

82.3/2 Рос-Нен)

П-91

Е. ПУШКАРЕВА



КАРТИНА МИРА

Гражданской
электрической
Дача - Глебовского судномосе
с пожеланием
произведения
от автора
2.09.08. Знур
2. Савельев

82.3(2 Рос-Нен)

П - 94

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая

ПУШКАРЕВА
Елена Тимофеевна

КАРТИНА МИРА В ФОЛЬКЛОРЕ НЕНЦЕВ: системно-феноменологический анализ

- 5236 - ас

ГУ "Национальная
электронная
библиотека РНБ"

Екатеринбург
2007

УДК 398.1+811.511.2

ББК 82.3 (Рос=Нен)

П912

Пушкарева, Е.Т.

Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ / Елена Тимофеевна Пушкарева – Екатеринбург: ООО «Баско», 2007. – 248 с.: ил.

В книге рассматриваются фольклорные материалы – образцы песенного и песенно-прозаического (речитативно исполняемого) эпоса (сюдбабц, сюдбабцарка, ярабц, ярабцарка, хынабц и лаханако), собранные на территории современных Ненецкого, Ямало-Ненецкого, Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономных округов и Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Фольклорные публикации разных лет, а также собственные полевые записи автора анализируются в соотношении с реальными мировоззренческими представлениями профанного мира и знаниями людей круга «посвященных» и «приобщенных» (шаманов и близких им лиц). Исследование сфокусировано на выявлении картины мира – описаниях Вселенной и ее обитателей – представленных, с одной стороны, в фольклоре, с другой – в мировоззрении наших современников.

В работе отображены новые материалы сакральной сферы (ритуалы с бубном) и бытовой традиции ненцев, сопряженной со священными знаниями (феномен хасавадэва; жилище как воплощение Сакральной Вселенной), предложен анализ уникальных представлений о живом Слове, отраженных в произведениях фольклора.

В приложении даны два эпических текста на ненецком и русском языках. Это позволит читателю войти в мир фольклорной фантазии ненцев. Монография богато иллюстрирована фотографиями из собрания автора.

Книга предназначена для фольклористов, этнографов, историков, археологов, студентов гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся духовной культурой народов Севера.

Ответственный редактор – д.и.н., к.ф.н. В.И. Харитонов

Рецензенты:

д.и.н., профессор З.П. Соколова,

д.и.н., чл.-корр. РАН А.В. Головин,

д.ф.н. Н.В. Цымбалистенко

ISBN 978-5-91356-036-0

© Е.Т. Пушкарева, 2007

© Е.Т. Пушкарева, фото, 2007

© М.В. Пушкарева, рисунки, переводы (приложения – с ненец. на рус.; summary, contents – англ.), 2007

© Департамент информации и общественных связей ЯНАО, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

БЛАГОДАРНОСТИ	4
ВВЕДЕНИЕ. ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКАЯ И ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА О КАРТИНЕ МИРА НЕНЦЕВ	6
ГЛАВА I. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ВСЕЛЕННОЙ В ПЕСЕННОМ ЭПОСЕ И МИФАХ- СКАЗКАХ НЕНЦЕВ	17
1. Оппозиция Земля – Космос	17
2. Земля: горизонтально-вертикальный многомерный мир героев	19
3. Хасавадэва – феномен мужского «клуба»	21
4. Чум – модель многомерного мира	32
ГЛАВА II. СИСТЕМА ПЕРСОНАЖЕЙ – ОБИТАТЕЛЕЙ ВСЕЛЕННОЙ	38
1. Обитатели Земли	38
1.1. Небесно-наземные обитатели	38
1.2. Наземные обитатели	45
1.3. Наземно-подземные обитатели	70
1.4. Водные обитатели	74
2. Обитатели Земли и Космоса	75
3. Обитатели Космоса	76
ГЛАВА III. «СЛОВО-ВАДА» В ФОЛЬКЛОРЕ НЕНЦЕВ («ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЕ НАДПЕРСОНАЖИ» КАК ЭМАНАЦИИ ВСЕЛЕННОЙ)	89
1. Вада хасово, вада, вада-сюдбабц, сюдбабц – стражи, вестники и защитники персонажа	89
2. Лаханак – двигатель событий, опекун страждущих, насыщающий жизненной энергией	97
3. Ярабц – персонализированный жанр осознания героем окружающего мира	101
4. Хынабц – персонифицированный образ песни-хынабца	103
5. Мынеко/мэнеко/мынико/мынику/нянзюда (нянчедо) мынику – насыщающий жизненной энергией	105
6. Ёоб лаханана (Все время говорящий) – обладатель и транслятор информации	111
ГЛАВА IV. ШАМАН В КАРТИНЕ МИРА НЕНЦЕВ	123
1. Фольклорное видение образа шамана	123
2. Семантика и функции ненецкого шаманского бубна. Новые исследования	135
3. Песнопения шаманских камланий в исполнении нешаманов как реализации картины мира	143
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	152
ЛИТЕРАТУРА	155
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	170
СПИСОК ИНФОРМАНТОВ	172
ГЛОССАРИЙ	176
ПРИЛОЖЕНИЯ	178
1. Миф-сказка «Нельнемяко» («Стружечка»)	178
1.1. [Нельнемяко]. Текст на ненецком языке	178
1.2. [Стружечка]. Перевод текста на русский язык	186
2. Эпическая песня-хынабц «Харючи-Ёоб-Ню»	196
2.1. Харючи-Ёоб-Ню. Текст на ненецком языке	196
2.2. Единственный-Сын-Харючи. Перевод текста на русский язык	205
3. Фотографии экспедиции «Вада – Сюдбабц» («Слово – Вселенная»)	216
SUMMARY	242
CONTENTS	246

БЛАГОДАРНОСТИ

Многие годы я занимаюсь собиранием, изучением и опубликованием фольклорных текстов. За это время масса замечательных сказителей поделились со мной своим великолепным репертуаром. Их имена читатель найдет в ранее изданных книгах, а также в списке информантов в конце настоящей книги. Низкой поклон им от меня лично. Имена исполнителей на века сохранятся в народной памяти, а их потомки будут гордиться чудесным даром своих предков.

При написании работы бесценную помощь оказали мне профессор, доктор исторических наук Зоя Петровна Соколова, доктор исторических наук – ответственный редактор книги – Валентина Ивановна Харитонова. Замечания и предложения доктора исторических наук, члена-корреспондента РАН Сергея Александровича Арутюнова, доктора филологических наук Елены Сергеевны Новик, доктора исторических наук Елены Владимировны Ревуненковой, профессора, доктора исторических наук Виктора Владимировича Карлова и профессора, доктора исторических наук Клавдии Ивановны Козловой способствовали еще большему проникновению в суть исследуемых явлений.

Эта книга появилась также благодаря поддержке и любви моих детей Маймы и Ейко.

Я приношу сердечную благодарность всем названным и неназванным людям, которые в той или иной степени способствовали сохранению мною терпения при всех возникающих сложностях.

Выражаю признательность Администрации нашего Ямало-Ненецкого автономного округа, Департаменту информации и общественных связей Ямало-Ненецкого автономного округа и Ассоциации коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа «Ямал – потомкам!», которые финансово поддержали издание книги.

Елена Пушкарева

31 марта 2007 года, Салехард



*Светлой памяти моего старшего брата
Владимира Тимофеевича Лапуна (1933–1973)
посвящается*

ВВЕДЕНИЕ.

ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКАЯ И ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА О КАРТИНЕ МИРА НЕНЦЕВ

Начальные источники, в которых встречаются упоминания о ненцах – русские летописи конца XI века н.э. С той поры ненцы являются постоянными персонажами писаной истории. Первый цельный образец ненецкого фольклора «Вада хасово» был опубликован И. Фатером в 1787 году в Санкт-Петербурге. Это послужило началом его более или менее систематического собирания и изучения. За два с лишним века собран материал, позволяющий с той или иной степенью глубины и достоверности исследовать и сюжетный состав, и поэтический строй, и отражение в нем определенных социальных явлений.

Современные трансформации научной парадигмы – как в естественно-научной среде, так и в области философских наук – позволяют внести некоторые важные коррективы в исследование духовной культуры. Ее раздел, которому посвящена эта работа, связан с сакральными практиками и знанием, что в свою очередь сопряжено самым непосредственным образом с психоментальными, психофизиологическими особенностями человека. Картина мира, представление о Вселенной, ее структуре и обитателях формировались под непосредственным влиянием личностей, обладающих таинственными для окружающих «сверхвозможностями» – в первую очередь под воздействием шаманов и ясновидящих. Особенности восприятия ими реального мира, их способности входить в измененные состояния сознания (ИСС) и, конечно

же, научные данные новых исследований этих возможностей человека заставляют по-новому посмотреть на проблемы анализа традиционного мировоззрения, а также отдельных фольклорных жанров, содержание и форма которых формировались под воздействием знаний такого типа. Методико-методологические уточнения собирательской и исследовательской работы на данном этапе, когда фольклорно-этнографическая традиция ненцев еще бытует довольно активно, представляются чрезвычайно актуальными как в теоретическом, так и в прикладном значении.

Исследуемый материал был зафиксирован в Ямало-Ненецком, Ненецком, Таймырском (Долгано-Ненецком) автономных округах и Ханты-Мансийском автономном округе – Югре.

Он хронологически представлен образцами записей к XVIII – XX вв. За этот период появились этнографические, лингвистические и фольклористические работы. Это время, когда исследователями были зафиксированы тексты всех жанров фольклора ненцев, проводился научный анализ собранных образцов народного творчества.

Среди публикаций особо следует отметить материалы М.А. Кастрена, Т.В. Лехтисало, З.Н. Куприяновой, А.П. Пырерка, Н.М. Терещенко, А.М. Щербаковой, К.И. Лабанаускаса, Л.В. Хомич, Ю.Б. Симченко, А.В. Головнева, Л.А. Лара, Л.П. Ненянг, в том числе публикации автора.



Из архивных материалов при подготовке книги использовались собрания Г.Д. Вербова (МАЭ, Санкт-Петербург), М.С. Сеницына (Литературный музей, Москва), А.М. Щербаковой (РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург), И.А. Богданова (личный архив, Москва).

Однако основой исследования стали собственные полевые записи автора, зафиксированные в разные годы. В ходе полевых выездов 1973–2005 гг. в Надымском, Тазовском, Ямальском районах Ямало-Ненецкого автономного округа и в г. Салехарде мной было записано 353 образца ненецкого фольклора. Эти тексты относятся к различным жанрам: скороговорки, заклички, детские песни, загадки, предания, былички, эпические песни – *сюдбабцы*, *ярабцы*, *хынабцы*, личные песни и отрывок шаманского камлания. Некоторые образцы незатейливы и коротки: один-два стиха, длительность звучания других достигает полутора часов. Наряду с фольклором в 1973, 1991 и 2000 годах делала записи, зарисовки и фотоснимки, касающиеся посвящения девочек божествам, в 1986 году собирала сведения о родинах, в 1985 и 1988 годах записывала некоторые данные по похоронному обряду. Кроме этого, я всю жизнь принимала участие в различных обрядах угощения небесных, земных и водных божеств, поскольку до 8 лет жила в чуме, кочевала с родителями по тундре, с 8 до 17 лет – кочевала по четыре месяца в году, с 17 лет до 39 – три летних месяца каждый год проводила в рыбацком стане (*тацоць*). Я владею всеми навыками, необходимыми для жизни в традиционном обществе, что также, безусловно, стало источниковой базой исследования.

Проблемы, исследованию которых посвящена работа, немислимо было рассматривать в пределах только этнографической или фольклористической науки. Теоретической и методологической основой работы являлся комплексный системно-феноменологический анализ изучаемого материала. В связи с этим мне приходилось обращаться к результатам и выводам, полученным в фольклористике, этнографии, этнологии, археологии, антропологии и лингвистике. Это – очевидно, как вполне понятно и обращение к системному исследованию материалов (что активно используется в фольклористике и этнографии с начала XX в., с работ В.Я. Проппа и П.Г. Богатырева, а теперь используется и в ва-

рианте системно-феноменологического анализа (см.: Харитонов, 2000). Помимо этого применялись также историко-типологический, сравнительно-исторический, а также различные методы лингвистического и семиотического анализа.

Ненецкому фольклору повезло. За последние 150 лет собраны образцы всех его жанров, хотя они не всегда доступны не только широкому кругу читателей, но и ученым. Издано некоторое количество фольклорных сборников и отдельных фольклорных образцов. Имеются научные статьи, но монографических исследований по фольклору ненцев крайне мало: две диссертации З.Н. Куприяновой («Основные жанры ненецкого (юрако-самоедского) фольклора». Дис. ... канд. филол. наук; «Эпические песни ненцев». Дис. ... докт. филол. наук), две мои монографии («Ненецкие песни-хынабцы. Сюжетика, семантика и поэтика»; «Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок»); фольклористический аспект отчасти представлен и в книге А.В. Головнева «Кочевники тундры: ненцы и их фольклор».

В своем исследовании я стремилась учесть новые и оригинальные подходы и позиции, появившиеся в других отраслях знаний, позволяющие более адекватно проанализировать и охарактеризовать изучаемый материал. Использование понятия «картина мира», уводящее исследователя от плоскостного видения, позволяет объемно и многогранно выявить – на основе системно-феноменологического анализа – комплекс представлений о структуре и особенностях существования Вселенной, ее обитателей, показав сложность организации внутривселенского бытия, что значительно корректирует устоявшееся в науке мнение о трехчленном строении мировоззренческого макрокосма.

В работе с позиции новейших естественно-научных данных и философских концепций представлена трактовка образа слова. Возможность предельно адекватного традиционному знанию понимания энергоинформационного характера восприятия этого необычного образа – своеобразной эманации Вселенной, творящего и создающего начала, не покидающего мир, а сохраняющегося в нем в различных проявлениях – позволяет по-новому взглянуть на специфику архаического мировоззрения и сохранение его в фольклорно-этнографическом материале

ненцев, а значит, и по-новому охарактеризовать саму духовную культуру этого народа.

Настоящее исследование выполнено на материале эпических песен *сюдбабц*, *сюдбабцарка*, *ярабц*, *ярабцарка*, *хынабц* и мифов-сказок *лаханако*. Выбор этого массива фольклора для анализа диктовался сходством сюжетов, но в первую очередь его объединяет особая техника исполнения, при которой основному исполнителю вторит другой, называемый *тэлтанггода* [Пушкарева, 1983; НЭ, 1990; НПХ, 2000; ФН, 2001]. Такая же техника исполнения присуща и шаманскому камланию *самбабц* [Lehtisalo, 1924; перевод на русский яз.: Лехтисало, 1998]. Кроме этих непосредственных исполнителей в действии участвуют все присутствующие, комментируя происходящее либо выражая возгласами одобрение или неодобрение. Особенности такой техники камлания и исполнения произведений вышеперечисленных фольклорных жанров позволяют согласиться с В.И. Харитоновой в том, что «...любой творческий акт – в том числе, естественно, сказывание сказок – в плане оценки состояния его деятеля есть момент пребывания творящего в измененном состоянии сознания, следовательно, это в определенном смысле акт “магико-мистический”» [1999. С. 212].

Еще В.Я. Пропп высказывал предположение о первичной шаманской основе эпоса, сравнив структуры чукотского мифа и гиляцкого эпоса [1976. С. 302]. Ненецкий материал дает ясное представление о глубинном сходстве типа исполнения шаманского камлания (там имеется шаман и его помощник *тэлтанггода*, который ретранслирует текст, исполняемый шаманом) и эпических жанров фольклора (где имеются сказитель и вторящий ему исполнитель *тэлтанггода*).

Объединяя в единый массив вышеперечисленные жанры на основе общности исполнительской техники, я хочу подчеркнуть, что, вместе с тем, каждый жанр имеет свои особенности. Продемонстрирую это с помощью интерпретации названных жанров.

З.Н. Куприянова отмечала, что дословный перевод слова *сюдбабц* – песня о великанах, при этом ссылаясь на М.А. Кастрена, зафиксировавшего песни, в которых страшный великан и жестокий людоед, прежде чем съесть несчастного, попавшего в его руки, мучит беспощадно, качая его на качелях. В опубликованные материалы Кастрена такие сюдбабцы не попали, но

они представлены, в частности, в публикациях Н.М. Терешенко [НЭ, 1990. С. 43–58]. Великан-людоед встречается во многих *лаханако*. Цикл о Хабице посвящен его борьбе с великаном-людоедом *Сюдбя-Вэсако*. З.Н. Куприянова писала, что в *ярабцах* тоже встречаются великаны-людоеды, поедающие людей и оленей, но борьба с великаном-людоедом в этих песнях не является центральной. Вместе с тем во многих произведениях под словом *сюдбя* понимаются не страшные чудовища, а силачи-богатыри – такое переосмысление слова имеет место и в разговорном языке (показательно значение глагола, образованного от основы этого слова – *сюдбядёсь* ‘быть уверенным в себе, самонадеянным’) [Терешенко, 1990. С. 18].

Сюдбабцарка, по определению Н.М. Терешенко, особый подвид эпических сказаний *сюдбабц* – полусюдбабц. «Они близки к *сюдбабц*, но отличаются от них более реалистическими чертами повествования. В этих произведениях больше типичных бытовых зарисовок, деталей, характеризующих своеобразие норм поведения и всего жизненного уклада народности» [Терешенко, 1990. С. 26].

О жанре *ярабц* З.Н. Куприянова писала: «Хотя сам термин “ярабц” и означает “плач”, “оплакивание”, эти песни отличаются от плачей, известных нам в русском фольклоре, и не связаны с ненецким похоронным обрядом. В *ярабц* рассказывается о страданиях, злоключениях, борьбе и победе героев» [Куприянова, 1965. С. 40]. По утверждению З.Н. Куприяновой, *сюдбабц* и *ярабц* возникли на разных этапах разложения родового строя, *сюдбабц* связан с ранним периодом разложения патриархально-родовых отношений, *ярабц* – с поздним.

Ярабцарка. «Это чаще сказки, близкие по тематике к *ярабц*, значительно реже – бытовые рассказы обязательно с элементами злоключения действующего лица» [Терешенко, 1990. С. 31].

Хынабц – вид эпической песни хроникального характера, относящейся к эпохе вхождения ненцев в состав Российского государства; сюжеты некоторых из них имеют реальную историческую основу, отраженную в документах [НПХ, 2000].

Лоханако, по моей классификации, предложенной на основе дифференциальных признаков, используемых Е.М. Мелетинским для разграничения мифов и сказок [Мелетин-



ский, 1970], – мифы-сказки [Пушкарева, 1983]. Чаще всего исследователи ненецкого фольклора применительно к этому жанру употребляют термин «сказка» [Вербов, 1937, 1973; Десять дураков; Ёмпу; Куприянова, 1947а, 1960; Неко; Ненецкие сказки, 1936, 1958, 1959, 1962, 1966, 1984; Ненянг, 1994б; Пыря, 1935, 1936, 1939; Сусой, 1962; Терещенко, 1954, 1955; Щербакова, 1960, 1965, 1973; Lehtisalo, 1947]. В одной из своих последних работ Н.М. Терещенко писала: «Имеются, как уже указывалось, “лаханако” (в одних говорах “сказки”, в других “рассказы”), приближающиеся по характеру излагаемых событий к ярабц...» [Терещенко, 1990. С. 31].

В связи с дифференциацией этих жанров уместно вспомнить высказывания В.Я. Проппа [1958], В.М. Жирмунского [1962] и Е.М. Мелетинского [1963], которые считали песенный эпос ненцев богатырскими сказками. Но по традиции, сложившейся в североведческой фольклористической науке, я склонна причислять *сюдбабц*, *сюдбабцарка*, *ярабц*, *ярабцарка* и *хынабц* к песенному эпосу. Здесь мне хочется сразу ответить на возражение, которое может возникнуть в связи с рассмотрением *лаханако* в кругу жанров песенного эпоса, ведь в настоящее время это жанр не песенный, а прозаический, несмотря на общность исполнительской техники. Отмечу, что некоторые *лаханако*, записанные в виде прозы, имеют мелодию, т.е. *сё* [Lehtisalo, 1947. № 50]; известно также, что некоторые прозаические *лаханако* имеют песенные вставки.

Окончательное решение этого вопроса пока затемнено вследствие отсутствия необходимого количества публикаций и исследований, а особенно по причине отсутствия надлежащих записей при помощи современной звукозаписывающей аппаратуры, на которой была бы зафиксирована исконная техника исполнения. Записанные тексты названных фольклорных жанров я рассматриваю как материал синхронного плана, оставляя в стороне вопрос разновременности их возникновения. Основным аргументом такого подхода является бытование того или иного произведения у данного народа в одно историческое время. Полагаю, что, после того, как я изложила эти соображения, мои читатели будут более лояльны к неминуемым в таких случаях отдельным неточностям и условностям, которые в будущем при появлении новых исследований я, безусловно, откорректирую.

Во введении к «Эпическим песням ненцев» З.Н. Куприянова обрисовала мир *сюдбабц* и *ярабц*. Это патриархально-родовой мир оленного кочевого народа, совершающего дальние поездки в далекие земли соплеменников – представителей конкретных ненецких родов или других народов с целью заключения экзогамного брака, свершения кровной мести за убитых родственников или с целью захвата оленьих стад. Она обращает также внимание на особое свойство героев *сюдбабц* и их противников – способность летать по небу. «В песнях для описания полетов героев существуют определенные формулы. Так, герои обычно подсакивают с конца лука, помощники героя и противника прилетают на хвосте облаков, спускаются, кружась, к стойбищу, сражаются, а потом, подскочив в небо, с шумом улетают. В сражениях герои неожиданно получают поддержку от прилетающих дружественных им людей, и это спасает героя от гибели» [Куприянова, 1965. С. 33]. Она уделила внимание и слову-песне в *сюдбабц*, о чем подробнее речь пойдет в третьей главе книги. Зинаида Николаевна с любовью описала психологический мир героев *ярабц* – песен эпохи возникновения социального неравенства и бунта угнетенных. Вместе с тем в соответствии с идеологическими установками своего времени она ничего не говорит о магических и шаманских качествах персонажей.

Книга Н.М. Терещенко «Ненецкий эпос: материалы и исследования по самодийским языкам» является комплексным, в первую очередь, лингвистическим исследованием, но вместе с тем и фольклористическим, и этнографическим. Она состоит из «Общих сведений о ненцах», введения, текстов с переводами и лингво-этнографическими комментариями, словаря слов и выражений, не вошедших в Ненецко-русский словарь 1965 года, сведений об исполнителях. Анализ лингвистических форм проясняет семантику фольклористического факта, помогая таким образом дойти до этнографического субстрата, если таковой имеется. В качестве примера можно привести следующее предложение: *Ноб"мято' нойрим'ей"ца, няби мято'тёри ей"ца*. (Один чум имеет суконные покрышки, другой чум имеет покрышки из лисьих шкур). «Ей"ца – форма 3-го лица единственного числа неопределенного времени от глагола *еяць* 'использовать что-л. в качестве нюков', образованного от существи-

тельного *ея* 'нюк' (верхняя зимняя покрывка чума, шьется обычно из оленьих шкур мехом наружу). Указание на то, что в данном случае покрывки сшиты из лисьих шкур, свидетельствуют об удачливости в промысле хозяев жилища» [НЭ, 1990. С. 55]. В этом предложении выделены покрывки из двух материалов: сукна и лисьих шкур. Суконные покрывки употребляются и в настоящее время, а лисьи покрывки в современном быту не встречаются. По этой причине встает вопрос: или это просто стилистический прием, как его интерпретирует Н.М. Терещенко, или же это все-таки отголосок применения когда-то лисьих шкур в этой функции. Терещенко во введении к своей книге перечисляет некоторые темы и отдельных героев, связанных с этой темой: потомственные оленеводы, охотники на диких оленей, *сихиртя* – маленькие безобидные существа, живущие под землей и по временам выходящие на поверхность, например за водой; своеобразные северные гномы [НПС, 2003. С. 563–564], обездоленные женщины, юноши, русские купцы, царские чиновники, русский царь, олени, пастушья собака, Нум, Илбямбэртя, Ид ерв, Яминя, Явмал, Марамбан, Ту хада, Нга, парнэ, Нгылека, хозяева леса, воды, моря, Турсе хэхэ, Парисе хэхэ.

В своей монографии «Ненецкие песни-хынабцы» в первой главе «Сюжетика песен-хынабцев» я показала, как известные темы эпоса, а именно: добывание жены, месть за убитого родственника и страдания и злключения героя/героини дробятся на более частные и создают новый жанр эпохи вхождения ненцев в состав Русского государства, в котором иногда взаимоотношения героев с представителями русского народа выходят на первый план. Во второй главе названной книги анализируется отражение хозяйственных занятий ненцев (оленеводство, охота на дикого оленя, охота на пернатых, рыболовство и морской зверобойный промысел); междоусобиц и межэтнических контактов. В разделе, посвященном оленеводству, обращено внимание на то, что в текстах фигурируют не только реальные олени – четвероногие копытные животные, но и олени мифические – с пятью, шестью и восемью ногами, олени-гиганты, железные олени, а также другие существа, используемые в роли ездовых животных, начиная от людей и кончая великанами-людоедами. В третьей главе книги

читатель может познакомиться с презентацией техники исполнительства, о которой говорилось выше.

В моем исследовании «Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок» уже был дан сюжетный состав *лаханако* по систематике Аарне-Томпсона, что позволило включить ненецкий материал в международный научный оборот для использования в фольклористической и этнологической компаративистике. Там были рассмотрены представления, отраженные в *лаханако*: отголоски тотемистических и реминисценции шаманистических представлений. В главе «Миф-сказка как образец ранних поэтических форм» мною была показана амебейность исполнения как полная форма по сравнению с более поздними формами исполнительства, где партии первого и второго исполнителя существуют в качестве параллелизма, известного в русских песнях типа «А мы просо сеяли, сеяли...». Для произведения характерна многомерность повествовательного пространства, выражающаяся в наличии повествователя «от автора», повествователя от первого лица, *Лоханако* как повествователя и спасителя героев. Произведение же исполняется основным исполнителем и его помощником, *тэлтанггода*. Пространство и время реального исполнения связаны с внутритекстовым пространством и временем, благодаря употреблению посессивных форм в именах и названиях персонажей в несобственно-посессивной функции, что позволяет главному исполнителю «переносить» вторящего и слушателей во внутренний мир произведения.

Сделав краткий обзор собственно фольклористических исследований по ненецким материалам, остановимся на некоторых этнографических работах сибиреведов, где рассматриваются картины мира в фольклоре и традиционном мировоззрении изучаемых народов.

Выявление картины мира, отраженной в традиционном мировоззрении того или иного народа, является красугольным камнем этнографических исследований. На первый план в таких штудиях выступает выявление космологических представлений, в частности, представления о мироздании или устройстве Вселенной. Ученые, изучающие народы Севера и Сибири, все чаще приходят к мысли о неоднородности этих пред-



ставлений в фольклоре и повседневной жизни у профанов и посвященных. С.И. Вайнштейн подчеркивал: «тувинская шаманская мифология, проявляющаяся прежде всего в обрядовой практике и нашедшая отражение в устно-поэтическом творчестве, рисует Вселенную, состоящую из трех миров: Верхний (или Небесный) – Устуу-оран, Нижний (или Земной) – Орта-оран и Подземный (или Темный) – Алдыы-оран. Человек живет в Нижнем (или Земном) мире. Однако у тувинских шаманов не было единых космологических представлений, их воззрения на мир, по крайней мере в частностях, нередко расходились» [Вайнштейн, 1991. С. 240]. Е.А. Хелимский относительно представлений самодийских народов писал, что они разнообразны, но общераспространенным является трехчленное строение Вселенной [1992б. С. 398–401]. А.В. Головин [1995] отметил, что в ненецкой мифологии мир выглядит так, будто творение его еще не завершено, вернее, он всякий раз сотворяется заново.

Глубже всех к пониманию этого вопроса, с моей точки зрения, подошел Ю.Б. Симченко, который не только описал структуру Вселенной, но указал, что она различна у людей с разным знанием сакрального: «Мифологические представления об устройстве Земли простых людей и сокровенные шаманские сказания об этом периоде имеют большие различия, нежели фольклорные сюжеты о возникновении Вселенной» [1996 (2). С. 9]. Мы видим, что ученым выделены три оппозиции: 1) мировоззрение профанов, 2) представления посвященных, 3) фольклорная традиция (поэтический вариант знаний). В этом смысле является плодотворным подход Д.А. Функа и В.И. Харитоновой применительно к обществам с шаманской традицией, где исследователи различают знания простых хранителей традиции, «посвященных» шаманов и «приобщенных» [Харитонов, 1995; Функ, Харитонов, 1999а, б; Харитонов, 2000. С. 50].

Пытаясь понять и научно осмыслить традиционное мировоззрение своего народа, я проанализировала собранный фольклорно-этнографический материал (образцы названных выше жанров, описания обрядов, записи интервью, сведения об отражении мировоззренческих представлений в материальной культуре и быту), изучила широкий круг научной литературы, представля-

ющей фольклорно-этнографические описания и философско-культурологическое осмысление мировоззренческих основ культур различных народов [Анисимов, 1959; Аврорин, Лебедева, 1966; Аврорин, 1975; Афанасьев, 1983; Байбурун, 1983; Баранникова, 1978; Бауло, 2002; Березкин, 1996; Ващенко, 1989; Владыкин, 1994; Гачев, 1998; Гемуев, 1990; Грачева, 1983; Гринцер, 1974; Долгих, 1961, 1976; Дюмезиль, 1976; Емельянов, 1980; Иванов С., 1963, 1975; Куусинен, 1970; Карьялайнен, 1994, 1995, 1996; Криничная, 1996; Лебедева, 1981; Майногашева, 1998; Мартынова, 1998; Мошинская, 1976; Николаев, 1985; Новиков, 1974; Оля, 1976; Патканов, 1891; Петров, 1998; Пухов, 1975; Рыбаков, 1987; Сем, 1973; Семенов, 1996; Симченко, 1976, 1996 (1, 2); Соколова, 1980, 2000; Таксами, 1971, 1977; Функ, 1997; Manker, 1976; Pushkareva, 1995], в том числе собственно ненцев [Бармич, 1972, 1975а, 1975б, 1980а; Бобрикова, 1967; Васильев, 1977, 1984, 1992; Вениамин, 1885; Головин, 1991, 1995, 2004; Гулевский, 1993; Доннер, 1915; Дунин-Горкавич, 1995; Гардамишина и др. 2006; Евладов, 1992; Карапетова, 1990; Косинская, 1994; Костиков, 1930; Кузнецов, 1996; Куприянова, 1965, 1965а; Лабанаускас, 1992, 1995; Лар, 1995, 1998, 1999, 2001; Ненянг, 1992, 1996а, Носилов, 1898; Ополовников, Ополовникова, 1998; Осипова, 1969; Плужников, 1999; Синицын, 1960; Сперанский, 1950; Сусой, 1986, 1995; Терешенко, 1965, 1977, 1980, 1990; Турутина, 2004; Фролов, 1975; Хелимский, 1992б; Хлобыстин, 1982; Хомич, 1966, 1970, 1971, 1973, 1976, 1977, 1981, 1995; Ядне, 1996; Castren, 1857; Hajdu, 1963, 1978; Lehtisalo, 1924, 1937], так и теоретического осмысления культурологических проблем в традициях, сохраняющих шаманизм [Путилов, 1972, 1973, 1980, 1997, Вдовин, 1976; Хомич, 1976; Смоляк, 1991; Басилов, 1984; Новик, 1984, 1996; Сагалаев, 1992; Функ, 1997, 2005; Харитонов, 1995, 1999, 2000, 2006] и пришла к выводу, что традиционные представления, связанные с образом мира, с сакральной частью культуры в целом необходимо изучать по тем или иным группам их обладателей. Очевидно, знания лиц, имеющих возможность входить в измененные состояния сознания (ИСС) и «путешествовать» по виртуальным мирам – а именно они обычно относятся к кругу «посвященных», значительно отличают-

ся от опыта и познаний людей, не наделенных такими способностями. Шаманы, ясновидящие и другие специалисты этого ряда заинтересованы в сакрализации своих знаний. Их индивидуальный опыт ложится в основу их представлений об окружающем. Они создают свои «шаманские Вселенные» [Харитонов, 1999а], свой образ мира. Контингент же не наделенных способностями к погружению и работе в измененном состоянии сознания довольствуется кругом традиционных представлений, известных им из фольклора и мифологии, из опыта общения с соплеменниками, в том числе с «приобщенными» и иногда – с «посвященными». Очевидно, что две концепции образа мира должны несколько различаться в соответствии с двумя вариантами системы традиционных представлений.

Особо стоит рассматривать многослойную систему представлений, сохраняемую фольклором, впитывавшим знания на сакральные темы в различные исторические периоды и трансформировавшим их сообразно жанровым законам в различных сюжетах. Именно поэтому я считаю необходимым отдельно проанализировать систему представлений, сохраняемых фольклором. Как подчеркивалось выше, знания, связанные с различными историческими периодами, сохраняемые в фольклоре, в данном случае не дифференцируются. В процессе исследовательской и преподавательской работы у меня сложилась определенная картина принадлежности жанров к той или иной эпохе этнической истории ненцев, но, на мой взгляд, это тема другой серьезной работы. В данном исследовании я буду рассматривать систему представлений, сохраняемую фольклором, сравнивая ее с представлениями, отраженными в традиционном мировоззрении, с одной стороны, обычных людей, с другой – шаманов и близких им «приобщенных» (в тех случаях, когда известный материал позволяет это сделать).

В работах Вениамина (архимандрита), М.А. Кастрена, Т.В. Лехтисало, Л.В. Хомич, И.А. Карапетовой, Е.А. Хелимского, А.В. Головинёва, Л.А. Лара и Г.П. Харючи описаны представления ненцев о строении мироздания, общим признаком мироустройства они называют вертикальное членение Вселенной на Верхний (небесный), Средний (наземный) и Нижний (подземный) миры. Как подчеркивает

Е.А. Хелимский, ядром пантеона являются Нум (верхний), Яминя (средний) и Нга (нижний). Все перечисленные исследователи стремятся жестко структурировать картину мира. В их работах содержится чрезвычайно ценный материал, но авторы не учитывают одного очень важного с моей точки зрения момента: они не всегда соотносят воссоздаваемую ими картину мира с реальными фольклорно-этнографическими данными. Они не учитывают, что на самом деле нет единой картины мира для всех ненцев. Она различна для профанного мировоззрения, для шаманской мифологии и для фольклора. Создается впечатление, что названные авторы, вместе с тем, чувствуют неоднородность представлений обычных людей (профанов) и шаманов (посвященных) как мастеров, умеющих работать в измененном состоянии сознания. Это сказывается, например, в том, что эти исследователи, в первую очередь этнографы, всегда привлекают фольклорный материал для расширения описания картины мира и для подтверждения того или иного своего постулата.

На основе опросного материала и фольклорных текстов написал свою прекрасную книгу «Мифология юрако-самоедов (ненцев)» и финский ученый Т. Лехтисало, совершивший путешествие по ненецким землям в 1911–1914 годах, всю свою жизнь посвятивший изучению ненецкого языка, фольклора и этнографии. Его книга состоит из введения и глав «Космогонические сказания и небесные боги», «Духи Земли и нижнего мира», «Священные животные», «Священные места и их духи», «Духи чума – Нечистота и очищение», «Куль умерших» и «Ворожей» [Лехтисало, 1924; перевод на русский язык – 1998]. Таким образом, Т. Лехтисало не отграничивает фольклорную версию от мировоззренческой, представлений профанов и шамана, хотя само по себе выделение отдельной главы «Ворожей» свидетельствует о понимании им нетождественности этих сфер.

Работы Л.В. Хомич в этом смысле отличаются четкостью, она отграничивает шаманские познания [1981] и представления обычных людей [1995. С. 208–230], хотя сама на этом не акцентирует внимание.

Картина мира в представлении непосвященных изложена в главе «Сакральная сфера традиционного общества» книги Г.П. Харючи «Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса» [2001]. Здесь идет речь о священных



местах, верованиях и обрядах (всеобщих духах, почитании животных и промысловых культах, жизненном цикле человека и культе предков, сакральных предметах, запретах и очищении) в плане трансформации от традиции к инновациям. Глава завершается выводом о том, что ненцы сохраняют свои традиции не только в привычных условиях тундры и тайги, но и в новой поселково-городской среде, хотя с некоторыми временными сокращениями и купюрами в обрядах. От себя добавлю, что ненецкая традиционная система верований и обрядов допускает это. В некоторых случаях, если полному выполнению предписаний препятствуют какие-либо обстоятельства, то сокращения не критикуются, а приветствуются. В ненецком языке существует даже специальный термин для таких случаев *сумд'ма*, т.е. то, что лишь представляет оный ритуал, лишь символически обозначает это явление.

В своей работе [1995] А.В. Головнев не дает четкой дифференциации этих уровней, хотя он подчеркивает: «Мир духов открыт каждому человеку по-своему: шаманы обитают в нем при жизни и после смерти (их захоронения нередко совершаются на святилищах), обычные люди проникают в него через ритуалы или сцены исполнения мифов». А.В. Головнев иногда в мягкой форме иносказательно критикует меня за приверженность к жанровому анализу фольклора. Для иллюстрации того или иного положения и доказательства своего постулата он активно привлекает фольклорные произведения разных жанров. Во второй главе книги «Войны и вожди» в одном ряду он рассматривает военные нормы и нравы ненцев, представленные в эпосе, а также и мятеж Ваули (19 век), и ямальскую мандаладу (20 век) – реальные исторические события по историческим документам и фольклорным источникам. Вместе с тем любой фольклорист знает, что отражение исторических фактов, реалий и лиц весьма специфично в каждом жанре [Пропп, 1969, 1976; Азбелев, 1982; Путилов, 1988]. Главы «Времячисление» и «Пантеон» также написаны на основе этнографических данных и сюжетов фольклорных произведений.

Итак, в кратко рассмотренных работах есть указания на наличие трех групп представлений о картине мира в зависимости от источника их фиксации. Обращая внимание на названные три группы представлений, я не имею в виду, что ка-

кая-то из них более важная или емкая, все они по ценности выполняемой функции (для удовлетворения потребностей людей) одинаковы, но чем-то и различаются. Каждая группа представлений в какой-то своей части обязательно сходна с двумя другими группами. В книге речь пойдет, прежде всего, о картине мира, отраженной в жанрах сюдбабц, сюдбабцарка, ярабц, ярабцарка, хынабц и лаханако. Однако я, анализируя и другой материал, постараюсь показать то общее, что объединяет различные варианты представлений в единый мировоззренческий комплекс.

Профанные представления. Эти знания – обычных рядовых людей – хорошо описаны в работе Г.П. Харючи [2001]. Для ненцев Вселенная делится на три мира, населенных людьми, животными и различными божествами и духами, – Верхний, Средний и Нижний. В Верхнем обитают *Нум* (верховное божество), *Илебямбэртя* (божество благополучия), *Минлей* (священная мифическая птица), *Хэ (Гром)*, *Нэрм сей ири* (Хозяин Севера), *Иба сей хора* (Хозяин юга), *Ид ерв* (Хозяин водной стихии).

Средний мир представлен *Яминя* (как сама земля в ее образе), а также людьми, животными и духами местностей: рек, гор, озер.

Нижний мир – мир *На*, а также духов *Хабцяно минрена* (злой дух, приносящий болезни), *Мэдна* (Хромой – злой дух, приносящий людям и животным уродство), *Иңуцяда* (Безумный – дух, лишаящий человека мыслей), *Хансосяда* (Сумасшедший – злой дух, уносящий разум), *Тэры Намгэ* (духи в образе разных подземных тварей), *Сустана* (дух дистрофии) и *Мал тэңга* (мифическое существо без рта и заднего прохода, имеющее только обоняние) [Лар, 1998; Харючи, 2001]. Все эти представления отражены в обрядах, совершаемых в повседневной жизни: обряды, посвященные Нуму, Грому, Илебямбэртя, тем или иным животным, птицам; обряды, обслуживающие жизненный цикл человека от рождения до смерти; а также через соблюдение определенных норм поведения детей, мужчин и женщин [Харючи, 2001]. Г.П. Харючи, отмечая, что к Нуму обращались в самых тяжелых и безвыходных положениях, перечисляет несколько таких обрядов: *нум' тёрпава* (зывать к богу), *выпава* (умилостивить), *хыномдабава* (воспевать), *тёрдамбава* (кричать многократно) и *нумд' лаханава* (разговаривать, обращаться к богу). Источниками знаний обычных людей в

области представлений о Вселенной, кроме обрядов и поведенческих установок, является также фольклор и камлания шаманов. В кандидатской диссертации В.И. Сподиной «Особенности традиционного мировоззрения лесных ненцев. Пространство и его восприятие», выполненной на основе полевых материалов автора, в том числе записанных ею образцов фольклора, сделан вывод, не встречающийся в работах других исследователей, занимающихся самодийскими культурами, о том, что вертикальный и горизонтальный планы пространства выступают в органическом единстве, но горизонтальный более разработан, в связи с чем автор считает его более ранним [Сподина, 2000].

Представления шаманов. Имеются разные определения явления, центральной фигурой которого является шаман, но большинство исследователей едины в том, что шаманизм – особая форма религии, обслуживаемая шаманами для удовлетворения различных потребностей членов данного общества [Веселовский, 1903; Богораз-Тан, б.г.; Золотарев, 1934; Зеленин, 1936; Крывелев, 1975; Вайнштейн, 1990; Михайлов, 1980; Хомич, 1981; Басилов, 1984; Потапов, 1991; Дунин-Горкавич, 1995; Шаманизм, 1995; Лар, 1998; Элиаде, Широкогоров]. Однако существует и иная точка зрения, разделяющая собственно шаманов и жрецов, отправителей религиозного культа (см. подробно: Харитонов, 2006. С. 69–87). Это связано с общим подходом к интерпретации фигуры шамана, в том числе в западной психологии.

В последнее десятилетие в нашей стране начались исследования названной проблемы с привлечением открытий точных наук, что дало возможность посмотреть на нее новой точки зрения [Харитонов, 1995, 1999 (1, 2), 2000, 2001, 2006; Функ, 1997; Функ, Харитонов, 1999; Файдыш, 1999, Ревуненкова]. Исследователи новейшего этнографического направления рассматривают шамана как человека с особыми способностями. Представления о функциях шамана и его психофизиологических особенностях позволило В.И. Харитоновой и Д.А. Функу дать новые дифференцированные определения шаманству, шаманизму и бытовому шаманству. Термин «шаманство» используется ими для обозначения в первую очередь мировоззрения и соответствующих проявлений в духовной и материальной культуре этносов с развитой шаманской

традицией, шаманизм как понятие, охватывающее деятельность круга профессионалов – «посвященных» и их знания, а бытовое шаманство распространяется на шаманские познания и ритуально-бытовую практику простых хранителей традиции [Функ, Харитонов, 1999а, б; Харитонов, 2000]. Применительно к ненецкой культуре исследования подобного рода не проводились, но в труде Л.А. Лара «Шаманы и боги» [1998] уже можно усмотреть отголоски этой научной школы: «Служителями данного культа – шаманами становились, как правило, люди исключительной, особой одаренности. Их роль в жизни своего общества сложна и противоречива. Они выполняли функции народных целителей, педагогов, поэтов, артистов. Настоящие шаманы хорошо разбирались в психологии человека, а в своей практике умело пользовались секретами народной медицины. Главное, они являлись хранителями религиозно-философского мировоззрения народов Севера, активно поддерживавшими жизнь национальных традиций и обычаев». С последним тезисом можно поспорить, поскольку в течение семидесяти лет атеистической пропаганды, когда деятельность шаманов в результате репрессий практически была сведена к нулю, хранителями религиозно-философского мировоззрения своего народа являлись все члены общества, особая ответственность легла на старших членов семей и родов, а также матерей, которые являются первыми воспитателями детей в традиционных обществах. Современные исследователи процесса возрождения шаманизма обращают внимание на то, что освоение неошаманских практик идет во многом через опосредованные знания профанной среды, фольклора и этнографической литературы (см., напр.: Харитонов, 2006; Пименова, 2007).

Возвращаясь к книге Л.А. Лара, подчеркнем, что он пишет о мире богов и духов в представлениях ненцев, тем самым не разграничивая мировоззрение шаманов (посвященных) и профанов. Если исходить из названия книги – «Шаманы и боги», – то речь в ней, безусловно, должна идти о представлениях шаманов.

В схеме пантеона ненецких богов и духов-хозяев этот автор дает 57 наименований божеств, но строгого их разделения по трем вертикалям Вселенной, каждая из которых, по его данным, состоит из семи слоев, он не предлагает [Лар, 1998. С. 68].



СХЕМА ПАНТЕОНА НЕНЕЦКИХ БОГОВ И ДУХОВ-ХОЗЯЕВ

Хаер' яля неба	НУМ ВЭСАКО	Илебям' пэртя
Я' мал не	Си'ив нув' неба – Я' миня	Я' мал Вэсоко
Я' Мюня	Нумгэмпой	Микола Мутратна
	Хынгартэ"э	
	Яха'мюй	
	Хамба яха	
	Сабетта яха	
	Япстик хэхэ	
	Яв' мал	
	Си"ивм пыелёта	
	Минлей тиртя	
	Еся нюня	
Сэр нго Ири		Яв' Ерв
Пэ' Ерв		Яха' Ерв
Я'Ерв		То' Ерв
Пэ' мал Хада		Ид' Ерв
Пэдара Ерв		Марамбана
Сюдартя Седа Ерв		Хэхэ Тэврамбда нганго
Ту' Ерв		Я' Сармик хэхэ
Ту' Хада		Нгэв' седа хэхэ
Мяд'пухуця		Хабцнго Ха"аврамбда хэхэ
Пэдара Лесак		Хабцянго Минрена
Нгаятар" нгылека		Мэдна
Тунгу"		Нгуцяда
Судбя		Хансосяда
Парнэ		Сустана
Вэнем' Вэсота		Тэри нгамгэ
Мал' тэнга		Я' Вол
Ид' нгылека		Я' Хора
Ид' сармик		Я' Халы
	Си"ив Нга' Нью	
	Си"ив Нга неба	
	НГА ВЭСОКО	

В схеме представлен пантеон, составленный на основе совокупности полученных данных, выступающий как выстроенная автором система, вверху которой стоит Нум, а внизу – Нга. Было бы интересно, если бы Л.А. Лар представил картину пантеона, зафиксированную от каждого из

информантов. Надо полагать, что она являла бы собой поля, некоторые их секторы накладывались бы друг на друга.

Очевидно, представления ненецких шаманов можно выявить не только опросным путем, но, прежде всего, изучая *самбдабц* (поющий-

ся текст камлания) [Lehtisalo, 1947. S. 469–546; Кастрен, 1960. С. 425–461; Лар, 1998. С. 46–59; Пушкарева, 1999. С. 55–61; ФН, 2001. С. 326–368]. При обращении к опубликованным *самбдабц* возникает много вопросов. Первый вопрос: вышеназванные записи – тексты, исполненные самим шаманом или его *тэлтанггодой* (вторящим), поскольку *тэлтанггода* в ненецкой традиции в основном произносит базисный текст, как бы реферируя произведение, пропетое или рецитированное первым участником, в данном случае шаманом. Второй вопрос: соответствует ли в словесном отношении текст, пропетый шаманом, и текст, пропетый/произнесенный *тэлтанггодой*? Не разные ли это тексты?! Третий вопрос: что именно воспроизвел шаман при исполнении – то, что он «увидел» в ИСС, или он озвучил известный ему фольклорный текст? Замечу, если речь идет о настоящем шамане, погружающемся в ИСС при камлании, тогда он «видит» виртуальные картины [Харитонов, 1999 (1, 2); Файдыш, 1999; Харнер, 1999; Райков, 1999; Слободова, 1999 и др.] Четвертый вопрос: как удается шаману перевести то, что ему открылось, на семантический язык, понятный его *тэлтанггоде*, а *тэлтанггоде* перевести на язык, понятный соплеменникам в реальном масштабе времени? О сложностях и неточностях перекодировки полученных знаний писала В.И. Харитонов [1995]. Пятый вопрос: правомерно ли говорить об общих представлениях шаманов как особой группы соответствующего народа, если учитывать, что у каждого из них свой путь становления, своя закрепленная мелодия камлания, свои духи-помощники, табу на полное исполнение *самбдабц* вне камлания? Ставя эти вопросы, я понимаю, насколько они сложны, поэтому считаю, что их решение – дело будущего.

Представления, сохраняемые фольклором. Я сосредоточусь в основном на презентации представлений, сохраняемых в выше обозначенных фольклорных жанрах. Здесь пойдет речь об устройстве Вселенной, выявленном мной на основе мозаичных данных, содержащихся в различных текстах. Пространство Вселенной населено теми или иными персонажами. Одни из них имеют определенный локус, другие же перемещаются в разных пространственных сферах. Персонажи

могут находиться в дружественных, антагонистических, нейтральных отношениях, по мере развития сюжета эти отношения могут изменяться, что собственно и является двигателем повествования. Слово как обладатель высшей жизненной силы выступает в разных функциях *энергетического надперсонажа*, поддерживающего гибнущего героя.

Обращаем внимание читателей на то, что в последующих главах:

- в статьях полужирным прямым шрифтом выделяются фольклорные имена персонажей и названия объектов, светлым курсивом – ненецкие слова или слова из других языков (кроме русского) и реально существующие фамилии, а прямым шрифтом с одинарными кавычками – переводы ненецких слов и неперебиваемые (или неперебиваемые) имена персонажей;

- названия текстов и их перевод, служащие заголовками, выделены полужирным курсивом, перевод названия заключается в круглые скобки, например: *Ицней парката цэсинду' ервота* (*Носящий одежду из росомашьей шкуры является хозяином их стойбища*). Отрывки текстов на ненецком языке даются курсивом, русский перевод дан прямым шрифтом и заключен в круглые скобки;

- переводы, выполненные другими исследователями, я даю без изменений, какими бы несовершенными они ни казались с точки зрения современного русского литературного языка;

- в текстах встречаются отличные друг от друга написания ряда имен собственных, как то: *Явмал/Яв' Мал/Яв'-Мал, Хабиця/Хабича/Хабитя, Яминя/Яменя* и т.д. Разночтения мифонимов возникли вследствие нескольких причин: ненецкому языку присуща многовариантность произношения, записи текстов велись в разное время и в разных местностях, а также при записи на слух возможны различные варианты как в восприятии текста респондентами, так и в произношении информантов.

- в I главе в параграфе о *хасавадэва* подчеркнуты слова круга *хасавадэва* и их переводы;

- в примерах номера предложений соответствуют номерам в текстах-оригиналах – для удобства последующей работы с последними.

ГЛАВА I.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ВСЕЛЕННОЙ В ПЕСЕННОМ ЭПОСЕ И МИФАХ-СКАЗКАХ НЕНЦЕВ

Песенный эпос и мифы-сказки ненцев содержат множество сведений о Вселенной – ее устройстве и обитателях. Эпические персонажи проникают за пределы родной планеты в другие миры через черные «коридоры», просто поднявшись в небо на оленях или в образе других обитателей. Земля открывается героям эпоса как многомерный горизонтально-вертикальный мир. Расстояния измеряются и реальными пространственными мерами, известными ненцам, и длиной нескольких человеческих жизней. Столкновение различных человеческих миров в эпосе, в частности, показано через феномен мужского «клуба» (*хасавадёва*). В мирной жизни жилище ненцев чум – их прибежище и защита – выступает как модель многомерного мира.

1. Оппозиция Земля – Космос

Земля в фольклоре и в профанных представлениях ненцев называется *Ся "мэй Я*. Слово *ся "мэй* в любом контексте в этнографических работах на русский язык переводится словами 'поганный, нечистый, грешный'. Однако это слово – причастие прошедшего времени, образованное от слова *ся* со значениями: лицо, горный кряж и крутой берег – и суффикса причастия *-мэй* для глаголов 2-й группы II класса. А причастие прошедшего времени обозначает признак, возникший в результате действия, которое совершалось в прошлом [Куприянова и др., 1977. С. 180]. Следовательно, *Ся "мэй Я* 'Земля с изме-

ненным ликом, или **Преображенная Земля**', а не Поганая Земля. К такому выводу я пришла не только в результате размышлений по поводу этого термина, к нему подтолкнул меня сам фольклор.

Так, в *хынабце* «Юноша-Тохэля» герой по настоянию великана-людоеда берет его дочь в жены с условием, что она должна его везти на саях, впрягшись в них вместо оленя. Через каждые семь дней она опухает от изнеможения, предлагает ему символический брак, он отказывается от этого предложения и по очереди призывает в качестве оленей семь волков, семь росомов и семь медведей. Она каждый раз съезживается, боясь осквернить небесных и земных зверей, на что он всегда дает один ответ: «*Сирти-На-Ню, ся "мэяр юңгу*» 'Дочь Бога-Подземного-Мира – Сирти, у тебя нет *ся "мэй*'. Этим он хочет сказать, что она не обладает качествами, которые могли бы отрицательно повлиять на этих животных. Позже призывает четырех лосей, на что она не отвечает протестом. В повествовании показан путь преобразования дочери чудовища в человека: вначале, при отъезде из владений отца, она сама – «олень», затем они с мужем едут на волках, росомов, бурых медведях, а приезжают к человеческому жилью на лосях. По приезде к людям они легли спать. Ночью хозяин чума проснулся от какого-то прекрасного сияния: это сияло лицо дочери великана-людоеда, ставшей человеком. С этой поры она приобрела качество женщины – стала *ся "мэй*, т.е. преобразенной.

В ненецких фольклорных текстах к жителям Земли, оказавшимся на Небесах, т.е. в Космосе на иных небесных телах, обращаются *Ся"мэ(й) Я' Тер* – «Жители Преображенной Планеты».

Из ландшафтов, имеющих на Земле, в ненецком фольклоре упоминаются **вы'** «тундра», **пэ́дара** «лес», **на́ро** «дремучий лес», **и́цьяда, то-ся́да, я́мзяда я** «безводная, безозерная, без моря земля, т.е. пустыня», **ла́бта** «равнина, долина», **на́до** (крутой обрывистый берег), **со́хо** (сопка), **се́да** (сопка), **ну́м' лорцэ** (сопочка, покрытая травой), **хой** (гора, хребет; холм; в научной топографии – водораздел), **е́ся хой** (железный холм), **пэ́ хой** (каменный/стеклянный холм), **е́ся-я́ва хой** (стальной, бронзовый холм), **ху́бт хой** (цинковый, алюминиевый), **на́цдэй хой** (холм с каменной почвой; крапивный), **су́ты/со́ты** (холм), **то** (озеро), **ха́срё** (засыхающее озеро), **ме́нга** (маленькое озеро), **пуно ме́нга** (мшистое озеро), **я́ха** (река), **пэ́дара́та я́ха** (лесистая река), **я́м'** (большая река, у которой не видно другого берега), **я́в** (море), **я́в' тэл** (склон, спуск; ложбина, котловина; впадина реки/моря), **я́во** (океан), **И́тя на́бтэня** (Горьководное, обычно переводят как «Северный Ледовитый океан»).

В ненецком фольклоре у каждого героя имеется своя земля (страна или территория), на которую заходят только с ведома хозяина: например, земля Нгэ́ва Сыхы́дэда, земля Ха́глава, земля двух оленеводов Ла́мдо, земля Сю́хунеев, земля трех Ма́ндо, земля Я́бтонгэ, земля Па́рисе.

Кроме фольклорных топографических обозначений местности в ненецком народном творчестве встречаются некоторые реальные топонимы: например, **Са́ля' я́м'** (Река с высокими обрывистыми, выдвигающимися в воду, берегами) – Обь и Обская губа, **Ца́рка не́рци я́ха я́м'** – Большая ивовая река-море (в Ямальском районе Ямало-Ненецкого округа так называют Обскую губу), **Ца́рка Нгы́д** – река Ныда в Надымском районе Ямало-Ненецкого округа (по мнению жителя этой реки, название произошло от имени человека **Ны́д**, который был ее владельцем); этимология слова не ясна.

Е́нся я́м' (Река с крутыми, прямыми берегами) – Енисей. В мифе-сказке «Сю́дбя вэ́сако» [Яптик, 2002] герой тащит за собой свою маленькую нарточку *сю́нка*, и все, что он находит по пути, грузит на нее. Через некоторое время он устал таскать саночки, оглянулся назад и увидел,

что след его нарточки прорезал прямую, как тети́ва лука, реку, и воскликнул: «Когда-нибудь эта река будет называться Е́нся я́ха». В конце оказалось, что в образе сю́дбя вэ́сако ходил Я́вмал.

К реальным топонимическим названиям относятся и **Печоро́в я́в** – река Печора, **Ме́рцяте я́ха** – Ветристая река, **Ма́нту" Сэ́р" Пэ́** – Белые Горы Ма́нто (Енисейские столбы), **Ца́рка Я́нготе я́ха** носидá тэ́васидá мя'амна мяе' (**Большой капкане́й реки** песцы и зайцы бегают между чума́ми), **Я́в Ха́нин** – Морской Ка́нин.

В ненецком фольклоре упоминаются различные кустарники и деревья: ивы, тальники, ольшаники, березы, осины, ели, сосны, кедр, дубы, *цодя́мбя* – ягодное дерево, лиственницы как ориентиры в пути того или иного персонажа; некоторые из них выступают как мировое дерево и как древо жизни. **Мя́лха ха́дэя** (Громадная ель, похожая на чум) – макушка жилища **Я́ндэхэ-Вэ́сако** (Старика-Подземного мира) служит ориентиром на пути Ти́рний-Вэ́сако; Сын-Все́ленского-Старика и Я́ндэхэ-Вэ́сако путешествуют вдоль ели [ФН, 2001. С. 88–108]. Здесь можно усмотреть образ мирового дерева в функции древа нисхождения и восхождения.

В том же произведении **Ля́мборе-Ты́дэ** (Раскидистый-Кедр), возле которого пасется Шестино́гий-Грома́дный-Ло́сь, напоминает мировое дерево сибирских народов, о котором писал В.Н. Топоров [1992а. С. 69–70]. **Си"и́вм' та́рката ты́дэя** (Семиство́льный кедр) в другом тексте – дерево жизни великанов-людоедов [Пушкарева и др., 1994. С. 98–102]. Дети великана совершали обряд бескровной жертвы по всем правилам, но расшалились, начали громко кричать, что съедят внука старухи. А внук старухи, узнав имя чудовища, которого боятся великаны, до их прихода залез на кедр и, когда они расшалились, спугнул их. Полный котел еды достался ему с бабушкой, великаны в страхе покинули насиженное место. Следовательно, Семиство́льный кедр стал деревом жизни внука старухи, превратившегося потом в Я́вмала.

Сю́дбяко-То́дабть' (Огромный-Костер) – место привала Я́ндэхэ-Вэ́сако в его дальних странствиях [ФН, 2001. С. 88–108]. Между светлым подземным миром и Огромным-Костром находится земля, населенная страждущими и молящими Я́вмала о помощи. Значение вечно горящего костра, на котором в медном котле варится пища, не очень ясно.



Кроме настоящих деревьев в данных текстах упоминаются железные деревья, они произрастают как на Земле, так и в Космосе; обычно их хозяевами являются существа, враждебные или конкурирующие с людьми. Как правило, эти деревья произрастают на железных холмах, возле них имеются орудия пыток и убийства людей: железные качели, железные колыбели, железные огромные лезвия, выдвигающиеся из железных колодок [НПХ, 2000. С. 30; ФН, 2001. С. 312]. Сами деревья иногда служат для казни людей. Как видим, образ дерева очень сложен и функции дерева очень разнообразны.

По представлениям ненцев, пространство Космоса очень обширно. В известных мне этнографических работах обычно говорится о небе, о небесах, но никогда не употребляется слово «космос». Вместе с тем в ненецком фольклоре часто употребляется выражение *нуво" ня* / *царка нуво" ня*, которое можно перевести 'к небесам/к великим небесам', т.е. в Космос. Обычно персонажи для такого путешествия превращаются в *еся тилёнэ* железных оводов, *еся сицэ* железных жуков, *еся танцэ* железных ящеров. Что очень интересно: если описание земных путешествий измеряется днями, сутками, неделями, месяцами, временами года, годами, длительностью человеческой жизни, то путешествие в Космосе как бы сжимается. О герое говорится *Нуво пудвана хыротялада* (По Хребту Небес (Млечному пути. – Е.П.) мчится). Затем герой *Выдукэй хора* (Могущественный бык) входит в отверстие звезды и оказывается в другом Космосе, где иногда встречаются, например, его *цандолава макода* (что-то вертикально стоящее, на что можно сесть – «посадочные вышки»). Достоверно сказать, что это такое, невозможно; по всей вероятности это шесты (колонны), на верхушку которых совершают посадку персонажи.

Часто ориентирами героев выступают *Со"ом нумгы* (Созвездие Соом – Большая медведица), *Ялэмдад нумгы* (Звезда Утренней зари – Полярная звезда). Земные герои посещают небесные тела различных **громов, солнц, огней, людей**. Жители Космоса в виде божеств прибывают на Землю для участия в людских делах. Но нужно отметить, что если земное пространство описывается иногда с реалистической точностью, то Космос – почти всегда эскизно. Исключение составляют тексты, в которых жи-

вут небесные люди. Эпос и мифы-сказки представляют на Земле горизонтально-вертикальные многомерные миры.

2. Земля: горизонтально-вертикальный многомерный мир героев

В эпических и мифо-сказочных текстах строение мироздания вырисовывается через путешествия героев. И каждый раз во вновь рассказываемом произведении воссоздается строение мироздания, устройство Вселенной и картина мира, воспринимаемая героем. Для ненецких фольклорных произведений характерна индивидуализация картины мира каждого героя. Эта индивидуализация, по моему мнению, выражается в повествовании, которое ведется от лица какого-нибудь персонажа или нескольких персонажей одновременно либо попеременно.

Горизонтальное строение с элементами вертикальности просматривается в *лаханако «Нельнемяко» («Стружечка»)* [см. Приложение]. Горизонтальность мироздания в этом произведении показана относительно *Тальниковой реки*, на берегу которой живет герой со своей бабушкой и от которой начинаются все его путешествия за зубом покойника (золотом), находящимся на расстоянии трех человеческих жизней.

Содержание этого произведения следующее.

Живет старушка со своим внуком. Однажды внук порезал палец и умер. Старушка промокнула щепочкой рану внука и качала щепочку семь дней, через семь дней щепочка превратилась в младенца. Мальчик стал называться Нельнемяко (Стружечкой).

Мальчик растет не по годам, а по дням. Мальчик стал охотиться, бабушка не велит ходить ему вверх по реке, а только вниз по реке.

Через некоторое время мальчик, поднявшись вверх по реке, добыл чернобурку, которая, по рассказу бабушки, была причиной гибели его родителей.

Мальчик пошел в царский город, но бабушка предупредила его, что между ними и городом есть темная просека, которую он должен проходить засветло, и велела продать лисицу только царю, но не его заместителю.

Заместитель царя купил лисицу у Нельнемяко за 30 саней товару.

Во второй раз Нельнемяко получил за вторую лисицу 30 саней товара и дочь заместителя

царя. На обратном пути в темной просеке его захватили парнэ, которые зовут его братиком. Он освободился от них, напугав их блеском начищенного медного котла.

Когда вернулся домой, к нему пришли солдаты – гонцы заместителя царя.

Итак, Нельнемяко получает одно за другим трудные задания: 1) привести семь мамонтов, 2) семь драконов и 3) зуб покойника, умершего три года назад, находящегося на расстоянии трех человеческих жизней. Он при помощи своей бабушки выполняет два задания: мамонты находятся на озере напротив их дверей на некотором расстоянии, драконы живут на некотором расстоянии от синякуя – священной части чума. Третье задание бабушка не знает, как выполнить, но говорит внуку, чтобы он нашел смерть на своих ногах вдали от ее глаз. Пошел Нельнемяко искать зуб покойника.

В пути он встречается через некоторое время двух ругающихся, затем двух обнимающихся, просит у них совета, те просят их не беспокоить, поскольку они покойники: первые при жизни были друзьями, вторые при жизни были врагами.

Нельнемяко затем встречается 3 дома чудовищ, жены которых его родные сестры, в свое время похищенные чудовищами. Все зятья-чудовища убивают Нельнемяко, но, видя, как убиваются их жены – сестры Нельнемяко, оживают его и дают ему силы, превосходящие всех на Земле. Младший зять берется донести его до Огненной реки, разделяющей его царство и царство Кэнмин-Канторика, хозяина зуба покойника (золота), и дает ему совет, как усыпить Кэнмин-Канторика и похитить золото.

Нельнемяко все удается. На обратном пути зятья дают ему ржавые ларцы. Младший зять говорит ему, что три человеческие жизни они прожили за три года, что дочь заместителя царя еще не выкуплена и что отец ее потребует сделать ему самолет – он сделает его из своих лыж, затем с солнечной стороны прилетит стрела: если он ее поймает, то будет жить, если нет – то погибнет. Заместитель царя разобьется на самолете. А Нельнемяко должен идти по пути стрелы. Там он найдет четвертого зятя с самой младшей сестрой. Зять не разговаривал с сестрой с момента женитьбы – Нельнемяко должен его заставить говорить. Четвертый зять также даст ларец.

Нельнемяко все сделал так, как велел третий зять.

Заместитель царя разбился. Четвертый зять дал ларец. Нельнемяко жену свою – дочь заместителя царя – отвез в ее родной город. Нельнемяко два ларца поставил под нарту у синякуя, два ларца – под симзы. Наутро вокруг чума появились олени, а в чуме – две жены проснулись. Откочевали на сопку. Бабушку свою он сделал Ясой хада – Бабушкой-Сотворительницей Земли.

В этом мифе-сказке все миры находятся на горизонтальной плоскости, они все соотносятся с течением Тальниковой реки и с расположением чума.

Вверх по реке находится место гибели отцов и место гибельной добычи. Вниз по реке – освоенный, но чужой мир: темная просека людоедов парнэ и Царский город. Все пространство вырисовывается через взаимоотношения героя с жителями Царского города. Перед дверью чума направление, соотносящееся в быту с Нижним, загробным миром, – озеро, где живут мамонты (Я' хора – земляные быки). За чумом, за синякуем, – мир драконов (водяных существ) – мир, относящийся к небу, хотя об этом в тексте прямо не говорится.

В какую сторону пошел Нельнемяко в поисках зуба покойника, не сказано, но первыми людьми, встреченными им на пути, были покойники, находящиеся на поверхности земли, в домиках. Применительно к ненецкому фольклору еще Л.В. Хомич заметила, что загробный мир находится на поверхности земли [Хомич, 1995. С. 264]. Это и неудивительно, если иметь в виду наземные и надземные захоронения ненцев.

Земли трех зятьев отделены от царства Кэнмин-Канторика – чудовища – огненной рекой. Но выходит так, что злой мир находится совсем рядом, в царском городе, куда Нельнемяко добирается без особых трудностей; этому миру нужен зуб покойника, находящийся на расстоянии трех человеческих жизней.

В лаханак кроме сложных пространственных отношений обращает на себя внимание то, что же такое зуб покойника (золото), который должен достать Нельнемяко для заместителя царя, последний не раскрывает Нельнемяко тайну; бабушка же Нельнемяко знает, что это золото; для Кэнмин-Канторика оно – божество (хэхэ), перекатывающееся в серебряной чаше,



которое освещает его жилище, для Нельнемяко в пути – золотая чаша (солотэй хыдя), а в конце пути просто золото.

Устройство Вселенной в этом мифе-сказке напоминает горизонтальное устройство Вселенной, отмеченное Е.П. Мартыновой у хантов Нижнеобского ареала [Мартынова, 1998. С. 123]. Здесь, по всей видимости, нашли отголосок представления времен угорско-самодийской общности.

Вертикальное строение Вселенной представлено в хынабце «Единственный-Сын-Харючи», публикуемом в приложении. Содержание произведения следующее.

Хынабц поет Единственный-Сын-Харючи. Оленей у Харючи десять тысяч. Единственный-Сын-Харючи все спит и спит. Однажды он сказал младшей сестре, что желает прокатиться, поскольку от долгого нахождения в чуме у него разболелась голова. Когда он сказал об этом отцу, отец не посоветовал ему ехать, но сын делает по-своему.

На четырех стройных белых оленях, запряженных в латунную нарту с сиденьем из шкур двух белых медведей, он уезжает прокатиться по окрестностям.

К полудню он приехал на крутой берег моря, увидел Беленького-Медведя и погнался за ним. Медведь начинает уплывать в море, а Единственный-Сын-Харючи, преследуя его, приговаривает, что ему известно, где находится его бывшее сердце. Он стреляет медведю в зад.

Беленький-Медведь помчался в Небеса, герой устремился за ним. Впереди показались десять больших чумов. В средний чум заскочил Беленький-Медведь – принял облик женщины. Хозяин-Неба предлагает Единственному-Сыну-Харючи – жителю Преображенной Земли – покамлать с его суконым бубном на Небе, а затем и на Земле.

Единственный-Сын-Харючи, впервые взяв бубен, «обошел» всех земных и небесных божеств, ему помогает камлать Вапро-Педро, который просит его рассказать о грядущих событиях. Единственный-Сын-Харючи, закончив камлать, сказал, что в будущем люди – жители Неба не должны ходить в образе зверей, что завтрашний день настанет уже без жителей этого стойбища, что люди Земли тоже хотят жить так же, как небожители, и чтобы боль-

ше никто из небожителей не принимал образ белого медведя. Единственный-Сын-Харючи вылечил Беленького-Медведя-Женщину, которую Хозяин-Неба отдал ему в жены.

Наутро все жители десяти чумов Земли Хозяина-Неба оказались мертвы.

Харючи со своей женой Беленьким-Медведем-Женщиной – дочерью Хозяина-Неба – спустился на Землю. Подъехав к своему чуму, Харючи попросил отца принести жертвы: желтых оленей в земную сторону, белолобых – в небесную. Они с женой вошли в свой чум по крови жертвенных животных и стали Божествами благополучия.

Здесь налицо оппозиция Земля – Космос. Герои, вернувшись на Землю, становятся божествами, т.е. медиаторами между Землей и Космосом. Известно, что изначально у многих народов мира было представление о двухчастности Вселенной. У Ф.С. Тумусова, например, читаем: «Древний якут делил Вселенную на две части – Землю и Небо. Представление о трехчастном делении мира появилось позднее [Тумусов, 2000. С. 42]. Очевидно, этот представлений отразился и в эпосе ненцев.

3. Хасавадэва – феномен мужского «клуба»

При слушании и чтении ненецких фольклорных произведений обращает на себя внимание троп хасавады/хасавадыхы 'хасавады'. В ненецко-русском словаре [1965. С. 755] читаем следующее: «хасавадэ(сь) б.-з. и зап. (добавим от себя – характерное для всех говоров ненецкого языка) – сидеть на нартах и разговаривать (о мужчинах); хасевдо' ханото' ниня хасавады' – их мужья сидели на нартах и разговаривали». Н.М. Терещенко в комментарии к тексту «Нароя' нюдя ню» [1990. С. 151] дает пояснение: «Хасавадэ(сь) – бытующий в большеземельском и западных говорах отыменной глагол, образованный от существительного хасава 'мужчина'; обозначает 'сидеть на нартах и разговаривать' – занятие исключительно мужское». Если сказать несколько точнее, то неопределенно-деепричастная форма глагола хасавадэ(сь) образована от имени существительного 1-й группы I класса хасава 1) мужчина; 2) в лично-притяж. ф. муж; 3) вост. ненец (самоназвание); [НРС, 1965. С. 755] при помощи суффикса -дэ и показателя неопределенно-деепричастной формы -сь. О семанти-

ке этого глагола пока ничего говорить не будем. Слово, от которого оно образовано, уже имеет три значения; они позволят нам приоткрыть завесу семантики тропа в фольклоре. Для этого проанализируем доступные нам фольклорные тексты с точки зрения употребления данного слова.

Тэсяда хасава (Безоленный человек)
[Куприянова, 1960. С. 185–204]

Тэсяда с женой из рода Сэв-Сэр едут из земли жены на его родину.

Хэв'мюсэвы нэба'ан – ноба'ан вуним'тенев'. Ся'ны нэбту'хой'сюмб'нимня мани'мюсэвэни'. Ноб'нудонда ты'иня'ня'саңоми хэвы.

Таня чадьбата чылэми'лабтахана ноб'нарка мя', си'ив хо'ниңода няр'юседа'. Мяд силихина нэ'лири хасава чамдэ'явы. Тикы хасавар чалекэ'чаленд, техэ мядикода етя едиворча, чамгэ иба яхананда вадёвы нэбта. Ихинян'мам': «Пили'вадетадо'Тавысу'сюдбя хадри'нэриданакы». (Долго ли, коротко ли я кочевал, не помню. Однажды мы кочевали на вершине хребта. Едучи впереди, я взглянул вперед. Там, подо мной на равнине, стоит огромный чум, впечатление такое, что семь шестов его (так в источнике. – Е.П.) чума лежат на земле. Перед чумом сидит мужчина. Этот мужчина огромный, вровень с чумом, будто он вырос в какой-то теплой стране. Я подумал: «Наверное, это и есть великан Тавыс».)

Таты'ню нябако (Двоюродная сестра)
[Куприянова, 1960. С. 204–220]

Родственники (в том числе и сестра героя) подъезжают к чуму мужчины, которого мальчиком-сиротой лишили имущества. Рассказ ведет его сестра, также в свое время лишенная имущества.

Сидя ханм'подерцава'. Мят'тэвына'. Ненэсянда нод'сиңгэ хан'ний мяд чарьява, хася вадёвы! (Последние два слова, как нам представляется, являются формой анализируемого нами хасавадэсь. Видимо, это опечатка, правда, в книге нет списка опечаток. Следовательно, перевод будет не 'какой он большой', а 'сидит на нарте'. – Е.П.) Хананда пыяха'на ноб'ты ваны, ты'чарнича'. Тикы тэ'я харта нэсоңганда нэтанн'юркы'. Нерденя нэдалёдам'ваңабтамба нянани то. Пыякакомда няни сыңи. (Мы запрягли две нарты. Приехали в чум. И правда, мужчина, который сидел сзади чума, был величиной с чум,

какой он большой! Перед носами его нарт лежит олень, большущий олень. Этот большущий олень вдруг ни с того ни с сего вскочил на ноги и, обходя переднего ездока, прямо идет ко мне. Свою морду он протягивает ко мне.)

Си'ивда Ноёця (Сив Ноеця) [ЭПН, 1965. С. 59–95]

Герой, победив всех своих врагов, после того как перевез свою бабушку на новое место стойбища, зажил спокойной жизнью.

Ти тикан'нэсы [Си'ивда Ноёця – пыда Нюдя Сэротэта ню нэвы. – Е.П.] Нэсомахаданда мята сиңгэ ханда ниня пили'хасавады. Тарем'сырпата: си'ив саявна си'ив яле'ямб'мюд'пили'хаебарча'. Цопой саян'Есь Тота ерв нэсы. Цопой саян'Тивак'Вакацям'Сякалпадараха нэсы. Си'ив саялахат тет саям'мядо'пандэдо'. Нято'мядо'панд'тэри мядонзэ ядэрча. Вада сюдбабч тахабе тилибт'мале'. Та'илельяд'. (Вот тут и стали они. Когда поставили чум, около синяку на нарте он (Сив Ноеця. – З.К.) все время сидит разговаривая. Так видит: по семи мысам семь длинных аргишей все движутся. На один мыс стал Хозяин Есь Тота. На другой мыс стал Ненэй Сеяд (Это предложение в ненецком тексте пропущено. – Е.П.). Еще на один мыс стал Тивак Вакацям Сякалпадараха. Из семи мысов четыре мыса заполнили чумами. Друг к другу в чум ходят гости. Слово-песня окончательно насытилось. Тут они зажили.)

Няр Яригэця (Три Яригэця) [ЭПН, 1965. С. 315–346]

Сидя нинекав апой хан'ниня амдэ'евэ'. Амды'. Мань хар'и серка'нан харин мэ'ам'. Арка някав ма: – Пыдар ха'мабат, ний'нелева арңэ хэняраха. Ний'нелеба'нь'тара юнета ят. (Два моих старших брата сидят на одной нарте. Они сидят. Я, занявшись своими делами, только слушаю. Старший брат сказал: «Что ты делаешь, нашему брату пора жениться. Нам нужно женить нашего брата, жену для него нужно взять из известной земли».)

Братья оставили младшего брата в стойбище жены – дочери Хаглавы, но молодые жили плохо и разошлись. Однажды во время морской охоты его унесло на льдине. Девушка-Водяной Змей (Дракон. – Е.П.) спасла его и довезла его [Младшего Яригэця. – Е.П.] до земли Сэв-Сэр, где он женился на его [Сэв-Сэр. – Е.П.] дочери, которая была просватана в свое время за Еся Ни



Логэй. В сражениях за жену Младший Яригэця победил Еся Ни Логэй. После этого сражения возвращается в свою землю.

Мяк' хаям', тэвэв'. Сидя нинекав мядут' сиз'на хасавады'. Тет яльзев нулта' нинув'. Таняку' хаям'. Сидя нинекав пыди' музи', мань о'музим'.

Нюдяюм' нинекав нян сыласьты', тэ'н сыласьты', ань' нян сыласьты'. Мань тарем' мам'.

– Ханханан амгэм' маниенда'? Ханхадан саңор нян тосьты. Амгэв хад'эда'? Хурка'мда?

Нюдяюм' някав ма:

– Хибя эвап тумдурңам', тумда я'амам'. Анада няй нелевазы ханаязы, хаеязь. Тикэва хавысь, маць: «Хась». Ханан ты тумдурңам'. Ханан ты' нянада хаиць. Тет яльзет лыдо' о' арка'эрха', нямдодо' о' арка'. Мань тын тюкат нюдяць. Тыкы манием'. Няв хаёвада мальгана пицясь, валкада ламдорхан. Ся'мнат нядань 'сит пэрңам'.

(Я уехал к чумам и доехал до них. Два моих старших брата сидят на нартах у синякуя. Я остановил своих четырех светлых оленей. Я подошел к ним (к братьям. – З.К.). Два моих старших брата молчат, и я молчу.

Средний брат то посмотрит на меня, то на моих оленей, потом опять смотрит на меня. Я так сказал:

– Я хочу узнать, кто ты, и не могу узнать. Когда-то мы отвезли женить нашего брата и оставили его там. Этот-то умер, нам сказали: «Он умер». Я узнаю своих оленей. С моим братом остались олени для нарты. У твоих четырех светлых оленей рост большой и рога большие. Мои олени были меньше этих. Это я вижу. Когда мой брат остался, он был высоким, но худым. Я принимаю тебя за нашего брата, только ты ниже его. По лицу я принимаю тебя за нашего брата.)

Сэр' я' Евалё (Сэр я Евалё) [ЭПН, 1965. С. 347–370]

Тас юр' тым' манэса'мадан ани' мякан хаям'. Мякан хэ'мавадан амгэ ормана, амгэ хонёвана хара вани таня'. Ани' ханан ниня мяд' сигана хасавадым'. Я' сид' я'мна саңов хэвы. Не папаков пикуна нёда хэвхана сянаковэкы. Тикэва мят' сакада, пыда маманода:

– Небя, тэкэня пармко ади, тарця таняна ягосеты.

Мят' сакада'мадда небями пин' тарпы', пыда тарем'ма:

– Тарця танесеты, тикар эдалёда эрха.

(Осмотрев всю сотню оленей, я опять пошел в чум. За это время, пока я шел домой, пока я ел, пока спал, ничего не произошло. Я опять сижу на нарте у синякуя. Я посмотрел по сторонам. Моя младшая сестренка играла на улице около дверей. Тут она шмыгнула в чум и, слышно, говорит:

– Мама, там черненькое показалось, там такого не было.

Когда она шмыгнула в чум, моя мать вышла на улицу и так сказала:

– Такое бывает, это, кажется, ездок.)

По просьбе приезжего – Нядако тэта – Сэр я Евалё с матерью и сестрой переезжают в его стойбище.

Тикэва лэбаран ни' ихтэдав, няр' мэва' сюртев, нярамдэнан нись сатавна ян'мов. Сатавна моба'н пой хэгуданакы'.

Нядако' нюдя ню эта ни' юркы, ханда няна хая. Ти ханда ни' пин' амды'. Мань тарем' мам'.

– Нядако' арка ню, теда' мэсь мядума'.

Нядако' арка ню мякда хэвакы, мань ани'ок' ты' ня' ядалёв'.

(Тут я его поднял на свою грудь, три раза перевернул и на третьем разе тихонько его бросил на землю. Если бы я бросил его с силой, то мы бы поссорились.

Младший сын Нядако вскочил на ноги, пошел к своей нарте. Вот на улице он уселся на свою нарту. Я так сказал:

– Старший сын Нядако, теперь довольно гостить.

Старший сын Нядако ушел к себе в чум, а я направился к многочисленному стаду оленей.)

Мяд' ня' ядам'. Нядако' нюдя ню ханда ниня хасавадэвы. инянда ма: «Тамнакое' тыда хорпи». Тарця вада'на мякан тюм'. Пина эрэй эвы. Торикаковна нюртей сыра ха'амвы'.

(Я пошел в чум. Младший сын Нядако сидел на нарте и думал: «Он еще оленей проверяет». Я вошел в чум. На улице была осень. Выпал первый неглубокий снег.)

Через какое-то время подкочевали к стойбищу Трех Яригэця.

Лодьда мяка' ханив' тэв'. Няр' Яригэр хан' сигана хасавадэвы'. Ханото' ябцо ихирибтев. Ня'на сэвха' падеромдава'. Нюдя Яригар ха'мна саңомда валций'ада. Пыда тарем'ма:

– *Ацъбой хибя, хибян эбат? Ули 'схарт'сит нивэва'манэс'.*

Мань тарем'мам'.

– *Мань си'им Сэр'Я'Евалёңэ нэрцеты'.*

...Тарем' ланакудана' мякы мякад не тар-ты'. ... Хэвхана' нисъ тэв' тикада вахали', хаңя' малцаркавы.

– *Сэр'Я'Евалё, мякна мэ', тикыд пина мэ-бат о'ни'мад' «Мят'тю'»! Мань хавнан сер'ехэра'.*

(Я доехал до чумов, Три Яригэця сидели на нарте, стоящей у синякуя. Я проехал около самой их нарты. Мы смотрим друг другу в глаза. Младший Яригэця опустил глаза, заговорил. Он так сказал:

– Молодой человек, кто ты будешь? Мы никогда не видели тебя.

Я так сказал:

– Меня зовут Сэр Я Евалё.

...Пока мы так разговаривали, из чума вышла женщина. ...Не дойдя до нас, она тут же заговорила, немного картавя:

– Сэр Я Евалё, зайти в чум. Хотя ты и на улице, но они не скажут: «Войди в чум». Без меня они ничего не знают.)

Хромая женщина начала сама сватать себя за Сэр Я Евалё, но он, сославшись на то, что и их предводитель Нядако тэта, отказал женщине.

Няр'Яригар си'ханхана синядо'амдёвы'. Ханан няна, сидя авкан няна хаям', эдалэюв'. Мэдаркана нер мань эдалась пин'тарпы'. Мэдаркана нер инянда ма: «Тедари'хэркар', пуңя'тобат, сит манэтам', хуркари эвабт манэтам'.

(Три Яригэця сидели на нарте у синякуя. Я пошел к своей нарте, к двум своим авкам и поехал. Как я тронулся, хромая женщина вышла на улицу. Она подумала: «Теперь-то поезжай, когда вернешься обратно, я посмотрю, посмотрю, какой ты будешь».)

Сидя Я'Тэта (Два оленевода земли) [ЭПН. 1965. С. 371–396]

Аво'пирка'на хувь'эвы'. Сидя нинекав апой хан'ни'амдэвэ', ланорманоди'. Пыр'мама-нодь'.

– *Вадрай'нелеба'нь тара Тасиний'яд, юни-ти'яд. Не няй, не нув хаби ервэң хаегунь'. Си'ив ю'мя'ма, амгэ мер'тутава'.*

(Однажды было утро. Два моих старших брата сели на нарту и, слышно, разговаривают.

Они, слышно, говорят: «Нашего воспитанника нужно женить, жену взять из земли Тасиний, из известной земли. Нашу сестру и мою дочь оставим хозяйками рабов. У нас семьдесят чумов, мы не скоро приедем».)

Неран няна тас юр'мя'. Тикы мяду'хэвувна ихиребтев, нулта'нивув'. Ылькарка тыгу мяду-та сигна хасавадёвы. Эда ха'вра. Пыда ма:

– *Сидя я'тэта'папа, харта э'то, пюрма ни тара'.*

Няңэн ядалы'. Инян мам': «Пыда сю'м ня'мбата хуңгу'ванив'. Хэвнякуна мэван эдлад-цов'». (Впереди показалось сто чумов. Я подъехала к этим чумам и остановилась. Тунгус, похожий на чудовище, сидел на нарте у синякуя. Он спустил с нарты на землю ноги. Он сказал: «Сестра двух оленеводов земли сама пришла, ее искать не надо». Он пошел в мою сторону. Я подумала: «Если он меня схватит, я не могу убежать. Пока я нахожусь в стороне, я уеду».)

Няр'Ябтонгэ (Три Ябтонэ) [ЭПН, 1965. С. 397–425]

Ся'ны эбта сырэй эвы, сян сыра нивыкы хаю'. Няр'Ябтонгэ апой хан'ниня хасавадёвы'. Нюдя Ябтонгэ пыда маманода:

– *Сидя нинекав, тебта ялена ямдана пягува'. Тебта ялена ямданагуна', няр'яна'тер'маня'яна'ед'пянархадэ'. Хавана'нерня несэй якоцяң'ямдагуна'. Тикэвана сидя Ябтонгэ ханя'ман': «Ямдахана', хавана'нерня едэй ян'эсоивац'». (Однажды была зима, и не одна зима прошла. Три Ябтонгэ сидели на одной нарте. Младший Ябтонгэ, слышно, говорит: «Два старших моих брата, завтра мы начнем кочевать. Завтра перекочуем, жители трех земель тронулись в нашу землю. Прежде чем умереть, мы перекочуем на новое место». Три Ябтонэ, конечно, скажут: «Перекочуем, чтобы умереть на новом месте».)*

Яхам'мадав', мят'тэвыв'. Пыритит сюдбэ эдакы, ханда ниня мята сигана хасавады. Тикэва мяд'хэван'ю'тибян'ти нултав. Нулта'ма ми-нан сидя авкав пуңя'сюрхалеңахаюн. Сади'малхана вэ'нисад'нихим'. Пырита сюдбэ тарем'ма: «Не ацекы, Ябтонгэ'папа, а тэвээн'». Мань тарем'мам' «Пырити сюдбэ, си'им нюдя Ябтонгэ эдарась. Нюдя Ябтонгэ няр'я'сюдбэ'ня'нидом'. Сидна'хада'. Нюдя Ябтонгэ выдара ня. Пыда тарем'мась: «Арцоддан нинякы тут'. Тоб'нада ю'ёнар'пелямоа таим', ули'тикы саюв'хадаб'ни'». (Я переехала реку и подъехала к чуму. Это, видимо, и есть великан Пырати, он



сидит на нарте, прислоненной к синякую. Тут я остановилась в десяти саженьях от чума. Тут же, как остановилась, я своих двух авок повернула обратно. Они стоят с натянутыми вожжами. Великан Пыряти так сказал: «Девушка, младшая сестра Ябтонгэ, ты далеко заехала». Я так сказала: «Великан Пыряти, меня послал Младший Ябтонгэ. На Младшего Ябтонгэ напали великаны трех земель. Они напали на нас. Младший Ябтонгэ стал ослабевать. Он так сказал: "Не придет ли мне помогать [великан Пыряти]? Если он придет, то я отдам ему половину десяти тысяч моих оленей, если мы победим"».)

Лабта' еркана апой мя' арка' е. Адьда мят' эдалэюв'. Мят' тэвхось сидяри хасава мяд' сига-на хасавадэвэсхэ'. Няби арбэрка хибя эвы, эвада тарув. Няби ацёбой хибя эвы, муноциеда адимы'. Ханать' ябцо ихиребтев. Вэсакоця эвани малан' арвэт си'м тандасеты, тэхэ' сюрцеты'. Тикэвана вэсакоця' е пыда тарем' ма: «Тэри тэва пунха' эвэ', хибян эбат?». Мань тарем' мам': «Мазён си'м пэрцеты' Ябтоңэ папавна, харва-бат намдась пэртякыд, пыр арбэй хибярин». (Посреди равнины один чум, я поехала к этому видневшемуся чуму. Подъехав к чуму, я увидела, что около чума, у синякую, сидели двое мужчин. Один из них был пожилой, голова с сединой. А другой был молодой, у него пробивались усы. Я проехала около самой нарты. Старик то меня осматривает с ног до головы, то на оленей смотрит. Тут старичок так сказал: «Ведь олени-то приметные, ты кто будешь?». Я так сказала: «Меня-то зовут младшей сестрой Ябтонэ. Ты ведь пожилой человек, может быть, слышал».)

Это старик Ямал, который направил сына на помощь Ябтонгэ.

Сыра' ер' тэвхавась нюдя Ябтоңэ ти товэжы, Ямал' ню си' ханхана хасавадэвы. Ямал' ню пыда маманода: «Пыряти' сюдбят ханява ханар?». Нюдя Ябтоңэ пыда тарем' ма: «Пыряти' сюдбям' одь' хадав. Ямал' ню, мя-кана мэхэни'. Ти мят' тэвэжэ'. Мань тарем' мам': «Нюдя Ябтоңэ, Тавысо' не ням' недат мээодакэр». Тикада тюнтагува'. Тикэвана тюн ёльце' мадна' мань си'м о' Ямал' нюн ми' мэжы'. Ямал си'м тая' хана. Сидя некав ти иле хаи. (В середине зимы Младший Ябтонгэ пришел, сын Ямала сидит на нарте, прислоненной к синякую. Сын Ямала, слышно, говорит: «Что ты сделал с великаном Пыряти?». Младший Ябтонэ сказал: «Великана Пыряти я едва убил. Сын

Ямала, пойдем-ка в чум». Вот они, видимо, вошли в чум. Я так сказала: «Младший Ябтонгэ, не возьмешь ли ты в жены сестру нганасана?». Тут мы сели справлять свадьбу. Тут, когда мы кончили справлять [свадьбу], меня выдали за сына Ямала. Ямал увез меня в свою землю. Два моих брата [Младший Ябтонэ и Безногий] остались тут жить».)

Нядана Харюци (Нядана Харюци) [ЭПН, 1965. С. 426–458]

Ся'ны эбто сырэй эвы. Нинекэ'ев ханда ниня хасавадэвы. Хасавадэванда сер' мугута ня'мна нелна'эвы. Някан хэвувна хазабтюрцам', няка'ев мугута ня'е тютна тюхуда ёльцебида. (Однажды была зима. Мой старший брат сидел на нарте. Он сидит на нарте и делает стрелы. Я прыгаю около брата, мой брат меряет свои стрелы по длине рукава малицы.)

Нумда эрэйма, незимдакы, яда о' сырима. Харюци нинекэв сидя хасава' хэвхана хасавадэвы. Няр'я' тер' нядо' хэван' ма' лавыд'. Нядана Харюци, пыда тарем' ма: «Тебта ямдана нягува'». (Наступила осень, [все] замерзло, земля покрылась снегом. Мой старший брат Харюци сидел около двух мужчин. Жители трех стойбищ собрались около него. Мой брат Харюци так сказал: «Завтра отсюда откочуем».)

Тыгосо' мяд' хэван' нултадо'. Тикы нятю' пумна тет Вай эдакы, Тасиний мят' нултадо'. Тарем' сырпа'н Ламдо Падроко'ню тет падвэмда нивыда эда', ани'на эдасетыда. Мядо' мярвэжы'. Харюци нинекэ мят' тэвэжы. Падроко Ламдо'ню ханда ниня хасавады. Тикэвана Падроко Ламдо мазь тёрена: «Нюдя Ламдо тэтам' пюрцара', нюдя Ламдом' мань а' нидум'». (Тут сзади на дороге показались восемь ездовых. Приехали сюда, впереди ехали четыре оленевода Яр, они остановились около чума Тунгуса. Вслед за ними подъехали четыре Вай и остановились около чума Тасиний. Сын Ламдо Падроко четырех пестрых оленей не спустил, а раньше он их спускал. Поставили чумы, старший брат Харюци, наверное, вошел в чум. Сын Ламдо Падроко сидит на нарте. Тут Ламдо Падроко закричал: «Ведь вы ищите младшего оленевода Ламдо, а Младший Ламдо – это я!»)

Адьда мяд' ня'ню' нюсавэй' недорць хая', тадрев' незарца'. Тая адьбата сидяр Ламдор енерць пяди'. Ирий' вани' тола', ялу вани' тола'. Харюци нинекэв ханяна ханда ниня хасавадэсеты. Сава епри' хаерца'. Мань някан хан' хэвхана

ти адатюрцам'. Тикэвана саюя' няна тавысо тэта, пыда мамонда: «Сидя Ламдо тэта, тэкар арканю', мяд'хэвхана амдэдар хурка, мазадабта хагуди'». (К виднеющимся чумам сватать невесту поехали даже с внуками, они двигаются, словно земля. Как я вижу: Двое Ламдо стали стрелять. Не считают ни дней, не считают ни месяцев. Старший брат Харюци обычно сидит на нарте. Хорошие тетивы сверкают. Я хожу около нарты старшего брата. Тут, слышно, в стороне войска говорит оленевод-нганасан: «Два оленевода Ламдо, тот-то ведь большой, сидящий у чума, если он поднимется, то вы погибнете».)

Сидя Ламдо' мят' ханини' тэв'. Сигнада нюдя Ламдо тэта хасавадэвы. Нюдя Ламдо тэта пыда тарем'ма: «Сидя сава няв, нягуй хорамди' ханява ханари'? Мякна мэхэва', сава лаханавина' мякана мэкна'». (Мы доехали до чума Двух Ламдо. Младший Ламдо сидит у синякуя. Младший Ламдо так сказал: «Два моих хороших товарища, куда дели противника? Пойдемте в чум, хороший разговор будем вести в чуме».)

Хаторо тэта (Оленевод Хаторо) [ЭПН, 1965. С. 459–504]

Тикэвад ани' эдалайни'. Адьда мят' амгэ пон' эдалэвани', ти тэвыни'. Наро я' тэта мяд' сигана хасавадэсэ. Инян мам': «Ацэбой хибя нюдя эдакы». Наро я' тэта манзэ ханада: «Хаторо тэта, тев тэвэн!» Хаторо нисяв мазэ ханада: «Тев' тэвыв'. Юнси' илевогодана' сидда' вэдумазэ том'». (Тут мы опять поехали. К виднеющемуся чуму ехали недолго, вот доехали. Оленевод земли Наро сидел у синякуя. Я подумал: «Молодой человек, наверное, его сын». Оленевод земли Наро сказал: «Оленевод Хаторо, ты приехал сюда!» Отец Хаторо сказал: «Приехал сюда, чтобы знать, как вы живете, я приехал вас навесить».)

Тикы мят' тэвыни' [Хаторо тэта нюдя' ня', – Е.П.]. Мяд' сигана хасава хасавады. Наро я' тэта арка ню мазэ ханада:

– Хаторо тэта, тет хатреbt тыд эдаб' сава' эбтав', нибта сяргум'?

Хаторо нисяв мазэ ханада:

– Эдаваб' хань сава а', хадыртанакы'.

Наро я' тэта' арка ню тет хатрем' тынь' эд'яда. Тикэвана мят' тэвэжэва'. (Мы подъехали к этому чуму [Хаторо со своим сыном. – Е.П.]. У синякуя сидит мужчина. Старший сын оленевода земли Наро сказал:

– Оленевод Хаторо, как лучше, спустить твоих четырех пестрых быков или нет?

Отец Хаторо сказал:

– Конечно, спустить хорошо, пускай они поедят.

Старший сын оленевода земли Наро спустил четырех пестрых быков. Тут мы вошли в чум.)

Наро я' тэта' то'мад си'ив илева'. Си'ив эсогоана Наро я' тэта, Хаторо тэта аб' ниня хасавадэна'. Наро я' тэта' арка ню мазэ ханада: «Тет ю' ёнар' ты' погана сидя пун ты танецаха'. Тикы сюн ты сидя хатреко. Янимдаваб' сяхава' сава тэ' эдакэ'». Хаторо нисяв мазэ ханада: «Ненэсяда о' янимдаб' сава, ханяна тэхэ' ялена ендя идад' хунтава' пир эбцу». (Мы живем неделю после приезда оленевода земли Наро. Через неделю оленевод земли Наро и оленевод Хаторо сидят на одной нарте. Старший сын оленевода земли Наро сказал: «Среди сорока тысяч оленей есть два приметных оленя. Это безрогие олени, два пестреньких [олени]. Если их приручить, когда-нибудь они будут хорошими оленями». Старик Хаторо сказал: «Верно, хорошо бы их приручить, когда-нибудь в трудную минуту на них можно будет убежать и спастись».)

Нув' пэвсюмзэ мюд' адимя', эсуданвыд'. Ерватадо мя' ёлева вани а'. Ерватадо мята сигана амдэявы. Ханда ябцомна ихибта' нинем'. Наро я' тэта' арка ню тикы ерватада ня' няти' сэвха' падермадца'. Тикы ненэцяд саюода ха'мы'. Ха'мна саюомда валций'да. Пыда тарем'ма:

– Хибян эбат? Хыйвы я' на тарцям' нисыты-ва' манэс'.

Наро я' тэта нинедэв мазэ ханада:

– Арка Неркэхэвна си'им пэрцеты'. Пыдара' хибяда' эбта'?

Хасава тарем'ма:

– Мань сю'м Харюци тэтавна пэрцеты'.

(К вечеру показались аргиши, люди там поставили чумы. Мы остановились у передних чумов. Чум хозяина стойбища всегда заметен. Хозяин стойбища сидел у синякуя. Мы проехали около самого конца его нарты. Старший сын оленевода земли Наро и хозяин стойбища смотрят друг другу в глаза. Хозяин стойбища опустил глаза. Опустив глаза, он заговорил. Он так сказал:

– Ты кто будешь? В соседних землях мы такого не видели.

Сын оленевода земли Наро сказал:



– Меня зовут Старший Неркхы. А вы кто будете?

Мужчина так сказал:

– Меня зовут оленевод Харюци.)

Ся'ны эбта о' Харюци тэта, Хаторо'нюдя ню, нюдя Тасиний апой хан'ниня хасавадёвы. Харюци тэта ма:

– Пыдара'янада, Хаторо'яна ябтабэй'ябто'тане пэрпато'?

Хаторо нисьяв пыда тарем'ма:

– Танебто'таненакы', та'мальгана ябтом'нисытыва'пэр', тет ю'ёнар'ма'тына'тэворьяд'.

Харюци тэта вадасялма.

(Однажды оленевод Харюци, младший сын Хаторо и Младший Тасиний сидели на одной нарте. Оленевод Харюци сказал:

– В вашей земле, в земле Хаторо, бывают ли линные гуси?

Отец Хаторо так сказал:

– Может быть, и бывают летом, но мы летом гусей не убиваем, нам хватает сорока тысяч оленей.

Оленевод Харюци замолчал.)

Амгэда эвна тикы янани'няхаркава по'ти илени'. Тикэвана Селире'Харюци, Харюци тэта апой хан'ниня хасавадёвы. Амгэ'мна тикэ'мна лаханорцаха', Харюци тэта пыда маманода:

– Сидя ацекым'ийдани'мэб'ни', хурка эбта? Мазён Хаторо'сюзаком'нябада амтагув. Пыдвар недкор нюр таняню'

Селиро'Харюци мазь ханада:

– Харюци ирив, пыдар мабат амгэда вэва.

(О чем тут говорить, так мы здесь живем три года. Тут [как-то] Силеро Харюци и оленевод Харюци сидели на одной нарте. Они говорят о том о сем. Оленевод Харюци, слышно, говорит:

– Что, если мы этих двух мальчиков возьмем в зятя? Я-то младшего сына Хаторо женю на его невестке. А у тебя ведь дочь есть. Хорошо ведь тебе взять его в зятя, мужем твоей дочери.

Силеро Харюци сказал:

– Мой дед Харюци, если ты говоришь, что плохого.)

Няр'Вай (Три Вай) [ЭПН, 1965. С. 505–543]

Тэ'на мэна Марць Саг хаби тюку яля'тэ'на нивы мэ', мята сигана амгэвам'пэрца, амгэвам'пэртакы. (Караулящий оленей раб Марць Саг сегодня не в стаде, он около чума, у синякуя что-то делает, чем-то занят).

Оказалось, что он мастерит лук, который подарит Вадара Ацкы, который затем при помощи этого лука отомстит хозяевам.

Ся'ны эбта о'вэн'тёрейд'. Вэно'тёревась еб'мэкэв, хар'н идкан пин'тарпыв'. ... Сидя эдалёда хибяв'эдакы', няр'Вай'сид'нултавэдо'. Няр'Вай тэта мято'сигана амдёвы'. Хар'н идкан'ваг'ня'ядармакэдм'.

(Однажды залаляли собаки. Когда залаляли собаки, я оделся и вышел на улицу. Кто такие два ездока, они остановились у чума Трех Вай. Три оленевода Вай, они сидели у синякуя.)

Вслед за этим последовало сватовство. Приезжают Арка Вай и Хаби Ервовома в стойбище семи Неркхы сватать за Вай Такладу сестру семи Нерхы.

Эдалэйни'. Адьда мяка'амгэ пон'эдалёвнани'. Си'в Неркхэр мядото'сигана хасавадёвы'. Тикавана хурюди'малха'ханони'сярани'.

(Мы поехали к виднеющимся чумам. Ехали недолго. Семь Неркхы сидели у синякуя. Тут мы привязали свои нарты около аргишей.)

Затем следуют сватовство, определение брачного выкупа и свадьба. Далее в повествовании идут долгие бои. Кончились бои, Хаби Ервовома вернулся домой, проспал год.

По'ваерась вэн'тёрейд'. Вэно'тёресь пин'тарпыв'. Я'сидкад сидя эдалёда. Тюкона тоңаха'. Нерденитат тет падвэда, пуньэнт тет париседа. Хан'ниня хасавадёданэ хэвувнан ихиребтеда. Мань тарем'мам':

– Падороко тэта'ню, Парисе'тэта, амгэ ят ед'эдалыди'?

Пыди'маңаха':

– Тэри абцхата эдалёрцани', сит вэдюкуц',

Мань тарем'мам':

– Мякна мэхэва'!

(Через год залаляли собаки. На лай собак я вышел на улицу. Вижу: едут два седока. Они подъехали сюда. Передний едет на четырех черных. Они проехали мимо меня, сидящего на нарте. Я сказал:

– Сын оленевода Падороко, оленевод Парисе, куда вы едете?

Они так сказали:

– Мы просто так ездим, приехали навестить тебя.

Я так сказал:

– Войдемте-ка в чум!)

Дальше идут их и Марць Сага рассказы о сражениях, которые были после отъезда Хаби

Ервовома. Марць Саг женит Хаби Ервовома на дочери оленевода Ялизе.

Ацькы (Подросток) [ЭПН, 1965. С. 544–565]

Герой, спасшись от смерти и убив врага, увидел на своем пути чум.

Мят' тэвыв'. Вэсакоця'е мята синяна хасвады. Ханхан' сыласьты', мань нян сыласьты'. Пыда ма:

– Хибяван энакэн?

Мань мам':

– Тяхы пагув мань ехрав. Пыр хибян?

Мякда тёрей':

– Пухуця, ед' пире'! Мядода то!

Вэско ма:

– Мань'ен Пахаседитэтам'.

(Я доехал до чума. У синякуя сидел старичок. Он то посмотрит на мою нарту, то на меня. Он сказал: «Кто ты?» Я сказал: «Я не знаю, из какого рода произошел. Кто ты?» Он крикнул в чум: «Старуха, свари пищу! Гость приехал!» Старичок сказал: «Я Пахаседитэтам'.»)

После того, как герой убил Носитэта, сын Пахаседы, друживший с Носитэтами, убивает его, но сестра его оживляет. Он приезжает в землю Носитэта, где встречает сына Пахаседы.

Носитэта'ян' тэвыв'. Си'ив ю'мята сэван' адимя. Пахаседитэта'ню Носитэта'мяд'сигна ни амдью'. Харта мята хэвхана амды.

(Я приехал в землю Носитэта. Показались его семьдесят чумов. Сын Пахаседитэта не сидит у синякуя чума Носитэта. Он сидит около своего чума.)

Уку Панэ'мна Сэдорана Не (Уку Панэ'мна Сэдорана Не) [ЭПН, 1965. С. 566–612]

Второй раз сватаются к Арка Эва Сэр Не, но она не хочет идти замуж. Три дня сват сватается. Героиня выходит на улицу.

Няр'яля' эсогана пин' тарпыв'. Апой хасава ханда ниня хасавады. Ханхан хаям'. Ханханан мэнан апой хасава няцэнан то. Пыда тарем'ма:

– Тэта Хаби'не ню, тедав'армэню'. Мань пыдар е'эмнят ту' нисядум', арка Эва Сэр'е'эмня ту'ваньсям'.

(Через три дня я вышла на улицу. Один мужчина сидит, развалившись, на нарте. Я подошла к своей нарте. Пока я находилась около своей нарты, этот мужчина подошел ко мне. Он так сказал:

– Дочь Хаби, теперь ты стала большая ведь. Я-то за тобой приехал, а не за Старшей Эва Сэр.)

Нямд Пай Вэсако (Старик Нямд Пай) [ЭПН, 1965. С. 694–709]

Пятилетний Мальчик-сирота, брошенный матерью, но отправленный во имя спасения его тетей-подростком на нарте, запряженной четырьмя криворогими оленями деда, попадает в разные стойбища.

Тас по'эсогана си'в юд'пир'мяд'адимя'. Хану'малувна тет нямд пай мица'. Мяд'сигана няхар'хасава амдэвы. Опойдо'тюдэ пенда обт'петича, няцэн ядалй', ма'нив:

– Нямд Пай вэсаком' хадаб'на' адьбянда тет нямд пай ягуць. Амгэ мэ'мыданё'. Тедав мань ня'амгун', мэтын.

(Через год показались семьдесят чумов. Четыре криворогих оленя идут по краю нарт. В синякуе сидели трое мужчин. Один из них тряхнул рукавами [малицы], хлопнул в ладони и зашагал ко мне. Он сказал:

– Когда мы убивали старика Нямд Пай, четырех криворогих оленей не было. Оказывается, ты их держал. Теперь-то я их поймаю и буду на них ездить.)

Герою удается ускакать от преследователя.

Тас по'эсогана самляг ю'мядм'хом'. Хану'мало'тет нямд пай эваридо'яры'. Мядо'нерний хану'малувна пэрцадо'. Хану'малхана си'в хасава хасавады. Опойдо'тюдэ лабде, сюрбахая лахана, ма'нив:

– Нямд Пай вэсаконда нюда ню то! Ня'ма тара. Тет нямд пай мань мэтын.

(Через год я нашел пятьдесят чумов. Четыре криворогих оленя идут прямо к нартам, склонив головы набок. Они пришли к передним нартам. На конце нарт сидят семь мужчин. Один из них тряхнул рукавами [малицы], на бегу сказал:

– Приехал внук старика Нямд Пай! Его надо поймать. Я буду ездить на четырех криворогих оленях.)

Герою вновь удается уехать от преследователя.

Ань'сыра'ябан'эдалёрцам'. Хадырпато'хадырцеты'. ва'анбато'ва'ансеты'. Амгэ'пирка'на неран няна об'арка мя'. Об'арка мяканы апой хасава хасавады. Тет нямд пай хурюди'пья'нульяд'.

(Опять езжу целую зиму. Если хотят олени есть, то едят, если хотят лежать, то лежат. Через некоторое время впереди показался один большой чум. В этом большом чуме один мужчина



сидит. Четыре криворогих оленя остановились впереди грузовой нарты).

Здесь герою тоже удастся ускакать от этого мужчины. Далее ему не удастся это сделать, но больше и не встречается стойбище, где бы хозяйка сидела на нартах за чумом у его священной части (*хасавады*).

Харта не Тэта Не (Женищина Сама Оленевод) [ЭПН, 1965. С. 710–737]

Мальчик-сирота убегает от Ылька Тыго, убившего его мать. В долгих странствиях однажды он от усталости уснул, и его засыпало снегом. Его находит Оленевод.

Ирий' эсогоана ат хуркам' эсам' тарцяңэ хаям'. Ни'н хэван' пини' тарполюв'. Няр' ацьбой тикун амадэвы'. Ни'н хэван' амдыв'. Си'м хэвэ ма:

Хонё ёльцер, нылэян? Хибя эвап тадьа' хэт-бат тара.

(Через месяц я стал таким же, каким раньше был. Стал выходить к товарищам на улицу. Трое молодых [мужчин] сидели на улице. Я сел около них. Тот, который сидел возле меня, сказал:

– Ты выпался, отдохнул? Теперь ты должен сказать, кто ты.)

Товарищи решили жениться.

Эдлэйна'. Мьяк' тэвына'. Сидитет хасва мяд' сига хасавады'. Тикы' погна арбэй хибяри. Ацькы эабта ули' арка хибяри эвы. Ямал тэтар тикы энакы. Тэтитав няв тикы' хэван' нултада. Ямал тэтар ма:

– Амгэ' ехрана' ацьбой' хибяри эбто'? Едэй соявы хибяри' тумдава серто' ягу, хибя' нюда' эбта'? Нясда' эбта', нюсда' эбта'.

(Мы поехали. Доехали до чумов. Восемь мужчин сидят около передней стороны чума. Среди них пожилой человек. Когда он был молодым, наверное, был очень большим. Вероятно, это оленевод Ямал. Мой оленевод тут остановился. Оленевод Ямал сказал:

– Что это за незнакомые молодые люди? Новое поколение не узнаешь. Кто они, братья или родственники?)

Возвращаясь назад, герой останавливается в стойбище из сорока чумов.

Адьда мядо' няна хаям'. Мьяка' тэвыв'. Няр'ли хасва тодо' мядуто' сига амады'. Амдэвадо' сер' авуха пэрца'. Апой хасва' хэван' нултав. Пыда ма:

– Ацьбой хибяри, хибяван энакэн? Тюкова тарця хибяри нисыты ядэр'.

(Я поехал к виднеющимся чумам. Я доехал до чумов. Трое мужчин сидят, каждый около своего чума. Сидя, они что-то делают. Я остановился около одного мужчины. Он сказал:

– Молодой человек, кто ты будешь? Здесь такого человека мы не видели.)

Нароя' нюдя ню (Младший сын Нароя) [НЭ, 1990. С. 123–158]

Работники сообщают хозяину, что вблизи их чумов появилось чье-то стойбище.

29. *Тикы яхана нисява' вэсако сиңгы хан' ниня тая хамдэвонда. 30. Наво' пирка' на ман-зэ ханавонда: «Ханзер' нэбта, те'ны цацекы' немаридо' мэ'э». Мань'яхаван илевани сер' нылэми яхани нани я' ты' танувдавэй, нылэми ями нани я' ты' хадувдавэй».*

(29. В то время наш отец-старик Нароя сидел на нарте позади чума. 30. Тут, слышать, речь повел: «Как же так, а тем временем молодые ребята спят. У меня-то в течение жизни на землю подо мной чужой олень не наступал, землю подо мной не разрыхлял».)

190. *Наво' малхана мьяк' тэвыва'ню». 191. Няхар' Янзавэця хасавадэвы'. 192. Си'ми манэ'лись няхар' Янзавэця няңэми хэван' вэ'эмлавыд'. 193. Та' тэвыв'. 194. Нарка Янзавэця мамбата масьню»: «Нароя' нюдя ню, цаха' тэввэн». Мань тарем' мам': «Ханяв' тэв', маня'яханана' Нярава сейси нухуна сяр-да вэим'ни хае'. Маня'ти хава'. Теда'нани'еп-дям'пюм', тудами пюм'».*

(190. В конце пути дошел до чумов. 191. Трое Янзавэця сидят на нартах. 192. Увидев меня, трое Янзавэця в мою сторону шеи вытянули. 193. Туда я дошел. 194. Старший Янзавэця сказать сказал: «Младший сын Нароя, далеко ты дошел». 195. Я так сказал: «Как я не дойду, в нашей земле Нярава сейси не оставил привязанной к шести собаки. Мы вот погибли. Теперь ищи себе пристанища».)

211. *Та'тэвыва'ню. 212. Яноти сюдбья мята сиңгана хасавадэвы. 213. Вэсы сюдбяр цалеко' – цаленд, ябта мяд' лэт. 214. Намдэсянда хан – хананда хан' нэ' севабтав харвам' серта'ма нэвы'. 215. Тикэхэвахана хэвмбовнанда ехэриб-тецав. 216. Та' тэвыв'. 217. Тикы няни нани' вэбтый'явана саңода теба. 218. Сянад' ху-над' сэвни' пенёвы нэбто', мамбата масьню»: «Ебта' янэдако', саңо яебтыр'. Мэ'эмада ваданд таняриб'нанда нули' мер'мэт».*

(211. Туда доехал. 212. Великан Яноти сидит на нарте позади чума. 213. Великан большой-пребольшой, толщиной с тонкий чум. 214. Копылья нарты, на которой он сидит, сделаны из толстой лиственницы. 215. Подъехал к нему вплотную. 216. Туда добрался. 217. Он сурово на меня посмотрел. 218. Долго ли, коротко ли смотрели мы пристально в глаза друг другу, [как] он заговорил: «Дорогой свояк, бесполезно смотреть молча друг на друга. Если нужно тебе что-нибудь сказать, скажи быстрее».)

Герой сообщает, что их погубил Нярава сейси.

Яреңг цацекэ (Мальчик из рода Яр) [НЭ, 1990. С. 234–254]

22. *Навэмда харамда ваде "ливнам", няхар "ю" Тэмь "цоб" мято "синд" мандадливэд*.
23. *Нарка Тэмь тарем "вавонда: "Яв" няю "яв" нядэнадава "серта тара. Техэ вары мякы Вэхэля вэсако нядэнаридна" харвацгобтав"?*
24. *Тиканда хэвмбохондо "Вэхэля вэсаком" тэвра "нидом".* 25. *Яв "ханенадандо" тасла "нидом".*

(22. О чем же мне долго рассказывать, тридцать Тэмь собрались позади одного из своих чумов. 23. Старший Тэмь так сказал: «У моря надо оставить кого-нибудь без оленей. Старик Вэхэля из того дальнего чума не захочет ли [остаться]»? 24. Тут привели к себе старика Вэхэля. 25. Промышляющим у моря его определили.)

Вай "вадавы (Выращенный Ваями) [НЭ, 1990. С. 306–311]

4. *Сидя "таханина": няби "таханина" луца ю "Яреңг, няби "таханина" луца" ю "Тохоля.*
5. *Сяньне цэб "нанда цгоб" шлевава", цоб "вуни ца", луца "ю" Тохоля, луца "ю" Яреңг – сидя "таханина" – цоб "мяд" синд "намдывэд".* 6. *Хуримна, таримна латолёвондо.* 7. *Маньен цани "луца" ю "Яреңг" хэвхана хабт "нямдха" на сянакудм.*
8. *Луца "ю" Яреңг, пыдо "тарем" ма": «Тюкуяха на иленихана "намгэхэрт ялям" нива "тэвцу". Яна "хобациян" хэб "на савараха. Луца "ю" Тохоля, пыдара "хаманда"»?* 9. *Луца "ю" Тохоля, пыдо "тарем" ма": «Пыдара "няб" "нанда" маня "цо" нябцува"».* 10. *Вадидо "хамыд" цобизерью.* 11. *Мякани тюдм.*

(4. У нас две группы отрабатывающих себе жену: одни отрабатывающие себе жену – десять Яреңг, другие отрабатывающие себе жену – десять Тохоля. 5. Однажды не один год мы жили, десять Тохоля, десять Яреңг – две группы, отрабатывающие себе жену, – сели в священной части одного чума. 6. О том о сем, слышно, рас-

пространяются. 7. А я около десяти Яреңг играю рогами оленьих быков. 8. Десять Яреңг, они так сказали: «Пока живем в этом месте, ничего не достигнем. Хорошо бы нам поехать в свою землю. Десять Тохоля, что вы скажете?» 9. Десять Тохоля, они так сказали: «Если вы отправитесь, мы тоже поедem». 10. Пришли к согласию. 11. Я вошел в свой чум.)

При самом беглом обзоре примеров мы видим, что *хасавадэва* означает покой мужчин, находящихся в этом положении; покой, который будет нарушен или вследствие решения самих этих мужчин, или из-за событий, в которые будут вовлечены эти мужчины. Покой этих мужчин выступает и как собственно покой, и как размышление о прошедших трагических событиях, это и созерцание окружающего мира и красоты, это и покой перед принятием ответственного решения, это и покой-печаль о погибшем брате, это и размышления о будущем, размышление-презрение при виде соперника, покой-наслаждение перед надвигающейся гибелью, покой-содружество старика и молодого человека. События, которые могут нарушить покой мужчин, самые разные: приезд людей из других земель с сообщением о войне и с просьбой о помощи, решение женить кого-то или выдать замуж, приезд брата, считавшегося мертвым, радость врага при виде врага, который сам приехал, перекочевка на новое место, в другую землю, военный поход, отказ в помощи, вызов врага, подготовка к бою, к войне, обездка (дрессировка) оленей, серьезный разговор, похищение женщины, война из-за пастбищ, прекращение отработки жен.

В известных нам текстах песенного эпоса в состоянии *хасавадэ(сь)* находятся: Мужчина (в прошлом мальчик-сирота), Сив Ноеця, который оказался сыном Младшего Сэротэца; два брата-повествователя Младшего Яригэця; Сэр Я Евалё – повествователь; Младший сын Нядако; Три Яригэця; Тунгус, похожий на чудовище; Три Ябтонгэ; великан Пыряти; двое мужчин; мой старший брат; сын Ламдо Падроко; старший мой брат Харюци; младший богач Ламдо; оленевод земли Наро; мужчина; оленевод земли Наро и оленевод Хаторо; оленевод Харюци, младший сын Хаторо и Младший Тасиний; Силеро Харюци и оленевод Харюци; три оленевода Вай; Семь Неркыхы; я – старичок; семь мужчин; один мужчина; восемь мужчин; Три Янзавэця; великан Яноти.



Теперь попытаемся вникнуть в то, что же такое *хасавадэва*. Для этого сделаем выборку предложений, включающих данное слово, иногда двух соседних предложений, когда значение одного предложения неясно.

1. *Ненэсянда нод'сиңгэ хан'ний мяд наръява, хася вадёвы!* И правда, мужчина, который сидел сзади чума на нарте, был величиной с чум, какой он большой!

2. *Нэсамахада мята сиңгана [Си'ивда Ноёця – Е.П.] ханда ниня пили'хасавады.* Когда поставили чум, около синякуя на нарте он (Сив Ноёця. – З.К.) все время сидит, разговаривая.

3. *Сидя нинекав мядут' сиг'на хасавады'.* Два моих старших брата сидят на нартах у синякуя.

4. *Ани'ханан ниня мяд'сигана хасавадым'.* Я опять сиджу на нарте у синякуя.

5. *Нядако'нюдя ню ханда ниня хасавадёвы, инянда ма: «Тамнакое'тыда хорпи».* Младший сын Нядако сидел на нарте и думал: «Он еще оленей проверяет».

6. *Няр'Яригэр хан'сигана хасавадёвы'.* Три Яригэця сидели на нарте, стоящей у синякуя.

7. *Блькарка тыгу мядута сигнала хасавадёвы.* Тунгус, похожий на чудовище, сидел на нарте у синякуя.

8. *Няр'Ябтоңэ апой хан'ниня хасавадёвы'.* Три Ябтонгэ сидели на одной нарте.

9. *Пыритит сюбдя эдакы, ханда ниня мята сигана хасавады.* Это, видимо, и есть великан Пырати, он сидит на нарте, прислоненной к синякую.

10. *Мят'тэвхось сидяри хасава мяд'сигана хасавадёвэхэ'.* Подъехав к чуму, я увидела, что около чума, у синякуя, сидели двое мужчин.

11. *Сыра'ер'тэвхавась нюдя Ябтоңэ ти тэвэки, Ямал'ню си'ханхана хасавадёвы.* В середине зимы Младший Ябтонгэ пришел, сын Ямала сидит на нарте, прислоненной к синякую.

12. *Нинека'ев ханда ниня хасавадёвы. Хасавадёванда сер'мугута ня'мна нелна'евы (мугу'ня'мна мирца).* Мой старший брат сидел на нарте. Он сидит на нарте и делает стрелы.

13. *Харюци нинекав сидя хасава'хэвхана хасавадёвы. Няр'я'тер'нядо'хэван'ма'лавыд'.* Мой старший брат Харюци сидел около двух мужчин. Жители трех стойбищ собрались около него.

14. *Падроко Ламдо'ню ханда ниня хасавады.* Сын Ламдо Падроко сидит на нарте.

15. *Харюци нинекав ханяна ханда ниня хасавадёсеты.* Старший брат Харюци обычно сидит на нарте.

16. *Сигнада нюдя Ламдо тэта хасавадёвы.* Младший Ламдо сидит у синякуя.

17. *Наро я'тэта мяд'сигана хасавадёвэ'.* Оленевод земли Наро сидел у синякуя.

18. *Мяд'сигана хасава хасавады.* У синякуя сидит мужчина.

19. *Си'ив эсогана Наро я'тэта, Хаторо тэта аб'хан'ниня хасавадёна'.* Через неделю оленевод земли Наро и оленевод Хаторо сидят на одной нарте.

20. *Ся'ны эбта о'Харюци тэта, Хаторо'нюдя ню, нюдя Тасиний апой хан'ниня хасавадёвы'.* Однажды оленевод Харюци, младший сын Хаторо и Младший Тасиний сидели на одной нарте.

21. *Тикэвана Селире'Харюци, Харюци тэта апой хан'ниня хасавадёвэ'.* Тут [как-то] Силеро Харюци и оленевод Харюци сидели на одной нарте.

22. *Си'в Неркхэр мядото'сигана хасавадёвы.* Семь Неркыхы сидели у синякуя.

23. *Хан'ниня хасавадёданэ [Вадара Ацькы=Хаби Ервовама=Нюдя Сюхуней'ню. – Е.П.] хэувнан ихиребтеда.* Они проехали мимо меня [Мальчика=Хаби Ерв Ома=Сын Младшего Сюхуней], сидящего на нарте.

24. *Вэсакоця'е мята синяна хасавады.* У синякуя сидел старичок.

25. *Апой хасава ханда ниня хасавады.* Один мужчина сидит, развалившись на нарте.

26. *Хану'малхана си'в хасава хасавады'.* На конце нарт сидят семь мужчин.

27. *Об'арка мякана опой хасава хасавады.* В этом большом чуме один мужчина сидит.

28. *Сидитет хасва мяд'сигана хасавады'.* Восемь мужчин сидят около передней стороны чума.

29. *Пой'нутока"на сиңгы хано"ниня няхар"я'сюбдя хасавадёвы'.* Позади нарт для перевозки шестов на своих нартах сидят (букв.: мужчины-начают) трое земных великанов.

30. *Няхар"Янзавэця хасавадёвы'.* Трое Янзавэця сидят на нартах.

31. *Яноти сюбдя мята сиңгана хасавадёвы.* Великан Яноти сидит на нарте позади чума.

В начале раздела я уже писала о семантике глагола *хасавадэ(сь)*. Сейчас на основе анали-

за примеров постараюсь определить, где и как происходит это действие, какова интенсивность и частотность его. Бросается в глаза тот факт, что действие происходит в определенном месте: за чумом, с противоположной от входа стороны, обязательно на мужской нарте. Из тридцати одного представленного примера только в четырех налицо все три элемента, а остальные формулы построены таким образом, что закреплен лишь главный элемент: местонахождение героев – место за чумом, противоположное от входа, что в принципе является достаточным для маркирования явления. Теперь рассмотрим примеры с точки зрения идентичности перевода оригиналу.

2. *Нэсомахаданда мята сиңгана ханда ниня тили хасавады*. Когда поставили чум, **около синякуя на нарте он** (Сив Ноеця. – З.К.) **все сидит разговаривая**.

4. *Ани ханан ниня мяд сизана хасавадым*. Я **опять сижу на нарте у синякуя**.

9. *Пыритит сюдбя нэдакы, ханда ниня мята сизана хасавады*. Это, видимо, и есть великан Пырати, **он сидит на нарте, прислоненной к синякую**.

29. *Пой нутока на сиңгы хано ниня ня хар я сюдбя хасавадэвы*. **Позади нарт для перевозки шестов на своих нартах сидят трое земных великанов**.

При сравнении формул и их переводов просматривается некоторая неадекватность в указании места действия, но практически везде правильно передан смысл глагола *хасавадэс* (сидеть, разговаривая или размышляя). Но весь смысл слова *хасавадэс* в фольклоре заключается в том, **где и с кем**. Из этих примеров ясно – у синякуя и с мужчинами. Но из этого ряда морфолого-синтаксически выпадает один пример *Об арка мякана опой хасава хасавады* (27 пример, из: ЭПН, 1965. Нямд Пай Вэсако. С. 696). В этом большом чуме один мужчина сидит. Мы помним, что внук Нямд Пай Вэсако увидел мужчину, сидящего на улице возле своего чума, и остановился перед стоящими возле чума нартами, а сидевший мужчина встал и пошел ему навстречу. Следовательно, слово *мякана*, а не *мята сиңгана* ввело в заблуждение переводчика. Таким образом, перевод должен быть: *Возле этого большого чума один мужчина сидит*.

Я признательна В.И. Харитоновой за то, что она обратила мое внимание на типологи-

ческую параллель «сидения на нарте героев» с древнерусским «на санях сидючи» (т.е. собравшись умирать, делать завещание, давать мудрые наставления) [Владимир, 1996]. Это положение символизирует нахождение героя на границе двух миров: своего и чужого, своего и дальнего, своего и враждебного, иногда своего и союзнического мира, а также мужского и женского начала. Мужчины при *хасавадэс*, как было сказано выше, располагаются позади чума. Другими словами, ориентиром при их местоположении является чум, в связи с чем (в следующем разделе) я покажу горизонтальное плоскостное и вертикальное членение пространства чума.

4. Чум – модель многомерного мира

Почему мужчины сидят именно в *синякуе*, а не где-то в другом месте? На двух схемах покажу пространство чума и пространство вокруг чума с точки зрения их сакральной организации и взаимосвязей. Это позволит более четко представить фольклорные описания передвижений персонажей.

Таблица 1 (С. 86) дает представление о чуме с двумя жилыми частями *ва авняцы*, когда две половины чума организованы параллельно друг другу. На схеме дан чум, собранный из 34 шестов с двумя основными шестами (возможна конструкция с тремя основными шестами). Как известно, количество шестов может колебаться от 20 до 50 в зависимости от материального достатка хозяев, от времени года, от дальности кочевания, от целей поездок [Сперанский, 1950. С. 166–178; Хомич, 1966; 1995. С. 86–101]. Сразу надо сказать, что чум ненцев как любое жилище – чрезвычайно сакрализованное сооружение [Пушкарева, 2005]. Главным, видимым для всех организующим принципом его пространства является линия *l*, делящая чум на жилую *ва авняцы* и хозяйственную *пелейняцы* части. На этой линии находятся предметы, представленные в единичном экземпляре: доска входа *нэ лата*, очаг *ту*, шест *симзы*, стол *нарам*, разрешительно-очистительный камень *симбэ*.

Доска входа кроме сугубо утилитарной роли выполняет и сакральную: на ней находится точка или точки запретительного местонахождения, т.е. на этой доске нельзя долго стоять, особенно в прямом стоячем положении по самому центру. Для этого есть объяснение: *хэхэ сит ядаңу* –



тебя застрелят боги. По этой причине вошедший должен до приглашения хозяев пройти внутрь чума, придерживаясь левой или правой стороны входа.

Очаг занимает важнейшее место в жизни хозяев. Он поддерживает жизнь в прямом и переносном смысле слова. На нем готовят пищу, возле него жилыцы греются, совершают тепловой массаж, сушат одежду, ему поклоняются, его угощают. По очагу определяют один из видов родства, который называется *нгоб ту' тер* – жители одного очага (букв.: содержимое одного огня), т.е. члены одной семьи. Угасание рода обозначают термином *тудо' хабты* (их огонь погас).

На линии *I* располагается и шест *симзы*; он, будучи не только утилитарным, но и сакральным, символизирует связь с Космосом и с Землей, а также является местом для гадания (особенно об удаче в промысле).

Далее стоит стол *нарам*, который никогда не передвигается с места, кроме как в момент перекочевки. Нарам – особый стол не только по названию, отличающемуся от названия стола для еды, но и по функции: в нем хранят продукты питания и на нем находятся культовые предметы. Это своего рода семейный алтарь. Его функции очень схожи с функциями семейного алтаря у многих народов мира, в частности, у народов, исповедующих буддизм [Вайнштейн, 1991. С. 91; Кондрашов, Стреналюк, 2000. С. 522] и соседей ненцев – манси. У манси широкая полка, предназначенная для хранения домашних святынь, называется *норма* [Гемуев, 1990. С. 19–20], что очень созвучно ненецкому *нарам*.

Разрешительно-очистительный камень является одновременно оберегом и предметом, замыкающим пространство чума в самом себе. Когда в чуме имеется такой камень, то, даже если женщины пройдут на близком расстоянии от чума, это не окажет отрицательного воздействия на его жителей, т.е. в данном случае сакральное пространство ограничивается пространством чума, а если нет такого камня, то данное сакральное пространство в принципе безгранично.

На этой условной линии *I* имеется несколько (полных и неполных) кругов хождения, а также кругов сакральности, которые выделяются в связи с возможностью перемещения из одной половины чума на другую.

Первый круг хождения идет через доску входа – в этом месте могут перемещаться все: женщины, мужчины, дети, независимо от возраста и физиологического состояния.

Второй круг хождения: место между очагом и шестом *симзы* – здесь могут перемещаться только мальчики, девочки до половой зрелости, мужчины.

Место в чуме от шеста *симзы* до очистительного камня (лежащего обычно практически вплотную к нюку), включая стол *нарам*, абсолютно святое: здесь никто никогда не ходит. Если иногда малое несмышленное дитя пройдет за шестом *симзы*, считается, что у него возникнет недержание мочи. Я уже указывала, что на рисунке представлено пространство чума с параллельными жилыми частями; если одна часть нежилая, то она является хозяйственной и менее сакрализована.

По полу ходят члены семьи в любом физиологическом состоянии, но на это существует табу для соседок противоположного брачного класса в менструальный период.

На постели ложатся так, чтобы ноги с них свешивались. Мужчинам, мальчикам и девочкам до половой зрелости можно забираться с ногами на постель, а женщины ложатся так, чтобы стопа ноги не находилась на постели. Если кто-то нарушал этот запрет, то постель немедленно освящалась; считалось, что иначе у мальчиков будут постоянные мигрени.

Условная линия *o* делит чум на две половины – *сиянцы* и *пёнянцы*. Линия проходит через очаг, соединяя основные шесты, на этой линии обычно находятся *нытарма* – скульптурные и нескульптурные изображения предков, и здесь, как правило, смыкаются родительская супружеская постель и постели детей (но не младенцев, т.к. младенцы располагаются ближе к входу в чум от матери). При такой классификации выступает сакральность несколько иного характера. У ненцев нельзя ложиться на чужое спальное место. Прежде всего, существующее правило предопределено гигиеническими целями: при малом объеме чума и скученности (по европейским стандартам) это минимальное условие сохранения здоровья. Но объяснение в быту всегда сакральное: заняв чужое место, человек способствует смерти его хозяина. При столь угрожающем поверье вряд ли кому захочется так поступать.

Переступать через очаг, насколько мне известно, нельзя, хотя при традиционном очаге это не представляет никакой трудности.

Горизонтальные шесты *тихи* выполняют, прежде всего, практическую функцию: это место для сушки одежды и мужской и детской обуви, место для подвешивания котлов, место для сушки, вяления и копчения продуктов. Сакральная их функция заключается в том, что на них кладут бубен во время камлания, чтобы перепонка (кожа) нагрелась и дала бы нужную звонкость.

Несколько слов о названии шестов. Общее, родовое, название – *чу*, которое не поддается семантической расшифровке. Основные (два или три) шесты называются *макода*, что в переводе на русский язык означают ‘торчащие’. У лесных ненцев они называются *касава*, что означает ‘мужчина’ [Хомич, 1976. С. 84].

Семантика слова *ти/ти* неясна, но ближе всего по значению с *тись I* (*I т.*) сидеть (напр. на нарте, в лодке, в поезде, на пароходе) [НРС, 1965. С. 663], т.е. шесты, которые «сидят» на трех других шестах.

Слово *симзы* плохо этимологизируется, хотя морфологическое строение его достаточно ясно. Слово состоит из двух частей: *си* – отверстие, затем протетическое *-м*, появляющееся на стыке слов, когда первое слово стоит в родительном падеже единственного числа, и слова *сы*, утратившее самостоятельность (*сы: сывна минзь* быть скаредным, скопидомом [НРС, 1965. С. 572]). Следовательно, можно предположить, что *симзы* – шест, который закрывает отверстие *си* между нижним и средним миром и не выпускает его содержимое *сы* наружу.

Хони переводятся как ‘спальные’, оно образовано от слова *хонё(сь)* спать.

Нёны состоит из слова *нё*, словообразовательного суффикса *-ны* и переводится как ‘находящийся возле двери’. Сходно называются могильные шесты возле ног покойного – *нён*. Промежутки между первым и вторым шестами слева и справа от входа, обозначенные на таблице 1 номером 13, является одним из табуированных мест в чуме, через него выносят покойников.

Далее идут секторы, отграниченные от входа линиями *n*, *m*, *n1*, *m1*, называемые *сеянгангы*, т.е. место, находящееся возле *сея*. Этимология и семантика этого слова неясны, но при произвольной трактовке можно возвести к словам

се – смола, сера (в ушах) и *я 1* – земля, суша, материк; берег; земля, почва; земля, рыхлое вещество; место, местность, территория; земля, территория, находящаяся в чьем-либо владении; страна; доля, часть; 2. земной; земляной [НРС, 1965. С. 541, 820]. По всей видимости, это место в чуме называется так по его первой, практической функции (место нахождения дров, т.е. смолистое место). Оно по функциям равно куту, кутнему углу у русских [Даль. С. 227–228].

Затем идут секторы спальных мест, о которых говорилось выше. Добавлю только, что место под подушками ближе к основаниям шестов называется *вав’ханзо*.

Следующие секторы *синянгы*, там обычно хранят продукты для скорого употребления и чистую большую посуду. Один из таких секторов в плохую погоду, когда ветер дует со стороны входа, служит входом-выходом. Тут же располагается низкий столик *толь*. Происхождение слова *толь* я связываю с имеющимися во многих языках сибирских народов словами похожего звучания, в частности с названием очага в иганасанском *тори* [Грачева, 1983. С. 56] и бронзовых зеркал у монгольских народов *толи* [Михайлов, 1980. С. 189]. Однако есть мнение, что это слово заимствовано из русского языка. Л.В. Хомич возводит его к русскому слову ‘стол’ [1995, с. 99].

Во время еды этот столик ставится в середину чума. Кроме этой ежедневной функции столик имеет еще одну – обрядовую функцию. У ненцев до увоза покойников на кладбище принято «кормить» их завтраками и ужинами, тем самым «пробуждая» их и «укладывая спать». Вот тогда этот столик ставится поперек *нё’лата* ближе к выходу, на него ставится угощение, и кто-то из родственников ест за ним. Очевидно, что этот столик перемещается между местом божеств *синянгы*, местом живых людей *вавняцы* и миром мертвых *нёняцы*.

При похоронном обряде *нёнси* является входом-выходом для людей, а также путем получения пищи покойниками. Дверной проход у ненцев не только выполняет функцию входа-выхода, но и в прямом смысле играет роль окна: оно всегда должно быть открытым. Лишь в последние десятилетия его стали закрывать, т.к. делают плексигласовые или полиэтиленовые окошечки на *нёнси* или *сея’няна*.



Такова основная семантика частей чума на двух уровнях вертикального членения пространства: на уровне земли и уровне шестов *ти*.

Третьим уровнем является *макоданси* – место соединения нюков и шестов – в буквальном переводе ‘отверстие торчащего’ а четвертый уровень – *макода/мьд’ сарва/сарву* – пучок концов всех шестов. Здесь все собрано вместе, все сконцентрировано, все выходит в Космос, все равно между собой. И здесь мы встречаемся с явлением расширения пространства. Это наглядно видно в таблице 2 (С. 87).

Другими словами, пространство чума расширяется вверх и вниз до бесконечности. Видимо, поэтому *макоданси* является излюбленным входом-выходом фольклорных персонажей и некоторых духов шаманов. *Макоданси* служит всегда открытым прямым окном в видимый Космос, своего рода телескопом, а *макода* – воронкообразным продолжением чума во Вселенную. Пространство чума также бывает входом в подземный мир.

Теперь посмотрим на пространство вокруг чума (таблица 3) (С. 87).

Оно соотносится с пространством чума, но уже без той дробности, что характерна для пространства внутри его. Здесь выделяются четыре сектора: *синяңы, два мьд’ ханзо и нёняңы*. Этимология слова *ханзо* не очень ясна, на русский язык переводится как ‘место, находящееся у изголовья’ (как помнит читатель, изголовье постели в чуме тоже называется *ханзо*). Скорей всего, это сложное слово, состоящее из существительного 1-й группы I класса *ха* ‘ухо’ в родительном падеже единственного числа и корня глагола *сось* ‘быть слышным, слышаться, чувствовать, ощущать’, т.е. место, где можно слышать. В фольклоре это излюбленное место, через которое враги оповещают жителей чума о своем приходе, в обычных верованиях – место, через которое *туңсу* – разновидность реликтового гоминоида – похищает женщин [Пушкарев, 1983].

На этой таблице четко видно обозначенное зеленой чертой место, где ведутся мужские беседы, место, где через продолжение условной линии / не могут переступить женщины, девушки и девочки-подростки. Это место мужских раздумий, совещаний и спокойного (в противоположность активному) отдыха. В реальной жизни пространство *хасавадэва* шире, чем в фолькло-

ре. Оно объединяет два сектора: *си’и синяңы*. По сведениям, полученным в августе 2000 года от Николая Тимофеевича Лапсуя в Нгангу Харвуте Надымского района Ямало-Ненецкого автономного округа, мужской (М) и женский (F) аргиши располагаются, как показано в анализируемой таблице. Мужской аргиш территориально располагается ближе к месту мужских бесед *синяңы*.

Пространство чума и пространство вокруг него отделяются друг от друга защитной снежной завалинкой чума *тахх* (для того, чтобы нижние края нюков не развеивало ветром и в чум не заносило снега) [НРС, 1965. С. 642]. Завалинки эти делают иногда и летом, тогда они выполняют не только практическую задачу, но и сакральную: считается, что комья земли не просто удерживают нюк, но ветер не может его поднять, поскольку не может поднять землю, которую символизируют комочки земли.

Возвращаясь к текстам, обратимся к примерам, где мужчины в *синякуе* – не *хасавады* (мужничкают), а *нгамды* (сидят).

Мьд’ силихина нго’лири хасава нямдэ’явы. [Куприянова, 1960. С. 192, 201]. (Перед чумом сидит мужчина.) Перевод, к сожалению, не передает смысл оригинала. Более точный перевод – ‘За чумом один мужчина сидит’. Мой перевод также не совсем точен, поскольку в глаголе действия *нямдэ’явы* употреблен увеличительно-пребрежительный суффикс -я, который показывает отрицательное отношение Тэсяда к Тавысу.

Сидя нинкав апой хан’ ния ампдэ’евэ’ [ЭПН, 1965. С. 315–329]. Два моих старших брата сидели на одной нарте. Опять-таки в глаголе действия *ампдэ’евэ’* употреблен уменьшительно-ласкательно-уничижительный суффикс -е, оттенок значения которого сложно перевести. Суффикс, видимо, употреблен потому, что решение, принятое братьями, оказалось ошибочным (читатель помнит, что жизнь их брата с дочерью Хаглавы не сложилась).

Ти [Нядако’нюдя ню. – Е.П.] ханда ни’тин’ нямды’ [ЭПН, 1965. С. 351–363]. Вот на улице он уселся на свою нарту.

Няр’ Яригар си’ ханхана синядо’ ампдэ’явы’ [ЭПН, 1965. С. 353, 366]. Три Яригэца сидели у синякуя.

Сидя нинкав апой хан’ ни’ ампдэ, ланорманоди’ [ЭПН, 1965. С. 371, 382]. Два моих старших брата сидели на нарте и, слышно, разговаривают.

Ерватадо' мята сигана амдэвы [ЭПН, 1965. С. 465, 487]. Хозяин стойбища *сидел* у синякуя.

Няр' Вай тэта мято' сигана амдэвы [ЭПН, 1965. С. 505–543]. Три оленевода Вай, они *сидели* у синякуя.

Мяд' сигана няхар' хасава амдэвы [ЭПН, 1965. С. 694–709]. В синякуе *сидели* трое мужчин.

Няр' ацббой пикуна амдэвы [ЭПН, 1965. С. 710–737]. Трое молодых мужчин *сидели* на улице.

Няр' ли хасва тодо' мядута' сигана амды [ЭПН, 1965. С. 710–737]. Трое мужчин *сидят*, каждый около своего чума.

Тикы яхана нисьява' вэсако сицгы хан' ниня таяна амдэвондо [НЭ, 1990. С. 123–158]. В то время наш отец-старик Нароя *сидел* на нарте.

Сяные цэб' "нанда цоб' илевава", цоб' "вуни ца", луца' ю' Тохоя, луца' ю' Яренг – сидя та-ханнина" – цоб' "мяд' синд' амдэвыд". Хуримна, таримна латолэвондо [НЭ, 1990. С. 306–311]. Однажды не один год мы жили, десять Тохоя, десять Яренг – две группы отрабатывающих себе жену – *сели* в священной части чума. О том о сем, слышно, распространяются.

Пахаседитэта' ню Носитэта' мяд' сига ни амдэу. Харта мята хэвхана амды [ЭПН, 1965. С. 544–565]. Сын Пахаседитэта *не сидит* у синякуя чума Носитэта. Он *сидит* около своего чума.

Мне представляется, что в этих примерах слово *амдэсэ* выступает субститутотом *хасавадэсэ*, но повествователь как бы снижает уровень действий сидящих.

Намгэмда харамда ваде "ливнам', няхар' ю' Тэма" цоб' мято' синд' мандаливэд" [НЭ, 1990. С. 234–254]. (О чем же мне долго рассказывать, тридцать Тэма собрались позади одного из своих чумов). Здесь употреблен глагол 2-й группы II класса *мандалцэ* в 3-м лице множественного числа неопределенного времени в изъявительном наклонении. Глагол *мандалцэ* употребляется для обозначения собраний с большим числом участников, здесь их тридцать. Глагол этот, благодаря его общественной значимости, стал широко известен [Судьбы народов, 1994. С. 16; Головнев, 1995. С. 183–196; Лар, 2001. С. 80–84]. *Мандалада* означает собравшиеся, *мандала* – собраться, *мандалава* – собрание

(конференция). Слова, производные от корня *мандал*, по моему мнению, восходят к санскритскому *мандала* [Топоров, 1992], по крайней мере, значение обоих слов совпадают почти абсолютно. В ненецком фольклоре очень часты образы *мандалуой сар'ню* – круглого яйца и других предметов круглой формы.

Женщины при действии *хасавадэсэ* не присутствуют, если им нужно что-то сказать, они это делают с некоторого расстояния.

* * *

Таким образом, я постаралась показать, что в ненецком фольклоре, горизонтальное строение пространства можно выявить через путешествие героя Нельнемяко из мира людей в мир чудовищ за зубом покойника, умершего три года назад и находящегося на расстоянии трех человеческих жизней, и его уход на сопку подальше от людей в мир божеств. В эпосе в мире людей оппозиция мужского и женского через феномен *хасавадэсэ* дает нам представление о срединном члене оппозиции – *ханзоняцы* – являющимся совместным пространством мужчин и женщин. Горизонтальное строение вместе с тем дает парадигму: Верхний, Средний и Нижний миры. В ненецком фольклоре настолько сложны пространственные отношения героев, что на первый план выступает оппозиция Земля и Космос, и уже внутри планеты Земля существуют пространственные организации, о которых шла речь.

В эпических песнях и мифах-сказках Вселенная прежде всего представлена оппозицией Земля – Космос. Земля в них показана как горизонтально-вертикальный многомерный мир героев. Деление Вселенной на три сферы: Верхний, Средний и Нижний миры – является более поздним явлением. Описание путешествий эпических и мифо-сказочных персонажей перекликается с пространственными перемещениями шаманов, когда их пути проходят через «земли» их оппонентов, помощников и покровителей, воспринимаемые ими как отдельные самостоятельные миры.

Феномен *хасавадэсэ*, рассмотренный в широком контексте фольклорно-этнографических данных, позволяет понять сакральное и несакральное пространства в их единстве и расчлененности одновременно. Как было показано в главе, *хасавадэсэ* – институт мужского сообщества – «клуба».

Через анализ феномена *хасавадѣсь* чум предстает как модель многомерного сакрализованного мира. Мужчины собираются в свое мужское сообщество вне чума, в том месте, которое соотносится с его сакральной «небесной», мужской частью.

Чум в своей внутренней пространственной организации обнаруживает сакральные оппозиции: жилая – нежилая; входная – противоположная входу. Наряду с этими оппозициями в чуме

наличествует дробное деление; каждый его сегмент обладает определенной сакральной семантикой.

Как мне думается, это характерно для профанных представлений – знаний обычных людей – и подчинено, прежде всего, практическим целям. Фольклорной пространственной сакральной организации чума присуща обобщенность. В шаманских же путешествиях все пространство сакрально.

ГЛАВА II. СИСТЕМА ПЕРСОНАЖЕЙ – ОБИТАТЕЛЕЙ ВСЕЛЕННОЙ

Органичная горизонтально-вертикальная многомерность устройства мира, выявляющаяся в текстах четырех анализируемых жанров ненецкого фольклора, позволила представить персонажей фольклора не в привычных трех сферах мироздания: Верхней, Средней и Нижней, а как обитателей Земли, Земли/Космоса и Космоса.

В пределах Земли обитатели распределились на небесно-наземные (птицы и мифические существа), наземные (люди и животные), наземно-подземные и водные. Выделилась небольшая группа, представители которой обитают и на Земле, и в Космосе. Последняя пространственная сфера – Космос. Самая многочисленная группа безусловно – обитатели Земли. Далее я представляю вниманию читателей важнейших фольклорных персонажей.

Статьи о них состоят, по мере возможности, из: 1) используемых в фольклорных текстах наименований персонажей, 2) их характеристик, 3) описаний соотношения персонажа с реально существующим видом животного мира, с реально существующей фамилией (родовым названием) людей или реально существующим явлением, 4) сведений об этимологии или семантике наименования, если это позволяет материал. Характеристики даются часто встречающимся персонажам, а для тех, которые появляются единожды или очень редко, лишь переводятся их имена/наименования.

1. Обитатели Земли

Обитатели Земли по своему преимущественному нахождению, как уже сказано выше, разделились на несколько групп: небесно-наземные, наземные, наземно-подземные и водные обитатели.

1.1. Небесно-наземные обитатели

Птицы

Птицы в фольклоре ненцев играют немаловажную роль. Люди часто принимают облик птиц: девушка-журавль, девушки-лебеди, гусь-мужчина и т.д. и т.п. Иногда птицы бывают огромных размеров. **Сёмяко** 'сойка, кукушка' за один раз съедает десять коров, десять пудов хлеба, перевозит на себе купца **Ила** **васкуй** [Пушкарева, 1979. № 4].

В сказках о животных по частоте появления из птиц ведущие места занимают ворона и птичка.

Варцэ /варцэс /варна/ хулы /харцэ /харцэс /Харцэс "небя / харна – 'Ворона /ворона /ворона /ворона /ворон / ворон /Мать воронов /ворон'[Пыря, 1936. С. 11–12, 14–22; Терещенко, 1954. С. 5–7, 33–36, 45–49; Тонков, 1936. С. 204–207; Пушкарева и др., 1994. С. 106–124; Ненянт, 1994б. С. 110–112; Сусой, 1962. С. 3; Ненецкие сказки, 1959. С. 78–79; Щербакова, 1960. С. 21–22; Lehtisalo, 1947. S. 169–172; Ненецкий фольклор, 1995. С. 196–197; Ненецкие сказки, 1958. С. 67–68; Пушкарева, 2003.



№ 480а*]. Ворона предстает активным персонажем. По выполняемым функциям она может быть как положительной, так и отрицательной. То она спасает птенцов кукши от лисицы, то разделяет тушу, то утаскивает рыбу мальчику-птички. Мать воронов достает для героя живую воду во владениях Царя Севера. В эпосе часто появление вороньей стаи является предсказанием чьей-либо смерти. По вороньей стае герой или героиня узнают о смерти близкого человека. Вороны обычно клюют труп, тем самым выполняя свою непосредственную природную роль. В эпосе обычно отрицательные персонажи превращаются в воронов: упоминавшаяся выше Мэдаркана не (Прихрамывающая женщина), преследуя Сэр я Евалё, превращается то в ворона, то в волка.

Лэ'мороко 'птичка' [Lehtisalo, 1947. S. 65–68, 72–74, 80–81, 106–109, 169–172; Пыря, 1935. С. 7–11; Терещенко, 1954. С. 8–11; Ненецкие сказки, 1959. С. 75–79; Пушкарева и др., 1994. С. 6–7; Пушкарева, 1979. № 26, 33, 45, 46; Ненецкий фольклор, 1995. С. 196–197; Вербов, 1936. С. 13], как и ворона, является активным персонажем. В мифах-сказках она показана мстительной: отрубает язык комару, сказавшему Нга, что вкусней кровь людей; надменной, ей не понравилась пища гагар. В волшебнo-фантастических мифах-сказках она выступает положительным персонажем: помогает младшему Ваю выйти из ямы, в которой оставил его старший брат. Дочь женщины-человека оставляет вместе себя с сестрой двух птичек, когда их хочет съесть парнэ. Здесь птичка выступает субститутом людей, тем самым спасая девочек от гибели. В песне-хынабце «Трое-Тэтамбоев» [НПХ, 2000. С. 36–37] птичка-небесное божество является советчиком и проводником женщины – невесты Ялэмдад-Ню (Сына-Юга), которую в нарушение брачного договора хотят отдать в жены парнэ. Птичка в пургу ведет аргиш, распрягает оленей, варит мясо, поясняет, что жених-парнэ является сыном Нга.

Халэв 'чайка' в животных мифах-сказках в основном играет положительную роль. В одной сказке она подслушивает, как жители одного чума хотят убить жителей другого чума, и этим спасает одну из героинь – корову от гибели [Шербакова, 1960. С. 7–11; Ненецкие сказки, 1936. С. 221–225; Ненянг, 1994б. С. 62–68]. В

другой сказке чайки сжигают старика-людоеда, обеспечивая спокойствие людей [Lehtisalo, 1947. S. 101–104]. В волшебной сказке семь чаек показывают дорогу к людям двум сестрам, бегущим от людоедки [Castren, 1940. S. 164–169]. Родство с ними приносит людям богатство. Более того, чайки показаны олицетворением счастья, благополучия. Среди птиц, почитаемых ненцами священными, Т.В. Лехтисало называл и маленькую белую чайку [Lehtisalo, 1924. S. 56]. Если в мифо-сказочном репертуаре чайка показана другом людей, то в ее песне [ФН, 2001. С. 374] она желает, чтобы до ее прилета кто-нибудь умер, тогда она будет сидеть на поминальных шестах и грызть кости животных, оставшиеся с поминок.

Хоркы /хабэв /хабэвко 'куропатка' – редкий персонаж в фольклоре ненцев. В мифах-сказках о животных то она бежит от совы, решившей питаться куропатками в голодное время года зимой [Шербакова, 1960. С. 23–27; Пушкарева, 1973. № 13], то отказывается помочь мышке испечь лепешку [Терещенко 1954. С. 5–7]. В мифах-сказках фантастического характера ее функции несколько осложняются. Так, куропатки советуют ненцу погубить жену, чтобы разбогатеть [Пушкарева, 2003, № 1537В*]. Совет их оказался правильным. В тексте «Тирлей» старший из девяти Тирлеев-чудовищ летит к солнцу в образе куропатки [Пушкарева, 1986б], в мифе-сказке «Похождения Явмала» Сын-Вселенского-Старика, он же Явмал, в образе куропатки добывает Дочь-Царя-Ветра [ФН, 2001. С. 88–108]. В фольклоре куропатки служат пищей бедствующим, обессиленным и бедным людям. Слово *хоркы* можно перевести как 'находящийся в березняке', *хабэв* образовано от подражания крику куропатки *кабэв-кабэв-кабэв*.

Редкими в фольклоре ненцев являются канюк, гусь, сова, кукушка (сойка), дятел, утка.

Минлей 'мифическая птица – (перевод затруднен)', **лимбя** 'орел, коршун', **ханавэй** 'ястреб' – птицы-хищники – также оказываются редкими персонажами, но все они играют активную роль в повествовании, что придает им значительность и вес. Они осуществляют связь с небом, противостоят злым подземным существам. Семикрылая птица минлей помогает внуку старухи выбраться из земли Ямини – прародительницы земли и людей [Пушкарева, 1979. № 20]. На орле внук старухи долетает до небесного озе-

ра Старухи-солнце [Lehtisalo, 1947. S. 132–147; Фольклор Таймыра, 1992 (2). С. 34–35]. Иными словами, все эти птицы являются посредниками между тремя мирами: небесным, земным и подземным. Им подвластны все стихии. Связь этих птиц с таинственными силами природы раскрывается и в тексте, записанном Талеевой А.Е. из своего репертуара [Пушкарева, 2003. №-460С*]. Высокий старик велит сыну найти жителей его города. Этому предшествовала целая цепь похищений: минлей похитил жителей города высокого старика, мамонт похитил крыло минлея, старуха-людоедка Мозогор похитила рог мамонта. Победить старуху Мозогор сыну старика помогает Яменя.

Мифические существа

Явмал/Яв' Мал/Яв'-Мал/Явмал Вэсоко/Яв'-Мал-Вэсако/Яумал '[Божество] Истока Великой Реки', 'Старик Явмал'; **Яво"-Малхэця** '[Божество] Истоков Великих рек' – одно из почитаемых ненцами божеств, он является персонажем и шаманских песнопений [ФН, 2001. С. 354–367; Лар, 2001. С. 35–47], и эпических песен [ЭПН, 1965. С. 59–95; НЭ, 1990. С. 123–158; 191–225; НПХ, 2000. С. 59–60]. В эпической песне «Сивда Ноёця» встречается и **Яво"-Таркахэця** '[Божество] Притока Великих Рек'. Но наиболее разработан образ этого фольклорного персонажа в мифах-сказках [ФН, 2001. С. 88–140]. На основе сведений, извлеченных из всех известных нам мифов-сказок, можно составить портрет Явмала. Появляется он в нарративах в виде старшего из трех братьев-хантов (иноплеменников) или младшего из братьев-стариков, дурака, старика-ханта, сына старика и старухи, ребенка старухи. Персонажи, в образе которых он появляется в мифах-сказках, довольно разнообразны, однако он всегда – один из обычных людей. По этому поводу можно привести слова Д.Д. Фрэзера: «Понятие человекобога, или человеческого существа, наделенного божественными или сверхъестественными способностями, по существу принадлежит раннему периоду истории религии, тому периоду, когда боги и люди продолжали рассматриваться как существа во многом одного и того же порядка и не были еще разделены непроходимой пропастью, которая разверзается между ними в сознании позднейших поколений» [Фрэзер, 1986. С. 93–94]. Но как только в произведении начинается разворачиваться действие, сразу выявля-

ется необычная сущность Явмала. Из взрослого человека он может превратиться в мальчика, стройного юношу, шамана, железную осу, ворсинку, нарты, холм с ягелем. Русскому старику показалось, что Явмал стал медведем; из вши Явмал может превратиться в корову, он может также обозначить свое присутствие лишь голосом, слышимом в доме.

Родителей у него в большинстве текстов нет; если он мал, то его воспитывают братья или бабушки. Его сиротство можно рассматривать как ослабленный вариант божественного происхождения. В двух текстах у него есть отец и мать, в одном – мать. В одном тексте в ходе повествования выясняется, что его отец и мать – старик и старуха – не простые смертные: отец – **Тирний-Вэсако** 'Вселенский-Старик', мать – **Янянги-Ненэтия-Сертабаданг-Тара** 'Сотворительница-Земных-Людей'.

Жены Явмала – либо мифические существа, либо обычные женщины, обладающие высоким социальным статусом – Дочь-Царя-Ветра, Яминя, три дочери Ямини, дочь богача – женщина с тремя накосницами, царица, Женщина-Маренди, Женщина-Лохорти, хантыйская женщина и парнэ. Кроме фактических жен у Явмала в одном из произведений имеется и символическая жена – красноволосая миниатюрная красавица, дочь Старухи с покрытым лишаями носом, с которой он сначала живет, а в дальнейшем встречается лишь во снах.

Он, как правило, бездетный. Из известных мне текстов лишь в двух у него есть дети – сын, дочь и падчерица.

В окружении и атрибутах Явмала четче всего прослеживается его божественная природа. Местонахождение его иногда не называется, т.к. об этом говорит само его имя. Иногда говорится, что он уходит в свою землю. Большинство информантов не сомневаются, что он живет на Оби, хотя по поводу его конкретного местонахождения существуют разные мнения. Жилищем ему может служить семизатный дом; дом, имеющий восемь отверстий, чтобы слышать звуки, издаваемые чудовищами; золотой дом; чум. Насчет чума иногда возникает сомнение, ибо словом *мя* в ненском языке обозначается любое жилище, – лишь когда называются части чума, сомнения исчезают. Об одежде Явмала из фольклорных текстов почти ничего неизвестно, только упоминается, что он сам добыл двух красных лисиц, из шкур которых сделал себе



шапку и шарф. Думается, что это объясняется тем обстоятельством, что в начале произведений он один из обычных людей, а потому рассказчик не чувствует потребности описывать костюм Явмала – он одет, как все, в знакомую для носителей фольклора одежду. Средствами передвижения ему служат огнедышащий конь, просто конь, лыжи, медная лодка, простая лодка, олени. Иногда Явмал преодолевает расстояния пешком, может запрягать в качестве собак (а не оленей, как обычно) восемь медведей. Иногда – летает по воздуху в шкуре *няндара* (обезьяны), в Сыромятной-Коровьей-Шкуре похищает Дочь-Царя-Ветра.

Наиболее важной функцией Явмала является борьба с различного рода хтоническими существами, которые мешают спокойной жизни людей. Одна из постоянных его функций – добывание жен для братьев, которые олицетворяют людей земли, он также устанавливает брак. Явмал пригоняет людям оленей. Он всегда определяет образ жизни для себя с женой и для остальных персонажей, бабушку свою назначает обычно быть Яминей – прародительницей земли и людей. Кроме этого он демонстрирует разного рода чудеса (умерщвление, оживление), чтобы показать свои магические способности или для спасения какого-либо действующего лица.

Явмал в ненецком фольклоре наделен относительно постоянными характеристиками. Пожалуй, в них наиболее выпукло проявляются его сверхъестественные качества. Он бежит на лыжах быстрее ветра, быстрее мысли, в беге не отстает от оленьей упряжки. Явмал может внушить другому персонажу любую картину.

Примечательно, что он редко пользуется чьей-либо помощью, поскольку его необычайные способности дают возможность чаще обходиться без нее. Его помощниками могут быть младший или какой-либо другой сын побежденного великана, а также Нум. Он дружит с Николаем Чудотворцем. Собака его охотится самостоятельно, саночки его едут сами, освобождая этим хозяина от лишних забот.

Противниками Явмала выступают хтонические существа, небожители и люди. Люди бывают его врагами, если они нарушают справедливое течение повседневной жизни. Но Явмал наказывает их без особых усилий со своей стороны, как бы мимоходом. Среди хтонических существ его

антагонистами оказываются в первую очередь великаны-людоеды, которыми кишит вся окружающая местность в мифические времена и которые, по выражению Ж. Дюмезиля [Дюмезиль, 1976. С. 15], представляют собой поистине общественное бедствие. Среди небожителей ему оказывают сопротивление Нум, а также старуха Яминя, Огонь и Солнце. С этими персонажами он вступает в борьбу, защищая интересы людей земли. Здесь стоит привести высказывание Ю.Б. Симченко относительно Явмала: «Но как же можно объяснить то, что у классических оленеводов, у людей, с которыми связывают упряжное оленеводство на Севере вообще, некое божество катается на лошади и помахивает сабелькой? Вдобавок и обитает отнюдь не в чуме, а в доме с окошками? И Яу-Мал, оказывается, есть не только на севере, но и на юге, в том месте, откуда вытекают все реки. Я полагаю, что это проявляется та самая южная частица ненецкого народа, которая явилась сюда довольно поздно и еще кое-что порассказала о житье где-нибудь на Алтае» [Симченко, 1975. С. 118.]

Как пишет Головнев: «Ненецкий Явмал близок угорскому *Мир-Сусне-Хум* по месту в пантеоне и деталям культовой атрибутики. Он считается братом/двойником угорского Смотрящего-за-Миром, носится вместе с ним по звездному небу, живет на святилище среди хантыйских богов. В имени Явмал пересекаются два измерения: (1) южное, выраженное буквальным смыслом 'верхних вод', (2) северное/западное, обозначенное цепью теонимов с единой основой *юма-илма* и единым значением 'бог неба': северо-пермский *Йомаль* (*Йенм*) – марийский *Юмо* – эстский *Юммал* – финский *Юмала* – саамский *Юбмел* (*Йиммел*); цепь замыкает известный по исландским сагам бог беломорских бьярмов *Йомали*, капище которого грабили заезжие викинги. Явмал «южного моря» соотносим через посредство угорского *Мир-Сусне-Хум* с арийским *Митра* и тюрским *Тенгри*. Явмал «северного неба» связан через уральский теоним *Юма/Йомали* со скандинавским *Тор* (в исландской Саге о Стурлауге бог *Йомали* назван именем *Тор*). При обширности взаимных связей богов-странников у народов североевразийского круга Явмал-хэсе имеет и свою племенную нишу – его можно считать вождем пантеона *Хабитэнз* (северных хантов)» [2004. С. 328].

Возвращаясь к фольклору, скажем, что в многочисленных повествованиях о Явмале герой почти всегда устранивается от дел, но связь с людьми не прекращает. Он, как любой бог, вечен и поэтому все видит и слышит. Однако, уходя в мир божеств, Явмал поясняет, что будет встречаться с людьми, которые ему были близки и дороги в реальном мире, в сновидениях.

Ёмбо/ Ёмбэйко/ Ёмбо Вэсоко/ Ёмбу/ Ёмпо/ Ёмпу/ Йомбо [Куприянова, 1960. С. 96–99; Ямидхы, 2001. С. 130; Лар, 2001. С. 139–142; Пушкарева, 2003. №№ 300G*, 750K*, -1583*; Хелимский, 1992б. С. 398–401]. Ёмбо – один из самых любимых персонажей ненецкого фольклора. В нем, по утверждению В.И. Васильева [1992. С. 5–10], сочетаются три образа, восходящих к различным историческим эпохам: Ёмпу – обманщик, относящийся к эпохе уральского единства, Ёмпу-трикстер эпохи самодийского единства времен кулайской культуры и Ёмпу – обманщик, объединившийся с подлинным культурным героем Илимбэ-пэрче. Его многогранность особенно привлекает к этому персонажу хранителей ненецкой культуры. При исполнении произведений с его участием беззастенчивый смелый смех может сменяться тихим шепотом, полным священного трепета и страха перед деяниями Ёмбо.

Похождения этого персонажа настолько многочисленны и ярки, что обычно сказители предлагают создать фильмы о его приключениях, как о странствиях Ходжи Насреддина. Ёмбо отдает свои «самоходные» санки великану-людоеду, тот пытается на них ехать и замерзает, сам становится Явмалом, а бабушку делает Яминей. Становясь Явмалом, Ёмбо из разряда низших героев поднимается до статуса высшего божества и демиурга. В другом произведении Ёмбо морит голодом бабушку и брата Вэвэсота (Получеловека-полусобаку); затем становится младенцем, которого усыновляют старик и старуха; развозит их на разные берега и оставляет там. Убивает великанов-людоедов, находит медную лодку и решает переправиться на другой берег, но тут его ждет наказание: его пенис прилипает к камню, на который он хотел помочиться. Пытаясь освободиться, он растягивает пенис на семь сажень и только когда он вспоминает все свои злодеяния, пенис отстает от камня. Ёмбо отрезает нарастившийся кусок пениса и вешает

его на березу, чтобы в будущем эта часть его тела совращала жителей Преображенной Земли. Он становится стражем уже ставшей священной березы. Ёмбо из простого ребенка-плута вырастает до священного сексуального искусителя [Пушкарева, 2003. С. 41].

Вот одно из знаменитых в народе приключений Ёмбо: он говорит бабушке и брату, что скоро умрет, и просит похоронить его под лодкой, оставив с ним бочонок икры; те делают так, как он просил; вскоре обнаруживается обман, брат пугает Ёмбо медведем и заставляет его выйти из укрытия. Обычно этот сюжет рассказывается в детской аудитории и служит воспитательным целям. Образ Ёмбо чрезвычайно сложен; этот персонаж стыкуется и с Хабиця, и с Вэрабуком, и с Явмалом, и с Илебямбэртя, и с Вэхэляко, т.е. он многолик и вездесущ. Его имя восходит к *ёмбэ(сь)* – шалить с детьми; вести себя подетски; *ёмбэй* – б.-з. косоротый; тот, который смешит и *ёмпо* тайм, иносказ. плут, обманщик; *ёмпута(сь)* – тайм., иносказ. обмануть, надуть, сплутовать [НПС, 1965. С. 120–121].

Нгардалё/Нгардалико/Нгардалё [Тонков, 1936. С. 186–200; Лабанаускас, 1995. С. 144–151].

Круг деяний его связан с сюжетом, известным в сказковедении как «мертвое тело». В одном из текстов проделки Нгардалё таковы. Нгардалё вытащил из могилы труп старухи, посадил ее на нарты. Придя в чум хантов, когда его стали угощать, он заплакал, говоря, что бабушка его осталась на улице голодной. Дочь хозяина пошла пригласить бабушку в дом, но нечаянно столкнула труп. Нгардалё пришел в гнев из-за того, что девушка будто бы убила его бабушку. Хозяин вынужден отдать в жены Нгардалё свою старшую дочь. У Нгардалё родился сын; однажды сестра жены, баюкая ребенка, раскрыла правду о проделках Нгардалё – он отрезал ей язык. Для лечения немой девочки привезли шаманку, которая начала рассказывать о проделках Нгардалё, а он вторить ей: поп приехал; люди, испугавшись вести о приезде попа, разбежались, а в это время он убил шаманку. Жители чума попросили отвезти труп шаманки к ее родным; по дороге Нгардалё все представил так, будто бы охотники на белок убили старуху – они откупились от него за пятьдесят оленей. Потом Нгардалё увидел чумы и начал кричать, что едет поп – зала-



яли собаки, и поднялась суматоха. После этого Нгардалё стал кричать, что два человека застрелили «старуху» – за молчание Нгардалё дали двух жен. Предводитель хантов решил отобрать у Нгардалё двух жен и оленей, бросив Нгардалё в прорубь, но Нгардалё поменялся местами с русским, везшим три нарты грузов, и в прорубь бросили того. Наутро Нгардалё приехал к предводителю хантов и привез три нарты грузов, сказав, что добыл их на дне реки, куда тот его бросил. Предводитель хантов захотел спуститься на дно реки за деньгами – Нгардалё его отговорил. Нгардалё откочевал в свою землю, увез свою бабушку и стал оленеводом.

В цикле о деяниях этого персонажа видно, как мифические деяния трикстера переходят в социальный план борьбы бедных с богатыми.

Имя этого героя не так легко интерпретировать. *Нардалё*, по всей вероятности, образовано от слова *нарде(сь)* – ‘прикрикнув, остановить, успокоить’. Не исключено, что *Нардалё* образовано, возможно, от *нардась* – ‘рычать (тем самым испугав)’. Надо отметить, что все поступки этого персонажа входят в семантический круг именно этих понятий: заставить молчать, шантажируя.

Одним из популярнейших персонажей ненецкого фольклора является *Хабиця/Хабица/Хабитя* – детская ипостась Явмала. Однако действия этого персонажа перекликаются и с поступками Нардалё/Нгардалё в своей способности перехитрить противника, но он – культурный герой, уничтожающий великанов-людоедов, как и Вэхэляко. В отличие от мифов-сказок для взрослых, где перед слушателями герои проходят тяжкие испытания в борьбе за род человеческий, в произведениях о Хабице все легко, просто и весело. Дети и взрослые обычно смеются от души. Вот одно из приключений Хабицы. Он видит на своем пути железный пень, который мешают ему, и начинает его ломать. Но не тут-то было! Поскольку это капкан великана-людоеда, Хабица прилипает к нему. Великан несет его домой и велит жене сварить незадачливого героя на обед. Хабица предлагает жене великана нарубить ей дров, чтобы она смогла сварить его. Нарубив много дров, он предлагает жене великана померить поленья, затем убивает её, варит из нее суп и убегает. Возвратившись, великан пробует суп и обнаруживает, что это суп из мяса

его жены. Он бежит за Хабицей, тот залезает на лиственницу. Хабица просит лиственницу, чтобы она упала в воду, а великан просит, чтобы она упала на землю. Лиственница падает в воду. В конце концов в результате некоторых противоборств Хабица убивает великана. Обычно Хабица заканчивает свои приключения словами: «Впредь не ешь так людей» [Пушкарева, 1979. № 32]. Имя героя можно перевести как ‘Маленький иноплеменник’, ‘Маленький хант’, ‘Маленький слуга’.

Ядарт ‘Кузнец’/Ядарт *пухуця* ‘Старуха-кузнец’ [Куприянова, 1960. С. 31–37; Ненянгт, 1992. С. 116–130; НЭ, 1990. С. 59–86, 225]. Надо отметить, что кузнец – яркий персонаж ненецкого фольклора, хотя и не часто встречающийся. Его образ появляется в простенькой детской сказке «Дятел»: «Старик-росомаха был искусным кузнецом. Он сковал крепкий стальной клюв. Сковал острые когти. Все это он подарил дятлу. С той поры дятел носит сшитую для него бабушкой одежду. Добывает себе пищу подаренным ледом стальным клювом. У него хорошие когти». Здесь кузнец выступает в роли культурного героя [Куприянова, 1960. С. 31–37].

В другом тексте [НЭ, 1990. С. 59–86] Чернуший Гром пошел заказать себе луки у Русского Кузнеца, живущего у реки, берега которой заросли железным лесом. Русского Кузнеца затем встречает герой Сэр я тэта (Хозяин ледяного острова), уничтожающий великанов различных лесов и впоследствии ставший вместе со своей женой Явмалами; Сэр я тэта велит кузнецу уйти в свою землю и наделить кузнечным мастерством других людей. В данном случае Кузнец выступает в роли демиурга.

Еще в одном образце эпической песни встречается Ядарт *пухуця* ‘Старуха-кузнец’ [НЭ, 1990. С. 200], о которой говорилось выше. Кузнецы, кузнечное дело и металлы в фольклоре ненцев ждут своего исследователя, поскольку в нем велико и число упоминаемых металлов, и количество как предметов, так и архитектурных форм, изготовленных из них. Металл – непременный атрибут в очистительных обрядах ненцев [Харючи, 2001], он также пронизывает всю обрядность их ближайших соседей и родственников – хантов и манси [Соколова, 2000], как и других народов мира [Топоров, 1988].

Пэ саль ерв 'Хозяин каменных мысов', **Ярасаля ерв** 'Хозяин песчаных мысов', **Пэдара' ерв** 'Хозяин леса', **Я' ерв** 'Хозяин земли', **Ервко** 'Маленький хозяин'. Слово *ерв* в современных словарях имеет следующие значения: хозяин; начальник, командир; чиновник; мифологический дух – хозяин водоема, урочища и т.д. [НРС, 1965. С. 103–104]. При знакомстве с фольклорными произведениями приходишь к выводу, что все имеет **ерв**, начиная от Нума 'погоды, неба, божества' и кончая Я 'земли'. В фольклоре враждебные человеку ервы уничтожаются, а с дружественными устанавливается мир. В реальной жизни ненцев наличие такого ерва заставляет их вести себя уважительно по отношению к тому или иному объекту. Наличие многочисленных духов-хозяев различных стихий и явлений привело к возникновению абстрактного божества **Ервко**, являющегося как фольклорным персонажем, так и персонажем профанных представлений ненцев [Пушкарева, 1973]. В фольклоре три брата-ханты становятся божествами: старший – Ервко, средний – Яднако, а младший – Явмалом [Пушкарева, 1979. № 40]. По мере публикации записей с участием этого героя можно будет сказать о нем что-то более определенное.

Пухутя 'Старуха'/ **Яминя** 'Создательница земли'/ **Янебя** 'Мать земли'/ **Яменя**/ **Я-мюня** 'Лоно Земли'/ **Я' сой хада** 'Бабушка, создавшая землю'. Несколько слов о вариантах написания этого мифонима. В этнографической литературе (Л.В. Хомич, Ю.Б. Симченко) встречается написание *Я'мюня* 'нутро земли', хотя у Ю.Б. Симченко в фольклорном тексте дано название *Яменя*. Мне кажется более правильным написание этого мифонима как *Яминя пухуца*. Ненецкое *Ям'миня* – сочетание имени существительного *я* 'земля' в вин. пад. ед. числа и причастия неопределенного времени *миня* от глагола *мись* – 'сделать, построить, соорудить, изготовить, смастерить; сделать таким, каким нужно, придать надлежащий вид' [НРС, 1965. С. 257]. Таким образом, имя персонажа переводится как 'Устроительница земли, придавшая всему сущему надлежащий вид'. А разночтения мифонима, как мне представляется, возникли вследствие того, что ненецкому языку присуща многовариантность произношения [Castren, 1854. S. 38–48, 67–80; Попова, 1976. С. 85–89; Она же, 1978. С. 64–71].

В этнографической литературе имеются различные интерпретации этого образа. Л.В. Хомич говорит о *я'мюня* – хозяйке земли, помощнице при родах [Хомич, 1976. С. 21]. Ю.Б. Симченко связывает данный персонаж с культурой охотников на северного оленя, которым свойственна вера в матерей природы, в данном случае вера в мать земли. Он пишет: «Лопарями эти матери природы именуются акка – бабушка. В числе сверхъестественных Матерей у саамов наибольшую роль играла Мадер-акка и ее дочери Сар-акка, Урс-акка и Юкс-акка. Образ Мадер-акка подобен Я-мюню у ненцев, нганасанской Моунямы и Лочид-амаи у юкагиров. Мадер-акка хранит души людей и животных. Она передает эти души своей дочери Сар-акка, которая делает так, чтобы душа срослась с телом и получился совершенный плод, а также помогает женщинам при родах и оленям во время отела. Другие дочери старшей матери – Урс-акка и Юкс-акка оберегают детей и жилище» [Симченко, 1976. С. 248].

А.В. Головинёв, рассматривая фольклорные тексты ненцев как отражение реальных религиозных представлений [Головинёв, 1995. С. 381–494; он же, 2004. С. 330–331], называет Я-Мюня Лоном Земли: «Она не только то Лоно, которое все рождает, но и то, которое все забирает. Другими словами, она рождает как жизнь (жена Нума), так и смерть (мать Нга)» [Головинёв, 1995. С. 487]. В одной из последних работ по шаманизму ненцев читаем: «На седьмом небе находятся луна и звезды, на восьмом – солнце. На девятом вместе с Нумом живет богиня Я' Миня – защитница семьи, душ детей. По верованиям ненцев, душу ребенка создает Нум, а вручает ее человеку Я' Миня – мать-создательница. Она ведает судьбой человека; свое решение о том, какой быть судьбе, она записывает в особую книгу – *ил'падар*» [Лар, 1998. С.17].

В одной записи старуха Яменя просит падчерицу парнэ искупать в бане ее детей – различного рода насекомых, мух, жуков. Ее постоянной функцией, как уже отмечалось, является покровительство женщинам, особенно при родах. Также фольклорные данные говорят о том, что она символизирует женщин, умерших при родах. В этой своей роли она изображается безобразным существом с лицом длиной в семь пядей, спиной в одну пядь, с маленькими ногами. Здесь



она очень похожа на русскую Бабу-Ягу, которая также связана с миром мертвых [Новиков, 1974. С. 133–146]. Несмотря на это, она показана сильной, быстро бегущей, съедающей много пищи, имеющей живую и мертвую воду, носящей на руках женщину и новорожденного ребенка. Она выступает антагонистом Явмала. Ее дочери принимают сторону Явмала. Они отказываются быть женами великанов-людоедов и выходят замуж за Явмала [Пушкарева, 1979. № 20].

В так называемых русских сказках она появляется в виде иконы [Пушкарева, 1979. № 25]. Понятно, что это более позднее явление. Как представляется, природа этого персонажа двойственна. Будучи хтоническим существом, она, вместе с тем, через брак с Явмалом связана и с земным миром, и, посредством брака с Нумом, – с небесным. Если же учитывать данные по этногенезу и этнической истории ненцев, то, по всей вероятности, эти персонажи можно рассматривать как представителей разных материальных культур: Яминю как носительницу культуры охотников на дикого северного оленя, а Явмала как представителя коневодческой культуры, которые, в конце концов, примиряются друг с другом, ибо главенствующим типом хозяйства становится оленеводство, представленное Илебямбэртэй.

Тирний-Вэсако 'Вселенский-Старик' [ФН, 2001. С. 88–108]. В известных нам источниках персонаж встретился один раз. Он – отец Явмала и его брата в образе лисы. Он выступает как культурный герой, изготавливая для людей земли лодку.

1.2. Наземные обитатели

Люди

Большую группу составляют **представители ныне существующих родов**. Этот список открывает **Вай** (женский вариант **Вай'**). В фольклоре ненцев Вай, а также другая группа энцев – Мандо выступают не только второстепенными персонажами, но и героями и героинями. Например, седьмая часть известных на сегодня песен-хынабцев воспекает героев Мандо и Ваев [НПХ, 2000. С. 25–27, 32–35, 45, 47, 54–55; Синицын, 1948. С. 344–384]. В них фигурируют **Вай-Сэв-Сэр**, т.е. белоглазые (= голубоглазые) Вай [НПХ, 2000. С. 38].

В фольклоре также встречается **Ненэй Вай'**, что можно перевести или как Настоящая женщина из рода Вай, или как Серебряная женщина из рода Вай. В одном из ярабцев [Головнёв, 2004. С. 167–178] Старший Тэта-Вай стал хэхэ 'божеством' рода Вай, Младший Тэта-Вай стал Илибембэртэй. В хынабце **Ныйвай** стал также хэхэ рода Нгыйвай [Головнёв, 2004. С. 156–163], в лаханак **Ныйвай-Тэта** ушел на юг [Головнёв, 2004. С. 193–198].

По интерпретации З.Н. Куприяновой, *Вай* – ненецкое название энского рода Бай, обитавшего в долине Енисея [ЭПН, 1965. Три Вай. С. 747, 751]. По мнению Н.М. Терещенко, *Вай* – название одной из ненецких родовых групп на полуострове Ямал. Как она утверждает, у ненцев, расселенных западнее Уральского хребта, слово *вай* воспринимается как 'недобрый', 'злонамеренный', 'лихой' [НЭ, 1990. Вай" вадавы. С. 310]. По данным того же автора, второе значение этого слова – название племени энцев [НЭ, 1990. Сэр' я' тэта. С. 83]. В современном ненецком языке слово *вай* также имеет значение 'вина'. Н.В. Плужников [1999. С. 53] этимологизировал название острова Вайгач, предполагая, что оно составлено из двух слов *вай* и *цац*, и переводит его на русский язык как 'остров лихих молодцов', т.е. Остров разбойничий. Но это же слово можно этимологизировать как 'остров Гибели Ваев'. Я указываю различные варианты, поскольку при отсутствии словарей ненецкого языка данного типа каждый автор имеет право на свою этимологизацию.

В списке ненецких фамилий, зафиксированных Г.Д. Вербовым к началу XX века в Ненецком и Ямало-Ненецком округах, нет фамилии *Вай*, но есть *Нока Вай* [Цит. по: Хомич, 1995. С. 163–164]. Эту фамилию можно перевести как *Много(численные) Вай*. Л.П. Ненянг, анализируя ненецкие имена, при них приводит фамилии обладателей, среди этого списка есть Вай (Силкин в скобках, т.е. паспортная фамилия) [Ненянг, 1996]. У В.И. Васильева [1982. С. 48–81] в списке фамильного и родового состава ненцев в XIX – начале XX вв. есть *Нгыйвай* (современные *Нгыйвэй*, которые сейчас перешли на фамилию *Пиналей*). *Нгыйвай* можно перевести как Смирные Вай. В моей книге гостей есть запись от 3 июля 1981 года, сделанная жительницей Салехарда Ритой Васильевной Пятковой,

1941 г. р., где она назвала свою фамилию (родовое имя) 'Ваи' (по паспорту она урожденная Ямкина, по национальности ненка). Здесь можно согласиться с Н.М. Терещенко, что Ваи – это и ненцы, и энцы [Васильев, 1982; Пушкарёва, 2000]. По всей видимости, в отмеченном явлении нашел отражение процесс интеграции энцев с ненцами.

Вара (Вора). В фольклоре люди рода Вара становятся божествами и божествами-валунами рода Вара [НПХ, 2000. С. 45–46], иногда они показаны плохими сыновьями [Синицын, 1948. С. 344–384]. По Терещенко [НРС, 1965. С. 45], *Вара* – название одной из родовых групп тундровых ненцев в восточном районе расселения. В переводе на русский это слово означает 'черный гусь' [ЭПН, 1965. С. 751].

Вылка (Вылкый'). В произведении «Недкы Нохой» 'Женщина из рода Нохо' мужчина Вылка и женщина Вылкы являются супругами героев сестры и брата Нохо [НЭ, 1990. С. 191–225]. В хынабце «Ябтако Вылка» 'Стройный Вылка' герой по имени Ябтако Вылка приезжает к женщине по имени Цга Тэваруй, т.е. к 'Женщине, познавшей мудрость Нга' [НПХ, 2000. С. 42–43]. Как известно, Нга – антипод брат Нума – небесного бога. Следовательно, герой должен обладать необыкновенными качествами, чтобы общаться с ней. Семантика слова затемнена. В фольклоре встречается написание, использованное выше, в ненецко-русских словарях – *Вы"лка (Вы"лкы)*. В известных мне источниках перевода этой фамилии не дается. Если исходить из второго варианта, то первая часть слова может быть возведена к слову *вы" (d)* «внушение», «гипнотическое воздействие»; «странствование шамана по загробному миру с целью предсказаний» [НРС, 1965. С. 45]. А вторая часть слова представляет собой аффикс -лк(а)-, который можно обнаружить и в других словах: *халка(сь)* растаять; *палка* кал. Нужно отметить, что в современном ненецком языке семантика этого суффикса неясна. Я полагаю, что эту фамилию можно перевести как 'Человек, обладающий гипнотическими или иными качествами этого ряда'.

Нянте Вэ"ли [Янгасова, 2001. С. 171–185]; **Вэйли Вэсако** [Лар, 2001. С. 142–145]; **Няхар Вэли** [Головнев, 2004. С. 129–133]; **Няхар ю Вэли** [Головнев, 2004. С. 240–242]. *Вэ"ли (Вэ"лий)* – название одной из родовых групп тундр-

ровых ненцев на полуострове Канин – нынешние Валейские или Валеевы [НРС, 2003. С. 80].

Вэнига. В ярабце «Вэнига нгацекы» [НЭ, 1990. С. 255–270] Мальчик Вэнига воспитывается 'Богатым импотентом русским' (перевод Н.М. Терещенко) – убившим его отца и дядю – якобы для того, чтобы впоследствии стать хозяином поселения своего воспитателя, а на самом деле – в качестве жертвы для льдин и моря. Но, в конце концов, он возвращает себе богатство отца, присвоенное в свое время *Хабт луца* 'Богатым импотентом русским'. *Вэнига Вэнигы' (Вэны', Вэничи')* – название одной из родовых групп тундровых ненцев; по преданию, родоначальник группы обладал очень тонким слухом [НРС, 1965. С. 71, 73; Ненянг, 1996. С. 85]. Встречается также и *Вэнигы'* как женский вариант этой фамилии. Значение этого слова прозрачно, оно означает 'собачье ухо' [НЭ, 1990. С. 269].

Вэра. Ненецкий фольклор не оставил без внимания представителей и этого рода. Среди них есть шаманы [НПХ, 2000. С. 110–135]. В одном произведении **Вэри-Тэтая** – отрицательный воинственный персонаж [НПХ, 2000. С. 54–55]. Есть персонаж [НПХ, 2000. С. 49] по имени **Сэтре-Вэра** – опустошитель чужих земель. *Вэра (Вэрэй')* – название одной из родовых групп тундровых ненцев на полуострове Ямал [НРС, 1965. С. 74–75]. Это слово означает 'щетка на ногах оленя', т.е. самая жесткая, самая прочная шерсть оленя. Она используется в качестве обувной подошвы, поскольку остается целой, не стертой даже тогда, когда изнашивается обувь. Таким образом, Вэры – это самые сильные, самые стойкие и самые воинственные.

Лидяг/Лидигако. Лидяги фигурируют в мифе-сказке в сюжете №-3321* [Пушкарёва, 2003]. Они показаны людьми, сумевшими перекочевать раньше, чем их увела бы Смерть. Обращает на себя внимание тот факт, что Лидяги спаслись благодаря своей расторопности. **Лидигако** – также герои песни «Няр' Лидигако» [ЭПН, 1965. С. 239–266]. Здесь уместно вспомнить, что в очистительных обрядах ненцев кусочек бобровой шкурки наряду со шкурками других зверей служит для очищения, т.е. для отпугивания враждебных человеку сил [НРС, 1965. С. 669]. *Лидяг (Лидягы')* – название одной из родовых групп тундровых ненцев; нынешние Бобриковы на полуострове Канин и в



Тиманской тундре [НРС, 1965. С. 191]. Лидянт по-ненецки 'бобр'.

Лабууй. Представитель этого рода появляется в одной из поздних эпических песен-хынабцев [НПХ, 2000. С. 43]. Показан он слабовольным человеком, не сумевшим защитить свою любовь и любимую женщину. *Лапууй/ Лапсууй (Лапууй/ Лапсууй)* – название одной из родовых групп тундровых ненцев. По свидетельству Г.Т. Лапсуя, род Лапсууй делится на Харючи Лапсууй 'Лапсуи-Харючи', Хэвды Лапсууй 'перевод затруднен' и Паю Лапсууй 'Ольховые Лапсуи'. В реальной жизни среди них было много шаманов и выдающихся сказителей. В частности, Леонид Лапсууй с Гыданского полуострова [Головнев, 2004. С. 100, 101–110, 115–119, 183–186, 229–232, 240–269–270]. Это слово означает: утрамбованный, притоптанный, низкий, плоский, приплюснутый [НРС, 1965. С. 168; Вануйто, 2003. С. 11].

Не Ламбэти 'Женщина Ламбэти' показана первой женой мужчины Бледного-Высокого-Нохо, которая вместе с мужем издевается над его второй женой [НПХ, 2000. С. 25–26]. *Ламбэй/ Лампай (Ламбэй, Ламбэци, Лампэчи)* – название одной из групп тундровых ненцев на п-ове Ямал [НРС, 1965. С. 174; Ненянг, 1996. С. 85]. В.И. Васильев относил Лампай к энциам [1982]. Слово это означает передние широкие ответвления рогов оленя; ветвистые рога оленей, олени. Надо отметить, что ветвистые рога оленей имеют настолько глубокий символический смысл в культуре ненцев, что орнамент *хор "ламбэй"* – ветвистые рога оленя-самца – стал элементом геральдических атрибутов Ненецкого автономного округа (флага) [Флаг, 2003] и Ямало-Ненецкого автономного округа (флага и герба) и элементом геральдических знаков некоторых муниципальных образований.

В законе автономного округа от 28 ноября 1996 года «О флаге Ямало-Ненецкого автономного округа» читаем: «Белый орнамент "Оленьи рога" символизирует основу жизни (на ненецком "илебц") на территории края белых снегов и северных оленей, количество геометрически правильных фигур (белых орнаментов) – семь – соответствует мифологическому представлению коренных народов Севера об устройстве мира, Вселенной (например: семь уровней неба и т.д.), а также числу земель (районов), состав-

ляющих территорию автономного округа. При наложении белого орнамента на полотнище флага возникает аналогичный перевернутый рисунок в виде жилища (чума) коренных народов Севера. Горизонтальное расположение орнамента подтверждает концептуальное намерение (стремление) органов государственной власти автономного округа о сохранении и развитии северного оленеводства как экономической основы и образа жизни аборигенного населения автономного округа» [Степанченко, 2002. С. 20]. В геральдической системе муниципальных образований *хор "ламбэй"* существуют в двух модификациях: олень с ветвистыми рогами в гербе и флаге г. Лабытнанги, Приуральского района, Ямальского района, Тазовского района и собственно орнамент – г. Губкинского, г. Надыма и Надымского района, Красноселькупского района и Шурышкарского района.

Ламдо встречается в эпических песнях ярабц [ЭПН, 1965. С. 426–441; 637–645]. *Ламдо (Ламдой)* – название одной из родовых групп тундровых ненцев на п-ове Ямал [НРС, 1965. С. 174]. Значение слова – низкий, низкорослый.

Не Лаптандеры (Не Лаптандерый) 'Женщина рода Лаптандер' в песне «Тэмзорта Нгувэця» 'Волшебник Нгувэця' является женой героя – волшебника Нгувэця [НЭ, 1990. С. 288–305]. *Лабтандер (Лабтандеры, Лабтэй)* – название одной из родовых групп тундровых ненцев. Первая часть слова означает 'низина, равнина', а вторая часть – 'житель'. Таким образом, эта фамилия переводится 'как житель равнины'.

Маха(р)ко 'заика'. Действительно, три фольклорных Махако так заикаются, что от нутги бьются ногой о снег, схватив рукой спинку нарты и откинув шею и голову назад [НПХ, 2000. С. 23–24]. Персонаж с такой фамилией есть в исторической «Песне сестры Вавлэ Ненянга» [ФН, 2001. С. 394]. Мужчина **Махако** – муж сестры Вавлэ. Фамилия эта не зафиксирована ни у Н.М. Терешенко [НРС, 1965], ни у В.И. Васильева [1982], ни у Л.В. Хомич [1995] в списке Г.Д. Вербова, ни у Л.П. Ненянг [1996]. По утверждению ныне покойной М.М. Лапсууй, такой род у ненцев был еще в начале XX века, но он присоединился к роду Вануйта. Фольклорные заики ненцев заставляют вспомнить заику Келегея – божество телеутов [Функ, 1997. С. 39].

Ненияг, Нениг (Ненигы'), Нениянг [ЭПН, 1965. С. 301; 573; Головнев, 2004. С. 273–275]. В фольклоре представители этого рода – богатые оленеводы [ЭПН, 1965. С. 566–612; 267–279]. Самой яркой фигурой этого рода, ставшего персонажем ненецкого фольклора, является **Вавля-Тэта** [НПХ, 2000. С. 50] – Вавля Нениянг – предводитель восстания ненецкой и хантыйской бедноты в XIX веке. Часто даже при его имени не употребляется фамилия, настолько глубокий след оставил этот человек в истории ненцев и соседних с ними народов [Хомич, 1995. С. 46–47; Бударин, 1964; Васильев, 1984. С. 137–142; Felinska, 1854; Рочев, 1979. С. 16–30]. *Ненияг (Нениягы')* – название одной из родовых групп тундровых ненцев в восточных районах расселения. Слово в переводе на русский язык означает 'комар'.

Неркхы в ненецком эпосе встречаем в песнях «Уку Панэмна Сэдорана Не», «Сэр Я Евалё» и «Няр Вай» [ЭПН, 1965. С. 479, 350, 505–523] в двух реализациях: **Яв Неркахы**, т.е. 'Морской Неркахы', и **Пя Неркахы**, т.е. 'Лесной Неркахы'. Таким образом, в фольклоре Неркахы расселены широко от морских просторов до зоны лесотундры или леса. *Неркахы (Неркэй')* – название одной из групп ненцев. В словарь Н.М. Терещенко [1965] фамилия эта не включена. В основе этого слова лежит корень *нерка* 'ива', *-хы* – суффикс со значением 'находящийся где-то'. Таким образом, эту фамилию можно перевести как 'Человек, живущий среди ив'.

Нохо (Нохой'). **Нохо** встречается в песнях-хынабцах «Няхар'-Вэра-Тэта» 'Три богача Вэра' и «Няхар'-Нохо-Тэта» 'Три богача Нохо' [НПХ, 2000. С. 40–41], **Нохой'** (женский вариант фамилии) наряду с Нохо – в песне «Недко Нохой'» 'Женщина из рода Нохо' [НЭ, 1990. С. 220], а также **Носитэта** в имени героя **Ябтако Носитэта**, т.е. 'Стройный Носитэта' [ЭПН, 1965. С. 740]. Последнюю вариацию этой фамилии было бы правильнее написать **Носи" Тэта**, т.е. 'Предводитель, Вождь Многих Нохо', поскольку Носи – форма родительного падежа множественного числа от слова Нохо – Мужчины рода **Нохо** в фольклоре женаты на женщинах родов Вэра, Худи и Вылка. Женщина из рода Нохо замужем за Вылка. **Нохо** в песне «Недко Нохой'» после рождения сына становится **Илебямбэртя, тум' сомлавэнэ** 'божеством благополучия, ро-

дона начальником или символом рода (огня)', тем самым переходя на новый жизненный, духовный и пространственный уровни. В переводе на русский *нохо* означает 'песец'.

Нядако/Нядгы/Нядаңгы' не ню [Янгасова, 2001. С. 231]/**Нядаңги** [Головнев, 2004. С. 164]. Персонажи **Нядако** (букв.: ягелёчек) – богатые оленеводы, **Нядако тэта** – глава семейства воспитывает вдали от людей сироту-воина для боевых сражений [ЭПН, 1965. С. 347–370]. В другой песне [ЭПН, 1965. С. 656–664] Нядгы показаны живущими в земле Трех Мандо. Сын богатого Нядгы, взяв вторую жену – Мадой, избавляется от первой – Ябтой, которую в свое время взяли ему в жены девочкой, бросив ее на чумовище. Места обитания или кочевий Нядгы в фольклоре очень обширны: от бассейна реки Надым до земель Ма(н)до, т.е. до бассейна рек Таза и Енисея. Еще в одном тексте [Головнев, 2004. С. 164–167] **Нядаңги** имеют тридцать чумов, девять тысяч оленей, шестьдесят работников.

Нядаңгы (Нядаңгы', Няды') – название одной из родовых групп ненцев в районе Надыма [НРС, 1965. С. 339]. Слово это образовано из трех частей: первая часть из слова *няда* 'ягель', вторая часть из протетического звука *-не-*, появившегося на стыке двух частей, и третья часть из суффикса *-гы* – звонкого варианта суффикса *-хы*, восходящего к слову *хы(й)* – близлежащий, окрестный. В переводе на русский язык это значит 'находящийся вблизи ягельников'.

Надер [Лар, 2001. С. 114–123; Головнев, 2004. С. 164–167], **Надеро" талебя** [Янгасова, 2001. С. 151–159]. Во втором тексте безоленный **Надер** становится богачом-оленьеводом, а затем – хэхэ, а его сын еще более повышает свой сакральный статус – становится Илибембэртя. *Надер" (Надерой', Надей')* – ненецкий род тундровых ненцев [НРС, 2003. С. 373]. В современном ненецком языке перевод затруднен.

Нокдэта в песне-хынабце [НПХ, 2000. С. 43] женат на женщине, которая его не любит. *Нокадэта (Нокадэтэй', Ноки')*, в официальных документах *Окотэтто* – название одной из родовых групп тундровых ненцев на полуострове Ямал [НРС, 1965. С. 397], переводится как 'многочисленный'.

Нувэця [НЭ, 1990. С. 288–306], **Не-Нувоти, Нутя-Вэсако** [НПХ, 2000. С. 110–135], **Нувуча** из рода **Хаби** [Пушкарева, 2002. №-915*]. Герои



и персонажи с этой фамилией – люди с магическими способностями. В личных автобиографических песнях эта фамилия по-ненецки звучит: **Вывча, Выуци** [Куприянова, 1960. С. 243, 245]. **Нувэци** фольк. название одной из родовых групп тундровых ненцев [НРС, 1965. С. 402], **Нувэй', Нувэци'** – женщина из рода Нгувэци (с моей точки зрения, правильно, Нгувэца, как и в произведении, опубликованном Н.М.Терещенко [НЭ, 1990. С. 288–306]). **Нууци (Нууци')** – название одной из родовых групп тундровых ненцев западнее Уральского хребта; по преданию ее родоначальник имел очень узкие ноздри [НРС, 1965. С. 405]. **Выучейской'** – **Выучейские** – фамилия тундровых ненцев в западных районах расселения; происходят из рода **Вууци** [НРС, 1965. С. 63]. Почему возникло двоякое звучание этой фамилии: Нгууци/Вууци? Ответ может быть очень прост. В некоторых говорах ненецкого языка, как в западных, так и в восточных, наблюдается субституция звуков *в* и *нг*. И смысл предания об узких ноздрях можно объяснить также очень просто: в переводе на русский язык слово *нум'/нуця/нутя* значит 'трава'. Вариант **Вывча** можно перевести и как *настойчивый, упорный, обладающий гипнотическим воздействием*, если предположить, что в этом слове корнем является *вы''/вы''(д)*.

Пахаседитэга 'Вождь рода Пахаседа' [ЭПН, 1965. С. 544–565], **Паханзеди" тэга** 'Вождь Паханзеди', **Паханзеди" Папа** 'Сестра Паханзеди' [Янгасова, 2001. С. 271–275]. В первом тексте Пахаседа являются союзниками Хортэга в войне против Носитэга, Ямалов и Тыгусе, хотя они и посредственные воины. Во втором тексте Сестра Паханзеди – великий воин и женщина с магическими способностями: четыре раза оживляет самую себя. В фамильном и родовом составе европейской, сибирской тундровой и сибирской лесной групп ненцев за период XVII – начало XX века по спискам ясачных плательщиков, материалам ревизий, церковных метрических книг, духовной миссии архимандрита Вениамина, Комиссии Восточной Сибири по обложению ясаком инородцев и другим источникам, проанализированным В.И. Васильевым [1982], фамилия Паханзеда не значится. Это объясняется, по-видимому, тем, что в европейских тундрах родовые названия руссифицировались или в качестве фа-

милии применялись имена родоначальников, которые затем становились фамилиями. Вместе с тем в списке Г.Д. Вербова, относящемся к 1934–1935 годам, такая фамилия есть [Цит. по Хомич, 1995. С. 164]. Мужскую и женскую форму фамилии **Паханзеда/Паханзедэй'** дает Н.М. Терещенко и указывает места их проживания: Большеземельская и частично Малоземельская тундры [НРС, 1990. С. 454]. Ареал проживания указан шире у Н.М. Терещенко. В свою очередь, З.Н. Куприянова поясняет, что это название рода, обитавшего к востоку от Печоры, буквально 'сопка залива', т.е. род, живущий на сопке у залива [ЭПН, 1965. С. 752].

Пуци/Пути/Пучи Мэбите 'Могучий Пуци' [Куприянова, 1960. С. 157–164; НПХ, 2000. С. 24–25, 49; Головнев, 2004. С. 198–221]. Во всех текстах они – богатые оленеводы. В последнем тексте Могучий Пуци в конце повествования становится Илибембэртэ – богатство дающим, оленей держателем.

Фамилия **Пути** есть и в списке В.И. Васильева, и в списке Г.Д. Вербова, есть также пояснение З.Н. Куприяновой, что это название рода, но ни у кого из известных мне авторов нет толкования значения этой фамилии. По говорам это слово звучит как *пуци/пути/пучи*. В словаре Н.М. Терещенко, в составлении которого принимала участие лингвист по образованию, кандидат педагогических наук Е.Г. Сусой, также нет этой фамилии. Значение этого слова очень затемнено, хотя морфологически можно его разложить на две части: *пу* и *ци*. В называвшемся словаре слово *пу* имеет следующие значения: часть ножа, скребка и т.п., которая вставляется в рукоятку; часть женской шапки ниже затылка и подстилка из тонкой шкуры (которая подкладывается на доску под выделяемые меховые изделия) [НРС, 1965. С. 483], а *ци* – суффикс, придающий слову значение отсутствия чего-либо. Но трудность интерпретации заключается в том, что при таком суффиксе слово должно бы выглядеть как *пу''*. Чтобы точнее этимологизировать это слово, нужно, по всей вероятности, обратиться к другим самодийским, а также другим уральским языкам, но и не только к ним.

Здесь необходимо отметить, что некоторые представители рода Пуци, по их собственным признаниям, сейчас пользуются фамилией Тяр /Тяра, по крайней мере, в Надымском районе

Ямало-Ненецкого автономного округа. Это явление уже было отмечено в XIX веке: в списке сибирской тундровой группы В.И. Васильев упоминает исторических Тяринных или Тояровых (позднее Тяро) – потомков Сея Поминых из рода Пучи. Тяр"/Тярой – название одной из родовых групп тундровых ненцев на полуострове Ямал; *тяр* – в переводе на русский язык – 'жабры' [НПС, 1965. С. 703].

Пырити сюбья встречаем в эпической песне «Три Ябтонгэ» [ЭПН, 1965. С. 397–425]. Он показан могущественным и богатым, у него просит военной помощи Младший Ябтонг на условиях: 1) при оказании помощи отдаст пять тысяч оленей; 2) если не согласится на это, то отдаст без выкупа сестру ему в жены и 3) при отказе в помощи убьет его. Сбылось самое печальное: Вождь Пырити убит, поскольку нагло отказал в помощи: на первое условие ответил, что ничего не случится в подлунном мире, если убьют младшего Ябтонг, на второе условие ответил девушке-вестнице, что она сама пришла к нему на двух ручных оленях-авках, т.е. отказался от нее. Вождь Пырити показан могущественным, но недалеким и чванливым. *Пыерка* (*Пыеркы*) – название одной из родовых групп тундровых ненцев [НПС, 1965. С. 498]. В известных мне исторических памятниках фамилия фиксируется с XIX века [Васильев, 1982; Хомич, 1995. С. 164]. В настоящее время представители этого рода проживают на Европейском Севере и в Западной Сибири. Фамилию на русский язык можно перевести как 'шукоподобный'.

Пся вэсако 'Старик Пся' [НПХ, 2000. С. 33–35], **Арка Пся** 'Старший Пся', **Нюдя Пся** 'Младший Пся' [ЭПН, 1965. С. 505–543], **Нюдя Сяд ню** 'Сын Младшего Сяд', **Нюдя Сядко** 'Младший Сядко' [Лар, 2001. С. 114–123], **Ева Пся** 'Сирота Пся', **Не-Псяэдэ** 'Женщина Пся' [Головнев, 2004. С. 146–155]. В первом произведении Пся вэсако оказался дядей героини – женщины из рода Вай, он малооленный: имеет всего тридцать оленей с оленятами, местом его постоянных кочевий являются окрестности пещер Салехарда, он воюет на стороне Ваев против Тавыс и Мандо. Он настолько могуч, что следы его ног образуют водовороты. Вместе с тем Младший Пся бесполезен в боевых делах. Во втором тексте Младший Пся является мужем дочери Старшего Вая.

В третьем произведении персонаж Нюдя Сяд ню 'Сын Младшего Сяд' очень похож на своего отца (значит, красивый. – Е.П.); по утверждению других персонажей, когда он садится, все вскакивают.

В последнем тексте Ева Пся героиня – повествователь, умирающий и воскрешающийся, вместе с родичами, побеждающий Черненко, Трехглазого и Одноногого (Хранящего свое сердце отдельно от тела) Тунгто. Младший Пся ловок и силен: на бегу 10 оленей на копье насадил.

Пся"(д) 1. б.-з. деревянная пристань, деревянный мол у пристани; 2. *Пся"* (*Псяды*/'*Сяды*') – 1) название одной из родовых групп тундровых ненцев на полуострове Ямал [НПС, 1965. С. 511], а также в Таймырском (Долгано-Ненецком) автономном округе [Ненянг, 1996. С. 61, 69, 71, 76]. В этой же словарной статье Н.М. Терещенко при имени фольклорного персонажа отсылает к *ня ся*", которая означает берестяную маску, надеваемую хантами и манси во время медвежьего праздника, но буквальный перевод этого словосочетания «деревянное лицо» [ЭПН, 1965. С. 742]. Это наводит на мысль о существовании деревянных масок у ненцев, т.к. в Воркутинском (до 1959 года эти земли входили в состав Ненецкого национального округа, а не Коми республики как в настоящее время) краеведческом музее хранится деревянная маска, а Г.Н. Грачева обнаружила две уникальные деревянные маски у иганасан – народа самодийской группы уральской языковой семьи, к которой относятся и ненцы [Иванов С., 1975. С. 24]. Таким образом, семантика этого родового имени может колебаться от деревянной маски до деревянной пристани, в том и другом случае наличествует значение замены настоящего лица/вида чем-то другим. *Ся"/сяд* значит 'лицо'.

Пяк вэсако [Пушкарева и др., 1994. С. 40–41], **Пядиггасава** [НПХ, 2000. С. 47], **Пякат сюбья** [НПХ, 2000. С. 54–55], **Не Пядкуй/Не Пядко** [ЭПН, 1965. С. 459–480], **Пяд-Хасово** [Синицын, 1948. С. 1–62], **Пяд хасава, Сидя Пядко** [ЭПН, 1965. С. 566–587]. **Пяк вэсако** – 'лесной старик', **Пядиггасава/Пяд хасава** – 'лесной мужчина', **Пякат сюбья** – 'Великан Пяков', **Не Пядкуй/Не Пядко** – 'Женщина [из рода] лесных/древесных', **Пядко** – 'лесной/древесный'. Из названных персонажей особый



интерес вызывает Не Пядкуй – великая шаманка, имеющая медный бубен. Группой этих персонажей представлены лесные ненцы, материальная культура которых мало отличается от культуры тундровых ненцев, но имеет много общего с хантыйской [Хомич, 1995. С. 23, 164]. *Пяк/Пякой/Пякы* – 1) название одной из родовых групп лесных ненцев; 2) во множественном числе *пяк* – название всех лесных ненцев в Ямало-Ненецком автономном округе [НРС, 1965. С. 509–510]. Основа слова *пя* имеет несколько значений: дерево, жердь, шест, палка, дрова, лес, деревянный, лесной [НРС, 2003. С. 508–509].

Сусуй/Сусуй [Куприянова, 1960. С. 157–174; НПХ, 2000. С. 24–25]; *Сусой/Сусой* [ЭПН, 1965. С. 710–731; Янгасова, 2001. С. 195–212; Головнев, 2004. С. 232–234].

Сусой (Сусой) – название одной из родовых групп тундровых ненцев на полуострове Ямал [НРС, 2003. С. 571], значение слова неясно.

Сэротэтта/Сэротэтто/Сэрадэтта/Сэродэтта [ЭПН, 1965. С. 213–238; НПХ, 2000. С. 25, 44–45]. *Сэродэтта (Сэродэтэй/Сэрой)* – название одной из родовых групп тундровых ненцев на полуострове Ямал, в исторических документах встречается с XIX века [Васильев, 1982]. Переводится эта фамилия как ‘люди, имеющие белых оленей’.

Сюхуней/Сюхуний/Сюхуней/Сюхуне ни-нека ‘Брат Сюхуне’ [ЭПН, 1965. С. 505–543; 675–684; Янгасова, 2001. С. 276]. *Сюхуней (Сюхуней)* (в официальных документах *Сюгней*) – название одной из групп тундровых ненцев, в настоящее время живущих в Ямало-Ненецком и Таймырском (Долгано-Ненецком) автономных округах. Значение слова неясно.

Тадибе/Тадибе [НПХ, 2000. С. 41–42]; *Тадибе-хасава* ‘Мужчина-Тадибе’ [Головнев, 2004. С. 186–188]. *Тадебя (Тадеби)*. В фамильном и родовом составе энцев XVII–XVIII столетий по спискам ясачных плательщиков и материалам ревизий значится фамилия Тадобэ (Соваловы) [Васильев, 1982], в списках ненецких фамилий значится с начала XX века [Хомич, 1995. С. 164]. Фамилия распространена в Ямало-Ненецком округе, переводится как ‘шаман’.

Тайпар ‘Тайпар’ [НПХ, 2000. С. 32; ЭПН, 1965]; *Тайбари Вэсако* ‘Старик Тайбари’ [Головнев, 2004. С. 291–294]. *Тайбари (Тайбари/Тайбарей)* – название рода, широко распростра-

ненное и в европейских, и в сибирских тундрах. Исследователи по-разному этимологизируют эту фамилию. Н.М. Терешенко считает, что их так называли, поскольку представители этого рода носили совики с черной шкурой на капюшоне [НРС, 1965. С. 616], З.Н. Куприянова полагала, что *тайбари* можно расшифровать как ‘чернолобый’, т.е. оленеводы, обладающие чернолобыми оленями [ЭПН, 1965. С. 753]. Этот композит можно перевести и как ‘черный скальп’, т.к. *тай* означает не только лоб (животных), но кожу головы под волосами у человека.

Тохэля/Тохэля, Тохэля Натекэ ‘Юноша-Тохэля’ [НПХ, 2000. С. 28–29; НЭ, 1990. С. 306–307]. Тохэля Нгатеке показан в песне-хынабце человеком – медиумом между миром чудовищ и людей, сумевшим помочь дочери людоеда стать человеком. *Тохэля (Тохэли)* проживают в настоящее время в Ямало-Ненецком автономном округе, по Н.М. Терешенко, разновидность родовой группы Тохэ у ямальских ненцев, являлась бедной частью рода, почему в название включен суффикс *-ля* с особым оттенком ласкательности [НЭ, 1990. С. 310].

Тысья вэсако ‘Старик Тысья’ [Куприянова, 1960. С. 185–195, 220–230]. Фамилия Тысья известна по историческим документам с XVII века [Васильев, 1982]. *Тысья (Тысьи)* – название одной из родовых групп тундровых ненцев, живущих западнее Уральского хребта. Тысьи имеют две группы: *Яв-тысья* ‘морские тысья’ и *Нохо-тысья* ‘песцовые тысья’. Тысья – название небольшой птички, живущей в зарослях тальника.

Няхар” ю” Тэмя” ‘Тридцать Тэмя’, *Моёт нарка Тэмя”* ‘Старший Тэмя по имени Моёт’, *няхар” вэсэй ёнэй Тэмя”* ‘Средний из трех стариков Тэмя’, *луца ю” Тэмя”* ‘десять Тэмя’, *Моёт вэсако ню – Хыри’ хоба’ парка* ‘Сын старика Моёт – Носящий парку из стерляжьей кожи’, *Нарка Тэмя”* ‘Старший Тэмя’, *Ёнэ Тэмя”* ‘Средний Тэмя’, *няхар” ю” Тэмя”* ‘Тридцать Тэмя’ [НЭ, 1990. С. 159–178; С. 234–254]. Среди них Хыри хоба – ясновидец. *Тэмя” (Тэмьды/Тэмьдэй)* – род тундровых ненцев восточнее Уральского хребта. В первом произведении дается имплицитно объяснение названия рода: «На мысу Горьководного моря тридцать Тэмя. На мысу Горьководного моря только чумы из бересты сверкают». Чумы, покрытые нюками из бересты и есть перевод слова Тэмя.

Тэсяда хасава 'Мужчина Тэсяда' [Куприянова, 1960. С. 185–195]; **Сидя Тэсяда** 'Два Тэсяда', **Не Тэсьды** 'Женщина рода Тэсяда' [Лар, 2001. С. 101–109, 133–135]. Наш герой малооленный. *Тэсяда (Тэсяды)* – род тундровых ненцев, в настоящее время проживают в Ямало-Ненецком и Таймырском (Долгано-Ненецком) автономных округах. Эта фамилия в переводе на русский язык означает 'безоленный'.

Хареци 'Хареци' [Кастрен, 1857. С. 176–181], **Харюцико** 'Маленький/Миленький Харюци' [Куприянова, 1960. С. 174–185], **Нядана Харюци** 'Оседлый Харюци' [ЭПН, 1965. С. 426–441]; **Харюци** 'Харюци', **Харюци тэта** 'Богач Харюци', **Селиро Харюци** 'Харюци – хозяин темно-серых оленей', **няба Харюций** 'невестка – женщина из рода Харюци'; **Харюцико** 'Маленький/Миленький Харюци', **нюдя Харюцико** 'младший Маленький/Миленький Харюци', **Не Харюций** 'Женщина из рода Харюци' [ЭПН, 1965. С. 459–480; 656–675]; **Евако Харючи** 'Сиротка Харючи'; **Харючи-Нгоб-Ню** 'Единственный-Сын-Харючи', **Тэтан-Харючи** 'Богач-Харючи', **Евана Харючи** 'Хроменький-Харючи', **Хорана-Харючи** 'Харючи-Охотящийся-на-Диких-Оленей', **Харице** 'Харице', **Нгани-Харючи** 'Могучий-Харючи' [Синицын, 1948. С. 279–343; НПХ, 2000. С. 25; 29–30; 32; 44–45; 46–47, 54–55]; **Харючи** **Нюдя Ню** 'Младший сын Харючи' [Янгасова, 2001. С. 213–224]. Надо сказать, что представители рода *Харючи*, а шире – фратрии *Харючи* являются частыми героями и персонажами фольклора по сравнению с представителями других родов. Это объясняется многочисленностью и воинственностью рода. В фольклоре персонажи с фамилией Харючи – и воины, и оленеводы, и охотники на дикого оленя, и оседлые рыбаки, и предводители рода, и охотники на морских животных, а также посредники между ненцами и русскими промышленниками и представителями царской власти. В тексте «Харючи Вэсако» [Янгасова, 2001. С. 213–224] Нёр Тунгосе"э – враг Харючи сообщает, что Младшего сына Харючи невозможно убить, поскольку все говорят, что он одновременно пребывает в трех ипостасях. Он предлагает посмотреть на Младшего сына Харючи своему союзнику Нёр Тавысе"э и показывает ему его, который в одной ипостаси – среди оленей; в другой – сидит на нарте у синякуя; в третьей – спит в чуме. Фамилия *Харюци/*

Харюци в переводе на русский язык значит 'журавлиный'.

Хоратэта 'Хоратэта' [Куприянова, 1960. С. 174–185; ЭПН, 1965. С. 637–655], **Арка Хоратэта** 'не ню' 'Дочь Старшего Хоратэта' [ЭПН, 1965. С. 544–553]. В известных нам источниках Хоратэта являются эпизодическими персонажами. Девушка – дочь Старшего Хоратэта – обливается слезами, не желая выходить замуж за Сына Пахаседи. *Хордэта (Хордэтэй'/Хорэй')* – род тундровых ненцев, проживающих в настоящее время в Ямало-Ненецком автономном округе. Их фамилия означает 'люди, владеющие оленями-хорами'.

Вадавэ Хорэля 'Приемыш Хорэля', **Мэдна Хорэля** 'Хромой Хорэля' [НЭ, 1990. С. 271–287], **Вэвако Хорэля** 'Бедный Хорэля' [Головнев, 2004. С. 234–237]. Бедный пастух – работник богачей Нохо. Вэвако Хорэля в результате преодоления невзгод, выпавших на его долю, богатеет, женится на двух женщинах, и Сюдбя вэсако назначает его Явмалом [Головнев, 2004. С. 234–237]. *Хорэля (Хорэли')* – название рода тундровых ненцев на полуострове Ямал. По народной этимологии, название рода происходит от слова *хорэця* 'одежда с вытертой шерстью' [НЭ, 1990. С. 284], хотя мне это кажется не очень убедительным.

Худяно-Тэта 'Вождь-рода-Худя', **Худяно-Тэта-Не-Ню** 'Дочь-Вождя-рода-Худя' [НПХ, 2000. С. 39], **Няхар-Худя-Папа – Нюдя-Нохо-Не** 'Сестра-Трех-Худя – Жена-Младшего-Нохо', **Няхар-Худя-Тэта** 'Вождь-Трех-Худя' [НПХ, 2000. С. 40–41]. В обоих произведениях повествуется о женщинах рода Худя, на долю которых выпали страдания в виде неудачных замужеств. *Худя/Худей'* – род тундровых ненцев в восточных районах расселения. Родовое имя на русский язык переводится как 'грудь, грудка, грудная кость (птицы)'.

Не Хунгли 'Женщина из рода Хунгли', **Сидя Хунгли** 'Два твоих Хунгли' [НЭ, 1990. С. 271–277]. В этом произведении женщина из рода Хунгли является спасительницей Вадавэ Хорэля, в конце произведения он в соперничестве с Носитэтами берет ее в жены. *Хунгли/Хунгли'* – род тундровых ненцев в восточных районах расселения ненцев. Фамилия переводится на русский язык как 'передняя лапа, нога (животного)'.



Хэно 'Хэно' [Куприянова, 1960. С. 174–185; ЭПН. С. 637–655; Лар, 2001. С. 101–109], **Няхар** 'Хэно' папа 'Сестра Трех Хэно' [Янгасова, 2001. С. 280–287]. *Хэно (Хэной)* – род тундровых ненцев. Значение слова неясно, можно предположить, что восходит к слову *хэна* 'тот, к кому испытывают жалость, сочувствие', хотя, возможно, это общеуральское слово, утратившее в ненецком языке первоначальное значение (вспомним, что в эстонском именнике есть такое имя). В таймырском говоре, по утверждению Д.С. Болиной, *хэнокако* – 'тихий, безветренный'.

Хэтанси-Ервота 'Вождь рода Хэтанси' [НПХ, 2000. С. 54–55], **Сюдбя Хэтанзи** 'Могучий Хэтанзи' [Янгасова, 2001. С. 160–170; Головнев, 2004. С. 285–289]. В этом произведении Вождь Хэтанси является союзником Ямал-Сейси (Ямала-Без-Сердца), который собрал войско против Могучего Харючи. *Хэтанзи (Хэтанзи / Хэтой)* – род тундровых ненцев, современные Хатанзейские. *Хэтанзи* также – паук светлой окраски с длинными ногами [НРС, 2003. С. 803], вероятно название фамилии происходит от этого слова.

Ябтонэ 'Ябтонггэ' [ЭПН, 1965. С. 397–425], **Ябтонэй** 'Женщина из рода Ябтонггэ' [НЭ, 1990. С. 234–254]. *Ябтонэ (Ябтуцы / Ябтой)* – род тундровых ненцев, расселены они очень широко в Ямало-Ненецком и Таймырском (Долгано-Ненецком) автономных округах. Фамилия переводится как 'гусиная нога'.

Ямал 'Ямал' [ЭПН, 1965. С. 315–345; 397–425; 544–565; 656–674; 710–737], **Ямал-Сейси** 'Ямал-Без-Сердца' [НПХ, 2000. С. 54–55; Лар, 2001. С. 101–109]. В фольклоре ненцев род Ямал показан могущественным и многочисленным. Диапазон характеристик колеблется от людей-оленоводов Ямалов через воинственного мифологического великана Ямала-Сейси (Ямала-Без-Сердца) до божества Ямал. *Ямал (Ямалы)* – род тундровых ненцев. В настоящее время, по моим наблюдениям, практически не осталось представителей этого рода. По утверждению жителя поселка Сё-Яха Ямальского района Ямало-Ненецкого округа Я.Н. Яптика, они сменили фамилию на Окотэтто; еще в начале XX века представители рода жили на полуострове Ямал и примыкающих территориях [Источники, 1987. С. 49–134; Евладов, 1992. С. 115–127]. *Я'мал* в переводе на русский язык означает 'край земли'.

Яптик 'Яптик' [Головнев, 2004. С. 133–146]. *Ябтик (Ябтики / Ябтий)* – название одной из родовых групп тундровых ненцев на полуострове Ямал; в официальных документах – Яптик. Перевод слова с таймырского говора означает 'крепкий', твердый, жесткий (например, о дереве, о кости); в переносном значении 'неуступчивый, непокладистый, несговорчивый'.

Ярой 'Женщина из рода Яр' [НЭ, 1990. С. 234–254], **Ярко** 'Ярко' [НЭ, 1990. С. 43–58; Головнев, 2004. С. 110–115], **Ярут Сёбя** 'Мужчина из Твоих Яров' [ЭПН, 1965. С. 710–737], **Яригэця** 'Яригэця' [ЭПН, 1965. С. 315–328] и Яреннг [НЭ, 1965. С. 234–254.] Все эти вариации фамилии дают характеристики героям от уменьшительно-ласкательных (Ярко, Яригэця) до пренебрежительно-уничижительных (Яреннг). Фамилия *Яр* в эпических памятниках встречается в женском варианте. Значение неясно.

Таким образом, в известных фольклорных памятниках фигурируют герои достаточно многих ненецких родов.

Задумываясь над тем, почему героями ненецкого фольклора выступают представители реальных ненецких родов, я пришла к выводу, что это – жизненная необходимость в суровых арктических условиях существования, при которых население расселено очень дисперсно, где практически нужно надеяться только на свои силы и свои материальные ресурсы. Считаю, что такой персонажный состав возник в психотерапевтических целях. Если герои фольклора – представители реальных ненецких родов, то каждый человек, обладатель данной фамилии, приобщается к реальным и сакральным подвигам эпического представителя своего рода. На бытовом уровне каждому подспудно понятно, что в какой-то степени и ему присущи такие необыкновенные качества, а это способствует формированию стойкости в сложных северных кочевнических обстоятельствах жизни.

В эпическом времени и пространстве человек преодолевает различные человеческие и нечеловеческие страдания, тем самым приобщаясь к горю, счастью, состраданию, мольбам, цинизму, предательству, обещаниям и испытаниям. Ярчайшим примером может служить сюдбацарка яраби «Недко Нохой» 'Женщина из рода Нохы' [НЭ, 1990. С. 191–225]. В нем повествование ведется от имени брата и сестры, которые,

помогая друг другу, преодолевают невзгоды, выпавшие на их долю. Вместе с тем, это мужчина и женщина, которые равны в своих необычных, можно даже сказать, в шаманских качествах. Брат приобрел эти качества до начала повествования, а картина обретения дара сестрой проходит перед взором слушателей. Следуя за героями произведения, слушатель постигает мифологию своего народа, способы выживания, оживления и закалки. Высшим проявлением счастья на земле для ненцев является наличие оленей, семьи и детей, и лишь выполнив земную миссию, герой становится Илебямбэртя – абстрактным богом благоденствия, вышедшим из одного определенного рода, т.е. он – бог и, вместе с тем, он – из своих.

Психотерапевтическое воздействие заключается в том, что человеку приходится противостоять животному (хтоническому), растительному, водному, трансцендентному (Явмал в образе **Ноб лаханана**) мирам, с которыми необходимы и возможны диалог и договор. В анализируемом тексте «Недко Нохой» также интересно то, что бой идет не до полного и безоговорочного уничтожения врагов, а до разделения сферы влияний, т.е. возможность договора всегда должна оставаться, что будет способствовать сохранению здоровья и жизни. Воздействие заключается и в самой технике исполнения ненецких фольклорных произведений, присущей всем жанрам, кроме личных песен, загадок и поговорок. Эта техника требует участия двух исполнителей при активном включении слушателей. Первый, основной, исполнитель – обычно мастер или даже признанный мастер, а второй, как правило, любой человек, пожелавший взять на себя эту роль. Из своей жизненной практики знаю, что каждый человек с двух до девяноста лет считает для себя честью быть вторым исполнителем – *тэлтанг-годой*. Другими словами, любой представитель любого рода может быть исполнителем, поскольку он тем самым укрепляет свой личный дух и повышает творческий потенциал, а также приумножает славу рода.

В песенном эпосе и мифах-сказках встречаются и **представители родов, ныне не существующих**. Эти действующие лица фигурируют редко, по этой причине трудно дать их характеристики и вследствие этого ограничиваюсь в основном переводом их имен.

Нирета [НЭ, 1990. С. 159–178] – буквально означает ‘имеющий рукоятку’.

Панырота [НЭ, 1990. С. 159–178] – буквально ‘имеющий сильную хватку, крепко сплетенный, как сильно скрученный аркан’.

Семьдесят Пия – Семьдесят Горностаев [НПХ, 2000. С. 31]; у них семьдесят чумов и быстроногая сестра, с которой бегали наперегонки жители семидесяти чумов.

Повер. Значение неясно.

Пялься. В фольклоре семь мужчин Пялься носят железные штаны с нагрудниками. Это, по всей видимости, отголосок тех времен, когда такой тип штанов носили не только женщины, но и мужчины. Герои Пялься в произведении трусливее и беспомощнее своей старшей сестры [ФН, 2001. С. 306–325]. *Пялься* – 1) лоскут замши или ткани, который пришивается спереди к женским штанам, 2) женские штаны с нагрудником, вышедшие из употребления к середине XX века.

Сисьета [НЭ, 1990. С. 159–178] – имеющий застежки, завязки.

Суюй* ‘Женщина из рода Суюхора’ [НЭ, 1990. С. 87–124] Младшим Сэрако сосватана за богатый калым, но пути в стойбище мужа украдена Сыном Хромого. Муж едет ее искать и в бою возвращает. Она богатырша, тесть называет ее *хэхэко*, подчеркивая этим ее божественное происхождение. Она изменила мужу с его братом, за что была наказана мужем. По поводу слова *Суюхора* Н.М. Терешенко пишет: «Суюхоры – родовое название в фольклоре; образовано соединением двух существительных: *сую* ‘теленка’ и *хора* ‘самец оленя’. Такое название свидетельствует о небольшом количестве оленей у представителей данного рода» [НЭ, 1990. С. 118]. В таком пояснении смущает то, что дочь Суюхоров сосватана за богатый калым, а, как известно из практики семейно-брачных отношений ненцев, беднякам такой калым не давали [Пушкарева, 2004].

Сэв Сэр – ‘белоглазые’ (голубоглазые, зеленоглазые) – излюбленный персонаж ненецкого фольклора. Таклада Сэв Сэр; Сэв Сэр [ЭПН, 1965. С. 251–266; 315–328; НПХ, 2000. С. 38; Лар, 2001. С. 101–109]. Кто они такие – ни в фольклорных, ни в исторических источниках подробно не определяется, хотя провести такое исследование было бы весьма интересно в свете этногенеза ненецкого народа. Л.В. Хомич [1995.



С. 286–287] на основе анализа одного фольклорного текста и этнографических расспросов относит их к аборигенному населению Арктики, участвовавшему в этногенезе ненцев: «Так, героя одной из эпических песен ненца Маро Сэротэта во время промысла морского зверя уносит сначала на льдине, потом на стволе дерева далеко от родных мест. На берегу, куда героя прибывают волны, он попадает к белоглазым людям, которые, учитывая степень его истощения, кормят его понемногу. Они тоже оленеводы, но ростом больше героя, и жилище их тоже больших размеров. На вопрос Сэротэта они отвечают, что они белоглазые Харюочи. Возвращаться от них в свою землю герою приходится через земли тавысов (нганасан), тунгусов (эвенков), т.е. далеко с востока. Согласно сведениям, полученным автором на Ямале в разные годы, *сэв сэр* – морские охотники, жившие у моря. Глаза у них белые (светлые) от воздействия морской воды. У них были кожаные лодки *хоба нгано*, которые ненцы иногда у них выменивали или покупали, но как их делать – не знали. С *сэв сэр* ненцы встречались на побережье Карского моря. От них якобы и собаки, запрягаемые цугом. Один ненец утверждал, что *сэв сэр* – чукчи».

Сэрулей [Пушкарева, 2003. №3321*]. Видимо, это слово можно перевести как 'ледовые, ледниковые, ледяные'.

Тасиний, Тасиня [ЭПН, 1965. С. 426–458; 459–504; 613–625; 710–722;] **Тасиней** [НПХ, 2000. С. 44–45] **Не Тасиний** 'Женщина Тасиний' – буквально 'нижняя, низовая' [НЭ, 1990. С. 199–203]. Женщину ненцев не принято было называть по имени. Одиноких называли по имени какого-то родственника, а замужних – по имени детей «мать такого-то (имярек)». Здесь герой называет свою жену по наименованию ее рода. Тасиниями называли ненцев, живущих в низовьях рек, в частности, в низовьях Оби и ее притоков с правой стороны, Таза и в Гыданской тундре [НРС, 1965. С. 639; ЭПН, 1965. С. 753]. В ярабце «Лад Сэр Вэсако» 'Старик Лад Сэр' [ЭПН, 1965. С. 613–625] **Тасиний ерв** 'Вождь Тасиниев' оказался Младшим Сэротэта. Надо сказать, что в исторических документах Тасинянги фигурировала как фамилия [Васильев, 1982].

Тирлей. В фольклоре встречаются Тирлеи-чудовища и их родственники Тирлеи-люди [Пушкарева, 19866]. Слово *Тирлей*, видимо, можно перевести как 'живущие на поверхности

земли', потому что *тир* – поверхность земли и – *лей* – суффикс, обозначающий какое-то качество.

Хаглави' ерв [ЭПН, 1965. С. 347–358], **Синв Хаглава** [ЭПН, 1965. С. 426–441], **Си"ив Ханглава** [Головнев, 2004. С. 101–110] **Ханглаби'-Ерв** [ФН, 2001. С. 306–325]. **Хаглава** (лит. ханглава) – название рода, упоминаемого только в фольклоре; перевод слова 'место, где обычно умирают'. Род получил свое название, вероятно, потому, что всех, кто приезжал к ним сватать невесту, убивали [ЭПН, 1965. С. 298–304, 744].

Хамка [НПХ, 2000. С. 59–60]. Младший Хамка – могущественный житель земли, противостоящий всемогущим божествам Явмалу, Нумгыпою и Сэрад-Хоре, камлающий с бубном Хозяина-Неба и превосходящий в этом искусстве жителя неба старика Вэхэлю. На протяжении песни сказительница всегда произносила *Хамка* и только один раз *Хампка*. Как известно, в таймырском говоре тундрового диалекта ненецкого языка *хамка* – шелк, во многих других говорах *хампка* – также шелк, в литературном ненецком *хамбка* – шелк. Следовательно, имя героя мы можем перевести как 'шелк, шелковые или шелковистые', но в контексте песни это никак не раскрывается.

Многие персонажи фольклора называются по землям, в которых они живут.

Вья Вэсако/Вьндэтта 'Старик тундровой земли' [ЭПН, 1965. С. 637–644], 'Богач тундры' [НПХ, 2000. С. 35–36].

Нароя 'Житель лесной чащи' [НЭ, 1990. С. 123–158], **Нароя тэта** 'Оленевод лесной чащи' [ЭПН, 1965. С. 459–479].

Пэкоця Хухур 'Каменный знак, установленный на возвышении' [ЭПН, 1965. С. 59–76].

Сохо. Так назывались семь братьев, потому что жили на сопке (*сохо*) [ЭПН, 1965. С. 150–160].

Сэр Саля Ерв 'Житель белого мыса' [Головнев, 2004. С. 101–110].

Сэр Я Ёвалё 'Сирота белой (снежной) земли' [ЭПН, 1965. С. 347–357, 745], **Сэр я тэта** 'Хозяин Ледяного острова' [НЭ, 1990. С. 59–86], **Сэр-Я-Терко** 'Житель-Белой-Земли' [НПХ, 2000. С. 50].

Таб Саля Ерв 'Житель песчаного мыса' [Головнев, 2004. С. 101–110].

Таным Саля Ерв 'Житель долинного мыса' [Головнев, 2004. С. 101–110].

Хару-Яха-Тер 'Житель-Извилистой-Реки' [Синицын, 1948. С. 205–278].

Яв Ханин 'Морской Ханин' [Куприянова, 1960. С. 157–173; НПХ, 2000. С. 24–25].

Явхэвхэця 'Житель морского побережья' [НЭ, 1990. С. 123–158], **Явотаркахэця** 'Житель морских (речных) притоков' и **Явомалхэця** 'Житель морских (речных) истоков' [ЭПН, 1965. С. 59–76].

Довольно солидная группа персонажей – людей названы **именами-прозвищами**. В ней выделяются люди с именами-прозвищами, означающими части тела, приметы, качества и свойства человека.

Вадари 'Человек, обещающий лишь на словах' [Ненянг, 1992. С. 123–130].

Вадлэця и **Тудлэця** – два героя, выступающие вместе, их прозвища приблизительно можно перевести как 'Самостоятельный' и 'Тучневый' [Ненянг, 1992. С. 90–92].

Вэрабук 'Мужчина с ногами, обутыми в кисты из оленьей щетки, или Мужчина с ногами, покрытыми жесткой шерстью-щеткой' [Пыря, 1939. С. 5–13, 15–23].

Икседа 'Человек без шеи, т.е. с короткой шеей' [ЭПН, 1965. С. 239–250].

Лыдэри Харёй 'Человек с вогнутым позвоночником' [НЭ, 1990. С. 59–86].

Малцана 'Картавый' [герой] [ЭПН, 1965. С. 694–709].

Манна"ма"нюя 'Сын Маннамы' [Lehtisalo, 1947. С. 309–312].

Марц Саг 'Широкоплечий' [ЭПН, 1965. С. 505–543].

Моёт Тэмя. Имя Моёт переводится как 'Тот, кто умеет хорошо забрасывать невод' [НЭ, 1965. С. 159–178].

Мэдаркана не 'Прихрамывающая женщина' [НЭ, 1990. С. 59–86] и **Мэдна** 'Хромой' [НЭ, 1990. С. 87–122].

Ца-Тэваруй-Не 'Женщина, постигшая тайны Нга' [НПХ, 2000. С. 42–43].

Цочавко/Цотявко [Ненянг, 1992. С. 123–130] – смысл имени неясен.

Цэ меретя 'Быстроногий' [Неко. С. 69–77].

Цэва Сыхыдэда 'Завязанная, т.е. покрытая голова' [ЭПН, 1965. С. 59–95].

Сята Сава 'Женщина с красивым лицом' [ЭПН, 1965. С. 544–565].

Цэсьда 'Безногий (в прямом смысле слова)' [НЭ, 1990. С. 179–190].

Нинмя Ябтако 'Герой с тонкой талией или узкими бедрами' [ЭПН, 1965. С. 150–175].

Нэхор" Тэмя 'Тэмя, тянущий невод' [НЭ, 1990. С. 159–178].

Няхар" Янзавэця. Это прозвище можно перевести как 'Трое мужчин, обмазанных сажей' [НЭ, 1990. С. 159–178], но из сюдбабцарка ясно, что они помощники в войне только на словах, т.е., видимо, смысл имени заключается в том, что они – Неискренние, Грязные людишки.

Пазрана Не Яйрана Не 'Вертялая Женщина, Кокетливая Женщина' [ЭПН, 1965. С. 267–297].

Парокад-Тэтта 'Богач, остающийся в живых' [НПХ, 2000. С. 58–59].

Пиртяку-Нинька 'Высокий-Брат' [НПХ, 2000. С. 26].

Салако/Валеси Салоку 'Дурачок' и 'Дурачок-левша' [Куприянова, 1960. С. 86–90; Симченко, 1975. С. 96–110; Пушкарева, 1979. № 27; Пушкарева и др., 1994. С. 80–84; ФН, 2001. С. 176–219; Головнёв, 1995. С. 389–392], **Сала Ян-Тэта** 'Глупый Хозяин-Земли' [Головнев, 2004. С. 101–110]. Дурак – постоянный персонаж. Природа этого персонажа ненецкого фольклора не изучена. Пока можно лишь констатировать, что существуют два типа: дурак, который никем не становится и чаще всего погибает в результате своей глупости, и дурак, имеющий двойственную природу: и человеческую, и сакральную (небесную) – и становящийся персонажем с более высоким социальным статусом, чем в начале повествования [Головнёв, 2004. С. 101–110].

Тавысо Сейси/Нярава Сейси 'Нганасан Без Сердца' / '[Человек] Без медного сердца' [ЭПН, 1965. С. 397–425; НЭ, 1990. С. 123–158].

Сэв памя '[Мужчина] с острым зрением' [Неко. С. 69–77].

Сэлха нацекэ 'Светловатый парень' [НЭ, 1990. С. 59–86].

«Тивак Вакаям Сякалпадараха '[Мужчина] со ртом, будто он кусает кусок легкого'; так говорят о человеке, у которого постоянно оскален рот и при этом обнажены десны» [ЭПН, 1965. С. 59–95].

«Тэта хабт луца 'Богатый импотент русский' (букв.: богач-оленеводец кастрированный русский)». По утверждению Н.М. Терещенко,



такое имя собственное свидетельствует о сугубо отрицательном отношении сказителя к этому персонажу [НЭ, 1990. С. 269].

Тюли Ханьярха 'Тонкая, высокая [девушка], подобная кулику' [ЭПН, 1965. С. 239–266].

«Эва Тырцорэця '[Женщина] с растрепанной или лохматой головой'» [ЭПН, 1965. С. 612].

Эва Париле 'Черноволосая' [ЭПН, 1965. С. 566–612].

Эва Сэр 'Светловолосая' [ЭПН, 1965. С. 347–370].

Эбт Яб 'Длинноволосый' [ЭПН, 1965. С. 267–297] (до советской власти ненцы-мужчины носили длинные волосы, заплетая их в две косички).

Названия **масти, краниометрия, телосложение и количество запрягаемых оленей** тоже могут служить именами-прозвищами.

Лад Сэр '[Хозяин] оленей с белым туловищем' [ЭПН, 1965. С. 613–636].

Ладакари-Хабтм-Мэтта '[Человек], запрягающий оленей с крупным торсом' [НПХ, 2000. С. 82].

Нямд Пай '[Мужчина], запрягающий оленей с кривыми рогами' [ЭПН, 1965. С. 694–709].

Нямдаси Харё 'Безрогий журавль' [ЭПН, 1965. С. 96–149]; имя герою дано по оленю, голова которого похожа на журавлиную.

Париле Хабт '[Хозяин] черного быка' [ЭПН, 1965. С. 371–396].

Парисе '[Хозяин] черного [оленя]' [ЭПН, 1965. С. 505–543].

Сидя Парисез '[Хозяин] двух черных [оленей]' [ЭПН, 1965. С. 59–95].

Сидя Сэр Хабт '[Хозяин] двух белых быков' [ЭПН, 1965. С. 59–95].

Сидя-Сэрм-Мэтта '[Мужчина], запрягающий двух белых [оленей]' [НПХ, 2000. С. 58].

Сидя-Хабм-Мэтта '[Человек], запрягающий двух быков' [НПХ, 2000. С. 58].

Сэракут нюдя – 'Младший хозяин Белых [оленей]' [НЭ, 1990. С. 87–122].

Хабтарка '[Мужчина, запрягающий] бесплодных важенков' [ЭПН, 1965. С. 694–709].

Хаторо тэта 'Хозяин пестрых [оленей]' [ЭПН, 1965. С. 459–504].

Ялизе '[Хозяин] белого оленя' [ЭПН, 1965. С. 505–543].

Яльзе Хабт '[Хозяин] светлого быка' [ЭПН, 1965. С. 371–396].

Возраст и пол также могут выступать именами-прозвищами.

Амянако Не 'Женщина, сосущая грудь', т.е. маленькая девочка [ЭПН, 1965. С. 298–314].

Цолери некоця (нголери некуця, не нгацекы, не) 'Одна маленькая женщина (одна маленькая женщина, девочка, женщина)' [НЭ, 1990. С. 87–122].

Пухуця 'Старушка' [ЭПН, 1965. С. 59–95, 96–149, 174–189; Пушкарева, 1979. № 38].

Сив наць 'нюдя' 'Младший семи молодых' [НЭ, 1990. С. 226–233].

Сэракут нюдя нанькода нюда 'Сын Младшего Сэрако' [НЭ, 1990. С. 87–122].

Уку Панэмна Сэдорана Не 'Женщина, шьющая одежду для кукол', т.е. маленькая девочка [ЭПН, 1965. С. 566–612].

Хасуцяко Аць 'Молодой Хасуцяко' [ЭПН, 1965. С. 213–238].

Названия элементов **снаряжения, транспорта, жилища персонажей** также выступают именами.

Еся Мяду Ню 'Сын Железных Чумов' [Головнев, 2004. С. 101–110].

Есь тотта ерв 'Хозяин двух железных крыльев' [ЭПН, 1965. С. 59–95].

Еся тюр 'Железный хорей' [ЭПН, 1965. С. 315–346].

Ламба Хаденота '[Мужчина], имеющий лыжи с шипами' [ЭПН, 1965. С. 150–175].

Ненэй Сеяд '[Человек] с серебряным шитом на груди' [ЭПН, 1965. С. 59–95].

Си"ив Еся Лампа '[Мужчина], имеющий семь железных лыж' [Головнев, 1995. С. 424–426].

Си"ив Еся Сян '[Мужчина], имеющий семь железных уздечек' [Головнев, 1995. С. 424–426].

Тинета цыне '[Старший сын Хозяина железного чума по имени] Лук в чехле' [НЭ, 1990. С. 87–122].

Тинета паньрота еся. Смысл имени не очень ясен. Его можно перевести условно как '[Младший сын Хозяина железного чума по имени] Панцирный чехол для стрел' [НЭ, 1990. С. 87–122].

Хан Хаденота '[Мужчина], имеющий нарту с шипами' [ЭПН, 1965. С. 150–175].

Хан Хардата '[Человек], использующий нарту в качестве дома' [ЭПН, 1965. С. 150–175].

В ненецком фольклоре также встречаются в качестве имен людей названия их одежды и ее элементов.

Еся Ни Логэй '[Мужчина], носящий пояс с железными пуговицами' [ЭПН, 1965. С. 315–346].

Ехэна' хоба '[Человек], носящий одежду из осетровой кожи' [Ненецкий фольклор, 1960. С. 77].

Ингней парка нысынду' ервота '[Мужчина, носящий] парку из росомашьей шкуры является хозяином их стойбища' [НЭ, 1990. С. 159–178].

Пан Хынгната '[Мужчина], носящий на подоле бубенчики' [НЭ, 1990. С. 87–122].

Парка Тобтаку '[Мужчина] в парке с копытцами' [Головнев, 2004. С. 101–110].

Сёбя Сэр '[Мужчина] в белом капюшоне' [ЭПН, 1965. С. 239–266].

Сёбяця Хылтоця '[Мужчина] в глубоком капюшоне' [ЭПН, 1965. С. 459–504].

Сив Ноёця '[Мужчина, носящий] семь суконых одежд' [ЭПН, 1965. С. 59–95].

Сэр паркатана '[Человек], носящий белую парку' [Пушкарева, 1979. № 48].

Тенабтаду-ню 'Сын [людей], носящих железные колычуги' [Головнев, 2004. С. 101–110].

Тобтаку-папа 'Младшая сестра [Мужчины] в парке с копытцами' [Головнев, 2004. С. 101–110].

Хоркы' хоба соок '[Человек], носящий гусь из шкуры куропатки' [Пушкарева и др., 1994. С. 75–80].

Хохорэй хоба '[Человек, носящий одежду из] лебяжьей шкуры' [Неко, С. 69–77].

Хыри' хоба' парка '[Мужчина, носящий] парку из стерляжьей кожи' [НЭ, 1990. С. 159–178].

Статус человека в обществе и род его занятий являются одними из определяющих его характеристик. Это также отразилось в именах действующих лиц.

В ненецком фольклоре царь часто именуется как **Нувм' нисёта** 'Сын Неба, или Имеющий отцом небо'. Однако его божественное проис-

хождение не вызывает почтительного, а тем более подобострастного отношения. Герой эпоса в ряде случаев держится с самодержцем на равных. Например, в произведении «Недко Нохой» [НЭ, 1990. С. 191–225] действующий персонаж обращается к царскому сыну с такой речью: «Почему ты угоняешь ненцев в солдаты? На другое у тебя ума не хватает». Характерно, что 'Тот, отцом кого является Небо', узнав о случившемся, ограничивается вопросом: «Почему ты отпустил ненцев, набранных моим сыном?». В конце повествования Мальчик Ноходерживает в одиночку победу над врагом, поэтому царь ставит его начальником тундры.

В фольклоре ненцев особенно характерным является то, что главные герои почти всегда **тэта**. Слово *тэта* в ненецком языке многозначное: 1) имеющий оленей, 2) устарелое богатство, оленевод, кулак, оленщик [НПС, 1965. С. 692]. В фольклоре и современном языке это слово чаще употребляется в значении 'богат, начальник, руководитель'. По этой причине представители большинства групп персонажей являются или были *тэтами*.

Нэсы' нацекы 'работники стойбища' [Куприянова, 1960. С. 193; ЭПН, 1965. С. 459–504; НЭ, 1990. С. 59–68, 87–122, 271–287; ФН, 2001. С. 306–325]. Надо сказать, что практически во всех произведениях большинства жанров фольклора ненцев встречаются персонажи-работники; они делятся на несколько групп: **нгацекы** – работник, "мальчик на побегушках", **хаби** – раб, слуга, работник, подчиненный, **хамдя** – раб, слуга, работник (совершенно неимущий, находящийся в состоянии крайней нищеты, живущий в нежилой части чума хозяина), **няна мэна** – находящийся рядом, обычно при хозяйке, **манзра-на** – работник, батрак.

Мариндя/Маринча/Маринта-Касава/Марендя 'Охотник на диких оленей' [Ненецкий фольклор, 1995. С. 124–128; НПС, 2000. С. 77–78; ФН, 2001. С. 220–233, 252–256; Головнев, 2004. С. 244–245, 245–248]. Персонаж – охотник на диких оленей – характерен для *лаханако* – мифов-сказок, а в песенном эпосе встречается редко. В текстах *лаханако* Мариндя попадает в стойбище собак или собак-людей; женившись на девушке-собаке, он обретает богатство в виде оленей. В песнях-хынабцах охотниками на диких оленей в основном выступают Мандо и Ваи. Сюжет раз-



ворачивается вокруг удачливого охотника, которого пытается из зависти убить его товарищ. Марендя (Маренди'), по Н.М. Терещенко, одна из родовых групп тундровых ненцев в фольклоре [НРС, 2003. С. 236]. Слово образовано от глагола *мáрензъ* – охотиться на диких оленей, в свою очередь этот глагол образован от слова *мар* – самец дикого оленя [НРС, 2003, С. 236, 239].

Нядна взасак 'Оседлый старик' [ЭПН, 1965. С. 298–314].

Понгарт хасава 'Мужчина-рыболов' [Ненецкий фольклор, 1995. С. 38–46];

Халям' пэртя взасак 'Старик-рыболов/Старик-рыбак' [Пыря, 1939. С. 14–27; Терещенко, 1954. С. 80–88]

Ядна хасава 'Пеший мужчина' [Ненянг, 1992. С. 27–33].

Имена действующих лиц также могут обозначать название жилища и его элементов.

Еся мяд' ерв 'Хозяин железного чума' [НЭ, 1990. С. 87–122].

Еся-Нён-Ню 'Сын [человека по имени] Железные околודверные шесты' [НПХ, 2000. С. 59–60].

Еся-Пынг-Ерв 'Хозяин железных качелей' [НПХ, 2000. С. 30].

Еся-Синд-Ню 'Сын [человека по имени] Железная Священная часть чума' [НПХ, 2000. С. 59–60].

Еся-Ти-Ню 'Сын [человека по имени] Железные горизонтальные шесты' [НПХ, 2000. С. 59–60].

Пэ хардако' тер некоця 'Женщина-хозяйка каменного домика' [НЭ, 1990. С. 59–68].

Имена действующих лиц также могут обозначать названия предметов домашнего обихода.

Нельнемяко – Стружка. Эта одна из ипотасей Илебямбэртя [см. Приложение 1.1.]

Таб ед/Таб ед хэвко. Под этими именами выступают и Явмал – божество мужского пола, и неземная женщина, давшая новый человеческий род, [Лабанаускас, 1995. С. 4]. *Таб ед* в быту используется для сушки и измельчения табака. Так, в книге М.Ф. Косарева «Западная Сибирь в древности» можно видеть *таб ед* на стр. 14 рис. 3.11; на стр. 15 рис. 4.7 (правда, дно горшка более плоское, чем у *таб ед*), на стр. 17 рис. 6.10; на стр. 43 рис. 10.10. Имена персона-

жей переводят сейчас как 'Чугунок/Половинка чугунок'. Перевод этого имени смысловой, т.к. сейчас в быту используются чугунные котелки, но семантически и этимологически эти слова соответственно переводятся как 'песочный котел', и 'половина песочного котла', ибо *таб* – песок и *ед* – котел, т.е. это керамический горшок.

Тыбка 'Топор-[Мужчина]' [Пыря, 1939. С. 28–41; Терещенко, 1954. С. 50–59].

В фольклоре ненцев имеются персонажи – представители реальных, соседствующих с ненцами, и мифологических народов.

Персонажи ненецкого фольклора с именами-этнонимами не так разнообразны. Прежде всего, нужно отметить тот факт, что соседи ненцев: ханты, манси, принявшие участие в этногенезе ненцев, а также селькупы – языковые родственники, присутствуют неодинаково в разных жанрах фольклора. Что касается мифов-сказок ненцев, то **хаби** – излюбленный персонаж; его можно идентифицировать и с хантами (манси), и с ненцами хантыйского происхождения, называемыми самими ненцами **хаби**. В составленном мной указателе мифо-сказочных сюжетов по системе Аарне-Томпсона [Thompson, 1961] зафиксировано шестнадцать сюжетов с участием этих персонажей [Пушкарева, 2003]. Здесь также необходимо отметить, что в ненецком фольклоре есть замечательный детский цикл о приключениях **Хабиця** – победителя великанов-людоедов [Пушкарева и др., 1994. С. 42–44], который по семантике образа совпадает с Эква-Пырьсь хантыйского и Иче селькупского фольклора. В некоторых своих характеристиках и похождениях **Хабиця** перекликается с **Ёмбо (Вэрабук)**, но в своей внутренней глубинной семантике он **Явмал** – борец с хтоническими существами, защитник людей и трикстер.

В эпических песнях сюдабцах, ярабцах и хынабцах персонажи с этим именем-этнонимом редкость [ЭПН, 1965. С. 566–587; НПХ, 2000. С. 39]. В этих жанрах часто встречаются персонажи **хаби** в роли рабов: пленники-иноземцы, а также представители своих ненецких родов, захваченных в войнах. Об этом применительно к эпическим песням сюдабц и ярабц писала З.Н. Куприянова: «Ненецкие эпические песни рисуют картину жизни большой патриархальной семьи, во главе которой стоит старший – хозяин ('ерв')». В составе такой семьи кроме родствен-

ников нескольких поколений есть рабы – ‘хаби’. Яраби подробно описывает положение рабов в такой патриархальной семье. Они выполняют всю тяжелую работу: караулят стада оленей, заготавливают дрова и воду для жителей всего стойбища. В то время как чумы хозяев стойбища большие, хорошие и стоят в середине стойбища («Чум хозяина стойбища как не узнаешь?»), чумы рабов расположены на краю стойбища, они маленькие, плохонькие, покрыты только подночьем («Где уж нам иметь хороший чум?»). Когда хозяева стойбища убивают оленей и едят хорошее мясо, рабы подбирают неочищенные олени желудки, кости и варят их. В некоторых песнях указывается, что герой, убивая противников, щадит рабов, говоря: «Рабы не виноваты». Иногда герой женится на рабыне. Но чаще в песне рассказывается о пренебрежительном и даже жестоком обращении с рабами. Их можно побить, над ними можно посмеяться. В песне нередко встречается картина: раб с окровавленной головой, избитый, колет около чума дрова. Герои – богатые оленеводы – подчеркивают разницу между собой и рабами. В песне «Три Вай» сестра богатых оленеводов, выданная замуж за раба, говорит: «Когда живешь с сыном раба, зачем носить хорошую одежду? Ведь я не хотела выходить за сына раба! Ведь есть же в семи наших землях сыновья оленеводов!» [ЭПН, 1965. С. 49].

Тема пренебрежительного отношения хозяина к работнику разрабатывается и в песнях-хынабцах, относящихся, с моей точки зрения, к более позднему историческому периоду. Но эта тема более завуалирована. В песне «Пиртяку-Нинека» [НПХ, 2000. С. 26] живут брат с сестрой, а с ними их племянник, который является их работником. Сестра влюбляется в их с братом племянника, она выражает свою любовь тем, что всю его добычу использует в хозяйстве, а половину добычи брата выбрасывает. В конце концов, брат женщины убивает племянника, но женщина оживляет его. Такие странные отношения между родственниками объясняются, по утверждению знатока ненецкого фольклора Г.Т. Лапсуя, тем, что члены семьи хозяина стойбища не должны влюбляться в работников и выходить за них замуж. Но в эпосе ненцев показаны протест и победа рабов. В ярабцах «Яренгт нгацекы» и «Вэнгга нгацекы» [НЭ, 1965,

С. 234–241; 255–261] батраки мстят за убитых родственников и возвращают свое имущество.

Даже в современном ненецком языке слово *хаби* наряду со значением ‘народ ханты’ означает ‘раб, слуга и работник’.

Вай” и Мандо”. Очень часто вай и мандо не просто персонажи [НПХ, 2000. С. 98–100], а главные герои и героини песен-хынабцев [НПХ, 2000. С. 92–94]. Обычно они богатырши и волшебницы: умеют лечить и оживлять людей. Мандо (по-энецки, *маду, сомату*) – тундровая группа, а Вай (по-энецки, *пэ-бай*) – лесная группа энецкого народа, проживающего в настоящее время в Таймырском (Долгано-Ненецком) автономном округе [Васильев, 1994б, 420–421].

Луца”, Луса, Ябгако-Сэр”, Луса-Вэсако-Пухутяда, Луса-Вэсако, Васкуй-Луса ‘Русские, Русский, Стройный-Беленький-Русский, Жена-Русского-Старика, Русский-Старик, Русский-Купец’. Благодаря тысячелетней истории контактов ненцев с русскими, последние стали персонажами фольклора, хотя категорично утверждать, что ненецкое слово *луца* (*луса*) соответствует этнониму «русский» нельзя, поскольку лусами называют всех людей европеоидного типа [НПХ, 2000. С. 94–98].

Тавыс”/тавус”, Тавысо сейси ‘Нганасан/нганасан, без сердца’. Тавысо сейси – Предводитель нганасанов, союзник тыгосов. [ЭПН, 1965. С. 410–425; 459–504]. В первом ярабце его сердце хранится почему-то у **Сёбеца Хылтоця** – союзника **Сына Хаторо**, хотя в данном произведении Тавысо сейси их противник. Герой также называет Тавысо сейси **Тавысо** тадебя ‘Шаман нганасан’. **Не Пядко** ‘Женщина из рода Пядко’ требует, чтобы Сёбеца Хылтоця отдал сердце Тавысо сейси ей, мотивируя это тем, что поскольку сердце не в нем, то он никогда не умрет, а имплицитно она выражает недоверие Сёбеца Хылтоця как союзнику. Сёбеца Хылтоця передает сердце, которое имеет вид яйца (*сар’нюм тарпра*) Не Пядко. Она передает сердце Сыну Хаторо с просьбой сжать сердце, что тот делает, в результате этого Тавысо сейси, он же одновременно Тавысо тадебя, умирает. – Нганасаны – жители Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа [Грачева, 1994. С. 242–244].

Тунгос”/тынгос” ‘тунгусы’. При изучении ненецкого фольклора создается впечатле-



ние, что без этих персонажей он существовать просто не может. В песнях сюдбабцах и хынабцах встречаем такие персонажи: **Тыгосо** 'тадебя' 'Шаман тунгусов', **Нюдя Тыго** 'Младший Тыго', **Апой Тыгу** 'Один Тыгу', **100 тыго** 'е' 'Сто сильных тыго', **Ылька тыго** 'Чудовище тыго', **Сив тунгос** 'Семь тунгусов', **тыгус** 'тунгусы'. В фольклоре ненцев тунгусы описываются как сильные противники, вместе с тем нередки случаи, когда иные ненецкие рода заключают союзы с тунгусами (эвенками) в борьбе против своих же соплеменников. Ненецкие песни-хынабцы любят описывать их более детально. В песне «Вай-Вэсако» речь идет о браке между лесным энем Ваем и Женщиной-Тунго. Герои произведения называют тунгусов *тэтами*, т.е. богачами. В нем показаны тунгусы-оленоводы, стойбище их состоит из семидесяти чумов, в середине стоят три больших чума. Женщина Вай говорит о своем муже – Младшем Тунго – как о красивом мужчине: «Капюшон песцовый сияет розовым отливом, настолько ярко и красив его румянец». Семьдесят тунгусов показаны слабыми воинами, их быстро побеждают шестеро тавысов и мандо. Интересно отметить, что тунгусы, как и Вай и Мандо, стали героями ненецкого фольклора. В хэбиди хынабц «Самлянгт Тунгго» героиней является сестра Пяти Тунгго, которую силой взял в жены **Нылека**, но на самом деле она оказалась жертвой **Пэдара Лесак**. Тунгуску несколько раз умерщвляют чудовища, но ее оживляют волки. В конце концов, ей не удастся окончательно уничтожить Нылека, он возвращается к ней в образе их сына, она кормит его грудью. Оба превратились в камни. Братья сделали ее своим божеством. В этом хынабце героями выступают ненцы: повествование ведется от лица героини, хотя иногда и от третьего лица. Сюжеты соответствующих тематике текстов, где действующими лицами выступают ненцы. Но в отличие от произведений, где героями выступают ненцы, женщина не побеждает чудовище, даже говорит, что невозможно его уничтожить на земле, а уходит с его ребенком в другой пространственный мир – мир камней и божеств. Этим она освобождает своих родственников от себя – желанной для чудовища. Вместе с тем таким образом она освобождает и себя от притязаний чудовища.

Эвенки (тунгусы) – народ, живущий от побережья Охотского моря на востоке до Обско-

Иртышского междуречья на западе, от Северного Ледовитого океана на севере до Прибайкалья и реки Амур на юге; живут они также на северо-востоке Китая на отрогах хребта Хинган и в Монголии в районе озера Буир-Нур и верховьях реки Иро [Горохов, 1994. С. 416–419].

Санэро "ерв" ню 'Сын предводителя Санэров' [НЭ, 1990. С. 226–233] – переводчик посланцев русского царя.

Ижемцы, жена-ижемка [Тонков, 1936. С. 164–171] – персонажи песни-хынабца о похищении ненцем жены. **ысма** – один из советников Неженатого царя [Пушкарева, 2003. №469А**]. Эти персонажи ненецкого фольклора, с одной стороны, этимологически представляются прозрачными, с другой стороны, вопрос их идентичности тому или иному народу предстоит решить. Как пишет Н.М. Терещенко, *санэр* – печорец, житель печорских селений; *Санэр* "харад" Пустозёрск; *санэрой* – женщина из печорских селений; *Санэро* "яха" река Печора; *Санэро* "харад" селения на Печоре; *нэрё някуна луца ёнаре* "эм' Санэро" харад "ни' тэврава" под осень пригнали мы тысячеголовое стадо почти к самым селениям Печоры [НРС, 1965. С. 530–531].

Как известно, слово *нысма/ызма* происходит от названия реки Ижма, на которой живут коми-зыряне. *Нысма* – коми, зыряне (народность); *нысма* – коми, зырянин; *нысми* – коми, зырянка [НРС, 1965. С. 410].

Спустя 35 лет Н.М. Терещенко сближает эти понятия: «*Санэро* "ям" Печора (букв.: Печорское море, или Море коми, т.е. море, около которого живут коми). *Санэро* "харад" Печорские селения (букв.: коми селения); *санэр* – коми, живущие по реке Печора, жители печорских селений; *санэрой* – женщина коми [НЭ, 1990. С. 305].

Л.П. Лашук, занимавшийся вопросом формирования коми народа, идентифицировал летописный народ *печера*, живший на Печоре, название которого некоторые ученые возводили к названию этой реки, с самоедоязычными лесными жителями. Это было сделано на основе этимологизации Б.О. Долгих и Ю.Б. Симченко: слова *печера* как *пэчера*, т.е. лесные (каменные. – Е.П.) жители [Лашук, 1972. С. 61–65].

Несмотря на все эти доводы, этническая принадлежность *санэров*, как мне представляется, неясна. В ненецком фольклоре *санэры* и

цысма, которых ненцы чаще всего в настоящее время идентифицируют с коми-зырянами, персонажи эпизодические, хотя последнее столетие ненцы и коми живут в тесном взаимодействии. Этноконтактная группа конвинских ненцев *колва яран* стала говорить на ижемском диалекте коми языка и исполнять на нем свой фольклор [Рочев, 1979; Богданов, 1986; Ижмо-колвинский эпос, 1987; Коми-зыряне, 1993. С. 54].

В ярабце о межродовых столкновениях «Уку Панэмна Сэдорана Не» [ЭПН, 1965. С. 566–612] имеются эпизодические персонажи **Ано Ханю, его жена-ненка и их дочь**. Это глухое упоминание о саами – западном соседе ненцев. В частности, Ано Ханю значит ‘Люди, имеющие лодку-нарту’. Как известно, саами имели лодку-нарту [Manker, 1976].

Парнэ – излюбленный персонаж ненецких мифов и мифов-сказок, мифических песен-сказок, встречается он и в песнях-хынабцах [НПХ, 2000. С. 36–37]. С участием этих существ есть целый цикл «Ненэй не и парнэко не» ‘Женщина-человек и женщина-парнэ’ [Пушкарева, 2003. №№ 403В**, 480D*, 480**, 482*, 1124*]. Кто такие парнэ, ломали головы ученые, начиная от Т.В. Лехтисало и кончая современными исследователями. По этому вопросу К.И. Лабанаускас пишет: «Однако из ненецкого материала так и не удается выяснить, кто были эти парнэ на самом деле. Только на основе хантыйской и мансийской мифологии и фольклора можно попытаться разгадать загадку парнэ. По-хантыйски это слово звучит как порнэ и переводится как ‘женщина из рода Пор’. На Ямале до сих пор существует фамилия Поронгуй, что по-хантыйски расшифровывается как ‘мужчина из рода Пор’. Возникает вопрос, что это за род Пор? История хантов и манси дает ответ и на этот вопрос. Род Пор, наряду с Мось, лег в основу двух главных экзогамных групп хантов и манси. По всей вероятности, они были древними обитателями Урала и Западной Сибири (см.: Общественный строй у народов Северной Сибири, 1970. С. 104, 117; Соколова З.П. Страна Югория, 1976. С. 73). Род Пор, видимо, находился на какой-то стадии первобытного человека с элементами дикости. Судя по ненецким легендам, парнэ были свойственны: яростный, необузданный характер, враждебное отношение к настоящим людям и каннибализм. Парнэ либо уничтожались ненцами, либо

сами куда-то исчезали бесследно» [Лабанаускас, 1995. С. 6].

Сихиртя/сихирча/сииртя, [Бобрикова, 1966. С. 2203–208; НЭ, 1990. С. 87–122; Головнев, 1995. С. 388–389; Лабанаускас, 1995. С. 182–187; ФН, 2001. С. 270–290; 374–375; Головнев, 2004. С. 120–146]. Сихиртя являются постоянными персонами песен сихиртя и исторических преданий. Есть целый цикл песен, называемый в народе *сихиртя’сё* (песни сихиртя), т.е. не песни о них, а их песни. Обычно в этих песнях сама девушка сихиртя поет о своей судьбе. В одной из них говорится о том, что, когда найдется кто-то, кто будет петь ее песню, тогда, если этот человек будет петь песню в ясную погоду, разбухнет вьюга, а если запоем во вьюгу, установится ясная погода. Ненцы до настоящего времени верят этой установке, используя песни сихиртя для регулирования погоды.

Дочь сюдбя в хынабце «Тохэля-Цатекэ» названа Сиртя-Цга-Ню ‘Дочь-Сирти-Божества Смерти Нга’ [НПХ, 2000. С. 28–29]. Вместе с тем этот фольклорный персонаж по семантике шире, нежели в профанных представлениях. Мифологический народ сихиртя воспринимается некоторыми ненцами как ныне живущий народ, но в другом временном и пространственном измерении, нежели люди. Упоминания о сихиртя встречаются у ученых разных специальностей: археологов, этнографов, лингвистов и фольклористов [Бобрикова, 1965; Васильев, 1977, 1984; Источники, 1987. С. 126; Евладов, 1992. С. 115–127; Косинская, 1994; Головнев, 1995. С. 47–57; он же, 2004. С. 320–321; Хелимский, 1996; Хомич, 1995. С. 284–291]. Ими подчеркивается тождественность представлений разных локальных групп ненцев об этом народе: сихиртя, судя по археологическим и фольклорным данным, – люди, отличные от ненцев по образу жизни (ненцы – кочевые оленеводы, а сихиртя – полуоседлые охотники и рыболовы), низкорослые, ниже ненцев, но говорящие на языке, близком к ненецкому. Сихиртя вступают в браки с ненцами.

Во всех источниках, касающихся сихиртя, этот этноним употребляется как равнозначный этнониму ‘чудь’.

Тадибэ-Тэтант Сив-Нацекэда, Нэбтоду” Марай нумлаха” ‘У Твоего-Тадибэ-Богача Семь-Работников, Волосы у них Светлые, как



растущие на песчаном берегу травы' [ФН, 2001. С. 352]. Папакода игэва ен не. Енко извада теда' надимдана яля' нярмаха 'У его младшей сестры волосы цвета конопли. Ее волосы цвета конопли как утренняя заря' [НЭ, 1965. С. 48]. Золотоволосые, красноволосые, светло-волосые персонажи присутствуют почти во всех жанрах ненецкого фольклора. Недостаточная изученность персонажей не позволяет пока делать каких-либо выводов об их этнической принадлежности.

Нярседи-Пебя 'Младший-из-Карликов' [НПХ, 2000. С. 49], распрягающий огромных бесплодных важенок, которого один из персонажей принимает за трехлетнего ребенка. Он помогает герою победить своих врагов. Здесь приходят на память и гомеровские пигмеи – мифическое племя карликов, жившее на крайнем юге у океана, с которым ежегодно ведут войну журавли, улетающие на юг [Гомер, 1967. С. 716], и карлики саамского фольклора [Чарнолуцкий, 1962], и карлики в мифологии и фольклоре других народов мира [Левинтон, 1987; Афанасьев, 1868. С. 636–784].

Животные

Животный мир в ненецком фольклоре представлен во всех жанрах, но поскольку у каждого жанра своя эстетика, то и животный мир представлен в них не одинаково. Если обратиться к сказкам о животных, то в них, как и в сказках других народов мира, животные – говорящие, думающие и действующие персонажи. К примеру, в мифах-сказках домашние животные представлены коровой, собакой, лошадей, оленем. Домашний олень встречается лишь в одном сюжете «Спор дикого и домашнего оленя»: чья жизнь лучше [Терещенко, 1954. С. 12–15]. Другие жанры: эпические песни сюдбабц, ярабц и хынабц, личные песни – *ябе сё* и загадки – *хоб-цо* представить без оленя просто невозможно. Но можно ли назвать его персонажем в этих жанрах, мне представляется небесспорным, он воспевадается, он – боевой друг, но чаще действует по велению хозяина – представителя оленеводческой культуры. В этой главе я говорила об именах персонажей, данных им по характеристике их оленей. При таком наименовании Герой и Олень как бы совмещаются, поскольку они делают общее дело, будто близнецы.

Но есть и ситуации, в которых Герой и Олень имеют разные имена. Сами олени всегда имеют имена, и герой имеет имя: **Лад сэр** 'Белогрудые олени' – у Восьми Ярко, **Тет хыедана** 'Четыре рыже-сероватых' – у Сэр я тэа, **Нядэко хабтенг** 'Бычишка позднего отела' – у Нгэсдако и **Тет падвы, нуво падвы** 'Небоподобные олени' – у юноши Нохо. Этот перечень можно продолжить. В ненецком фольклоре кроме быстрых, выносливых и боевых оленей, много боевых оленей-великанов, которые обычно находятся в стаде, но чаще всего на его окраине. В произведении «Младший сын Нароя» [НЭ, 1965. С. 123–158] Нароя нюдя ню при обходе стада удивляется: «Оказывается, есть приметный олений бык. У приметного оленьего быка на середине лба один рог. Один его рог очень острый. Другие оленьки под животом того оленя-великана свободно проходят». Яноти сюдба отвечает, что он выпрашивал этого оленя у своего деда – Хозяина лесов – три года (до этого говорящий спал бесплодно три года). Яноти сюдба объясняет Нароя нюдя ню, что на обычных оленях тому до своей земли не добраться. В другом произведении [Пушкарева, 2003. С. 34] Старуха Огонь велит Неженатому царю привести ей **Однорогого оленя**. У юноши Нохо так велико пастбище, что на обычных оленях его не объехать, поэтому у него есть **пятиногий, шестиногий и восьминогий олени-великаны**, которые мчатся быстрее мысли [НЭ, 1990. С. 191–226]. В следующий раз он запрягает четырех небеснопестрых оленей в стальную нарту с ковром из шкур двух белых медведей, со стальным хореом, с четырьмя железными постромками; олени такие быстрые, что они растворяются в воздухе. Эти олени не просто олени, но они еще и говорящие олени, предсказавшие будущие события и счастье Девушки из рода Нохо.

В фольклоре ненцев, особенно в эпических песнях всех видов встречаются олени **яхангэв**, часто четыре. Н.М. Терещенко пишет: «Слово *яхангэв* здесь и в дальнейшем переводится 'близнецы', отношения же по существу более сложные – у четырех важенок (самок оленей) родилось по двойне, в упряжку впряжены каждый второй из этих двойняшек. Таким образом, между собой эти олени не близнецы, но близнецы другим незапряженным» [НЭ, 1990. С. 285].

В хынабце «Тет-Тэтамбой» [НПХ, 2000. С. 55–57] герой, жалуясь на головную боль от

долгого сидения в чуме, желает прокатиться по окрестностям; старший брат героя говорит, что в этот день полагается запрячь четырех в свое время поздно родившихся быков. Но герой, наблюдая за приближающимся десятитысячным стадом, видит, что пять быков, близнецы которых погибли, опережают четырех быков, в свое время поздно родившихся, что у них, легших возле священной нарты, слезы льются ручьем, и тогда герой делает выбор в пользу пяти быков, близнецы которых погибли.

Но самым загадочным в фольклоре ненцев является **сюнде/сюнде**"/**синде/тай-мал/нямд-сяда ты**. Сюнды 'безрогий олень; лось, самка лось [НРС, 1965. С. 589], а также белый до голубизны олень любого пола' [НЭ, 1990. С. 326]. В одном из произведений [ЭПН, 1965. С. 459–504] Наро я тэта говорит Хаторо тэта, что среди четырех тысяч оленей есть два приметных **сюн ты, сия хатреко** – два безрогих белых оленя с большим количеством черных волосков, которых надо выдрессировать и на которых при необходимости можно будет спасти жизнь.

В сюдбабце «Младший сын Нароя» [НЭ, 1990. С. 123–158] Выя (букв.: жители тундры) приехали в землю Нароя (букв.: жителей дремучих лесов). Нароя, увидев вновь прикочевавших, отправляет семь своих сыновей на лыжах к ним. Старший сын Выя решил угостить сыновей нароя мясом сохраняемой из-за жира белой до голубизны яловой важеньки (**похо" менепеда, тута менепеда сэр" сюндева"** яркавэ нэя). Работники пошли ее ловить, но десять человек не смогли это сделать. Старший сын Выя велит младшему брату поймать важеньку. *"Тут Младший сын Выя достал свой аркан. До этого времени я [Младший сын Нароя. – Е.П.] не обратил на него внимания – великан большой-пребольшой. Копылья его ездовой нарты – листовенницы в обхват. Очень большая голова у него между плечами едва видна. Великан сверкнул в мою сторону белками глаз. Словно сказал: "Младший сын Нароя. Если на земле что-нибудь случится, кто из нас – двоих пересилит?". Пусть это так – излишек обищенного железом громадного аркана на изгиб руки перекинул. Длина его аркана сорок саженьей. Тут, видать, десять работников белую яловую важеньку от его глаз закрыли. Младший сын Выя внизу притаился. Что же рассказывать – белую яловую*

важеньку в сторону Младшего Выя направили. В том месте позади почти сотни оленей у белой яловой важеньки только рот открыт. Младший сын Выя свой обищенный железом аркан через целую сотню оленей метнул. Самая последняя уменьшающаяся петля аркана обвилась в том месте головы важеньки, куда надевают украшения оленьей упряжки. Младший сын Выя трижды уперся ногами. На третий раз белую яловую важеньку под себя подтянул. Через недолгое время Младший сын Выя белую важеньку под мышкой принес. О том, как свежесвали, говорить не стоит. Тут ели сырое мясо". Выя выбрали сэр сюнде для угощения Нароя, поскольку зреет конфликт, т.к. Выя прикочевали в землю Нароя и вытаптывают их пастбища. Но конфликта не произошло, всех Выя, кроме Младшего сына Выя, перебил Нярава сейси.

В сюдбабцарка «Носающий одежду из росомашьей шкуры является хозяином стойбища» [НЭ, 1990. С. 159–178] в своем стойбище живет мужчина по имени **Сэр'сюнде"**. Он запрягает в нарты одного оленя – **сэр"сюнде"** – и имсет кяюра по имени **Ханавэй хаби** (Ястреб хант). Сэр сюнде отправился в путь на поиски сглаженного временем лука своего отца, которым хотят владеть все персонажи. Он нашел лук в чуме Я тэта взсако, но тут прилетел Паныротти ерв, выхватил лук и бросил его в Горьководное море. Мынеко пошел в стойбище тридцати Тэмя и увидел, что они выловили лук. Сын Тэмя Моёта – юноша по имени Хыри хоба парка – предсказатель, ясно-видец, рассказал, что это лук Сэр сюнде. Лук повезла дочь Нэхор на восьми быках – так он велик, следовательно, велик и хозяин лука. Хыри хоба парка решил, что дочь Нэхор не справится с задачей, и заменил ее другой – молодой девушкой. Хыри хоба парка рассказал весь ее путь и что она должна оживить убитого Сэр сюнде и стать его женой. Когда произошли предсказанные события, Сэр сюнде не стал неволить девушку, он предложил ей на выбор: либо она возвращается к себе, либо она становится его женой, сказав при этом, что он без обиды примет ее выбор. После этого Сэр сюнде побеждает всех земных и небесных врагов, желавших завладеть его луком, возвращается в свою землю и женится на той девушке – сестре Хыри хоба парка. Таким образом, герой, как и его олень, отличается от всех остальных силой, ловкостью и храбростью.



В прекраснейшем произведении «Женщина из рода Нохо» [НЭ, 1990. С. 191–225] есть различные олени, среди них упоминаются комолые – **сюндэмбой**, которых не могут поймать вражеские многочисленные воины. К сожалению, в тексте далее ничего не говорится про них. Само слово *сюнды* – сложное слово, состоящее из двух частей *сюн* – пар, испарение; дым (голубой, легкий) и *ты* – олень. На русский язык это можно было бы перевести как ‘голубой олень’, однако обычно это переводится как безрогий (цельный, замкнутый), буквально: [олень] у которого цельный лоб. Есть и иное слово, обозначающее безроговость: Нямдсяда – дословно: ‘безрогий’. **Нямдаси Харё** ‘Безрогий журавль’; имя герою дано по оленю, голова которого похожа на журавлиную [ЭПН, 1965. С. 96–149].

Если обратимся к личным песням, то заметим, что любовь поющего к своим оленям может быть даже сильнее, нежели к своим родным. Например, в собрании Лехтисало только в семи песнях из двадцати четырех речь не идет об олене. В книге «Фольклор ненцев» [2001] из двадцати песен восемь посвящены оленям.

Об олене и оленном транспорте существует много загадок. Эстетика загадки ближе к эстетике мифов-сказок, ибо персонажем загадки является олень, части тела и предметы, связанные с оленем. Но вместе с тем в загадке олень не действует, он зафиксирован, как в стоп-кадре, в одном своем штрихе.

Изображение оленя в различных жанрах ненецкого фольклора продиктовано их спецификой [Пропп, 1976. С. 36].

Хаборта ‘Лось’. В ненецком фольклоре встречается два образа этого животного. Первый – лось в качестве транспортного животного, оленя; по отношению людей к нему в плане сакральности он приближен к домашнему оленю [НПХ, 2000. С. 28–29]. Их призывает в качестве оленей для дочери Сюдбя вэсако-Сирти не ню Юноша Тохэля. На четырех лосях дочь Сюдбя вэсако преодолевает остаток пути до жилища людей, где она становится человеком. В данном хынабце лоси являются медиаторами между миром чудовищ и миром людей. Второй образ лося – это лось, находящийся у корней огромного кедра, похожего на чум, **Мат’-Нгэга-Хаборта** – Шестиногий-Лось, оседланный Сыном-Вселенского-Старика. Данный образ

является отголоском представлений, известных с неолита в северной части Старого и Нового Света [ФН, 2001. С. 88–108]. Например, согласно эвенкийской традиции, дух-предок уводит человеческую душу шамана в мир зооморфных духов в нижнем царстве, являющемся шаманской родовой территорией; там душу приводят к священному дереву, где ее встречает мать-зверь шамана в образе лосихи (или оленихи), лежащей у корней дерева [Топоров, 1992б. С. 69–70].

Юна ‘Конь/лошадь’. У оленеводческого ненецкого народа лошадь/конь – частый персонаж в фольклоре. В лаханак **«Юно Нью»** ‘Сын Лошади’ [Головнев, 1995. С. 385–387] Юно Нью – сын Семи Небес (Си’ив Нум Нью). В «Похождениях Яв-Мала» [ФН, 2001. С. 88–108] Огромная-Лошадь борется с Шестиногим-Лосем, они оказались равными по силе. В произведении «Восьмиухая-Старуха» [ФН, 2001. С. 176–219] Дурак добывает Коня-с-Золотым-Обличьем. При описании этого животного нет такой подробности, изощренности, разнообразия, как при описании оленя, но чувствуется, что этот персонаж очень знакомый и понятный ненцам. В связи с анализом образа Явмала упоминалось высказывание Ю.Б. Симченко на этот счет. Конь/лошадь выступают как реминисценция памяти о культуре прошлого, остающейся в подсознании. Это животное часто встречается в текстах мифов-сказок, относящихся, по моему мнению, к общенуральскому периоду жизни ненцев.

Сармик ‘Волк’, чаще именующийся **Ты-Ханондая** ‘Истребляющий-Оленей’, иногда **Пихий** ‘Находящийся на улице’ – один из самых разработанных персонажей ненецкого фольклора. Без него не обходится ни один жанр. Волк описывается в диапазоне от глупого волка в заимствованной русской сказке [Щербакова, 1965. С. 191–202], у него примерз хвост, которым он ловил рыбу [Тонков, 1936. С. 208–209; Щербакова, 1960. С. 12–16], волка-стражника [Прил. 1.1.], волка – «оленегонной собаки» [НЭ, 1990. С. 191–226], волка – «оленя» [НПХ, 2000. С. 28–29] до человека-волка [НПХ, 2000. С. 62–67]. Почему именно волк стал столь широко распространенным персонажем ненецкого фольклора, еще предстоит выяснить, хотя волк – мифологема, встречающаяся во многих культурах [Иванов, 1991а, б; Карпов, 1996].

Люди и волки в местах проживания ненцев – вечные антагонисты. Олень – самое ценное в жизни ненца-оленевода, основа его жизни – лакомое блюдо волка. И волку, и человеку олень дает жизненную силу, каждый стремится извлечь из оленя максимум пользы для себя. Отстаивая свою жизнь, волк задирает домашних оленей, а человек, в свою очередь, защищая свою жизнь, уничтожает волков. По ненецкой традиционной философии никому не дано право лишать жизни любое существо без веской причины. А поскольку в реальной жизни людям, в частности ненцам, постоянно приходится это делать, то существует целая система умиловительных действий – как словесных формул, так и обрядов. Волк пользуется у ненцев особым почтением, его изображения являются предметами культа.

В ненецких песнях-хынабцах есть целый цикл о волках и оборотнях – людях-волках [НПХ, 2000. С. 62–65]. Вечный антагонизм волка и человека-оленевода, их вечное сосуществование, их вечная зависимость друг от друга и породили, на мой взгляд, эти песни. В одной из песен волк принимает близко к сердцу человеческое страдание: женщину, брошенную в тундре мужем, выходил волк, она стала волком, родила волчат. Но жизнь невозможна без пищи, волки идут к оленьему стаду и погибают от рук людей. Женщину-волчицу поймал ее брат, она вновь стала человеком. После возвращения из волчьей стаи к людям она удачно вышла замуж, т.е. имплицитно ее жизнь с волком принесла ей счастье, но ее счастье стоит жизни ее мужу-волку.

В этих песнях часто подробно описывается волчья жизнь с ее удачами и неудачами. В двух песнях волки просят совета у Нума: как им быть в том или ином случае, сколько оленей и каких надо задрать. Из этих эпизодов видно, что Нум руководит не только жизнью человека, но и жизнью волков, которая связана с жизнью людей. В песнях превращаются в волков и мужчины, и женщины. Если мужчины-волки показаны только как добычки (охота на оленей), то женщина выполнила сугубо женскую роль – произвела потомство. В некоторых песнях функция покровителя человека-волка существует имплицитно, в некоторых – эксплицитно: Человек по имени Сармик дает мужчине оленей и двух жен, в результате чего мужчина богатеет [Тонков, 1936].

В одной из имеющихся в нашем распоряжении записей описывается технология возвращения человека-волка к людям. Так, в тексте «Сармик-Хынабц» [НПХ, 2000. С. 63–64] находим: как только человек-волк подошел снаружи к священной части чума, огонь затрещал – знак того, что что-то случится (такая примета есть в повседневной практике ненцев). Приглашенный хозяином чума шаман догадался о приходе человека-волка и велит для его возврата к человеческому облику принести семь жертв. Другими словами, семь жертвенных животных – цена его превращения вновь в человека, кровь семи оленей, по которой он прошел, очистила его от «волчьей жизни», а волчья шкура стала священной реликвией семьи – свидетельством знания этого животного.

Сюжет еще одного необыкновенного по красоте и поэтичности хынабца «Халмер-Хасава» 'Мужчина-Покойник' [НПХ, 2000. С. 64–65] повествует об освобождении волками мужчины-покойника из гроба и возвращение его к родителям. В песне покойник обращается к куропатке и метели с просьбой разыскать его родителей и сказать, что он мучается в чужих краях. Те отвечают, что не смогут найти его родителей. Обращался он и к другим зверям и ветру – никто не смог или не захотел ему помочь; только волки освободили его. Можно предположить, что в знак благодарности он, как и женщина-волчица, превращается в волка. «Покойник»-волк повел своих товарищей-волков в отцовское стадо, и те задрали всех оленей отцовского стада. Цена его жизни и возвращения к родителям – целое стадо оленей. Здесь прослеживается связь мира мертвых людей с миром животных и миром живых людей, а мир волков оказывается связующим звеном между мирами мертвых и живых людей.

Варк 'Медведь бурый', **Пэдарэй** 'Лесной', **Ям** 'мядота' 'Землежилицный', **Я** 'мядота' **Ири** 'Землежилицный дедушка', **Ири** 'Дедушка', **Хада** 'Бабушка', **Небя** 'Мать', **Сидитет-Хавота-Варко-Небя** 'Восьмиухая-Медведей-Мать', **Сидитет-Хавота-Пухутя** 'Восьмиухая-Старуха', **Сидитет-Хавота-Варк-Небяда** 'Его-Восьмиухая-Медведица-Мать', **Варк-Небяда** 'Его-Медведица-Мать', **Хадада** 'Его-Бабушка', **Сидитет-Хавота-Хадада** 'Его-Восьмиухая-Бабушка', **Пухутя** 'Старуха', **Ханеда** 'Объект-Охоты', **Хаерадм** 'Сядота-Не



‘Солицеликая-Женщина’, Юна ‘Конь’ Сиднет-Хавота-Пухутя-Хадада ‘Восьмиухая-его Бабушка – Старушка’, Сиднет-Хавота-Варк ‘Восьмиухая-Медведица’. Медведь, как и волк, является постоянным персонажем ненецкого фольклора. Он может быть в сказках о животных глупым: опускает хвост в прорубь, чтобы наловить рыбу [Тонков, 1936. С. 208–209; Щербакова, 1960. С. 12–16], съедает свои ноги [Пушкарева и др., 1994. С. 106–124]; хвастливым: хвалится своей силой [Вербов, 1937. С. 5; Неко. С. 11–12]; агрессивным: съедает старика Петака и его сына [Пушкарева, 2003. № 333В*]; трусливым в сюжете «Собака ищет друга» [Пыря, 1936. С. 6–10; Терешенко, 1954. С. 16–20]; жертвой брошенных на чумовище предметов, собранных мышкой в войско [Ненецкие сказки, 1958. С. 68–71; Пушкарева, 1980. № 6]. Общеизвестно, что, звери перешли в сказку о животных из мифов, мифов-сказок о культурных героях и хтонических существах. При таком перемещении персонажей происходит трансформация образов всех зверей. Например, россомаха, волк и медведь в сказках о животных могут быть глупыми. В мифах-сказках круг ролей медведя достаточно широк: страж в стране чудовищ [Прил. 1.1.]; человек, превратившийся в медведя, – источник счастья [Lehtisalo, 1947. S. 147–165]; «старшие братья» внука старухи в борьбе с великаном-людоедом [Пушкарева, 2003. № 1071**]; медведи же – «олени» великана-людоеда; они и «собаки» юноши молний [ФН, 2001. С. 88–108]; медведь – помощник внука старухи в сватовстве к дочери солнца [Lehtisalo, 1947. S. 132–147]. Из этого перечня видно, что медведь связан как с миром небесным, так и с миром земным потусторонним.

Нужно сказать, что в ненецкой мифологии, как, например, в скандинавской [Мелетинский, 1973. С. 17], система пространственных представлений состоит из двух подсистем, горизонтальной и вертикальной. Горизонтальная включает землю людей, т.е. освоенную территорию, и землю различных чудовищ, т.е. землю неосвоенную. Вертикальная состоит из среднего мира, земли небожителей и подземного мира – обиталища различного рода хтонических существ. В сюжетах, связанных с небесным миром, чаще всего встречается один медведь [Прил. 2.1.], а в сюжетах, связанных с миром земным потусторонним, он выступает вместе с россомахой и

волком [Прил. 1.1.]. Видно, первоначально роль медведя сводилась к осуществлению любых связей с небесным и потусторонним миром, а позднее она распалась на множество других, дифференцированных ролей.

В мифе-сказке «Восьмиухая-Старуха» [ФН, 2001. С. 176–220] перед нами прекрасный мифологический образ Восьмиухой-Медведицы, матери восьми медвежат, матери всех медведей. Здесь сконцентрированы почти все известные в мифологии разных народов мира составляющие этого образа. Тут медведица – мать: мать восьми медвежат, которые сосут ее сосцы; мать Дурака; целительница, возвращающая к жизни умирающего Дурака и оживляющая его; существо, летающее по небу с грохотом, подобным раскату громов; оборотень: солицеликая женщина, конь; культурный герой. Она может быть человекоподобной; представлять дарительницей.

Одним из постоянных персонажей фольклора является **вэнеко** собака. Самый известный сюжет с собакой, когда она ищет друга, нашла его в лице человека [Пыря, 1936. С. 6–10; Терешенко, 1954. С. 16–20]. И все роли собаки в принципе укладываются в эту схему. В мифах-сказках собаки обычно живут отдельным стойбищем, как люди в чумах, имеют оленей. В одном тексте [Пушкарева, 2003. С. 31] женщина приходит в чум к собакам, живет с ними полтора года, сестру женщины берут в соседний чум к собакам замуж, после чего на следующее утро все собаки превратились в людей. Женщины стали жить с ними. Эти люди – бывшие собаки – становятся Илебямбэртя.

Или такой сюжет: бездетные старик и старуха находят собачку, которая оказалась юношей [Терешенко, 1956. С. 249–252]. В одном из текстов Младший Маринча обижает собак – те загрызают его [Ненецкий фольклор, 1995. С. 124–128]. Старший Маринча приходит в стойбище собак, поел у них – черная собака дает ему жену, чум, оленей и важенку – Мать оленей. Здесь собака выступает в роли культурного героя. Но Маринча не выполняет условие собаки: не останавливаться в пути. Он все теряет и погибает. В ярабце «Два олсеневода земли» [ЭПН, 1965. С. 371–396] **Вэно’ нея ядо** ‘Мать собак с короткой шерстью’ по наказу хозяйки в ее отсутствие сама пасет оленья стадо. Собачка Явмала сама охотится и приносит добычу. В тек-

сте «Сын старушки» [Ненецкий фольклор, 1995. С. 60–65] сын по совету матери летом делает тридцать деревянных оленей, две нарты и двух собачек – осенью олени и собаки оживают.

Также нужно вспомнить, что Мать плохих (только непонятно почему плохих) собак помогла Нуму вернуть солнце людям, заставив Нга привести свою тень Нуму [Вербов, 1936. № 16. С. 51–58]. В личной песне Евзя [ФН, 2001. С. 376] рассказывается о его путешествии на парохе, в которой он корит односельчан: не путешествуя, они ничего не видят. Однако затем он сообщает, что хотя духи всех земель подвластны ему, но тайна угасания тощей бессильной собаки ему неведома. В своей песне Евэй отразил профанное представление ненцев о таинственности собаки. Для некоторых групп ненцев характерен культ собаки, выражающийся в том, что нельзя ругать и бить собак. При этом существует ритуал жертвоприношения собаки, по сердцу которой предсказывают дальнейшую судьбу людей [Харючи, 2001].

Культ собаки характерен для многих народов Севера и Сибири [Лукина, 1983; Головнев, 1995. С. 399–413]. В связи с материалом фольклора и реальных представлений интересно привести слова Е.М. Мелетинского по поводу культа собаки: «Следы культа собаки (по-видимому, тотемистического происхождения) имеются в фольклоре Южного Китая и древних культурах Тихоокеанского побережья. В южнокитайском фольклоре есть сказка о собаке – чудесном супруге, прародителе рода. За образом пашущей собаки стоит представление о тотемном животном или предке, приносящем плодородие. Этот сказочный сюжет имеет точки соприкосновения с легендой, объясняющей ритуальное жертвоприношение и захоронение в поле тотемистического животного» [Мелетинский, 1976. С. 124].

В фольклоре ненцев имеется персонаж по имени **Вэ́нвэ́сота** ‘Человек с собачьим задом’ [Пушкарева, 2003. С. 41 (1979, № 14)]. Он обычно брат Ёмбо, вместе с бабушкой страдающий от проказ первого. Семантика образа не совсем ясна.

Я́-хора ‘Земляной бык’ (Мамонт). Как фольклорный персонаж мамонт встречается редко. В одном мифе [Lehtisalo, 1947, S. 25–27] Хозяин воды велит мужчине добыть быка Севера, который захватил рыб, из-за чего бедствуют люди

земли. При помощи камлания мужчина призвал мамонта, а тот довез его до быка Севера. В мифах-сказках «Старухина-Лепешка» [ФН, 2001. С. 140] и «Василея» [Янгасова, 2001. С. 76–88] Я-Хора на пару с Ид-Мэдо ‘Водяным-Змеем’ (Драконом) – могущественные цари, которые свергнуты Нумом за их несправедливое правление. Ненцы до сегодняшнего дня собирают кости мамонта для своих изделий.

Тёня/Няръяна-Тёня ‘Лиса/Красная лиса’ – частый персонаж в мифах-сказках, где обычно выступает в своем облике и имени. В русской сказке Лиса крадет с саней рыбу; советует волку наловить рыбу хвостом, а когда тот раскрывает ее обман, она ведет его к месту разрешения споров – волк попадает в капкан [Щербакова, 1960. С. 14–16]; лиса обманывает росомаху, вызвавшись помочь ей перевезти имущество [Терещенко, 1954. С. 37–44]; лиса учит корову, как напугать животных, которые хотят ее съесть [Щербакова, 1960. С. 7–11; Ненецкие сказки, 1936. С. 221–225; Ненянг, 1992. С. 62–68]. Перед нами лиса, как будто хорошо знакомая по сборникам европейских сказок. При более внимательном сопоставлении оказывается, что образ много сложнее. Прежде всего, это – лисица или лис? Этот вопрос осложняется от сюжета к сюжету. Мужское или женское начало персонажа может раскрыться из ситуации или признаний самого персонажа. В ненецком животном эпосе этот персонаж явно имеет мужское начало.

Особенно интересным представляется то, что в ненецком фольклоре присутствуют произведения, где сквозным, связующим персонажем является лис. Мне удалось записать такой текст, состоящий из нескольких сюжетов: 1. Колобок убегает от старика и старухи, мышки, зайца, пещи, росомахи, волка, медведя, но его съедает лис. 2. Звери бегут от потопа по совету лиса. 3. Звери по совету лиса съедают собственные ноги. 4. Лис выманивает у кукши два яйца якобы для воспитания. 5. Ворона учит кукшу не бояться лиса. 6. Лис узнает, кто научил кукшу не бояться его, и идет убивать ворону, но она перехитрила лиса – он падает в воду. 7. Лис подбирают чужеземные воины, идущие войной на невинных людей; лис перегрызает их луки, заставив их спать, приводит их к их семьям, те убивают свои семьи. 8. Лис помогает герою, которому дает имя **Тёням’-Хабейта-Пара́нода** ‘Царь-Имеющий-



Слугою-Лиса' [ФН, 2001. С. 140–176], жениться и добыть богатство. В конце лаханак лис признается, что он – Нум, появившийся на глаза людям для восстановления справедливости. После записи текста в беседе со сказочником я пыталась выяснить, часто ли лис является зооморфной ипостасью Нума, на что он ответил, что лис – одна из постоянных ипостасей Нума. В другом мифе-сказке [ФН, 2001. С. 8–108] **Нярьяна-Тёняко** в обмен на жизнь становится товарищем Сына-Вселенского-Старика, помогает тому оседлать шестиногого лося, побеждает медведя – «собаку» юноши Громов, советует выменять себя в качестве собаки Сына-Вселенского-Старика на Сыромятную-Коровью-Шкуру, при помощи которой Сын-Вселенского-Старика долетает до царства Царя-Ветра и увозит дочь Царя-Ветра. В конце произведения выясняется, что лиса (лис) – младший сын Вселенского-Старика наряду с другим сыном, ставшим Явмалом. По представлениям ненцев, лиса – одна из ипостасей Нумгыпоя (Межзвездного) – брата Явмала.

Писья /Пись-Небя-Хадар 'Мышь/Мышей-Мать-Твоя-Бабушка'. В мифах-сказках мышка вместе с другими животными бежит от всемирного потопа [Пушкарева и др., 1994. С. 106–124], загрызает оленя [Тонков, 1936. С. 201–203; Пыря, 1935. С. 12–17; Ненецкие сказки, 1958. С. 68–81; Ненецкие сказки, 1959. С. 82–83; Пушкарева, 1980. № 6], сердится на плывущий лед, который может сломать ее норку, заставляет замолчать всех, кто заступает за лед [Терещенко, 1954. С. 21–24; Пушкарева, 1980. № 6]; делает себе лодку и убивает хантов [Пушкарева, 1980. № 6]. Самый знаменитый сюжет: воробей женится на мышке, мыши сгрызают зятя, из-за чего началась война птиц и зверей [Lehtisalo, 1947. S. 65–68; Пыря, 1935. С. 7–11; Терещенко, 1954. С. 8–11; Ненецкие сказки, 1959. С. 75–79; Пушкарева и др., 1994. С. 6–7; Пушкарева, 1979. № 45]. Мышка вездесуща. Она хотя маленькое, но грозное существо: сгрызает оленя и убивает хантов.

В лаханак «Царь» [Пушкарева, 2003. Прил. 1.1.] Царь-Иван решил жениться на Дочери-Огненного-Царя. В трудном пути ему помогает **Пись-Небя-Хадада** 'Мать-Мышей-Его-Бабушка'. Она говорит, что сможет ему помочь, если его конь поместится на ее ладони. Конь по-

мещается на ее ладони, тогда она перекидывает свою руку через океан, по которой Царь-Иван благополучно переправляется до следующего помощника – Лысого-Старика. Воинственная мышь проявляет свои необычные качества, в том числе обретает гигантские размеры: конь помещается на ее лапке. Кроме этого ее лапка-мост соединяет мир людей и мир огненной стихии.

В известных нам эпических песнях мышка не фигурирует, но ее образ является постоянным маркером безжизненности пространства: *пись нута яңгу* 'нет даже мышиного следа'. В повседневной практике ненцев к мыши настороженное отношение. Считается дурным знаком, если она погрызла одежду людей, тогда люди должны обязательно убить мышь, приговаривая: «Пусть грех твой падет на тебя» [Пушкарева, 1973].

Тэваси/Нява 'Заяц' – персонаж эпизодический. Он иногда трусливый: боится, что собака лаем привлечет чье-то внимание [Пыря, 1936. С. 6–10; Терещенко, 1954. С. 16–20]; иногда невежливый: плохо отозвался о пище песца – своего товарища [Ненецкие сказки, 1958. С. 67]; иногда – жертва навета [Пушкарева, 2003. № 20]. Пугливость зайца объясняет лаханак «Тэваси» (Заяц) [Лар, 2001. С. 149–150]. Старик Нум сотворил зайца быстроногим, каких не было ни на небе, ни на земле, питался заяц оленьим мясом. Но тут его увидел Старик Нга, удивился такому прекрасному, быстроному созданию и заставил его украсть одну из священных рукавиц Старика Нума. Вскоре Нум обнаружил пропажу и отправил Нув хасава найти зайца. Зайца доставили к Нуму. Нум ударил его своей огромной священной рукавицей, и заяц стал маленьким. Нум определил, что заяц будет питаться одной травой. Он ударил его еще раз, и тот упал на землю. С тех пор заяц постоянно боится.

Зайцы бывают «оленьями» у великана-людоеда, которых освобождает Хозяин Ледяного Острова – Явмал и предрекает им быть пищей бедных людей [НЭ, 1990. С. 59–86], каковыми зайцы являются в фольклоре и в реальной жизни ненцев. В том же тексте у **Мэдаркана** не 'Прихрамывающей женщины' след одной ноги заячий. Но это метафора, поскольку у более короткой ноги пятка не касается земли, и след получается, как у бегущего зайца [Яптик, 2002].

1.3. Наземно-подземные обитатели

В ненецком фольклоре, как и в фольклоре любого другого народа мира, ярко представлены хтонические существа как реликты тератологического мифа. Самый сильный, самый могущественный, безусловно, **На**, по некоторым мифам он – брат Нума. Это характерно для мифологий и других народов мира. Как известно, в древнегреческой мифологии Зевс, Посейдон и Аид – братья. Имя Нга было табуировано, как и имя Аид, которое означает ‘невидимый’ и являлось заменой другого имени, внушавшего людям религиозный ужас [Ошеров, 1967. С. 741]. Только в этнографической литературе легко, беззаботно и без оговорок употребляется имя Нга. При рассказывании фольклорных произведений обычно оно произносится с пистетом и часто приглушенным голосом или шепотом. Это существо может выступать под любым именем. Более того, по представлениям ненцев, любой персонаж, поедающий и уничтожающий людей, – это На. В связи с этим фольклор не дает точного описания его облика, а только некоторые штрихи. Это, по-видимому, и не важно, важна сама идея – утверждение правил игры: где, когда, при каких обстоятельствах возможна его победа, а где невозможна. Нум и Нга – братья, а кто же отец? Вопрос неразрешимый в принципе. В произведении «Сэр Лимпя Пыя» [Головнёв, 1995. С. 424–426; он же, 2004. С. 183–186] **Сэр Лимпя Пыя** ‘Клюв Белого Орла’ – человек, он же – *нгылека* ‘чудовище’, он же – Отец Семи Нга. В другом произведении его имя **Яндехэ-Вэсако** ‘Старик-Нижнего-Мира’ [ФН, 2001. С. 88–108]. Из ели, которая служила макушкой чума Яндехэ-Вэсако, Тирний-Вэсако сделал для людей лодку.

Держась за края лодки, они подошли друг к другу, начали бороться. Наконец Тирний-Вэсако закачался. Яндехэ-Вэсако начал побеждать. Он подмыв под себя Тирний-Вэсако.

– Яндехэ-Вэсако, ты действительно решил убить меня?

– Да, решил.

– Яндехэ-Вэсако, мясо мое невкусное. Что же ты со мной сделаешь?

– Я тебя съем.

– Я же невкусный. [Лучше] Сына моего отправлю [тебе]. Отправлю [тебе] своего Сына. Его съешь [ФН, 2001. С. 88–109].

На может быть **Париденя паранода** ‘Черным царем’ [Пушкарева, 1973. № 10], **Сэр паркатана хасава** ‘Мужчиной в белой парке’ [Пушкарева, 1979. № 48], **еся юна** ‘железным конем’ [Пушкарева, 1979. № 48] **Смертью** [Куприянова, 1947б. С. 526–530; Тонков, 1936. С. 106–111], **Вэбты паранода** ‘Грозным царем’ [Пушкарева, 1973. № 10; Пушкарева, 1979. № 48], **Янкэв-Паранода** ‘Царем-Близнецом-Земли’ [Пушкарева, 1979. № 48], **Ненай Хуусь** ‘Настоящим Хуусем’ [Пушкарева, 1986б]. Здесь я не ставлю задачу дать полный перечень имен и образов Нга, хотя это представило бы для фольклористики несомненный интерес. Он обычно имеет семейство: и жену, и детей. Этот персонаж интересен тем, что он узнаваем, что он необходим для сюжетообразования, он необходим для развития смекалки слушателей, для воспитания в них мужества и стойкости перед невзгодами и испытаниями. Этот персонаж не просто поедает людей и других существ (божеств), он имеет семь железных капканов, семь деревянных «пастей», семь самострелов, призванные губить защитников людей [Пушкарева, 2003. № 408А**]. Этот персонаж не только примитивно пожирает людей земли, он часто при выполнении людьми его заданий освобождает их или даже благословляет быть каким-нибудь божеством [ФН, 2001. С. 88–108].

Одной из многочисленных групп персонажей ненецкого фольклора являются **сюдбэ/сюдбэ-вэсако** ‘великан, великан-старик’. Их бесчисленное множество, они различны, у них многочисленные семейства. Вначале (надо полагать, в мифические времена) они наводняли всю землю, но постепенно в бесконечной борьбе человек оттеснил их на периферию своего существования, хотя даже в наши дни сюдбэ представлены в ненеских быличках как реально существующие особи, которых современные ученые называют реликтовыми гоминоидами [Пушкарев, 1983; Поршнева, 1979]. Прежде всего, интересно отметить, что сюдбэ ведут себя по-разному по отношению к человеку. Они могут быть родственниками, друзьями, союзниками человека, но их преобладающий образ – это злые, коварные существа, враги, оппоненты человека, его антагонисты. Еще один образ этих существ – глупый наивный старый великан, которого при помощи ума и смекалки побеждает герой фольклора.



Третьему типу великана соответствует глупый черт русских сказок.

В одном из мифов-сказок Тирлею, борющемуся с чудовищем **Ненай Хуусем**, отказывают в помощи хозяин солнца, хозяин неба, ему помогает великан-людоед [Пушкарева, 2003. №-300С*]. В еще одном произведении невестка великана-людоеда помогает человеку победить своих сородичей [Ненецкий фольклор, 1960. С. 52–56]. В хынабце [НПХ, 2000. С. 28–29] юноша Тохэля (реальный ненецкий род) попадает в чум Сюдбья Вэсако, который говорит, что его ждет постель его дочери. На седьмой день Сюдбья Вэсако отправляет молодых в путь, но с условием, что его дочь будет везти молодого мужа на санках. Через каждые семь дней дочь Сюдбья Вэсако опухала от усталости; она предлагала ему символический брак, тогда муж призвал в качестве упряжных животных семь волков, семь росомх, семь бурых медведей. Каждый раз дочь Сюдбья Вэсако говорила, что она может осквернить небесных и земных зверей, на что муж отвечал, что, поскольку она дочь Сирти Нга 'Бога Подземного Мира – Сирти', она чище, чем он – житель земли. И когда она в очередной раз опухла и предложила символический брак, он призвал четырех лосей в качестве упряжных животных, а она села без протеста. Через некоторое время по приезде в чумы дочь Сюдбья Вэсако стала человеком. Таким образом, брак с человеком перенес дочь Сюдбья Вэсако в мир других существ и иное пространство. Здесь мы видим также, что Сюдбья Вэсако и его дети – воплощение Нга. С другой стороны, здесь интересно отметить, что в фольклоре границы разных миров преодолимы, но для этого героям приходится пройти через тяжкие испытания.

Подчеркну, что в ненецком фольклоре есть сюдбья, живущие просто в лесистой местности, но есть те, которые живут и в чумах, и в домах, и даже в целых городах. В хынабце «Ваданэй-Тэта» [НПХ, 2000. С. 48–49] герой Ваданэй-Тэта с товарищами по морской охоте оказался в городе Сюдбья-Вэсако, который назвал его своим сыном и обрадовался тому, что Ваданэй-Тэта привел ему еду – людей. Жена Сюдбья-Вэсако сварила на ужин сто людей. У Сюдбья-Вэсако имеются семь железных людок, сабля со ста бубенцами. При помощи магических слов Ваданэю-Тэте удалось усыпить Сюдбья-Вэсако и убежать.

В ярабце «Сюхуне нинека» [ЭПН, 1965. С. 675–695] **Нэва паклас сюдбья** 'Большеголовый великан-людоед' / **Вэсэй сюдбья** 'Твой великан-людоед' / **Нэва паклас сюдбья "ирими"** 'Мой лед большоголовый великан-людоед' поселяется в чуме Сюхунеев и съедает за месяц десять тысяч оленей, бросая их в рот. Нгэва паклас съедает богатыря Старшего Сюхунея, жену Старшего Сюхунея – Женщину из рода Вай вместе с оленями. Младший Сюхуней, оставшись сиротой, идет куда глаза глядят. Через месяц встречает богатых людей, предводитель которых спрашивает: «Ты кто, жертва Нга или жертва людей?». На это герой отвечает: «Я, должно быть, жертва Нга». И вновь мы видим: **Нэва паклас сюдбья и На** – одно и то же. Предводитель предлагает ему тепло очага в обмен на то, что он проводит его в землю Сюхунея, которого предводитель мечтает убить из зависти. Младший Сюхуней соглашается, и здесь его узнает жена Предводителя врагов, она казалась его родной сестрой. Младший Сюхуне приводит врагов к безлюдному чуму своего брата. Враги идут убивать Старшего Сюхунея, но половина попадает в зубы Нгэва паклас сюдбья. Младший Сюхуне с сестрой убегают (уезжают на оленях). Через некоторое время они поселяются на лесистой реке, съедают всех оленей. Младший Сюхуне начинает охотиться. Во время одной из охот слышит звуки топора мужчины, заготавливающего материал для нарт. Младший Сюхуне идет на этот звук – оказалось, что это Нгэва паклас стучит двумя деревьями друг о друга. Сюхуне убивает Нгэва паклас. Отдохнув снова отправляется в путь и находит свое десяти тысячное стадо (он узнает своих оленей по ушным клеймам), но новые их хозяева Вэра ни за что не хотят отдавать оленей. Младший Сюхуне уезжает ни с чем. Ночью, спрятав все оружие Вэра, тихонько уводит все стадо. Вэра приезжают за оленями, но Сюхуне побеждает Вэра и оставляет оленей себе.

На первый взгляд много непонятного: почему десяти тысячное стадо оказалось у Вэра, ведь его в свое время съел Нгэва паклас. Ответ может быть таков: олени ожили, т.к. убит Нгэва паклас. Олени оказались у Вэра, т.к. Вэра – воплощение в образе человека Нгэва паклас. Когда побеждены Вэра, олени оказались у истинного хозяина. Возможна и социальная интерпретация древнего сюжета: художественными средствами оправдывается захват, угон чужих оленей. Здесь

в произведении переплетены многие миры: мир чудовищ, мир мирных людей, мир завистников. Все они заинтересованы в оленях – главном богатстве, которое является воплощением мечты ненца о земном рае.

В сюдбац «Сэр' я' тэта» 'Хозяин Ледяного острова' [НЭ, 1990. С. 59–86] потерялись важеньки и два их пастуха. Сэр я тэта и Сэлха нгацекэ идут их искать. Вскоре они нашли тело одного пастуха: оказалось, что его убили, – важенок не нашли. Идут искать важенок, но тут начинаются всякие приключения. Встречают стойбище, жители которого убивают приезжающих, раскачивая на железных качелях, но Сэр я тэта ломает эти качели. Сэлха нгацекэ убивает Не тунггосы, Тавысо сюдбя и Ся нянду луца, упустил лишь Мэдаркана не. Но убивают также Сэлха нгацекэ. Сэр я тэта удается убить Мэдаркана не. Во время сна Сэр я тэта облепили полосатые черви (змеи?). Он убегает от них и оживляет Сэлха нгацекэ, Вая. Во время отсутствия Сэр я тэта, сюдбя украл у него его сестру. Сэр я тэта, Сэлха нгацекэ и Вай идут искать девушку, но сюдбя съедает двух последних, первый оживляет их. Сэр я тэта убивает сюдбя вэсако. Двух товарищей Сэр я тэта опять убили, он их снова оживляет, но уже по причине их слабости не берет с собой в поход.

Сэр я тэта встречается в осиновой роще двух привязанных зайцев и сюдбя, который поедает кусты осины, приговаривая, что в земле Сэр я тэта не растут даже кусты и что ему надо насытиться перед боем. Сэр я тэта встречается в березовой роще двух привязанных песцов и сюдбя, который поедает кору и приговаривает, что в земле Сэр я тэта не растут даже кусты и что ему надо насытиться перед боем; Сэр я тэта в ельнике встречается двух привязанных лисиц и сюдбя, поедającego кору, приговаривающего то же самое. что и раньше; в лиственничной роще встречается двух привязанных росомх и сюдбя, приговаривающего то, что и раньше; Сэр я тэта на берегу реки с сосняком встречается двух привязанных белых медведей и сюдбя, приговаривающего то же самое, что и предыдущие; Сэр я тэта в кедраче встречается двух привязанных бурых медведей и сюдбя, приговаривающего, что и предыдущие; Сэр я тэта встречается в дубраве сюдбя – **тыб-ява' Ерв** (Хозяина дуба), приговаривающего, что и предыдущие; в лесу с железными листвен-

ницами встречается русского Кузнеца; Сэр я тэта встречается огненную реку с огненным домиком.

Сэр я тэта гасит огненную реку и огненный дом; из дома выходит женщина, которая приветливо встречает его. Он предлагает женщине поехать с ним, она соглашается, а двум другим женщинам, которые оказались здесь, он велит ехать к их брату Турсе"э хэхэ 'Огнеподобному Грому'. Как только ушли женщины, Сэр я тэта разрушил домик. После этого Сэр я тэта встречает реку с каменным лесом, на противоположном берегу которой стоит каменный домик. Хозяйкой оказалась женщина – сестра Парисе"э хэхэ 'Черного Грома', который пошел к русскому Кузнецу заказать луки; он тоже отправляет ее к брату, а домик ломает.

Герой Сэр я тэта отправляется в обратный путь: приходит к лесу с железными лиственницами с железным домиком, откуда выходит Ся нянду луца, сразу признает победу героя и улетает на небеса; Сэр я тэта предлагает двум громам уйти на небо, что те и делают; герой убивает тунггосо сюдбя. Женщина тунггосы русского Кузнеца отправляет в его землю, чтобы он обучил русских людей кузнечному ремеслу. Сэр я тэта уничтожает великанов-людоедов дубравы, кедрача, сосняка, лиственничника, ельника, березняка, осинника, а всех зверей, которых он встречал, освободил и наказал им быть добычей человека.

Герой возвращается в свое стойбище, а за это время сестра Огнеподобного Грома уже приехала в его стойбище, чтобы стать его женой – он женится на ней. Вай женится на его сестре. Сэлха нгацекэ женится на сестре Вая и начинает называться Сэр я тэта (Хозяином Ледяного острова), а Сэр я тэта вместе с женой становятся божествами Сэр я – Яв мал хэсе. Богатый оленевод – Хозяин Ледяного острова оказывается демиургом, уничтожившим всю земную нечисть, указавшим животным, громам, кузнецу их миссии, женившимся на сестре громов и ставшим с супругой божеством Яв мал хэсе. Здесь интересно отметить, что сюдбя боялся голой ледяной северной земли героя, тем не менее собираются идти туда воевать, герой же их опережает.

Цаяндар" – 'Обезьяна'. Иногда это слово переводят и как леший, и как обезьяна [НРС, 1965. С. 391], и как снежный человек; существо, покрытое шерстью [ФН, 2001. С. 290], волосатое [Головнёв, 1995. С. 391]. Н.М. Терещенко, говоря



о *цайндар*”, которые появились перед героиней как *маренуй*, писала: “Как уже отмечалось, словом *маренуй* обычно обозначаются перелетные птицы. Здесь речь идет о мифических существах – злых духах, которые с помощью волшебства могут принимать различный облик, вплоть до обезьян (последние не относятся к обитателям тундры и потому являются как бы перелетными). Такое сильное впечатление произвела некогда завезенная на Ямал обезьяна, что стала воплощением злых сил” [НЭ, 1990. С. 221]. Я, конечно, не исключаю, что обезьяна, завезенная на Ямал, произвела большое впечатление, но, думаю, не настолько, чтобы стать персонажем фольклора. Слово *цайндар*” переводится как ‘[существо], тело которого покрыто шерстью’. По этой причине я считаю его одним из древнейший персонажей ненецкого фольклора.

В сюдбабцарка ярабц «Недко Нохой» ‘Женщина из рода Нохой’ [НЭ, 1990. С. 191–225] рассказывается о том, что в отсутствие брата к девушке Нохой приходят *сидя маренуй*, которые оказались *сидя цайндар*” – двумя обезьянами. Она в испуге выставляет двух божеств *Ямал* и *Марамбан* для защиты от этих чудовищ. Два раза они поддались их воздействию, но в третий раз *сидя маренуй* щипично заявляют ей, чтобы она не выставляла два своих ящика (*Ямала* и *Марамбана*), поскольку они не внемлют ни мольбам небес, ни мольбам божеств. Они съедают брата девушки на ее глазах. Обезьяны увозят с собой женщину на небеса, но затем они возвращаются на ее землю. Обезьяны съедают пятиногого, шестинногого и восьминоногого оленей девушки, но съесть четырех небесных пятнистых оленей им не удалось. Пятнистые олени стравили обезьян и взмыли в небеса с хозяйкой. Но обезьяны пообещали, что она увидит лихо. Так и случается: ее съедают травы-антропофаги, а потом – семь водяных змей, затем ее убивают семь железных ящериц. Каждый раз после смерти голова девушки собирает ее косточки и она оживает.

В конце концов, благодаря ее стойкости, ожил ее брат. Он в образе железной ящерицы продырявил лодки обезьян и утопил их. Через некоторое время обезьяны возвращаются и начинают убивать брата с сестрой. Когда брат и сестра уже на краю гибели, сестра призывает на помощь *Ямал* и *при*, и тот загоняет обезьян под землю.

Кто такие обезьяны? Ответ дан в самом произведении. Когда девушка из рода Нохой приходит в чум Вылка, ее спрашивает мужчина Вылка: «А ты от какой болезни стала такой?». Она ответила: «Я стала такой от болезни, вызванной Нга». Таким образом, обезьяны – те же Нга, божество подземного мира, смерти. Они обещают, что будут есть людей земли из нутра земли. А в сюдбабцарка лаханако «Младший семи молодцов» [НЭ, 1990. С. 226–233] *Цаялар*” *вэсы* ‘Обезьяна-великан’ имеет огромный семигранный дом с окнами высотой в рост человека, огромную медную лодку, два посоха: один из них целая семиствольная лиственница, другой – семиствольная береза, а также жену и саблю. Герой не убивает обезьяну, лишь отрубает ей руку, и обезьяна отпускает его, но просит, если он придет когда-нибудь к ней, чтобы он принес ее руку. Какой бы персонаж из чудовищ мы не взяли, все они – модификация образа Нга.

Очень любопытным является персонаж *Яёл пад не* ‘Мешок с мусором’, который, к сожалению, в опубликованных источниках встречается один раз [Ненянг, 1992. С. 85–87]. Сюжет прост: два охотника складывают около чума со стороны захода солнца черепа добытых диких оленей. Однажды ночью приходит девушка-красавица и съедает одного из охотников. На следующую ночь бодрствующий охотник убивает красавицу, которая оказалась мешком с мусором. В ненецком тексте концовка такова: «Обычно пожилые люди говорят: “Около чума не складывайте мусор, уносите его подальше, иначе чудовищами, болезнями станет”». Русский авторский перевод заканчивается так: «Что это было, до сих пор мужик не знает, до сих пор гадают». Налицо притча, объясняющая бытовые правила санитарии и манифестирующая экологические проблемы: охотники складывали черепа, т.е. останки животных, относящихся не к миру живых существ, а пришла Женщина – Мешок с мусором, в котором были банки, железки, обрезки ногтей, человеческие кости.

1.4. Водные обитатели

Ид’ ерв ‘Хозяин Воды’ [НЭ, 1990. С. 43–58], *Ид’ ерв вэсако’ ню* ‘Дитя Старика хозяина воды’ [Пушкарева, 2003. № 1063**], *Ид’ ерв не ню* ‘Дочь Хозяина Воды’ [ЭПН, 1965. С. 315–346], *Ид’ ерв ню* ‘Дитя Хозяина Воды’ [Lehtisalo, 1947.

№ 13], **Ид' нылека** 'Водное чудовище' [Lehtisalo, 1947. № 49], **Ид' панго' ерв** 'Прародитель Вод' [Пушкарева, 2003. № 414А*]. Интересно отметить, что иногда герой какого-либо сюжета, как, например, в *сюдбабц* «Восемь Ярко» назначает кого-то из персонажей (здесь: своего племянника) быть Хозяином Воды, в жены ему отдает свою сестру, т.е. она становится Женой Хозяина Воды.

К **Сингы хасава** 'Мужчине Сингты' [НПХ, 2000. С. 55–57] попадает Младший-Тэтамбой, т.к. запряг «олений Нга». Возле чума Сингты Хасава паслись олени-люди. Сингты Хасава предложил для Младшего-Тэтамбая забить 'оленья', гость отказался, сказав, что не ест такую пищу (людей), но попросил выпить. Они выпили. Младший-Тэтамбой во хмелю пролил море крови. В.Н. Чернецов писал: «Цинга – сам.[оедское. – Е.П] синга. По словам Пирчи Окотэтто, цинга составляет целый род (*еркар*), который живет в море. Возможно, у них есть и чумы. Летом цинга из моря не выходит и появляется лишь зимой. Цинга является людям в человеческом образе: мужчинам – в виде женщины, женщинам – в виде мужчины. При этом цинга принимает образ любимого человека, так что увидевший ее ошибается и не узнает в ней болезни. Является цинга скорее всего людям, «у которых мало крови». Цинга не появляется, если человек не один, и потому выходить по двое, по трое более безопасно, чем в одиночку. В чум она приходит лишь ночью. Не годится также выходить на улицу без малицы (обнаженному), так как цинга тогда придет скорее. Цинга боится крови. Цинга боится шамана, так как не терпит бубна и песни» [Источники, 1987. С. 127]. Такие рассказы живы и поныне.

Ид' сис' 'водяные жуки'. Обычно они поедают рыбный улов персонажей или их оленей во время переправы. Часто в водяных жуков превращаются соперники героев в целях маскировки [Пушкарева, 1978. № 1].

Ид' Мэдо [НЭ, 1990. С. 191–203; ФН, 2001. С. 140–175; Янгасова, 2001. С. 76–88]. С моей точки зрения, в ненецком фольклоре идет речь о водяных змеях или драконах. По устному сообщению Ю.А. Сема в 1985 году, *Мэдо/Ид' Мэдо* ненецкого фольклора очень созвучно *Мэгду* – дракону фольклора нанайцев и других народов Дальнего Востока. В связи с неизученностью всей совокупности сюжетов с этим персонажем

(их зафиксировано мало) делать какие-либо выводы преждевременно. Слово *мэдо* переводят на русский язык как 'гусеница' и часто не обращают внимание на то, что бывают *ид' мэдо*, т.е. 'водяные гусеницы'.

Цану-Цорта-Халэ 'Кит,-Проглатывающий-Лодки' [НПХ, 2000, с. 66].

Нэрм' Хора 'Севера Самец' [Lehtisalo, 1947. №13], **Нэрм' Паранода** 'Севера Царь' [Пушкарева, 2003. № 480А*, 650В, 664L**], **Нэрм-Сей** 'Севера-Сердце', он же **Ёхочи Сюдба** 'Великан Ёхочи' [Головнев, 1995. С. 392; Он же, 2004. С. 115–119]. Надо сказать, что персонажи, связанные с Северным Ледовитым океаном, чаще всего враждебны герою/героине. Но люди часто находят и помощь у обитателей ледяных морей.

Сэр' Варк / Явы (Явэ) / Сэр' Явэ 'Белый Медведь / Морской / Белый Морской'. По сборникам детских сказок известен сюжет: спор бурого и белого медведя из-за территории. В конце концов каждый возвращается к себе, дав обещание другому не заходить на его территорию. Белый медведь появляется в произведениях, в которых герои обращаются за помощью к хозяевам островов, в которых герои едут охотиться на побережье океана или в которых героев нанимают на русские корабли в качестве стрелков.

В произведении «Сяндё-Евалё» [ФН, 2001. С. 234–252] сестра Сяндё-Евалё и жена Падроко-Нгацэ едут звать на помощь Сына-Хозяина-острова, до жилища которого семь дней пути по океану. Их сто белых оленей превращаются в сто белых медведей, которые доплывают до острова, по возвращении на землю они вновь превращаются в оленей. В «Недко Нохой» [НЭ, 1990. С. 191–225] у юноши Нохы его оленегонной «собакой» служит белый медведь. Хозяин и собака неразлучны даже во сне.

В ярабце «Тэсяда хасава» [Куприянова, 1960. С. 185–195] герой много лет плавает на айсберге без пищи и тепла, тогда Нум в образе 'Одного говорящего' посылает ему в качестве добычи белого медведя. Поскольку это предписанная жертва, то и белый медведь ведет себя соответствующим образом: «И я увидел, что на мое ветвистое дерево взобрался *доверчиво* белый медведь и, закрыв глаза, *доверчиво* улегся ко мне мордой». Слова *доверчиво* нет в русском переводе, но это неправильно, поскольку в ненецком



языке есть особые эмоциональные суффиксы – *хая* /- *гая* /- *кая* -, которые придают глаголу оттенок доверительности, ласки, добра. Такие формы характерны не только для языка фольклора, но употребляются и в повседневной речи между дружелюбно настроенными людьми.

В хынабце «Единственный-Сын-Харючи» [НПХ, 2000. С. 29–30] перед нами предстает небесная сущность белого медведя. Мужчина на берегу моря ранил белого медведя. Медведь полетел в небеса, мужчина погнался за ним. На небе выяснилось, что это дочь Хозяина-Неба. Единственный-Сын-Харючи вылечил эту медведя-девушку-дочь Хозяина-Неба. Девушку выдают за него замуж. Молодые возвращаются на землю и становятся Илебябэртями – божествами благополучия.

В другом тексте «Могучий-Харючи» [НПХ, 2000. С. 54–55] герой, как и в предыдущей песне, едет охотиться на белых медведей. Для обеспечения удачной охоты он везет с собой легкий чум, двести оленей, жену и сына. Могучий Харючи, встретив белого медведя, дразнит зверя, говоря, что лоб его будет служить подстилкой для обувного мешка его жены, а шкура пойдет на упряжные ремни сябу (нарта, на которой возят доски пола и женскую обувь). Могучий-Харючи убивает белого медведя, но расплата за непочтительные слова не заставляет себя долго ждать: во время удачной охоты героя его жена похищена, а их сын убит. Можно предположить, что такая словесная дерзость является реминисценцией мировоззрения арктических аборигенов охотников на морского зверя, участвовавших в этногенезе ненцев. Для этих охотников белый медведь был объектом повседневной охоты, и из его шкуры могли, по всей видимости, делать названные предметы. К настоящему времени мировоззрение автохтонного населения Арктики растворилось в представлениях других групп, принимавших участие в формировании ненецкого народа. Для мировоззрения ненцев характерно считать священным любой объект промысла: от мышки до белого медведя. В связи с этим у них почтительное, бережное отношение ко всякой живой твари. В реальной жизни ненцев, насколько мне известно, шкура белого медведя не используется для постелей, обувных стелек, из них не шьются мешки для обуви женщин и упряжные ремни нарты *сябу*. Шкура бе-

лого и бурого медведей идет на упряжные ремни священных и мужских нарт.

Ненцы проживают вдоль Северного Ледовитого океана, но в опубликованных образцах очень слабо отражена фауна морского побережья, поскольку записи в основном производились в более низких широтах – в «лесной» зоне, т.е. в мелколесье и редколесье тундры.

2. Обитатели Земли и Космоса

Вэхэля 'Вэхэля' /**Вэхля** 'Вэхля'/**Вэхэляко** 'Маленький (Миленький) Вэхэля'/**Вэхэля Тадебя** 'Вэхэля Шаман' [Куприянова, 1960. С. 52–59; ЭПН, 1965. С. 213–224, 637–655; НЭ, 1990. С. 234–254; НПХ, 2000. С. 58–60, 63–64, 110–122; Лар, 2001. С. 114–124]. *Младший Вэхэляко живет со старшим братом по имени Старший Вэхэляко и невесткой. Однажды, отправившись за уехавшей невесткой, он заблудился и попал в чум великанов-людоедов. Невестка великана берет младшего Вэхэляко с собой в лес за дровами, дает ему совет и помогает уйти от великанов. Младший Вэхэляко женится и через некоторое время кочует к березовой сопке, где жил великан, убивает его и возвращается в свой чум.* [Куприянова, 1960. С. 52–59].

В этом лаханак два брата – старший умный, а младший глуповатый. Старший охотится, а младший все сидит на дровах возле чума. Однажды брат не вернулся с охоты, невестка поехала искать мужа. Младший Вэхэляко побежал за ней и обнаружил, что у него одна нога без обуви. Он бежит назад, обувается, после чего начинаются его подвиги. Еще один интересный момент в этом произведении: невестка великанов выпускает людей на землю через отверстие возле ее изголовья, и когда люди бегут по этому отверстию, вокруг свистят, плачут и смеются, т.е. чум великанов представляется подземным миром. В произведении он не просто женится: свекор говорит ему, что он будет хозяином стойбища.

В ярабц «Мальчик из рода Яр» [НЭ, 1990. С. 234–254] Вэхэля, живущего на краю стойбища тридцати Тэмя, тридцать Тэмя назначают его морским промысловиком, а двух сирот Яр, родителей которых они в свое время убили, – тундровыми промысловиками. Вэхэля хозяева дали все самое лучшее, детям – гнилое снаряжение. В конце концов, мальчик из рода Яр убивает

тридцать Тэмя, но щадит Вэхэля, поскольку он не участвовал в убийстве их родителей. Мальчик Яр начинает пользоваться бубном Вэхэля, т.е. шаманское искусство передается ему, а Вэхэля оказался Яром. В произведении, видимо, произошла замена: искусство передалось Яру, а Вэхэля взамен получил этого родовое имя.

В эпической песне-ярабц «Старик Выя» [ЭПН, 1965. С. 637–655] героине удалось убежать от врага Вая. Найти женщину Вай приглашает старика Вэхэля, живущего на краю его стойбища, – тот когда-то легко справлялся с такой задачей. Но на сей раз ему это не удалось, в чем он сам и признается.

В ярабце «Два Сэротэтто» [ЭПН, 1965. С. 213–224] действует Дочь Вэхэля взско. Младший Сэротэтто, ведущий войну с Хасуцяко Аць, отправляет свою жену Не Тасиний за луком к бабушке Я' мюня и к Вэхэля взско с просьбой, чтобы он отправил на помощь свою дочь. Дочь Вэхэля взско – стройная красавица приезжает к Младшему Сэротэтто, но ставит ему неприемлемые условия. Когда же Младший Сэротэтто отвергает условие, она решает не примыкать ни к какой воюющей стороне. Но жене Младшего Сэротэтто – Не Тасиний – это не нравится, и она велит мужу застрелить Дочь Вэхэля, что муж и делает. После этого Не Тасиний смертельно заболевает и велит после ее смерти не хоронить ее и дочь Вэхэля, а вытащить стрелу из тела дочери Вэхэля, она предрекает, что тогда оживет дочь Вэхэля и все они, погибшие во время боя. Все сделали так, как она велела. Ожив, дочь Вэхэля начала бить в бубен – тогда все ожили.

Персонаж по имени Вэхэля нередко встречается и в песнях-хынабцах. Как видно из предыдущих экскурсов, он один из самых сложных образов в ненецком фольклоре. В одних произведениях он живет в своем стойбище, в других – на краю чьего-то стойбища, в третьих – где-то в своем стойбище, в некоторых песнях-хынабцах он – небожитель [НПХ, 2000. С. 59–60, 110–135]. Он (или они) не боится холода, жары, может превратиться в шерстинку, он (или они) путешествует как по земле, так по подземному и небесным мирам. Вэхэли – и жители земли, и небожители обладают эзотерическими знаниями, они камлают, используя не только свои бубны, но и бубен Сюдбэ [НПХ, 2000. С. 58–59] и Ну-Ерва [НПХ, 2000. С. 59–60]. Имя персонажа

состоит из корня слова *вэхэ-* со значением 'сновать туда-сюда, суетиться' и суффиксов – *ля* со значением особой ласкательности и *-ко* уменьшительно-ласкательным. Следовательно, имя может означать 'Вездесушенный'.

3. Обитатели Космоса

Можно составить целый перечень небожителей и их территорий, хотя в отличие от жителей Земли их описания в фольклоре очень фрагментарны и нечетки. Это естественно, поскольку в фольклорных описаниях как бы борются два начала: инаковость и непостижимость этих персонажей и стремление сказителей нарисовать понятный аудитории портрет. Как мне кажется, по этой причине они предстают взору других персонажей в облике земных существ.

Нум', Нув-Ерв /Ну-Ерв, Си'ив Нум Небя, Нярьяна-Не/Нув-Пирибтя 'Нум, Хозяин Нума/Хозяин Нума, Мать Семи Нумов, Красная-Девушка/Нумова-Девушка' [Головнёв, 1995. С. 387; НПХ, 2001. С. 30; ФН, 2001. С. 270–290]. На основе анализа текстов произведений разных жанров фольклора мы можем констатировать, что Нум бывает не один, а их может быть, например, семь, как мы видели выше. У них есть мать. У Нума бывает жена, Нум может появиться на глаза человеку в любом облике: от голоса, слышимого героем, до лисы. Его главная функция – покровительство людям. В этом смысле с ним перекликается **Илеумбарте/Илебямбэртя/Илебямпэрча**. Вместе с тем они, безусловно, разные персонажи. Основные функции персонажей схожи. Однако Нум имеет больше полномочий, чем Илебямбэртя, ибо он часто назначает того или иного персонажа быть Илебямбэртя. Нум более созерцателен, а Илебямбэртя более деятелен, он вмешивается в людские судьбы чаще, чем Нум.

Чрезвычайно любопытным в связи с раскрытием семантики образа Нума являются образы **ноб' ёхорт' намдвэхэ' вэсакохо' пухуцяха'**, т.е. старика и старухи, сидящих под одной шубой [Lehtisalo, 1947. № 7, 17; НЭ, 1990. С. 87–122; Пушкарева, 2003. № 313К*, 408А**, 864*]. В их чуме на нежилой части кочуют и рыбачат люди, пасутся бесчисленные стада оленей, бегают песцы, лисицы и другие звери. Эта пара настолько стара, что часто они не встают, а иногда они уже камни [Куприянова, 1960. С. 62–68].



Примечательно, что в некоторых произведениях над их головами сидят орел и ястреб (минлей и орел), и нужно полагать, что они их постоянные спутники. К этим старикам всегда приходят обездоленные, несправедливо обижаемые герои. Встреча с ними всегда сулит положительному герою (но не отрицательному и не трикстеру) счастье и благополучие. А птицы являются маркером причастности стариков к небу.

В связи с этим характерен комментарий к тексту № 1 из моих экспедиционных материалов 1980 года (№-414*). Когда я спросила сказителя, кто же тот мужчина, примеру которого последовал внук старухи, ответ был таков: «Он, должно быть, Нум. Ведь над головой его отца сидит минлей. Он, должно быть сын Нума». Именно в описании окружения этой пары (старика и старухи, сидящих под одной шубой) стыкуются Нум и Илебямбэртя. Все приходящие к старикам обретают богатство и счастье. После визита к ним герои становятся Илебямбэртя, т.е. Нум передает свою функцию обладателя достатка, богатства, счастья персонажу, пришедшему к нему. В данном случае Илебямбэртя выступает как субститут Нума. Как правило, Илебямбэртя становится обычный мужчина вместе с женой (просто мужчина, Ярко, Харючи, Вара и т.д., лишь изредка Илебямбэртя – божество, существующее до начала повествования. Если у Нума всегда есть супруга или о ней ничего не говорится, то Илебямбэртя женится лишь в конце произведения. Его женами могут стать Мяд пухуця, дочь стариков-чаек, сестра Нума, дочь Нума, дочь великана-людоеда, дочь царского советника, дочь кузнеца. Через брак он связан с разными стихиями. Таким образом, Нум и Илебямбэртя разные персонажи, но они едины в функции владения природными богатствами и человеческим счастьем.

О Нуме как персонаже мифологии и фольклора писали практически все исследователи [Вениамин, 1885. С. 115; Кастрен, 1860. С. 167; Костиков, 1930. С. 115–132; Lehtisalo, 1956. С. 290–292; Лехтисало, 1998. С. 8–27; Симченко, 1975. С. 131–132; Хомич, 1977. С. 5–7; Лар, 1998. С. 14, 17, 42–45; Головин, 1995. С. 385–393; Он же, 2004. С. 309–312; Терешенко, 1990. С. 33, 58, 224, 253]. Перечислять всю обширную литературу по этому вопросу не входит в задачу настоящей работы. Моя цель – выяснить основные черты этого фольклорного персонажа.

В словарях ненецкого языка слово *нум* имеет три значения: небо, погода и высшее божество, бог [НРС, 1965. С. 320]. На основе анализа ненецкого фольклора очень четко выступает еще одно значение – космос. В ненецком фольклоре важнейшее место занимают персонажи, связанные с солнечной стихией в разных модификациях. Это **Хаер** **Паранода** 'Царь-Солнца', **Ялям** **бэртя** **вэсако** 'Хранитель Солнца', **Ту** **Паранода** 'Царь Огня', **Хаер** **Пухуця** 'Старуха Солнца', **Хаерадм** **сядота** не 'Солнцеликая женщина', **Яля-Цылы-Ню** 'Сын-Солнечной-Стороны', **Иба-Сей-Ню** 'Дочь/Сын – Сердца-Юга', **Лабарти-Кэно-Ню** 'Дочь-Гремучего-Грома', **Турха-Кэно-Ню** 'Дочь-Огнеподобного-Грома', **Париденя-Хэно-Ню** 'Дочь-Черного-Грома', **Сэрко-Хэно-Ню** 'Дочь-Белого-Грома', **Ялэмдал-Ню** 'Сын-Утренней-Зари', **Хэно-Нанья** 'Юноша-Громов', **Хэно-Ёнторе** 'Странствующий-Гром', **Хэно-Цамталёда** 'Сидящий-Гром', **Нуву-Хэномтана** 'Небеса-Сотрясающий-Гром'.

В ненецких фольклорных текстах представители солнечной стихии ведут себя то дружелюбно, то враждебно по отношению к человеку, но в конце концов человек роднится с ними посредством брака. В одном лаханак Неженатый царь решил жениться на дочери Старухи Огонь. Преодолев всякие препятствия, он женится на ней, но город Старухи Огонь он сжигает как враждебный ему [Пушкарева, 2003. №-469А**]. В другом лаханак семь стареющих мужчин, выдерживают испытания, данные старухой Огонь: бежать наперегонки с ее бегуном, быть зорким, громко чихать, выдерживать огонь. Огонь отдает семи стареющим мужчинам свою дочь, братья уступают ее в жены брату-бегуну [Пушкарева, 2003. №-469А*]. Царь Иван, также преодолев много препятствий, добывает себе в жены дочь Огненного царя [Пушкарева, 2003. С. 252–317].

В лаханак «Старик-Хранитель Солнца» [Пушкарева, 2003. Прил. 2.1. и 2.2.] перед нами классический сюжет: бог подземного мира Нга похищает солнце, обрекая тем самым людей на страдания, Сын-Старика-Хранителя-Солнца и Свины-Медведицы возвращает солнце.

В произведении «Еся харв паранода» 'Царь железной лиственницы' [Пушкарева, 2003. № 751, 765А*, 777, 779] пропало Солнце. Царь железной лиственницы посылает своего че-

ловека искать солнце; тот по дороге встречает бегуна с мешком за спиной; гребцов, гребущих на суше; женщину, сжигающую свои груди; женщину, сажающуюся на горячую печь; женщину, моющуюся горячей водой. Все они измучились от своих действий. В этом произведении, как мы видим, нашел воплощение сюжет «Вечный странник (Агасфер)», известный у многих народов мира [Thompson, 1961. № 777]. Эти люди просят Человека, ищущего Солнце, спросить Солнечного царя, за что они так наказаны. Человек доходит до **Хасер** **Параңода** «Солнечного царя», который объясняет ему, что те люди будут это делать вечно, т.к. первый проворовался на пожертвованиях для церкви Солнечного царя; гребцы отбирали рыболовные уголья у бедных; первая женщина не кормила сына, нажитого от Солнечного царя; вторая женщина не давала согреться Солнечному царю, а третья – не давала ему помыться. Когда герой рассказал о пропаже солнца в стране Царя железной лиственницы, то Солнечный царь велел Царю железной лиственницы повалить железную лиственницу, поскольку ее ветви колют ему глаза. Герой возвращается, железная лиственница свалена. Здесь, казалось бы, произведение должно закончиться тем, что солнце засияло, но концовка оказывается иной: как только свалили лиственницу, Царь железной лиственницы умер. Появилось ли солнце или нет, не сказано ни слова.

Вообще надо отметить, для ненецкого фольклора характерна затемненность повествования, которая может быть объяснена тем, что знаток культуры понимает: любая потеря несет сулит приобретение.

Воплощением стихии солнца и огня на Земле являются персонажи-кузнецы. Их функцией является испытание героя, его закаливание, его обновление и его оживление. Кузнецами бывают как мужчины, так и женщины. В произведении «Женщина из рода Нохо» [НЭ, 1990. С. 191–225] показана **Яларта пухуця** «Старуха-кузнец», которая перековывала несколько раз Женщину из рода Нохо, пока та не ожила и приобрела прежний вид. Обычно все персонажи, связанные со стихией Огня, страшны для человека.

Вапро-Педро [НПХ, 2000. С. 29–30]. Этот персонаж в известных мне источниках встретился один раз. Вапро-Педро помогает камлать Единственному-Сыну-Харючи, который исполь-

зует суконный бубен Хозяина-Неба. Он искусен в этом деле. Смысл имени из ненецкого языка неясен.

Сэрад-Хора «Самец-Голода» [НПХ, 2000. С. 59–60] показан союзником **Нарка-Нумгыпой** «Великого-Нумгыпой» и **Нарка-Явмал** «Великого-Явмала» в борьбе с людьми.

Микулэй/Микола **Вэсако/Луца** **хэхэ** **Микулай** «Микулэй/Старик Микола/Русское божество Микулай» [Лар, 2001. С. 23–27; Пушкарева, 2003. № 469А**, 666Н*; Головнев, 2004. С. 296–298]. Образ ненецкого фольклора восходит к Святому Николаю – наиболее чтимому у восточных славян святому [Успенский, 1978; Путилов, 2001; Иванов, Топоров, 2003]. На Руси существовало как бы два Николая: один – официальный, знаменитый архиепископ греческой церкви, живший на рубеже III–IV веков в Ликий (Малая Азия); второй – народный. Он воспринимался народом как крестьянский заступник, покровитель земледелия, скота, хозяин земных вод, помощник мореплавателей, покровитель пчеловодства. Микулэй ненецкого фольклора, по всей видимости, ведет свое начало от православного Святого Николая Чудотворца, принятого в ненецкий пантеон [Хомич, 1995. С. 251–252; Головинёв, 2004, С. 307–308].

Как констатирует А.В. Головнев: «**Микулай Вэсако** – принятый в ненецкий пантеон православный св. Николай Чудотворец. *Микулай Вэсако* считается высшим русским богом, живущим на седьмом небе и сославшим своего сына на землю. Через нити, тянущиеся на седьмое небо, он чувствует, что происходит на земле. *Микулай Вэсако* покровительствует мореходам, и в него превращается русский герой (друг ненецкого шамана), спасший сорок матросов с тонущего корабля. При посещении Обдорска ненцы ставили в снег позади селения открытую бутылку вина, кланялись в сторону церкви, выливали немного вина на землю и говорили: «Микулай Старик, не будь в плохом настроении! Прими свой поток! Мы едем». При посещении церкви в Обдорске ненцы клали перед изображением длиннородного *Микулай Вэсако* деньги или свечу (Лехтисало 1998: 26). Ненецкий пантеон, устояв перед напором христианства, проявил избирательное гостеприимство в отношении «русского бога Микулая». *Хэхэ Микулай* занял место посредника в общении с русскими;



за пределами русских городков ненцы вспоминали хэхэ *Микулая* чаще всего по случаю торговых сделок или военно-административных конфликтов с новой властью» [Головнёв, 2004. С. 307–308]. Не исключено, что Николай пришел в различные культуры из русского фольклора через сказочную прозу.

Таким образом, мир обитателей ненецкой фольклорной Вселенной многочислен и многолик.

При любом анализе приходится препарировать имеющийся материал, чтобы выявить явления одного порядка. Вместе с тем, как известно, все явления тем и хороши, что сосуществуют в совокупности, в переплетении. То же относится к персонажам из имеющегося у меня материала, который представлен по пространственным сферам Вселенной. Персонажи трансформируются в зависимости от тех задач, которые им предстоит решить, а также от тех условий, в которых им предстоит оказаться.

Например, *Нароя нюдя ню* и *Нярава сейси* воюют. *Нароя нюдя ню* сломал свой лук и тогда убегает от *Нярава сейси*. Идет серия превращений обоих персонажей в стремлении одержать верх.

НЯРАВА СЕЙСИ	НАРОЯ НЮДЯ НЮ
	тёнякоцяңэ (стал лисой)
тыханонданэ (стал волком)	писякоцяңэ (стал мышкой)
ид' писяңэ (ондатрой)	Я' халыңэ (земляным червяком)
еся халыңэ (железным червем)	ненэць' миркани нани' хамыв" (опять я принял человеческий облик)
[ненэцяңэ нани' хэня-раха. – Е.П.] (кажется, принял человеческий облик)	ляриэ хая (стал ершом)
пыря халыңэ (щукой рыбой)	ненэй миркани нани' хамыв" (опять я принял человеческий облик)
ненэй мирканда (принял человеческий облик)	

В человеческом облике продолжили борьбу: у *Нароя нюдя ню* полились кровавые слюни, у *Нярава сейси* полились бескровные слюни. Из этого перечня видно, что как только *Нароя нюдя*

ню в кого-то превращается, тут же *Нярава сейси* превращается в существо более сильное, чем то, в которое превратился *Нароя нюдя ню* [НЭ, 1990. С. 123–135].

В одном хынабце [НПХ, 2000. С. 41] муж решил убить младшую жену. Жена убежала от преследований мужа, превращаясь то в утку-нырка, то в щуку, то в ерша. Когда жена превратилась в щуку, муж тоже стал щукой, но жена тут же превратилась в ершика, и муж перестал ее преследовать. Через некоторое время жена приняла человеческий облик, затем превратилась в дикого оленя и присоединилась к стаду. Однажды оленья стадо окружили люди, героиня заметила своего мужа, но ей снова удалось убежать. Муж, увидев ее превосходство, прекратил преследование.

Овод побил оленей Вара; оказалось, что их побил в образе овода Старший-Манто [НПХ, 2000. С. 45–46]. В песне «Вавля-Богач» [НПХ, 2000. С. 142–156] отражены реальные исторические события XIX века – восстание обдорских и тазовских ненцев против представителей царской администрации и против собственной эксплуататорской верхушки. Участник восстания герой Сэр-Я-Терко убегает из салехардского плена через печную трубу, превратившись в железного жука. Ханзосада-Вэра [НПХ, 2000. С. 109–141] в образе железного овода поднимается в Космос в землю Вэхэли и Хэнго-Нанья, в образе железного жука пугает свою похищенную жену. В образе железного жука его жена носится по небесам и земным вечным мерзлотам, оживляя сорок Вэра, а он в образе железной ящерицы подгоняет ее. Сын-Вэхэли превращается в шерстинку, чтобы достать сердце Сюдбэ-Вэсако, которое находится под священным шестом. В тексте «Как Яв-Мал великанов одолел» [ФН, 2001. С. 108–140] живет старуха со своим Дитятей. По мере развертывания действия происходят разные превращения мальчика и ему даются разные имена: то просто Ребенок-Старухи, то он Противный-Ребенок, то он становится Ребенком-Старика, то он Сын, то он Единственный-Ребенок, то он Мужчина, то Русский, то Стройный-Беленький-Русский. И в конце лаханак он становится Явмалом.

В ненецком фольклоре практически нет такого жанра, где бы персонажи не претерпевали метаморфозы, которые позволяют им осваивать разные миры.

Итак, среди персонажей – обитателей пространственных сфер Земли – есть такие, которые встречаются лишь в фольклорном материале. К ним относятся Ёмбо, Нардалё, Хабица, Ядарт пухуца, Тирний вэсако, Нирета, Пия (человек, а не горноста́й), Повер, Пялся, Сисъета, Суюй, Сэв Сэр, Сэрулей, Тирлей, Хаглава, Хамка, герои с именами, означающими названия их земель, люди с именами-прозвищами, Нярсаци пебя, необычные олени, ненай Хуусь, Кэнмин Канторик, Лаккас Пук.

К обитателям только эпической и мифо-сказочной Вселенной относятся Вэхэли.

Из обитателей Космоса характерными только для фольклорных представлений являются Нгоб ёхоркана нгамдэда вэсакохо' пухуцяха' (Старик и старуха, сидящие под одной шубой), Вапро-Педро.

Остальные обитатели являются одновременно и действующими лицами профанных представлений всех ненцев.

Из персонажей шаманского пантеона, выделенных Л.А. Ларом [1998. С. 68], в анализируемом фольклорном массиве не встречаются Хынггарте, Яха мюй, Хамба яха, Сабета яха, Яптик хэсе, Сивм пыслёта, Яв Ерв, Хэхэ Тэврамбада нганго, Я сармик хэхэ, Нгэв седа хэхэ, Хабинго Хаврамбада хэхэ. Хабцянго Минрена, Нгуцяда, Хансосяда, Сустана, Тэри нгамгэ, Я вол, Сив Нга Нью, Сив Нга Небя.

Универсальными действующими лицами, имеющими отношение сразу ко всем трем сферам представлений: фольклорным, профанным и сакральным, являются, по предварительным данным, Нум, Хаер, Нгэрм Хора, Нумгыпой, Илебямбэртя, Яминя, Явмал, Ид ерв, Нга, Мандо, Парнэ, медведь, олесь и все ненецкие рода.



Умывальник. И.Е. Ледков, апрель 2006 года



Мужской пояс с ножом в ножнах, с футляром для осетки и медвежьим клыком. И.Е. Ледков, апрель 2006 года



Колокольчики и бубенчик. И.Е. Ледков. Ненецкий автономный округ, г. Нарьян-Мир, апрель 2006 года

Фотографии к главе II

Мать с малышом, ребенок в меховых штанишках с прорезью. Районный слет оленеводов, пос. Аксарка Приуральский р-на Ямало-Ненецкого автономного округа. 2 апреля 2005 года



Девочка в шапке из меха красной лисы, в оленьей узорчатой ягушке с бобровой отделкой и с колокольчиками (сэр" мадавы лидяцг сеңгасавэй паны). 2 апреля 2005 года



Воркутинские (Республика Коми) ненки и автор. 2 апреля 2005 года





*Малыш в чехле из оленьей шкуры (хооба) – мороз ему не страшен.
2 апреля 2005 года*



*Слева направо: Майя Пырерко (урожд. Цокэй') в бобровой шубке, считающейся у ненцев верхом богатства, Галина Николаевна Тибичи (урожд.) в полном ненецком зимнем женском комплекте одежды и Е.Т. Пушкарева (урожд. Лапсуйи'). День оленевода, Салехард.
26 марта 2006 года*



*Воркутинские (Республика Коми) ненки продают свои изделия. День оленевода, Салехард.
26 апреля 2006 года*



Фотографии к главе II

Харамтурские красавицы (лесные неночки). День оленевода, ОАО «СХО «Харамтуровская», дер. Харамтур Пуровского р-на ЯНАО.

19 марта 2006 года



Подворье С.П. Худи. Распиловка и рубка дров. Устье реки Ябта Хадыта (Ябта Хадыта няв').

14 декабря 2005 года



Так, как правило, исполняют сказители этические фольклорные произведения. Сюка Парпадович Худи, 1940 г.р. и Надежда Ябтаковна Худи (урожд. Лаптандеры'). Устье реки Ябта Хадыта (Ябта Хадыта няв') в 3 км от пос. Яр-Сале Ямальского р-на ЯНАО.

13 декабря 2005 года



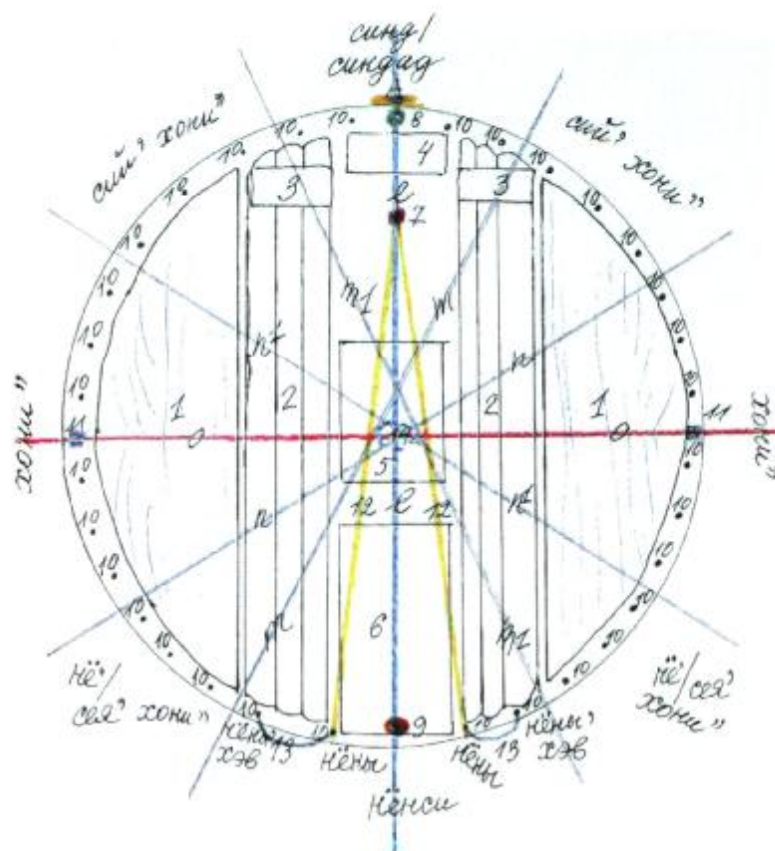


Переводчик ненецких текстов на русский Майма Пуикарева на берегу Енисея. Таймырский (Долгано-Ненецкий) автономный округ, г. Дудинка. Июнь 2002 года



Слушатели курсов переподготовки учителей родного (ненецкого) языка, литературы и традиционной культуры: Татьяна Юрьевна Давыдова, Лидия Алексеевна Вокучева, Мишукова Изольда Викторовна, Парасковья Ивановна Выучейская, Валентина Ивановна Хатанзейская, Наталья Геннадьевна Татеева, Анна Григорьевна Апицына, Эльвира Иосифовна Ардеева, Раиса Афанасьевна Копотева, Елена Гавриловна Хатанзейская, Ольга Ефремовна Латышева, Лариса Прокотьевна Татеева (Явтысья), Асия Иосифовна Баракулева и Елена Тимофеевна Пуикарева (в алом). Город Нарьян-Мар Ненецкого автономного округа. 30 марта – 4 апреля 2006 года

Таблица 1.
Пространство чума
(вид сверху)



Обозначения к таблице 1

- 1 – места постелей ва"ав"я"
 - 2 – доски пола лата"
 - 3 – два стола для еды тольха"
 - 4 – стол для культовых предметов и хранения пищи нарам
 - 5 – очаг (печь) ту (кор/хор)
 - 6 – доски пола входа нё"лата"
 - 7 (красный кружочек) – шест симзы/сымзы/симсы
 - 8 (зеленый кружочек) – разрешительно-очистительный камень си'пэ/симпэ/симбэ
 - 9 (оранжевый кружочек) – условно-запретительное местонахождение нё"латэй
 - 10 (черные кружочки) – шесты ну"
 - 11 (синие квадратики) – два основных шеста макодаха"
 - 12 (желтые линии) – два горизонтальных шеста тихи"
 - 13 (синие дуги) – разрешительно-запретительный вход нёнхэ"поңг"
 - 14 (голубой кружочек в пунктире) – «окошечное» и дымовое отверстие макоданси и макушка чума макода/мя"сарва
- По окружности снаружи чума от одного до другого разрешительно-запретительного входа – завалинка чума мяд"таха".
- А (желтая черта) – нарта пой"цута", придерживающая нюки ея"
- Прямая l – условная линия, делящая чум на жилую ва"авняцы [хэв] и нежилую пелейняцы [хэв] части
- Прямая o – условная линия, делящая чум на часть ближе к входу нёняцы и на часть ближе к противоположной стороне синяцы
- Прямые n и n1 – условные линии, делящие чум на сегмент спальных мест ва"ав
- Прямые m и m1 выделяют сегменты входа нёнси и входной стороны нёняцы и священной части чума си'/синяцы/синякуй
- Прямые n1, n, m1 и m выделяют сегменты около священной части чума синяцы и около входа сеяняцы=кутнему углу русских.



Таблица 2.
Вертикальная организация пространства
чума

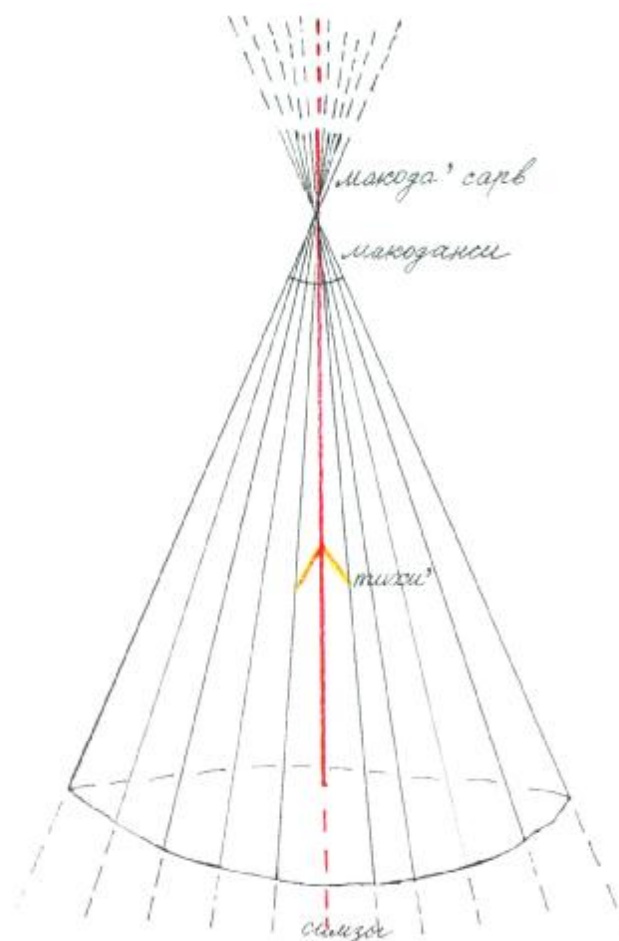


Таблица 3.
Пространство вокруг чума
(вид сверху)



Обозначения к таблицам 4 и 5
 красно-золотистый луч – Лах(а)нако (Слово и текст-произведение)
 желто-золотистые лучи – небесные боги
 сиренево-бордовые лучи – земные боги
 пунктирная линия красно-золотистого цвета – предполагаемый приход Лах(а)нако
 коричневый цвет – Медведица
 светло-коричневый цвет – медвежата, линия горизонта
 черный цвет – Маринти
 лимонный цвет – девушка в стойбище Маринти
 прерывистая черная линия – речь жены Маринти
 прерывистая желтая линия – речь девушки из стойбища Маринти
 ярко-голубой цвет – цвет ночи, моря, хаби
 коричневая звездочка – Медведица кого-то задирает
 прерывистая ярко-голубая линия – Медведицу задирают
 → – стрелка того или иного цвета обозначает направление движения
 1–13 – цифрами обозначается последовательность событий
 ярко-зеленый цвет – Вэхэя и его бубен

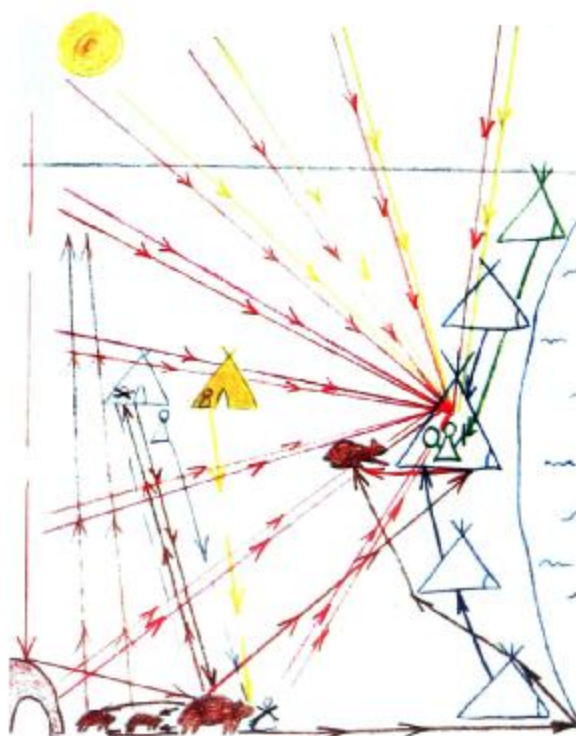


Таблица 4
 Приход Лах(а)нако на Землю.
 Рис. М.В. Пушкаревой

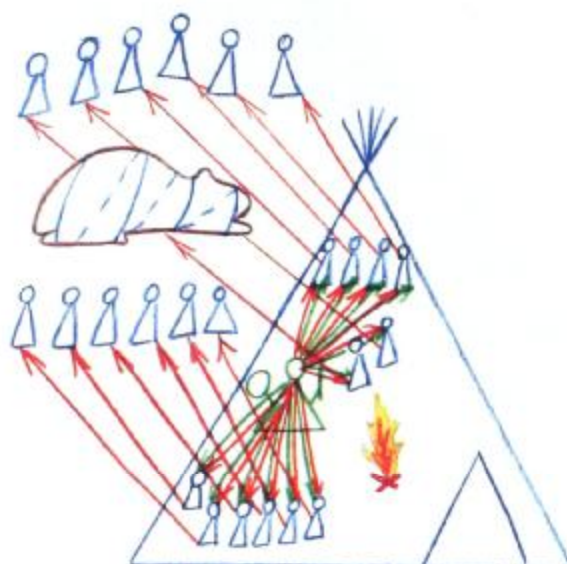


Таблица 5
 Камлание Вэхэя и переход Медведицы в иное существование. Рис. М.В. Пушкаревой

ГЛАВА III.

«СЛОВО-ВАДА» В ФОЛЬКЛОРЕ НЕНЦЕВ («ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЕ НАДПЕРСОНАЖИ» КАК ЭМАНАЦИИ ВСЕЛЕННОЙ)

Описание картины мира в фольклоре ненцев будет неполным, если не остановиться на функциях слова как творческого начала и посланника богов. Тема слова является одной из центральных в культурах практически всех народов мира [Ревуненкова, 1992. С. 87–104; Ермакова, 1995. С. 149–257]. Это отражается в существовании мифов – священных рассказов, священных книг, сокровенных сказаний. Тема творящего слова звучит в фольклоре многих так называемых первобытных народов мира. В тропической Африке, например, восемь предков являются совершенными эманациями великого Номмо, воплощающего собою плодотворную воду дождей и мудрое слово [Оля, 1976. С. 67–69; Calame-Griaule, 1987; Котляр, 2003].

О *лаханако* – персонифицированном образе слова, нарративе и персонаже мне уже приходилось писать [Пушкарева, 1983б. С. 21–22; 1992а. С. 44–72; 2000а. С. 137–138; 2003] со ссылками на других исследователей, заметивших это явление в фольклоре самодийских и других народов Севера и писавших о нем [Куприянова, 1960. С. 130–133; Долгих, 1961. С. 12–13; Куприянова, 1965. С. 37–40; С. Иванов, 1975. С. 119–126; Грачева, 1983. С. 141; Терещенко, 1990. С. 25; Ненянг, 1994]. В книге «Ня” дурымы” туобтугуйся» [Ня” дурымы”, 2001. С. 163–169] также встречается персонифицированное слово.

Тема Слова настолько актуальна для понимания образа мира в фольклоре самодийских

народов, в частности, ненцев, что на ней необходимо остановиться. Она важна не только для интерпретаций мировоззрения ненцев; она чрезвычайно актуальна для подтверждения идей нарождающейся физико-психологической антропологии с ее парадигмой энергоинформационной сущности Вселенной [Акимов, 1999; Волченко, 1999; Болдырева, Сотина, 1999; Харитонов, 1999 (1, 2)].

У ненцев по известным мне на сегодняшний день фольклорно-этнографическим материалам существуют такие «энергетические надперсонажи», как эманации Вселенной: *вада хасово*, *вада-сюдбабц*, *сюдбабц*, *вада*, *лаханако*, *хынабц*, *мэнико/мынеко/мынико/мынику/няньзяда* (*нянчедо*, *няньтяда*) *мынико/мынику*, *ярабц*, *ярабц-мынико*, *нгоб”лаханана*

1. *Вада хасово*, *вада*, *вада-сюдбабц*, *сюдбабц* – стражи, вестники и защитники персонажа

Первое письменное свидетельство употребления слова *вада* относится к XVIII веку. Опубликованный впервые цельный текст *вада* назывался «Вада хасово» [Фатер, 1787]. Что значит *вада хасово*? Фатер это перевел как 'самоедская сказка', но по правилам ненецкого языка, такое название звучало бы как *хасово вада*, т.е. определение стояло бы перед определяемым словом; это словосочетание можно перевести и как 'ненецкий язык'. А что такое *вада хасово*?

Слово-ненец? Слово-мужчина? Язык-ненец? Язык-мужчина? Речь-ненец? Речь-мужчина?

По ненецко-русскому словарю Терещенко, слово **вада I** имеет следующие значения: слово (*звуковое выражение понятия о предмете*), слово (*разговор, высказывание*); слово, выступление, речь; слово (*в противоположность делу*); слово, мнение. В этом же словарном гнезде даны устойчивые сочетания с анализируемым словом. В этом отношении интересны словосочетания *нын вада яңу* 'лук не действует', *яр вада яңу* 'он не заплакал', которые дословно можно было бы перевести как 'лук не издал слова', 'плач не издал слова'. Значение **вада II** язык, речь [НРС, 1965. С. 30–31]. **Хасава I.** имеет значения: мужчина; в лично-притяжательной форме муж; в восточных говорах ненец (*самоназвание*); 2. мужской [НРС, 1965. С. 755]. Надо полагать, что во времена Фатера слово *хасава* как самоназвание ненцев было распространено и на западных ненецких землях, поскольку эту самоедскую сказку повествовал Канинской земли Самоедин Афонька Батури́н. Жаль, что в самом тексте больше не встречается это словосочетание. Теперь приходится гадать: дано название произведения «Вада хасово» Афонькой Батуриным или И. Фатером? Дело в том, что в фольклорной исполнительской ненецкой традиции чаще всего произведение начинают сразу исполнять, не давая ему названия. Часто собиратели сами называют произведение по первой строке, поэтому название соответствует содержанию зачастую лишь в самом общем плане.

Таким образом, кроме смысла, который уловил И. Фатер, мы полагаем, что в нем есть и тот смысл, который заложен в сочетании *вада-сюдбабц* – 'слово-песня', *вада-хасово* – 'слово-ненец', то есть слово, открытое ненцам, слово, посланное ненцам.

Слово *вада* в известных мне текстах встретилось один раз. В *сюдбабцарке* «Инггней парка нгысынду' ервота» (Носящий одежду из росомашьей шкуры является хозяином стойбища) в 21-м предложении *Тикавахана некоця вадам' ханангада*. (И тогда женщина повела повествование (букв.: слово). Думается, что лучше перевести это предложение так: «И тогда женщина слово взяла с собой». Женщина эта – дочь Сисьета, вторая жена (*таты*) Носящего одежду из росомашьей шкуры, уезжает из его стойбища, оскорб-

ленная тем, что муж не посещает ее с сыном днем, чтобы не навлечь гнев ревнивой старшей жены – дочери Громыхающих [Громов. – Е.П.], в результате чего она стала предметом пересудов и поэтому переезжает в стойбище хозяина земли [НЭ, 1990. С. 159]. Правильность предложенного перевода объясняется тем, что после этого предложения повествование идет от 3-го лица, то есть повествует *вада-слово*, а не *Дочь Сисьеты*. Если бы повествование повела она, то повествование началось бы от первого лица единственного числа, что является одной из характерных черт самодийского фольклора. Через три года *вада*, которое рассказчиком Василием Михайловичем Лапсуем именуется *мынеко* этой женщины, покидает «свою хозяйку», обретает самостоятельность и идет к стойбищу Сэр сюнде. Но о *мынеко* я буду говорить позже.

О повествователе *вада-сюдбабц* и *сюдбабц* писала З.Н. Куприянова: «Своеобразием песен *сюдбабц* является характер самого повествования. Последнее ведется обычно от третьего лица, и этим третьим лицом выступает "слово-песня" – *вада-сюдбабц* или просто "песня *сюдбабц*".

Слово-песня рассказывает о героях песни, следит за их поступками, сочувствует их страданиям и радуется их успехам, словом, сопутствует героям на всем протяжении песни.

Возможно, раньше образ "слово-песни" имел определенное мифологическое значение, но со временем оно было утеряно, а это выражение превратилось в своеобразную словесную формулу, связывающую один эпизод песни с другим» [Куприянова, 1960. С. 130–131].

Что же такое *вада-сюдбабц*, *сюдбабц*? У З.Н. Куприяновой [1960. С. 127] написано: «Само название *сюдбабц* идет от слова *сюдбья* 'великан': *сюдбабц* – песни о великанах, о героях». Н.М. Терещенко [1990. С. 16] пишет: «*Сюдбабц* – сказание о великанах (от глагола *сюдбарц* исполнять *сюдбабц*'; ср. сущ. *сюдбья* 'великан')». Редактор ненецкой газеты «Няръяна Нэ́рм» Х.Х. Яунггад считает (устное сообщение 1990 года), что слово *сюдбабц* нужно писать *сюдвабц*, что в переводе будет означать *сюд* 'свист', *вабц* 'говор', то есть 'свистящий говор'. Для того чтобы согласиться с таким утверждением, нужно провести фонетические исследования. Таким образом, видим, что сам термин *сюд-*



бабц или сюдбабц ничего не дает для понимания природы одушевленной сущности слова, но устойчивое сочетание *вада-сюдбабц* является тем ключом, который дает нам возможность понять своеобразную природу каждого из носителей творческого слова в его прозаической, прозаическо-музыкальной и поэтичско-музыкальной сущности. Следовательно, *вада-сюдбабц* – некая персонифицированная субстанция слова, присутствующая/действующая в эпической песне-сюдбабц. А затем по закону краткости/сжатости языка слово *сюдбабц* в этой роли, видимо, начало выступать самостоятельно. Для лучшего понимания природы этого явления обратимся к труду З.Н. Куприяновой «Эпические песни ненцев» и некоторым другим работам.

Си'ивда Ноёця (Сив Ноеця) [ЭПН, 1965. С. 59–77]

Нероко яхако'тиркана цопой нюдяко мядеко. Сюдбабц хось, цопой пухуця илевы. (На берегу ивняковой речки один маленький чум. Песня нашла: жила одна старуха.)

Сибимдей есямда сера, мяканда ядалі'. Си'ив цында нюдера. Вада сюдбабц тарем' нимдеда: «Си'ивда Ноёця цэцгоданакы». (Он надел седьмое железо [одежду – З. К.] и зашагал домой. Тащит семь луков. Слово-песня его назвало: «Сив Ноеця, наверно, будет».)

Хэвняд цоб' цэдлэда. Нылда мэтада сиде парисе'э. Сюдбабц манзь Сиде Парисе'э цэцгоданакы. (Откуда-то один легковой. Едет на двух черных оленях. Песня сказала: «Сидя Парисе, наверно, будет».)

Хой' пыя' ниня цоб' цэдалэда. Цыланда мэ'мы сиде сэр' хабтм'. Сюдбабц манзь Сидя Сэр' Хабт цэцгоданакы. (На носу горы один ездок. Он едет на двух белых быках. Песня сказала: «Будет, наверно, Сидя Сэр Хабт».)

Хой' мал' ниня цо' хибяри. Тарем' цадъбьята пэкоця хухур'. Пэкоцяхаданда хухуркаданда хой' ниня лясада. Сюдбабц манзь, цэцгоданакы Пэкоця Хухур'. (На вершине холма один человек. Показавшийся Пэкоця Хухур на куче камней на холме лежит. Песня сказала: «Наверно, будет Пэкоця Хухур».)

Нюдекоця седакоця. Седакоця' ниня цопой ненэц' цамдэвы. Тарем' мэта сюдбабц нимдеда – Тивак' Вакацям' Сякалпадараха. (Маленькая сопочка. На сопочке сидел один ненец. Песня так его назвала: «Тивак Вакацям Сякалпадараха».)

Седако' ниня цопой хибяри цамдэвы. Сюдбабц манзь – Ненэй Сеяд цэцгоданакы. Ненэй Сейда тодана турха. (На сопочке сидел один человек. Песня сказала: «Ненэй Сеяд будет, наверно». Серебряный щит на груди у него, как огонь.)

Тири' ябцоно цоб' пенадэда. Си'ивда Ноёця цэванди нимня тэри пенады. Сидя еся тода тодана турха. Сюдбабц манзь, Есь Тота ерв цэцгоданакы. (Он просто летит над головой Сив Ноеця. Два его железных крыла, как огонь. Песня сказала: «Хозяин Есь Тота, наверно, будет».)

Царка яв' ня' цоб' царка сале таявы. Цоб' царка салеханда си'ив юр' мя' цэвы. Мэта сюдбабц тарем' нимдеда: Хадар'и цэдакы Нэва Сыхыдэда'я цэдакы. Мэта сюдбабц масью:

– Пили' манзеты', яда Нэва Сыхыдэда яда мэ'я.

(В большое море вдался один мыс. На большом мысу было семьсот чумов. Песня так назвала:

«Наверно, это будет земля Нгэва Сыхыдэда». Песня сказала: «Всегда говорят: его земля, Нгэва Сыхыдэда земля, – крепкая».)

Ненся цо' мэ'я цэвы. Янда тер' цока цэвы'. Вада-сюдбабц тикана хае. (И правда, земля была крепкая, Жителей было много. Слово-песня там пошло.)

Тири' ябцонона сиде пенадэда. Сюдбабц манзь, няби Яво' Таркахэця, няби Яво' Малхэця. (На хвосте облаков два летящих. Песня сказала: «Один – Явотаркахэця, другой – Явомалхэця».)

Тикан' тэвы' [не цэцекы. – Е.П.]. Хибяри цэвы. Лорцэко' ниня цамды. Сюдбабц манзь, Тивак' Вакацям' Сякалпадараха цэвы. (Туда пришла [девочка. – Е.П.]. Человек был. На сопке сидит. Песня сказала: «Тивак Вакацям Сякалпадараха был».)

Седако' ниня цопой хибяри цамдэвы. Сюдбабц манзь, хадари' цэдакы Ненэй Сеяд. Ненэй сейда тодана турха. (На сопочке сидел один человек. Песня сказала: «Наверно, будет Ненэй Сеяд. Серебряный насердечник, как огонь».)

Тикавахана Си'ивда Ноёцям' пярй' пядо'. Нэва Сыхыдэда хыркари саво вадан' ни намдор'. Вада сюдбабц маниэхэва тябибтада. Цобри' хэври' тир' хаена'. Тири' ябцонона цоб' пенадэда. Сюдбабц хось хадари' цэдакы Есь Тота ерв.

(Тогда они начали Сив Ноеця убивать. Нгэва Сыхыдэда не слушает никаких слов. Слову-песне надоело смотреть. Облака плывут в одну сторону. На хвосте облаков один летящий. Песня нашла: наверное, Хозяин Есь Тота.)

Есь Тота ерв синий хэвхананда сидери хасава танае хонёвы. Сюдбабц хось, няби нэдакы Тивак' Вакацям' Сякалпадараха, няби нэвакы Ненэй Сеяд. Толиди' вэңгалы'. (От Хозяина Есь Тота в сторону синякуя, спало там двое мужчин. Песня нашла: один, наверное, Тивак Вакацям Сякалпадараха, другой, наверное, Ненэй Сеяд. Только одеяло на них растянута.)

Тарем' сырпата [Си'ивда Ноёця. – Е.П.]: си'ив саявна си'ив яле' ямб' мюд тили' хаебарца'... Си'ив саялахат тет саям' мядо' пандэдо'. Нято' мято' понд' тэри мядонзэ ядэрца'. Вада сюдбабц тахабе пилибт' малей'. Та'илелъяд'. Та малда. (Там видит [Сив Ноеця. – Е.П.]: по семи мысам семь длинных аргишей все движутся... Из семи мысов четыре мыса заполнили чумами. Друг к другу в чум ходят в гости. Слово-песня окончательно насытилось. Тут они зажили. Тут конец.)

Ябта Саля' Ерв' ню (Сын Хозяина Ябта Саля) [ЭПН, 1965. С. 96–122]

Сюдбабц хось тибей лаңгота то' сяд' ниня цопои мядекоця. (Песня нашла: на гнилом крутом берегу озера один чумик, плохонький чумик.)

Няхар' по' нэсоңгана, сюдбабц манзэ, я' сидкад ноб' нэдалёда ханда альнерида мица. ... Сюдбабц хось Хан Хадеңота нэңгоданакы. (Через три года песня сказала: «Со стороны ездов едет, едет на нарте с громом». ...Песня нашла: это, наверное, Хан Хаденггота.)

Есе вандате'э хан нэревы. Сюдбабц манзэ, Ябта Салэ' ерв нэревы. (Железная грузовая нарта оказалась. Песня сказала: «Нарта была Хозяина Ябта Саля».)

Не нэцекеы, хасава нэцекеы нерня' ядалъяха'. Не нэцекеы нерде. Я ханяхартана яңгу. Не нэцекеы хамадамбабата ханя' нэбта нод' няхар' яля' ядңаха'. Си'ив тибей тюрм' пили' нюдэрңади'. Сюдбабц манзэ, няхар' нэсоңгана, яля нэсоңгана неранди' нямна я нярхалй'. (Девочка и мальчик пошли вперед. Девочка – впереди. Земли нигде нет. Девочка не понимает, куда идут они три дня. Семисаженный хорей все время ташат. Песня сказала: «Через три дня перед ними раскинулась земля».)

Сюдбабц маниесь, не нэцекеы екар' нэбтав', ненэй не екар' нэбтав' маляцям' мине то. (Песня-сюдбабц видит: девочка не знает, настоящая ли это женщина, не знает. Она (женщина. – З.К.), малицу неся, пришла.)

Не нэцекеы нани' пуня' сюрбы'. Си'ив Сохо папа мяканда ядалй'. Вада сюдбабц си'ив Сохо' папахана тикана хаи. (Девочка опять назад побежала. Сестра Семи Сохо пошла в чум. Слово-песня там осталось, с сестрой Семи Сохо.)

Тири ябцохона ноб' пенадэда. Сюдбабц манзэ, тикы хибя нями нэңгобта. Сюдбабц масьню':

– Хая-хай, нэвыню' Нямдаси Харэ'э' ню нэвыню'.

Нямдаси ню тасири' сырца. (На хвосте облака летит один. Песня сказала: «Это кто будет?» Песня сказала: «Ай-ай, это был, оказывается, сын Нямдаси Харэ'э». (Сын Нямдаси Харэ'э смотрит вниз.)

Лабта' ерня тас юр' мя'. Сюдбабц манзэ, юр' Нямдаси Харэ'э. (На середине равнины целых сто чумов. Песня сказала: «Сто Нямдаси Харэ'э».)

Ханя' нэбта цо' нани' манзабтада [Нямдаси Харэ'э' ню. – Е.П.]. Вада сюдбабц мят' тю. Ябта Салэ' ню нэвамда пэбтась нани' хонэй'. (Куда-то опять тронулся [Сын Нямдаси Харэ'э]. Слово-песня вошло в чум. Сын [Хозяина – З. К.] Ябта Саля, завернув голову, опять лег спать.)

Тикы яхана Ябта Салэ' ню таюцядавананда ханёрида хае. Тикы хэбьанда вада сюдбабц Ябта Салэ' нюм' хаеда. Неда' мюмня тэри пу'лэй'. Си'ив яле пу'лары. Нернда няна Нямдаси Харэ'э' ню не нямда пинери' вадада. (Тут сын [Хозяина. – З. К.] Ябта Саля без задержки с шумом пошел. Как он ушел, слово-песня оставило сына [Хозяина] Ябта Саля. Просто по дороге понеслось. Неделю несется. Впереди него сын Нямдаси Харэ'э все вперед ведет сестру.)

Вада сюдбабц тикым' хаеда. Нарка яв' нимня тэри пу'лэй'. Неранда няна Ябта Салэ' я надимя. Ябта салехана тас юр' мя'. Вада сюдбабц салэ' малан' сюра ха'мы'. Няби хэвхад Ябта Салэ' ню сюра ха'мы'. (Слово-песня оставило того [сына Нямдаси Харэ'э. – З. К.]. Над большим морем просто понеслось. Впереди него показалась земля [Хозяина. – З. К.] Ябта Саля. На Тонком мысу целых сто чумов. Слово-песня, кружась, опустилось на конец мыса. С другой



стороны сын [Хозяина. – 3. К.] Ябта Сале, кружась, опустился.)

Вада-сюдбабц (Слово-песня «Сын Хозяина Ябта Сале», вариант б) [ЭПН, 1965. С. 174–181]

Неро яхако хэвхана нюдяко мя таневы. Вада сюдбабц макода сивна ха'мы. Тикы мядикона пухутя иле. Сидя нюмдя вадамби, нябида – наныко, нябида – недко. Тикы яхад вада сюдбабц мерця'сер'пу'лэй'. Тайна хунанда мя таневы. Тикы мякана Хан Хадеңота илевы. Пыда юдэрцъ та'марца. Нероко яхако хэвхана нюдяко мя таневы. Тикы мякана пухуця сидя нюмдя вадамби. (Около ивняковой речки стоял маленький чум. Слово-песня по дымовому отверстию в чум спустилось. В этом чумике живет старуха. Она растит двух детей, один – сын, другая – дочь. Отсюда слово-песня понеслось по ветру. В этом чуме жил Хан Хаденггота. Хан Хаденггота спит и видит сон: около ивняковой речки маленький чум; в этом чуме старуха растит двух детей.)

Тайкэхэд Хан Хадеңота не ацекы'ня'хая. Тикы яхад вада сюдбабц мерця'сер'пу'лэй'. Тайна хунанда нюдяко взвако мят'тэвы'. (Потом Хан Хаденггота с девочкой уехал... Отсюда слово-песня понеслось по ветру. Там где-то долетело до маленького плохонького чума.)

Небянда хорецям нимнянда мэда. Тикы яхад вада сюдбабц мерця'сер'пу'лэй'. Хан Хадеңота мят'тэвы'. (Укрылся старой паницей матери. Отсюда слово-песня понеслось обратно. Оно достигло чума Хан Хаденггота.)

Тикы сюрбванди'пиняри'миңаха' [цацекэхэ' – Е.П.]. Вада сюдбабц ань'пу'лэй'. Хан хадеңота мякнанда хонёвы. (Все дальше бегут [дети]. Слово-песня обратно полетело. Оно достигло чума Хан Хаденггота.)

Таняна, саля'малхана, Хан Хадеңота ну, аркавна тэдорца, тырида манэ'лабтамби. Вада сюбабц нерня'пу'лэй'. Не ацекы папаконда ня'нерня'ядагыха'. (Там, на конце мыса, стоит Хан Хаденггота, громко ругается, только кулаки показывает. Слово-песня вперед полетело. Девочка с братом зашагали вперед.)

Пухуця масню':

– Вэнеко тюкон'тюсь. Мань нём'талби-манзь.

Вада сюдбабц сюра нерня'пу'лэй', ацекэхэ' ня'пу'лэй'. Таняна сюра ха'мы. (Старуха сказала: «Собака сюда зашла. Я дверь закрывала».

Слово-песня вперед, кружась, понеслось, к детям понеслось. Там, кружась, опустилось.)

Не ацекы папаконда ня'мяканди'сюрбыхы'. Вада сюдбабц тюкона хаи. Си'ив Сохо'не папа мякнда хая. (Девочка с братом побежали в свой чум. Слово-песня здесь осталось. Сестра Семи Сохо ушла в свой чум.)

Ябта саля'ерв'ню мер'эдалэй'. Вада сюдбабц пумнанда миңа. Ябта саля'ерв'ню нюдяко яхако'варан'тэвы'. (Сын Хозяина Ябта Саля быстро поехал. Слово-песня за ним летит. Сын Хозяина Ябта Саля доехал до маленькой речки.)

Ябта саля'ерв'ню Хан Хадеңотам'тикы ян'хадада. Харта мякнда эдалэй'. Вада сюдбабц пумнанда пу'лэй'. ... Ябта Саля ерв'ню си'ив Сохо'не ням'неданда мэда, нисянда саляна сававна иле няда. (Сын Хозяина Ябта Саля тут его убил. Сам поехал в свой чум. Слово-песня за ним полетело... Сын Хозяина Ябта Саля взял в жены сестру Семи Сохо и на мысу отца стал жить спокойно.)

Няр' Носитэта (Три Носитэта) [ЭПН, 1965. С. 199–204]

Арка то'вархана си'ив ю'мя'. Вада сюдбабц ма: «Няр' Носитэта си'ив ю'мя'». (На берегу большого озера семьдесят чумов. Слово-песня сказало: «Семьдесят чумов Трех Носитэта».)

Нюдя Носитэта пирця ябта, вада сюдбабц мась Ябтако Носитэта. (Младший Носитэта – высокий, стройный. Слово-песня сказало: «Ябтако Носитэта».)

Тикы вада намдась Ябтако Носитэта мэта инямда вэрда, эдалэй' [Ламдо'ян' – Е.П.] Арка Носитэта, пумнанда эдалэй'. Вада сюдбабц мерця'пу'лэй'. Арка Носитэта, Ябтако Носитэта ирий'мюсеңа', сидя мюсеңа'. (Услышав эти слова, Ябтако Носитэта дернул вожжу и поехал [в землю Ламдо]. Старший Носитэта поехал за ним. Слово-песня понеслось по ветру. Старший Носитэта и Ябтако Носитэта кочуют месяц, кочуют два.)

Арка Носитэта ядцямда мэ, ти эдалэй'. Вада сюдбабц ани'нерня'хая. Таняна, си'ив я'вархана арка эсы тане. Эсы'еркана апои арка мя'. Вада сюдбабц тикы мят'ха'мы'. Сигы хан'ниня хасава амдёвы. Пыда муг'миби, пыда муг'ельцерти. Вада сюдбабц ма: «Ламдо тэта». (Старший Носитэта взял посох, поехал. Слово-песня опять полетело вперед. Там где-то на краю семи земель большое стойбище. Посередине стойбища один большой чум. Слово-песня

опустилось к этому чуму. Около чума на нарте, прислоненной к синякую, сидел мужчина. Он строгает стрелу, примеряет стрелу. Слово-песня сказало: «Оленевод Ламдо».)

Ламдо тэта не нюнда мюд'хамада. Ябтако Носитэта мяканда эдалэй'. Вада-сюдбабц тюкона хаи. Ламдо тэта сигы ханда ни'амды', ида ядэлы': «Не нюв сяңавась, хибяртан'нивань митю. Ябтако Носитэта ных'мэда. Атен', си'ив я'тер'мала'гум', не нюв мэгув!» ... Тыда подерца, ханява'эбта яльнэрида хая. Вада сюдбабц мерцяи'пу'лэй'. Нерняна Ябтако Носитэта Ламдо не ню'ня'мюсеца', пумнанди'арка Носитэта мюсе. (Оленевод Ламдо приготовил аргиш дочери. Ябтако Носитэта поехал в свой чум. Слово-песня здесь осталось. Оленевод Ламдо сел на свою нарту, прислоненную к синякую, думает: «Свою дочь жалел я, никому не отдавал. Ябтако Носитэта силой взял. Подожди, жителей семи земель соберу, возьму свою дочь!» ... Оленей запряг, с шумом поехал в неизвестном направлении. Слово-песня понеслось по ветру. Впереди кочуют Ябтако Носитэта с дочерью Ламдо, за ним едет Старший Носитэта.)

Пыди'тю'у'санайха', ти тийха'. Вада сюдбабц тюкона хаи. Ябтако Носитэта мякда ядалэй'. (Они подскочили в небо и полетели. Слово-песня осталось здесь. Ябтако Носитэта зашагал в свой чум.)

Ябтако Носитэта ты ня'ма, подерьяда. Ламдо не ню ня'мюселэй'. Вада сюдбабц пумнанди'хая. Ябтако Носитэта ирий'мюсе, сидя'мюсе. (Ябтако Носитэта поймал оленей, запряг. Поехал с дочерью Ламдо. Слово-песня полетело за ними. Ябтако Носитэта кочует месяц, кочует два месяца.)

Ябтако Носитэта сава илелэй'. Вада сюдбабц эльцей'. (Ябтако Носитэта хорошо зажил. Слово-песня закончилось.)

Сяндё-Евалё (Сяндё-Евалё) [ФН, 2001. С. 234–235]

18. *Вада-Сюдбабц сянд цо "Сяндё-Нябаком' лэтимбовнанда. Вада-сюдбабц цани'пуня'пу'лэй'". Сяндё-Евалё тамна сюрберца, мята сюрале вада моёку.* 28. *Вада-Сюдбабц Сяндё-Евалё пумна хая.* 29. *Сяндё-Евалё хой'ни'танэй'".* (18. Вада-Сюдбабц сколько-то Сестру-Евалё охраняла. Вада-Сюдбабц снова назад помчался. Сяндё-Евалё еще бегает, бегая вокруг чума, бросает слова. 28. Слово-песня за Сяндё-Евалё пошло. 29. Сяндё-Евалё поднялся на холм.)

Евако-Не-Нацекы (Сирота-Девочка) [ФН, 2001, с. 252–253]

1. *Сюдбабц хось: я'хой ниня тэкоця мякана илевы цо'лери Не-Нацекэця.* (1. Сюдбабц нашел: на холме в берестяном чуме живущую одиноко Девочку.)

Си"ив- Пяльси-Нябако (Сестра-Семи-Пялься) [ФН, 2001. С. 306–307]

1. *Вада-Сюдбабц лабта ваң'сер'хылвона мица. Тайна хунанда Итя-Набтеня-Ям'нярхалэй'". Нарка-Яв'ня'сая енья.* (Вада-сюдбабц идет по равнине, скользит по ее впадинам. Там перед Вада-сюдбабц раскинулся Горьководный океан. В сторону великого океана выдвигается мыс.)

Из этих примеров видим, что слово-песня сюдбабц/ песня-сюдбабц находит героев, придя откуда-то из своей сферы пребывания, представляет героев слушателям, наблюдает за ними, заботится о героях, кружится, летит, входит в их чумы, охраняет их, ходит.

Далее перечислим словесные формулы, характеризующие действия вада-сюдбабц/ сюдбабц. Столь многочисленные примеры приводятся потому, что все источники, о которых речь идет в этой работе, являются библиографическими редкостями, недоступными часто даже специалистам.

Проанализировав словесные формулы, связанные с вада-сюдбабц / сюдбабц, я разбила их на 13 семантических групп.

1а. *Сюдбабц хось, цопой пухуця илевы.* (Песня нашла: жила одна старуха. Сюдбабц хось тибей лаңгота то'сайд'ниня цопой мядекоця. Песня нашла: на гнилом крутом берегу озера один чумик, плохонький чумик.)

1б. *Сюдбабц хось, няби цэдакы Тивак Вакацям' Сякалпадарыха, няби цэвакы Ненэй Сеяд.* (Песня нашла: один, наверное, Тивак Вакацям Сакалпадарыха, другой, наверное, Ненэй Сеяд). *Сюдбабц хось Хан Хадеңгота Цэңгоданакы.* (Песня нашла это, наверное. Хан Халенггота.)

Центром этой словесной формулы является слово *хось* – неопределенное деепричастие от глагола *хось*. Слово *хось* имеет значения: найти, отыскать, разыскать, заметить; получить, взять; отгадать, угадать, разгадать. В наших словесных формулах заключены значения найти, отыскать, разыскать, заметить и отгадать, угадать, разгадать.



2а. Вада сюдбабц тарем' нимдеда: «Си'ивда Ноёця нэңгоданакы». (Слово-песня его назвало: «Сив Ноеця, наверное, будет».)

2б. Тарем' мэта сюдбабц нимдеда – Тивак' Вакацям' Сякалпадареха. (Песня так его назвала: «Тивак Вакацям Сякалпадареха».) Мэта сюдбабц тарем' нимдеда: Хадари' нэдакы Нэва Сыхыдэда' я нэдакы. (Песня так назвала: «Наверное, это будет земля Нэва Сыхыдэда».)

Эта формула построена вокруг слова *нимдесъ* (немдесъ) – назваться каким-либо именем, принять, дать, присвоить себе какое-либо имя. Вада-сюдбабц дает имена персонажам песни. Во второй вариации этой формулы обращает на себя слово *мэта* – причастие неопределенного времени от глагола *мэцъ* держать, иметь у себя, владеть кем-либо или чем-либо; употреблять что-либо, пользоваться чем-либо [НРС, 1965. С. 272]. Если в первой вариации формулы *вада-сюдбабц* воспринимается как свободная, независимая субстанция, то в словосочетании *мэта сюдбабц* – как что-то, находящееся в чьем-то владении, в чьем-то пользовании, т.е., по всей вероятности, речь идет о самом исполняемом произведении.

3а. Вада-сюдбабц ма: «Няр Носитэта си'ив ю'мя'». (Слово-песня сказало: «Семьдесят чумов трех Носитэта».) Вада сюдбабц ма: – Ламдо тэта. Слово-песня сказало: «Оленевод Ламдо».) Нюдя Носитэта пирця ябта, еада сюдбабц мась Ябтако Носитэта. (Младший Носитэта – высокий, стройный. Слово-песня сказало: «Ябтако Носитэта».)

3б. Мэта сюдбабц масьню: «Пили' манзеты', яда Нэва Сыхыдэда яда мэ'я». (Песня сказала: «Всегда говорят: его земля, Нэва Сыхыдэда земля, – крепкая».)

3в. Сюдбабц манзъ, няби Яво' Таркахэця, няби Яво' Малхэця. (Песня сказала: «Один – Явотаркахэця, другой – Явомалхэця».)

3г. Няхар' по' нэсонгана, сюдбабц манзъ, я' сидкад ноб' нэдалёда ханда яльнерида миңа. (Через три года песня сказала: «Со стороны едет ездок, едет на нарте с громом».)

3д. Сюдбабц манзъ, юр' Нямдаси Харе'э. Песня сказала: «Сто Нямдаси Харёэ». Сюдбабц манзъ, Тивак' Вакацям' Сякалпадареха нэвы. (Песня сказала: «Тивак Вакацям Сякалпадареха был»). Сюдбабц манзъ, Ябта Сале' ерв' хан нэревы. (Песня сказала: «Нарта была Хозяина

Ябта Салая».) Сюдбабц манзъ, хадари' нэдакы Ненэй Сеяд. (Песня сказала: «Наверное, будет Ненэй Сеяд».) Сюдбабц манзъ Сидя Парисе'э, наверное, будет». Сюдбабц манзъ Сидя Сэр' Хабт нэңгоданакы. (Песня сказала: «Будет, наверное. Сидя Сэр Хабт».) Сюдбабц манзъ – Ненэй Сеяд нэңгоданакы. (Песня сказала: «Ненэй Сеяд будет, наверное».) Сюдбабц манзъ, Есь Тота ерв нэңгоданакы. (Песня сказала: «Хозяин Есь Тота, наверное, будет».) Сюдбабц манзъ, нэңгоданакы Пэкоця' Хухур. (Песня сказала: «Наверное, будет Пэкоця Хухур».)

Эти словесные формулы связаны между собой различными формами слова *манзъ* – сказать, промолвить. Мы видим, что различные формы этого глагола: *ма* – в 3-м лице единственного числа неопределенного времени; *масьню* – в 3-м лице единственного числа прошедшего времени с утвердительным суффиксом – *ню* и *манзъ* – деепричастие неопределенного времени З.Н. Куприяновой переведены одним словом *сказало/сказала*. Это вызвано сложностью самого поэтического языка ненецкого фольклора, сложностью изучаемого явления и его многомерностью, а также свидетельствует об отсутствии переводческой школы в сфере ненецкого фольклора.

4. Вада-сюдбабц тикана хае. (Слово-песня там пошло [осталось. – Е.П.]) Вада сюдбабц си'ив Сохо' папахана тикана хаи. (Слово-песня там осталось, с сестрой Семи Сохо.) Вада сюдбабц туюкона хаи. (Слово-песня здесь осталось.) Такая формула в анализируемых текстах встретилась три раза.

Эта формула построена на основе глагола *хаё(сь)* 'остаться; остаться, уцелеть, сохраниться; отстать, оказаться позади'. Обычно, как мне представляется, при использовании этой формулы, *вада-сюдбабц* остается с персонажем, чтобы сохранить его жизнь, а не только самому сохраниться.

5. Вада-сюдбабц маниехэва' тябибтада. (Слову-песне надоело смотреть.)

Этой фразе предшествовало описание боя, в котором враги начали побеждать Сив Ноеця. Слову-песне надоело смотреть безучастно. После этого идет описание плывущих облаков, на конце которых летит человек, и в нем сюдбабц угадывает Хозяина Есь Тота.

Сюдбабц маниесь, не нэцекы екар' нэбтав', ненэй не екар' нэбтав' малъцям' мине то. (Песня

судбабц видит: девочка, не знает настоящая ли это женщина, не знает. Она [женщина. – 3. К.], малицу, неся, пришла.)

Эта формула основана на глаголе *мание(сь)* видеть кого-, что-либо; смотреть, следить за кем-, чем-либо; заботиться о ком-, чем-либо; присматривать за кем-, чем-либо. В этих примерах также просматривается активная сущность образа слова.

5а. *Неда' мюня тэри пу'лэй'.* (Просто по дороге понеслось.) *Нарка яв' нимня тэри пу'лэй'.* (Над большим морем просто понеслось.)

5б. *Тикы яхад вада судбабц мерця' сер' пу'лэй'.* (Отсюда слово-песня понеслось по ветру). Эта формула в анализируемых текстах встретилась три раза.

5в. *Вада судбабц мерцянь пу'лэй'.* (Слово-песня понеслось по ветру.) Эта формула встретилась два раза.

5г. *Вада судбабц ань' пуня' пу'лэй'.* (Слово-песня обратно полетело.) Формула встретилась два раза. *Вада судбабц нерня' пу'лэй'.* (Слово-песня вперед полетело.) *Вада судбабц сюра нерня' пу'лэй', ацекэхэ' ня' пу'лэй'.* (Слово-песня вперед, кружась, понеслось, к детям понеслось.) *Вада судбабц пумнанда пу'лэй'.* (Слово-песня за ним полетело.)

5д. *Си'ив яле пу'лары. Нернда няна Нямдаси Харе'э'ню не нямда пинери'вадада.* (Неделю несутся. Впереди него сын Нямдаси Харёэ все вперед ведет сестру).

Примеры этой формульной группы объединены в пять групп. Первые четыре группы объединены словом *пу'ла(сь)* (написание до 1965 г. *пу'лась*), которое, как и другие слова, обслуживающие *вада-судбабц*, многозначно: унести (по ветру, по течению); поплыть (о тучах, облаках); моментально исчезнуть. Этим словом подчеркивается легкость, воздушность, невесомость *вада-судбабц*. Хотя словарь Н.М. Терещенко дает при слове *пу'ла(сь)* пояснение *по ветру, по течению* в круглых скобках, т.е. значение *по ветру, по течению* заключено в самом слове *пу'ла(сь)*, вместе с тем в группах 5б и 5в употребляется и слово *мерця* – ветер. Также необходимо обратить внимание, что словосочетание *мерця' сер' пу'лэй'* и *мерцянь пу'лэй'* переведены на русский язык как 'понеслось по ветру', между тем *мерцянь пу'лэй'* можно перевести, и это будет с грамматической точки зрения правильной, как 'понесся к ветру'

[чтобы с ним лететь]. В группе 5г показаны конкретные перемещения в пространстве. Пример 5д имеет в своем составе глагол *пу'ларё(сь)*, имеющий следующие значения: быть невесомым (по ветру, по течению); отклоняться в сторону (от ветра – о языках огня); быть ненормальным под влиянием мистического страха. Полагаю, что в этом примере присутствуют первые и последние значения этого слова. Вада-судбабц обеспокоено судьбой героев.

6. *Вада судбабц сале' малан' сюра ха'мы'.* (Слово-песня, кружась, опустилось на конец мыса). *Вада судбабц макода' сиена ха'мы'.* (Слово-песня по дымовому отверстию в чум опустилось). *Таняна сюра ха'мы'.* (Там, кружась, опустилось). *Вада судбабц тикы мят' ха'мы'.* (Слово-песня к этому чуму опустилось).

Эта формула опирается на слово *ха'ма(сь)* сойти, спуститься, слезть откуда-либо; опасть (напр. о листьях); спасть (о воде); выпасть (о снеге); пойти (о дожде); наступить (напр. о морозах); упасть, снизиться (о цене); посахать, пойти; приехать, прийти из тундры. В этой формуле выражен смысл перемещения не просто сверху вниз, а из одного смыслового пространства в другое.

7. *Вада судбабц пумнанда миңа.* (Слово-песня за ним летит [идет. – Е.П.]) *Вада-судбабц лабта ваң'сер'хылвона миңа.* (Вада-судбабц по падине равнины идет, извиваясь [колыхаясь].)

Центром этой семантической группы является слово *минзъ*, означающее 1) идти, двигаться, передвигаться; 2) идти, протекать (о времени). Во втором примере особый интерес представляет слово *хылвона* – деепричастие неопределенной формы от глагола 1-й группы I класса *хылвонась* несовершенного вида 1) извиваться, изгибаться; 2) *перен.* качаться на волнах; 3) *перен.* ложиться свободными складками (об одежде). В этом слове заключено значение текучести, легкости, многократности, волнистости.

8. *Вада судбабц ани' нерня' хая.* (Слово-песня опять полетело [пошло. – Е.П.] вперед.) *Вада судбабц пумнади' хая.* (Слово-песня полетело [пошло. – Е.П.] за ними.)

В этих примерах З.Н. Куприянова слово *хая* перевела как *полетело*, но слово *хэсь* означает II 1) уйти, уехать, пойти, посахать, отбыть; 2) деться, пропасть, хотя значение *полететь* в нем тоже может быть заключено, поскольку оно подразумевает любой способ отбытия.



9. *Тикы хэбьнда вада сюдбабц Ябта Сале' нюм'хаеда.* (Как он ушел, слово-песня оставило сына [Хозяина] Ябта Салю.) *Вада сюдбабц тикым'хаеда.* (Слово-песня оставило того [сына] Нямдаси Харёз – 3. К.).

Глагол *хаесъ* тоже многозначный: 1) оставить, покинуть, кинуть, бросить; 2) оставить, сохранить; 3) в большеземельском говоре 'проехать, прожить (какое-либо время)'; 4) пройти, проехать, преодолеть; 5) отложить, перенести на более поздний срок, отсрочить.

10. *Тайна хунанда нюдяко вэвако мят' тэвы.* (Там где-то [слово-песня] долетело [дошло. – Е.П.] до маленького плохонького чума.) *Хан Хадеңота мят' тэвы'.* (Оно достигло чума Хан Хаденггота.)

В этой группе мы замечаем, что при одинаковой языковой модели *мят' тэвы'* З.Н. Куприянова предлагает разные переводы: долетело, достигло, ибо слова *тэва(сь)* (III тип спряжения) 1) дойти, добраться, доехать до чего-либо; достичь чего-либо; 2) настать, наступить (о времени); 3) коснуться, достать, дотронуться до чего-либо; 4) хватать чего-либо; (быть достаточным. – Е.П.); 5) *перен.* добиться, достигнуть чего-либо.

Обращает на себя внимание тот факт, что исследователи, переводящие ненецкие фольклорные произведения, любят употреблять глагол *лететь, летать* по отношению к вада-сюдбабц / сюдбабц, но ни в одном известном нам тексте глаголы *тисъ* IV (III тип спряжения) полететь, улететь; *тирць* 1) лететь; 2) летать – не употреблены.

11. *Вада-Сюдбабц сьнд цо'' Сяндё-Нябаком' лэтимбовнанда.* (Вада-сюдбабц какое-то время Сестру-Сяндё охраняла.) Глагол *лэтимба(сь)*, от которого образовано слово *лэтимбовнанда* – форма аудитива 3-го лица единственного числа лица и единственного числа предмета, означает длительность действия 'хранить, сохранять; стеречь, охранять (покровительствовать. – Е.П.)'.

12. *Вада сюдбабц мят' тю.* (Слово-песня вошло в чум.) Глагол *тюзъ*: 1) войти, зайти куда-либо, к кому-либо, во что-либо; 2) проникнуть куда-либо; 3) в большеземельском говоре 'вступить куда-либо, во что-либо. II в ямальском говоре 'справлять свадьбу'.

13. *Вада сюдбабц тахабе пилибт' малей'.* (Слово-песня окончательно насытилось.) *Вада сюдбабц ёльцей'.* (Слово-песня закончилось.)

Конечные формулы произведений ненецкого фольклора, связанные с *вада-сюдбабц* (словом-песней сюдбабц), еще предстоит осмыслить исследователям, поскольку глагол *мале(сь)* (III тип спряжения) означает 'кончиться, окончиться, закончиться, завершиться; наестся, насытиться', а *ёльце(сь)* (III тип спряжения) также 'кончиться, закончиться, завершиться; прекратиться'. В чем стилистическая или семантическая особенность употребления того или иного слова еще необходимо уточнить.

Таким образом, что же такое вада/вада-сюдбабц/сюдбабц? Если исходить формально – педантично из семантики глаголов, представленных в произведениях, известных автору на сегодняшний день, то вада-сюдбабц/сюдбабц *хосъ* – находит, *нимдеда* – называет, *ма* – говорит, *хаи* – остается, *тябибтада* – тему надоедает смотреть, *пулэй* – несется, *сюра хамы'* – опускается, *минга* идет, *хая* идет вперед, *хаеда* – оставляет, *тэвы* – доходит, *лэтимбовнанда* – охраняет, *тю* – входит, *малей* – насыщается и *ёльцей* – заканчивает. Из этого перечня явствует, что он (она, оно) двигатель действия, защитник, спутник, страж, наблюдатель. В ряду этих глаголов нет слова *летает*, которое так любят употреблять исследователи. Переводчикам, работающим с ненецким фольклором, предстоит еще осмыслить значение глаголов, обозначающих действия «энергетических надперсонажей», автор понимает насколько это сложная задача. Фольклористам и литературоведам известно, что в 1820 году В. Гримм подверг уничтожающей критике первый полный перевод эпической поэмы «Кудруна» на новый верхненемецкий язык, выполненный А. Келлером близко к тексту и размером подлинника, [Френкель, 1983. С. 365]. В. Гримм был против дословного перевода, он ратовал за правильную передачу духа и смысла оригинала.

2. Лаханак – двигатель событий, опекун страждущих, насыщающий жизненной энергией

Фольклорный образ Слова как одушевленного персонажа встречается в фольклорных произведениях, записанных Куприяновой, Ненянг, Лабанаускасом, Пушкаревой, Головинёвым, Ларом. Что же такое *лаханак* с лингвистической точки зрения? В Ненецко-русском словаре [1965. С. 181] читаем: «лаханак в большеземельском и западных говорах 1) разговор, бесе-

да; 2) рассказ; сказка». З.Н. Куприянова, говоря о термине *вадако*, обозначающем сказку, добавляет: «В восточных говорах *лаханако* – сказка, рассказ от глагола *лаханако* – разговаривать» [Куприянова, 1960. С. 24]. Но никто, насколько мне известно, не интерпретировал значение слова *лаханако* в качестве «энергетического надперсонажа».

В связи с этим я хотела бы предложить свое объяснение этого слова, исходя из морфологии, лексикологии ненецкого языка. Предполагаю, что термин *лаханако* образован от причастия *лахана* свободный (не закрепленный), непривязанный; неустойчивый, шатающийся от глагола *лаха(сь)* свободно, без привязи; быть в неустойчивом положении, шататься; ходить без упряжи (об оленях, собаках); ходить, бродить, ездить без дела [НПС, 1965. С. 180] именно в значении свободный, непривязанный, что подтверждается ролью *лаханако* в фольклорных произведениях. Для иллюстрации дадим примеры из трех произведений, помещенных в томе «Фольклор ненцев» из серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [ФН, 2001. С. 88–108; 108–140; 176–219].

[Яв' Мал' шлемя] (Похождения Ямала)

1. *Вэсакохо' Пухутяха' шлевэхэ', цопой ёхоркана цамтыхы'. Лоханако' тяхад цамтыхы', ядэромади' юңгу, цорромади' юңгу.* (1. Жили Старик со Старухой, [они] всегда сидели в одной большой теплой ягущке. Они сидели так еще до того, как их встретило Лоханако, никуда не выходили, не ели.)

Проголодавшись, они начали спорить, кто из них моложе и должен приготовить еду. Затем они подрались, и старик решил, что им нужно пойти в разные стороны в поисках счастья.

4. *Вэсако няна Лоханако хая.* (4. Лоханако ушло к Старуку.)

Там старик встретил Старика-Нижнего-Мира и пообещал дать ему на съедение своего сына.

8. *Лоханакорэ пухутя няна хая.* (8. Лоханако ушло к Старухе.) Старуха нашла живую воду, выпив которую помолодела.

9. *Лоханако Вэсако няна хая.* (Лоханако ушло к Старуку.)

Старик вернулся домой. Старуха напоила его живой водой, он тоже помолодел. За едой вспомнил, что забыл нож у Старика-Нижнего-Мира и отправляет сына за ножом.

12. *Лоханако Цатекы' няна хая.* (12. Лоханако пошло с Ребенком.)

Далее идут многочисленные приключения сына стариков, полные опасностей. Он становится Явмалом, и Лоханако все время было свидетелем его подвигов.

[Яв' Мал' сюбди пирдалема] (Как Явмал великанов ододел))

1. *Цопой Пухутя харта Нюндя-Ня' сидямбоңэ илеңаха'. Лоханако хомад няхар'' по илеңаха'.* (1. Старуха со своим Дитятей живут совсем одни. ...После того, как их встретило Лоханако, прожили они [еще] три года.)

После этих лет Внук-Старухи встречается трех великанов, которых он превзошел в магическом искусстве и силе. Во время охоты товарищей к великану, остающемуся в доме, приходит старуха и избивает его. Тут наступает черед Внука-Старухи остаться дома, великаны предвкушают удовольствие увидеть избитым и Внука-Старухи.

19. *Тадхав лоханакода пухутя' ню' няна хая.* (19. И тогда Лоханако ушло к Внуку-Старухи.)

Лоханако уже до конца мифа-сказки не расстается с Внуком-Старухи.

Сиднтет-Хавота-Пухутя (Восьмиухая-Старуха)

Живет Богатый-Удачливый-Купец. Все его золото изъела ржавчина, коровы его сдохли. От отчаяния он решил двух старших сыновей отправить работать, а на младшего – Дурака не возлагает надежд.

6. *Салакон' Лоханако хая.* (6. Лоханако пошло к Дурачку.)

С этих пор, хотя об этом не говорится, Лоханако не расстается с Дурачком, которому в отличие от братьев удастся схватить перо птицы, крадущей их золото. Старшие братья пошли искать эту птицу, но долго не возвращаются, тогда пошел и Дурачок. В тяжелой дороге от стужи и ветра он начинает погибать.

20. *Тад тикахад Лоханако си'ив яля сюреледа. Цамгэ ёльцгана поңгэй мертяня'' мада, неро яха' нимня ханада. Цамгэ пиркана тасири пята. Неро лаңг цэвы. Неро лаңгм' хана миңа. Цамгэ ёльцгана неранда няна Сиднтет-Хавота-Варко''-Небя, сиднтет цэда: тет хуңгяда, тет пуңэда, сиднтет цамянда я''. Сиднтет цэда ян' таркавыд''. Сидя хэвхананда сиднтет варкюда, няндосири лыбкадарца, цэда цани ян' тады'', ибцод сырэй – яда ябти. Сямян ханеда мун*



мал ховыда. Хуюмкарт сиднетет цэхэдата яхад ни хоңгар.

Намгэ ёльтыңгана ида ядэлы", ма:

– Сава-Иленя-Васкуй-Нюдя-Ню-Салаком'-Нюбета-Сиднетимдей-Цамягани-Вадавэми-Нюми танясянню. Намгэвада ни хадкэ?

21. Тикы вадида мэсомахаданда Сиднетет-Хавота-Пухутянд я' пеля енедахаданда хан' царувна санэй". Намгэ хадкэнакэ тю"утей' пядя. Лаханаконда томавна неро яхаконда нимня мертярида миңа. Танянанда хунананда салаконда ядан'хуңлида та палъяд". (20. Семь дней над ним кружится Лаханак. Через некоторое время порывистый ветер подхватил его и над тальниковой рекой понес. Потом опускаться начал. Оказалось – тальниковый берег. Тальникуму берегу следуя, идет. Через некоторое время впереди него появилась Восьмиухая-Медведица-Мать с восемью ногами – четырьмя передними и четырьмя задними, с восемью выменными сосками. Восемь ног ее к земле прилипли. По обе стороны у нее – восемь медвежат посапывают, ее ноги к земле прилипли, хотя и зима, и земля тверда. Всех зверей перебирает. Но ни одна нога из восьми от земли не отлипла.

Через некоторое время задумалась [Восьмиухая-Мать-Медведица], сказала:

– Младший-Сын Богатого-Удачливого-Купца, – Дураком-Называющийся, – Восьмым-Выменем-моим-Вскормленный был ребенком моим. Не случилось ли с ним что?

Только произнесла это, задние ноги Восьмиухой-Старухи комья земли величиной с нарты подбросили. Что-то случилось, видно, но она вверх поднялась. Летит она над тальниковой рекой, как и Лаханак. Опустилась на передние лапы.)

Далее Медведица оживила Дурачка. При ее помощи он достал золотую птицу, взамен которой хозяин птицы попросил достать Солнцемордого коня. При ее помощи достал этого коня, взамен которого хозяин коня просит достать Солнцеликую женщину, но взамен отец женщины просит достать Восьмиухую-Мать-Медведицу. Медведица соглашается пойти к отцу Солнцеликой женщины. Благодаря Медведице, которая превращается в Солнцеликую женщину, Солнцемордого коня, Дурак берет золотую птицу, но он нарушает наказ Медведицы: не останавливаться по пути домой, и тогда братья все у него отбирают и отрубают ему голову.

56. Лаханакор Сиднетет-Хавота-Пухутя няна хая. Пухутя цэда цани тадвы". Идя ядэлы":

– Салако танясянню. Намгэвада нинякы хадкэ?

Тикы вадекава намгэ ёльтыңгана яда цылданда хоңгаранараха. Неро" мал' нимня тю"утей' пязда. Намгэ ёльтыңгана неро лаңган'то. Салако'неро'мандалт'то. Саңода неро'понд'хамы. Салаком'манэ. (56. Лаханак к Восьмиухой-Старухе пошло. У Старухи же опять ноги прилипли. Перебрала она звуки всех животных, ни одна нога никак не отлипает. Задумалась.

– Дурак там. Не случилось ли с ним что?

Только произнесла это, как ноги освободились. Полетела она над верхушками тальника. Вскоре к берегу прилетела. К тальниковому кусту подошла, где Дурак лежит. Посмотрела она между кустов. Видит – Дурак валяется.)

Медведица вновь оживает Дурака, все благополучно заканчивается.

Лаханак в каждом из этих произведений ведет себя несколько по-разному. В первом произведении старики сидели, обернутые одной шубой еще до того, как их встретило Лаханак. И надо полагать, что его приход побудил стариков ощутить голод и пойти искать счастье. В тексте Лаханак идет туда, где происходят необыкновенные события. Во втором произведении Лаханак живет с персонажами три года, по истечении которых происходят описываемые события. Думается, что Лаханак эти годы готовило к подвигам Внука-Старухи, опекало его.

И во второй раз лаханак идет к Внуку-Старухи, когда великаны предвкушают его поражение от Старухи-Ямини. Видимо, присутствие Лаханака – одушевленной субстанции свободного слова – помогает ему преодолеть все препятствия и стать Явмалом. В третьем произведении никаким образом не сообщается о приходе Лаханака вначале. Как только отец Дурачка Богатый-Удачливый-Купец выражает безнадежность в отношении Дурачка, Лаханак идет именно к Дурачку, по всей вероятности, чтобы придать ему силы для преодоления навязчивого сна и поимки птицы-воровки. Далее, когда Дурачок начинает погибать от холода и голода, Лаханак ходит вокруг него семь дней, но Лаханак не может вдохнуть силы в него, тогда

порывистый ветер (может, Порывистый-Ветер. – Е.П.) несет Лаханако к Восьмиухой-Матери-Медведице как к более могущественному спасителю. И во второй раз, когда у Дурака отрублена голова, Лаханако идет к Восьмиухой-Старухе, и вновь чудо свершается: Дурак воскрешает. В этом нарративе проявляется не только его особая роль как передатчика силы опекаемому, но и посредническая роль как носителя вестей более могущественным существам. Здесь вспоминаются *вилы* и *враны-гавраны* черногорского героического эпоса – вестники добрых и зловещих новостей [Путилов, 1982. С. 170–171].

Но, пожалуй, апофеозом в стремлении понять природу Лаханако может служить *лах(а)нако* «Ямядота» (Земляной чум имеющая) [Головнёв, 1995. С. 459–461; Он же, 2004. С. 191–193]. В этом произведении показана высшая сила слова как двигателя всех событий, как эманации Вселенной. Сюжет таков. Слово остановилось у медвежьей берлоги, пришло к медведице. С этого момента медведица обретает дар речи и повторяет весь текст за исключением маленького эпизода после слов «Лак(а)нако оказывается у чума главы стойбища Хаби ерв»: «Медведица съела запасённые на стойбище вяленую рыбу и рыбный жир. Все Хаби собрались в центральном чуме у Хаби ерв. Только Вэхэля сидит на нарте у крайнего чума и играет ногами, будто его ничего не беспокоит». Медведица услышала «медвежью» клятву солгавшей женщины и убивает её. Муж убитой пытается мстить, но медведица его тоже убивает. После этого, попросившись с детьми, идет *сознательно* к людям, чтобы найти свою смерть. В стойбище, куда она пришла, попросили покамлат Вэхэлю, который от призванных им небесных и земных богов узнал это медвежье лахнако, т.е. всю эту историю медведицы и ее завет, что и рассказал людям. Лак(а)нако привело людей к тому месту, где лежала медведица, которая велела завтра ее самую зарезать и потанцевать вокруг нее и покрыть ее шкурой семь хэхэ-хан (священных нарт. – Е.П.). На завтра все так и сделали. А Вэхэля Вэсако стал *Тадев Самтавы* – Отцом-создателем всех шаманов.

Можно предположить, исходя из сути произведения, что вначале: а) Лак(а)нако узнало о предстоящих событиях от богов; б) затем пошло к медведице, чтобы побудить все это ее сде-

лать, но прежде дать ей возможность оставить потомство в виде двух медвежат; в) Лак(а)нако, придя в стойбище Хаби, побуждает Хаби ерв пригласить для камлания Вэхэля Вэсако, чтобы посмотреть, действительно ли он шаман; г) Вэхэля оказался шаманом, способным призвать всех небесных и земных богов и узнать от них это медвежье Лакнако и потом рассказать его людям; д) Лак(а)нако привело их к тому месту, где лежала медведица, и е) лак(а)нако соединилось с духом мертвой медведицы, и медведица продолжает повествование, или можно сказать по-другому: для Лаханако (слова-логоса) нет ни мертвых, ни живых – все одинаково поддается описанию, т.е. слово присутствует везде. Очень примечательна фраза медведицы в произведении «Лак(а)нако привело их к тому месту, где я лежала», т.е. по философии ненецкого фольклора не люди пришли к месту нахождения медведицы, благодаря рассказу Вэхэли, узнанного им от богов, а Лак(а)нако привело их к месту нахождения медведицы. Мне представляется, что в этом произведении Лак(а)нако имеет три ипостаси: Лак(а)нако – слово, проявляющееся тогда, когда повествование ведет медведица, лак(а)нако – сам данный нарратив, когда Вэхэля узнает медвежье лак(а)нако и Лак(а)нако – персонаж, когда ведет повествование. Для лучшего понимания природы Лаханако я изобразила связи, существующие в этом мифе-сказке, в виде таблиц 4 и 5 (С. 88).

В таблице 4 даны события от прихода Лаханако на Землю к медведице до камлания Вэхэли, в котором он призвал небесных (желто-золотистые лучи) богов и земных (сиренево-бордовые лучи) богов, которые рассказали (красно-золотистый цвет лаханако рядом со стрелками лучами – богами) медвежью сказку. В таблицах лишь стрелками-лучами определенного цвета обозначены боги, Лак(а)нако, речи двух женщин, поскольку информанты и фольклорист не знали и не знают, как их изобразить.

В таблице 5 изображено продолжение камлания Вэхэли, в котором он сообщил медвежье лахнако (зеленые стрелки-лучи соединены с красно-золотистым цветом лахнако). И далее идет важнейший момент – Лак(а)нако (красно-золотистые лучи-стрелки) привело хаби к медведице. И хаби зарезали медведицу [Головнёв, 1995. С. 461; Он же, 2004. С. 191–193], танцевали вокруг нее и укрыли ее шкурой семь свя-



ценных нарт. На таблице медведица «завязана, перевязана, запеленута» (прерывистая зигзагообразная линия идет по ее телу), поскольку в ненецкой языковой практике, насколько мне известно, почти всегда в отношении добывания медведя употребляется слово *сыхыда(сь)* 1) завязать, перевязать, забинтовать; 2) запеленать (ребенка, лежащего в люльке); 3) задушить (оленья) [НРС, 1965. С. 576] и 4) добыть (медведя) [Е.П.]. Употребление этого слова в таком контексте означает лишь переход медведицы из земного бытия в сакральное существование. В таблице не идут стрелки от хаби к медведице (когда она добыта), поскольку ее переход в иное существование – это ее воля-желание, исполненная людьми, приведенными лах(а)наку. Все это произведение заставляет вспомнить: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него на' чало быть, и без Него ничто не на' чало быть, что на' чало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человека. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» [Библия, 1988. С. 1127]. Проведенная аналогия может показаться грубой, несостоятельной, поскольку Лаханако относится к древнейшему мировоззренческому пласту человечества, но мне все же кажется, что это явления одного порядка.

3. Ярабц – персонализированный жанр осознания героем окружающего мира

В свое время З.Н. Куприянова писала: «Образ слова-песни более разработан в сюдбабц, записанных в наше время. Интересно, что слово-песня совершенно неожиданно (подчеркнуто нами. – Е.П.) появляется в одном из известных нам текстов ярабц, хотя в этих песнях повествование ведется всегда от первого лица» [Куприянова, 1965. С. 38]. Содержание ярабца «Таты' ню нябако» (Двоюродная сестра), о которой идет речь, в пересказе самой З.Н. Куприяновой: «Оленеводы муж и жена умирают, оставляя в чуме двух маленьких детей – девочку и мальчика. С наступлением зимы детей берут к себе в чум двоюродные брат с сестрой. Родственники плохо обращаются с детьми, отбирают и делят между собой всех оленей и имущество детей. Через много лет девушку-сироту родственники выдают замуж второй женой, а брат, женившись, едет искать свою землю, находит сестру и родственников. Родственников

он наказывает, а сестру оставляет жить у себя» [Куприянова, 1960. С. 285]. Приход, как говорит Куприянова, песни-плача совершается после его женитьбы, когда он приехал в свою землю, к месту, где когда-то было поделено их имущество: «...Ярабц-мыником' миндандо' сер' мерцяри' ханада. Неранда няна цоб' царка мя'. Мяд' хэ-вхана тет ю' хурёда. Луца ю' хурёда' тендере' нгэсонд' силидо' енабты'; няхар' ю' хурёда' хан' латаридо'. Ямб цу' сарван' мынико лабцей'. Мяд' тодавы. Вав' сава ерия цоляри хасава. Няби вав терси. Хасавасавэй вав' сидя малхана сидяри не'я. Хасавасьда вав' малхана цо'ляри некоця, паньта си'мня цайда морвы'. Харнико панэда сярканданялевэ. Тикы некоця' мынико лабцей'». (Песню-плач только ветром понесло туда, куда они путь держат. Впереди один большой чум. Около чума сорок грузовых нарт. Десять из них пестрые, на тридцати одни только доски. Песня-плач села на длинный шест чума. В чуме горел костер. На постели в чуме был один мужчина. На другой стороне чума на постели мужчины нет. В той стороне чума, где сидит мужчина, по краям постели сидят две женщины. На краю той постели, где нет мужчины, сидит одна женщина. Через дырявую ее одежду видно тело. Ее ягушка совсем облезла до кожи. К этой женщине спустилась песня-плач.)

В переводе везде читаем 'песня-плач', а ведь в оригинале ярабц-мыником' и два раза мынико. Сочетанием песня-плач нужно перевести само слово *ярабц*, поскольку это глагольное имя, образованное от глагола *ярць* 'плакать' при помощи суффикса *-бц*, служащего для названия предмета (в широком смысле этого слова), получившегося в результате действия 'плакать', и означает песня ярабц. А слово *мынико* из перевода выпало.

Самляцг Туцго (Пятеро Тунго) [Лар, 2001. С. 102]

Ярабц хомахад неңдэ по' ямбан цэваканду ни немсея (ёмзяли. – Е.П.) тоса (тэса. – Е.П.). (Целый год после того, как их встретил ярабц, они живут счастливо.)

Вэхэля Тадебя (Шаман Вэхэля) [Лар, 2001. С. 112]

Тадхав цэрэй сырада, сырада хамы. Цэрэй сырада хаммахад, ярабцар цани несэй илм мэс-нив. (Затем осенний снег, снег выпал. После того, как выпал осенний снег, ярабц начал повествовать о другой новой жизни.)

Что касается **ярабц** как космической субстанции, то он встретился, как мы видим, только три раза.

Что же служит эквивалентом этой особенности в ярабцах? На мой взгляд, такими эквивалентами являются формулы: ин томаhad, тенан томаd, сэвни тяхад и другие.

Ин то'мад юд' по' илева' [ЭПН, 1965. С. 213]. (Как я стал [все] помнить, мы живем десять лет.)

Ин то'мавад пилибт' хоны [ЭПН, 1965. С. 267]. (Как я стала помнить, он [младший из моих двух старших братьев. – Е.П.] все время спит.)

Тена'н то'мад неро яха' хэвхана илевэва'. Мядикона ули' нярпова'. Тикавана небяв пухуца тая, нядан арка някав тая.

Ты сер' эдава' авнада ягорхавы. Няка'ев ня погана ханесеты, холям' пэрмы. Сыра' мальгана ханесеты, хор тавы эсьты. Тена'н то'мад няр по илева'.

Хыва'я'на хибяри танебта ягобта манэ-надав ягу. [ЭПН, 1965. С. 426]. (Как я стал [все] помнить, мы жили около ивняковой речки. В нашем чуме нас только трое. У меня есть мать и старший брат.

Оленей у нас нет. Мой старший брат деревянным неводом ловит рыбу. Зимой ходит на охоту и приносит диких оленей. Как я стал [все] помнить, мы живём три года. Поблизости от нас люди есть или нет? Я никого не видел.)

Тенан то'мад юд' по' илем'. Небяв пухуца няр' Вай тэта' ты хадаб' надо' палкасавай тир-цико ма'ласеты, лэкоци ма'ласеты. Палкасавай тирци' абтарем' тире'мад амгэ авонада хань тая. [ЭПН, 1965. С. 505]. (Как я стал помнить, я живу десять лет. Если три оленевода Вай убивают оленей, моя старуха-мать собирает неочищенные [олени] желудочки, собирает косточки. Неочищенные желудки, когда их очистить и сварить, они тоже вкусные.)

Сэва'н тяхад Носитэтана илевэм'. Носитэта' сидя не нюда, сидя Сята сава. Носитэта' няр' Сята сава, неядо' сята аб' сава. [ЭПН, 1965. С. 544]. (С тех пор, как я помню себя, я живу у Носитэта. У Носитэта две дочери – две Сята Сава. У Носитэта три красавицы, ведь и жена у него тоже красавица.)

Сэва'ан тяхад мадорота яха' тирлихина маня' илевэва'. Хэвандава' яңгу, товандава' яңгу. Сэв'на' тяхад Лад Сэр' вэсако нисява' сидна' ва-давы. [ЭПН, 1965. С. 613]. (С тех пор, как я пом-

ню себя, мы живем на берегу реки. Никто от нас не уезжает, и никто к нам не приезжает. С детства нас вырастил наш отец-старик Лад Сэр.)

Вы'я' вэсако ирив. Пыда си'им вадавы. Ирин окахава мята ягу, си'ив ю' мята. Сэва'н тяд ха-сава нюда ягу, сидя не нюда, сидя нейков. [ЭПН, 1965. С. 637]. (Старик Выя – мой дед. Он меня вырастил. У моего деда чумов немного, семьдесят чумов. Как я помню, сыновей у деда не было, есть [у него] две дочери – мои тетки.)

Сюхуне нинека сэв'ни тяхад си'ми вадавы. Нинекан ня' илеванинзер' мядикони' мюня ян' сидямбони'. Хырка сидямбони' нэб'нани' цод' мя'ни хэвхана луца' ю' ёнар'ми' [ЭПН. С. 675]. (Не помню, когда меня вырастил старший брат Сюхуне. Живём мы только вдвоем в чумике с моим старшим братом. Хотя нас только двое, но около нашего чума десять тысяч оленей.)

Из 19 ярабц этого собрания только в 8 есть клише-эквиваленты.

Няр' Пуци тэта сэван тяхад си'им вада-вы'. Мань ты пэрцам', няр' ю' ёнар' пэрцам'. [Куприянова, 1960. С. 157]. (С тех пор, как я помню, меня растили три оленевода Пуци. Я пасу оленей, тридцать тысяч оленей пасу.)

Вы'я' вэсако няр' юр' тэда. Сидя неда звы. Сидя недада сидя не нюда. Сэван тяхад Вы'я' ирив си'им вадавы. [ЭПН, 1965. С. 174]. (У старика Выя триста оленей. У него было две жены. От двух жен у него было две дочери. Как я себя помню, меня растил дед Выя.)

Сэва'ан тяхад си'ив салте'э то' тирлихина маня' илевэва'. Сэва'ан тяхад си'ив салте'э то' тирлихина няхар' нинеками – няхар' Хэнокоми таңготу'; сыриту' халяком' пэрца', хорако пэрца. Мань манзэван няхар' Хэнокоми не папа-ком' нэриданакэдм'. [Куприянова, 1960. С. 220]. (С тех пор, как я себя помню, мы живем на берегу озера с семьёю мысами. Как я себя помню, мои три старшие брата, три Хэно, на берегу озера с семьёю мысами летом и зимой ловят рыбку, промышляют диких оленшков. Я-то младшая сестрица трех Хэно.)

9. *Илевана' сер' нэхи' сэв'ни цадиво' махад луца' юд' по' маня' илевэва'.* 10. *Ю' ёнаре'э харто' нэвто' сер' иле'.* [НЭ, 1990. С. 123].

(9. Как начал я себя помнить (букв.: глаз моих от появления), живем мы, по русскому счёту, десять лет. 10. Десять тысяч [оленей] пасутся по своему разумению (букв.: самих голов – их в соответствии живут.)



1. *Тэ́та хабт лу́цахана сэв'ни т́яхад мань ва́дьюэ́дм'.* 2. *Тэ́та хабт лу́ца няхарта е́нарта нэ́ри нэ́рьян.* 3. *Печоро́в яв', яв' са́ляхана ма́ня" и́левэ́ва".* [НЭ, 1990. С. 255]. (1. С тех пор, как себя помню, (букв.: глаз моих за пределом), я вырос у Богатого импотента русского. 2. Три тысячи [олений] Богатого импотента русского пасу пешком. 3. Живем мы на мысу Печорского моря.)

1. *Си́дя тэ́та Ва́йхана ма́нь ва́дава́дм'.* 2. *Ню́дя нэ́быхы́дани и́левэ́дм'.* [НЭ, 1990. С. 306]. (1. Я выращен двумя богатыми Ваями. 2. С малых лет [у них] живу.)

Круг употребления этого клише не очень широк, он сводится к нескольким формулам.

1. *Ин то 'мад / ин то 'мавад.* (Как я стал [все] помнить / Как я стала помнить.) Данный эквивалент – идиоматическое выражение состоит из сочетания слова *и* 'ум, разум' в именительно-винительно-родительном падеже 1-го лица единственного числа предмета лично-притяжательного склонения и слова *то 'мад* – глагольного имени процесса действия в отложительном падеже единственного числа лица, единственного числа предмета; по словарю Терещенко, *и' тось* в большеземельском говоре 'очнуться, прийти в себя'. З.Н. Куприянова переводит это сочетание **как я стал/стала помнить**, что правильно, но здесь хочется подчеркнуть, что речь идет не о памяти, а о сознании, об осмыслении человеком того, что у него появился ум, разум, сознание и осознание самого себя в этом мире.

2. *Тена'н то 'мад/Тенан томад.* (Как я стал [все] помнить/Как я стал помнить.) Это сочетание строится по той же схеме, что и первая формула, но смысловым центром является слово *тен* 1) память; 2) воспоминание. *Тена'н томад* означает не просто **как я стал помнить**, а больше означает: **с тех пор, как у меня появилась память**.

3. *Сэ́ва'н т́яхад / сэ́ва'н т́яд / сэ́в'ни т́яхад / сэ́ван т́яхад / сэ́ва'ан т́яхад / сэ́в'ни т́яхад.* (С тех пор, как я помню себя / как я помню/ не помню, когда... / с тех пор, как я помню / с тех пор как себя помню [букв.: глаз моих за пределом].) Разное написание ненецких идиоматических выражений объясняется разностью говоров источника и разновременностью публикаций текстов, а разность переводов – степенью проникновения в смысл формулы. Наиболее точны с формаль-

ной точки зрения переводы: **за пределами моих глаз и не помню, когда...** В Ненецко-русском словаре [1965. С. 580] читаем: «...сэв' // **т́яхад т́аня(сь)** существовать еще до появления *кого-л.* на свет (букв.: иметься за глазами)». Если в этом идиоматическом выражении убрать слово *т́аня(сь)*, то останется основной смысл: еще до появления *кого-л.* на свет. В пределах семантического поля: до появления героя / героини на свет и до его прозрения – нужно искать смысл этой формулы и его перевода. Здесь идет речь не о глазах как таковых, а о зрении, прозрении, способности видеть, созерцать и осмысливать события.

4. *Нэ́хы' сэ́в'ни нэ́диво "маха́д.* (Как начал я себя помнить (букв.: глаз моих от появления.) Идиоматическое выражение также имеет своим центром *сэ́в'ни*, т.е. способность видеть, осмысливать события.

5. *Ню́дя нэ́быхы́дани.* (С малых лет.)

Таким образом, по моему предположению, в формулах, замещающих в ярабцах образ слова, наличествуют моменты обретения разума *и*, памяти *тен*, зрения *сэ́в*. Хотя исследователи ненецкого фольклора практически все формулы переводили как *как начал помнить*; этому переводу, с моей точки зрения, соответствует в полной мере лишь формула *нэ́хы' сэ́в'ни нэ́диво "маха́д*.

4. *Хына́бц* – персонифицированный образ песни-хына́бца

Хына́бц, по словарю Н.М. Терещенко [НРС, 1965. С. 791], песня (ненецкая), *хына́бцако* песенка. З.Н. Куприянова, характеризуя фольклорные жанры, писала: «С песенным творчеством связаны другие термины: ...2) "хына́бц" – песня (собственно ненецкая; от глагола "хыно́ць" – петь ненецкую песню). Этот термин является как бы родовым по отношению ко всем видам ненецкой песни» [1965. С. 21]. Я писала: «Ненецкие термины *хы́нц*, *хына́бц*, *хыно́псу* (от корня *хыно́ць* – 1) большеземельский говор: петь (ненецкие песни); 2) ямальский и таймырский говор: петь [НРС, 1965] при разной их интерпретации, по моему мнению, обозначают два песенных жанра: 1) личную песню [Пушкарева, 1990] с сильным эпическим событийным аспектом [Lehtisalo, 1947; Куприянова, 1965; Бродский, 1976] и 2) широкое музыкально-поэтическое полотно с событиями «хроникального» харак-

тера [Вербов, 1936; Lehtisalo, 1947; Щербакова, 1949; Долгих, 1976; Пушкарева, 1979, 1993; Пушкарева, Богданов, 1987]», [Пушкарева, 2000. С. 12]. Мы видим, что всех авторов занимает внешняя сторона определения этого вида песен, но не внутренняя. Помимо этого значения слова *хынабц* есть еще и другое его значение: не то или иное произведение этого жанра, а сам жанр *хынабц* как таковой, сам персонифицированный образ песни этого жанра. Он выражается в следующих текстах, хотя это явление встречается довольно-таки редко.

Харючи-Ноб-Ню (Единственный-Сын-Харючи) [НПХ, 2000. С. 29–30].

- Х.м*. Харёоочешэй-Нооба-Нювэй-
Т.** Харючи-Ноб-Ню.
Х.м. оов хынапсээй хээ-хоомаадэй
эй, Харючи-Ноб-Ню хонёварим
мэца.
10 Т. Хонёварим'мэ Харючи-Ноб-Ню.
Х.м. Хоонёовааринэйм мэцаанэйшй,
сяцы нэбта нод ма: нөөз наа-
Т. Не цатекы,
Х.м. тьянэйкыйнээй, нэзваамейнээй
нюулоомоов-
Т. нэвами нюлма,
15 Х.м. оов, цаадьдийнээй ямааноов-
Т. цадьдя ямна
Х.м. ооов цэдаалёоортнээйэй –
цаадмэй-
Т. цэдалёртадм.
Х.м. нэйшй.
(Г.и. Единственный-Сын-Харючи
В. Единственный-Сын-Харючи.
Г.и. после того, как его встретил
хынапс, Единственный-Сын-
Харючи знай себе спит.
10 В. Только и спит Единственный-
Сын-Харючи.
Г.и. Знай себе спит, однажды сказал:
Де-
В. Девочка,
Г.и. вочка, у меня разболелась голова,
В. разболелась у меня голова.
15 Г.и. по близлежащим окрестностям
В. по близлежащим окрестностям
Г.и. я поезжу.
В. я поезжу).

* Х.м = Г.и. – хынабцм'мэца (главный исполнитель)

** Т. = В. – тэтангтода (вторящий)

Няхар"Хамка (Трое Хамка) [НПХ, 2000. С. 59–60]

- 1 Х.м. Няхарэй Хамэйкарэйцэйцэй хы
напсэйэй комадэй,
Т. Няхар Хамкар хынапс хомад
Х.м. хынапсэйэй комадэйэйэй юда
повмоов илецооов.
Т. юд по'иле.
(1 Г.и. Трое Хамка, как их встретил хы
напс,
В. Трое твои Хамка, как их встре
тил хынапс,
Г.и. хынапс как их встретил, десять
лет живут.
В. десять лет живут.)

Тохэля -Цатекэ (Юноша-Тохэля) [НПХ, 2000. С. 2–29].

1 Х.м. Тохэля цатекэй цанейэй хынапс хомадэй,
Тохэля цатякэйцэй цанейэй нисьяда масинёв:
«Неру цанеданэй хэванэй нгарвадэйм цаней».
«Неру цанедарей ханеда мянвэй цанейэй, луса ю"
ёнарэй цамтиду таяннёв цанейей».

(1 Г.и. Юноши Тохэля, после того, как их встретил хынапс, Юноши Тохэля отец сказал:
«Хочу поохотиться на зверей в тальниках».
[Юноша Тохэля ответил:] «Не обязательно охотиться на зверей в тальниках, десять тысяч [олейней] тоже имеют мясо».)

Тет Тэтамбой (Четверо Богатеньких) [НПХ, 2000. С. 55–57]

1 Няхарвоооов – Тэтамбойнэйцэй хынабцэйэй
цгомаданэйцэйей, Нюдэвоов-
Тэтамбойнэйцэй цэвамтоов ииллцэйцэй:
«Невов цатякыей-нэйцэй, едавоовдамей
пирейнэйцэй, цадээй ямнанэйцэй цэдавоовлёртн
адэймэйей».

(1 Когда Троиш-Тэтамбоев встретил хынапс, Младший Тэтамбой поднял голову [и сказал]:
«Девочка, свари мне мясо, я решил поездить по близлежащим окрестностям».)

В этих нескольких примерах фигурирует клише *хынабц'хомад*, в центре которого слово *хомад* – глагольное имя процесса действия совершенного вида в отложительном падеже единственного числа от глагола *хось* 1) найти, отыскать, разыскать, заметить; 2) получить, взять; 3) отгадать, угадать, разгадать; 4) [встретить]. – Е.П.] В известных мне произведениях других словесных формул не обнаружено. Это, по всей видимости, говорит о том, что из-за



его сосуществования в жанре с *мынико*, функция космической субстанции у него сузилась. Вместе с тем нужно отметить, что в известных текстах, в которых *хынабц* встречает героев, *мынико* отсутствует.

5. *Мынеко/мэнеко/мынико/мынику/нянзя-да (нянchedo) мынику* – насыщающий жизненной энергией

Так, 30 июля 1973 года Т.Е. Лапсуй в Верхней Хадыте Надымского района Ямало-Ненецкого национального округа пояснял мне: «Ярабцахана, хынабцахана сидди минрена нянтда мынико, намгэ нэдакы. Лэмор” маси” нгэдакы. Мынико нояк надиберна, пыда вунида мэс” [ярабцм’, хынабцм’. – Е.П.]» (В ярабце) в хынабце их ведущий – немой мынико, неизвестно, что это. Птичка, может быть. Мынико изредка появляется, не он (она, оно) исполняет [ярабц или хынабц].)

Что же такое мынико?

Мынеко – герой, от лица которого ведется ярабц – сказание, повествующее в песенной форме о злоключениях кого-либо [НПС, 1965. С. 266, 851]. **Мынеко** (зап. мэнеко) – ‘сказ’ (особый прием, организующий повествование в фольклоре, своеобразная формула, связывающая один эпизод с другими) [НЭ, 1990. С. 117]. Н.М.Терещенко в книге «Ненецкий эпос» пишет: «Широко применяется в сюдбабц и характерная вообще для ненецкого фольклора персонализация изложения. В рассматриваемых текстах в этой роли выступает мынеко (по говорам, мэнеко) ‘сказ’, который не только организует повествование, соединяя отдельные эпизоды, но и является свидетелем происходящих событий. Этот одушевленный сказ знакомит с действующими лицами, сообщает о характере наблюдаемых действий. Как и персонажи сюдбабц, ‘сказ’ летает, он парит в воздухе и то опускается через дымовое отверстие в чум, то, кружась, приземляется в стойбище. Например: «Сказ ушел в неизвестную дальнюю сторону»; «В течение трех лет немой сказ кружится» (во все это время ничего не происходит, «сказ» сам не знает, что будет дальше, поэтому ему нечего сказать)» [1990. С. 25]. А.В. Головинов интерпретирует Мынику как человека-птицу – немого носителя песен [1995. С. 389], а также Нянchedo Мынику как Немого (что правильно, – Е.П.) человека-птицу,

хотя видели, что и хранитель фольклорной традиции Т.Е. Лапсуй, и блестящий знаток ненецкого языка и фольклора Н.М. Терещенко осторожно отнеслись к переводу этого слова, вернее, никто из них не перевел слово *мынеко* (мэнеко, мынику), а только дал семантическое толкование: неизвестно что, может быть, птичка; песня и сказ. Попробуем понять смысл слова *мынеко* (мэнеко, мынику). Прежде всего надо сказать, что слово *мынеко/мэнеко/мынику* – имя существительное 1-й группы I класса, образованное от глагола *мыне(сь) / мэне(сь) / мыни(сь)* при помощи уменьшительно-ласкательного суффикса *-ко/-ку*. Возьмем для размышления несколько слов, имеющих в своем составе что-то близкое к этому нему.

Мы – ‘еда, что-либо съестное’. *Мында(сь)* в большеземельском говоре ‘стать сытым’. *Мындёда* в большеземельском говоре ‘сытость’. Лехтисало переводит как *lieben* (z.B. ein Mädchen, Renntierfett), *ich liebe (ihn, sie, es), tyikim” piriibtyem” menyev, pukhucyadan menyivvas* ‘как *ich liebe dieses Mädchen, ich würde sie zur Frau nehmen* [1956. S. 257]. *Мэне(сь) 1)* в большеземельском и западных говорах ‘любить кого-что-либо’; *тыкы пирибтям’ мэнев* ‘я люблю эту девушку’; *тюку тэми саць мэнев* ‘я очень люблю этого оленя’; *вында мэне* ‘он любит свою тундру’; *нись мэне* ‘не любить’; *нирка мэне* ‘недолюбливать’; *мэне нэвадала(сь)* ‘разлюбить, перестать любить’; 2) в ямальском говоре ‘любить что-либо’; *нара’ тэхэ’на евам’ саць мэнев* ‘я очень люблю дежурство в оленьем стаде ранней весной’. *Мэнева 1)* в большеземельском и западных говорах ‘любовь к кому-чему-либо’; *пирибтям’ мэнева* ‘любовь к девушке’; *Родинам’ мэнева* ‘любовь к Родине’; 2) в ямальском говоре ‘любовь к чему-либо’; *ты нэрмам’ мэнева* ‘любовь к оленеводству’. Мы видим, что значение корня слова колеблется между едой, сытостью и любовью. Морфологический принцип образования слова *мынико* тот же, что и в слове *лаханако*, где *-ко* также уменьшительно-ласкательный суффикс. У ненцев существует выражение *Небянана” сэдвы”, мэнеко сэдвы”* (Нашими матерями сшитые [вещи] не в спешке, не по нужде, а при полном благополучии, в свое удовольствие). Я полагаю, что слово *мэнеко / мынеко / мынику*, исходя из семантики приведенных примеров, значит: то, что приносит

удовольствие, наслаждение. Если *вада, вада-судбац, судбац* как надперсонаж насыщает песню-судбац в первую очередь информацией, то слово *мэнеко / мынеко / мынику* привносит не только информацию как таковую, но и удовольствие, наслаждение. К тому же *мэнеко* встречается не в одном жанре, а в нескольких.

Понаблюдаем, каким образом ведет себя *мынеко* в текстах.

Сэракут нюдя (Младший хозяин Белых [олений]) [НЭ, 1990. С. 87–122]

Сюжет произведения: поиск украденной жены, месть за убитого отца, наказание жены-изменницы, неверного раба, женитьба героя.

1. Ицяда яхана, тосяда яхана, ямзяда яхана мал еся хой. 2. Еся хой'ерня цоб"еся мя". 3. Макодаситой малтидаяца. 4. Сивда тундада пэ"мерцэ"силмы"пэ"тундраха". 5. Тикы еся мяд'не няюна ненэй янда хоба хабра"махана цолери ной мя". 6. Цолери мяд'чани хэвхана ханота ёркана юр"сэравода вана тылывы". 7. Няда соядадо'саликадо'нид няротялаядо'. 8. Ма"нив': «Мынеко мярты макода'сивня». 9. Макода сивня тюрн пядя. 10. Сэракут нюдя вав'ёркана тая хонёвы.

(1. В безводной земле, в безозерной земле, в земле без моря сплошной железный холм. 2. Посередине железного холма – один железный чум. 3. Без верхней части он скругляется. 4. Семь его граней, словно грани камней, обточенных ветрами, дующими со стороны скал. 5. На стороне дверей того железного чума – в том месте; где обнажается настоящая земля, – одинокий чум, покрытый суконными нюками. 6. Около этого чума между нартами лежат все до единого сто его белых [олений]. 7. С хрустом пережевывают ягельную жвачку, держа высоко головы. 8. Сказал: «Сказ парит через дымовое отверстие чума». 9. Начал [сказ. – Е.П.] входить по дымовому отверстию. 10. Младший хозяин Белых спал там по середине постели.)

148. Вэсако масьнё: «Тинета цыне, тюня'ца"! Нэванд панзеку не [Сэракут нюдя'не. – Е.П.] хоява. Сэракут нюдя тюкод хэбьнда сян ни тут". Сян нёр сян". 149. Синяцы хонёда цыланда нямна цоб'хамбахалй". 150. Тарем'мандараха: «Хуна мальгана харта"маянданда"сертанархада". 151. Тинета цын не'нин"мян'нэвамда ситиле. 152. Небтбьнд цод идя цэдакы, тарем'цэдакы хасава'нэван'хадй

сарвола. 153. Тикамбой хара', хара'та'валакада. 154. Нойри мякана"мынеками хая. 155. Сэракут нюдя'сивхава яля'толида вэңгалы. 156. Сив'нэсоңгана юрка пядя. 157. Юркбата цод няханда ярэй": «Не цэцекы, паныдами та"!» 158. Не цэцекы пин'юрк"ним'. 159. Юркбата цод"пихи-пихид сидя тобьёвам'падм'тюле"нив'. 160. Сив мэювамда сую танзець серхаяда. 161. Макода сивня якэ хаявэда, нумд'нямгаңа. 162. Еся мяд'ня'мынеками хая. 163. Вэсако манма: «Хася цэцекы", ембкаяда"! Сэракута"нюдым'чамзита нэдан', тамңабэ нэдан'цули"хадара"!» 164. Няхар"сава нюдя, нюда ембтолаяд". 165. Нарка нюда тинета цынем'няма пядя, ёнэ нюда цод"танзитана есям', тинета еся ним'сёнзянда ибэн'талыцэтеда, нюдя нюда чани'панырота есям'сера пядя. 166. Макода сивня вырнарида хая. 167. Сэракут нюдя пин'таривы". 168. Сэракуто'нюдым'тодо'чамзахат нямхаядо'. (148. Старик сказал: «[Человек по имени Имеющий громадный лук с чехлами для стрел. – Е.П.], лучше вставай! Пусть женщина поищет в твоей голове вшей. Младший хозяин белых, когда отсюда уйдет, больше сюда не вернется. Больше его не жалея». 149. Спящий в священной части чума перевернулся через живот на бок. 150. Кажется, он так сказал: «Когда-нибудь это обернется для вас бедой». 151. Лук кладет свою голову на колени женщины. 152. А женщине это, видимо, по душе, протягивает руки к голове мужчины. 153. Об этом случае достаточно. 154. Сказ пошел к нашему чуму, покрытому суконными нюками. 155. Младший хозяин Белых семь-то дней только спит. 156. По прошествии семи дней он начал вставать. 157. Встав, повернулся к сестре: «Девочка, дай мне одежду!» 158. Девочка вышла на улицу. 159. Встать-то встала, с уличной улицы внесла два кожаных мешка. 160. [Младший хозяин Белых] надел семь своих панцирей, подбитых пыжиковыми шкурами. 161. Из дымового отверстия чума медленно струится дым, с небом сливается. 162. Сказ пошел к железному чуму. 163. Старик сказал: «Мальчики, одевайтесь! Младшего хозяина Белых, пока он вялый, сразу его убейте!» 164. Трое его хороших сыновей стали одеваться. 165. Старший сын берется за громадный лук с чехлами для стрел, средний сын затянул на талии подбитый железом железный пояс с чехлами для стрел, младший сын надева-



ет панцирь. 166. Через дымовое отверстие [сказ] с легким шумом ушел. 167. Младший хозяин Белых на улицу вышел. 168. [Сыновья старика] схватили Младшего хозяина Белых со всех сторон.)

В этом произведении мынеко, спустившись к Младшему хозяину Белых [олений], делает его героем и, надо полагать, что даже там, где это не оговорено, он сопровождает его, охраняет его.

Иңней парка цэсинду' ервота (Носящий одежду из росомашьей шкуры является хозяином стойбища) [НЭ, 1990. С. 159–178]

Сюжет этого произведения: отъезд обиженной мужем женщины; героем по имени Сэр сюнде поиск, возвращение, потеря, нахождение отцовского лука; бой героя с его врагами и его женитьба. Сюжет является воплощением темы мести за убитого отца.

Персонифицированный образ сказа в этом произведении в устах рассказчика принадлежит разным лицам, о чем скажем позже.

Две старухи сплетничают о второй жене хозяина стойбища, которую муж не хочет посещать открыто из-за ревности первой жены. Из-за этого женщина решила уехать на свою родину.

20. Мята хава цани' тиканда ямб нута мал' хой' маха' тяха' пили' сакада. 21. Тикахана некоца вадам' ханаада. (20. Как только чум снялся, концы его длинных шестов скрылись за склоном холма. 21. И тогда женщина повела повествование (букв. – слово)). 49. Няхаркава' по' не хараси' илецо. 50. Не иле цани', мынеко-да харасяда ян' хая. 51. Харасяда яхана Сэр' сюнде "э сив нацекэмда няць пывыда. (49. Три-то года женщина спокойно живет. 50. Женщина-то живет, а сказ ее в неизведанную дальнюю сторону ушел. 51. В неизведанной дальней стороне Сэр сюнде с семьей своими работниками начал [жить].) 68. Та' ма' нив' Сэр' сюнде "э манзь ханада: «Нянда" мыңцяха' нялкэ "чахаюда, намгэм' цатеда"? Пыда пыхыдамда пин' мора", вэнеко' намамдо». ([Сказ] так сказал, Сэр сюнде сказать сказал: «Выдерните у товарища эти две стрелы, чего вы ждете? Тело его выбросите наружу, пусть собаки съедят».)

Мы видим, что в переводе этого предложения Н.М. Терешенко вставила слово 'сказ'. Это может служить разгадкой, ключом к пониманию слова ма' нив / манив / ма, постоянно употребляемое в ненском фольклоре не при прямой речи, которое всегда ставит в тупик переводчиков и исследователей. В августе 1979 года Георгий

Хансавич Яптунай в записи текста «Сидя ленивый вэсакоя» (Два ленивых старика), где есть и мынико, и лаханако, при предложении Ма, царктаду манма: «Юңгу, сит цамтава, вадани пирда!» Ма, старший сказал: «Нет, мы тебя съедим, это все, что я хотел тебе сказать!» сделал помету: «Ма (не присказка). Это в сказке вроде бы предсказка. Вообще говорится: «Маа». Ударения нет, коротко». Я полагаю, что при текстологических изысканиях необходимо учитывать и догадку Н.М. Терешенко, и замечание Г.Х. Яптунай. Скорей всего это говорит кто-то выше, свободнее, «информированнее», чем вада, вада-сюдбабц, лаханако, мынико, хынабц, т.е. некая высшая субстанция.

92. Нани цамдока "на Сэр" сюнде "эр салмхэй цым' лыдабтаркавэда. 96. Сюра хамы" нани' [Паныроти" ерв. – Е.П.], салмхэй цым' тая' нэкалцада. 98. Тайна хунанда итя цабтенянда ямда еркана салмхэй цым' иди" ёрха" цэдарабтада. 99. Цэдарабтада цани', мынекор хая хаевэда ян'. 100. Тайна хунанда Сисъети" ерв' не нюн' цани' тэвы". (92. В один из присестов Сэр сюнде не удержал свой сглаженный лук. 96. Кружась, опустился [хозяин Паныроти] и при-тянул к себе сглаженный временем лук. 98. Там где-то на самой середине Горьководного моря он выронил в глубине вод сглаженный временем [лук]. 99. Выронить-то он выронил, а сказ ушел в прежнее место. 100. Там где-то [сказ] дошел до дочери хозяина Сисъетов.) 108. Нацекэця" я цэвада санэй", цадан' санэй". 109. Тикы яхана Сэр" сюнде "э сидя' юр' тер" юд" тибярин' тэса хан' ца. 110. Мынеко хая харасяда ян'. 111. Итя цабтеня' яв' саляхана няхар" ю" Тэмя". (108. У бедного ребеночка голова отлетела, далеко отлетела. 109. На этом месте жители двухсот [чумов] Сэр сюнде на десять сажень свободно двигаются. 110. Сказ ушел в неизведанную дальнюю сторону. 111. На мысу Горьководного моря тридцать Тэмя.) 133. Поңгамду' нэкалце' мале неры нэкал-мы цынханду' цобт' цамдыд". 134. Цамдбату' цод" мынекоми мядоту' няна хая. 135. Моёт вэ-сако' нюдя танявы няхар' небя ний. 136. Нюмда Хыри, хоба парка. (133. Вытащив невод, они уселись вместе около рансе вытянутого лука. 134. Сесть-то они сели, мой сказ ушел к их чумам. 135. У великана Моёта, оказывается, есть сын, после которого родились еще трое. 136. Его имя Хыри хоба парка [парка из стерляжьей кожи. – Е.П.]»)

Природа персонифицированного образа слова / сказа в этом произведении проявляется в том, что слово / сказ принадлежит женщине-персонажу (21-е и 50-е предложения); слушателю (при записи текста – Антону Петровичу Пырерка) (99-е предложение); рассказчику Василию Михайловичу Лапцую (134-е предложение). Таким образом, вада, мынеко преодолевает пространство (он внутри произведения везде и вне произведения со слушателем и сказителем) и время (он во времени событий произведения и во времени, соответствующем исполнению произведения). Суммировав все сказанное, можно представить перемещение мынеко как смену декораций в спектакле. Как мы помним, в начале произведения персонифицированный образ слова берет с собой Дочь Сисьети, уезжающую из стойбища своего мужа Ингтней парка и поселяющуюся в стойбище старика Хозяина земли. Через три года вада, которое именуется рассказчиком также се мынеко, летит к стойбищу Сэр сунде; «вместе» с Сэр сунде летит в стойбище старика Хозяина земли; видит, как воюют Сэр сунде и старик Хозяин земли, как хозяин Паныроты похищает и роняет в море лук Сэр сунде; затем мынеко возвращается к Дочери хозяина Сисьети, с которой был с самого начала, где он видит смерть ее сына от руки Хозяина земли. Сказ-мынеко уходит оттуда в неизведанную дальнюю сторону на берег Горьководного моря к тридцати Тэмя, которых он сопровождает на промысел морских животных; и когда тридцать Тэмя вытащили сглаженный временем лук Сэр сунде, мынеко возвращается в их чумы. И далее происходят интересные вещи с точки зрения перемещения, присутствия и влияния мынеко на ход событий: несколько персонажей начинают играть роль мынеко-сменщика декораций. Здесь сразу замечен сын великана Моёта Хыри хоба парка, который обретает качество, свойства мынеко: 138. *Намдэ "махаданда мерциси пулэй", нёнда паңган' сюра хамы. 142. Нёнда яд-хад мерциси" пулэй". 143. Нюдя неканда хэван' сюра хамы*. (138. После того, как там сидел, его без ветра, как ветром, унесло; у входа в чум, кружась, опустился. 142. От входа в чум его без ветра сдуло. 143. Около младшего из старших братьев он, кружась, опустился.)

Затем Хыри хоба парка решает, что увезти лук Сэр сунде должна женщина.

148. *Тиканда цани' Хыри парка цэцекэр мерцисой" пулэй", хананда ни мерцисой" хамы". 149. Хамбата цод" Хыри' парка хананда ниня нгамды. 150. Халыду'ян' мядоту'хэван' тэвабиду'.* (148. Затем ребенок Хыри парка, не вызвав ветра, унесся, опустился на свою нарту. 149. Опуститься-то опустился, и сидит на своей нарте. 150. Рыбу они к чумам таскают.) 159. *Хыри' хоба' парка намдэ" ма яхад мерциси" пулэй". 160. Мерциси" пулэй" цани', тайна хунанда ты" пыи" нерцю' сюра хамы*. (Хыри хоба парка с того места, где он сидел, без ветра сдуло. 160. Без ветра его сдуло, а там где-то впереди оленей он, кружась, опустился.)

Хыри хоба парка вместо этой женщины – дочь Нэхэра – отправил свою сестру, дав ей подробнейшие наставления как ей ехать, как оживить Сэр сунде, какие слова передать ему от него при вручении лука. Сестра все выполнила так, как ей сказал брат. И тогда качество, свойства мынеко переходят к Сэр сунде. 202. *Сэр" сунде" э манзь ханада: "... Цынми таварир сян намгэ' мян". 203. Вэсэй пин' таргы", мерциси" пулэй".* (202. Сэр сунде сказал: "... То, что доставила лук, это дороже всего". 203. Стар-великан вышел наружу, унесся, не вызвав ветра.) После этого Сэр сунде одерживает победы на небесах.

Сидя ялинзе" э (Два светлых) [НЭ, 1990. С. 179–190]

Сюжет: Хозяин Двух светлых оленей находит в чуме, где все умерли. Безногого, спасает его от смерти; женит на дочери Оседлого мужчины; Безногий мужчина излечивается; становится – сам назначает себя – Хозяином жизни Илебямбэртя, тогда все его родственники оживают; Илебямбэртя Хозяину белых оленей поручает заботу о бедняках, а тестю – заботу о самых обездоленных.

В этом произведении только один раз рассказчик упомянул мынеко, когда Хозяин Двух светлых оленей нашел Безногого: 31. *Нё'панмбойм' тю" уку'мэв. 32. Мынеко хода: цавнахаванда тикы мяд' тер Няхар" я' тэта. 33. Тад сырцам', тунда ята" мако цодьринда е, ту' хэвхана цо" лери намдэда* (31. Полу дверной занавески я приподнял. 32. Сказ определил: давно когда-то житель этого чума был хозяином Трех земель. 33. Так смотрю, головня в его очаге едва тлеет, около огня только один сидящий.)



Таким образом, человек, отмеченный присутствием мынеко, излечивается от недуга и становится Илебямбэртэй.

Недко Нохой (Женщина из рода Нохо) [НЭ, 1990. С. 191–225]

Сюжет: У мальчика и девочки из рода Нохо пропадают десять тысяч оленей; находят оленей через невероятные страдания девочки; брат девочки вызволяет из солдатчины сто Нохо, отслужив вместо них; царь назначает мальчика Нохо начальником тундры; мальчик выдает сестру замуж за Вылка; сам женится на женщине Вылка; когда у Нохо родился сын, он стал Илебямбэртэй.

В этом произведении мынеко также появляется один раз: тогда, когда женщину из рода Нохо один говорящий бросил на песчаный остров к змеям. 352. *Та' хамхава сив ид' мэдо' натенавэраха*". 353. *Хуримна сидерцадо*". 354. *Недко Нохой' хась ехэбтэй*". 355. *Няхар' по' ямбан' нянзюда мынеко, мынеко сюра*". 356. *Няхаромдэ понда тэвась нэванда лы нани' мараковна мансомбюлы*". 357. *Лыта яёлоку нани' нобт' малэйда*. 358. *Недкоця не цэта ни' юркы*". (352. Упала я туда, а семь водяных личинок [змей. – Е.П.] будто только этого и ждали. 353. Объели ее с разных сторон. 354. Женщина из рода Нохо, умирая, откинулась назад и вытянулась. 355. Три долгих года немой сказ, сказ кружится. 356. Когда настал третий год, ее череп опять стал кататься по песчаному берегу. 357. Кусочки своих костей опять соединил. 358. Женщина встала на ноги.)

Надо полагать, что три долгих года немой сказ нянзюда мынеко оживлял женщину.

Хынабц «Вадеси Салоку» (Левша Дурак) [Головнёв, 1995. С. 389–392]

Сюжет: Герой является ниоткуда, пробуждающийся от вечного и дикого (в оленьей шкуре с копытами) сна. Он заново открывает мир, несмотря на то, что и прежде существовал чум. Оpozнание частей своего тела оказывается новым открытием мира и в то же время первым шагом на пути его пересотворения. В дальнейшем герой-демиург осваивает и покоряет все (или главные) страны (стороны) земли и неземли. Он проходит их, уничтожая прежних владык или заключая с ними союз. Своих друзей или родню он распределяет по вотчинам вновь созданного царства, а сам становится его небесным вседержителем (Нум).

Герой появляется ниоткуда? Но ведь произведение начинается так. *Над горами летит Мынику... Видит стоящий у каменной сопки чум. Вокруг бродят девять и еще семь тысяч оленей, которых никто никогда не собирал в стадо. Сел Мынику на концы шестов и заглянул внутрь. На одной стороне чума живут старик со старухой, на другой спит мужчина, а рядом сидит женщина. Мужчина лежит в кисах из оленьей шкуры с неотрезанными копытами, в малице и совике-гусе, которых никогда не снимал. Этот человек еще не видел уличного света.*

Старик сам с собой начинает разговор о том, что его силы кончаются, а сын все не встает. Тут мужчина просыпается, поднимает вверх руки и спрашивает отца: «Что это такое?» – «Это твои руки». – «А это что?» (он хватает свою голову). – «Это твоя голова». – «Что это?» (трогая лицо). – «Это у тебя лицо».

Носителем слова и пробуждающей жизненной силы является мынику. Это он выбрал этот чум или он послан в этот чум, чтобы поведать о жизни его жителей. По знаку-заглядыванию Мынику в чум, отец высказал свое желание, чтобы сын встал. После этого начинают разворачиваться события в этом хынабце. Слово-Мынику – носитель всепобеждающей жизненной силы передает ее герою, который становится Нумом. Герой, избранный Мынику, приобретает его качества, свойства.

Хынабц "Сэр Лимпя Пыя" (Клюв Белого орла) [Головнёв, 1995. С. 424–426, Он же, 2004. С. 183–185] также открывает Нянчело Мынику: он летит по ветру и видит внизу движущиеся аргиши, после чего разворачивается все действие произведения.

В упоминавшемся произведении «Сидя ленивый вэсакоя» (Два ленивых старика) мынико / нянтяда мынико и лаханако употребляются как синонимы. *Мынико пулары, тарем' сырпата нерданта ня' парецода ютлмэрха хард нэвы*. (Мынеко несется по ветру, видит: впереди него показался многолюдный царский город.) *Ляханакор царкауорим' ленивэй вэсакоярим' лэтмби*. (Твой лаханако только старшего ленивого старика охраняет.) *Ляханакор парецода няна хая*. Глухонемой Мурзилка. Нянтюда мынико. (Твой лаханако к царю пошел. Глухонемой Мурзилка. Немой мынико.) *Ляханакор тикана*

хаи. (Лаханако твой остался здесь.) *Лаханакор Ненэй пареңода няна хая.* (Твой лаханако пошел к Серебряному царю.) *Лаханакод малда ти.* (Твоему лаханако вот и конец.)

Какие же словесные формулы вводят в канву произведения мынеко / мынику / мэнеко, раскрывается ли в них его природа?

1. *Ярабц-мыником' миндандо' сер' мерцяри ханада.* (Песню-плач только ветром понесло туда, куда они путь держат). *Тикавахана некоця вадам' ханаңада.* (И тогда женщина повела повествование [букв.: слово].)

2. *Ямб нгу' сарван' мынико лабцей'.* (Песня-плач села на длинный шест чума). *Тикы некоцяи' мынико лабцей'.* (К этой женщине спустилась песня-плач.)

3. *Ма' нив': «Мынеко мярты макода' сивия». Макода' сивия тюри пяда.* (Сказал: «Сказ парит через дымовое отверстие чума». Начал входить по дымовому отверстию.)

4. *Нойри мякана мынекоми хая.* (Сказ пошел к нашему чуму, покрытому суконными нюками). *Еся мяд' ня' мынекоми хая.* (Сказ пошел к железному чуму.) *Намдбату' нод' мынекоми мядоту' няна хая.* (Сесть-то они сели, мой сказ ушел к их чумам.) *Не иле қани', мынекода харасяда ян' хая.* (Женщина-то живет, а сказ ее в неизвестную дальнюю сторону ушел.) *Нэдарабтада қани', мынекор хая хаевэда ян'.* (Она упустила его, твой мынеко ушел к покинутому месту.) *Мынеко хая харасяда ян'.* (Сказ ушел в неизвестную дальнюю сторону.)

5. *Тайна хунанда Сисъети' ерв' не нюн' қани' тэвы'.* (Там где-то [сказ] дошел до дочери хозяйина Сисъетов.)

6. *Мэнеко хода: қавнахаванда тикы мяд' тер Няхар' я' тэта.* (Сказ определил: давно когда-то житель этого чума был хозяином Трех земель.)

7. *Няхар' по' ямбан' нянзяда мынеко, мынеко сюра.* (Три долгих года немой сказ, сказ кружится.)

8. *Над горами летит Мынику. Нянчедо Мынику летит по ветру и видит внизу движущиеся аргииши.*

Мынико пулары, тарем' сырпата нерданта ня' пареңода' ютлмэрха хард нэвы. (Мынико несется по ветру, видит: впереди него показался многолюдный царский город.)

9. *Лаханакор тикана хаи.* (Лаханако остался здесь.)

Какова же природа ярабц-мынико / вада / мынико / мынику / нянчедо мынику, обнаруживающаяся в словесных формулах, описывающих действия его / ее?

В первой группе ветер понес его / ее по пути героев, и женщина взяла это слово с собой. Слово *хана(сь)* означает I увезти, отвезти, повезти; унести, отнести, повести, т.е. в данном случае образ слова несамостоятелен, им ведает кто-то другой, он, видимо, необходим тому другому: и ветру, и женщине.

Во второй группе он / она / оно *лабцей'.* *Лабце(сь)* третьего типа спряжения, глагол означает: 1) прилипнуть, прильнуть, пристать к чему-либо; 2) тесно, крепко прижаться к кому-, чему-либо; 3) ухватиться, схватиться за кого-, что-либо; 4) вцепиться, впиться в кого-, что-либо (с жадностью); 5) наброситься, накинуться на кого-, что-либо; 6) прибиться, причалить к чему-либо (о судне); 7) перен. подойти кому-либо (об имени – преимущественно ребенку); 8) перен. связаться с кем-либо, пристать к кому-либо. В имеющихся переводах песня-плач спустилась, но в ненецком глаголе *лабце(сь)* большая активность, предполагающая целью закрепление на этом месте.

В третьей группе *мынеко мярты.* Глагол *мяртёсь* означает 1) быть растопыренным, раздвинутым, расширенным, широко поставленным, расставленным; 2) быть расправленным (о крыльях); быть раздутым (о парусах). Из семантики этого глагола следует, что мынеко что-то большое, растопыренное, может, имеющее крылья. В переводе Н.М.Терещенко *мярты* парит через дымовое отверстие, но в русском языке обязательно парит над чем-то, а *мяртёсь* всегда, прежде всего, подчеркивает широту и расставленность / растопыренность.

В четвертой группе *мынеко хая.* Глагол *хэсь* означает I 1) уйти, уехать, пойти, поехать, отбыть; 2) деться, пропасть. Глагол этот означает прежде всего отбытие.

В пятой группе *мынеко тэвы'.* *Тэва(сь)* – глагол третьего типа спряжения означает дойти, добраться, доехать до чего-либо.

В шестой группе *мынеко хода.* Этот глагол употребляется, как мы отмечали, часто при описании действий сюдбабц, а также лаханако.

В седьмой группе *мынеко сюра* – сказ кружится. Глагол *сюра(сь)*, по Н.М. Терещенко,



1) кружиться, вращаться, 2) ворочаться (с боку на бок); 3) перен. ничего не понимать, не разбираться в чём-л., но также можно выделить 4) ходить на одном месте, как в примере, данном Н.М. Терешенко при первом значении этого слова *цопой явна сюра(сь)* вертеться на одном месте.

В восьмой группе *мынику летит* (в источнике дан только русский перевод), *мынику пулары*. Глагол *пуларёсь / пу"ларё(сь)* означает 1) быть несомым (по ветру, по течению); 2) отклоняться в сторону (от ветра – о языках огня); 3) перен. стать ненормальным под влиянием мистического страха.

Мне представляется, что при переводе ненских слов, касающихся *мынеко / мынику*, на русский язык все исследователи неосознанно искажают природу *мынеко* в виду того, что они / мы – люди, не обладающие способностью передвигаться по воздуху, в воздухе, наделяем ходящего *мынеко* качествами летающего существа. Подтверждением этой мысли может служить то, что в известных нам источниках в отношении *мынеко*, как и в отношении *вада-сюдбабц / сюдбабц*, не употребляются глаголы, производные от глагола *тирць* со значением 1) лететь; 2) летать и *тись IV (III тип спряжения)* полететь, улететь.

Есть еще одно обстоятельство, заставляющее задуматься над природой *мынеко / мынику* – он / оно / она часто *нянзядя / нянчедо* немой / немая / немое. Здесь возникает сложность в определении или понимании этого его качества. Оно всегда немое или только иногда? Ответить на этот вопрос, имея сегодняшние знания о нем, не представляется возможным. *Нянзядя мынико*, три года кружась над героиней, оживляет ее; заглядывая в чум, пробуждает от «дикого» долгого сна героя по имени Вадеси Салоку, который впоследствии становится Нумом.

Размышляя над природой этого (над)персонажа, я пришла к мысли, что в этом явлении, по всей вероятности, в какой-то мере отражено то, о чем писал Н.К. Рерих: «Жизнь или сознание Логоса проявляется как род энергии, род вибрации; все зиждется на вибрациях. Вселенная состоит из вибраций истекающей Божественной Жизни, они облекаются в основные формы материи, из которых развивается все многообразие. Материя, образующая об-

ективный мир, есть эманация Логоса, ее силы и энергия суть тока Его Жизни. Он пребывает в каждом атоме, все проникая, все содержа и развивая. Он – Источник и Конец Вселенной, ее причина и ее цель. Он – во всем и все – в Нем» [Рерих, 1991. С. 18].

6. *Цоб лаханана* (Все время говорящий) – обладатель и транслятор информации

При описании сущности слова в ненском фольклоре обращает на себя внимание персонаж, который обычно появляется в виде слышимого голоса. Что это за персонаж? Почему он дает о себе знать большей частью лишь голосом, слышимым звуком?

Вада хасово (Самоедская сказка) [Фатер, 1787. С. 60].

Самоедин поднялся на небо в поисках просвещения. *Сямьбирь сяльривомь хаевонь на-мдамь ланогоно амге емня тонь хасово пысынга хунядо лановоньтавь хытнорга гасюмь хайдара яледу пюрць*. (Спустя некоторое время услышал он голос, говорящий к нему, за чем ты пришел? Стоящий в изумлении Самоединь отвечивал: повелитель духовъ послалъ меня искать просвещения.

Похоже, что с Самоедином говорил Всевышний.

Тэсьда хасава (Безоленный человек) [Куприянова, 1960. С. 185–195]. *Тикында ти цо' сэр'ниня иле няванё'... Цоб'юседа хари яро'лам'. Тарем'инзелеб'нани цэвакони нид цоб'лаханана тэбкадаванда. Тарем'маманонда:*

– *Тэсьда хасава, намгэнд хонёва, тю'уня'ца'. Та'лий тэвы', цанор тэвы'. Тикы цаноходанд хаёриб'нанд тилибт' хаңун. Мэсьд салабар тюку хэбянда ям'ни хоңу'.*

(И тут я стал жить на островном льду. ...Лёжа, я прислушался. Над моей головой раздался голос говорящего. Он, слышно, так говорит:

– Безоленный человек, что спишь, поднимись! Сюда лодка пришла. Если от этой лодки отстанешь, совсем пропадешь. Лыдина, на которой ты находишься, если поплывет, она не найдет земли.)

Герой, ничего не увидев, снова лег спать.

Сянд'хонёвы цэб'нан цо' цаво' пирлихина нема'тахамана цэвакон нид цоб'лаханана тэбкадаванонда. Тарем'мамононда:

– Тэсяда хасава, ңамгэнд хонёва, тю'уня' ңа'! Та'ий тэвы', ңанор тэвы'. Тикы ңанходанд хаёриб'нанд тилибт' хаңгун. Мэсянд салабар тюку' хэбянда хуна хухуртана ям' ни хоңгу'. (Сколько я спал, через некоторое время сквозь сон над моей головой раздаётся голос говорящего. Он, слышно, так говорит:

– Безоленный человек, что спишь, поднимись! Сюда лодка пришла. Если от этой лодки отстанешь, совсем пропадешь. Лыдина, на которой ты находишься, если поплывет, нигде не найдет земли.)

Герой снова ничего не видит.

Ңамгэ пон' хонёвы ңэвнам' ңаво' пирлихина нема' тыхамна ңэвакон нид ңоб' лаханана тэбкадаванонда. Тарем' мамононда:

– Тэсяда хасава, ңамгэнд хонёва, тю'уня' ңа'! Та'ий тэвы', ңанор тэвы'. Тикы ңанходанд хаёриб'нанд тюку' хэбянд хуна хухуртана ям' ни хоңгу', тилибт' хаңгун.

Тарця вадам' намдвани сер'юседа' ма яхада-ни сидя ңэ'ни ни' санаюв', харасяда ян' саңоми хэвы. Тарем' сырпа'ни ңо' сэр'ни варувна мэти ня'хун'мана лямборе'э ня, ня хаябарца. Ихинян мам': «Мэ'эмда ңаноми хадри' тикы ңэдакы». (Проспал я недолго, через некоторое время сквозь сон над моей головой раздаётся голос говорящего. Он так, слышно, говорит:

– Безоленный человек, что ты спишь, поднимись! Сюда пришла лодка. Если ты от этой лодки отстанешь, пойдешь, нигде земли не найдешь, совсем пропадешь.

Услышав это, я вскочил со своего места на ноги и взглянул вперед. Я увидел, что возле моей лыдины, на расстоянии вожжи, движется ветвистое дерево. Я подумал: «Вот, наверное, это моя лодка».)

Герой перебрался на это дерево.

Сянд' хонёба'н вуним' тевэ'. Ңаво' пирлихина нема' тахамана ңэвакон нид ңоб' лаханана тэбкадаванонда. Тарем' мамононда:

– Тэсяда хасава, ңамгэнд хонёва, тю'уня' ңа'! Та'ий тэвы', ңаврар тэвы'. Тикы ңаврамд тибат еремде' лямборе'э нянд ни' тилибт' хаңгун.

Тарця вадам' намдрихива сидни' нямна саңом' ңэд' ңам'. Тарем' сырпа'ни лямборе'э няни ни' яв'сэр'варк танахавы, сэвда хаямлахая няюни сядоң тэри пындинахая.

(Сколько я спал – не помню. Через некоторое время сквозь сон слышу, над моей головой

раздался голос говорящего. Слышно, он так говорит:

– Безоленный человек, что ты спишь, поднимись! Сюда пища пришла. Если эту пищу не поймашь, на своем ветвистом дереве ты совсем пропадешь.

Услышав такие слова, я взглянул в обе стороны. И я увидел, что на мое ветвистое дерево взобрался белый медведь и, закрыв глаза, улегся ко мне мордой.)

При помощи советов этого говорящего герой спасен. В произведении не говорится, кому принадлежит голос.

Сидя я'тэта (Два оленевода земли) [ЭПН, 1965. С. 371–382].

После смерти своего мужа Яльзе Хабт жена его начала страдать головными болями.

Тас по'тэвась эван нид об'ланана тэбкада, ма:

– Сидя я'тэта'папа, тет лад сэр'эват ед'хадан'.

(Через год над моей головой раздался голос говорящего, он сказал:

– Младшая сестра двух оленеводов, убей ради своей головы четырёх белорудых оленей.)

Все сделали так, как велел голос говорящего, но через некоторое время боли возвратились.

Тас по'тэвы'. Сидя по'са'либим'. Эван нид об'ланана тэбкада, ма:

– Сидя я'тэта'папа, хазер'анда'? Тет яльзем'ханукавабат хань сава а', едяр савумзу. Эват ед'ханусан'. Хаби табадан'.

(Прошел год. Два года у меня болит голова. Над моей головой раздался голос говорящего, он сказал:

– Младшая сестра двух оленеводов земли, как ты себя чувствуешь? Если принесешь в жертву четырех светлых оленей, будет хорошо и болезнь пройдет.)

Все сделали так, но через месяц боли возобновились.

Тарем'няр'по'са'либим'. Ань'тас по'тэвась эван нид об'ланана тэбкадаванонда:

– Амгэ ылька тыгот выдараңув'? Пыда хась. Сит я'ылад нэкалти. Вэскоп о'пыда нэкалңадась. Нумда ялюбата ты'нея тым'нямд тирицлхам', ты'эвам'пэртям'ханусо'ада'. Тикым'ханусо'мавадда'нин са'либагу'. Тароси'нир я'м, хазер'хальмеран'выдарагун'.

(Так три года болит голова. Через год опять над моей головой раздался голос говорящего:



– Тебя разве победит чудовище-тунгус? Он умер. Он тянет тебя к себе из-под земли. Твоего мужа тоже затанул. Днем принесите в жертву важеньку с ветвистыми рогами, которая ходит впереди стада. Когда принесете в жертву эту важеньку, ты не будешь дичать. Ты умеешь колдовать, как ты поддашься покойнику?)

Героиня при помощи советов владельца голоса преодолела головные боли, тем самым оживив умершего мужа и доказав, что она стала шаманкой.

Недко Нохой (Женщина из рода Нохо) [НЭ, 1990. С. 191–203]

По навету обезьян муж Вылка бросает свою жену Нохо на чумовище.

296. Намгэмда харамда вэрку "мнава" – сырада хамы", няхар' хамы". 297. Навэ "таняхуна намдодота пой" хаё "поё" нани' хун". 298. Навэ "пиркана сэ" нёрцядавэ". 299. Сэв "нёрцядась нани' нэваконда нид ноб" лаханана лаханавагонда: «Недкоця Нохой', хась пинарава? Тюня' на"! Сив неро явм', явм' мадагун. Итя набтенянд яв' сяд' ниня самлягем' нэта тэр натена, ханар хамэда"». (296. Что нам долго рассказывать, выпал снег, три раза выпал. 297. В какой-то момент расстояния её остановок на отдых (букв.: присестов – её) стали длинной в расстояние до мишени. 298. Через некоторое время в глазах у неё потемнело. 299. Когда у неё потемнело в глазах, над ее головой один говорящий, слышать, говорит: «Женщина из рода Нохо, ты что, собралась умирать? Вставай! Ты переплывешь семь больших рек, поросших кустарником. На крыже Горьководного моря ждет твой пятиногий олень, нарта твоя наготове».)

Но ее олень на ее глазах умер.

311. Навэ "таняхуна Недко Нохой' сэв" нёрцяда", нани' нёрцяда". 312. Ноб "лаханана нани' маманонда: «Нари' хэвхэр матадм' нэтар тэр натена». (Однажды у женщины из рода Нохо в глазах потемнело, опять потемнело. 312. Один говорящий опять сказал: «Совсем около тебя ждет твой шестиногий, твой олень».)

Но ее шестиногий олень умер на ее глазах.

577. Нани' ялй", нани' сэвда сэйвы". 318. Нобтарем' лаханавагонда: «Недко Нохой', иленув' Тэр хэсь ня». 317. Она опять пошла и снова в глазах у нее потемнело. (318. Опять [кто-то], слышно, говорит: «Женщина из рода Нохо, жива ли ты? Твой олень сейчас уйдет».)

Восьминогий ее олень также умер.

323. Тэхэд хэванда сэв "нёрцяда". 324. Ноб "лаханана нани' вахалмонда: «Илехэват тюня' на". Тет падвы тыд натена". Мэсыто' саваси"». (323. Когда она отошла от оленя, в глазах у нее потемнело. 324. Один говорящий опять заговорил: «Если ты жива, поднимайся. Четверо пестрых оленей ждут. Ездить на них ведь хорошо».)

И этот ее олень умер.

329. Хурка мань чо "та монаяв". 330. Ноб "лаханана тарем' маманонда: «Яндер натенё", сит натенё" неранд няна. Янде"ямд яда парм-хартаданд ня" ирась». (И я тоже тут упала. 330. Один говорящий так, слышать, сказал: «Гончая собака ожидает, впереди тебя ожидает. Собака будет твоим попутчиком в пешем движении».)

И собака тоже сдохла на ее глазах.

335. Сянд' хунад ядвы нэбта нани' сэвда нёрцяда". 336. Ноб "лаханана нани' маманонда: «Сэвад сававна мэсан"! Нернякуй сивм' танютем' нирув мание". Неру' хасрё ерки мара' ний сёнзьте еся нуво нидув' мание". Сёнзьте нув' харто' чоркад, сит ни "нэдараңу", та' нинув' хаңу"». 337. Тикы вадиди мэсо "махаданда сими тад илвада яхана нэрини лярцьне". 338. Хасрё' ерт' та' нэдара. (335. Долго ли, коротко ли шла, опять в глазах у неё потемнело. 336. Один говорящий опять, слышать, сказал: «Посмотри хорошенько (букв.: глаза твои по-хорошему используй)! Видишь ведь впереди себя [сор] с семью сухими низинами. Посреди поросшего ерником сора ты ведь видишь на песчаной отмели железноподобные травы. Толстые железноподобные травы сами прожорливы, они тебя не отпустят, тут ты и умрешь». 337. Сказал эти слова и поднял меня, у меня только ноги широко расставлены. 338. Посреди этого сора меня опустил.)

Толстые железноподобные травы вняли ее мольбам и отпустили.

348. Сэвта надимзэ нэваринда сер' нани ялй". 349. Нани' ноб "лаханана нэвакони нид лаханавагонда, тарем' маманонда: «Нена' набте" мы", ян' набте" мы", нямдо' нэдаравадонё"». 350. Мамбта масьне": «Нернякуй сивм' танюте хасрём' нирув' мание" есь нерцитем'. Хасрё ерьда мара чо. Мара чонод ниня сив ид' мэдо. Нэдарадо' юңгу». Тикы вадиди мэтахаванда навэни палкад нани' сими та' мо. (348. Придя в сознание [букв.: глаз – ее появившись], опять пошла куда глаза глядят. 349. Опять один говорящий над моей головой говорит, так сказал: «Фу,

вонючки, ее выпустили». 350. Сказать сказал: «Видишь, веди впереди себя сор с семью сухими низинами, с семью железными ивами. Середина этого сора – песчаный остров, на этом песчаном острове – семь водяных личинок. От них еще никому не удавалось уйти». 351. Пока он говорил эти слова, схватил меня за волосы, слежавшиеся на затылке, и бросил.)

Личинки семи вод [Семь водяных змей – Е.П.] вняли ее мольбам и отпустили ее.

362. *Нэваконда нид нани' ноб' лаханана тэбхадавонда: «Нани' хэвэнанэ'»? Неранд някуй хасрём' нирув' мание'». Хасрём' ерки сив еся танзе' нэдорадо' юңгу». 363. Тикы вадамда мэтахаванда нэвани таркад' нани' сими няма. 364. Хасрём' ерт', сив еся танз' ян' хамрихива сив ян' мададо'.* (Над ее головой опять один говорящий отчетливо произнес: «А, ты опять ушла? Впереди себя сор ты видишь. Посреди сора семь железных ящериц никого не отпускают». 363. Пока говорит эти слова, опять схватил меня за волосы. 364. Когда я упала на середину сора, на землю семи железных ящериц, на семь кусков они [меня] разрезали.)

Ящерицы вняли ее мольбам и отпустили. 372. *Таняна хуанда ноб' лаханана нани' лахана-вонда, тарем' мамонда:*

«Нани' хэвэнанэ'»? Нернякуй сюбья пухуцям' нирув' мание'»? Ядарта пухуця шлева' ямбан' ядарца. Сюбья пухуця тодабця' яда сив таркавна нумд' хаңомби. Тикан' сит моңгудм'. Яци' параңсун'». (372. Там где-то опять говорящий опять, слышать, говорит, так сказал: «Ты опять ушла? Видишь ведь впереди старуху-великаншу. Старуха – кузнec, она всю жизнь кует. У старухи-великанши костер с семью ответвлениями пламени к небу поднимается. Туда я тебя брошу. Ты соришь без углей»).

Но слова этого злого пророка не сбылись: послековки женщина Нохой приняла прежний прекрасный образ, и тут старик Явмал предрекает ей счастливую жизнь. Злым же пророком оказалась одна из 2 обезьян, которые решили сгубить женщину Нохой и ее брата.

Здесь интересно отметить, что первые пять советов звучат в положительном ключе побуждения к действию, вторые же четыре сентенции в виде издевательства – пророчества смерти. А результат прямо противоположный по этим двум группам: в пяти действиях первой группы на ее

глазах умирают ее олени и собака, а во второй группе губители внимают ее мольбам.

Яреңг нацекэ (Мальчик из рода Яр) [НЭ, 1990. С. 234–241]

Мальчик Яр, потеряв сестру, потерял и оленей.

174. *Наво' пиркана нема талевы, сими талевы. 175. Наво' пиркана сидя лаханана лаханаковонди'. 176. Нябир мамонда: «Навка хабте' эм', хабтм' намгамима». 177. Нябир масьне': «Нернякуй хоян' тэвхарцяни', маси' ервда хахая мэнакы; юңгодабта нани' намламима». 178. Талаяю' пыди' ядвонди'. 179. Мань нэ' ни ни' санавани хуна хухуртана хыбья вуни надю'. 180. Неры муно' ед' яда пав. 181. Намгэ тания мэнам' мань ховнадм'? 182. Хорани намзан' нани' но' сальав'. 183. Нормами ельце' махад нани' хонаяв. 184. Хонаравэв', нани' нобтики' вада'. 185. Сидя лаханана лаханаковонди'. 186. Мамбати' маханзыне': «Нари' нернякуй хойхана маси' ервада мэнакы, танияку' хэхэни'». 187. Муно намдрис' нэ' ни ни' санэйв'. 188. Тикы муно' ед' яда пав. 189. Намгэ тания мэна хыбям' ховнадм'? 190. Ядвани сер' хонараравэв'. 191. Тикы' тарця нэсь сидя лаханана навка хабтми пыди' хадавонди'. 192. Сидя хасавар харты' понгананди' тэдосумбвонди'. 193. Тыбканда ня' навка хабтенг' нобт' педвонди'. 194. Нябир масьне': «Ервамда нернякуй хой' ниня маси' ховэми' нэсь». 195. Нябир нани' ма: «Намгэ тания мэна ненэцям' хонгуни'? Намгэ сямдар ненэць' нэвы? Мани' хадавэми' сяха' хорингуда?» 196. Тарем' лахананаха' ед' нани' яльав'. 197. Сив яля' ядхава хонараравэв'. 198. Хонараб' нод' сидя лахананами та' минди' сыңгрэсъялмонди'. (174. Однажды сон одолел, меня одолел. 175. Через некоторое время слышу, как двое разговаривают (букв.: двое говорящих говорят – слышать). 176. Один (букв.: другой) говорит: «Прирученного бычиша, быка давай-ка съедем». 177. Другой сказал: «До находящегося впереди холма дойдем-ка, может быть, его хозяин близко; если его не будет, тогда все-равно съедем». 178. В мою сторону, слышать, идут. 179. Я прыгнул на ноги, нигде никого (букв.: кто) не видно. 180. Пошел в ту сторону, откуда [слышались] прежние голоса (букв.: звуки). 181. Кого тут я найду (букв.: что там имеющееся найду я)? 182. Снова к туше (букв.: к мясу) моего хора я вернулся. 183. После того, как поел, опять лег спать. 184.*



Заснул и опять то же самое (букв.: те же слова). 185. Слышно, как двое разговаривают. 186. Говорить они говорят: «Может быть, его хозяин находится на [лежащем] впереди холме, пойдем-ка туда». 186. Услышав эти разговоры (букв.: звуки) я вскочил на ноги. 188. В направлении тех голосов пошел. 189. Кого же я там найду? 190. На ходу заснул. 191. При этом двое говорящих моего прирученного быка, они, слышать, убили. 192. Двое мужчин между собой переругиваются. 193. Мой прирученный олень ни за что умирать не хочет (букв.: слышать, дерутся с топором). 194. Один сказал: «Хозяина его на впереди [лежащем] холме мы, может быть, нашли бы». 195. Другой опять сказал: «Какого же человека мы там найдем? Что же он за человек, что ты его жалеешь (букв.: почему жалеемый – твой человек оказался)?») Мальчик Яр, победив своего врага Сэвэро ерва, уснул. 250. *Хонараравэв*": *цоб лаханана цэвакони нид тэббадванонда, тарем' маманонда: «Яреңг цэцекэ, ханар тэвы»*. 251. *Тарцям' намдрисъ тю' санэйв*". 252. *Намгэ тая мэнам' манэ' ливнадм', намгэхэрт юңгу хыйми яхана*. 253. *Мань тарем' мадм': «Намгэ цэвыню", сими мисибата? Худ хухуртад хан товандами юңгодасяне"*. 254. *Хонараравэв*": *цобтики" вада": «Яреңг цэцекэ, ханар тэвы»*. 255. *Нарка яля' цыл' сацов хэвы, тая надьбата цобмбирувна инд" ти тода*. 256. *Нябтит' тэ-васъ тюкуми цэвэни, сив тыхано*. (250. Заснул, один говорящий над моей головой, слышать, твердит, так, слышать, сказал: «Мальчик из рода Яр, твоя нарта пришла». 251. Услышав это, я вскочил. 252. Кого там увижу (букв.: что там находящееся увижу – я), никого (букв.: ничего) нет рядом со мной. 253. Я так сказал: «Кто это надо мной издевается? Неоткуда нарте за мной прийти (букв.: нарта, которая должна для меня прийти, отсутствует – ведь)». 254. Опять заснул, то же самое (букв.: те же слова): «Мальчик из рода Яр, твоя нарта пришла». 255. По направлению к большому солнцу я взглянул, виднеющийся там пар сюда движется. 256. Когда приблизился, это что-то для меня – семь волков).

Таким образом, мы видим, что 2 говорящих принесли горе герою: он, следуя за ними, отморозил руки и ноги; а один говорящий советами своими принес ему спасение в виде семи волков – «оленей», теплой нарты, одежды, обуви и пищи.

Вэңга цэцекы (Мальчик Вэңнга) [НЭ, 1990. С. 255–261]

Мальчик Вэңнга брошен на льдине своими компаньонами. 159. *Няхар' по' ямбан' сёвна ханта цавор' юңго ныхысялмадм'*. 160. *Ныхыми суса цани', сяны цэбта хонараравэв"*. 161. *Цэвакони нид цоб" лаханана тэббадванонда*. 162. *Тарем' маманонда: «Вэңга цэцекы, тюня' ца"*. *Тюня' ца" цани', цанор товы»*. 163. *Лэрёва хабцяма, цэ" ни ни' санэйв"*. 164. *Цэ" ни ни' санэйв" цани' намгэ цано цэвна, цано вада юңгу*. 165. *Няхар" пом' поёць тикы лахананам' намдав*. 166. *Няхар' по' цэсонзэ цани' вахалмонда: «Вэңга цэцекы, тюня' ца"*, *цанор товы»*. 167. *Цэ" ни ни' санэйв" цани', хэвмбовнани ненэсэбтванда цано хайна няхарм' макодата*. (159. За три года от голода (букв.: по горлу уходящей еды отсутствуя), обессилел. 160. Когда мои силы истощились, однажды заснул. 161. Над моей головой один говорящий ясно проговорил. 162. Слышать, он так сказал: «Мальчик Вэңнга, вставай. Вставай, лодка твоя пришла». 163. Испуг тоже как смерть, я вскочил на ноги. 164. Вскочил на ноги, а о лодке и речи нет, никакой лодки. 165. Через три года опять я услышал того говорящего. 166. Через три года опять он заговорил: «Мальчик Вэңнга, вставай, твоя лодка пришла». 167. Я вскочил на ноги, действительно, мимо меня движется лодка с тремя мачтами.)

Тэмзорта Цувэця (Волшебник Нгувэця) [НЭ, 1990. С. 288–294]

Волшебник Нгувэця и Младший силач жили на айсберге 10 лет.

160. *Наво таяхуна хонараравэв"*; *цэвакони нид цоб лаханана тэббадванонда, мамбата масэню"*; *«Хаңанув' намгэ"?" Нисянд тэвы"*, *цанода тэвы"*. *Тюня' ца!"* 161. *Тю' санэйв"*, *сэв пуибидм'*. 162. *Хусей цано, силаркарт юңгу*. 163. *Мэсьми сэрми юдмян ты" цува пирриңг хэвы*. 164. *Тижаваха ныхы" вуни" тая"*, *цани' хонараравэв"*. 165. *Цани' цэвакони нид цани' цоб" лаханана тэббадванонда: «Тэмзорта Цувэци, тюня' ца"*, *ханув' намгэ"?" Нисянд цанода тэвы"*. 166. *Хуна хухуртана силаркарт ни цадю"*. 167. *Хэвмбовнани ваносавэй ня хатида: ихинян мадм': «Вадетада нисяни цано тикы цэдакы»*. (160. Когда-то я заснул; слышно, один говорящий над моей головой ясно проговорил, сказать сказал: «Умер ты, что ли? Приплывает лодка твоего отца. Вставай!» 161. Я вскочил,

глаза протираю. 162. Не то что лодки, даже на-мека на нее нет. 163. Лыдина, на которой я нахожусь, стала размером [с площадку], где могут разместиться только около десяти оленей. 164. Тут никаких сил нет, я опять заснул. 165. Опять над моей головой один говорящий ясно сказал: «Волшебник Нгувэця, вставай, ты умер, что ли? Приплыла лодка твоего отца». 166. Даже признаков лодки не видно. 167. Мимо меня плывет (букв.: свободно держится на воде) дерево с корнями; я подумал: «Его, наверное, называет говорящий лодкой моего отца». Таким образом спаслись герои.

Евако-Не-Нацекы (Девочка-сирота) [ФН, 2001. С. 252–253]

2. Тарем' лаханаханда макоданда сивня Хибяхава лахановоннда, тарем' мамоннда: «Тедари хонад"! Хувы яломдата харта тенева». (2. Когда она так разговорила, через дымовое отверстие чума кто-то заговорил, он так сказал: «Сейчас ложись спать! Утром, когда рассветет, что-нибудь само собой появится».)

Не-Ева-Не (Женщина, -Сирота-Женщина) [ФН, 2001. С. 270–290]

28. Нэвакон нид Ноб',-Лаханана тэбкадаванонда. Пыда тарем' мамоннда: «Не-Ева-Не, тую'ня' ца! Тарем' хонё яля вуни тая. Тэри хаңгун. Нанор тэвы". Тикы наномд нэдарабтабат, пиди "хантан яв'ёрлин'».

(28. Сверху Один-Голос зазвучал. Он так говорит:

– Женщина, Сирота-Женщина, вставай! Если так спать – дня не будет. Просто умрешь. Лодка пришла. Если эту лодку упустишь, совсем в глубину моря уйдешь.)

Вновь голос сообщает о приближении лодки и героиня спасается.

37. Мэдна-Пирибтя, Сирти-Пирибтя пыда тарем'ма:

– Ямна ху"люрп"нан[d] мань сит сидембиманз. Мань лэ" морэци пянд малан' намдтамбиманз. (37. Хрошая-Девушка, Сиртя-Девушка, отвечает:

– Когда ты по морю плавала, [это] я тебя будила. [Это] я птичек на край дерева посылала.)

Евако-Харючи (Сирота-Харючи) [НПХ, 2000. С. 25]

Пзя-Вылсе и Сарабин-Луса решили убить Харючи, но некий голос подсказал путь к спасению.

Намгэ ёлтыяңгана нэваконда нид ноб" лахана тэбкадаванонда:

«Харючи натеке! Намгэ ярримд мэңан? Тикы яхананд мэнаваханд тадади' хан. Тайку' ятан"!» Харючи натеке манма: «Мань ханя ятнавами ханяд манэв».

«Тедэ' парнэ пухутяку, сесавэй пухутяку Царкаяв'ня'нермясарпяхудутаня, тикы сарпям' нёда хэин. Танянанд нермясин' нинав тэваңгу", нермясихид нули" тидпой'яв'тяха'ялын". Ямл лата нэңгу. Сырэйңэ ханив. Яв'тяханяңы хэв-хана Салаба ирир, ирир тая, нотоңод Салаба иринд хантанакэн».

(Через некоторое время над головой раздался голос: «Юноша Харючи, почему ты плачешь? Если ты будешь здесь на этом месте, ты погибнешь. Собирайся!») Юноша Харючи говорит: «Откуда я знаю, куда мне идти». «У старух парнэ, у старух сесавэй есть в сторону моря тропинка, по которой ходят по воду, иди по этой тропинке. Там дойдешь до проруби, от проруби иди прямо за море. Море будет широким. Сейчас зима. На той стороне моря есть Ледяной твой дед, твой дед, как бы то ни было иди к нему».)

Тет-Тэтамбой (Четверо Тэтамбоев) [НПХ, 2000. С. 55–57]

Герой запрягает не тех оленей, которых советовал запрячь брат, а других.

Конавооов малевэвэңэйэйэй.

Нэвавоовкони нидэйңэй

Нобэйэйэй тэбканданоовңэйэй

Тэбкоовдаовваданодоовңэй,

Таряаавоов маманодоовңэйэй:

«Нюдявооов-Тэтамбоейңэйэй,

Самплярңэйэй яха гэвэймңэйэй

Нинавооовсянэ мэтэйңэй,

Мэцандэй нинёё нэңэйңэйэй.

(– Я поспал. Над мой головой / один четкий голос раздался, / Так голос сказал:

«Младший-Тэтамбой, / Пять оленей, близнецы которых погибли, / ты не должен/ был / Запрягать сейчас».)

Оказалось, что хозяином голоса является Ялэмдад-Ню (Сын-Утренней-Зари). Герой оказался в земле Синггы-хасава, ему грозит опасность.

Сенезэй нары янэй

Пярсовооовле сахэйэй

Нинявоооов ярэлэйңэй,

Салывоооов хэваринэйңэйэй



Нулатооов ниваванэйэйэй,
Хонавоооовраривэвэйэйэйэй.
Цэвавоооовкони нидэйэйэйэй
Цоообэйэй лаханановэйэй
Тэбкавоовданодовэйэйэй,
Тарявоооов маманодовэйэйэй:
«Нюдэвоооов-Тэтамбоейэйэйэй, Тээтэйэй
нядэ кабтэйэйэйэй Ненэвоооов сябласейэйэй,
Некэвоооов пянаданёвэйэйэй». Сеняцоооов
мадамтяэйэйэй:

Няхээр-Тэтамбоейэйэйэй
Ихивоооов вакахартэйэйэй
Нидвоооов тенерецгоовэйэйэйэй,
Илвоооов ёнарийейэйэй
Ицэвоооов вакахартэйэйэйэйэй
Нидвоооов тенерецгоовэйэйэйэй,
Яцкэвоооов парецововэйэйэйэй
Янвоооов тэвавысиэйэйэйэйэй,
Лыдвоооов сэбимдацгоовэйэйэйэй.
(В прошлом страшном месте,
На лесистой сопке
Я оказался,
У мыса
Я остановился.
Я уснул незаметно.
Над моей головой
Одного говорящего
Голос раздался,
Так он сказал:
«Младший-Тэтамбой,
Четыре поздно родившихся быков
Ты осквернить
Можешь, В прошлый раз я говорил:
Троих-Тэтамбоев
Даже краем мысли
Не вспомнишь,
Дающих жизнь тысячу [оленей]
Даже краем мысли
Не вспомнишь,
Царя-Близнеца-Земли
В землю попал,
Здесь останутся твои кости».)
Очень любопытным представляется, что
этот персонаж перешел в заимствованную рус-
скую сказку.

Солдат (Солдат) [Пушкарева, 2003. С. 30]
Солдат пин'санэй", хуны". Тарем'сюрмба-
дантэ ня хо, ня'малхана тью'танэй", цылека"
пям'палыхына мадаба пядо', маним":
– Кешелёква"тад!

Сярбям' пэбта, сярбям' мэца, цэванда
нид цоб"лаханана:

[– Солдат, намгэ серта тара?]

Солдат: «Сими Ехэрана Парацода хардан'
хавраин».

Понхарт ни ца", Ехэрана Парацода хардан'
хаврада.

(Солдат выскочил на улицу, убежал.

Добежал до дерева, поднялся на макушку де-
рева, чудовища начали саблей рубить дерево, го-
воря:

– Отдай нам кисет!

Закрутил самокрутку, затянулся самокрут-
кой, над его головой послышался голос говоря-
щего:

[– Солдат, что нужно сделать?]

Солдат [ответил]:

– Меня в город Незнакомого Царя доставь.

Прошло немного времени, в город
Незнакомого Царя опустил его.)

Этот голос оказался голосом из кисета, ко-
торый приносит ему еду, трех царевен, разбра-
сывает камешки, по которым узнают виновного,
переносит его к заключенным, угощает их едой,
развлекает их волшебной гармошкой, вешает
царя, переносит солдата в землянку женщины.

Каковы же формулы, вводящие этот пер-
сонаж?

1...*танаю таквуиу, сылегамъ сиде нямна,*
амгелтъ нимманасъ. Сямъбиръ сятъриовомъ ха-
евон намдамъ, ланогоно: «Амге емня тонъ?»

(...поднявшись по ней до конца, оглядыва-
юсь во все стороны, ничего не увидел. Спустя
несколько времени звуки радостные и звонкие
донесли до моих ушей, голос говорящего ска-
зал: «Зачем ты пришел?»)

2. *Цоб'юседа хари яро'лам'.*

Тарем инзелеб"нани цэвакони нид цоб'лаха-
нана тэбкадаванонда. Тарем'маманонда...

(Лёжа, лишь уши наостряю. Пока я так
слушал, над моей головой голос говорящего раз-
дался. Так, слышно, он говорит...)

3. *Сянд'хонёвы цэб'нан цо'наво'пирлихина*
нема'тахамана цэвакон нид цоб'лаханана тэб-
кадаванонда. Тарем'мамононда... (Неизвестно,
сколько я спал, через некоторое время сквозь сон
над моей головой раздается голос говорящего.
Он, слышно, так говорит...)

4. *Намгэ пон'хонёвы цэвнам'наво'пирли-*
хина нема'тяхамна цэвакон нид цоб'лаханана
тэбкадаванонда. Тарем'мамононда...

(Должно быть, я недолго проспал, через некоторое время сквозь сон над моей головой раздается голос говорящего. Он так, слышно, говорит...)

5. Сянд'хонёба'и вуним'тенеv. Цаво'пирлихина нема'тахамана цэвакони нид цоб'лаханана тэбкадаванонда. Тарем'мамононда...

(Сколько я спал – не помню. Через некоторое время сквозь сон слышу, над моей головой раздался голос говорящего. Слышно, он так говорит...)

6. Тас по'тэвась эван нид об ланана тэбкада, ма...

(Через год над моей головой раздался голос говорящего, он сказал...)

7. Тас по'тэвы". Сидя по'са'либим. Эван нид об'ланана тэбкада, ма...

(Прошел год. Два года я веду себя безумно от головных болей, над моей головой раздался голос говорящего, он сказал...)

8. Тарем'няр'по'са'либим'. Ань'тас по'тэвась эван нид об'ланана тэбкадаванонда...

(Так три года болит голова. Через год опять над моей головой раздался голос говорящего...)

9. Цавэ"пиркана сэв"нёрцядаv". Сэв"нёрцядаv сани'цэвакони нид цоб"лаханана лаханаванонда...

(Через некоторое время в глазах у нее потемнело. Когда у нее потемнело в глазах, над ее головой один говорящий, слышать, сказал...)

10. Цавэ"танякуна Недко Нохой'сэв"нёрцяда, сани'нёрцяда". Цоб'лаханана сани'мамононда...

(Однажды у женщины из рода Ноху в глазах потемнело, опять потемнело. Один говорящий опять сказал...)

11. Сани'яли", сани'сэвда сэивы". Цоб'тарем'лаханаванонда...

(Она опять пошла и снова в глазах у нее потемнело. Опять [кто-то], слышно, говорит...)

12. Тэхэд хэвандэ сэв"нёрцяда". Цоб"лаханана сани'вахалмонда...

(Когда она отошла от оленя, в глазах у нее потемнело. Один говорящий опять заговорил...)

13. Хурка Мань цо"та монаяv". Цоб"лаханана тарем'мамононда...

(И я тоже тут упала. Один говорящий так, слышать, сказал...)

14. Сянд'хунад ядвы цэбта сани'сэвда нёрцяда". Цоб'лаханана сани'мамононда...

(Долго ли, коротко ли шла, опять в глазах у нее потемнело. Один говорящий опять, слышать, сказал...)

15. Сэвта цадимзэ цэваринда сер'сани'яли"...

Сани'цоб"лаханана цэвакони нид лаханаванонда, тарем'мамононда...

(Придя в сознание (букв. – глаз ее появившись), опять пошла куда глаза глядят.

Опять один говорящий над моей головой говорит, так сказал...)

16. Цэвакони нид сани'цоб"лаханана тэбкадаванонда...

(Над ее головой опять один говорящий отчетливо произнес...)

17. Таняна хунанда цоб"лаханана сани'лаханаванонда, тарем'мамононда...

(Там где-то опять говорящий опять, слышать, говорит, так сказал...)

18. Хонараравэv", цоб"лаханана цэвакони нид тэбкаярманонда, тарем'мамононда...

(Заснул, один говорящий над моей головой, слышать, твердит, так, слышать, сказал...)

19. Ныхьми суса сани'сяны цэбта хонараравэv". Цэвакони нид цоб"лаханана тэбкадаванонда. Тарем'мамононда...

(Когда мои силы истощились, однажды заснул. Над моей головой один говорящий ясно проговорил. Слышать, он так сказал...)

20. Цаво танякуна хонараравэv"; цэвакони нид цоб"лаханана тэбкадаванонда, мамбата масьню"...

(Когда-то я заснул; слышно, один говорящий над моей головой ясно проговорил, сказать сказал...)

21. Тарем'лаханаханда макоданда сивня хибяхава лаханаванонда, тарем'мамононда:

(Пока она так говорила, кто-то говорит через макоданси, так говорит...)

22. Цэвакони нид Цоб"-Лаканана тэбкадаванонда. Пыда тарем'мамононда...

(Над моей головой Голос Одного Говорящего раздался. Он так сказал...)

23. Намгэ ёлытягана цэвакони нид цоб"лаханана тэбкадаванонда...

(Через некоторое время над головой раздался голос...)

24. Кона малевэv". /Цэвакони нид /Цоб"тэбкадана тэбкадаванонда, /Тарем'мамононда...

(Я поспал. / Над моей головой / Один четкий голос раздался, / Так голос сказал...)



25. *Хонараривэв*. / *Нэвакони нид* / *Ноб* "лаханана / *Тэбкава(да)нода*, / *Тарям* маманода..

(Я уснул незаметно. / Над моей головой / Одного говорящего / Голос раздался, так он сказал...)

26. *Сярмбям* 'нэбта, *сярмбям* 'мэца, *нэванда нид ноб* "лаханана.

(Закрутил самокрутку, затянулся самокруткой, над его головой послышался голос говорящего.)

Обращает на себя внимание тот факт, что ситуаций, при которых появляется данный персонаж, такое же множество, как и самих жизненных коллизий: практически ни одна словесная формула не повторилась, чем-то они обязательно разнятся. Из 26 представленных примеров 17 повествуют от первого лица единственного числа, а 9 – от третьего лица; это говорит о том, что преобладает Голос, который слышит герой; 21 пример оформлен в аудитиве – особой форме глагола, выражающей действие, наличие которого устанавливается только с помощью слуха, обоняния и других ощущений. Здесь идет речь о персонаже, который познается посредством слуха.

Название – имя самого персонажа сводится к следующему: ланогоно / нгоб' лаханана / об лаханана / нгоб" лаханана / хибяхава / нгоб" тэбкадана. В известных нам текстах его постоянное имя: *Ноб* "лаханана и только по одному разу встретились *ланогоно*, *хибяхава*, *ноб* "тэбкадана. Что такое *ноб* "лаханана? В переводах оно везде переведено как один говорящий – словосочетание, состоящее, по мнению интерпретаторов, из количественного числительного один и причастия неопределенного времени в 3 лице ед.ч. от глагола *лахана(сь)* 1) говорить; 2) разговаривать.

У Н.М.Терещенко читаем: «*Нэвани нид ноб* "лаханана *тэбкадаванонда*. 'Над моей головой один говорящий ясно проговорил' – наиболее часто встречающееся в фольклоре выражение, означающее, что к погибающему приближается помощь» [1990. С. 270]. Это наблюдение очень верное, но недостаточное. Мне представляется более правильным перевод М.В. Пушкаревой (устное сообщение, сделанное в марте 2001 года) – Все время говорящий по аналогии с *ноб* "мэсь всё время, один за другим; *ноб* "нэсь всё время, всегда [НПС, 1965. С. 395].

Каковы же атрибуты этого персонажа? Прежде всего, то, что он – говорящий; это его сущностное качество. А как он говорит, почему герой через сон слышит его? Потому что: 1) *сяльриовомъ* хаевонъ намдамъ; 2) *тэбкадаванонда* / *тэбкабярманонда* / *тэбкада*; 3) *лаханаванонда*; 4) *мамононда* / *мамонда* / *ма* / *мамбата* масьню; 5) *вахалмонда*; 6) отсутствует слово, обозначающее действие.

1) *Сяльриовомъ* – винительный падеж единственного числа от существительного *сялрѐ* – многозначного слова, основной семантикой которого является 'звонкость, жизнерадостность, четкость'. 2) *Тэбкадаванонда* – аудитив в 3 лице единственного числа от глагола *тэбкада(сь)* 'раздаться, разнестись, донестись (о звуках)'. Здесь также присутствует семантика четкости, звонкости, что не подчеркнуто в словаре; 3) *Лаканаванонда* – аудитив в 3 лице единственного числа от глагола *лаханась*. 4) *Мамононда* / *мамонда* – аудитив в 3 лице единственного числа от глагола *манзь* (о его значении см. раздел о вада-сюдбац. С. 90) 5) *Вахалмонда* – аудитив в 3 лице единственного числа от глагола *вахалць* 'заговорить, начать говорить'. 6) Отсутствие аудитива или другой глагольной формы при имени персонажа. Таким образом, мы видим, что персонаж *Ноб* "лаханана обсуживается глаголами, большинство которых обозначают речевые действия; но это еще не все – после того, как раздался голос говорящего, *Ноб* "лаханана произносит небольшую речь, которая вводится словами повествователя, ставшие в других языках в таких же ситуациях уже стали плеоназмами, но в языке фольклора ненцев актуальны. Таковыми выступают следующие слова: 1) *Тарем* 'нани' маманонда/мамонда (в наших примерах встречаем 14 раз); 2) *Ма* – 2 раза; 3) *Мамбата* масьню – 1 раз; 4) Отсутствие этого плеоназма – 9 раз при наличии других выразительных средств.

Другими словами, орудием персонажа *Ноб* "лаханана является слово и только слово как носитель жизненной силы, энергии.

Если внимательно прочитать формулы, то выяснится, что эпизод появления *Ноб* "лаханана можно разбить на отдельные фреймы: сон, пробуждение / пробуждение от звуков голоса, речь-совет голоса, действие / бездействие героя / героини, спасение. При движении сюжета произведения фрейму «спасение» может соответ-

воват и «крушение надежд», как мы наблюдали в одном из текстов.

Фрейм «сон» может быть и реальным сном, а может и означать отсутствие просвещения как в «Вада хасово» или отсутствие цели у героя, выражающееся в этом контексте во фразе *Сэврита ед'хая* – пошла/пошел куда глаза глядят, потеря сознания.

Одним еще очень важным моментом этого эпизода является то, что голос всегда звучит над головой героя/героини, то есть в небе или с неба.

Теперь зададимся вопросом, кто стоит за именем *Ноб" лаханана* – Один говорящий/ Все время говорящий? В «Вада хасово» это, вероятно, Тяу нягы – Вышний, поскольку этот говорящий не показался на глаза самоедину, ищущему просвещения, но перед его взором предстал человек, который не захотел назвать хозяйина голоса – Говорящего, но назвал себя: мань Илеумбарте ню – Я емь сын Божий.

Еще в семи произведениях *Ноб" лаханана* остается неизвестным, но хранители фольклора предполагают трансцендентные силы, дружественные человеку. Еще в одном произведении *Ноб" лаханана* была *Мэдна-Пирибтя-Сирти-Пирибтя* (Хромая-Девушка-Сиртя-Девушка), по ее собственному признанию. В хынабце «Тет-Тетамбой» *Ноб" Лаханана* – *Ялэмгэд-Ню* (Сын-Утренней-Зари), его увидел сам герой. В этом произведении отношения *Ноб" Лаханана* и героя не соответствуют той схеме эпизода, которую мы предложили раньше. *Ноб" Лаханана* уже после принятия героем решения, совершения им действия и сна предостерегает его о том, что не нужно было поступать так, как он. Но герой повел себя так же, как он сам решил, хотя информация *Ноб" Лаханана* принята к сведению. Интересным представляется *Ноб" Лаханана* из «Солдата». Стоит только солдату скрутить самокрутку и закурить, как начинает звучать голос над его головой, который исполняет все желания солдата. Как мне представляется, в этом произведении – русской сказке о солдате и солдатчине – налицо «джинн» кисета, но обыгран он в ненецкой мифологической традиции персонажем *Ноб" Лаханана*. Сложность анализа этого образа в данном произведении заключается и в том, что он рассказан на пиджин ненецком, то есть не совсем правильном с грамматической и

стилистической точек зрения ненецком языке, ибо для сказителя ненецкий не был родным.

Чрезвычайный интерес представляет произведение «Недко Нохой», где персонаж *Ноб" Лаханана* – обезьяна – отрицательный персонаж-перевертыш. Цель этого персонажа – погубить героиню Недко Нохой, но он это делает изощренно, скрытно, мимикрируя под персонаж *Ноб" Лаханана*: он постоянно сопровождает героиню, побуждая ее к действию, результатом – итогом которого будет потеря. И самое удивительное в том, что когда хитрый замысел, скрытый под речью – советом к действию, не приводит к гибели героини, *Ноб" Лаханана* – обезьяна переходит к речам – «советам», в которых желает смерти героини. Однако главное орудие персонажа *Ноб" Лаханана* – слово – обезьяна постоянно использует, то есть желает быть принятой за истинный персонаж *Ноб" Лаханана*. Еще удивительнее то, что союзники обезьяны внимают мольбам Недко Нохой и отпускают ее живой.

А произведение «Яренгт нгацекэ» дает пример появления антипода *Ноб" Лаханана*. В этом произведении фигурируют наряду с *Ноб" Лаханана* – *сидя лаханана* (двое говорящих). В комментариях к этому тексту у Н.М. Терещенко читаем: «25 *Наво" пиркана* *сидя лаханана* *лаханановонди* – двое говорящих говорят, слышать – обычный прием в фольклоре: имеет своей целью вывести погибающего из состояния апатии, побудить его к действию» [1990. С. 253]. С формально языковой точки зрения это абсолютно верно, но с семантической точки зрения цель другая.

Интересно то, что эти двое говорящих между собой тоже скрытые антиподы – один из них агрессивнее, другой из них либеральнее по отношению к герою. Эпизод с этими персонажами делится на следующие фреймы: I ход: сон; пробуждение (имплицитно); слышны звуки голосов; диалог – спор голосов; движение голосов в сторону героя; герой встал, но ничего не увидел; движение героя в сторону голосов; герой ничего не видит – возвращается на исходную позицию; II ход: герой лег спать – уснул; пробуждение; слышит голоса двоих разговаривающих; диалог – спор голосов; герой встал; движение героя в сторону звуков – никого не видит; III ход: герой засыпает; слышит, что двое говорящих убили его прирученного быка; двое мужчин между собой ругаются; «топор и прирученный бык между со-



бой дерутся»; диалог – спор мужчин; движение героя в сторону говорящих; IV ход: шагая семь дней, уснул; двое говорящих стали неслышны.

В результате герой попадает в беду: отмораживает руки и ноги. В языковых формулах, связанных с двоими говорящими, нет глагола *тэбкадасть* и нет упоминания, что голоса раздаются над головой героя, то есть с небес – голоса звучат на одной плоскости с героем; нет формулы побуждения к действию. В эпизоде с этими персонажами налицо то, что ненцы в актуальных верованиях называют «нельтир» – обман с целью погубить при помощи представления какого-либо предмета, лица или явления, похожего на известный, дружественный, покровительствующий, родной и т.п.

В этих образах – нельтирах главное орудие персонажа *Ноб* – *лаханана* – слово остается, что и вводит в заблуждение героя.

Уже в другой сюжетной коллизии этого же произведения герой Мальчик Яр, победив своего врага Сэвсэро Ерва, уснул, и тут появляется настоящий *Ноб* – *Лаканана* – спаситель героя.

Говоря о персонаже ненецкого фольклора *Ноб* – *Лаканана* – Все время говорящий или Один говорящий нелишне будет вспомнить английскую народную сказку «Сон корабейника»: бедняк Джон разбогател благодаря своему чудесному сну [Домовой, 1993. С. 8–11].

Вот отрывки из нее: «Прошлой ночью, когда по крыше дождь барабанил, мне не спалось, и я все думал да ломал себе голову, как нам быть? А когда, наконец, заснул, приснился мне чудесный сон. Ей-богу, чудесный, жена!.. Во сне я слышал только голос, – и до чего же ласковый голос! а чей, не знаю. И будто голос этот сказал мне: «Джон, пойди в Лондон, стань на Лондонском мосту, и ты услышишь удивительную весть». Но и вторую, и третью ночь корабейника мучили сны. Три ночи подряд слышался ему все тот же голос: «Джон, пойди в Лондон, стань на Лондонском мосту, и ты услышишь удивительную весть». «Уж не ангел ли это говорит со мной? – думал Джон. – А может, сам Господь хочет помочь бедняку в трудный час...». Как мы помним, несколько дней простоял напрасно Джон на Лондонском мосту. Когда он, наконец, решил в последний раз взглянуть на Темзу, случилось чудо. Лавочник, наблюдавший за ним, и узнав, зачем приходил Джон, долго смеялся над

ним и рассказал свой сон: «Прошлой ночью я тоже видел сон – ясно, как наяву. Но я не такой осел, чтобы обращать внимание на какие-то сны. Я тоже слышал во сне голос. Будто кто-то сказал мне: «Поди в деревню Софэм, копай землю под дубом, что растет позади дома корабейника, и найдешь преогромный клад».

Как помним, история закончилась нахождением клада: «Выходит, я не ошибся, – спокойно молвил Джон. – Голос меня не обманывал – то был голос самой правды!...».

В английской сказке налицо все фреймы анализируемого эпизода: сон, речь – совет голоса, пробуждение, действия героя, спасение.

Окинув взглядом все наши персонажи, связанные со словом (вада хасово, вада-сюдбабц, сюдбабц, лаханано, ярабц-мынико, мынико, няньзюда мынико, хынабц, нгоб – лаханана) можно констатировать, что общим свойством этих персонажей является влияние жизненной энергии, передаваемое героям через звучание и колебание, как в примере с няньзюда мынико. В этих персонажах можно увидеть и Божье слово, и Творческое слово, и Музу, и Молву, и сами Жанры как носителей той или иной эстетической категории. Ненецким персонажам, связанным со словом, можно найти аналогии в других культурах, как мы убедились.

Я упоминала уже, что Лаканано наводит на мысль о схожести его со Словом, описанном в Библии. Как всеобщая закономерность, пронизывающая фольклор ненцев, Слово связано с Логосом, означающим одновременно «слово» (или «предложение», «высказывание», «речь») и «смысл» (или «понятие», «суждение», «основание»). Как известно, этот термин был введен в философию Гераклитом (ок. 544–483 гг. до н.э.), который называл Логосом вечную и всеобщую необходимость, устойчивую закономерность [Аверинцев, 1973. С. 609].

Разные качества и функции Вада-сюдбабца, Лаканано, Хынабца можно усмотреть в Музах и Оссе [Тахо-Годи, 1992] древних греков, как они описаны у Гомера:

Ныне поведайте, Музы, живущие в сенях Олимпа,

Кто Агамемнону противостал на сражении первый

220 Между троян конеборственных или союзников славных? –

Сын Антеноров, герой Ифидамас, огромный и сильный,

В Фракии холмной воспитанный, матери стада руконосных.

[Илиада, XI, 218–222]

275 Также усердно советую, если совет мой ты примешь:

Прочный корабль с двадцатью снарядивши гребцами, отправься

Сам за своим отдаленным отцом, чтоб проведать, какая

В людях молва про него, иль услышать о нем прорицанье

Оссы, всегда повторяющей людям Зевесово слово.

[Одиссея, I, 275–279]

Вада-судбабц и Нгоб” Лаханана в своих функциях: первый – в назывании героев, второй – в побуждении к действию, – схожи с традиционным персонажем южнославянских эпических песен вилой-вестницей, которая, обращаясь к герою, сообщает ему конкретные подробности, связанные с вражеским походом: называет имена главарей, состав и количество войска, указывает направление его движения, раскрывает цели и т.д. [Путилов, 1982. С. 169–180].

Я говорила о том, что судбабц, хынабц, лаханано выступают не только как персонажи-ипостаси персонифицированного слова, но и как собственно жанры. Сущность этого явления проявляется в том, что в этих произведениях есть персонажи, исполняющие эти произведения,

о которых говорит часто сам сказитель. В этом смысле в менестрельной (жонглерской, шпильманской) культуре западного Средневековья, как отмечает М.А. Сапонов, музыкальная форма (или «жанр») не только осознавалась как нечто замкнутое, существующее самостоятельно, но иногда даже олицетворялась, выступала как герой со своим монологом, если в поэтическом тексте «сама себя объясняла», рассказывала, например, о своей структуре в первом лице [1996. С. 14]. Можно предположить, что судбабцы, хынабцы, лаханано как жанры представляют более раннюю ступень явления, нежели описанного М.А. Сапоновым.

Я полагаю, что новые публикации произведений ненецкого фольклора, позволят еще более углубленно изучить этот сложный и интригующий исследователей вопрос.

Проанализировав все образы, связанные со Словом, можно констатировать, что общим свойством этих персонажей является передача героям жизненной энергии, как звучанием, так и колебанием. В этом проявляются свойства «Слова-Вада» как эманации Вселенной, характерной для эпоса и мифов-сказок ненцев.

В представлениях обычных людей эта эманация воплощена через существование жанров, по названию аутентичных образам «Слова-Вада» (кроме Мынеко), а также в существовании в актуальных верованиях, отраженных в быличках и бывальщинах образа Нгоб Лаханана.

ГЛАВА IV

ШАМАН В КАРТИНЕ МИРА НЕНЦЕВ

1. Фольклорное видение образа шамана

Немаловажную роль в анализируемых фольклорных жанрах играют шаманистские представления. В фольклоре фигурируют **хабей тадибя** 'шаман хантов', **Вэхэля тадебя** 'шаман Вэхэля', **пинзарма тадебя** 'шаман мышелов', **варнэ тадебя** 'ворона шаман', **лимбя тадибя** 'орел шаман'. **Тавысо Мидерта** 'Нганасан Колдун' (перевод А.В. Головнева; нужно также помнить, что это слово означает 'оборотень'); **Тыгосо" тадебя** 'шаман эвенков'; **тавысо" тадебя/тадьбя** 'шаман нганасан'; **Тэмзорга Нувэця** 'Волшебник Нгувэця' (перевод Н.М. Терешенко; *тэмзорга* еще значит 'появляющийся и исчезающий, растворяющийся'). В ненецком фольклоре слово *тадебя*, означающее шамана, как мы видим, употребляется к персонажам-иноплеменникам и представителям животного мира, практически не применяется по отношению к персонажам – обладателям ненецких реальных или фольклорных фамилий.

Фольклор не обошел вниманием профессиональное орудие шамана бубен – *пезер"/пензер"/пендер"/пенчер"/пентер*". В фольклоре фигурируют медные *нярава*, суконные *ной*, громадные *сюдбья* бубны. Обычно говорится ...*пензерта харта хынолы*" '...его бубен сам запел'. В другом месте Азии «положенный на могилу Коркута, кобыз долго сам по себе издавал жалобные звуки» [Мифы народов мира, 2 т. С. 5]. Иногда *пензер* сам спускается через дымовое отверстие и сам улетает таким же образом – *няро-*

ва пензер мукуда сивня нурнась хая. В одном из текстов упоминается *я' нямдхад сертавы ладу-рабць* 'мамонтовая колотушка'. В то время как в реальной шаманской практике колотушка чаще называется *пеңгабць* '.

Очень интересны формулы, вводящие героев в шаманское искусство, такие, например, как представленные далее.

Мань [Сидя я' тэта папа – Е.П.] эвав есь-мя. Си'ив яля' ваерась пили'ив ёховы. Идыв то, икар' хын'ам', икар' сабдам'. (У меня заболела голова. Через неделю я потеряла сознание. Потом я пришла в сознание. Я не то пою, не то шаманю) [ЭПН, 1965. С. 379]. *Ся'ны эбта хад-ав ма: «Тас по'ябан'хыно'а. Икар'хынац, икар'ярабц, хазер'эда сер'? Хась я'ма, хавда эбта ханись».* (Однажды свекровь сказала: «Целый год поет. Не то хынабц, не то ярабц, что же это такое?».) *Тас ирий'тэвась ань'хыно'лыв', сабдабць'эбто', сюдбабць'эбто'. Сенейхадда взам'. Сеня'сёв мадарцетыв, теда' пили'хыно'ам.* (Через месяц я опять запела, не то сабдабць, не то сюдбабц. Мне хуже, чем в прошлый раз. Прежде я могла остановить свое пение, сейчас постоянно пою) [ЭПН, 1965. С. 380]. *Хонёбата нод"еваку начеки пи'ямбхана туңгус'сёвна пилипон'самбадорнга, самбадорнта цэрха.* (Однако во сне он всю ночь поет шаманскую песню на тунгусском языке, как будто поет по-шамански.) *Чикы еваку начеки пэңанта ни'хонахава-бта пи'ямбан'самбадорңа. Екар"самбадорңа, екар"хыноңа.* (Как только мальчик-сирота ло-

жится спать, всю ночь шаманит. Не то шаманит, не то поет). *Ныхыта самбанаңз хая*. (Мальчик стал сильным шаманом) [Лабанаускас, 1995. С. 70–81]. *Ханзусяда Вэра хынабц хамад юд по ханзуси. Ханзусяда Вэра сёрида нэдалы*. (Ханзусяда Вэра, как его встретил хынабц, десять лет сумасшествует. Ханзусяда Вэра все поет и поет) [НПХ, 2000. С. 110–135]. *Харючи-Нгоб-Ню хынабц хамад немаримда мэца*. (Харючи-Нгоб-Ню, после того как его встретил хынабц, постоянно спит.) *Вапро-Педро тэлабю нидав*. (Вапро-Педро вторит ему.) *Вапро-Педро мансь ханаңада: «Сямэ янтер, валтава хэт, хусудава хэт!»* (Вапро-Педро сказал: «Житель преображенной земли, скажи нам завет, скажи нам причину нашего несчастья») [Приложение 2.1, 2.2., строки 7–10, 291–292, 293–300]. *Сив по 'нэсонзэ Сэракут нюдя екар' хадкэя, цамгэда хадкэя яңгэбц' сёёда, хынабц' сёёда цобт' вэтарпида. Тарцэнта ямбхана таралаңга*. (Через семь лет непонятно, что случилось с Сэракут нюдя, песни яңгэбц, песни хынабц начал петь друг за другом. Все это время приплясывает.) *Луца' юд' по' ямбан' сенейнда тотрем' яңгэбц' сёёда, хынабц' сёёда цобт' вэтарпида, пыда тарасумби*. (Целых десять лет, как и прошлый раз, песни яңгэбц, песни хынабц поет друг за другом, приплясывает при этом.) *Сэракут нюдя сивхава яля' яңгэбц' сёёда, хынабц' сёёда, сёёда мэ' зйда. Сиванда ямбан' тара лымба*. (Сэракут нюдя целых семь дней песни яңгэбц, песни хынабц все поет. В течение недели он безудержно пляшет) [НЭ, 1990. С. 87–99].

Как уже говорилось выше, шаман редко именуется в фольклоре *тадебя*. Интересным представляется тот лексикон, который сопровождает его становление. Прежде всего, подчеркивается, что он сумасшествует, в других случаях он подолгу, иногда годами, спит. Само описание состояния, приводящего к овладению особыми способностями, сопровождается словами, относящимися к исполнительскому искусству. *Екар' хыно' ам, екар' сабдам* – не то я пою песни, не то я шаманю. Слово *хыноць* значит 'петь', на большеземельском же говоре означает 'петь ненецкие песни'. *Екар' хынабц, екар' ярабц* 'не то ненецкие песни, не то песни о страданиях и злоключениях героев [поет он]'. *Сабдабцэ збто', сюдбабцэ збто'* 'не то шаманские песнопения, не то песни о великанах и героях'. *Сёрида нэдалы*

'поет и поет'. Родственники не могут понять, что же исполняет будущий шаман и перечисляются различные виды песен: сё, хына(б)ц, ярабц, сюдбабц, яңгэбц, которые приравниваются к собственно песнопению шаманского камлания *сабдабцэ/самбдабц*. Эпическое сказывание и пение приравнивается персонажами к шаманскому искусству. Как мне представляется, шаманское искусство сродни эпическому искусству. Кроме пения для шамана характерно исполнение танца (*таралаңга, тарасумби, тара лымба*). Срок становления тоже разный: вся ночь, неделя, в течение недели, месяц, целый год, десять лет, в реальной жизни «обучение шамана длилось в общей сложности до 20 лет» [Хомич, 1981. С. 13].

В фольклорных текстах к песнопению шаманского камлания употребляется термин *самбдабц*, в то время как в реальной жизни само камлание называется *тадебтеңгова* -, глагольным именем, образованным от существительного *тадебя* [Хомич, 1981], а песнопения камлания, или песни шаманов – *самб(а)дабц* [Lehtisalo, 1947. S. 469–546; Кастрен, 1960. С. 425–461; Pushkareva, 1999. P. 57–58; ФН, 2001. С. 326–368; Лар, 2001. С. 35–49], *самбдабцэ* [Лар, 2001. С. 53–71], *самбда мэта сё* 'песня, исполняемая при камлании' [Лар, 2001. С. 49–50], *тадебя сехэры* 'дорога шамана' [Лар, 2001. С. 53]. Более короткие фрагменты исполнители называют по имени действующего божества, например, *Ям' Миня сё* 'Песня Ямини' [Лар, 2001. С. 47–49].

Слова с корнем *самб* означают: *самб* – движение по инерции; *самба(сь)*: уметь вести разговор с душой умершего или сопровождать душу умершего в подземный мир; быть шаманом; *самбада(сь)* – шаманить (например, узнавая причину болезни); *самбадабц* – шаманская песня, которая поется в сопровождении шаманского бубна; *самбада'ма* – место, где шаманили и время, когда шаманили; *самбана* шаман, который умеет разговаривать с душой умершего или сопровождает душу умершего в подземный мир; *самбаць (II т.)* придать чему-либо движение по инерции; переносное значение этого слова – заманить кого-либо куда-либо; натолкнуть кого-либо на какое-либо действие [НРС, 2003. С. 526–527].

Таким образом, мы видим, что семантический круг этой лексемы включает значения от 'идти по инерции' до 'сопровождать душу умер-



шего в загробный мир'. 'Сопровождать душу умершего в загробный мир' имплицитно имеет смысл 'идти по чьей-то воле'. В фольклоре круг шаманствующих лиц обслуживается именно набором этих слов; это наталкивает на мысль, что первоначально у ненцев появились шаманы данного типа, которым общество не приписывало ненормальности с точки зрения здоровья, а только констатировало обладание способностями, данными свыше. В отличие от самбана в реальной жизненной практике ненцев функция фольклорных самбана/самбдорты – возвращение больных и мертвых героев или павших животных в мир живых.

Теперь обратимся к слову *самб(а)дабц*. Это слово состоит из трех частей: *самб* 'инерция', *та* – основа глагола *тась* – 'дать, подать, принести, привезти, привести, пригнать (*т* перешло в *д* под влиянием звонкого губно-губного *б*)' и суффикса *-бц* со значением 'название предмета (в широком смысле этого слова, получившегося в результате какого-либо действия)', т.е. это что-то, приносимое инерцией, какой-то силой. В связи с этимологией этого слова можно вспомнить сампо финской и карельской мифологии как источника изобилия, чудесной мельницы [Сампо, 1992]. В свое время Т. Утила связывал ненецкое слово *самбана* с финским *сампо* [по: Хомич, 1981. С. 17], что представляется логичным. Ведь песнопение *самб(а)дабц* призвано принести заказчику благополучие, счастье, здоровье и жизнь. Как утверждают словари, *самбадабц* 'это шаманская песня, которая поется в сопровождении шаманского бубна' [НРС, 2003. С. 526]. Однако в ненецком фольклоре некоторые типы шаманов не имеют бубна, они совершают камлание во сне. Возможно, это отголосок еще одного типа шаманствующих *юдэрта*.

Из слов шаманского лексикона отметим слово *тэлтась* 'вторить и помогать шаману', а также *валы* '(д) / валэ '(д) / валэм', что означает 'обет (обещание, обязательство, налагаемое на себя из религиозных побуждений)' [НРС, 2003. С. 39] и *вал* – слово из восточных говоров, означающее: 1) завещание; завет; 2) предание [НРС, 2003. С. 39] и 3) уложение [Е.П.]. К этому кругу относится и *хусо* 1) выяснение при помощи камлания причин возникновения какого-либо бедствия, несчастья; 2) на большеземельском говоре это слово означает 'гадать на картах'.

В фольклоре ненцев перед нами предстает не систематическое изложение основ шаманства, не репрезентация полного шаманского комплекса со всеми его элементами, а актуализация того или иного элемента в зависимости от задач сюжета, жанра, идеи и героя. Шаманство пронизывает весь фольклор ненцев, но в различных жанрах оно, как и сама фигура шамана, представлено по-разному: первый, когда практически каждый герой/героиня (богатырь/богатырша) обладают необыкновенными качествами, которые сродни качествам божеств, и второй, более поздний тип, когда фигура шамана как особого ритуального специалиста уже начинает выделяться в обществе. Здесь налицо историческая эволюция. Такое явление Т.М. Михайлов считает характерным, например, и для бурятского фольклора [1980. С. 68–124]. Оно прослеживается и в других культурах.

Второй тип шамана *прежде всего* представлен в текстах, где уже появляется собственно шаманская терминология, а также в песнях *хынабц*, в той или иной степени объясняющих происхождение шаманов. Здесь ненецкий шаман назван *тадебя*. Тунгусский или нганасанский шаман также назван *тадебя*, однако ненецкий герой практически всегда превосходит его. Безусловно, не нужно думать, что между этими двумя типами существуют четкие границы, один и тот же текст может включать в себя элементы того и другого типа.

Персонажи – носители ненецких реальных и фольклорных фамилий косвенно признаются шаманами. Сын Неняг тэта, пытаюсь убить родителей Амянако не 'Маленькая женщина', прибежал к услугам шамана-нганасана и шамана-тунгуса, но ничего у них не получилось. Женщина Амянако пять раз засыпает: один раз за шитьем, два раза, сидя на постели, два раза, управляя упряжкой. Первые три раза отец говорит ей, что она видела сон, потому что металась во сне (*тамару'ансинё*). Каждый раз во сне она видит или надвигающиеся события, или события, происходящие на невидимом расстоянии под землей и под водой. Первые три раза она убегает от Неняг тэта, шамана тунгуса, шамана нганасана, призвав на помощь туман и пургу посредством формул: *Нухвабта тара' синё танясеты. Си'ивхалт яля' синё энись*. (Когда не нужно бывает – туманы бывают. Хотя бы семь

дней был туман). *Неран няна ялян танеб' синёң* хэя. (Если мне суждено еще жить, пусть поднимется туман). *Нихвабто' тара' хад танесеты*. *Хадхана сю'м ётнакы*. (Когда не нужно бывает, пурга бывает. Может, они потеряют наш след в пургу).

Формулы подобного типа ненцы употребляют и в настоящее время, особенно во время непогоды для того, чтобы, согласно поверью, установилась погожая погода. После этого Сын *Неняг тэты ню* говорит ей: *«Амянако не, ва'мэн. Хуркари тадеби' тяхэн эвэн»* (Амянако не, ты сильная. Ты сильнее всяких шаманов). Затем *Амянако не* 'Маленькая женщина' освобождает заточенного под землей в железных тисках мужчину *Сэротэтта*, потом из-под воды находящегося в железной бочке и обвязанного железными цепями своего брата, обещая тискам и цепям в будущем замену их жертвы (*тадда татам'*), что она позже и делает (*е'ямди' тав*) [ЭПН, 1965. С. 305–314]. В этом произведении шаманка *юдэрта* 'сновидящая' передвигается в трех мирах: земном, подземном и подводном, для нее нет преград. Кроме этого она управляет погодой, разговаривает с предметами, которые подчиняются ей, она – богатырша: много дней несет на руках родителей, уходя от преследования врагов.

В эпической песне ярабц «Три Ябтонгэ» [ЭПН, 1965. С. 397–425] вновь фигурируют **Тавысо Сейси** 'Нганасан без Сердца' и **Тыгосо талебя** 'Тунгус шаман'. Им противостоит Младшая сестра трех **Ябтонгэ**. В начале повествования все время подчеркивается то, что она то спит, то не спится ей. Когда ей удалось тайком убежать на двух оленях – *авках* и догнать своего безногого, обезумевшего от погони брата, он признает ее превосходство: *«Нер пирхат мале похобэн. Мэтабт панэбт мань мэквав, мэта сёбав пыр мэквар. Хасаван эбат тамна похобэн эгунась. Мань нем' эрван', пыр неңзянд эрван. Тяңо' мань неңэ эсьхам»*. (Хотя ты и женщина, но молодец. Носил бы я твою паницу, а ты ходила бы в моей малице с капюшоном. Если бы ты была мужчиной, совсем молодец была бы. Пусть бы я женщиной был, а ты бы мужчиной. Пусть бы я безногой женщиной был.) Но когда не удается оторваться от преследователей, она произносит формулу: «Если мне суждено увидеть **Младшего Ябтонгэ**, пусть четыре бесплодные дрессиро-

ванные важенки упадут от усталости». Когда они догнали своего брата – Младшего Ябтонгэ – тот тоже хвалит сестру. Долгие годы идет бой между враждующими сторонами. Младший Ябтонгэ поручает сестре выкрасть ящик с сердцем **Тавысо Сейси**, которое находится в яйце железной утки-хранительницы. Ей удается это сделать, она сжимает яйцо – и **Тавысо Сейси** умирает. Этот текст можно бы трактовать просто как волшебную сказку, не относя чудеса, встречающиеся в ней, к шаманистским представлениям. Но перед нами песня о межродовых столкновениях, где персонажами являются члены реальных ненецких родов *Ябтонгэ*, *Ямал*, *Пыритя*, реальные их соседи – эвенки и нганасаны, показаны реальный оленеводческий быт и перекрестные браки.

В фольклорных произведениях описывается исцеление пригвожденных копьями к земле героев, что обычно вызывает восхищение других персонажей. *«Нябков товы. Пыда нарям' тюлца. Нянкон ха' амхэй ня' марца, мерёв ну́йхалца, апой аяңэ хая. Инян мам'»*: *«Нябков похобэй нэвы»*. (Оказывается, приехала двоюродная сестра. Она вынула копье. Собрала мои внутренности, потеряла рану. Рана зажила. Я подумал: «Двоюродная сестра молодец!») [ЭПН, 1965. С. 550]. Через некоторое время героя снова пригвоздили к земле, двоюродная сестра также вылечила его. Такие примеры, конечно, можно рассматривать и как опыты народной медицины. Тем же методом **Уку Панэмна Сэдорана Не** вылечила два раза свою тетку по отцовской линии [ЭПН, 1965. С. 582, 585]. В другом тексте Младший Ямал оживляет младшего Харюци. **Хыри хоба' парка**, рассказывает девушке ее будущее, в частности, что она встретит мертвого **Сэр сюнде** и что он сам оживет от тепла огня, разожженного ею (*Тумд нята' махаданд тунд явон' вэсэй сюдбэ харта илеңу*) [НЭ, 1990. С. 163].

Уку Панэмна Сэдорана Не [ЭПН, 1965. С. 566–612] плюнула на свою ладонь, потом стала ее (слюну) перекачивать с ладони на ладонь, пока не стала твердой, как камень. В камне, как в зеркале, были видны ее пальцы, она спросила мальчика **Пядко**, что он видит. Мальчик в первый раз ответил, будто ничего не видит. Тогда она сказала, что он еще не созрел до понимания. Во второй раз он сразу увидел картину своего будущего: это через некоторое время сбылось. **Уку Панэмна Сэдорана Не** никак не может убить **Яв**



Неркыхы, поскольку его раны тут же заживают; тогда она просит его сестру, перед которой извиняется, что просит ее убить ее же брата, перейти через него (*нимнянда хантанакэн*), чтобы силой женского магического земного начала убить его. Та соглашается. В другом произведении [НЭ, 1990. С. 43–54] герой **Младший Ярко** никак не может убить **Лэда няхар тибя**, он также просит его же сестру перешагнуть через него (*нимнянда энзит*), лишь тогда у того открываются раны, но он не умирает – у него остается живой голова. В ненецких фольклорных произведениях это один из частых приемов умерщвления. Этот прием имеет несколько модификаций. В ярабце «Нямд Пай Вэсако» [ЭПН, 1965. С. 694–701] **Хабтаркаця тэта ню** трое суток разрубал на куски топором **Внука Нямд Пай Вэсако**, но части тела убиваемого тут же срастались. Тогда **Хабтаркаця тэта ню** просит женщин дать мешок для женской обуви, чтобы через него разрубить убиваемого. **Внук Нямд Пай Вэсако** потерял сознание, но через некоторое время ожил. То же самое повторилось еще раз. Но что самое поразительное: женщина, каждый раз давая мешок, высказывала недовольствие действиями **Хабтаркаця ню**, она предлагала ему вырастить мальчика помощником. Две жены **Младшего Яригэця** никак не могут убить **Девушку Мадю** и **Девушку Вай**, потому что раны тут же заживают. Тогда одна из них – **Дочь Белоглазых** – предлагает их сжечь, что они и делают.

В ярабце «Уку Панэмна Сэдорана Не» [ЭПН, 1965. С. 566–612] героиня сокрушается, что не может оживить своего погибшего мужа, потому что вороны выклевали ему один глаз. В этом тексте есть загадочный мотив: героиня никому не разрешает (чтобы следов ваших не было) подходить к своему сыну во время своих отъездов, на это время она усыпляет его заговором. Возможно, она оберегает будущего шамана. К сожалению, в дальнейшем повествовании этот мотив развития не имеет [ЭПН, 1965. С. 577].

В ярабце «Старик Выя» [ЭПН, 1965. С. 637–655] героиня употребляет четыре раза магические формулы-условия: если моим детям суждено жить, то пусть уснет Вай, пусть долго он спит, и пусть разразится пурга.

В сюдбабце «Сяндё Евалё» [ФН, 2001. С. 234–253] реалистическое перемежается с мифологическим настолько тесно, что одно от

другого отделить невозможно – иначе разрушается произведение. **Сяндё-Евалё** с товарищами не может разрушить крепостную стену города **Пангтдё-Ерв**. Тогда он ведет себя, как повествуется в шаманских песнопениях: шаман идет в лес, там переворачивается через голову семь раз и, превратившись в Белого-Ястреба, садится на вершину дерева, откуда семь дней наблюдает, как его товарищи не могут одолеть крепостную стену. Затем он садится на выступ облака, где также сидит семь дней; тут появляется Молоденькая-Красная-Девушка и гонит его прочь. Тогда он ставит условие: спущусь, если мне поможешь. Здесь необходимо отметить, что для превращений героев существуют определенные приемы. Один из них вышеописанный. Мы видим, что для того, чтобы Сяндё-Евалё получить помощь Хозяина-Неба, необходимо войти в их пространство, тем самым провоцируя их диалог с ними. В конце произведения Сяндё-Евалё, отправив посохом **Нуву-Ерва** «Хозяина-Небес» **Ца-Старуху**-пожирателя людей под землю, сам улетает в образе Белого-Ястреба к Великим-Небесам. Интересно, что до настоящего времени среди ненцев существуют рассказы о полетах людей на другие планеты. В частности, такие рассказы зафиксированы Т. Лехтисало [Lehtisalo, 1947. S. 16–17].

Вторая группа текстов несколько отличается от первой. В них, как уже говорилось, появляется современная шаманская терминология.

В сюдбабце «Восемь Ярко» [НЭ, 1990. С. 43–58] персонажи – малооленные люди, живущие охотой на дикого оленя. У **Восьми Ярко** – сестра, и у их племянника **Лэда няхар тибя** – сестра. Сестры по мастерству шитья равны друг другу. **Лэда няхар тибя** пытается однажды соблазнить (*няхар лорца седахэңо "лаханима"*) сестру **Восьми Ярко**. Девушка отказывается. **Лэда няхар тибя**, получив отказ, почернел лицом. В это время **Младший Ярко** вздремнул и увидел сон, что возле добытого оленя потекла большая кровавая река. После этого происходит много событий: **Лэда Няхар тибя** убил семь Ярко, повесил свою сестру, захватил с собой сестру **Восьми Ярко**; **Младший Ярко** съел много великанов-людоедов, съел туловище **Лэда няхар тибя**, освободил обеих девушек; дочь великана-людоеда помогла **Младшему Ярко** поймать убежавшую голову **Лэда няхар тибя**. Затем **Младший Ярко** разорвал

самого себя (*хар'ни пыхыдами хэнкуладм'*), и все съеденные им чудовища ожили, предстал целым и невредимым и Лэда няхар **тибья**. Он приказывает людоедам жить под землей и лишь изредка из-под земли подворовывать людей. Перед нами классический герой-демиург: он прогнал с поверхности земли великанов-людоедов. После этого события он возвращается в свою землю, в свой чум. Далее идет концовка произведения в шаманистском духе. *Я так сказал: «Нгэва ен не, принеси мой бубен из священной нарты». Бубен принесли, положили его с грохотом на металлические перекладыны чума. С металлических перекладин чума мой бубен-великан сам запел. Я так сказал: «Давайте-ка мне его сюда». Я взял бубен двумя руками. «Нгэва ен не, вторь мне!» Слова моих обетов льются, как течение реки. Услышав звук бубна, шестеро Ярко в чум набились. Во время камлания Младший Ярко не оставил ничего невыясненного ни на земле, ни на небесах. Наконец он речь повел: «Дочь великана, когда отсюда уйдешь, детей леших, детей великанов не пускай на верхний свет! Еслипустишь, я ведь тебя увижу». Сказав это, он бросил бубен в священное место в чуме. Речь повел: «Лэда няхар тибья, тебе место я дам. Теперь будь Хозяином воды (Ид'ервиз). Корми жителей своей бедной земли. Одевай их рыбкой. Давай неодинаково. Некоторым давай помногу, некоторым давай помалу. Шестеро Ярко, и вам я место дам. Ступайте вверх на небо. Ходите вместе с громом. Иногда насылайте на оленей плохую болезнь. Я стану Илебямбэртя (Корнем жизни). Нгэва ен не, стань Яминей – помощницей рожениц. Хороших женщин облежай, плохих женщин отягощай. Моя сестренка, будь женой Хозяина воды» [НЭ, 1990. С. 54–55].*

Из этого отрывка следует, что Младший Ярко уже был шаманом до начала событий, так как в священной нарте у него хранился бубен. Младший Ярко камляет так, как это принято у ненцев: он просит вторящего помочь ему. Действие во временим отношении равняется реальному, потому что оно в первом типе фольклорного шаманства длится месяцами, годами. Он – шаман высшей категории, поскольку не оставил ничего невыясненного ни на земле, ни на небесах. Он не доверяет пожирателям людей, так как завет, как вести себя дочери великана-людоеда, он сказал до того, как бросил бубен

в священное место. Это означает, что если бы она что-то возразила, он продолжил бы камлание, чтобы до конца победить ее. Но главное, с моей точки зрения, в этом произведении то, что Младший Ярко – герой-демиург не назван тадебья 'шаманом', поскольку он устроитель жизни, он выше обычного шамана, известного ненцам. Он может быть приравнен к мифическому герою-творцу, которым свойственны шаманско-колдовские функции.

В сюдбабц с элементами волшебной сказки «Младший сын Нароя» [НЭ, 1990. С. 123–158] показаны четыре шамана **юдэрта**: **Яноти сюдбья** 'Богатырь Медлительных' и три **Явмала** (об этом персонаже много говорилось в II главе). **Яноти сюдбья** спал три года и во сне выпросил однорогого оленя (*тибарнавы тэми*) для Младшего сына Нароя. Три Явмала спали год и выпросили для него мамонта (*я'хора'ям'мэцо-дакоданд тым'сэк'чава'*); но у кого выпросили, они не уточнили. О том, что животные были выпрошены во время сна, сообщают сами спавшие. Однако в тексте герои, явно обладающие шаманскими навыками, прямо не названы ни **юдэрта**, ни **тадебья**. Дело в том, что для носителей фольклора то, что герои являются шаманами, настолько очевидно, что не требует дополнительной акцентации.

В сюдбабцарка «Носящий одежду из росомашьяй шкуры является хозяином их стойбища» [НЭ, 1990. С. 159–178] чум **Я тэта вэсако** охраняет **Пензер' хаби'ню** 'Сын Ханта[владельца или хозяина]-Бубна'. Подразумевается, что речь идет о шамане, поскольку обладать бубном может только шаман, достигший высокого уровня. Но, к сожалению, в дальнейшем его тема не развивается. Один из главных персонажей – **Хыри' хоба' парка** 'Носящий парку из стерляжьей кожи' – ясновидец, но его предсказания даются в духе повествования волшебной сказки.

В «Мальчике из рода Яр» [НЭ, 1990. С. 234–254] **Сэвэро ерв** 'Вождь Белоглазых' как ни в чем не бывало вытаскивает копье, пронзившее его, чем удивляет Мальчика Яра – хозяина копия: «Сэвэро в пределах этого оказался лекарем». Здесь употреблено русское слово **лекарь** (в ненецкой огласовке – **лекар**), которое в ненецком языке имеет значение 'врач', а также 'кудесник'. В конце произведения Мальчику Яру переходит бубен **Вэхэли** (который в ненецком фольклоре



шаман априори), хотя нигде не было упоминания о бубне. Он стал шаманом, поскольку ему передан бубен. По этнографическим данным известно, что «опытный шаман передавал молодому <...> свои атрибуты (одежду с подвесками, бубен, колотушку, духов-помощников), объяснив их значение и научив ими пользоваться» [Хомич, 1981. С. 11]. «При обряде посвящения старый шаман камлает над призываемым от 3 до 7 дней, надевает на него свой костюм, дает держать свой бубен и даже дает ему свою колотушку, как бы передавая этим свой вещий язык, дарит ему шапку, как бы передавая свой разум. Затем трижды звонит в колокольчик, оповещая *Num'a* о появлении нового избранника» [Попов, 1944. С. 90].

Мальчик Яр с сестрой стали божествами Яров: оказалось, что Вэхэя тоже Яр. В данном случае шаманство – лишь промежуточное звено, как бы необходимое для перехода в более высокий статус – статус божества.

В ярабцарке «Волшебник Нгувэця» [НЭ, 1990. С. 288–305] все предельно точно с исторической точки зрения: мужчина **Тэмзорта Нгувэця** имеет двух жен: Женщину из рода **Лаптандер** и женщину из рода **Нохо**, у него три дочери, три тысячи оленей. Он поехал на большой русский праздник (по всей вероятности, Пасху), напился, его избили, он убил нечаянно двух человек, за что его судили. Его выкупил друг Младший Силач с обещанием, что он будет стрелком на морских животных, поскольку это равнозначно смерти. На море корабль терпит крушение, их мотает по морю десять лет, затем прибывает к берегу. Их сажают в тюрьму на десять лет, после чего решают сжечь, а Тэмзорта Нгувэця повесить – но он, наводя на людей мороку, так ловко избегает смерти, что даже царь начинает подозревать своих людей во взяточничестве. В конце концов, царь отправляет их привезти остатки корабля, потерпевшего крушение, что те и делают. Царь назначает Тэмзорта Нгувэця Царем тундры. В этом простом повествовании отразились различные элементы шаманистического мировоззрения. Само имя героя необычно, о чем мы говорили во II главе. По дороге в печорский город на его пути встречаются древние капища, состоящие из: 1) двух сопок, на одной – оленьи черепа, на другой – человеческие; 2) из трех сопок, на которых имеются древа жизни и идолы,

глаза которых, создается впечатление, моргают, и рты которых раскрываются; на одной – человеческие черепа, на другой – конские черепа, на третьей – оленьи черепа; 3) из четырех сопок у основания города: на первой – человеческие черепа, на второй – оленьи черепа, на третьей – коровьи черепа и на четвертой – конские черепа. Каждый раз Тэмзорта Нгувэця нюхал табак – это, видно, средство для расширения сознания. До сих пор ненцы кладут за губу табак, смешанный с пеплом древесного гриба трутовика *набако*.

По мере приближения к городу виды жертв расширяются. Если провести аналогию с реальной жизнью, то шире и семантически глубже будет церемониал, производимый на втором капище, поскольку там не только черепа жертв, но и древа жизни, и идолы, которые тоже требуют определенного ритуала. Корабль терпит крушение. Младший Силач приходит к Тэмзорта Нгувэця и говорит, что они гибнут. Тогда Нгувэця поднимается на самую высокую мачту; свою пыжиковую шапку, сшитую женщиной Лаптандер, повернул он по ходу солнца семь раз. На седьмой раз ветер стих. Это еще один из способов управления погодой. Герой несколько раз засыпает, во сне он слышит слова о пути спасения. Сон, уже было замечено, выступает как самостоятельный способ нахождения выхода из тупиковой, казалось бы, ситуации. Товарищ Тэмзорта Нгувэця Младший Силач умер от голода и холода, но он его не бросил. Когда Тэмзорта Нгувэця подстрелил дикого оленя, он оживил товарища свежей кровью животного (*Яха "махадани нями цани" сидеба лыбцо "ла пяв. Хавы хальмер сяня юркувна"? Тикавахана няни нянзим' вэяхана масбахадани Нюдя мэбетани инда хурна то. Тарем' мэнаханда Нюдя мэбетами цамда поризэр'*). Тэмзорта Нгувэця стал намазывать рот товарища кровью, и к товарищу с шумом вернулось дыхание. И вот последняя часть текста объясняет имя героя – *Тэмзорта* 'Исчезающий и появляющийся; растворяющийся' *Нгувэця*. Объяснение имени реализовано в эпизодах сюжета, который в сказковедении называется «Морока» – другого бросают в костер и вешают вместо героя. По отношению к *Нгувэця* также не употреблено слово *тадебя*, но он *тэмзорта*.

Выше говорилось о том, как герои во сне вымаливали у хозяев различных стихий животных для действующих лиц. В произведении «Два

оленевода земли» [ЭПН, 1965. С. 371–396] от головной боли умирает муж. После смерти мужа у жены также разболелась голова. Ей было плохо три года, месяц и семь дней. Во время сильных приступов головной боли герой по имени **Ноб' лаханана** 'Все время говорящий', о котором шла речь в III главе, три раза советует ей принести жертвы ради спасения своей жизни (*эват ед'хадан*). Все эти советы выполняются, но как всегда, в эпосе ненцев олени (в данном случае жертвы) становятся причиной ссор, войн, драк. В этом тексте свекровь начала избивать невестку и заставила ее ездить на нарте *сябу*, на которой обычно перевозят рабов. Во время каслания встречают двух ездовых, один из них оказался умершим мужем болеющей женщины – **Яльзе Хабт**. Увидев это безобразие, он говорит матери: «Ты глупая! Ты должна была видеть в ней меня – мертвого, а ты возила ее на нарте *сябу*! Если ты жалела своих оленей, ведь ее старшие братья дали ей оленей [когда она выходила замуж. – Е.П.]. Убитых ею оленей не нужно было жалеть. Когда она дичала (так у З.Н. Куприяновой, т.е. когда она сумасшествовала. – Е.П.), этим оживляла меня. Без нее я бы не жил». Жене же он сказал, что божество Ямал и она оживили его, что на Верхней земле он побеждал чудовище-тунгуса, на Нижней же земле чудовище-тунгус его победил, а это и было причиной его смерти. Таким образом, мы видим, что женщина победила чудовище-тунгуса на Нижней земле. Муж за то, что жена одержала победу в Нижнем мире, в котором обитает чудовище-тунгус, просит ее братьев назначить ее Хозяйкой (*Ерв*) двух стойбищ. Братья соглашаются и говорят, что, когда поднимутся враги против их земли, сестра будет их защищать. Здесь имеется в виду защита шаманская. В самом же произведении показана шаманская болезнь, которая воспринимается ожившим мужем женщины как многолетнее камлание, результатом которого и было его оживление. Никакого слова со значением 'шаман' по отношению к жене не употреблено. При этом она назначена **Ерв** 'Хозяйкой'. А как мы помним, **Ерв** – это и **Нуву** " **Ерв** 'Хозяин небес, Бог', **Ид' Ерв** 'Хозяин Воды', **Пэдара' Ерв** 'Хозяин Леса', **Я' Ерв** 'Хозяин Земли' и т.д. Другими словами, *Ерв* – это 'властитель, властелин'.

В ярабце «Сэр Я Евалё» [ЭПН, 1965. С. 347–370] показан незадачливый жених. Ему отрубили голову сторонники Хромой женщины,

которая хотела выйти за него замуж. Через год он потерял сознание, а когда пришел в себя, обнаружил, что у него нет головы. Тогда он призывает на помощь своих помощников горностаичика и песца, которым поручает принести его голову. Им не удается это сделать, т.к. Хромая женщина хранит его голову в мешке для обуви и нижнего белья (*сея'падан'такалмэда*). Лишь его сестре удастся принести эту голову, но она просит его вернуться домой, поскольку Хромая женщина сильнее его. Он возвращается домой. Здесь интересны такие персонажи, как горностаи и песец. В сказковедении они именуются персонажами-помощниками, но по религиозным представлениям ненцев они – *тэваруй* 'животные, мудрость которых постигнута хозяином', и только поэтому они подчиняются ему. Однако кажется несколько странным, что горностаи не справились с задачей, поскольку в повседневной житейской практике он является стражем жилища человека от вредоносных сил [Харючи, 2001. С. 121].

В ярабце «Три Яригэця» [ЭПН, 1965. С. 315–346] герой Младший Яригэця особыми качествами не отличается, но может приживить ногу, которая несколько дней лежала на нарте. Он отличается от многих героев фольклора тем, что имеет четыре жены. Первая жена – дочь **Хаглави** 'Жителей Смертельного места' – не любит его, подговаривает **Нюдя Тавысе** поскорей его убить. Вторая жена – дочь Хозяина воды. Третья жена – дочь Белоглазых. Четвертая жена – сестра **Еся Ни Логэй** 'Железного Пояса'. В свете рассматриваемой темы нас интересует дочь Хозяина воды. Она родила ему близнецов, которых не отличить друг от друга и которых она посылает на помощь отцу в борьбе с Девушкой Мадо и Девушкой Вай. Через некоторое время сама также приходит ему на помощь. Когда расправились со всеми врагами, Младший Яригэця предлагает дочери Белоглазых взять дочь Хозяина воды в их стойбище. Дочь Хозяина воды отвечает отказом, объяснив это тем, что она не может долго жить на суше, не может жить на Верхней земле, и просит его осенью и весной забивать поздно родившихся телят. Примечательным здесь является наличие у них общих детей, обычно в фольклоре детей в таких браках не бывает. Просьба забивать телят в честь женщины означает, что она состоит с ним в браке. Такие оговоренные браки нередки в фольклоре. В эпических текс-



тах также обычно обещают в «жены» женщин за сохранение чьей-то жизни. В реальной жизни мне также известны символические браки женщин с различными представителями стихий [См. об этом: Пушкарева, 1983. С. 194–195]. А вот в другом произведении [ЭПН, 1965. С. 267–297] **Нюдя тыгусе** ‘Младший тунгус’ говорит, что Младший Неркхы – искусный, очень сильный шаман (*Нюдя Неркхы ва'лэй, техри' тадебя*). Но что странно – это ничем не подтверждается; впрочем, союзники Эбт Яб, Младший Тасиний, Неркхы, Ламдо, Ябтонгэ наголову разбили врагов, в том числе и Младшего тунгуса.

В тексте «Два Сэротэтта» [ЭПН, 1965. С. 213–238] перед смертью **Не Тасиний** не велит хоронить себя и свою подругу, а велит возить с собой целый год, по приезде на родину поставить чумик, покрытый суконными нюками, положить туда два комплекта женской одежды, комплект мужской одежды и бубен. После этого Не Тасиний умерла. Все сделали, как велели. Ночью в чумике послышались звуки бубна, которые затем умолкли; через некоторое время вышли оттуда дочь Вэхля, Нинмя Ябтако и Не Тасиний. Здесь налицо шаманский чум, которого нет в ненецкой шаманской практике, но есть в тунгусской [Ямпольская, 1990]. Видимо, это можно объяснить тем, что женщина из *Тасиниев* (низовых), которые, судя по фольклору, не только постоянно контактируют с тунгусами и нганасанами, но часто состоят в союзах с ними и вместе кочуют.

В «Три Лидигако» [ЭПН, 1965. С. 239–266] мать Лидигако сокрушается по поводу бесконечного сна младшего сына и невозможности женить его из-за этого. Сын просыпается. Вопреки воле старших братьев он решает жениться на сестре Семи Людей в белых капюшонах. Лидигако женится на девушке, которую за стройность и изящество называют **Тюли Ханьярха** ‘Подобная птенчику куличка’. К этой девушке сватались жители семи земель, но братья выдали ее за Младшего Лидигако. По этой причине началась война между обиженными и сторонниками Лидигако. В долгой борьбе Младший Лидигако начал терять сознание, тогда он мысленно призвал на помощь свою жену: «Тюли Ханьярха, для чего я тебя добивался и женился на тебе. Приходи на помощь в трудный для меня день». Она прибежала, помогла ему и рассказала, что по пути оживила его брата и своего брата. Тут

муж спрашивает, не видела ли она еще одного мертвого – его друга Младшего Сюхуня. Она ответила, что видела мертвого, но незнакомого, поэтому не оживляла. Они пошли к мертвецу, который оказался Младшим Сюхунием. Тюли Ханьярха соскоблила ножом свернувшуюся кровь и гной с тела убитого, затем ударила его по бокам – Младший Сюхуний ожил. *Младший Лидигако* после каждого действия спит. Воюют долгие годы. Враг *Младшего Лидигако*, невеста погибшего Младшего тунгуса **Не Сэв Сэр** закричала: «**Таклада Сэв Сэр**, где ты? Выйди, я умираю. Ты посмотри на меня в последнюю минуту моей жизни. Ты мне говорил: «Я слышу издали, я вижу далеко». Таклада Сэв Сэр прибежал на помощь. Не Сэв Сэр и Таклада Сэв Сэр начали вдвоем воевать с Младшим Лидигако. Младший Лидигако говорит, что с двумя он обычно не справляется, и зовет на помощь жену. Она прибегает и начинает воевать с Не Сэв Сэр. Младший Лидигако не может справиться с Таклада Сэв Сэр. Ищет глазами жену, мысленно спрашивает: тут ли она? Но ее нет. Тогда Таклада Сэв Сэр уносит его (Младшего Лидигако. – *Е.П.*) на съедение к Сюдбю ири. Через год Сюдбю ири отпускает Младшего Лидигако с условием, что, если тот останется жив, пусть привезет через год олененка на эту сопку за то, что он у него жил. В произведении есть очень интересный момент: и Сэв Сэр Таклада, и Младший Лидигако называют Сюдбю своим дедушкой. Вообще чрезвычайный интерес представляют диалоги, происходящие между людьми и сюдбю. В них показаны отношения, начинающиеся агрессией со стороны сюдбю и заканчивающиеся каким-то договором. Затем Младший Лидигако отправляется домой, по пути идет через поле боя, где он видит труп Младшего Сюхуня. Младший Лидигако пожалел, что не может оживлять людей. Пошел к жене и просит оживить друга. Она спросила, на месте ли мышцы, он ответил, что на месте, но высохли. Тюли Ханьярха обещает попробовать оживить его в течение трех недель, а Младший Лидигако все эти три недели спит. Следует отметить, что сон – это состояние, в котором он периодически оказывается, надо полагать, что во сне он тоже помогает оживлять друга. Через три недели возвращается Тюли Ханьярха и сообщает: она оживила Младшего Сюхуня, но ему тяжело ходить, потому что высохшие мышцы не ожили, и теперь он не боец. В этом повествовании

мы видим, что по магическому искусству равны друг другу как Младший Лидигако и Не Сэв Сэр, так и Тюли Ханярха и Таклада Сэв Сэр. Первые обращаются к ним с заклинаниями-призывами помочь, вторые выполняют их просьбы. В тексте никто не назван шаманом. В данном случае практика оживления человека воспринимается исполнителями фольклора как искусство не только шамана, но и более широкого круга лиц. Подразумевается, что до выделения шаманов как профессиональной группы шаманскими навыками обладали все люди.

В «Оленеведе Хаторо» [ЭПН, 1965. С. 452–504] показана необыкновенная **Не Пядкуй** 'Девушка Лесных ненцев'. Она несколько раз оживляет своего брата, убитого **Хаторо сюзако**, при этом просит последнего больше не убивать брата. За жизнь брата она согласна выйти за него замуж. Сёбяця Хылтоця, союзник Хаторо сюзако, хранит у себя сердце Тавысо сейси – их врага. Не Пядкуй заставила Сёбяця Хылтоця отдать ей сердце Тавысо сейси, ударяя его по лбу своей медной женской сумкой. Через год после окончания войн Хаторо сюзако был убит своим братом Хаторо енила, принявшим его за врага. Когда Хаторо сюзако пришел в сознание, один шаман шаманил, бил в медный бубен (*аб' сабдана сабдаванода, нярава пезярта выротялавонада*). Через некоторое время он понял, что это Не Пядкуй. Она рассказала, что в течение трех недель вытаскивала мамонтовую стрелу Хаторо енила. Хаторо сюзако увидел, что она поставила чумик, покрытый суконными нюками, и в нем камлала над ним. Через год Не Пядкуй, увидев сон, в страхе проснулась и сказала, что на них снова идут войной Тыгосо тадебя со своей женой – Дочерью Сёбяця Хылтоця. Таким образом, Не Пядкуй владеет несколькими талантами: талантом оживления, боевым талантом, талантом шамана. Она названа **самбана** в отличие от их врага **Тыгосо тадебя** 'Шамана тунгусов'. В этом повествовании также обращает на себя внимание отдельный чумик, поставленный для камлания. Можно предположить, что у ненцев, как и тунгусов, существовал институт шаманского чума.

Отмечу, что в ненецком фольклоре можно выделить большую группу произведений жанров лаханако, сюдбабцарка, ярабц, хынабц, где представлены темы «Становление шамана» и «Утверждение шамана (шаманизма)». Эти

темы очень ярко просматриваются в хынабцах. Хынабц «Могучий Харючи» [НПХ, 2000. С. 54–55] начинается, как все эпические песни, реалистически: Могучий Харючи вопреки совету отца отправляется охотиться на морских зверей. На охоте он подстрелил белого медведя, но за время его отсутствия его жена была похищена, а сын убит. Герой догадывается, что это сделал **Ямал-Сейси** 'Ямал-Без-Сердца'. Сердце добыто и разбито – Ямал-Сейси убит. Далее Могучий Харючи по канонам эпических песен-сюдбабцев побеждает могущественных союзников Ямал-Сейси: Великана-Нганасанина, Великана-Эвенка, Вождя-Хэтанси, Великана-Вая, Вождя-Вэра, Великана-Пяка, Вождя-Нохо. Слушателю имплицитно понятно, что Харючи стал шаманом, так как за ночь оживает его сын, уложенный по его рекомендации в белых одеждах на белые шкуры возле священной части чума. Укладывание на шкуры ассоциируется с оживлением героини-шаманки, завернутой в шкуру оленя [Лебедева, 1981]. В «Четырех-Тэтамбой» [НПХ, 2000. С. 55–57] герой, вопреки совету брата и предупреждению Сына-Утренней-Зари, запрягает пять оленей, близнецы которых умерли и являются оленями **На**. Герой попадает в чум Синггы-Хасава – чудовища, во власти которого человек теряет силы и кровь. Здесь он напился и пролил море крови. Приезжают царские гонцы, чтобы вершить над ним суд. Здесь в хынабц вплетается мотив «Морока», и герою удается избежать многих царских наказаний, но он не смог избежать темницы. Младший-Тэтамбой не растерялся: пошел по подземелью, встретил Великана-людоеда – извечного врага-друга людей, Младший-Тэтамбой освобождает его, а Великан вывозит его на себе на землю. Уйдя из чума Великана, Младший-Тэтамбой уснул на сопке, а когда проснулся, то оказался на туче возле чума Сына-Утренней-Зари. Через некоторое время по его просьбе Младший-Тэтамбой возвращается на землю. Нужно отметить, что и хтонические существа, и небожители через определенное время – обычно через семь дней – напоминают героям, что им пора возвращаться на землю.

Можно предположить, что семь дней – это тот срок, который достаточен для общения с представителями других миров. Продление срока пребывания там чревато потерей приобретенных качеств и положения.



События в «Сумасшедшем-Вэра» [НПХ, 2000. С. 110–135] развиваются как в шаманских камланиях сибирских народов: болезнь героя, его излечение, женитьба, потеря жены, полет в небо в поисках жены, нахождение жены, камлание с бубном в чуме небожителя Вэхэли, оживление двух его сыновей, понуждение жены оживить его родственников, для чего предпринято совместное путешествие по семи небесам и по семи вечным мерзлотам, возвращение на землю [Новик, 1984; Хомич, 1995]. Концовка произведения мифическая: супруги превращаются в божеств.

В «Парокад-Тэта» [НПХ, 2000. С. 58–59] тема становления шамана интересна тем, что Сын-Вэхэли состязается в камлании с Сыном-Великана-Людоеда. Здесь четко просматривается ненецкая шаманская практика, когда шаманы рассказывают о своей борьбе с духами-божествами: «Встретил Сын-Вэхэли железный чум Великана-Людоеда. Великан велел натопить печь, истопили печь несколько раз. Все товарищи Сына-Вэхэли сгорели, Великан-Людоед вспотел, а Сыну-Вэхэли все нипочем. Затем Великан ударил в бубен и признал силу Сына-Вэхэли, ударил Сын-Вэхэли в бубен и нашел под священным вертикальным шестом сердце Великана. Превратившись в шерстинку, достал его. Тогда Великан заболел и отдал Сыну-Вэхэли дитя Парокада, но мертвого. Затем Сын-Вэхэли отдал Великану половинку его сердца и пошел домой, взяв с собой оживающее дитя Парокада». Интересы обеих сторон удовлетворены.

Песня «Няхар-Хамка» [НПХ, 2000. С. 59–60] еще более замысловата. Младший-Хамка пошел, куда глаза глядят, потому что умерли жители целого стойбища. К нему по пути присоединятся такие же несчастные, как и он: Сын-Еси-Нёна, Сын-Еси-Ти и Сын-Еси-Синда. Все они превращаются в оленей. И тут Младший-Хамка видит вещий сон – на них идут войной великие божества Нумгыпой, Явмал и Сэрад-Хора. Божества приходят и убивают Сына-Еси-Синда (надо сказать, что оба исполнителя осуждали божества, пришедшие с войной на беззащитных людей). От преследования божеств трое людей-оленей умчались в небеса. Вот там в чуме Хозяина-Неба и показывает свои способности Младший-Хамка: он камлает с бубном Хозяина-Неба, призывает всех небесных и земных божеств. Затем они возвращаются на землю. Жители трех стойбищ, дети которых побывали на небе, ожили.

А хынабц «Сэр Лимпя Пыя» (Клюв Белого Орла) [Головнёв, 1995. С. 424–426] относится к тем произведениям, где воспевается шаманизм, поскольку **Вантад-тадебя** не просто шаман, а **Тадев Сомтавы** 'Отец шаманов'.

Выше несколько раз говорилось о тунгусских шаманах. Обращу внимание на еще один любопытный текст «Тадебя нгаческы» 'Молодой шаман', рассказанный Яром Василием Дмитриевичем – жителем поселка Воронцово Усть-Енисейского района Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа [Лабанаускас, 1995. С. 70–81], в котором героем является мальчик тунгус. Он отличается от аналогичных, где героями являются ненцы. Прежде всего, мальчика направил **Цоб лаханана** 'Все время говорящий' в чум бедных стариков тунгусов. Придя к старикам, мальчик, шаманит по ночам на тунгусском языке. Шаманит он с осени до самой зимы все во сне (*хонёвахананта тунгус' вадавна самбадорца*) – все это время он обретает шаманский дар. В конце концов, старики признают в нем шамана (*тадебя цэвандарха*). Мальчик предсказал, что старик добудет диких оленей – все так и случилось. Затем велит старику шкуры двух добытых оленей вместе с копытами, рогами, лбами, камусами повесить на ночь на лиственницу – старик все исполнил. Наутро мальчик велит отнести шкуры на вершину сопки, что старик и делает. Ночью, проснувшись, старуха слышит на вершине сопки звуки: кто-то строгаёт, кто-то куёт, кто-то точит, кто-то шьет – но хранит об этом молчание. В середине следующего дня мальчик отправляет старика на сопку и велит принести все, что он там найдет. Старик привез новый бубен, новый шаманский костюм (*тадебя паны*) с железными подвесками. Мальчик, по его собственному признанию, становится настоящим шаманом (*ненэй тадебяңз хэрхавэdm*). Мальчик три дня во сне опять камлает, предсказывает приезд десяти тунгусов, у которых он жил. Они приехали к старикам в поисках сильного шамана для лечения своей старшей сестры, которая заболела после исчезновения мальчика. Мальчик соглашается покамлать с условием, что если женщина поправится, то он женится на ней, и еще в придачу тунгусы должны дать ему двадцать оленей. Он надевает свой шаманский костюм, камлает всю ночь и предлагает посадить женщину возле горящего костра, чтобы она от тепла пришла в сознание. Все делают так, как он

велел. Он женится на этой женщине, получает двадцать оленей. От места камлания откочевывают три раза. Доехали до холма – священного места. Этот холм и выбрал мальчик для своего местожительства. Затем он велит старику поехать к десяти тунгусам и сказать им, чтобы они привели семь жертвенных оленей и старенькую важенку. Те так и сделали. У подножия горы забили старую жертвенную важенку, затем поставили чум шаману. Свой шаманский наряд и бубен мальчик передал бедному старику тунгусу, а сам стал сильным шаманом, умеющим сопровождать души умерших в потусторонний мир.

В этом тексте применительно к мальчику наравне употребляются слова *тадебя* и *самбана*. Для того, чтобы костюм появился, мальчик велит повесить шкуры двух оленей на лиственницу, т.е. на древо жизни, чтобы в будущий костюм вдохнуть энергию счастья и благополучия. Но когда мальчик отдал шаманские атрибуты бедному старику тунгусу, он назван *самбана*. В этом нашла отражение логика большинства ненецких фольклорных произведений: *тадебя* – это у нганасан и тунгусов, *самбана* – у ненцев. Хотя мальчик и тунгус, но поскольку отделился от тунгусов, то ненецкие сказители его характеризуют как *самбана*. Еще один интересный момент. В ненецких фольклорных произведениях обычно шаманы не просят плату, а здесь мальчик оговаривает плату за камлание. И только откалав три раза от тунгусских земель, он как бы вспоминает другую традицию: велит старику поехать к тунгусам и передать его слова о семи жертвенных оленях и жертвенной старой важенке. В отличие от других эпических сказаний в этом произведении камлание мальчика, когда его старики признали шаманом, равно реальному камланию, которое длится ночь.

В фольклоре герой часто погибает, оживает или его оживляют, нередко меняет облик (*мидерца*) или вообще растворяется (*тэмзорца*). Я полагаю, что в этом нашло отражение пересотворение шамана. Одним из ярких образцов может служить произведение «Женщина из рода Нохо» [НЭ, 1990. С. 191–225]. Один «говорящий» бросил ее в железные травы-антропофаги, которые схватили ее со всех сторон. В течение трех лет ее кости падали на песок, лишь голова ее покатила по берегу и собрала все ее косточки – женщина ожила и вымолила свободу у трав. Затем один «говорящий» бросил ее к водя-

ным змеям, которые со всех сторон ее объели. Тут она умерла (*хась ехэбтэй*) и не смогла сама ожить. Ей помог *немой мынеко*, который кружил над ней три года. Голова ее снова собрала все ее косточки – женщина встала на ноги и обрела дар речи, она вымолила себе у змей свободу. Один «говорящий» на этот раз бросил ее к железным ящерицам, которые тут же убили ее. Через три года ее голова снова собрала косточки – женщина ожила и пошла, куда глаза глядят. Один «говорящий» бросил ее в костер Кузнеца-Старухи – после многочисленных ковок она обрела прежний прекрасный облик. Затем ее благословил сам Явмал, и предсказал будущие события, и велел делать так, как он советовал. В конце концов, она обрела счастье.

Шаманистические представления также нашли отражение в животных мифах-сказках и песнях птиц [Пушкарева, 2002]. Здесь хочется обратить внимание лишь на один пример [ФН, 2001. С. 372–375]. Речь идет о замысловатой по структуре и сложной с философской точки зрения «Песне чайки». Сюжет сводится к следующему: чайка-отец предполагает, что его детки-яйца собраны людьми на еду. Он просит сына-чайку пригласить орла-шамана (*лимбя тадибя*) покамлать о предотвращении столь печальной участи. Чайка-мать просит не посылать сына на погибель, но чайка-отец непреклонен и отправляет сына за шаманом. Мать уступает воле мужа и разрешает сыну идти за орлом: приходит орел-шаман и говорит, что камлать будет в пологе в присутствии чайки-отца, но с условием: что бы они не услышали, к ним никто не должен входить. Условие выполняется – когда чайка-отец начинает стонать-кричать, никто к нему не входит. Орел вылетает, чайка-мать влетает в полог и видит лишь косточки, оставшиеся от мужа. Аналогичный сюжет (по систематике Аарне-Томпсона, № 224А*) имеется и в мифах-сказках [Сказки народов Севера, 1959. С. 78–79; Щербакова, 1960. С. 21–22]. Следует ли понимать его так, что шаманисты-ненцы подвергают сомнению методы лечения шаманов через нарративы и песни, действующими лицами которых являются птицы? Или просто отражают отношения в мире природы, законы биологической цепочки, оправдывая летальные исходы при шаманском лечении?

2. Семантика и функции ненецкого шаманского бубна. Новые исследования

Представленные материалы в некотором роде являются уникальными, поскольку мне удалось описать со слов Г.Т. Лапсуя те моменты шаманской деятельности, которые остаются за пределами внимания ученых.

«Исцеление» бубна

Семейный бубен, о котором пойдет речь, ждал «исцеления» много лет. Кожа дикого оленя на мембрану была приготовлена еще его предыдущим хозяином-хранителем Тимофеем Ефимовичем Лапсуем. Мембрана от нагрева и использования на месте естественного следа от личинки свищевого овода утончилась и порвалась. В последующем хранении бубна в температурных условиях городской квартиры мембрана порвалась еще больше (фото 1). Когда было определено время изготовления новой мембраны, один из родственников высказал мнение, что нельзя портить «биографию» инструмента, заменив порвавшуюся мембрану на новую. На это высказывание мастер Г.Т. Лапсуй, взявшийся за эту процедуру, ответил, что человек, имеющий такую точку зрения, пусть хранит в своем доме неисправные инструменты, а не рекомендует это другим. Инструменты в доме должны быть исправными.

Мембрана (*пензер* "хоба) была изготовлена из шкуры дикого оленя. Толщина снимаемой мембраны (*хобанда лэтад*) – 0,01 сантиметра. Расстояние между отверстиями в мембране (*термита пой*) – 1 сантиметр, ширина стягивающего шнура (*термяда латад*) – 0,35 сантиметра. Расстояние от края мембраны до отверстий (*хобанда вархат термита си' хун*) – 1 сантиметр. Между двумя отверстиями в обечайке для прикрепления стягивающего шнура всего 12. На фото 2 мастер Г.Т. Лапсуй (см. краткую биографию в списке информантов) осторожно отделяет надрезанную ножом мембрану. На снимке хорошо видна порванная мембрана и задымленный окрас обечайки. На третьем снимке показан бубен без перепонки – мембраны.

Бубен (*пензер* "хоба) был изготовлен Тимофеем Ефимовичем Лапсуем в 1960-х годах в Верхней Хадьте 'Тюуй Вары Хадьта' Надымского района Ямало-Ненецкого национального округа. Он сделан из лиственницы (*харв*) примерно пятидесятилетнего возраста. Замеры произведены



Фото 1. Г.Т. Лапсуй демонстрирует состояние мембраны до «исцеления»



Фото 2. Г.Т. Лапсуй осторожно отделяет ножом мембрану



Фото 3. Бубен без мембраны

Геннадием Тимофеевичем Лапсуем и мной – сегодняшней хранительницей бубна. По системе классификации музыкальных инструментов Хорнбостеля – Закса [Hornbostel – Sachs] данному бубну московским этномузыкологом и композитором И.А. Богдановым присвоен номер по классу мембранофонов 211.311.86.

Высота бубна (*пензерта ямбада*) внутри обечайки – 60 см, вместе с обечайкой – 61 см, ширина бубна (*пензерта латдада*) внутри обечайки – 50 см, вместе с обечайкой – 51 сантиметр. Бубен с такими параметрами представлен и у Л.В. Хомич [Хомич, 1995. С. 242], т.е. можно сказать, что это бубен классических размеров.

Высота обечайки (*пензерта ня'ерад*) 6,5 сантиметра, ширина обечайки (*пензерта ня'этад*) 5 миллиметров. Таким образом, бубен представляет собой изящный овал, периметр которого (*пензерта ня'сюрхал*) – 180 сантиметров.

Бубен называется *си'ив лы хэңорота пензер*», что в переводе означает «бубен с семью костяными рогами», поскольку он имеет 24 шпенька – резонаторных распорки (*хэңор*), 7 из них изготовлены из оленьего рога (*си'ив нямдхад сертавы лы хэңор*), расстояние между которыми 6,7–7 сантиметров. Место расположения костяных шпеньков считается головой, вершиной бубна (*пензерта цэвада, туюйда*) противоположная сторона называется ногами, основанием (*пензерта цэта няңы, тасида*). Можно лишь предполагать, чем является бубен, какова его семантика. Если исходить из названия – «бубен с семью костяными рогами» – то скорее это рогатое животное, по всей вероятности, олень. У тувинцев, например, бубен считался конем [Вайнштейн, 1991. С. 249, 255, 263].

Хэңор представляет собой шпенок – резонаторную распорку, длина основания которого 3 см, высота в вершине – 2,7 см, толщина – 1 см, имеющий ножку, высота которой – 0,5 см, диаметр – 0,8 сантиметра. Вершина шпеньков (*хэңорота цэва*) имеет углубление (*ваңвы*), глубина которого (*ёрдада*) – 5 миллиметров.

К обечайке с внутренней стороны прикрепляются три металлические проволочные дужки (*сеябтеита пересь*) длиной 12 см, глубина провисание дужек (*сеябтеита пересь'ёрад*) 5 сантиметров.

На каждой железной дужке (*цопой сеяптяңгана*) 14 металлических пластинок (*сидя*

си'ив лабарты есяда), таким образом всего на них 42 металлические пластины. Выражение *сидя си'ив лабарты есяда* можно перевести как «две по семь железных [пластинок] гремющих/гремучих», т.е. громов. Расстояние между крайними точками дужек по обечайке (*няхар' сеябтянда цыльняңы вары пензерта пян'мэйрамиду' нябиюм'ңыльняңыюм' сеябтя' цыльняңы ёльтянд' пензерта пявна*) 67,5 сантиметра. На эти металлические дужки можно прикрепить и небольшие металлические колокольчики.

К бубну, по утверждению Г.Т. Лапсуя, нельзя прикреплять камни любого рода, т.к., по представлениям ненцев, камни имеют способность оживать и жить самостоятельной жизнью, отличной от жизни бубна.

По окружности обечайки по углублению вершин шпеньков натянута струна (*пензерта ен' сюрхал' хэңорота нимня ца*) длиной 194 сантиметра.

Струна (*ен*) представляет собой жгут, сплетенный из ножных оленьих сухожильных нитей в три «косички» шириной 0,5 см. (*ты'ңэ'тэна-коход няхар' савна паңгалмы ен*).

Рукоятка бубна *няморць' /няморць' /няморт'* представляет собой крестовину, образованную двумя деревянными перекладинами, одна из которых камертонообразна. Рукоятка отличается большим изяществом. Камертонообразная перекладина рукоятки вверх (*сидя тарката нямортянда ня'пересь пензерта пяхад сидя термяхана теревы, няхар' термянда си*) прикреплена к обечайке двумя кожаными ремешками через три отверстия в обечайке, внизу прикреплена к обечайке одним ремешком через два отверстия. Крепления рукоятки к обечайке мягкие. Тонкая перекладина также прикреплена к обечайке одним кожаными ремешком через два отверстия. Крепления рукоятки к обечайке мягкие. Тонкая перекладина также прикреплена к обечайке одним кожаными ремешком через два отверстия. Длина вилки камертонообразной перекладины рукоятки (*няби нямортянда сидя тарка' цобт' тэвманди' хунад*) – 35 см. Длина камертонообразной перекладины рукоятки – 57 см, глубина – 3 см, толщина – 1 см, длина другой – 50 см, глубина – 1 – 1,5 см, толщина – 1,7 см. Обе перекладины имеют скульптурные изображения человеческих личин (*сядэй*), их на каждой по 22, длина каждой личины – 2 см. Смысл личин



точно неясен, есть предположение, что это поколение шаманов данной семьи. Крепление пере­кладки рукояток друг к другу жесткое, корот­кая пере­кладка введена в паз длинной камерто­ноподобной пере­кладки на расстоянии 20 сан­тиметров от низа длинной со стороны короткой. Паз идет наискосок от короткой пере­кладки к длинной под углом 40°.

К камертонообразной пере­кладке руко­ятки вверх к креплению прикреплены четыре бронзовые или латунные негнущиеся цепочки и бронзовая или латунная подвижная цепочка, прикрепленная таким образом, что она образует М-образную конструкцию. К другой пере­кладке не прикреплены подвижная бронзовая цепочка и двойная металлическая побрякушка.

Деревянная колотушка (*неңгабъч' /неңгабъч'*) длиной 40 см обтянута меховым кожухом длин­ной 20,5 см, ширина ее с учетом ворса кожуха 5 см, без учета ворса кожуха 2,5 см, толщина от 0,5 см до 1,5 см (фото 5, 6). К колотушке при­крепляется кожаная тесемка, которая служит для удержания колотушки в руках, если сильно запотеют руки при камлании, длина ее 13 см с узлом, за узлом выдающаяся часть, длина ко­торой 5 см, высота по дужке тесемки (ремеш­ка) 3 см. Тесемка (ремешок) продевается через средний палец. У некоторых народов колотушка «понималась как плеть, которой шаман погоняет коня» [Вайнштейн, 1991. С. 263].

«Исцеление» бубна совершено в июле 1997 года. Шкуру пришлось размачивать в воде ком­натной температуры трое суток, чтобы она приобрела эластичность по всей поверхности. Толщина мембраны в намоченном виде состав­ляет 0,1–0,2 сантиметра. На фото 4 мастер вы­резает ножницами мембрану овальной формы в соответствии с формой бубна, но шире овала бубна на глубину женской сумки для швейных принадлежностей (*туця' ёр''*) примерно 8–10 сантиметров. На фото 8 прекрасно виден весь бубен, особенно хорошо видны деревянные и костяные шпеньки – резонаторные распорки.

Мембрана вырезана, форма ее тщательно выверена. Теперь с ее краев отрезается стягива­ющий шнур шириной 0,3 сантиметра (фото 6). После того, как стягивающий шнур отрезан, он выравнивается (*мимбада*) по ширине (фото 7). Под мембрану кладется мешок для выпуклости, чтобы именно на эту глубину намоченная мем­брана была шире обечайки бубна (фото 8).



Фото 4. Хорошо видны резонаторные распорки, через которые поверху проходит сухожильная струна



Фото 5. Мастер Г.Т. Лапсуй показывает технику работы с кожей



Фото 6. Изготовление стягивающего шнура

Мастер начинает стягивать мембрану. Для этого в обечайке делается 12 отверстий, на мембране между отверстиями делается 15–17 прорезей, в которые продевается стягивающий шнур швом «через край» (фото 9). Когда вся работа закончена, бубен выносится на улицу для просушки на солнце. Необходимо постоянно наблюдать за бубном, чтобы он равномерно подсыхал, а стягивающий шнур равномерно захватывал края мембраны и ровно ложился на край обечайки. Мастер пробует звук бубна, звучность перепонки-мембраны (фото 10, 11). Мастер доволен работой. Неисправный бубен более не будет смущать всех причастных к нему. Бубен покрыт новой мембраной (*Пензер* тамы).

Инструменты, которые использовались при «исцелении» бубна показаны на фото 12: ножницы (*нэбтобэрць*), нож с остроконечным лезвием (*савлюй хар*), оселок (*силарць нэ*), самодельная игла для вдевания шнура (*хари сертавы нибя*), доска (*лата*), тряпка (*тэця*), имитатор наполненной сумки (*туця'е"эй пад*), таз с водой (*ицавэй таз*), из которого каждые 10 минут смачивали мембрану, а также ведро для канцелярского мусора (*хаевы "падар" ед*), в которое складывали куски старой мембраны и обрезки новой. Весь мусор, появившийся в результате починки бубна, был собран и оставлен на чистой полянке в лесу.

При «исцелении» бубна с ним обращались как с обычным предметом без особого почитания, а после обряда очищения он вновь обретет сакральное значение и право особого отношения к нему. Обряд очищения (*нибтарнава*) проводился на балконе 5-го этажа обычного московского городского многоквартирного дома. Балкон для этого обряда был выбран потому, что он, как и чум, имеет сообщение с внешним пространством, космосом. Обряд очищения бубна представлял собой традиционную церемонию очищения, состоящую из трех элементов. Для этого брался кусок чаги и сжигался для получения чагового угля, этот чаговый уголь бросался в чашку с водой комнатной температуры – получалась жидкость, обладающая бактерицидными свойствами, которой затем обрызгивали уголь, где стоял бубен, и близлежащие предметы. Затем в маленькой сковородке сделали миниатюрный костер, в который бросили соболий мех, и этим благовонным дымом окурили бубен. И, наконец,



Фото 7. Выравнивание стягивающего шнура



Фото 8. Определение величины мембраны



Фото 9. Прodeвание стягивающего шнура через отверстия в обечайке



на раскаленную сковороду стали лить чаговую жидкость так, чтобы пар окутывал бубен и возносился к небу. После этой церемонии «исцеленный» бубен вновь обрел статус сакрального предмета.

На фотографии запечатлена подготовка к обряду (фото 13); к сожалению, пленка, на которой был заснят сам обряд, оказалась засвечена.

После обряда очищения (*нибтарпава*) следовал интереснейший обряд угощения (*хаңоромбава*) бубна, о котором нет упоминания в известных мне работах, посвященных ненецкому шаманизму. Читатель имел бы возможность видеть накрытый стол и бубен, устанавливаемый мастером на почетное место, но фото не получилось. Часть пищи при этом обряде обязательно должна быть горячей, как и при других видах жертвоприношений, чтобы пар (*ямбя*) от еды уносился в небо. Этот момент обычно интерпретируется присутствующими как угощение небесных божеств. Здесь четко соблюдается связь с Космосом. Лишь после того, как пар перестанет взвиваться к небу, присутствующие приступают к трапезе.

«Рождение» бубна

Описание изготовления бубна интересно уже тем, что в известных мне работах оно дается кратко, без иллюстраций [Хомич, 1981. С. 20–21]. К тому же появляется возможность увидеть еще один образец ненецкого бубна. Бубен изготовлен по заказу 14–25 августа 2000 года мастером Николаем Тимофеевичем Лапсуем с помощью Геннадия Тимофеевича Лапсуя и при моей морально-психологической поддержке. Как известно, до настоящего времени бубен у ненцев является в основном сакральным инструментом с традиционными шаманскими функциями. Только в последние десять лет эти функции расширяются в сторону их десакрализации (секуляризации). Так, путешественник, мастер-косторез Филипп Никитич Ардеев из Нярьян-Мара занимается изготовлением ненецких бубнов по заказу, в основном, артистических коллективов. Моя поддержка в данном конкретном случае заключалась в том, чтобы расширить традиционные представления о возможности изготовления бубна по заказу нешамана. При таких сложных психологических ситуациях в ненецком традиционном обществе аргументом для исполнения заказа является воля заказчика, при которой сни-



Фото 10. Проверка бубна



Фото 11. Проверка звучности бубна



Фото 12. Инструменты, использовавшиеся при «исцелении» бубна

мается всякая ответственность с изготовителей за использование или ненадлежащее использование инструмента в будущем. В конкретной ситуации заказчик априори гарантирует соблюдение необходимых правил обращения с бубном. По своей семантике этот бубен – личный шаманский, но по сути он – светский концертный инструмент.

«Рождение» бубна происходило в Нгану Харвуте Надымского района Ямало-Ненецкого автономного округа в хозяйстве Г.Т. Лапсуя. На некоторых фотографиях кроме деталей бубна видны хозяйственные объекты.

Для обечайки бубна выбрали молодую стройную лиственницу. Из нее сделана заготовка обечайки, представляющая собой длинную ленту шириной 6 сантиметров (фото 14); мастер выстрогал заготовку для придания ей необходимой глубины 5 сантиметров, второй человек придерживает заготовку, чтобы не скользила. На фото 15 показаны заготовки для шпенок из лиственницы. Затем заготовка для обечайки спущена в небольшую протоку для придания ей еще большей гибкости, в воде она пролежит сутки (фото 16). Через сутки мастер сгибает обечайку, используя в качестве тисков двухсотлитровую бочку для бензина; чтобы заготовка не выбивалась, ее придавили деревянным упором, особенно это важно для шва (фото 17).

Высота бубна 60 сантиметров. Мастера вынули обечайку из бочки и подвязали ее веревкой, чтобы придать ей некоторую овальность, дрелью делают отверстия для сшивания шва (фото 18). Мастера часто улыбались, каламбурили по поводу будущей игры заказчика на бубне и своего дяди по материнской линии Ивана Андреевича Худи, который, по их мнению, выскажет обиду, что его не пригласили для участия в таком почетном деле. На фото 19 показан бубен с проделанными отверстиями для шпенок, половина шпенок уже вставлена. Сын мастера Тимоша учится мастерству отца. Мастер и сын сидят на оленьей шкуре. На фото 20 мастер держит готовую обечайку, на которой уже вставлены шпеньки, и готовую рукоятку.

Рукоятка V-образная, в нее вставлена перекладина с семью скульптурками. Скульптурки одинаковые, но их личины имеют несколько различные выражения, поэтому мастера подшучивали, что это Вишин, Никулин и Моргунов



Фото 13. Бубен готов. Заготовлена бактерицидная чаговая вода, разожжен маленький костер для очищающего средства



Фото 14. Мастера Николай Тимофеевич и Геннадий Тимофеевич Лапсуи изготавливают заготовку обечайки



Фото 15. Бруска для резонаторных распорок



(комики – актеры советского кино). На снимке 21 инструмент практически готов. Рукоятка прикреплена мягко на сухожильных нитях к обечайке в трех местах. Через верхние углубления шпеньков натянута струна из сухожильных нитей.

Колотушка длиной 30 сантиметров также готова, на ней имеется отверстие, в которое продевается кожаный ремешок для ладони.

На фото 22 мастер демонстрирует свои инструменты, с помощью которых изготовлен бубен: топор (*тыбка*), мужской нож (*тень*), нож для резьбы по дереву (*ляңгар*), рубанок (*турос*), плоскогубцы (*тыця*), дрель (*паря*) и ножовка (*нелёко ихибць*), железная банка из-под стуженого молока, из которой была изготовлена 21 железная пластинка, в свою очередь пластинки крепилась на железных дужках в трех местах.

Далее мастера сняли шерсть с оленьей шкуры, предварительно двое суток выдерживавшейся в проточной воде (фото 23). После того из нее вырезается мембрана и стягивающий шнур. На мембране делается сто восемьдесят прорезей. В обечайке было проделано двенадцать отверстий для прикрепления мембраны, между двумя отверстиями в обечайке приходится пятнадцать прорезей в мембране. На фото 24 показано, как мастер стягивает мембрану и прикрепляет ее к обечайке. Через некоторое время бубен будет готов. Я сознательно воздерживаюсь от использования термина «шаманский бубен», поскольку мне известно, как минимум, три функциональные категории ненецких бубнов.

1) Личный бубен шамана, являющийся его профессиональным орудием, который хоронится одновременно с шаманом;

2) ненецкий семейный бубен, который обычно выдается на время камлания шаману из другой семьи, из другого рода для проведения сеансов лечения, поиска пропавших оленей и вещей;

3) семейный бубен, используемый для приветственных гимнов природе, космосу. Различия в использовании тех или иных бубнов еще предстоит уточнить.



Фото 16. Заготовка обечайки опущена в протоку для придания ей гибкости



Фото 17. Обечайке придается форма



Фото 18. Обечайке придается овальная форма



Фото 19. Сын учится у отца мастерству изготовления бубна



Фото 20. Готовые обечайка и рукоятка



Фото 21. Н.Т. Лапсуй показывает почти готовый инструмент



Фото 23. Подготовка мембраны



Фото 22. Инструменты, с помощью которых изготавливался бубен



Фото 24. Мембрана прикрепляется к обечайке



3. Песнопения шаманских камланий в исполнении нешаманов как реализации картины мира

Камлания ненецких шаманов известны с середины 16 века [Бахрушин, 1925. С. 92], «в литературе имеется много описаний камланий, сделанные как со слов других, так и очевидцами» [Хомич, 1981. С. 22]. Л.В. Хомич на основе изучения многих описаний выделяет то общее, что характерно, по ее мнению, для всех шаманов: «Камлания обычно происходили в чуме самого шамана или пригласившего его лица, реже – на открытом месте. Шаман облачался в специальный костюм и садился на разостланную за костром оленью шкуру. В чум входили приглашенные лица и желающие присутствовать при камлании. Рядом с шаманом располагался его помощник. Цель камлания обычно была известна всем. Шаман или помощник некоторое время разогревали обтяжку бубна над костром, чтобы тот звучал лучше, затем шаман брал в левую руку бубен, а в правую колотушку и тихо и мерно ударял в бубен, сопровождая эти удары протяжным монотонным зовом: «Гой! Гой! Гой!». Звуки бубна усиливались и учащались, так продолжалось, пока шаман не приходил в состояние возбуждения. Постепенно звуки бубна затихали, и шаман начинал говорить речитативом, иногда переходя на пение. Он описывал свое путешествие по другим мирам, встречи с духами, разговаривал с духами, задавал им вопросы, связанные с камланием, обращался с просьбами и т.д. Во время камлания часто душа шамана путешествовала в мире духов, покинутое душой тело шамана тогда лежало без движения до ее возвращения. Иногда, наоборот, духи вселялись в шамана; внешне это проявлялось в сильном возбуждении, которое испытывал шаман. Он начинал делать резкие движения, прыгать вокруг костра и, наконец, падал в изнеможении. В процессе камлания (по некоторым сведениям – после него) шаман сообщал присутствующим, что улов рыбы будет хороший или больной выздоровеет. Иногда он объявлял о жертве, которую надо принести в определенное место. В последнем случае жертва приносилась сразу после камлания. Часто шаманы перед тем, как приступить к камланию, подвергали себя различным испытаниям. Если после них они оставались невредимыми, то это доказывало достоверность их будущих предсказаний» [Хомич, 1981. С. 23].

Отмечу сразу, что на сегодняшний день мне неизвестно ни одно полное сценарное в реальном времени описание камлания ненецкого шамана. В связи с этим представляет несомненный интерес еще одно свидетельство – демонстрация камлания.

Геннадий Тимофеевич Лапсуй 18 июня 1997 года показал искусство ненецких шаманов, свидетелем камланий которых он был. Я сняла на фото пленку, а М.С. Анагуричи сделала видеозапись. 28 июля мы с Геннадием Тимофеевичем прокомментировали шаманское действо, разбив его на несколько актов. Геннадий Тимофеевич в качестве костюма шамана использовал ненецкую женскую шубу 46 размера, большая часть которой (верх, без подола) сшита из меха белых оленей (*сэр' не' паны*). Она была сшита в 1980-е годы Марией Максимовной Лапсуй, которая была родом с севера полуострова Ямал, а последние сорок лет прожила в Надымском районе Ямало-Ненецкого автономного округа. По утверждению Г.Т. Лапсуя, все известные ему ненецкие шаманы-мужчины камлали в женских шубах. Многие ученые искали объяснения этому явлению. Например, В.Н. Басилов писал: «У алтайцев, тувинцев, бурят и желтых уйгуров в преданиях о начале шаманства первым шаманом выступает женщина. В шаманском одеянии ряда народов иногда встречались элементы женской одежды, в особенности головной убор. Некоторые якутские шаманы нашивали на кафтане два железных круга, изображавших груди, по-женски расчесывали волосы и заплетали их в косы, а перед камланием распускали. На основании такого рода фактов еще в конце XIX столетия было высказано предположение, что в далекой древности шаманили, главным образом, женщины. Сегодня нет ни горячих приверженцев, ни ярых противников этой гипотезы. О ней помнят, но, похоже, не принимают ее всерьез» [Басилов, 1984. С. 27].

О том, что ненецкие шаманы-мужчины камлали в женской шубе, писали В.П. Евладов [Евладов, 1992. С. 123] и А.В. Головнев [Головнев, 1995. С. 471]. Об этом писала Е.Д. Прокофьева в своей фундаментальной работе «Шаманские костюмы народов Сибири», но сам тип одежды специально не рассматривала, поскольку в качестве ритуальной одежды использовались обычные женские шубы [1971. С. 10].

«В конце XIX–XX вв. свой ритуальный костюм ненецкие шаманы *тадебя* сохраняли не на всей территории расселения. У западных ненцев уже в начале XIX в. не было шаманских костюмов, у них сохранился лишь головной убор. Ненцы Большеземельской тундры, а также ямальские и таймырские имели особую наплечную одежду, и более того – женская одежда отличалась от мужской. В начале XX века и у них шаманский костюм уже начал исчезать. О шаманской одежде лесных ненцев известно лишь то, что во время камлания они надевали белую коленкоровую рубашку длиной до колен» [Прокофьева, 1971. С. 12]. Е.Д. Прокофьева относительно костюма ненецкого шамана пришла к таким выводам: «...Ненцы, расселенные на большой территории севера Европы и Сибири, имели неодинаковые шаманские костюмы. Западные ненцы имели костюм, сходный в отдельных элементах с угорским (шапки); возможно, сохраняли общие черты с лопарским (чересплечник). У восточных же костюм был похож на костюм приенисейских народов – селькупов, ненцев. Лесные ненцы сохранили в костюме сходство с хантами. В частности, светлые рубахи шаманов, вероятно, соответствуют светлым одеждам хантов. Ненецкая шаманская одежда, сшитая из двух шкур оленя, сходна с эскимосской. Для ненецкого шаманского костюма характерна налобная повязка с маской...» [Прокофьева, 1971. С. 12].

Головной убор для исполнения ритуала был изготовлен мной по технологии Г.Т. Лапсуя, заимствованной в основном у шамана Яр Манто, проживавшего в пос. Ныда Надымского района Ямало-Ненецкого автономного округа в 30–80-е годы XX века. Из зеленой атласной ленты шириной 3,8 см, сложенной втрое, был изготовлен ободок окружностью 58 см, на который нашили перпендикулярно 16 полосок из тесьмы бело-зелено-черного цвета. Как говорил Г.Т. Лапсуй, головной убор обязателен, и он сам для реконструкции шаманского действия предпочел бы закрытую на макушке шапочку со свисающими полосками, но по техническим причинам изготовили головной убор, описанный выше. Остальными элементами костюма являлись обычный спортивный тренировочный костюм, футболка и носки, их хорошо видно на фотографиях.

На камлание могли собираться жители двух, трех, а иногда и десяти чумов. Общее количест-



Фото 25. Г.Т. Лапсуй держит в руках ненецкий семейный бубен



Фото 26. Проверка мембраны



Фото 27. Проверка бубна



во жителей 10 чумов примерно 40–50 человек. Обычно камлание, по утверждению Г.Т. Лапсуя, длится с 10 часов вечера до 6 часов утра, хотя есть свидетельства о камлании на утренней заре [Хомич, 1981. С. 23]. В течение всего камлания пищу не принимают. Каждая часть (в данном случае фотография) равна *нэдалава* (30–60 минут). Помощник шамана *тэлтаңгода* (на снимке его нет) повторяет все действия шамана. Напомню, что здесь речь идет о таком виде шаманского камлания, где главных действующих лиц двое: *тадебя* – шаман, и *тэлтаңгода* – его помощник. Геннадий Тимофеевич Лапсуй камлает на семирогом бубне, звучащем как раскаты грома (фото 25).

Снимки 26–28 посвящены важному моменту шаманского действия – настройке инструмента, главнейшая часть которой – его нагрев. После того, как бубен прогрет, шаман его осматривает, решая, достаточно ли нагрелась мембрана, постукивает по бубну (фото 26). Шаман, прогрев *пензер*-бубен над костром (огнем) с одной стороны, переворачивает его на другую сторону и снова прогревает, постукивая по нему рукояткой, проверяет, нагрет ли он до необходимого состояния (фото 27). Шаман снова сушит бубен над костром, кладет его на пол открытой частью вниз, чтобы задержать тепло, вскоре бубен от тепла *тыкадылы* – начинает звенеть. Это сигнал готовности инструмента к его ритуальному использованию. В эпических песнях *хынабцах* данный момент всегда поэтизируется: бубен, лежащий на горизонтальных шестах чума над очагом, через некоторое время (*харта хынолы*) сам начинает петь. На фото 28 шаман продолжает проверять бубен, постукивая в него, некоторое время бьет в него стоя (фото 29). Потом он начинает с силой бить колотушкой в бубен, стоя (фото 30). Затем перестал бить в бубен, сел, вновь начал активно бить в бубен, глаза шамана закрылись, через некоторое время он запел. Считается, что виртуально в камлании в этот момент участвуют *пензерта хэхэ* = *тадебя пыда сита лэтамбадада* ‘божество бубна = страж шамана’, сам *тадебя* = *нензаминдя* ‘передовой [олень] – переводчик [божеств]’. Затем подключается *тэлтаңгода* = *пелейда* ‘помощник = второй [олень] – переводчик шамана’. И вот шаман, почувствовав силу бубна, начинает звать помощников-духов (фото 31). За ними он отправляет своего вестника – железного орла (такой вест-



Фото 28. Проверка бубна продолжается



Фото 29. Постукивание бубна



Фото 30. Игра на бубне

ник был у шамана Ядне Кылало). Орел в железном облике оповещает всех духов, подвластных шаману: «Сегодня мы будем камлать» (фото 32). Вот он запел, пел *ндалава* (30 – 60 минут), железный орел вновь заклекотал на конце священного шеста *симзы*. Всех небесных духов, подвластных шаману, оповестил. После того, как он всех оповестил, зрители восклицают: «Истинно, Истинно, Истинно!» Шаман говорит женщине, поддерживающей огонь: «Мы должны освятить жилище, головы наши отяжелели». Женщина семь раз окропляет огонь жидким жиром, бросает в огонь соболье сало.

На фото 33 показано, как шаман встает, входя в экстаз, он семь раз обходит огонь по движению солнца. Помощник должен повторять все движения шамана. Среди помощников – *тэлтаңгода* есть такие, которые опережают шамана. Опережение помощника состоит в том, что стоит шаману запеть, как он тут же (слишком рано) вступает. Шаман тогда бьет его колотушкой бубна по лбу, отказывается от его услуг, говоря при этом: «Дайте мне другого помощника! Кто хочет быть помощником?» Хороший помощник должен вступать в пение, когда шаман закончит предложение или музыкальную фразу. Шаман снова запекает, как только закончит свою партию *тэлтаңгода* (фото 34). Так продолжается камлание. Шаман отправляет орла звать земных духов, семь видов подземных духов. Снова камлает *ндалава* (30–60 минут). Шаман говорит: «Всех оповестил, подтяните присутствующие ноги, идет ваша бабушка Ямюня». Вот уж теперь все божества пришли. Небесных собрал, земных собрал, сколько оседлых божеств у него, тоже собрал, находящихся за 7 вечными мерзлотами 7 видов подземных божеств – всех собрал. Зрители восклицают: «Тарёвм! Тарёвм! Тарёвм! Истинно! Истинно! Истинно!» Затем шаман говорит: «Бабушки, подтяните к себе ноги, дети ваши выйдут на улицу». Каждый повторяет эту фразу 3–4 раза. После этого все прогуливаются по улице, отдыхают, пьют воду. Затем снова все входят. Чум полон. В нем жарко от костра, от людей. Все восклицают «Истинно, Истинно, Истинно!» На фото 35 после того, как все подвластные ему духи-божества, собрались, шаман их представляет по именам: и земных, и живущих за 7 вечными мерзлотами. В честь кого (или для кого) он камлает (обычно в честь хозяина



Фото 31. Призыв помощников-духов



Фото 32. Сегодня будут камлать



Фото 33. Шаман встал

чума), тому начинает предсказывать судьбу, будущие события. Хозяин чума спрашивает: «Как я буду жить, какова будет моя жизнь, каков будет мой промысел?» Шаман просит у великих-великих счастья, просит у Неба, просит у земных божеств, просит у подземных Нга. У каждого божества, у каждого Нга просит шаман счастья и удачи для своих клиентов. Божества-духи, подвластные шаману, побеседуют между собой, затем шаман расскажет, что и как. Он бьет в бубен, поет, помощник его тоже поет: «Ничего плохого мы не увидели для жителей этого чума. Промысел будет удачным». Обычно человек желает удачного промысла и благополучия своей семье.

Могут быть эпизоды 12, 13, 14 и еще много других. Закончив предсказания для хозяина чума, божества посоветуют, оленей каких мастей нужно посвятить (пожертвовать) небесам. Иногда оленей посвящают (жертвуют) земным божествам. Жертвенные олени должны быть самцами и желательнее ярма не познавшие. «Тарёвм! Тарёвм! Тарёвм! Истинно! Истинно! Истинно!» – восклицают все присутствующие.

Затем шаман начинает предсказывать другим присутствующим. У этих людей могут быть утраты, несчастья, он поименно не скажет, кому из присутствующих выпадут несчастья, он даст только намек. Если тот человек догадается, он задаст шаману вопрос: «Ну-ка, покамай о моем будущем, что будет со мной в будущем, что-то я не понял, что сказали боги». Шаман вновь разогревает бубен, вновь спрашивает божеств. Шаман останавливается, замолкает; он, не желая говорить неприятные предсказания, лишь скажет: «Они ни слова не сказали». Этот человек промолчит. Шаман всем присутствующим предскажет будущее. Всем предсказал счастье, кроме одного человека.

После этого шаман скажет: «Начал просыпаться Ялянгора (День)». Сколько божеств присутствовало, всех начнет провожать, несколько оставит, скажет: «Останьтесь некоторые мне для компании!» Вначале отправит небесных божеств, затем земных, из их числа оставит себе компаньонов, подземных отправит – из их числа не оставит себе компаньонов.

Закончив камлание, шаман кладет бубен в священный угол чума. Поперек священного угла ставят стол, что есть из еды и питья – все вы-



Фото 34. Камлание продолжается



Фото 35. Представление духов земных и живущих за семью вечными мерзлотами по именам

ставят на стол, поедят. Жители соседних чумов уйдут к себе, жители соседних стойбищ разъедутся по своим стойбищам. После завтрака жители чума, в котором камлали, лягут спать. Днем, проснувшись, начинают ритуал жертвоприношений. Головы жертвенных животных освятят собольим салом. Принесут в жертву оленя, сварят его мясо, поставят вино (его должно быть немного), попьют чай.

Таким образом, мы видим, что представленное «камлание» состоит из следующих частей: I. Сбор людей в чуме. II. Само камлание: 1) нагрев и настройка бубна, 2) настройка самого шамана, проверка голоса, 3) призыв помощников. Шаман отправляет железного орла

за небесными духами. Приход небесных духов. 4) женщина очищает всех присутствующих, 5) шаман отправляет железного орла звать земных и 7 видов подземных духов, 6) шаман отдельно выделяет прибытие Ямюни, 7) подтверждение зрителями истинности происходящего, 8) отдых участников действия, 9) представление духов по именам, 10) обращение к духам с просьбой предсказать будущее, 11) беседа божеств между собой о проблемах людей, их советы людям, 12) шаман передает предсказания божеств хозяину чума и советы по посвящению оленей божествам, 13) шаман передает предсказания божеств другим участникам ритуала, 14) проводы небесных, земных и подземных божеств, за исключением нескольких земных для «компании» шамана (затем и их отправят. – Е.П.). III. Уход жителей чумов этого стойбища и отъезд участников из других мест. IV. Сон жителей чума, в

котором камлали. V. Жертвенная трапеза. Это камлание несомненно показывает извечную связь всех сфер Вселенной.

Особенностью всех описаний камланий, в том числе представленного мной, является эскизность в передаче происходивших событий. По этой причине для выяснения картины мира того или иного шамана, а вместе с тем их зрителей-участников рассмотрим тексты песнопений шаманских камланий, записанных исследователями. В контексте настоящей работы я их рассматриваю как фольклорные памятники, поскольку они – фрагменты камланий, исполненные или помощниками шаманов, или другими свидетелями этого действия. Записи таких текстов являются счастливыми случайностями, а возможно, и закономерностями в собирательской работе ученых. В 1993 году мне посчастливилось записать подобный отрывок [Pushkareva, 1999].

Саля Явм' хаврась	Вниз по Оби,	Along the Ob' downstream,
Сидитет яв' хабт	Восемь морских быков [бегут].	With eight coastal reindeer-bulls (running ahead),
Пемдяридо' худса.	Лишь колышется шерсть на шее.	The nap-fur on their neck is swinging.
Саля Явм' хаврась	Вниз по Оби [бегут]	Along the Ob' downstream,
Сидитет сэв нять.	Восемь красноглазых.	The eight, with their beautiful eyes.
Хадоть мара' харв'',	Пастбище возле береговых лиственниц	The larches of their pasture, coastal larches,
Хонабтянэ табедавы.	Предназначено им ночным прикормом.	By them, hanging as evening-meal.
Сидитет сэв нять,	Восемь красноглазых,	The eight, with their beautiful eyes,
Сидитет яв' хабт,	Восемь морских быков [бегут]	With eight coastal reindeer-bulls (running ahead),
Саля Явм' хаврась	Вниз по Оби,	Along the Ob', downstream,
Пемдяридо' худса.	Лишь колышется шерсть на шее.	The nap-fur on their neck is swinging.



Нотный образец приведенного выше отрывка.

$\text{♩} = 210$ "g!" - #! - g#!

A Sa - lya Ya - w(ei)m', Sa - lya Ya - w(ei)m' xa - w(ei) -, xa - w(a)-ra - sy(ei), (yow, o - ow),

B syi-d(a)n-tye - i(ei), syi-d(a)n-tye - i(ei) xab-i(ei), ya-w(eing') kah - i(ei) (yow),

A pyem-dya-ryi - do(w)', pyem-dya-ryi - do(w)', - sa - (ngow), xa-d(a)-sa - (ngow), (yow... o - ow),

B Sa - lya Ya - w(ei)m', Sa - lya Ya - w(ei)m', xa - w(ei) -, xa - w(a)-ra - sy(ei), (yow),

A syi-d(a)n-tye - i(ei), syi-d(a)n-tye - i(ei), nya-ty(ei), (h)e-w(a) nya - ty(ei), (yow),

B xa - do - ty(e - yei), xa - do - ty(e - yei), xat-w(ei)', ma-ra(ng') kar - w(ei)', (yow... u - ng),

A xo-nab-tya - nge(i), xo-nab-tya - nge(i), - da - w(ei), ta - by e - da - w(ei), (yow),

B syi-d(a)n-tye - i(ei), syi-d(a)n-tye - i(ei), nya-ty(ei), (h)e-w(a) nya - ty(ei), (yow),

A syi-d(a)n-tye - i(ei), syi-d(a)n-tye - i(ei) xab-i(ei), ya-w(eing') kah - i(ei), (yow),

B Sa - lya Ya - w(ei)m', Sa - lya Ya - w(ei)m', xa - w(ei) -, xa - w(a)-ra - sy(ei)... (yow),

A pyem-dya-ryi - do(w)', pyem-dya-ryi - do(w)', - sa - ngow, xo-d(a)-sa - (ngow), (yow),

Самбадабц из репертуара Нгабтико Лапсуй. Исполнила В.Нз. Салиндер.

Записала Е.Т. Пушкарева, Ныда, 1993.

Транскрипция и перевод на русский язык Е.Т. Пушкаревой.

Транскрипция текста латинскими буквами, его перевод на английский язык и расшифровка мелодии выполнена Я. Низгми.

Например, «Самбадабц» [Лар, 2001. С. 53–71] представляет собой контаминацию мифов о сотворении мира и появлении шаманов.

1–9 стихи – Назидание собирателю о необходимости передачи данного текста последующим слушателям.

10–168 стихи – Миф о том, как гагара достала песок, ил, траву (ягель. – Е.П.) из воды, и Нум из этого сделал Землю.

169–235 стихи – Миф о том, как Нум и Нга показали Землю своей Матери – Дочери Великой Ночи, выросшей в сиянии Ночи среди Звезд, которой Земля не понравилась, Она попросила детей сделать для нее Красную Землю. Нум сделал для матери Красную Землю и поселил ее на ней.

236–249 стихи – Нга уговорил Мать – Дочь Великой Ночи, выросшей в сиянии Ночи среди Звезд опустить Красную Землю под Землю и поселил ее там.

250–349 стихи – Бой Нума и Нга из-за Большой Земли (кому бы ее отдать; Нга хочет взять ее себе, Нум не хочет ее отдать ему) в течение 7 дней, 14 месяцев, 7 месяцев, 7 дней, 70 лет, 10 лет, 14 лет и их примирение.

350–389 стихи – Миф о том, как Нум создал Солнце, а Нга – Луну.

390–571 стихи – Миф о том, как Нум и Нга создавали людей, собаку и оленей; их борьба за свое понимание облика своих творений.

572–583 стихи – Счастливая жизнь человека и собаки на теплой Земле.

584–649 стихи – Миф о том, как Нга одел собаку и сделал больным человека; как человек отобрал шкуру у собаки.

650–663 стихи – Нум наказал собаку за предательство человека, определив ей собачью жизнь; дал человеку теплую одежду и научил охотничьей науке.

664–689 стихи – Нум создал из песка женщину, сказал мужчине и женщине, что они смогут создавать себе подобных. Появилось много людей от мужчины и женщины. Женщина начала использовать собачью шкуру для подола шубы.

690–807 стихи – Миф о том, как Нум передал человеку шаманскую науку: изготовление бубна, сядзев, передал тадебцо, показал знак шаманского избранничества; как Нга научил человека понимать язык птиц, обращаться с болезнями.

808–825 – Эпilog: Нум ушел в небо (Космос), а Нга поселился рядом с человеком.

Самбадабц, исполненный Ятти Яптик, являющийся песней шамана Нгоктэтто [Лар, 2001. С. 35–47] наряду с вышеописанным, является самым длинным текстом этого жанра. Это своего рода энциклопедия ненецкого шаманского пантеона. На помощь людям призываются *ямгана илена хэхэ, ид сармик, Нув' хасава, си'ив нув' хасава, си'ив нэрм тер, нув сармик хэхэ тэврамбада, Ид' ерв ню, Я' ерв ню, Яв' Мал ню, Нумгымбой ню, си'ив пыелёта, цаңу, тадебцо, Минлей, няхар' хэбидя ты, Яв' мал Вэсоко, Ям' Миня, Нум Вэсоко*, жалуются на *Ца Вэсоко, Нурос ңылека*. Тадебя Цоктэтто долетел на семирогом олене до Нума и принес от него весть. Заканчивает шаман так свое песнопение:

Жители этой земли, слушайте!
Здесь находящиеся, слушайте!
Отпустил меня Великий Нум.
Сел на Семирокого оленя –
Си'ивм пыелёта.
Пролетел я семь небес.
Помогли мне семь сыновей Нума.
Умчался, как ветер, Семирогий олень.
Улетела птица Минлей.
Вернулся к вам я целым и невредимым.
Слова мои к вам такие:
О Великий Нум, помоги нам!
О Лунолика Я Миня, помоги нам!
О дети семи небес, помогите нам!
Жители этой земли. Слушайте!
Здесь находящиеся, слушайте!
От нас зависит судьба наша.
Давайте закроем путь для Нга.
Не держите зла в сердце своем.
Пусть этот камень, который принесли
Черные люди, станет их могилой
И закроет двери для Великого Нга.
О Великий Нум, помоги нам!
О Лунолика Я Миня, помоги нам!
О дети семи небес, помогите нам!

Это гимн духовного единения ненцев.

Саму же технику шаманского пения можно проиллюстрировать хынабцем «Харючи-Нгоб-Ню» 'Единственный-Сын-Харючи' (см. приложение), в котором герой становится шаманом и камлает в жилище Хозяина-Неба с его бубном, а его помощником является Вапро-Педро – житель стойбища Хозяина-Неба.

* * *

Таким образом, в ненецком фольклоре присутствуют разностадиальные шаманские явления. Прежде всего, это богатыри и богатырши, которым все под силу, они выше тадебя и самбана. Они могут управлять погодой, лечить и оживать людей, они борются со всякими чудовищами за благополучие людей. Затем появляются герои-самбана, миссия которых в фольклоре – возвращать души умерших в мир живых. После этого появляются тадебя, которые отличаются от других персонажей своими способностями. И, наконец, в ненецком фольклоре показаны тунгусские и нганасанские шаманы-тадебя, о которых герои говорят с ужасом, но те на поверку оказываются слабее персонажей-ненцев. Исключение составляет последнее произведение, в котором показано практически реалистическое обретение шаманского дара мальчиком тунгусом. Этот персонаж описан с любовью. Миф-сказка о жи-

вотных в сюжете «Морока» дает некоторый критический материал по данной тематике.

За прошедший XX век, несмотря на официальный атеизм, провозглашенный советским государством, на преследования шаманов по различным причинам, ненцы сохранили шаманистское мировоззрение. Об этом свидетельствуют материалы, представленные в данной главе. Вместе с тем утрачена во многих ненецких землях школа шаманского ученичества, что отрицательно сказывается на здоровье детей и молодых людей, имеющих целительские способности. Протекание шаманской болезни врачами воспринимается как нервная или психическая болезнь, и они аккуратно и методично начинают лечить «больного» лекарствами, что приводит не к излечиванию страдающего, а к тяжелому изменению личности, что нередко приводит к летальному исходу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При постижении концепции Вселенной, представленной в фольклорно-этнографическом материале ненцев и отраженной в материальной культуре, а также в современном мировоззрении хранителей традиционной культуры и знаний, обнаружилось, что ее строение более сложное, нежели считалось согласно предшествующим исследованиям. Общим местом в трудах по традиционному мировоззрению ненцев стала констатация трехмерности Вселенной с ее делением на Верхний, Средний и Нижний миры. В ненецкой же фольклорной традиции отразились разновременные представления об устройстве мира; в текстах эпического творчества четко выявляется оппозиция Земля – Космос, а уже на Земле выступает трехчленность пространства. По представлениям ненцев, на Земле существует многомерное, как горизонтальное, так и вертикальное пространство. Интересно, что Верхние, Средние и Нижние миры могут находиться как в горизонтальной, так и в вертикальной плоскости.

Как удалось выяснить, бинарные оппозиции проявляют себя и через феномен *хасавадэсь* – своеобразный мужской клуб, противопоставленный женскому. Место сбора мужчин, которое является членом бинарной оппозиции *синянгы* – *нёнянгы*, находится за чумом перед священной лартой.

В книге также рассмотрено пространство чума как в горизонтальном разрезе (продемонстрированы бинарные оппозиции и множественные секторальные деления), так и в вертикальном разрезе, где проявляется его многомерность.

Проанализированы сакральные функции бытовых предметов ненцев: столов, завалинок; также впервые обращено внимание на особую функцию разделительно-очистительного камня-оберега *симбэ*: функцию ограничения/расширения сакрального пространства чума. Когда в чуме имеется *симбэ*, то пространство чума ограничено в самом себе, если его нет, то пространство чума в секторе *синянгы* выходит за пределы чума.

Особое значение имеет сделанное описание обитателей Вселенной как обитателей Земли, Земли и Космоса, Космоса, что продиктовано логикой персонажного состава эпических песен и мифов-сказок.

Обитатели Земли расселены по разным сферам: небесно-наземной, наземной, наземно-подземной и водной.

Птицы – персонажи фольклорных сюжетов (обитатели небесно-наземной сферы) являются фигурами традиционных представлений обычных членов общества, но с более линейными характеристиками. В работе показано, что мифические существа фольклора не всегда принадлежат профанным представлениям ненцев, в частности, персонажи Тирний-Вэсако, Ёмбо, Нардалё, Ядарта встречаются лишь в фольклоре.

Одним из значительных элементов парадигмы мира являются многочисленные хозяева (начальники, предводители, вожди, старшины и т.п.) – *ерв* всех и вся. Они породили в фольклорных сюжетах и в традиционном мировоз-



зрении божество Ервко (букв.: Маленький или Миленький Хозяин) – защитника семьи, человека. В профанных представлениях чаще всего считается покровителем ненецких родов хантыйского происхождения, на что впервые обратил внимание автор.

Наземные обитатели – люди и животные – стихия и фольклорного мира, и мировоззренческого космоса рядового члена общества, и шаманского знания.

Проведенный в работе лингвистический анализ наименований ненецких родов (фамилий) и их семантическая интерпретация расширяет известные до этого толкования.

В исследовании сравнивается расселение того или иного рода в XX веке с его фольклорной территорией. Эпическая территория расселения оказывается обширнее реальной современной.

Родовой состав ненцев, представленный в фольклоре, сопоставлен с семейным и родовым составом европейской, сибирской тундровой и сибирской лесной групп по спискам ясачных плательщиков, материалам ревизий, церковных метрических книг за XVII – начало XX века. Учтены также данные духовной миссии архимандрита Вениамина, Комиссии Восточной Сибири по обложению ясаком «инородцев» и других источников, проанализированных В.И. Васильевым. Некоторые фамилии присутствуют в тех и других документах, некоторые отсутствуют. При каждом антропониме даны его конкретные толкования. Примечательно то, что в фольклорных сюжетах наименования родов существуют в более многочисленных вариантах, нежели в реальной жизни.

Особо надо отметить, что в фольклорных сюжетах родовые названия ненцев существуют в мужских и женских вариантах, что отсутствует в официальных современных, да и в более ранних, документах (в них закреплены и у мужчин, и у женщин фамилии в мужском варианте (роде)).

В исследовании высказывается мысль, что представление членом родов в качестве персонажей эпоса выступает как психотерапевтическое средство. Каждый рядовой член общества, приобщаясь к фольклорным подвигам своего сородича, укрепляет свой дух, что способствует формированию стойкости столь необходимой в сложных северных кочевнических условиях жизни.

В работе высказывается также мнение, что часть названий родов, фигурирующих только в фольклорных текстах, является своего рода архивом. Эта мысль подтверждается тем, что в течение XX века вышли из употребления фамилии Ямал, Махако и Ясавэй: первые два уже являются фольклорными персонажами.

Имена действующих лиц эпических песен и мифов-сказок (люди с именами-прозвищами) содержат обширную информацию о хозяйственных занятиях, транспорте, снаряжении, жилище, одежде, орудиях производства, о социальных отношениях, что позволит в будущем идентифицировать фольклорный факт с этническим субстратом, его породившим. К примеру, некоторые имена-прозвища по элементам снаряжения или транспорта расширяют «исторические» знания (Хозяин двух железных крыльев; Железный хорей; Мужчина, имеющий лыжи с шипами; Человек с серебряным щитом на груди; Мужчина, имеющий семь железных лыж; Мужчина, имеющий семь железных уздечек; Старший сын Хозяина железного чума по имени Лук в чехле; Младший сын Хозяина железного чума по имени Панцирь с чехлами для стрел; Мужчина, имеющий нарту с шипами; Человек, использующий нарту в качестве дома).

Люди с именами-прозвищами по одежде и элементам одежды (Мужчина, носящий пояс с железными пуговицами; Человек, носящий одежду из осетровой кожи; Мужчина, носящий парку из стерляжьей кожи, является хозяином их стойбища и т.д.) удивляли, видимо, и самих ненцев, перешедших в основном на одежды из оленьих шкур, хотя воспоминания о иных типах одежды живы в народе и сейчас.

Всего в разделе «Люди» проанализировано около двухсот антропонимов, которые позволили дать образ «мира людей» в эпосе и мифах-сказках.

В разделе «Животные» дан анализ двадцати персонажей, в которых, по мере возможности, выделены: а) сугубо фольклорные представления и б) представления, характерные для традиционного мировоззрения ненцев.

Наземно-подземные обитатели Земли в основном – фигуры, враждебные человеку. Их уничтожение или оттеснение на периферию освоенной территории – цель человека при контактах с ними.

Обитатели водного мира по известным материалам малочисленны, характеризуются эскизно, чаще просто названы без описаний. Исключением является лишь белый медведь, выступающий в разных ипостасях: просто медведь, «олень-медведь», «собака-медведь», добыча, «медведица» – небожитель – дочь Хозяина Неба.

В фольклорных сюжетах лишь Вэхэли являются полноправными жителями и Земли, и Космоса. Они – шаманы, обладатели эзотерических знаний, к которым обращаются за помощью другие персонажи. По моим наблюдениям, они действуют только в фольклорных сюжетах.

Обитатели Космоса немногочисленны по сравнению с обитателями Земли. Эпические тексты не дают их портретных описаний, как и обитателей водного мира. В книге выявлены их функциональные характеристики.

В целом относительно обитателей Вселенной в эпических песнях и мифах-сказках ненцев можно сказать, что, несмотря на их прикрепленность к той или иной пространственной сфере, для достижения поставленной цели они могут осваивать чуждые для них пространства в отличном от их постоянного образа облик.

При выявлении специфики формирования картины мира как мировоззренческого феномена в типе культур, сохраняющих в активе многие архаические элементы до настоящего времени, невозможно было пройти мимо такого яркого явления как Слово в разных его образах-воплощениях.

Сложность и трудность изучения этого явления ненецкого, а шире – самодийского фольклора заключается в том, что образы Слова, как было раскрыто в III главе, выступают не только как те или иные жанры, названные тем или иным термином, которые анализировались в исследовании, но и в качестве «энергетических надперсонажей» – воплощений жанров как эманации Вселенной. Они не имеют обычных портретных характеристик, а лишь функционально-предикатные, выраженные через действия: нашло, назвало, сказало, пошло, осталось, надоело, видит, понеслось, понеслось по ветру; кружась, опустилось; идет, колыхаясь; оставило, дошло, охраняло, вошло, насытилось, закончилось, встретило, ходит вокруг, начал опускаться, село, спустилось, парит, начал входить, прицепилось/прикрепилось. Эти перечисленные действия Слова-Вада излечивают героев от недугов, помогают им побеждать врагов, оживляют их.

При проявлении Слово-Вада в двух ипостасях (в жанре ярабц и персонаже-образе Нгоб лаханана) на первый план выходит герой со своим мировосприятием. В первом случае события начинают разворачиваться, когда герой обретает разум, память и зрение. Другими словами, только после того, как герой становится способным воспринимать окружающий мир, снисходит к нему информация в виде ярабца – олицетворения жанра песни ярабц. Во втором случае – герой, терпящий бедствие, слышит над головой Голос Нгоб лаханана, передающий полезную для него информацию.

В последней главе читатель имел возможность познакомиться с шаманистскими представлениями в фольклоре и современной жизни ненцев. Рассмотрен шаманский тезаурус в фольклоре. Образ шамана, отраженный в фольклоре, предстает в двух типах: шаман, подобный богам и шаман-человек. Шаманистические представления являются не только достоянием фольклора прошлых эпох, они сохраняются и в сегодняшней жизни ненцев, что отражено в навыках изготовления, хранения и использования бубнов.

Таким образом, в книге показана картина многомерного мира, населенного большим количеством обитателей, освоивших разные пространственные сферы. На их судьбы влияют «энергетические надперсонажи-воплощения» Слова-Вада, несущие им жизнь и здоровье; сами персонажи показаны приверженцами шаманистского мировоззрения.

Фольклор ненцев исследован еще не в должной мере, поэтому важно сформулировать некоторые задачи, стоящие перед учеными разных специальностей. Прежде всего, необходимо опубликовать архивные коллекции ненецкого фольклора, что позволит более полно учесть его сюжетный состав, региональные особенности жанров.

Необходимо продолжить собирательскую работу с использованием современной аудио-, видео- и киноаппаратуры. Образцы, полученные таким способом, дадут толчок новым теоретическим и сравнительным исследованиям, а также помогут начать работу по созданию ненецкого аутентичного театра.

Одной из важнейших задач в эпоху индустриального бума на ненецких землях является создание многоуровневой системы популяризации ненецкой культуры как части мирового культурного наследия.



ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев, 1973 – Аверинцев С.С. Логос // БСЭ, т. 14, М.: Советская энциклопедия, 1973. – С. 609.

Аврорин, Лебедева, 1966 – Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Введение // Ороческие сказки и мифы. – Новосибирск: Наука, 1966. – С. 1–32.

Аврорин, 1975 – Аврорин В.А. Проблемы изучения функциональной стороны языка (к вопросу о предмете социолингвистики). – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1975. – 276 с.

Акимов, 2001 – Акимов А.Е. Взгляд физика на феноменологию шаманства и иных традиционных верований и практик // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Материалы международного конгресса. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. Ч. 3. – М., 2001. – С. 20–32. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5)

Анисимов, 1959 – Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 106 с.

Афанасьев, 1983 – Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи. – М.: Современник, 1983. – 464 с.

Байбурин, 1983 – Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983. – 350 с.

Баранникова, 1978 – Баранникова Е.В. Бурятские волшебные-фантастические сказки. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1978. – 254 с.

Бармич, 1972 – Бармич М.Я. Названия оленей в говорах ненецкого языка // XXV Герценовские чтения. Филол. науки. – Л.: ЛГПИ, 1972. – С. 169–171.

Бармич, 1975а – Бармич М.Я. Названия головных уборов в говорах и художественной литературе ненцев // XXVII Герценовские чтения. Филол. науки. – Л.: ЛГПИ, 1975. – С. 115–118.

Бармич, 1975б – Бармич М.Я. Личные имена канинских ненцев // XXVIII Герценовские чтения. Филол. науки. – Л.: ЛГПИ, 1975. – С. 128–131.

Бармич, 1980а – Бармич М.Я. Семантика личных имён ненцев // Лексико-грамматические исследования языков народов Севера СССР. – Л.: ЛГПИ, 1980. – С. 83–102.

Басилов, 1984 – Басилов В.Н. Избранники духов. – М.: Политиздат, 1984. – 208 с.

Бауло, 2002 – Бауло А.В. Обские угры: атрибутика и миф (металл в религиозно-обрядовой практике XVIII–XX вв.). Специальность 07.00.07 – этнография, этнология и антропология. Автореф. на соиск. степ. докт. истор. наук. – Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2002. – 46 с.

Бахрушин, 1925 – Бахрушин С.В. Самоеды в 17 веке // Северная Азия. Общ.-научный журнал. Кн. 5–6, 1925 г. – С. 85–94.

Березкин, 1996 – Березкин Ю.Е. Каталог мифологических сюжетов индейцев Южной и Центральной Америки. Первые результаты компьютерной обработки // Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. История. Археология. Культурная антропология и этнография. – М.: Международный научный фонд, 1996. – С. 337–344.

Библия, 1988 – Библия. – М., 1988. – 2000 с.

Бобрикова, 1965 – Бобрикова Л.Ф. О прозаических жанрах фольклора у ненцев Ямала // В помощь учителю школ Севера. Вып. 13. – М.; Л.: Просвещение, 1965. – С. 80–86.

Бобрикова, 1966 – Бобрикова Л.Ф. К вопросу о бытовании фольклора у ненцев Ямала // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. – Л.: ЛГПИ, 1966. – С. 203–208.

Бобрикова, 1967 – Бобрикова Л.Ф. Ваули Ненянг // Учёные записки ЛГПИ им. А.И. Герцена. Т. 353. – Л., 1967. – С. 146–154.

Богатырев, 1971 – Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. – М.: Искусство, 1971. – 544 с.

Богданов, 1978 – Богданов И.А. Материалы экспедиции 1978 в Таймырский (Долгано-Ненецкий) автономный округ.

Богданов, 1986 – Богданов И.А. Материалы экспедиции 1986 года в Ненецкий автономный округ.

Богораз, 1910 – Богораз В.Г. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии. // Этнографическое обозрение: 1910, № 1–2. – С. 3–15.

Богораз-Тан, б.г. – Богораз-Тан В. Шаманство // Энциклопедический словарь Русского bibliографического института Гранат. 7-е изд. Т. 49. – М.: Редакция и экспедиция «Русского bibliографического института Гранат», без года. – С. 56–64.

Болдырева, Сотина, 1999 – Болдырева Л.Б., Сотина Н.Б. «Сверхъестественный параллельный» мир и сверхтекущий физический вакуум // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Материалы международного конгресса. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. Ч. 1. – М., 1999. – С. 120–124. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5)

Бродский, 1976 – Бродский И.А. К изучению музыки народов Севера РСФСР // Традиционное и современное народное музыкальное искусство: Сборник трудов Гос. муз.-пед. ин-та им. Гнесиных. – Вып. 29. – М.: Ред.-изд. отдел Гос. муз.-пед. ин-та. 1976. – С. 244–257.

Бударин, 1964 – Бударин М.Е. Сын племени Ненянгов. – Свердловск: Средне-Уральское кн. изд-во, 1964. – 70 с.

Булгакова, 2001 – Булгакова Т.Д. Шаманство в традиционной нанайской культуре: системный анализ. АДД. Спец. – культурология. Спб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. – 45 с.

Вайнштейн, 1972 – Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. – М.: Наука. Гл. ред. восточ. лит-ры, 1972. – 314 с.

Вайнштейн, 1990 – Вайнштейн С.И. Очерк тувинского шаманства // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. – М., 1990.

Вайнштейн, 1991 – Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. – М.: Наука, 1991. – 296 с.

Вануйто, 2003 – Вануйто Г.И. Ненецкая антропонимия и топонимия Гыданского полуострова. Автореф. канд. дис. спец.: 10.02.02 – языки народов Российской Федерации. – СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2003. – 18 с.

Васильев, 1935 – Васильев Ю.А. Собаки в фольклоре и культе северных народов // Советская Арктика. № 5. – С. 72–77.

Васильев, 1977 – Васильев В.И. Исторические предания ненцев как источник при исследовании этногенеза и этнической истории северосамодийских народов // Этническая история и фольклор. – М.: Наука, 1977. С. 113–126.

Васильев, 1979 – Васильев В.И. Проблемы формирования северосамодийских народностей. – М.: Наука, 1979. – 242 с.

Васильев, 1982 – Васильев В.И. Ненцы и энцы // Этническая история народов Севера. – М.: Наука, 1982. – С. 48–81.



Васильев, 1984 – Васильев В.И. Исторические основы некоторых жанров фольклора народов Севера // Фольклор и этнография. Сб. науч. тр. под ред. Б.Н. Путилова. – Л.: Наука, 1984. – С. 137–142.

Васильев, 1992 – Васильев В.И. Образ культурного героя в самодийской фольклорной традиции // Уральская мифология. Тезисы докладов международного симпозиума 5–10 августа 1992 г. – Сыктывкар: Коми научный центр Уральского отд. РАН, 1992. – С. 5–10.

Вашенко, 1989 – Вашенко А.В. Историко-эпический фольклор североамериканских индейцев: Типология и поэтика. / Отв. ред. В.М. Гацак; АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М.: Наука, 1989. – 238 с.

Вдовин, 1976 – От редактора // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вт. пол. 19 – начало 20 в.). – Л.: Наука, 1976. – С. 3–10.

Вениамин, 1885 – Вениамин. Самоеды мезенские // Вестник ИРГО, 1885. Ч. XVI, кн. 3. – С. 77–140.

Вербов, 1939 – Вербов Г.Д. Полевые материалы экспедиции 1936–1937 гг. в Ямало-Ненецкий национальный округ // Архив МАЭ им. Петра Великого, ф. 2, оп. 1.

Вербов, 1937 – Вербов Г.Д. Ненецкие сказки и былины. Салехард: Изд-во Ямало-Ненецкого Комитета нового алфавита, 1937.

Вербов, 1939 – Вербов Г.Д. Пережитки родового строя у ненцев // Советская этнография, 1939, № 2. – С. 43–66.

Вербов, 1947 – Вербов Г.Д. Ненэця' хобцоко. (Ненецкие загадки). – Л.: Учпедгиз, 1947 – 26 с.

Вербов, 1973 – Вербов Г.Д. Дialect лесных ненцев // Самодийский сборник. – Новосибирск, 1973. – С. 3–171.

Вереш, 1990 – Вереш П. Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск, 1990. – С. 72–78.

Веселовский, 1903 – Веселовский А.Н. Шаманизм // Энциклопедический словарь. Издатели Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефронъ. Т. 39. С.-Петербургъ: типография Акц. Общ. Брокгауз – Ефронъ, 1903. – С. 119–121.

Владимир, 1996 – Владимир Мономах. Поученье // Повесть временных лет / Подгот. Лихачев Д.С.; ред. Адрианова-Перетц В.П. – [2-е изд.] – СПб.: Наука, 1996. – С. 98–105.

Владыкин, 1994 – Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск: Удмуртия, 1994. – 384 с.

Волченко, 1999 – Волченко В.Н. Непостижимость и постижимость тонкого мира // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Материалы международного конгресса. Москва, Россия, 7–2 июня 1999 г. Ч. 1. – М., 1999. – С. 84–105. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5)

Гамкрелидзе, Иванов, 1984 – Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Книга вторая. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984. – 1231 с.

Гардамишина и др., 2006 – Гардамишина М.И., Чеботаева Н.А., Калитенко Е.В., Саврасова Г.П. Лесные ненцы. – Новосибирск. ИНФОЛИО, 2006. – 288 с.: ил.

Гачев, 1998 – Гачев Г.В. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. – М., 1998. – 367 с.

Гемуев, 1990 – Гемуев И.Н. Мировоззрение манси. Дом и Космос. – Новосибирск, 1990. – 192 с.

Головнев, 1991 – Головнев А.В. Ненецкая легенда о глупом хозяине земли // Экспериментальная археология. – Тобольск: Изд-во Тобольского гос. пед. ин-та, 1991. – С. 140–157.

Головнев, 1995 – Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: Уральское отд. РАН, 1995. – 606 с.

Головнев, 2004 – Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 344 с.

- Гомер**, 1967 – Гомер. Илиада. Одиссея. – М.: Художественная литература, 1967.
- Горохов**, 1994 – Горохов С.Н. Эвенки // Народы России: энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков – М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. – С. 416–419.
- Грачева**, 1983 – Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. – Л.: Наука, 1983. – 174 с.
- Гринцер**, 1974 – Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1974. – 419 с.
- Гулевский**, 1993 – Гулевский А.Н. Традиционные представления о собственности тундровых оленеводов России (конец XIX – XX век). – М., 1993. – 300 с.
- Даль**, 1995 – Даль В.И. Словарь живого великорусского языка. – М., 1995.
- Десять дураков** – Десять дураков // Симченко Ю.Б. Зимний маршрут по Гыдану. – М.: Мысль, 1975. – С. 96–110.
- Долгих**, 1961 – Долгих Б.О. Введение // Мифологические сказки и исторические предания энецов. – М.: Наука, 1961. – С. 3–14.
- Долгих**, 1976 – Долгих Б.О. Введение // Мифологические сказки и исторические предания нганасан. – М.: Наука, 1976. – С. 7–35.
- Домовой**, 1993 – Домовой из Хилтона. Английские народные сказки. – Ташкент: Главная редакция издательско-полиграфического концерна «Шарк», 1993. – 109 с.
- Доннер**, 1915 – Доннер К. Самоедский эпос // Труды Томского общества изучения Сибири. Томск. Т. 3, вып. 1. – С. 38–53.
- Дунин-Горкавич**, 1995 – Дунин-Горкавич А. Этнографический очерк местных инородцев // Исследователь Севера Александр Дунин-Горкавич. – М.: Галарт, 1995. – С. 47–98.
- Дюмезиль**, 1976 – Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология / Пер. с франц. А.З. Алмазовой. Под ред. и с послесл. В.И. Абаева. – М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1976. – 276 с.
- Евладов**, 1992 – Евладов В.П. По тундрам Ямала к Белому острову. Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 гг. Институт проблем освоения Севера СО РАН. – Тюмень, 1992. – 281 с.
- Емельянов**, 1980 – Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
- Ёмпу** – Ёмпу // Симченко Ю.Б. Зимний маршрут по Гыдану. – М.: Мысль, 1975. – С. 128–131.
- Жирмунский**, 1961 – Жирмунский В.М. Вступительное слово // Основные проблемы изучения поэтического творчества народов Сибири и Дальнего Востока. – Улан-Удэ: Бурятский комплексный научно-исследовательский институт, 1961. – С. 8.
- Жирмунский**, 1962 – Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – М.: Гослитиздат, Ленинград. отд., 1962. – 435 с.
- Зеленин**, 1936 – Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – 436 с.
- Золотарев**, 1934 – Золотарев А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. – Л.: Изд-во ИНСа ЦИК СССР, 1934. – 52 с.
- Иванов**, 1991а – Иванов В.В., Топоров В.Н. Вилктаки // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. – Т. 1. А-К. – С. 236.
- Иванов**, 1991б – Иванов В.В. Волк // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. – Т. 1. А-К. – 242 с.
- Иванов**, 1991 в – Иванов В.В., Топоров В.Н. Волкодлак // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. – Т. 1. А-К. – С. 242–243.
- Иванов, Топоров**, 2003 – Иванов В., Топоров В. Никола, Микола // Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Большая российская энциклопедия, 2003. – С. 217–218.
- Иванов С.**, 1963 – Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. (По материалам XIX – начала XX вв.). Народы Севера и Дальнего Востока. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, Ленингр. отд., 1963. – 500 с.
- Иванов С.**, 1975 – Иванов С.В. Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мышлении, образе // Страны и народы Востока. Вып. XVII, кн. 3. – М.: Наука, 1975. – С. 119–126.



- Иванов С.**, 1975 – Иванов С.В. Маски народов Сибири. – Л.: Аврора, 1975. – 22,05 печ. л.
- Ижмо-колвинский эпос** – Ижмо-колвинский эпос // Коми народный эпос. Вступит. статья, перевод текстов песен, комментарии А.К. Микушева. – М., 1987. С. 66–319.
- Источники**, 1987 – Источники по этнографии Западной Сибири. Полевые экспедиционные материалы В.Н. Чернецова 1925–1938 гг. Публикацию подготовили докт. ист. наук Н.В.Лукина, О.М.Рындина – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1987. – 390 с.
- Карапетова**, 1990 – Карапетова И.А. Промысловые культы лесных ненцев // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. – Л.: Гос. музей этнографии народов СССР. 1990. – С. 59–67.
- Карпов**, 1996 – Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. – Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого / Кунсткамера, 1996. – 311 с.
- Карьялайнен**, 1994 – Карьялайнен К.Ф. Религия горских народов. Т. 1. Перевод с нем. яз. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – 152 с.
- Карьялайнен**, 1995 – Карьялайнен К.Ф. Религия горских народов. Т. 2. Перевод с нем. яз. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – 280 с.
- Карьялайнен**, 1996 – Карьялайнен К.Ф. Религия горских народов. Т. 3. Перевод с нем. яз. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. – 247 с.
- Квятковский**, 1966 – Квятковский А. Поэтический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1966. – 375 с.
- Коми-зыряне**, 1993 – Коми-зыряне. Историко-этнографический справочник / Сост. Н.Д. Коныхов. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1993. – 176 с.
- Кондрашов, Стреналюк**, 2000 – Буддийские обряды и обычаи // Новейший справочник необходимых знаний. Сост. А.П. Кондрашов, Ю.В. Стреналюк. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 2000. – С. 522.
- Косарев**, 1984 – Косарев М.Ф. Западная Сибирь в древности. – М.: Наука. 1984. – 245 с.
- Косинская, Федорова**, 1994 – Косинская Л.Л., Федорова Н.В. Археологическая карта Ямало-Ненецкого автономного округа. – Екатеринбург: Ин-т истории археологии УО РАН, 1994. – 114 с.
- Костиков**, 1930 – Костиков Л.В. Боговы олени в религиозных верованиях хасаво // Этнография, 1930, № 1–2. – С. 115–132.
- Котляр**, 2003 – Котляр Е.С. Номмо // Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Большая российская энциклопедия, 2003. – С. 226.
- Криничная**, 1996 – Криничная Н.А. Феномен сказительного искусства. К реконструкции становления Т.Г. Рябинина как певца былин (некоторые аспекты изучения) // Гуманитарная наука в России: Соровские лауреаты. Филология. Литературоведение. Культурология. Лингвистика. Искусствознание. – М.: Международный научный фонд, 1996. – С. 46–53.
- Криничная**, 2000 – Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. В трех томах. Т. 2: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2000. – 410 с.
- Криничная**, 2001 – Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. В трех томах. Т. 1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». – СПб.: Наука, 2001. – 584 с.
- Крывелев**, 1975 – Крывелев И.А. История религии. Очерки в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – 415 с.
- Кузнецов**, 1906 – Кузнецов С.К. Погребальные маски, их употребление и значение // ИОАИЭ. – Казань, 1906. – Т. 32, вып. 2. – С. 75–118.
- Кузнецов**, 1996 – Кузнецов М.П. География сакральных ландшафтов и оценка их роли в процессе восприятия коренными народами Больше- и Малоземельской тундры // Гуманитарная наука в России: Соровские лауреаты. История. Археология. Культурная антропология и этнография. – М.: Международный научный фонд, 1996. С. 352–357.
- Куприянова**, 1947а – Куприянова З.Н. Основные жанры ненецкого (юрако-самоедского) фольклора: Автореф. ... канд. дис. // Вестник ЛГУ. 1947, № 7. – С. 93–95.

- Куприянова**, 1947б – Куприянова З.Н. Основные жанры ненецкого (юрако-самоедского) фольклора. – Дис. ... канд. филол. наук. – Л., 1947. – 150 с. Приложения. – С. 151–557.
- Куприянова**, 1960 – Куприянова З.Н. Ненецкий фольклор. – Л.: Учпедгиз. 1960. – 315 с.
- Куприянова**, 1960а – Куприянова З.Н. Русская сказка в сказочном репертуаре ненцев // Ненецкий фольклор. – Л.: Учпедгиз, 1960. – С. 106–126.
- Куприянова**, 1965 – Куприянова З.Н. Введение // Эпические песни ненцев. – М.: Наука, 1965. – С. 7–56.
- Куприянова**, 1965а – Куприянова З.Н. Эпические песни ненцев: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Л.: ЛГПИ им. А.И. Герцена, 1965. – С. 40.
- Куусинен**, 1970 – Куусинен О.В. Эпос «Калевала» и его творцы // Избранные руны карело-финского народного эпоса. – Петрозаводск: Карелия, 1970. – С. 8–17.
- Лабанаускас**, 1992 – Лабанаускас К. Предисловие // Фольклор народов Таймыра. – Дудинка: Таймырский окружной центр народного творчества, 1992. – С. 3–5.
- Лабанаускас**, 1995 – Лабанаускас К. Предисловие // Ненецкий фольклор: Мифы, сказки, исторические предания. – Красноярск: Управление культуры администрации Таймырского автономного округа, 1995. – С. 3–6.
- Лар**, 1995 – Лар Л.А. Боги и шаманы ненцев Ямала // Народы Северо-Западной Сибири: Сборник / Под ред. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1995. Вып. 2. – С. 161–177.
- Лар**, 1998 – Лар Л.А. Шаманы и боги. – Тюмень: Институт проблем освоения Севера СО РАН, 1998. – 126 с.
- Лар**, 1999 – Лар Л.А. Традиционное религиозное мировоззрение ненцев. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – СПб., 1999. – 26 с.
- Лар**, 2001 – Мифы и предания ненцев Ямала. Автор-составитель Л.А. Лар. Отв. ред. Е.Т. Пушкарева. – Тюмень: Изд-во Ин-та проблем освоения Севера СО РАН, 2001. – 292 с.
- Лашук**, 1972 – Лашук Л.П. Формирование народности коми. – М.: Изд-во Моск. ун-та., 1972. – 291 с.
- Лебедева**, 1981 – Лебедева Ж.К. Архаический эпос эвенов. – Новосибирск: Наука, 1981. – 158 с.
- Левинтон**, 1987 – Левинтон Г.А. Карлики // Мифы народов мира. Т. 1. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – С. 623–624.
- Лукина**, 1983 – Лукина Н.В. Формы почитания собаки у народов Северной Азии // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). / Сб. науч. трудов. Отв. ред. Н.И. Толстой. – Л.: Наука. Ленинград. отд., 1983. – С. 226–233.
- Майногашева**, 1998 – Майногашева В.Е. Хакасский героический эпос Алтын-Арыг // Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1988. – С. 490–534.
- Мартынова**, 1998 – Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. – М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1998. – 235 с.
- Мелетинский**, 1973 – Мелетинский Е.М. Скандинавская мифология как система. – М.: Наука, 1973. – 17 с.
- Мелетинский**, 1976 – Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 407 с.
- Михайлов**, 1980 – Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен до XVIII в.). – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.
- Михайлов**, 1988 – Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра ист. наук (07.00.07) / Гос. Ком. СССР по нар. образованию. МГУ им. М.В. Ломоносова. Ист. фак. – М., 1988. – 35 с.
- Мошинская**, 1976 – Мошинская В.И. Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. – М.: Наука, 1976. – 132 с.
- Народные**, 1991 – Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Вып. 4. – М.: Наука, 1991. – 168 с.
- Неко** – Неко хадакенда вадако (Сказки бабушки Неко). Сказки обработала и перевела на рус. яз. Н.М. Терешенко. – Л.: Учпедгиз, 1949. – С. 5–114.



- Ненецкие имена**, 1979 – Ненецкие имена / Справочник личных имен народов РСФСР. – М., 1979. – С. 280–283.
- Ненецкие сказки**, 1936 – Ненецкие сказки // Ошаров М.И. Северные сказки. Новосибирск: Зап.-Сиб. краев. изд-во, 1936. – С. 191–225.
- Ненецкие сказки**, 1958 – Ненецкие сказки // Ошаров М.И. Северные сказки. – Новосибирск: Кн. Изд-во, 1958. – С. 68–74.
- Ненецкие сказки**, 1959 – Ненецкие сказки // Сказки народов Севера. Сост. М.Г. Воскобойников и Г.А. Меновщиков. – М. – Л.: Гослитиздат, 1959. – С. 75–88.
- Ненецкие сказки**, 1962 – Ненецкие сказки // Северные россыпи. Сост. Л.С. Лаптева. – Салехард, 1962. – С. 132–159.
- Ненецкие сказки**, 1966 – Ненецкие сказки // Ямальские зори. Сб. произв. местн. авторов. Сост. и ред. И.Г. Истомина. – Тюмень: Кн. изд-во, 1966. – С. 245–250.
- Ненецкий фольклор**, 1960 – Ненецкий фольклор. Сост. З.Н. Куприянова. – Л.: Учпедгиз, 1960. – 270 с.
- Ненецкий фольклор**, 1995 – Ненецкий фольклор. Мифы, сказки, исторические предания. Сост. и перев. К.И. Лабанаускас. – 170 с.
- Ненянг**, 1985 – Ненянг Л. Ненецкие песни. – Красноярск: Красноярское кн. изд-во, 1985. – 78 с.
- Ненянг**, 1992 – Ненянг Л. Народная мудрость // Ненянг Л. Не только бабушкины сказки: легенды, были, пословицы и поговорки, загадки и наставления, приметы и поверья. На русском и ненецком языках. / Художник Е.А. Бельмач. – Красноярск: Кн. изд-во, 1992. – 158 с.
- Ненянг**, 1994а – Ненянг Л.П. Загадки, пословицы, обереги, приметы. – Санкт-Петербург: Просвещение, 1994. – 80 с.
- Ненянг**, 1994б – Ненянг Л. Фольклор таймырских ненцев. В двух книгах. Книга 1: Сказки. – М.: Ин-т нац. проблем образования, 1994. – 174 с.
- Ненянг**, 1996а – Ненянг Л. Наши имена: К вопросу об имяназвании и бытовании собственных имен у ненцев Таймыра. Антропонимический очерк. – Спб.: отд. изд-ва «Просвещение», 1996. – 106 с.
- Ненянг**, 1996б – Ненянг Л. Фольклор таймырских ненцев. В двух книгах. Книга 2: Песни. Ходячий ум народа. Имена. – М.: Ин-т нац. проблем образования, 1996. – 170 с.
- Николаев**, 1985 – Николаев Р.В. Фольклор и вопросы этнической истории кетов. – Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1985. – 127 с.
- Новик**, 1984 – Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1984. – 304 с.
- Новик**, 1996 – Новик Е.С. Фольклор – обряд – верования: Опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры. Автореф. дис. д-ра филол. наук (10.01.09) / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького. – М., 1996. – 55 с.
- Новиков**, 1974 – Новиков Н.В. Образы восточно-славянской волшебной сказки. – Л.: Наука, Ленинград. отд., 1974. – 255 с.
- Носилов**, 1898 – Носилов К.Д. Плясовая изба самоедов. – Православный благовестник, 1898. Т. 1, № 5. – С. 227–235.
- НПХ**, 2000 – Е.Т. Пушкарева. Ненецкие песни-хынабцы. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 200 с.
- НРС**, 1965 – Ненецко-русский словарь. Около 22 000 слов. Сост. Н.М. Терещенко. – М.: Советская энциклопедия, 1965. – 942 с.
- НЭ**, 1990 – Н.М. Терещенко. Ненецкий эпос. Материалы и исследования по самодийским языкам. – Л.: Наука. Ленинград. отд., 1990. – 336 с.
- Ня” дурымы”**, 2001 – Ня” дурымы” туобтутуйся (Нганасанская фольклорная хрестоматия). Сост. К.И. Лабанаускас. – Дудинка: ГОУП РПК «Таймыр», 2001.
- Оля**, 1976 – Оля Б. (B. Nolas) Боги тропической Африки. Пер. с франц. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976. – 286 с.

Ополовников, Ополовникова, 1998 – Ополовников А.К, Ополовникова Е.А. Древний Обдорск и заполярные города-легенды. – М.: «Ополо», 1998. – 400 с.

Осипова, 1969 – Осипова О.А. Структура гидронимов на – яха // Происхождение аборигенов Сибири и их языков: Материалы межвузовской конференции 11–13 мая 1969 г. / Томский государственный педагогический институт. Томск, 1969. – С. 98–100.

Ошаров, 1936 – Ошаров М.И. Северные сказки. – Новосибирск: Западно-Сибирское краевое изд-во, 1936. – 227 с.

Ошеров, 1967 – Ошеров С. Словарь мифологических и географических названий и имен // Гомер. Илиада. Одиссея. – М.: Художественная литература, 1967. – С. 740–764.

Патканов, 1891 – Патканов С.К. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. – Спб., 1891. – 75 с.

Петров, 1998 – Петров А.А. Язык и духовная культура тунгусоязычных народов: Этнолингвистические проблемы. – СПб.: Образование, 1998. – 88 с.

Пименова, 2007 – Пименова К.В. Возрождение и трансформации традиционных верований и практик тувинцев в постсоветский период (основные проблемы). АКД. Спец.: 07.00.07. – этнография, этнология и антропология. – М. 2007. – 27 с.

Плужников, 1999 – Плужников Н.В. Ненецкая топонимика на острове Вайгач // Остров Вайгач (Хэбидя Я – священный остров ненецкого народа). Природное и культурное наследие. Указатели, пояснительный текст к карте, справочные сведения. – М.: Российский НИИ культурного и природного наследия, Фонд полярных исследований, 1999. – 128 с.

Попов, 1958 – Попов А.А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу // Советская этнография, 1958, № 2, С. 77–99.

Попова, 1976 – Попова Я.Н. Многовариантность произношения как характеристика артикуляционной базы ненецкого языка // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. – С. 85–89.

Попова, 1978 – Попова Я.Н. Фонетические особенности лесного наречия ненецкого языка. – М.: Наука, 1978. – 172 с.

Прокофьев, архив – Прокофьев Г.Н. Фольклорные записи // Архив ИЭ (СПб.), ф. 6, № 10–11.

Прокофьева, 1961 – Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. – М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 435–495 (ненцы. С. 437).

Прокофьева, 1971 – Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР. – Л., 1971, т. 27. – С. 5–100.

Пропп, 1958 – Пропп В.Я. Русский героический эпос. Изд. 2-е испр. – М.: Гослитиздат, Ленинград. отд., 1958. – 603 с.

Пропп, 1976 – Пропп В.Я. Фольклор и действительность. – М.: Наука, 1976, 350 с.

Путилов, 1972 – Путилов Б.Н. Эпос народов Сибири и его историческая типология // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск: Ин-т языка, литературы и истории Якутского филиала Сибирского отделения АН СССР, 1972. – С. 121–142.

Путилов, 1973 – Путилов Б.Н. Проблемы эпического певца и изучение эпоса народов Сибири // Эпическое творчество народов Сибири. – Улан-Удэ: АН СССР, Научный совет по фольклору. Институт мировой культуры им. А.М. Горького. Институт общественных наук Бурятского филиала Сибирского отделения АН СССР, 1973. – С. 11–12.

Путилов, 1980 – Путилов Б.Н. Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. – М.: Наука, 1980. – 274 с.

Путилов, 1982 – Путилов Б.Н. Героический эпос черногорцев. – Л.: Наука, Ленинградское отд., 1982. – 229 с.

Путилов, 1997 – Путилов Б.Н. Эпическое сказительство. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 295 с.

Путилов, 2001 – Путилов Б.Н. Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. – СПб.: Азбука-Классика, 2001. – С. 107–115.



Пухов, 1975 – Пухов И.В. Олонхо – древний эпос якутов // Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо. Воссоздал на основе народных сказаний Платон Ойунский. Пер. на рус. яз. В. Державин. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – 432 с.

Пушкарев, 1983 – Пушкарев В.М. Новые свидетельства // Тайны веков. – М.: Молодая гвардия, 1983. – С. 53–61.

Пушкарева, 1973 – Пушкарева Е.Т. Полевые материалы 1973 г.

Пушкарева, 1978 – Пушкарева Е.Т. Полевые материалы 1978 г.

Пушкарева, 1979 – Пушкарева Е.Т. Полевые материалы 1979 г.

Пушкарева, 1980 – Пушкарева Е.Т. Отчет о фольклорной экспедиции в Ямало-Ненецкий автономный округ Тюменской области // Фольклор народов Севера СССР. – Л.: ЛГПИ, 1980. – С. 106–107.

Пушкарева, 1980а – Полевые материалы 1980 г.

Пушкарева, 1985 – Пушкарева Е.Т. О приключении младшего ханты // Легенды и мифы Севера. – М.: Современник, 1985. – С. 51–62.

Пушкарева, 1986а – Пушкарева Е.Т. Проблема разграничения мифа и сказки в фольклоре ненцев // Фольклор и этнография народов Севера. – Л.: ЛГПИ, 1986. – С. 51–57.

Пушкарева, 1986б – Пушкарева Е.Т. Тирлей. Публикация // Фольклор и этнография народов Севера. – Л.: ЛГПИ, 1986. – С. 136–157.

Пушкарева, Богданов, 1987 – Полевые материалы экспедиции 1987 года Пушкаревой Е.Т. и Богданова И.А. в Ямало-Ненецкий автономный округ.

Пушкарева, 1989 – Пушкарева Е.Т. Русская сказка в фольклоре ненцев // Фольклор народов РСФСР. – Уфа: Изд-во БГУ, 1989. – С. 40–51.

Пушкарева, 1991 – Пушкарева Е.Т. Мужские фамилии ненцев в официальных документах // Русский язык и языки народов Севера. Проблемы описания контактных явлений: Тез. докл. Всесоюз. научно-практ. конф. – Л.: ЛГПИ, 1991. – С. 61.

Пушкарева, 1993 – Пушкарева Е.Т. Полевые материалы 1993 года, собранные в Ямало-Ненецком автономном округе.

Пушкарева и др., 1994 – Маленький слушатель. Хрестоматия для детских дошкол. учреждений (ненец. яз.) / Е.Т.Пушкарева, А.Т. Лапсуй, Янгасова и др. – авторы-составители. – Санкт-Петербург: отд. изд-ва «Просвещение», 1994. – 224 с.

Пушкарева, 2000 – Пушкарева Е.Т. Полевые материалы 2000 г.

Пушкарева, 2001 – Пушкарева Е.Т. Специфика жанров фольклора ненцев и их исполнительские традиции // ФН, 2001. – С. 23–49.

Пушкарева, 2001а – Пушкарева Е.Т. Психотерапевтическое воздействие фольклора (на примере сюдбабцарка ярабц «Недко Нохой») // Материалы международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Россия: Москва – Абакан – Кызыл. 9–21 июля 2001 г. – М., 2001. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Том 7, часть 1). – С. 3–9.

Пушкарева, 2001б – Пушкарева Е.Т. Ненецкий фольклор в психоментальном контексте // Там же. С. 219–222.

Пушкарева, 2002 – Пушкарева Е.Т. Образы слова в фольклоре ненцев // Этнографическое обозрение. 2002, № 4. – С. 28–38.

Пушкарева, 2003 – Пушкарева Е.Т. Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок. – М.: Мысль, 2003.

Пушкарева, 2004 – Законный и договорной режим имущества супругов в Семейном кодексе Российской Федерации и обычном праве ненцев // Круглый стол. 17 февраля 2004 г. – М.: Институт этнологии и антропологии, 2004. – 22 с.

Пушкарева, 2005 – Чум ненцев: описание, традиционные и новые функции // Историческое краеведение Ямала: Сборник. Сост. В.Н. Гриценко. – Омск: Кн. изд-во, 2005. С. 34 – 38.

Пыря, 1935 – Пыря А. Nenecan wadakun (Ненецкие сказки). – Л.: Детгиз, 1935. – 32 с.

- Пыря**, 1936 – Пыря А. Hart wadakud (Твои сказки). – М. – Л.: Детгиз, 1936. – 27 с.
- Пыря**, 1939 – Пыря А. Пухуця нгоб'ню (Сын старушки). Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 78 с.
- Райков**, 1999 – Райков В.Л. Теоретические аспекты психотерапевтического влияния и шаманизм как одна из его форм // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Материалы международного конгресса. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. Ч. 1. – М., 1999. – С. 77–84. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5)
- Ревуненкова**, 1992 – Ревуненкова Е.В. Миф – обряд – религия. Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. – М.: Наука, 1992. – 216 с.
- Рерих**, 1991 – Рерих Н.К. Семь Великих Тайн Космоса. Бишкек: МРИП «Феникс», 1991. – 192 с.
- Рочев**, 1979 – Рочев Ю.Г. Коми варианты ненецких преданий о Ваули Пиеттомине // Труды Института языка, литературы и истории КФ АН СССР, № 21, Межнациональные связи коми фольклора и литературы. – Сыктывкар, 1979. С. 16–30.
- Русско-ненецкий словарь**, 1949 – Русско-ненецкий словарь. Сост. А.П. Пырерка, Н.М. Терещенко. Под общ. ред. И.И. Мещанинова. Ок. 15 000 слов. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1949. – 405 с.
- Рыбаков**, 1987 – Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука. – 782 с.
- Рыбаков**, 1979 – Рыбаков Б.А. Космогоническая символика чудских шаманских бляшек и русских вышивок // Финно-угры и славяне. – Л.: наука, 1979. – С. 7–34.
- Сагалаев**, 1992 – Сагалаев А.М. Архаичное мировоззрение урало-алтайских народов Западной Сибири. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. докт. ист. наук. Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 1992. – 33 с.
- Сапонов**, 1996 – Сапонов М.А. Менестрели: очерки музыкальной культуры Средневековья. – М.: Прест, 1996. – VIII, 360 с.
- Сампо**, 1992 – Сампо // Мифы народов мира. Энциклопедия, 1992. – Т. 2. К-Я. – С. 401–402.
- Сем**, 1973 – Сем Ю.А. Нанайцы. Материальная культура. / АН СССР. Дальневост. научн. центр. Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока. – Владивосток, 1973. – 314 с.
- Семенов**, 1996 – Семенов В.А. Традиционная семейная обрядность коми-зырян во второй пол. XIX – первой пол. XX вв. (Пространство и время). Специальность – 07.00.07. этнография, этнология и антропология. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора исторических наук. Санкт-Петербург, 1996. – 42 с.
- Симченко**, 1975 – Симченко Ю.Б. Зимний маршрут по Гыдану. – М.: Мысль, 1975. – 159 с.
- Симченко**, 1976 – Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. Этнограф. реконструкция. – М.: Наука, 1976. – 311 с.
- Симченко**, 1996 (1) – Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1. – М., 1996. – 220 с.
- Симченко**, 1996 (2) – Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. – М., 1996. Ч. II – 225 с.
- Синицын**, 1948 – Синицын М.С. Ненецкие былины и сказки. Записи на о. Вайгач в 1948–1949 гг. // Литературный музей, г. Москва, ф. 244.
- Синицын**, 1960 – Синицын М.С. По ненецкой земле. – М.: Географиздат, 1960. – 116 с.
- Слободова**, 1999 – Слободова А.Л. Искусство шамана как мастера ИСС // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Материалы международного конгресса. Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. Ч. 1. – М., 1999. С. 212–214. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5)
- Смоляк**, 1991 – Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура). – М.: Наука, 1991. – 280 с.
- Соколова**, 1980 – Соколова З.П. Имя и прозвище у обских угров // Народы и языки Сибири / АН СССР. Сиб. отд. Институт истории, филологии и философии. – Новосибирск, 1980. – С. 266–270.
- Соколова**, 2000 – Соколова З.П. Использование металла в культовой практике обских угров // ЭО, 2000, № 6. – С. 30–45.
- Сперанский**, 1950 – Сперанский С.П. Чум как основное передвижное жилище оленевода-пастуха Ненецкого национального округа Архангельской области // Сборник трудов Архангельского гос. медицинского института, вып. 10. – Архангельск, 1950. – С. 166–178.



- Сподина**, 2000 – Сподина В.И. Особенности традиционного мировоззрения лесных ненцев. Пространство и его восприятие. АКД. Спец. 07.00.07 – этнография, этнология и антропология. – М., 2000. – 26 с.
- Степанченко**, 2004 – Геральдические символы Ямала в законах, постановлениях, решениях и распоряжениях – Сост. В.И. Степанченко. Салехард. Издание Государственной Думы Ямало-Ненецкого автономного округа. 2004. – 176 с.
- Судьбы**, 1994 – Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национально-государственного строительства 1822–1941 гг.) / Сб. документов. Сост. Н.Д. Радченко, М.А. Смирнова. – Тюмень: Управление по делам архивов Администрации Тюменской области, 1994. – 319 с.
- Сусой**, 1986 – Сусой Е.Г. Обряды и традиции ненцев // Культура народностей Севера: традиции и современность. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 62–69.
- Сусой**, 1995 – Сусой Е.Г. Народ – творец и художник, поэт и певец // Народы Северо-Западной Сибири: Сборник / Под ред. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1995. Вып. 2. С. 74–87.
- Таксами**, 1971 – Таксами Ч.М. К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX в. – Л.: Наука, 1971. – С. 201–210.
- Таксами**, 1977 – Таксами Ч.М. Система культов у нивхов // Памятники культуры народов Сибири и Севера. – Л.: Наука, 1977. С. 90–116.
- Тахо**, 1992 – Тахо-Годи А.А. Осса // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. К-Я. – С. 268–269.
- Терещенко**, 1956 – Терещенко Н.М. Материалы и исследования по языку ненцев. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 250–276 (фольклор).
- Терещенко**, 1965 – Терещенко Н.М. Собственные имена людей у ненцев // Вопросы финно-угорского языкознания. Вып. 3: К 70-летию профессора Василия Ильича Лыткина. – М., 1965. С. 62–71.
- Терещенко**, 1977 – Терещенко Н.М. Родовые названия ненцев в свете народной этимологии // Языки и топонимия. Вып. 5. – Томск, 1977. – С. 3–12.
- Терещенко**, 1980 – Терещенко Н.М. О некоторых особенностях языка фольклора ненцев. – Советское финно-угроведение. 1980, № 1. – С. 41–46.
- Терещенко**, 1990 – Терещенко Н.М. Введение // Терещенко Н.М. Ненецкий эпос. Материалы и исследования по самодийским языкам. – Л.: Наука, Ленинград. отд., 1990. – С. 5–42.
- Токарев**, 1990 – Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 621 с.
- Тонков**, 1936 – Тонков В.А. Ненецкие сказки. – Архангельск: Севкрайгиз, 1936. – 224 с.
- Топоров**, 1982 – Топоров В.Н. Первобытные представления о мире: Общий взгляд // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. – М.: Наука, 1982. – С. 8–40.
- Топоров**, 1988 – Топоров В.Н. Металлы // Мифы народов мира. – М. Т. 2. – С. 146–147.
- Топоров**, 1992а – Топоров В.Н. Лось // Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1992. – С. 69–70.
- Топоров**, 1992б – Топоров В.Н. Мандала // Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1992. – С. 100–102.
- Топоров**, 1992в – Топоров В.Н. Мировое дерево // Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1992.
- Турутина**, 2004 – Турутина П.Г. Лесные ненцы. Сказания земли Пуровской. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, филиал «Гео», 2004. – 112 с. + 16 с. вкл.
- Тумусов**, 2000 – Тумусов Ф.С. Будущее мира и России: взгляд из Саха. – М.: Мысль, 2000. – 237 с.
- Успенский**, 1978 – Успенский Б.А. Культ Николая на Руси в историко-культурном освещении // Труды по знаковым системам. Вып. 10. Тарту, 1978.
- Файдыш**, 1999 – Файдыш Е.А. Вселенная шамана. Восприятие мира в «шаманском» состоянии сознания // «Избранники духов» и «избавшие духов». – М., 1999. – С. 217–250.
- Фатер**, 1787 – Фатер И. Вада хасово // Новые ежемесячные сочинения, Ч. XII. – Спб., 1787. – С. 60–68.
- Фишер**, 1774 – Фишер И.Е. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. – СПб., 1774. – 631 с.

Литература

Флаг, 2003 – О флаге Ненецкого автономного округа. Закон Ненецкого автономного округа от 25 сентября 2003 года № 438-ОЗ.

ФН, 2001 – Фольклор ненцев / Сост. Е.Т. Пушкарева, Л.В. Хомич. – Новосибирск: Наука, 2001. – 504 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 23).

Фольклор Таймыра, 1992 (1) – Фольклор народов Таймыра. – Вып. 1: Энецкий фольклор / Зап., пер., сост. и предисл. К.И. Лабанаускаса. – Дудинка: Изд-е Таймыр. окр. центра нар. твор-ва, 1992. – 28 с.

Фольклор Таймыра, 1992 (2) – Фольклор народов Таймыра. – Вып. 2: Ненецкий фольклор / Зап., пер., сост. и предисл. К.И. Лабанаускаса. – Дудинка: Изд-е Таймыр. окр. центра нар. твор-ва, 1992. – 56 с.

Фольклор Таймыра, 1992 (3) – Фольклор народов Таймыра. – Вып. 3: Нганасанский фольклор / Зап., пер., сост. и предисл. К.И. Лабанаускаса. – Дудинка: Изд-е Таймыр. окр. центра нар. твор-ва, 1992. – 62 с.

Френкель, 1983 – Френкель Р.В. Эпическая поэма «Кудруна», ее истоки и место в средневековой немецкой литературе // Кудруна. М.: Наука, 1983. – С. 292–368.

Фролов, 1975 – Фролов Н.К. Ненецкие географические названия бассейна реки Таз // Лингвистические исследования. Науч. труды / Тюменский государственный университет; Сб. 12. – Тюмень, 1975. – С. 88–96.

Фрэзер, 1986 – Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. – М.: Изд-во политической литературы, 1986. – 703 с.

Функ, 1997 – Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности / Отв. ред. Л.П. Потапов. – М., 1997. – 268 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам, Т. 2).

Функ, 2003 – Функ Д.А. Шаманская и эпическая традиция тюрков юга Западной Сибири. АДД. Спец. 07.00.07 – этнография, этнология и антропология / ИЭА РАН. – 50 с.

Функ, Харитонова, 1999 – Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998) / Сборник статей. – М.: ИЭА РАН, 1999. – 308 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 4) – С. 41–71.

Харитонова, 1995 – Харитонова В.И. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: Статьи и материалы. – М., 1995. – 204 с.

Харитонова, 1999а – Харитонова В.И. Вариации на тему... Странствия по мирам психической Вселенной в традиционном и экспериментальном шаманизме // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998) / Сб. статей. – М.: ИЭА РАН, 1999. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 4). – С. 251–276.

Харитонова, 1999 – Харитонова В.И. Магия прерванного повествования // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Материалы международного конгресса Ч. 1. – М., 1999 – С. 207–212.

Харитонова, 1999 (1) – Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможных современных исследований. – М.: ИЭА РАН, 1999. Часть 1. – 292 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 3, в 2 частях).

Харитонова, 1999 (2) – Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. – М.: ИЭА РАН, 1999. Часть 2. – 310 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 3, в 2 частях).

Харитонова, 2000 – Харитонова В.И. Народные магико-медицинские практики: традиция и современность. Опыт комплексного системно-феноменологического исследования. Дисс. в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора исторических наук. Спец.: 07.00.07 – этнография, этнология, антропология / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М., 2000. – 84 с.



- Харитонов**, 2006 – Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, 2006. – 372 с.
- Харючи**, 2001 – Харючи Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса (вторая половина XX века). Ред. докт. ист. наук Н.В. Лукина. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2001. – 226 с.
- Хелимский**, 1990 – Хелимский Е.А. Нум // Мифологический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1990. – С. 397.
- Хелимский**, 1992a – Хелимский Е.А. Нум // Мифы народов мира. Т. 2. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – С. 227.
- Хелимский**, 1992b – Хелимский Е.А. Самодийская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 томах. Т. 2. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – С. 398–401.
- Хелимский**, 1996 – Хелимский Е.А. Минлей // Мифология: иллюстрированный энциклопедический словарь. Гл. редактор Е.М. Мелетинский. – СПб.: Фонд «Ленинградская галерея», АО «Норинт», 1996. – С. 466.
- Хелимский**, 1996a – Хелимский Е.А. Нга // Мифология: Иллюстрированный энциклопедический словарь. Гл. редактор Е.М. Мелетинский. – СПб.: Фонд «Ленинградская галерея», АО «Норинт», 1996, С. 498.
- Хелимский**, 1996b – Хелимский Е.А. Нгылека // Мифология: Иллюстрированный энциклопедический словарь. Гл. редактор Е.М. Мелетинский. – СПб.: Фонд «Ленинградская галерея», АО «Норинт», 1996 – С. 499.
- Хелимский**, 1996в – Хелимский Е.А. Сихиртя // Мифология: Иллюстрированный энциклопедический словарь. Гл. редактор Е.М. Мелетинский. – СПб.: Фонд «Ленинградская галерея», АО «Норинт», 1996. – С. 635–636.
- Хлобыстин**, 1982 – Хлобыстин Л.П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур северной Евразии. Авт. на соиск. уч. степ. докт. ист. наук. – М., 1982. – 36 с.
- Хомич**, 1966 – Хомич Л.В. Ненцы. Ист.-этнограф. очерки. – М.; Л.: Наука. 1966. – 329 с.
- Хомич**, 1970 – Хомич Л.В. Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография. – Л.: Наука. 1970. – С. 56–69.
- Хомич**, 1971 – Хомич Л.В. О некоторых предметах культа надымских ненцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в 19 – нач. 20 в. / Сборник Музея антропологии и этнографии. 27 вып. – Л., 1971. – С. 44–55.
- Хомич**, 1973 – Некоторые вопросы ненецкой антропонимии // Происхождение аборигенов Сибири и их языков: материалы Всесоюзной конференции 14–16 июня 1973 г. / Томский государственный педагогический институт. Томск, 1973. – С. 153–155.
- Хомич**, 1976 – Хомич Л.В. Элементы свадебного обряда у ненцев по материалам фольклора // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л.: Наука, 1974. – С. 215–220.
- Хомич**, 1976 – Хомич Л.В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая пол. 19 – нач. 20 в.). – Л.: Наука, 1976. – С. 16–30.
- Хомич**, 1977 – Хомич Л.В. Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая пол. 19 – нач. 20 в.). – Л.: Наука. 1977. – С. 3–28.
- Хомич**, 1981 – Хомич Л.В. Шаманы у ненцев // Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири. – Л.: Наука, 1981. – С. 5–41.
- Хомич**, 1995 – Хомич Л.В. Ненцы. Очерки традиционной культуры. – Санкт-Петербург: Русский Двор, 1995. – 336 с.
- Чарнолуцкий**, 1962 – Чарнолуцкий В. О саамах и их сказках // Саамские сказки. – Л., 1962. – С. 5–15.
- Шаманизм**, 1992 – Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тезисы международной конференции. – Якутск, 1992. – С. 280.
- Шаманизм**, 1995 – Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова / Сборник статей. – М.: Ин-т этнологии и антропологии

Литература

РАН, 1995. – 272 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 1).

Щербакова, 1946 – Щербакова А.М. Архив рукоп. Хранится на кафедре самодийских языков и методики их преподавания ИНСа РГПУ им. А.И. Герцена. Папка «Хынабцы».

Щербакова, 1949 – Щербакова А.М. Фольклорная экспедиция в Ненецкий национальный округ Архангельской области в 1946 г. // Тр. Второго Всесоюзного географического съезда. Т. 3. – М., 1949. – С. 129–134.

Щербакова, 1960 – Щербакова А.М. Ненэця' вадако' (Ненецкие сказки). – Л.: Учпедгиз, 1960. – 70 с.

Щербакова, 1965 – Щербакова А.М. К вопросу о русской сказке в фольклоре ненцев // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. Учен. зап. / ЛГПИ им. А.И. Герцена. Т. 269. – Л.: ЛГПИ, 1965. – С. 191–202.

Щербакова, 1973 – Щербакова А.М. Ненецкая сказка «Искры, несущие смерть» // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. Сб. науч. тр. – Л.: ЛГПИ, 1973. – С. 148–161.

Элиаде, 2000а – Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Пер. с англ. – К.: «София», 2000. – 480 с.

ЭПН, 1965 – Эпические песни ненцев. Сост., автор вступ. Статьи и коммент. З.Н. Куприянова. – М.: Наука. Главная редакция восточ. литературы, 1965. – 783 с.

Ядне, 1996 – Ядне И.К. Хохорэй мин (очерки истории физической культуры ненецкого народа. Надым–Екатеринбург: Научно-внедренческое предприятие «Горизонт», 1996. – 62 с.

Ямидхы, 2001 – Ямидхы" лаханаку" (Сказы седой старины) / Ненецкая фольклорная хрестоматия. Сост. К.И. Лабанаускас. – М.: Русская литература, 2001. – 319 с.

Ямпольская, 1990 – Ямпольская Ю.А. Шаманский чум и модель мира в традиционном мировоззрении эвенков // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. – Л.: Гос. музей этнографии народов СССР, 1990. – С. 129–136.

Янгасова, 2001 – Ненэцие" лаханако", сюдбац".

Яптик, 2002 – Устные беседы автора с заведующим клубом пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО Яковом Ньюбятвичем Яптиком в мае 2002 года.

Calame-Griaule, 1987 – Calame-Griaule G. Ethnologie et langage: la parole chez les Dogons. Paris, 2 ed., 1987. – 591 p.

Castren, 1857 – M. Alexander Castren's ethnologischen Vorlesungen ueber die altaischen Voelker nebst samojedischen Maerchen und tatarischen Heldensagen. Spb., 1857. – 257 S.

Castren, 1940 – Samogedische Volksdichtung, gesammelt von M.A. Castrin, herausgegeben von T. Lehtisalo // MSFOu. 1940. – Vol. 83. – 350 S.

Castren, Lehtisalo, 1960 – Samogedische Sprachmaterialien. Gesammelt von M.A.Castren und T. Lehtisalo. Herausgegeben von T. Lehtisalo. Helsinki : MSFOu 122, 1960. – 462 S.

Decsy, 1966 – Decsy Gyula. Jurak chrestomathy. (Developmental Work ow Material in West Siberian Uralic Languages.) Bloomington – The Hague: Indiana University, Mouton 1966, XIV + 107 pp. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, Vol. 50. Edited by Tromas A. Sebeok.

Donner, 1926 – Donner K. Bei den Samojeden in Sibirien. Stuttgart, 1926. – 202 S.

Felinska, 1854 – Felinska Eva. Revelations of Siberia. By a Banished Lady. Edited by Colonel Lach Szyrma. In two volumes. Vol. I. Third Edition. London: Hurst and Blackett, Publishers, Successors to Henry Colburn, 13 Great Marlborough Street. 1854. – 304 p.

Hajdu, 1963 – Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Voelker. – Budapest, 1963, S. 161–190.

Hajdu, 1978 – Hajdu P. Beitrage zu den Grundproblemen der Jurakischen Volksdichtung // Neohelicon. Acta comparationis litterarum universarum, 1978, V1 1, Budapest, S. 143–160.

Harner, 1999 – Harner M. Altered States of Consciousness. A Personal Memoir // Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Материалы международного конгресса. Москва, Россия,

7–12 июня 1999 г. Ч. 1. М., 1999. С. 120–124 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5). С. 69–77.

Hornbostel-Sachs – Hornbostel-Sachs // <http://en.wikipedia.org/wiki/Hornbostel-Sachs>

Lehtisalo, 1924 – Lehtisalo T.V. Entwurf einer Mythologie der Juraksamojeden. SFO, Helsinki, 1924. – 170 S.

Lehtisalo, 1937 – Lehtisalo Toivo. Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen // IS-FOu 48. 3.S. 1–24, 1937.

Lehtisalo, 1947 – Juraksamojedische Volksdichtung, gesammelt und herausgegeben von T. Lehtisalo. Helsinki (MSFOu. XC), 1947. – 615 S.

Lehtisalo, 1956 – Lehtisalo T.V. Juraksamojedisches Woerterbuch. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1956. – 601 S.

Manker, 1976 – Manker E. People of eight seasons. The story of the laps. Nordbok. Gothenburg, Sweden. – 231 p.

Pushkareva, 1990 – Pushkareva Ye. Nenets names // Traditional folk belief today. Tartu: Estonian Academy of Sciences, 1990. – p. 114.

Pushkareva, 1993 – Pushkareva Ye. On a nenets song, Khynabts // XI European Seminar in Ethnomusicology. Calella (Barcelona). September, 10–15, 1993. Calella (Barcelona), 1993, p. 60.

Pushkareva, 1999 – Pushkareva E. The experience of ethnological reconstruction of Nenets shamanistic ritual on the topic “prediction of the future”// Etnomusikologian Vuosikirja 1999. Helsinki: Suomen Etnomusikologinen Seura. P. 55–61.

Thompson, 1961 – Thompson S. The types of the folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne’s “Verzeichnis der Märchentypen” (FFC № 3) translated and enlarged. Second revision (FFC № 184), Helsinki, 1961. – 588 pp.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- б.-з. – большеземельский говор тундрового диалекта ненецкого языка
БГУ – Башкирский государственный университет
букв. – буквально
ВИНИТИ – Всероссийский институт научной и технической информации
вост. – восточные говоры тундрового диалекта ненецкого языка
ГМЭ – Государственный ордена Дружбы народов музей этнографии народов СССР, г. Ленинград
(с 1991 г. – Российский этнографический музей, СПб)
ДИ – Декоративное искусство
длит. – глагол длительного действия
зап. – западные говоры тундрового диалекта ненецкого языка
иносказ. – иносказательный
ИНС – Институт народов Севера
ИОАИЭ – Известия общества археологии, истории, этнографии
ИРГО – Императорское русское географическое общество
ИЭ – Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (с 1992 г. – ИЭА)
ИЭА – Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
КПСС – Коммунистическая партия Советского Союза
КФ АН СССР – Коми филиал Академии наук СССР
ЛГПИ – Ленинградский ордена Трудового Красного Знамени государственный педагогический институт им. А.И. Герцена [с 1991 г. – Российский государственный педагогический университет (РГПИ) им. А.И. Герцена, СПб]
ЛГУ – Ленинградский государственный университет им. Жданова
лично-прит. ф. – лично-притяжательная форма [имени]
м.-з. – малоземельский говор тундрового диалекта ненецкого языка
МАЭ РАН – Музей антропологии и этнологии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук
НГПИ – Новосибирский государственный педагогический институт
НИИ – научно-исследовательский институт
перен. – переносное значение [слова]
РАН – Российская академия наук
РАНИОН – Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук
РК КПСС – районный комитет Коммунистической партии Советского Союза



РСФСР – Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика

СО РАН – Сибирское отделение Российской академии наук

СССР – Союз Советских Социалистических Республик

сущ. – существительное

СЭ – «Советская этнография», журнал, издавался институтом этнографии АН СССР с 1931 года (ныне – «Этнографическое обозрение»)

тайм. – таймырский говор тундрового диалекта ненецкого языка

ТПИ – Тобольский педагогический институт (ныне – Тобольский государственный педагогический институт им. Д.И. Менделеева)

УЗ – Ученые записки (какого либо научного учреждения)

УрО РАН – Уральское отделение Российской академии наук

фольк. – фольклорное

ВЦИК – Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет – высший законодательный, распорядительный и контролирующий орган государственной власти РСФСР в 1917–1936 годах

ЭО – «Этнографическое обозрение», журнал, издается Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН с 1992 года

ям. – ямальский говор тундрового диалекта ненецкого языка

ЯНАО – Ямало-Ненецкий автономный округ

I т. – первый тип спряжения глаголов

II т. – второй тип спряжения глаголов

III т. – третий тип спряжения глаголов

ESEM – European Seminar in Ethnomusicology (Европейский семинар по этномузыкологии)

FFC – Folklore Fellows Communications, F F Communications – печатный орган Международной Федерации фольклористов, основанный в 1907 году Каарле Кроном, Акселем Олриком и Карлом Сидовом. Изд-во Suomalainen Tiedekatemia (Academia Scientiarum Fennica), Финляндия

SUS (Suomalais-ugrilaisen seura) – Финно-угорское общество – международное научное общество (Хельсинки), основано в 1883 году по инициативе финского лингвиста О. Доннера. Цели: изучение языков, истории, археологии, этнографии финно-угорских народов, организация экспедиций для сбора фольклорных и этнографических материалов. Выпускает несколько изданий, в т.ч:

JSFOu (Journal de la Société Finno-Ougrienne) – Журнал финно-угорского общества, на фр. яз.; Suomalais-ugrilaisen Seuran aikakauskirja – на фин. яз.; издается с 1886 года в Хельсинки (Гельсингфорс), Финляндия

MSFOu (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne) – Известия финно-угорского общества, на фр. яз.; Suomalais-ugrilaisen Seuran toimituksia – на финском яз.; издается с 1890 года в Хельсинки (Гельсингфорс), Финляндия

UAI (Ural-Altaische Jahrbücher) – международный научный журнал Центра урало-алтаеведения (Гёттинген, Германия) публикует работы по языку, истории, культуре урало-алтайских народов, рецензии на книги по урало-алтаеведению, на англ. яз.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Список информантов разбит на четыре группы, которые являются достаточно условными. Один и тот же человек может быть и сказителем, и певцом, и, безусловно, знатоком культуры, и отцом или матерью. Настоящий список определяет исполнительский статус человека на момент моей работы с ним. Данные по сказителю, певцу / вторящему *тэлтанггода* / матери – транслятору фольклора детям / знатоку культуры включают фамилию (для женщин также даются девичьи, если они известны), имя и отчество, год рождения, занятие в момент собирательской работы, место жительства.

Анализ списка позволяет заметить, что исполнительством занимаются с раннего детства до старости – как мужчины, так и женщины.

1. Сказители, певцы

1. Анагуричи (Тэкой') Вера Васильевна, 1938 г.р. – пенсионерка, в прошлом культработник; пос. Ныда Надымского р-на, ЯНАО.

2. Анагуричи (урожд.) Светлана Лянговна – медсестра, г. Надым Надымского р-на ЯНАО.

3. Вэнго (урожд.) Валя, в 1987 году – ученица 5 класса Ныдинской средней школы-интерната Надымского р-на ЯНАО.

4. Куйбин Михаил Егорович, 1933 г.р. – пенсионер, в прошлом рыбак; пос. Кутопьюган Надымского р-на ЯНАО.

5. Лапсуй (урожд.) Маргарита Тимофеевна (1947–1988) – работница рыбозавода, санитарка; пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

6. Лапсуй (Худей') Мария Максимовна (1910–1988) – домохозяйка, оленевод, охотник; стойбище Верхняя Хадыта Надымского р-на ЯНАО.

7. Лапсуй Николай Тимофеевич, 1954 г.р. – рыбак, оленевод, электрик, музыкант; пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

8. Лапсуй Тимофей Ефимович (1910–1985) – оленевод, охотник, рыбак, совработник; стойбище Верхняя Хадыта Надымского р-на ЯНАО.

9. Лапсуй (Салей') Некучае (1938–1995) – домохозяйка, рыбачка, оленевод; пос. Антипаюта Тазовского р-на ЯНАО.

10. Лаптандер Михаил Нгэкович, 1953 г.р., пролив Малыгина Ямальского р-на ЯНАО.

11. Пандо (урожд.) Аля, в 1987 году – ученица 4 класса Ныдинской средней школы-интерната Надымского р-на ЯНАО.

12. Пиналей (Ядны') Миля Нидейковна, 1954 г.р. – зооветспециалист, пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

13. Салиндер Александр Пенгтсевич, 13 октября 1959 г.р. – пенсионер по инвалидности, пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

14. Салиндер (по отцу – Тёр) Александр Сякович, 13 января 1953 г.р. – пенсионер по инвалидности, пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

15. Салиндер (Лапсуй') Валентина Нгаптиковна, 1938 г.р. – пенсионер по инвалидности, пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

16. Салиндер (Нганой') Галина Захаровна (1945–2000) – оленевод, рыбачка, работница мехмастерской; пос. Кутопьюган Надымского р-на ЯНАО.



17. Салиндер (Ядны') Мария Андреевна, (1914–1993) – оленевод, рыбачка; пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

18. Салиндер (Лапсуй') Мария Ервовна (Нгаптиковна), (1920–1987) – оленевод, домохозяйка; пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

19. Салиндер (Ядны') Надежда Константиновна, 1929 г.р. – пенсионерка, ранее совпартработник; пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

20. Салиндер (Лапсуй') Ненгаска, 1912 г.р. – оленевод, домохозяйка, рыбачка; пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

21. Салиндер (урожд.) Таисья Николаевна, 1926 г.р. – оленевод, домохозяйка, рыбачка; пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

22. Сэротэтто (урожд.) Лиля, в 1987 году – ученица 4 класса Ныдинской средней школы-интерната Надымского р-на ЯНАО.

23. Сэротэтто (урожд.) Люда, в 1987 году – ученица 5 класса Ныдинской средней школы-интерната Надымского р-на ЯНАО.

24. Сэротэтто (урожд.) Наташа, в 1987 году – ученица 3 класса Ныдинской средней школы-интерната Надымского р-на ЯНАО.

25. Тусида Юрий Сюзанович, 1947 г.р. – оленевод, пос. Сё-Яха Ямального р-на ЯНАО.

26. Тэсидо Люнчи (1934–1990) – оленевод, рыбачка; пос. Гыда Тазовского р-на ЯНАО.

27. Харючи Николай Егорович (1908–1990) – пенсионер, ранее совпартработник; пос. Тазовский Тазовского р-на ЯНАО.

28. Ядне Иван Кылалович, 1955 г.р. – учитель, строитель, охранник частных предприятий; пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

29. Ядне Олег Хэдович, 1956 г.р. – оленевод, пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

30. Ядне Осьми, (1910–1991) – оленевод, рыбачка; пос. Антипаюта Тазовского р-на ЯНАО.

31. Ядне Пудако Тэмзрисович (1900–1996) – оленевод, стойбище Верхняя Хадыта Надымского р-на ЯНАО.

32. Ядне Ямбана Лекаревич (1934–1990) – оленевод, рыбачка; пос. Антипаюта Тазовского р-на ЯНАО.

33. Яндо (урожденная) Ирина Хайковна, 1963 г.р., в 1979 году – ученица Гыданской средней школы-интерната Тазовского р-на ЯНАО.

34. Яндо (в замужестве) Мария, 1920 г.р. – оленевод, рыбачка; пос. Гыда Тазовского р-на ЯНАО.

35. Яптунай Георгий Хансович, 1954 г.р. – оленевод, рыбачка; пос. Гыда Тазовского р-на ЯНАО.

36. Худи Лапчи Минкович, 1947 г.р., – оленевод, Сё-Яхинская тундра Ямального р-на ЯНАО.

37. Худи Артем Владимирович, 1990 г.р., – оленевод, Сё-Яхинская тундра Ямального р-на ЯНАО.

38. Окотэтто Тенко Авэчавич, 1959 г.р., – работник ГУП ЯНАО «Совхоз “Ямальский”» Ямального р-на ЯНАО.

39. Лаптандер (урожд. Окотэтто) Софья Яхачевна, 1968 г.р., – оленевод, Сё-Яхинская тундра Ямального р-на ЯНАО.

40. Окотэтто Виктория Ейковна, 1978 г.р., – фельдшер Сё-Яхинской больницы Ямального р-на ЯНАО.

41. Окотэтто Хати Вэндавич, 87 лет (по его утверждению, 2005 г.) – пенсионер, Сё-Яхинская тундра Ямального р-на ЯНАО.

42. Мотышев Руслан (Нюдяхасава) Николаевич, 1994 г.р., в 2005 году – ученик 4 класса Сё-Яхинской школы-интерната Ямального р-на ЯНАО.

43. Мотышев Иван (Вэрья) Николаевич, 1992 г.р., в 2005 году – ученик 4 класса Сё-Яхинской школы-интерната Ямального р-на ЯНАО.

44. Сэрпиво (Окотэтто) Нетко Саватювна, 1940 г.р., – пенсионерка, в прошлом рыбачка; Ямальский р-н ЯНАО.

45. Салиндер (урожд.) Светлана, в 2005 году – ученица 7 класса Сё-Яхинской школы-интерната Ямального р-на ЯНАО.

II. Тэлтангоды (вторящие)

46. Яптик Василий Нгэлкович, 70 лет (по его утверждению, 2005 г.) – пенсионер, частник-олeneвод; Сё-Яхинская тундра Ямального р-на ЯНАО.

47. Худи Ярослав, в 2005 году – 8 лет, школьник, Сё-Яхинская тундра Ямального р-на ЯНАО.

48. Окотэтто Ваня, 1995 г.р., – школьник, пос. Сё-Яха Ямального р-на ЯНАО.

49. Сэротэтто (Окотэтто) Светлана Авэчавна, 1974 г.р., – помощник воспитателя детского сада «Олененок», пос. Сё-Яха Ямального р-на ЯНАО.

Список информантов

50. Лаптандер (урожд.) Анастасия Александровна, 1991 г.р., в 2005 году – ученица 5 класса Сё-Яхинской школы-интерната Ямальского р-на ЯНАО.

51. Лаптандер Тимофей Нгэкович, 1963 г.р., – заместитель директора по производственным вопросам ГУП ЯНАО «Совхоз “Ямальский”» Ямальского р-на ЯНАО.

52. Ламдо (Худи) Майя Минковна, 1955 г.р., – няня детского сада «Олененок», пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО.

53. Лаптандер Лилия Петровна, 1971 г.р., – продавец частного магазина, пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО.

54. Окотэтто Надежда Викторовна, 1964 г.р., – сторож пожарной части, пос. Сё-Яха Ямальского района ЯНАО.

55. Пушкарева (Лапсуй) Елена Тимофеевна, 1949 г.р., – фольклорист, г. Салехард.

56. Салиндер (урожд.) Светлана Федоровна, 1990 г.р., в 2005 году – ученица 7 класса, пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО.

57. Сэротэтто (Яптик) Елена Нядмовна, 1962 г.р., – частник-оленовод, Сё-Яхинская тундра Ямальского р-на ЯНАО.

58. Сэротэтто (Окотэтто) Светлана Авэчавна, 1974 г.р., – помощник воспитателя детского сада «Олененок» пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО.

59. Худи Борис Лапчивич, 1976 г.р., – частник-оленовод, Сё-Яхинская тундра Ямальского р-на ЯНАО.

60. Яптик Василий Нгэлкович, 70 лет (по его утверждению, 2005 г.) – частник-оленовод, пенсионер, Сё-Яхинская тундра Ямальского р-на ЯНАО. См. 46

III. Матери – трансляторы фольклора детям

61. Вануйто Алла Хосевна, 1974 г.р., – учитель ненецкого языка и ненецкой литературы Сё-Яхинской средней школы-интерната, пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО.

62. Окотэтто (Вэнго) Хамне Мянсивна, 1958 г.р., – заведующая центральным складом ГУП «Совхоз “Ямальский”», пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО.

63. Лаптандер Лилия Петровна, 1971 г.р., – продавец частного магазина, пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО.

64. Сэротэтто (Яптик) Елена Нядмовна, 1962 г.р., – частник-оленовод, Сё-Яхинская тундра Ямальского р-на ЯНАО.

65. Окотэтто (Ламдо) Надежда Викторовна, 1964 г.р., – сторож пожарной части, пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО.

66. Окотэтто (Анагуричи) Тамара Михайловна, 1983 г.р., – воспитатель детского сада «Олененок», пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО.

67. Худи (Яптик) Оксана Тэрангтовна, 1973 г.р., – частник-оленовод, Сё-Яхинская тундра Ямальского р-на ЯНАО.

IV. Знатоки ненецкой культуры

68. Лапсуй (Ядны') Александра Нерчувна, 1974 г.р. – фельдшер, г. Салехард ЯНАО.

69. Лапсуй Геннадий Тимофеевич, родился 1 декабря 1936 года в пос. Новый Порт Ямальского района Ямало-Ненецкого национального округа Омской области. С малолетства приобщился к труду, помогая родителям по хозяйству в оленеводческом стойбище, на рыбной ловле и охоте на пушного зверя. После окончания школы юноша увлекся морским делом и в 1954 году поступил в Тобольское речное училище, которое в 1957 году окончил по специальности «судоводитель». В 1959 году начал трудовую деятельность в должности помощника капитана на сейнере Салехардской базы морского лова, где проработал почти 4 года, плавая по Оби, по Карскому и Баренцеву морям. В 1962-м его потянуло «на сушу», перешел помощником капитана на теплоход АМБ-167 Шугинского рыбоучастка Пуйковского рыбозавода ЯНАО.

С 1964 года по 1987 год работал в Ныдинском оленеводческом совхозе Надымского района старшиной катера ТБ, трактористом на тракторе ДТ-74. В 1988–1989 гг. был рыбаком ХСУ треста «Мосгазпроводстрой», в связи с реорганизацией которого переведен рыбаком четвертого разряда в Ныдинский рыбозавод, где трудился до ухода на пенсию в 1992 году.

Геннадий Тимофеевич за отличную работу получал благодарности руководства, почетные грамоты, денежные премии. Неоднократно избирался депутатом сельского, районного, окружного Советов депутатов трудящихся, пользуясь уважением сослуживцев и односельчан. Состоял членом КПСС, неоднократно избирался членом



бюро Надымского РК КПСС. Женат, воспитал двоих дочерей и трех внуков.

Будучи великолепным специалистом рыбного хозяйства, в своей жизненной практике Геннадий Тимофеевич опирался не только на научные знания, но и на традиционные знания своего народа. Кроме этого проявлял интерес и к духовной культуре, он большой знаток обрядности и хранитель семейных реликвий. После выхода на пенсию и по сей день (2007 г.) круглый год живет в своем хозяйстве Нгану Харвуте Надымского района Ямало-Ненецкого автономного округа, лишь изредка выезжая в населенные пункты за продуктами. Его хозяйство состоит из чума, двух балков, домика-укрытия для выезда на Обскую губу, небольшого укрытия-гаража для «буранов», двух лодок, передвижной электростанции, радиостанции, двух тракторов, туалета стационарного, нарта для хранения меховых вещей, железных бочек для бензина, деревянных бочек для заготовления рыбы, деревянных и пластиковых ящиков для рыбы, вешала для рыбы.

70. Лапсуй Ил(ь)ко Гизитдинович, 1971 г.р. – пенсионер МВД РФ г. Салехард ЯНАО.

71. Лапсуй (Тохой') Ирина Семеновна, 1957 г.р. – домохозяйка, пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

72. Лапсуй Харбю Нерович – рыбак, оленевод; пос. Антипаюта Тазовского района ЯНАО.

73. Лапсуй Юрий Хасовович, 1965 г.р., – социальный работник, пос. Панаевск Ямальского р-на ЯНАО.

74. Лапсуй (урожд.) Наталья Хасововна, 1961 г.р. – предприниматель, г. Салехард ЯНАО.

75. Окотэтто (урожд.) Лидия Васильевна, 1945 г.р. – оленевод, зооветспециалист, глава общины, пос. Панаевск Ямальского р-на ЯНАО.

76. Пэдарангасова (урожд.) Наталья Ивановна (1951–2002) – учительница, г. Салехард ЯНАО.

77. Салиндер (урожд.) Татьяна Николаевна (1923–2003) – пенсионерка, работница зверофермы, г. Салехард ЯНАО.

78. Сизикова (Лапсуй') Инна Геннадьевна, 1966 г.р. – сотрудник ныдинского поста Салехардского гидрометеорологического управления, пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

79. Сизиков Алексей Михайлович, 1965 г.р. – работник нефтегазовой промышленности, пос. Ныда Надымского р-на ЯНАО.

80. Сэротэтто Евгений Хаволович, 1976 г.р., – оленевод, социальный работник, пос. Панаевск Ямальского р-на ЯНАО.

81. Яптик Яков Нюбитявич, 1965 г.р. – оленевод, директор Дома культуры; пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО.

82. Яптунэ (Ярой') Раиса Пехедомовна – журналист, г. Дудинка Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа.

83. Худи (Окотэтто) Надежда Яхачевна, 1972 г.р. – оленевод, швея, социальный педагог; пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО.

ГЛОССАРИЙ

Аргиш (по-ненецки *мюд*) – олений караван.

Вада-сюдбабц ‘слово-песня’ – «энергетический надперсонаж», который является «двигателем» действия, защитником, спутником и оберегателем героя; иногда он просто наблюдатель, констатирующий происходящие в повествовании события.

Гусь (по-ненецки *соок, савак, совик*) – мужская глухая верхняя мехом наружу одежда с капюшоном, надеваемая в сильные морозы поверх малицы.

Деревянный невод (*ня пога*) [ЭПН, 1965. С. 426] – так перевела З.Н. Куприянова. Видимо, речь идет или о деревянных запорах, которые до настоящего времени устанавливают на реках лесные ненцы, или о каких-то плетеных лыковых сетях.

Кисы (*пива*) – меховые мужские и женские высокие сапоги, сшитые из камусов – шкур с оленьих ног мехом наружу, внутрь которых надеваются меховые высокие «чулки» мехом внутрь.

Копылья (*хан 'нэ*) – ножки нарт.

Лаханако – 1) жанр ненецкого фольклора, который многие исследователи называют сказкой, автор его именует миф-сказка; 2) текст – нарратив данного жанра; 3) Слово – «энергетический надперсонаж», который является «двигателем» событий, опекуном страждущих, насыщающий их жизненной энергией.

Малица (*мальця*) – мужская верхняя меховая одежда мехом внутрь: а) с капюшоном (в

восточных районах расселения ненцев), б) без капюшона с небольшим стоячим воротником, носится с шапкой с длинными ушами.

Мандала, *мандалада, мандалава* – ‘собираться’, ‘собравшиеся’, ‘собрание, большой сбор’.

Мынико – образ Слова, «энергетический надперсонаж», насыщающий героев жизненной энергией.

Ноб лаханана ‘Все время говорящий’ – «энергетический надперсонаж», эманация Вселенной – обладатель и транслятор информации.

Нэдалава – 1) перегон, попрыск (расстояние между остановками в пути при езде на оленях от 5 до 15 км); 2) часть камлания шамана, которая происходит без остановки от 30 до 60 минут.

Париз – фольклорный персонаж, в основном женского пола, противопоставляющийся женщине-человеку, любительница мужчин-людей, людоедка.

Самбадабц – песнопение шаманского камлания.

Самбана – шаман, провожающий души умерших в царство мертвых.

Сихиртя – 1) этноним, употребляющийся как равнозначный этнониму ‘чудь’; 2) своеобразные северные гномы.

Сюдбабц – вид эпических сказаний, основными действующими лицами являются богатыри и богатырши, а темами – добывание жены, кровная месть.

Сюдбабцарка – особый подвид эпических сказаний *сюдбабц* – полусюдбабц, выделен-

ный Н.М. Терешенко. Они близки к сюдбабц, но отличаются от них более реалистическими чертами повествования. В этих произведениях больше типичных бытовых зарисовок, деталей, характеризующих своеобразие норм поведения и всего жизненного уклада народа.

Тадебя – шаман.

Тэлтаңгода – 1) вторящий при исполнении фольклорных жанров *сюдбабц*, *ярабц*, *хынабц*, *лаханако*; 2) помощник шамана.

Хорей (*тюр*) – деревянный шест длиной 5–6 метров для управления оленьей упряжкой.

Хынабц – 1) вид эпической песни хроникального характера, относящейся к эпохе присоединения ненецких земель к Российскому государству; сюжеты некоторых из них имеют реальную историческую основу, отраженную в документах; 2) «энергетический надперсонаж» – персонифицированный образ песни этого жанра, проявляющийся в формуле *хынабц' хомад* 'после того, как их встретил хынабц'.

Явмал – божество истока великой реки. Самая главная функция в фольклоре – борьба с

различного рода хтоническими существами за благополучие людей.

Ягушка (*паны*) – женская меховая распашная шуба с меховым подкладом.

Яминя – божество женского рода, имеющее много имен: Старуха, Создательница Земли, Мать Земли, Лоно Земли, Бабушка, создавшая Землю. Покровительница женщин, особенно при родах.

Ярабц – 1) персонализированный жанр эпоса осознания героем окружающего мира посредством формул: *ин то"мад* 'когда ко мне пришел мой разум', *тена'н то"мад* 'когда ко мне пришла моя память', *сэва'н тяхад* 'до моего появления (рождения)'; 2) эпическое сказание о страданиях, злключениях, борьбе и победе героя, поющее от лица героя.

Ярабцарка – «Это чаще сказки, близкие по тематике к *ярабц*, значительно реже – бытовые рассказы обязательно с элементами злключения действующего лица» [Терешенко, 1990. С. 31].

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. Миф-сказка «Нельнемяко» («Стружечка»)

1.1. [Нельнемяко]. Текст на ненецком языке

1. Пухутя, ноб хасава нюдя. Пухутя, пухутя ноб хасава нюдя. Тадхав нюдя ну' яля миртеты, нудамта мада, нуданта едяд хаван' харва. Хаван' харва, нюдя нуданда мадахэхэд ха. Пухутя сив яля севолпида, сив яля нэсонгана вэи нэлма. Мят' санэй, мят' санэй. Тэ' таёкотям няма, нюндя нуда вэя-савэй нельнемяком' сив яля мансабтамбида. Сибимдей яляхавананда наябэй цатекэңэ сяркада.

2. Цатекым' нидав вадабю, цатекэда ялэда поңэ мэйда. Цатекы тад ханяримна ядэлыма, хоркы, лэморо нёракутанэ хая. Цатекы нарвомад янгуда, есьеда ханя тания харта манэсарьяда, халянта поңга ханя тания. Та царнэ хая.

Хадада манив:

– Неро яханд тюуня' нён хэсету'', Неро яханд тасиняри хантету'.

– Сими амгэ Неро яхак' тюуняд писеден?

3. Хаданда нын нэдакыс, мынгамта Неро яха' тюуня нэдада. Яля' ямбан нёдада. Мынгада пя янгоян' таркавы, янгода париденя тёням' хадавы. Янго пям' сертама, сюдбя тебкамтата пям', тёня янгонэ мивы. Янгомда нэда, тёнямда ханада, мяканда тада, хадаенда ниммян' просьтеда:

– Тиками хабарт!

Хадада манив:

– Нисятат-небянат нэв намы ханедам' нани тэвравэранню.

– Теда тиками хабарт нирав, пялангу нирав, хуняна паранода хардан' ханангув. Пи' нимим тырабтангу.

4. Нельнемяком' нюбена. Нельнемяко тёнямда нямада.

Хадада манив:

– Нухуркар! Маня'' поңгана[на''] пэвдя под тания, тикана ялярка тосету. Мипнанд нод паранодед мири, паранодед мартхэн' ябтан нёр мис''! Тикар мирита амгэри нивца.

5. Тадхав хаё. Тайнанта харад' помна мица. Тайнанта Цоб лаханана вахалмонта:

– Нельнемяко, амкэм' тан?

– Сии толха амкэм' тата?

– Цэхэют поңгы нюхуладар амкэ?

Тад манэнада – тёнянта тэва.

Манив:

– Мань тэмдахав. Тэмдахав, паранода нод нядни цокавна нида мэңгу. Няхар юд юна' ханм' навариина пэндав, паны тараб'', хонё мэта амкэри тараб'' – мал таниянгу.



6. Идя ядэлы, манив:
– Миквава, параңода нод тикад нокавна мэңгудав.
Миңадов. Цатекэда табеда: няхар” юд юна’ ханм’ пэңа: навар” тэңс нэдакы, хонё мэта амкэри нэдакы. Пудана хананда ни’ та’ лясэй” Нельнемяко.
Наворида ханя мэнакыду’, юнида пуны’ нэдара.
7. Пэдара’ поңгана тыбканда пинари нэсеты, пя тинм’ ми, наворида пя тин’ мю мэйда.
Хадаехэнда манив:
– Ханеда хантер нэвам’ намдада?
Сяха харван, та’ мальнгана нор. Тайна яңго тавясянню. Цынанта муңгм’ нэдада, пя яңгон’ тар-
кавы, париденя тэня нани’ еремя. Хаданда нинмян’ нани мода:
– Тюкоми хабарт! Хуняна параңода хардан’ ханангув. Пи’ тырангу.
Пи ямбан тырабтади’.
– Тедарт параңодан’ миир, нисянат-небянат нэв намы ханеда.
– Хытер ханеда ненэтя нэвам’ намтада.
8. Тэнямда маканта мэ, нинтя иням’ сэра. Маханыңы хэвхад нани Цоб лаханана:
– Нельнемяко, амгэм’ тэвран?
– Сини толха амгэм’ тэврангу.
– Хытер сит толха, ненэтяндю, нэхэют поңгы лэбтанар амгэ? Няхар” ю” юна’ хан тер навар
пэндам’, тикы’ хавна не нюми татадм’.
9. Няхар” ю” юна’ хан’ нгэван параңода мартьхы не нюм’ та’ набтаду’. Пудана юна’ хан’ ни’
тий”. Пэвсюмя. Пэвдя под’ мюня цули” пэвсюмя. Пудана юни нямтялңа, самбляңг юни хан нани
сусавы.
10. Нельнемяко ханямна хэнякы. Намгэ ёльтыңгана пыхыдамта тад манэнада: сиив парнэяр ха-
навэду’, нани намсад нямангуду, сиив парнэяр ханавэду, нани намсад нямангуду, мансыты”:
– Папакоми мань минехав.
Сентелава ямд мяту’ нэдакы, нярава едемду’ ныда”, хаборти намти пярде, вавкотянанду тикы
Нельнемяком’ наниду’ маканта сакадтасьтыда, наниду сакадтасьтыда.
11. Манив: едамду ханя нав, Нельнемяком’ тарем сянакутанду’ хонарэйяд”. Хонараваханда пыда
нод нэта ни’ санэй”, нярава едея няванда нёня хортена [набтада], парнэтта маат’ нани’ хонэй”.
Парнэ тум’ пятабада юркы”. Нярава еданда нявм’ пилца, манив:
– Ылека нянси хортермы.
Сив парнэ екар ханямна санэйд” – Нельнемяком’ юра”. Нум ялэмы. Яңг ванохо” таркавыд”,
вэноламаду’ яханду та’ хавы”.
12. Нельнемяко панэтида сернакы, парныта ядма мюмня мяканда ялй”. Параңода мартьхы не
ню вавм’ сертавы, наворида.
Параңода мартьхы не ню ненда вавхана нэхэрида тибты”. Сидя сольдат тонаха”:
– Параңода мартьхы цынбар сит хана.
– Тобсакэдм’, хаяди’.
Хадаеда манив:
– Ти нивца ханеда хантер ненэтя нэвам’ намтада. Луса няхар ватода нив нэнгу, сидя ватовамда
томдангодакэв, няхаромдэй ватовада сыхылада вато нив нэнгу.
13. Хадрю парангода’ мартьхы’ мят’ хэнив. Тайнанта-хунананта параңода’ мартьхы латда хатя
марда, манив:
– Нельнемяко, ненд мирнэ амгэм’ тасан? Тюкон’ сивха я’ хорадами тэвра”.
Маңква ма:
– Мань сини толхахання сив я’ хора амгэ тэврананна?
14. Нельнемяко ярсавэй хая. Хадаеда манив:
– Нельнемяко, амгэр хадкэй?
– Амгэми хадкэнгу, сив я’ хора амгэ хонана.
Хадада манив:

– Сеня мансянню ханеда цэвам” хантер цамтада. Вадемыни ти’. Теда тайкуй нё’ поёкотя хана”, сыра надьда нум’ сарпакотями таянгу, тиками хана. Таяна нум хасрё нэнгу.

15. Нельнемяко ненэй ненэть нэнив, луса вуни ца. Пин’ надимя, хасрёя цамдэкана сив хора хадьрть лабарна. Манив: «Хадаени тэввы цэхэвабнанда хасеркарта хасеръидать». Хадада манив:

– Сив я’ хорая хасрёнда варан’ яля’ ня’ цэсь лясангуд”, сивнэ таркътату сив тар’ ясм’ ханаин. Тикьд сепанд мю’ мэнгудава, паранода’ мартьхы’ лата’ ни’ моид. Хасрёя итя харад’ ермня нэнгу, парангода’ мартьхы’ итя иканта сэхэрмана нэнгу. Я’ хора” харад’ мюня пинэрта”, нянту тэвъиту’ янгода.

16. Тарем мэнидав. Паранода’ мартьхы манив:

– Нельнемяков, тикьд ханяд тасад, тая’ ханан! Манив:

– Хамьд нимца, ханя’ ханан, тая’ ханан.

Тад нямыда сив тар’ ясм’ – харад лата хасуй.

17. Мяканда хая. Цани хонэй”. Сив яля хуны, сидя сольдатко нани тонаха’, манихим’:

– Нельнемяко, паранода’ мартьхы цынбар сит хаңа.

– Нельнемяко, ненд мирнэ тавэр амгэ? Тюкон сив Ид Мэдодами тэвра”.

– Ид’ Мэдо ханяд хунта ца мань нянани.

18. Хадаехэнда манив:

– Сеня мансянню: пой цутони ед’ нум’ сарпаку таянгу, таяна хасрё таянгу, сив Ид’ Мэду’ таяна илиду’ тянарна”.

[Хадаеда манив]:

– Маньин: «Хадаени выкана, сив Ид’ Мэду, хасеркарта хасеркайда». Сив Ид’ Мэду хасертыд”, няданду’ сив тар’ ясм’ ныкальин. Паранода’ мартьхэн’ хантанава – сив тар’ ясм’ лата’ ни’ моир.

19. Тадхав хасрёя итя хард’ сидер’ пирувна на, сив Ид’ Мэду нянту тэвъиту юңгу. Ма:

– Нельнемяко, тюку ханяд тэвравыдэ, тикьд ханан.

Маньева ма:

– Хамьд нимца.

Сив тар’ ятькэтям’ нямыда, сепанда мю’ мэйда – харад’ лата хасуй. Сепанда мю’ мэйда. Мяканда цани хая.

20. Сив яля хуны. Сидя сольдатко цани тонаха’, цопой вадади’:

– Нельнемяко, паранода’ мартьхы цынбар сит хаңа.

Ма:

– Тутадама.

Хадаеда манив:

– Няхаромдэй ватовамд ехэрав, сидя цэнд ниня хамар цэя.

21. Паранода’ мартьхы’ мят’ тюнов. Паранода мартьхы цылыда латда хатя марда:

– Нельнемяко, ненд мирнэ тавэр юңгунню.

Манив:

– Няби я’ вэкана няхар” ненэтя’ ила’ хункана няхар” по’ техэ хальмер тив лы [хоть тара].

22. Хаё. Ярсавэй хая.

Манив:

– Цани намгэр, хытер хаян?

Хадада манив:

– Сеня мадасянню. Няр тари тарем нюмдеда, тикар солотэй, цылеky” хадана ца, ет хамар сэвни тыхана цэя, тэвадавэр цэнив.

23. Нельнемяко хытер цэвна, паранода’ мартьхы манив:

– Хальмер тив лым’ нибнат тэвра, сит, цэвамд туросатавэ лата’ ед’ мадангув.

Ет яля’ ядалы”. Неранда няна цоб хардако. Сянант хунат ядбата цод. Тайнанта хунананта хардако’ мюня сидя пёдна пёдвонди’. Пёдбати цод няцоти ид няти’ сякана ханца”.

– Ет хуркари цэя, мятюхудм’, маси сими табедангху’.

24. Нельнемяко мятн тю, ма:

– Сиими табедадима. Тад цо цаво пидади”?



– Цаво пидваханани' пыдар амгэ сел? Манинди' хальмерани', илевани' мальцгна поёни нули' савать, теда поёни' нули вома''. Ет хыняд тосан, тания' хань – талеренгун.

– Тюковахаюни' ет лэтамбава толхаха нирханню на.

25. Ет ялй''. Нани ноб хардако нимня надимя. Мякы мякана сидя лаханакуртаха' нэванонти', няцоти ид нобт тынарна.

– Ё'' харимана лаханакуртади' нэрхадинню, сими табедади'.

Ниди' ет севолпадакэхэ', нули'' савовна лаханакурнаха'. Нябиюм' васадэй'', ма:

– Ханяд тосан – тания хань! Талеренгун. Мани' хальмерани', поёни' нули взвать, теда помнани хурнана икарт ни хант''. Миёманд сер, сер мий'', мани' хальмерани', мани' минтямдамд ямд ханяд манэтами. Хань, талеренгун.

26. Пин тарпы'', манив:

– Тюковахаюни хальмераха' нэдараханню''.

Ядалй''. Ет по яднакы, сянант хунант яднакы, неранда няна ноб маха няндоре харад, нёхонанда сидя ингней еся иняд пынгадарнаха'. Тикы надья хардан' сив яля яда. Тикы сидя ингней ситя наман харбилааха, нерняку мэбнанда тивди' хаеранга. Мякы мякад ноб'' хабей не вахалй'', манив:

– И тания нибна ненэ хурсыдинню', намдари' нэя – намари', мят' тюлевндари' нэбта – мят' тюлери'.

27. Хадана сидя хэвхад салмыбтади', нёсин' нэдаради'. Не нё' сидя' хэван' нямада, манив:

– Нельнемяко папаков, тохова товэнанню, нинядэр нылека нэнив. Маня'' ненэ тетва'', тохортэ талерейна'', тикы нылекан' гэвмава'' ти. Ыоркарта норынась.

28. Нум' пэвсюмя. Харад' синяны табор'' нёня' пулангалыд'', намгэ пиркана нёняны табор'' синя' пулангалыд''. Нё нянгара, намдёртэ ни' пыдютэ намты:

– Калей! Пэдэйв нод, ханеда нод юнгу, теда мяканд хибяв гэввы, мял набтермы.

Манив:

– Ненэтям' нинню вадетяту, хибя тута.

– Нёр такалпю''. Нер ханелава яхадани сырпани Нельнемяко тось. Нёр такалпю''.

29. Нер нярава едента цыл' пынделабтадась. Нельнемяко' едьям' хэвня мо, Нельнемяком' хоракахат хархана ерада. Тикан' лабтеңгана нем' хэвня' мосетыда. Тикы нер Нельнемяком' севолпаданда выи'' нылма.

Хасавада манив:

– Хурсын, ненэ сяндар нэвы.

– Ханяв сэй'', няеми валакада нэнив.

30. Сидя хэвханда хасаваюм' юталнада, вэва нэхэвась Нельнемяко сюдартэ намты. Харад' вэкад няхар'' тюнд пэм' гэвра, ноб'' сяркам' вабта, ма:

– Тюкор хор''. Ханя' пяр?

Ма:

– Ханя' пянгув, няхар'' ненэтя' ил' хункана нэда хальмер' тив' лым' хосаядм'.

– Пэркава пэр нирав, тикарти нылека нудана нэда амгэри. Няхар' натекумть, няхар' вэсэймть пиртар, нылекы'' нудана нэда амгэри, техэ няр солотэйм' ваденава. Ныхыр тарем' хая – я' сяр' нихи-вахана нобкарт ненэть' нянанд ни перенгу.

Манив:

– Ненэ нён хона'', нянд сибитяку цаврад серта''.

31. Пыди' хонаяха'. Хуняна ниняэда мале юрквы'', Нельнемяком' пайдэнда цылад юркабтада:

– Нельнемяко, няхар'' ненэтя' илам' хытер паявнть пяр, тюу' на''.

Намгэемда пэрмана, тюу' мэй''. Нехэнда манив:

– Мань теда ёнэй нинядэнта мяд' ёльтянд' ханангува.

32. Сидя пяр ламбам' сера, Нельнемяком' нинда санготярт' мэда. Тарем' сырпата сидяняны я' тумдувдавэй хаюрна'. Тайнанда-хунананда маха нянторе харадм' манэна. Сэвда хай.

– Нельнемяко, нерняку сыркар. Ёнэй нябакор сырая харданда тяха' сэя.

– Юнгу, нив манэс''.

Сэвда пыя, ма:

– Манэв.

Ма [ниньдэда]:

– Мань тюку яхад салтыв”.

33. Сив яля миңа. Сентя’ мюня сидя ты ханонда сидя есяд пынгадарнаха’, сита наман харванаха’. Мякад не вахалмонда:

– И тания ниб на, хурсыди’. Намтари’, намтари’ нэбнанти – намари’, тюлевнгари’ нэбнанти – тюлери’.

34. Сидя ты ханонта мят’ тюледи’. Сидя нёны понд нябакода нямада, сидя падун’ лыбада, ма:

– Нельнемяко папаков, тохова ту нинав, ниньдэр тирний ненэть вуни на. Яңговарканда цоркарта нор.

Навлда. Цобтики вада. Табор” нани пулаңгалыд”, нёняд синя’ пулаңгалыд”. Намдёртя’ ни’ пыдётся намты, ма:

– Ями ханедасялма. Теда хибяв нянд турмы.

Ма:

– Хибя тута. Пыдар нинню маньсу ненэтя тания.

– Нёр такалпю”. Ханелаван салхад сырпани Нельнемяко тосяню.

35. Тад санэйёе, Нельнемяко’ едм’ хэвня мода. Нельнемяком’ лата’ ни’ лясабтада, хорака ваңгахад хархана ерада. Некотяи сян лабтеңгабата, тад мобнанда хобаңз хаморца. Не яртаханда выи” цылма.

Ма:

– Ненэ хурсынанныю. Ненэ сянлар нэвы.

– Ханяв сый”. Няеми пирда нэнив.

36. Сидя хэвханда сидя танхалнада, намтё хамы” [Нельнемяко]:

– Хонаравэванню.

– Вунсян хунё – ха нисянав.

Мята малан’ хая, няхар тюнд пэм’ тэвра, Нельнемякон’ миңада. Нельнемяко намада.

– Нельнемяко. теда я’ сяр’ ниня ядэрта ненэтяңгав няданд перевнда юңгу, сюдбяр’ ня’ пьбнанди’ сюдбяхад ныхыр нока. Хыня миңан?

– Тедав няхар” по’ техэ хальмер’ тивтя’ лы тания нив, няхар” ненэть’ ила’ хункана, тания пэр нивав.

37. Цорать пэйха’.

– Хонаңгу нинам. Ненэ, нён хуню” – нянд сомбой наврад серта”.

Хуняна ниньдэда мале юрквы”. Нельнемяком’ пайдэнда цылад юркабатада, ма:

– Нельнемяко, хытер няхар” ненэтя илам’ пьванть пяр, тюуня’ на”. Нюдя ниньдэнт мят’ сит теда тэвраңгудама, мани’ нани нарка няни ня’ вадам’ мэтэ ехэрани’, нюдя ниньдэхэвар я’ серкат ехэрана ни нга, вададамд хэтангу.

38. Сидя пя ламбам’ сера, ниндя тамдырт’ мэда, я” тумдувадэвэй хаюрца”.

– Тайку сылад! Амгэм’ манэңан? Нюдя нябакор харданта тыха сими манэть сырая сэя.

Юңгу. Сидя пенда понд сэвда пыида, ма:

– [Нябакоми манэңав].

– Тюку яхад харт хантан.

39. Сив яля миңа. Сентя’ мюня сидя варк еся пынгадарнаха’, ситя наман харванаха’. Мякад цоб не вахалы”, ма:

– Намтари’ нэбта – намари’, мят’ тюлевндари’ нэбта – тюлери’.

Мят’ нэдабтади’. Нёнэхэ’ понд нябакода севолнада, ма:

– Няев тохова тонава, нябиюху’ няхаваюд сит тэвраңаха’, цоркарта нор.

Нямда нярава ед’ цыл’ та’ пынделабатада. Хасавада то. Пыдють намты, ма:

– Мяканд тэввы таниянарха, мял набтермы.

– Пыдар тайкумна ядэртаңз ненэтямд нинню вадетету.

– Нёр такалпю”. Ханелавани салхад сырпани Нельнемяко тосяню.



40. Тад санэйъс, Нельнемяко' едем' хэвня мода. Нельнемяком' хорака вангхад та' ерада не лабтенганан'. Не хобадарев' ханца. Нельнемяком' севолпаданта выи'' поёма. Нябакода ситя севолпа ярать хутарнава.

Ма:

– Ненэ сямэр!

– Ханяв сэй'', няени пирда нэнив.

Мята мал' няна хая, няхар'' тюнд пэм' та, икана навлада.

Ма:

– Я' сяр' ниня перевнда юнгу, сив нэвта нылека танянакы, хуркари нылека таняма, я' мядота ирир вуни перенгу.

41. Цортакэхэ'.

Ма:

– Ханя пэрнар?

Ма:

– Няхар'' ненэтя' ил' тяхана нэда хальмер тивтя лым' хосаядм'.

– Тикавар хубтана нэ нив, нылека хадана нава. Теда, ненэ, нён хоню'', нэнд sibю наврад сер-та.

Хуняна нинядэда мале юрквы''. Пайдэнда цылад юркабтада, манив:

– Нельнемяко, няхар'' ила' тяхана нэда тивтя лым' хантер хованть мэр? Тюуня' ца''! Намгэ я' пират сит ханангу нидам.

Сидя еся ламбам сера, падкотямда няма. Сими ниндя санготярт мэ. Сидя хэвханани я'' тумдув-давэй хаюрца. Сянат-хунант мимбнанда нод нултаввононда. Нельнемяком ян' хаврада. Ту хамбата яв' ланган' нултада. 42. – Сидя еся ламбамд мэт нинав тюку я' мадхана. Сидя пя ламбамд нинд иняна ханангур. Тюковахад харт ненэтянд нэ нинав. Техэняны ланг' ни' нинав танангу, сидя еся ламбамд пыити' тальня' нэсэ мэид, тикы амгаримд хонана нэбат, комам' нибанат ху'', тикы еся ламбаюд нарвэй мал' тапарьихиуд, сидя пя ламбамд мэтанав. Тикад нанадя иры миндан. 43. Иры' ёльтынгана сив сохом' манэтан. Ныламахадант сив сохотот сив яля миндан, сив сохо' ядхана ноб пэтанам' манэтан. Тикы сив сохонд тэвабтар таняр тетёда яля нэнгу. Пэтаная пэтангу. Тикы пэтаная нэнд хэвувна хэин, тыбкамда марьин, харта тыбкананда ёнганда ядан' сапър, сохонда ядан' такальир. 44. Нэнд пэпада пя пэмадавэй нэбту пэид, мят' тюлсид, синяна сив нявоте нярава еде танянг, ту' ни' мэир, симсы' сякана ненэтиэ намса тикана хаденангу'', лэдэту' ермана сапъпаид, ед' мю' моёпаид, тумд пэтангун. Нэнд вавм' мэт нинав. Сидя хурырка хыдым' сидя вав' сер' нэдатаид. Нэнд ваван' нит норман юсибтаин. Кэнмин Канторик тэтаду нив тания, нита понгад ёнгада ямбувор-та, манда: «Пэтанаяра'' ненсемакы, амкэ ни нор''?». Пыдар маньин: «Пунарка цортадама, тетёда нэвами лекабтасе». Та вадасялмда.

45. Пыду вадавнанду вахалть пиртар тикы амгаримт нудант хаврабнанд нэбнанд. Нит хыди пэртанава, харт наврахатат цортанава. Пи' Кэнмин Канторик: пыдар мансалангун – пыда мансалангу, тикана мантанава: «Нюдя нинядэни выкана, хадаени сэвха'' тэвнадм' нэбнани, Кэнмин Канторик тэта немартар нэкал''». Тадхав царноёда нэкалтыда. 46. Тикы хосаяна намгэрир – солотэй – ненэй хыды' мюня нейренгу. Тиканд сив сохотот сив хэхэ мяд сенгга'' сив' мансхалта, мат'' мансалкамд хавра пиртар, матдомдемдо' хаврангур, Кэнмин Канторик тэта цамтё хамаңгу. Мандним: «Амгэва'' хыгер'' хая?». Пыдар маньин: «Амгэртава'' ни'' хадкэ'', вэнеко'' цолавьд'', тикы пэрцадм'». Тикад нани' вадасялмда, хонараңгу. 47. Ир ноб ханя ядэр'', манд нинав: «Нинядэни выкана хадаени сэвха'' тэвувнадам' нэбнани немартар нэкал''». Тикавахад нани хонараваханда сибимдей мансхалм' [хаврангун], сив хэхэ мяд таэбтэйяд''. Тикавахад пин' пянгу нирав, намгаримд нямангунва, мякы тоёта пумнанд санангул'', сидя ламбанд ябсод хадиду' выркадарт'', цопой манта'': «Хэхэва'' талерей''». Пи ламбит ни' нодь варета тэвангун. [Кэнмин Канторик манда]: «Тосава нисядам тоса, сими вунсяда хэвдембю''. Пудни нидитяню лахан''». Мась нэя, тикавахад харт ненэтянд.

48. Нинядэнта сидя ламбанд нумари, ханя хэмыртада ни надю''. Есь ламбида сера. Ту хамб'' нэв'' ни' сидя, сидя нодь хомбида. Техэняны ланг' ни' танэй'', пыити' пуная' сядоть сидя еся ламбам-

да ти хаеахаюда. Сидя пя ламбамда сера, нанада иры мица. 49. Намгэ ёльтынгана нултада. Тадхав тарем' сырца: нерданда ня' сив пярсобе сохо надимы, сохон' надимя, сив яля мица. Тайнанда хуна-нанда нари сив сохон' тэвувнтэ яляда нули" сяторана тетьда яля. Пярсобе сохо' ядхана ноб пэтана. Пэтана нэбта но, Кэнмин Канторик пэтана нивняв нэнгу. Пэтана хэвувна хэнрада, нянда тыбкам' марна, ёнгханда сапада. Сохо' ядхы паромдан' такалнада, нянда паным' сера. 50. Пядамда мэнакы, ненэтии намса" симсы хэвхана на. Лохамбада ед' мю' нудары" хадаи". Хадавы нянта вав ненадова, едда пинакы, сидя хурырка хыдя' мю намтида тедыда. Сохо' мяд мюня нухукодараха". Сидя хурырка хыдя сидя вав' сер' нэдэгэйда, пыда ваванда ни' юсибтэй". Кэнмин Канторик тэта тюумна ёнга ямбуволвы:

– Пэтанааяра" ненсемакы, амгэ ни цор?

Пыду вадавианду вахалть пирнав, манидам:

– Нер сяторана тетьда ялясь, нэвами тетьда лядна, нэвами еби, пунарка цорьидм'.

51. Кэнмин Канторик вадасялма. Нита хыди пэрцава, харта наврахатата цорцава. Мань хосаянами ненэй хыдя мюня тикана нейре, ялянэ мэнаду'. Нида хонэйд", пыда цани, хонэйд". Кэнмин Канторик мань мансадабнани мансабтэсьты.

– Кэнмин Канторик тэта нинядэни выкана, хадасни сэвха" тэввы нэбнани, тюку лаханакоми малханда мэмы нэбнани немартар нэклама.

Немамда нэкалнада. Сини толха няяхабини царцёехонато сохо мядм' илрана" толха, Кэнмин Канторик нарноёда сохо мядм' илрава толха. 52. Цолёкотявна нявэй муркана синя ядалть пав. Сив мансхалта нивна, матдомдей хаврамбдахани сеңга мунольд". Кэнмин Канторик нэвамда тую' ила, ма:

– Амгэва хадкей?

– Амгэртава ни хадке". Вэн' мына" пявы, вэно пэрнадм'.

Кэнмин Канторик нани нэвамда таси' мэ, царцёёда цани мядм' илра пя. Сидимдэй мансхалм' нэлаарава сив хэхэ мяд сеңга мал мансада, тикаваха пин' сананим, сидя ламбанда ни' монэй". 53. Сидя ламбада хэндрев пендэяха'. Кэнмин Канторик тэта манияв:

– Хадрю тосава тосадамть. Сими нидатянно хэвдембю".

Хадиду ламбита ябсод выркадарна. Цылека" нимня", пыдём' мэсь сохоми юнгу. Ту явм' варап' еся ламбаюни хэван' нодь варени тэвыв", ламбаюни царвэй мал тапарнахаюн, ламба сигун харданэ хаяха'. Сивхав яля тад ламбату сеңгадарев тёрёнга, тарем мэнанду, тарем мэнанду тёрду сэя. 54. Тёрту" сэя пин' ни вэдер". Тарем натенананда пин' выдерца, тад манэнада: харданда ний еся хада", тикан' таркавыд", ханянэхэбиду' мякату' хэвакы. Сигун хардамта царвэй мал ладада – сидя еся ламбанэ хаяха'. Пирть хамб нэв нодь хомбида. Тяханяны лаңган' танэй", нинядэнта ня' нумади' яхантй'. Тикавахад сидя еся ламбам' екаюда, сидя пя ламбам' сера.

55. Сянанд хунанд мимбатацод нудя нинядэнта мят тэвы, солотэй хыдым' толь' ни' мэда.

– Няхар" ненэтя илм' няхар" по мэми.

Тад хонаванта сив яля хоны. Сибимдей яля хуптахана нинядэда пайдэ' цылад юркабганидав, манияв:

– Хадаер нямытылма, саварка цыданта тэвбат нив тара". Хандниав.

– Сеңгнями амгэм ханаңгу?

– Тикав пыдар сел.

56. Сидя лабетем' надимте: яберена, пурсавэй. Пурсавэйм' тэра.

– Парацода' мартьхы нер тамна тэмдавадэй. Хадар тамна иле. Нер тикана мэ. Теда хантанава. Хонёданава. Цани нэв тута. Парацода' мартьхы цынбар манднив: «Ненд мирнэ тавэр амгэ», манднив: «Тиртя нанодами серта». Тиртя нанонэ амгэм' сертангун, сидя пя ламбамд царвэй мал тапартан, хадри маньноти яля' ёльтынгана тикана мэвадани ехэраңгоданакэн. Сидя пя ламбада тиртя нанонэ хантнихим'.

57. – Тикы харадм' сив сюртеңгур. Яля' нылад ноб мынг тута, индканд саван нэбнанд еся сэхэр-каданда нямангур, индканд вэван нэбнанд тикана пирар. Сибимдехэнянд паранода' мартьхы цынбанд сидер' ныл нирав нултаңгу. Мандниав: «Тиртя наноми мэс!» Тикы ялэда хэбидя яля цэңгума. Тикы



мынг тома саирт ханднинав. Паранода' мартьхы тадхав тиртя цаномта нив мэта, сибимдей паранода' харадм' сюртенгуда, хамб понд няхар тырсабтэна, цэваримда манэтан, пыдар сидя монсангамд сад-халть манднинав: «Цамыт нит нум' сит ёльте!». 58. Тад тикадант харт ялханд нир пират – мынг' сер' нинав хант, таяна мал вы', вы' ерьнэ мя'' нэнгу, нэрм' няд марета цэв хэнгнэ мэтыда, иба' няд яха-дей нэв хэнгнэ мэтыда. Тет нябакор нисав на, пили нюдя нябаконд мя'' нэнгу, нюктыда таянгу, нин-мявнанда сыхы[дэ]да. Маньин: «Хасавар ханямна ядэрца?». «Хасавами ханяна мэнакы. Нянани цоб лаханамада юнгу», – [нябакор манда]. 59. Нябакохонд маньин: «Нюр насдэй ни' хонабтад. Цатекы нули'' ярта, хасаванд мамб нюр ярнанию – тикана сиякан нэнгун». Маньин: «Нябакоми лаханако нять нансдавэданню, нябакоми ханаңгун». Нули нёр пилуос''. Сеяр нёя пин''. Хадана тобта – нянанд ни перенгу''. Пэдра Илебтя Пэрта, Илебтие. Илебпяэрта ни на [Ляханаком' мэта няни вада цэванңгабя. – Е.П.]. Пыдар манднинав: «Нюри ярнанию». Хасавада манднив: «Харт тарем' пэрнар». Ханелабини малхад сырпани нямд тарем' табеданась, манась: «Нюр насдэй ни' хонабтад». Мунм' ни сояңгу. Тикы сер'' пирма сер' паныр ни на. Тадхав хубтахана нидим юркангу'', няхаюд лаханакуртанаха', пы-дар интелеңгунава хонёдадрев, няхаюд хуримна лаханакодаңаха'. Сидя лабтэйм' надимтенгу. 60. Нябакор манда: «Харт сел нив нэнгу». Пурсавэй лабтэйтямда нямьин. Мяканд хантанава, паранода' мартьхы не нюм' хардаханда ханаңгун. Тикы' пуд пой' цутот ныл лабтэйком' набтаиуд, нинядэхэют тавы сидя лабтэйм' симсы' паханд набтангууд. Тэсавэйян нэнгодакэи. Мядод сохо' ниня нэнгу. Сидя нер нэнгодакы. Хадаемд сидя марть няма лабхальир хуюли мейконда сеян – панытана Я' сой хаданэ, Яминяңэ минартара''.

61. Сидя пя ламбамда Нельнемякон' нинядэда мица. Ёнэй нинядэнта нёисивна надимбата яля-да ханяхарт ни на''. Я'' хахаинню, сеня' ненэ хубтасяңню [Ляханаком' мэта няни вада цэванңгабя. – Е.П.]. Мят тю. Ёнэй нинядэнта мякана сив яля сеңга.

Нехэнды масью:

– Мядондами, сеңгнями, амгэм' ханаңку?

Пурсавэй лабтэйком' хана.

62. Царка нинядэнта нёисивна надимбата [яляда] хуркарт ни на''. Пурсавэй лабтэйм' хана. Сив яля сенгава.

Паранода' мартьхы цынбанда нёисивна надимбата яляда яля' ерьмня на. Солотэмта мицава. Мяканда хая. Хадада сиквамда тумда. Паранода' мартьхы неню тамна тикана мэвы. Нельнемяко сив яля хуны. Сив ёльтыгана сидя солдаткохо' тоңаха':

– Паранода' мартьхы цынбар сит хаңа.

– Хаяди'.

Паранода' мартьхы латда хатя тахабта, манив:

– Хэбидя яля' хардами сюреле мэта тиртя нанодоми серта нинав пират''?

Хуныэнта ёльтянд ваторнихив.

63. Нельнемяко хубтахана сидя пя ламбам' сера, нарвэй мал ладнахаюда, тиртя цаноңэ хаяха'. Сив сюртеванда цоб мынг то, сэхэркад нямада, хамы''.

Ма:

– Тиртя цаноң мэс''! Паранода' мартьхы хунганда ни' пала тари тамась, яв' сёрт хамы'', нэвариди худабты. Нельнемяко сидя монсангамда цобт лада:

– Цамыт нит нум' сит ёльте!

64. Сидя пя ламбамда сера, мыңг томавна хэнив. Сидя хэвувна я'' тумдувдавэй хаюрца. Тайнанда хуананда мал вы' ерия цоб мя''. Нэрм' няд марета цэва' лы хэнгнэ мэиди', иба' няюд яхадей лы хэнгнэ мэнаха'. Нябакода пэтавы. Пэтана' хэван' та нули''. Хасава хан юнгу.

– Хасавар ядэрца?

– Ядэртакы, нянани ни лаханакуртету, екар нянтеда, екар амгы.

– Нюр таяннию.

– Нюхувами таяниив.

– Хытер няхананда ни лаханакурт. Нюр насдэй ни' хонабтад. Цатекы нули'' ярта, хасаванд мамб: нюр ярнанию – тикана сиякан. Мань мантадм': «Нябакоми лаханако нять нансдавэданню, нябакоми

ханангув». Мунм' ни соянгу''. Мань манднидам: «Нюри ярнанныю». Хасавар манднив: «Харт тарем' пэрнар, ханелабини малхад сырпани нямд тарем' табеданась, манась: нюр насдэй ни' хонабтад».

65. Ханена то, манэмэда нока, намдвэда нока. Хонэйдама. Не нюмд насдэй ни' хонабтанакэда. Натескы нули'' ярна. Хуюмкарт хантеркарт не на.

[Нельнемяко ма]:

– Нюри ярнанныю!

[Хасава манив]:

– Тания ярнаява. Нер мансянню: нюмд насдэй ни' хонабтад, тания ярная, хасавар вахалпата, пыдар сиякан нэнгун.

Манив [Нельнемякор]:

– Нями лаханакурть нансдабнанд, нями ханангув.

Мунм' ни соя''. Сив яля сеңга. Сентерманда ямбан' нехэнянта лаханакурна. Сибимдей яляна манив:

– Мядондами амгэм' ханангу?

Пурсавэй лабтэйм' хана. Мяканда хэнив.

Тедав' хуняна юрkyдама. Нехэнтя манив:

– Хардан' хантнинав, тьюна иле вунир пират.

66. Мяканда ханада. Пой' нуто' ңыл нюдя нинядэнта вада' сер сидя нинядэхэюта тавы сидя лабтэйм' набта, симсы' паханд няби сидя нинядэнта тавы сидя пурсавэй лабтэйм' тикан' набтаңаюда. Хонэяха'.

– Кале! Ненэ нёховэдамню.

Нудамда нани вэңгала – нани лимбика. Нудамда нани вэңгала – нани лимбика. Пин' надимя. Пихина ты'' неңсарца''. Панэмта хансца, панэда лидяңг паны. Хубтахана сидя еситана нехэ юркэ-яха'. Ямдэйд'', Хой' ни' нэсы''. Ыорнава хаңоронданадрев. Хадаемда няби нентя сеян' лабхалнада, хадаеда Я' сой хадаң хая, манив:

– Сив я' нюд тикы яхад нэдатамбан.

Валакада.

Е. П.:

– Нельнемяко амгэң хая?

М. С.:

– Нельнемяко Илебямпэртя нив нэнгу.

Салиндер (Лансуй') Мария Ервовна 1980 по 'август иры' 7 яляхана Ямалхы Ненэй Ненэцке имдя мэта я' Тюуй Вары Хадытахана Е.Т. Пушкареван' вадемы.

1.2. [Стружечка]. Перевод текста на русский язык

1. У Старушки, у старушки один внучек. У старушки, у старушки один внучек. Ее внучек каждый день целыми днями мастерит что-нибудь из дерева, порезал руку, от боли руки готов умереть. Готов умереть, ее внук от пореза умер. Старушка семь дней обнимает его. Семь дней обнимает его, через семь дней его залило кровью. В чум побежала, в чум побежала [старушка]. Схватила щепочку с берестой [щепочку окунула в кровь], стружечку с кровью внучка семь дней качала. На седьмой [стружечка] превратилась в младенца новорожденного.

2. Ребеночка [старушка] растит, ее ребенок растет не по дням, а по годам. Ребенок начал везде ходить, стал большенымким, бегаёт за куропатками и птичками. Когда ребенок вырос, конечно, у него есть капканы, силки, сам их проверяет, конечно, у него есть сеть, сам добывает рыбу. Он стал таким взрослым.

Бабушка сказала:

– Вверх по Тальниковой реке не ходи! Вниз по Тальниковой реке ходи!

– Почему ты не разрешаешь мне ходить вверх по реке?

3. Видно, бабушкин лук [взял], стрелу пустил вверх по Тальниковой реке. Целый день шел за ней. Стрела застряла в деревянной «пасти», в «пасть» попала черная лисица. «Пасть» сделана из де-



рева, из дерева которым можно убить великана, сделана «пасть» для ловли лисиц. Открыл [мальчик] «пасть», взял лисицу, принес ее домой, бросил на колени бабушки:

– Сними с нее шкуру.

Бабушка сказала:

– Отцов и матерей твоих погубившую добычу ты принес.

– Ты сейчас снимешь с нее шкуру, распялишь ее, завтра отнесу ее в царский город. Ночью мы ее высушим.

4. Стружечкой зовется [мальчик]. Стружечка взял лисицу.

Бабушка его сказала:

– Постой-ка! Между нами есть темная просека, проходи ее засветло. Когда будешь отдавать лисицу, отдай ее царю, ни за что не отдавай ее заместителю царя! Это очень дорогая вещь.

5. Пошел. Там он идет по царскому городу. Там заговорил. Один говорящий:

– Стружечка, что ты принес?

– Что может принести такой, как я?

– Что у тебя тащится между ногами? – Взглянул он и увидел лисий хвост.

Сказал [заместитель царя]:

– Я давай ее куплю. Давай ее куплю, царь купит не дороже меня. Тридцать конских саней нагрузу только едой, если нужна одежда, если нужны постельные принадлежности – все дам.

6. Задумался [мальчик], ответил:

– Ну, пусть я отдам, царь не дороже заплатит.

Отдал. Работникам [заместитель царя] велел нагрузить тридцать саней и едой, и одеждой, и постельными принадлежностями.

На последние сани улегся на спину Стружечка.

Неизвестно куда положили товар, коней отправил назад.

7. В лесу слышен лишь шум его топора, построил деревянный склад, товар положил в деревянный склад.

Сказал бабушке:

– Как может добыча принести погибель?

Когда хочется, тогда можно есть. Там ведь была «пасть». Пустил стрелу опять, застряла стрела в «пасти», опять добыл черную лисицу. Опять бросил на колени бабушке.

– Сними с нее шкуру! Завтра отнесу ее в царский город. За ночь высохнет.

За ночь высушили [шкуру].

– Хоть сейчас продай царю отцов и матерей твоих погубившую добычу.

– Как может добыча погубить человека?

8. Положил лисью шкуру за пазуху, завязал пояс. Справа опять Один говорящий [спросил]:

– Стружечка, что ты принес?

– Что может принести такой, как я?

– Что значит такой, как ты, ты же человек, что у тебя волочится между ногами? Я тебе нагрузу едой тридцать конских саней, кроме этого дам тебе дочь.

9. Около тридцати конских саней посадили дочь заместителя царя. [Стружечка] сел на последние сани. Завечерело. В темной просеке стало совсем темно. Последние кони еле двигаются, а пять саней оказались пусты.

10. Стружечка не понял, что с ним случилось. Вдруг огляделся, увидел семь *парнэ*, хватают его с разных сторон, его взяли семь *парнэ*, хватают его со всех сторон, говорят:

– Братика своего я понесу, братика своего я понесу.

Чум, покрытый ветками хвойных деревьев, видно, их ночлег, повесили свой медный огромный котел, нарубили лосиного мяса, на постели они то один засунет Стружечку за пазуху, то другой.

11. Говорит: съели они вареное мясо. Пока они так забавлялись со Стружечкой, заснули. Когда последний уснул, Стружечка вскочил на ноги, повернул открытый медный огромный котел в сторону двери и опять залез за пазуху *парнэ* и заснул.

Проснулся истопник *парнэ*. Он испугался открытого медного котла:

– Раскрылся рот чудовища.

Семь *парнэ* неизвестно как вскочили – забыли про Стружечку. Настало утро. [Он увидел], что они застряли в обгорелых деревьях, где они выскочили в испуге, так и умерли.

12. Стружечка, видно, оделся, по дороге *парнэ* зашагал к себе домой. Дочь заместителя царя приготовила постель, вещи.

На постели своей жены – дочери заместителя царя – лишь играет ногами. Пришли два солдата:

– Заместитель царя – твой тесть – тебя зовет.

– Приду, возвращайтесь.

Бабушка сказала:

– Вот же как может добыча погубить человека. У русского три желания будет, два желания я выполню, третье желание будет необычное желание.

13. Вот он в дом заместителя царя пошел. Там заместитель царя чуть не сломал свои полы, кричит:

– Стружечка, что ты дал выкупом за свою жену? Приведи сюда семь мамонтов. [Стружечка] ответить-то ответил:

– Такой, как я, разве может привести семь мамонтов.

14. Стружечка со слезами ушел. Бабушка спрашивает:

– Стружечка, что с тобой случилось?

– Что со мной случится, разве можно привести семь мамонтов?

Бабушка ответила:

– Ты говорил, как может добыча погубить человека? Вот об этом я говорила. Сейчас найдешь по направлению двери, там есть тропинка, которая видна даже зимой, пойдешь по ней. Там увидишь озеро, поросшее травой.

15. Стружечка – ненец, он не русский. Вышел он на улицу, на озере семь мамонтов, едят сочные травы. Сказал он: «Если ваша мудрость постигнута моей бабушкой, успокойтесь, пожалуйста». Бабушка сказала:

– Семь мамонтов лягут на берегу озера мордами к солнцу, у каждого возьмешь шерстинку. Положишь их в карман, вернешься в дом заместителя царя, бросишь на пол в доме заместителя царя. Дом наполнится водой до середины, заместителю царя вода будет по горло, мамонты будут биться в доме, невозможно будет к ним подойти.

16. Он все так сделал. Заместитель царя сказал:

– Стружечка, милый, откуда их привел, туда и отведи!

Ответил Стружечка:

– Ты же их просил, куда хочешь, туда и девай.

Он схватил семь шерстинок – полы высохли. Пошел домой.

17. Снова лег спать. Семь дней спит, два солдата снова пришли, говорят:

– Стружечка, заместитель царя – твой тесть – зовет тебя.

– Стружечка, что ты дал выкупом за жену? Приведи мне сюда семь Водяных Драконов.

18. Сказал бабушке:

– Прежде ты говорила, за чумом есть тропинка, поросшая травой, там есть озеро, поросшее травой, семь Водяных Драконов там плещутся в воде, что только брызги летят.

Бабушка сказала:

– Скажи: «По волшебству моей бабушки семь Водяных Драконов успокойтесь хотя бы». Семь Водяных Драконов успокоятся, возьми от каждого по шерстинке. Пойдешь к заместителю царя – брось шерстинки на пол в его доме.

19. О, дом [заместителя царя] до окон наполнился водой озера, поросшего травой, к семи Водяным Драконам подойти невозможно. Сказал [заместитель царя]:

– Стружечка, где ты их взял, туда и отведи.



Ответить-то ответил:

– Ты же их просил.

Он поднял семь шерстинок, положил к себе в карман – полы стали сухими. Положил их в карман. Пошел к себе домой.

20. Спит семь дней. Опять пришли два солдата, твердят одно:

– Стружечка, заместитель царя – тесть твой – зовет тебя.

Ответил:

– Я приду.

Бабушка сказала:

– Я не знаю его третье желание, умри в дороге на своих ногах.

21. Вошел он в дом заместителя царя. Заместитель царя чуть не сломал полы своего дома [так топал он ногами]:

– Стружечка, ты не дал выкупа за свою жену.

Сказал [заместитель царя]:

– На конце другой земли на расстоянии трех человеческих жизней есть зуб покойника, умершего три года назад [принести надо].

22. Вышел. Вышел со слезами.

Сказала [бабушка]:

– Что опять у тебя случилось?

Бабушка продолжила:

– Говорила же я. Он так его назвал, это золото, оно находится в руках чудовища, умри вдали от глаз моих, ты желал этого.

23. Куда же деться Стружечке, заместитель царя сказал:

– Если ты не принесешь зуб покойника, тебя, твою голову отсеку на гладкой доске.

Зашагал [Стружечка] днем. Впереди один домик. Неизвестно, сколько он идет. Там он услышал, что в домике два ругающихся ругаются. Так ругаются, что их слюни друг на друга летят.

– Что бы ни случилось, войду-ка в дом, может, дадут совет.

24. Стружечка вошел в дом, сказал:

– Дайте мне, несчастному, совет. К тому же из-за чего ссоритесь?

– Из-за чего мы ссоримся, не твое дело? Мы покойники, при жизни мы были очень дружны, сейчас же наши отношения очень испортились. Откуда ты пришел, туда и иди – наведем на тебя порчу. Уходи.

– Видно, от них не дожидаться совета.

25. Зашагал снова. Снова встретил домик. Слышит в домике голоса двух разговаривающих, их слюни летят друг на друга.

– Вы, кажется, беседуете обо всем на свете, дайте мне совет.

Обнимаются, очень мило разговаривают. Один из них оглянулся, спросил:

– Откуда пришел, туда и иди. Наведем на тебя порчу. Мы покойники, наши отношения были очень плохими, сейчас же между нами не пройдет даже струящаяся вода. Иди своим путем, мы покойники, откуда нам знать землю, в которую ты идешь. Уходи, наведем на тебя порчу.

26. Вышел на улицу, сказал:

– Они, видимо, покойники.

Зашагал. Возможно, идет час, неизвестно, сколько он идет, впереди показался дом с двухскатной крышей, в дверях две росوماхи на железных цепях рычат. К этому виднеющемуся дому он идет семь дней. Эти две росوماхи готовы его съесть, стоит ему пошевелиться, как они оскалывают зубы. Из дома заговорила одна хантыйская или русская женщина, сказала:

– Когда плохое настроение, это действует на нервы, если вы должны его съесть – съешьте, если вы должны выпустить его в дом – выпустите.

27. С двух сторон когтями погладили, впустили в дом. Женщина обняла его в дверях, сказала:

– Стружечка, братик мой, прийти-то пришел, зять твой – чудовище. Нас четверо сестер, нас похитили, когда мы собирали ягоды, вот так я попала к этому чудовищу. Хоть я тебя покормлю.

28. Завечерело. Сор из «чистой» половины начало сдувать ветром к кутнему углу, через некоторое время сор из кутнего угла начало сдувать на «чистую» половину. Открылась дверь, сел на стул устало:

– Ой! Как я устал, добычи нет, сейчас кто-то пришел к тебе, дом завонял.

Сказала:

– Ты не говорил о ком-либо, кто придет?

– Не прячь его. Когда я смотрел с промыслов, я видел, что пришел Стружечка. Не прячь его.

29. Она до этого запрятала его под огромный медный котел. Котел, под которым сидел Стружечка, он откинул в сторону, схватил Стружечку за горло, разрезал его от горла. Женщину, защищающую брата, отбрасывает прочь. Женщина, обнимая Стружечку, вся покрылась кровью.

Муж сказал:

– Действуешь на нервы, как же ты его жалесшь.

– Как же не жалеть мне его, он единственный мой брат.

30. С двух сторон ее муж надавил Стружечку, тот хоть плохо, но сел со свистом. С другого конца дома принес трехгранную бутылку, налил одну рюмку вина, сказал:

– Попробуй это. Куда держишь путь?

Ответил:

– Куда мне держать путь, за находящимся на расстоянии трех человеческих жизней зубом покойника иду.

– Конечно, ты держишь путь, но этот предмет находится в руках чудовища. Три раза помолодеешь, три раза состаришься, в руках чудовища находится этот предмет, он [заместитель царя] говорит о золоте. Сейчас твоя сила стала такой, что на земле ни один человек не может устоять перед тобой.

Сказал [зять]:

– А ты, жена, не спи, приготовь легкую пищу брату.

31. Они легли спать. Завтра его зять встал рано, Стружечку разбудил ласково за щеку:

– Стружечка, как ты собираешься преодолеть три человеческие жизни, вставай.

Делать ему нечего, встал. Жене сказал:

– Я сейчас его до жилища среднего зятя провожу.

32. Надел две деревянные лыжи, Стружечку положил за складку пояса. Смотрит [Стружечка] и видит, что окружающая местность остается неузнанной [от скорости]. Там он увидел дом с двухскатной крышей. Глаза его закрыты.

– Стружечка, смотри вперед. Средняя твоя сестра, соблюдая приличия, скрылась за домом.

– Нет. Я не увидел ее.

Протер глаза, сказал:

– Увидел.

Сказал [зять]:

– Я отсюда вернусь.

33. Семь дней идет [Стружечка]. В сених два добытчика оленей (волки) на железных цепях рычаг, готовы его съесть. Из дома слышится голос женщины:

– Когда плохое настроение, действует на нервы. Если вы должны его съесть – съешьте, если вы должны его впустить – впустите.

34. Два добытчика оленей впустили его в дом. В дверях сестра его обняла, поцеловала в обе щеки, сказала:

– Стружечка, братик мой, прийти-то ты пришел, твой зять не человек. Пока его нет, хоть поешь.

Она накормила его. То же самое. Сор опять начало сдувать от дверей к «чистой» половине.

На стул сел устало, сказал:

– В земле моей не стало добычи. Кто-то к тебе приходил.

Ответила:

– Кто придет. Ты же не говорил, что есть люди.



– Не прячь его. Когда я смотрел с промыслов, видел, что пришел Стружечка.

35. Как вскочит, отбросил котел, под которым сидел Стружечка. Стружечку бросил на пол навзничь, от груди разрезал его ножом. Несчастная женщина защищает брата, он бросает ее, как шкуру. Женщина, плача, покрылась кровью.

Сказал [ее муж]:

– Как ты действуешь на нервы. Как же ты его жалеешь.

– Как же мне не жалеть его. Он у меня единственный брат.

36. С двух сторон два раза наступил на него, сел [Стружечка]:

– Оказывается, я уснул.

– Ты не спал, а умирал.

Пошел в другой угол дома, трехгранную бутылку принес, отдал Стружечке. Стружечка выпил.

– Стружечка, сейчас из людей, ходящих по земле, никто не устоит перед тобой, если начнешь бороться с великаном-людоедом – ты сильнее него. Куда держишь путь?

– Сейчас за зубом покойника, умершего три года назад, находящегося на расстоянии трех человеческих жизней, я иду.

37. Начали есть.

– Сейчас ляжем спать. Ты же, жена, не ложись спать – приготовь хорошую пищу брату.

Завтра зять встал рано. Стружечку ласково разбудил за щеку, сказал:

– Стружечка, как ты думаешь преодолеть три человеческие жизни, вставай. Я доведу тебя до дома младшего зятя, мы же с женой не можем дать совета, младший же твой зять всегда все знает, что делается на земле, он даст тебе совет.

38. Две деревянные лыжи надел, положил [Стружечку] за пазуху, земли остаются неизвестными.

– Смотри туда! Что ты увидел? Младшая твоя сестра за дом скрылась, увидев меня, стеснясь меня.

– Нет.

Двумя руками протер глаза, сказал:

– [Я увидел сестру].

– Отсюда ты сам пойдешь.

39. Идет семь дней. В сених два медведя рычат, на железных цепях, готовы его съесть. Из дома заговорила одна женщина, сказала:

– Если вы должны его съесть – съешьте, если вы должны его впустить – впустите.

Они впустили его в дом. В дверях его сестра обняла, сказала:

– Пришел все-таки мой несчастный братик, те двое тебя привезли, хоть поешь.

Брата своего под медный котел посадила ничком. Пришел ее муж. Устало сел, сказал:

– Кто-то пришел в дом, дом провонял.

– Ты, который ходишь по округе, никогда не говорил о каком-то человеке.

– Не прячь его, когда я смотрел с промыслов, я видел, что пришел Стружечка.

40. Как он вскочил, отбросил котел, под которым прятался Стружечка. Стружечку разрезал от горла, хотя сестра женщина защищала его. Женщина летает, как шкура. Обнимая Стружечку, женщина вся покрылась кровью. Сестра заливается слезами, обнимая его.

Говорит [ее муж]:

– Ах, как же ты его жалеешь.

– Как же мне его не жалеть, он мой единственный брат.

Он пошел в другой конец дома, принес трехгранную бутылку, напоил его водой.

Сказал:

– На земле никто не устоит перед тобой, есть семиголовые чудовища, всякие чудовища есть, землежилищный дед твой не устоит.

41. Видно, поели. Сказал [младший зять]:

– Куда держишь путь?

Ответил [Стружечка]:

– За находящимся на расстоянии трех человеческих жизней зубом покойника иду.

– Это находится очень далеко, находится в когтях чудовища. Сейчас, жена, не спи, приготовь легкую пищу для брата.

Завтра зять встал рано. Ласково его за щеку разбудил, сказал:

– Стружечка, находящийся за тремя человеческими жизнями зуб покойника как ты собираешься найти? Поднимайся! До какого-то места я доведу тебя.

Две железные лыжи надел, мешочек взял. Меня за пазуху положил. Вокруг земли неузнанными остаются. Неизвестно сколько он шел, слышу: он остановился. Стружечку он спустил на землю. На берегу Реки с огненными волнами, остановился [младший зять и начал рассказывать. – Е.П.]:

42. – Две железные лыжи будешь носить при пересечении этой земли. Две деревянные лыжи привяжешь к поясу. А дальше ты сам человек, [будешь действовать по обстоятельствам]. Поднимешься на противоположный берег, две железные лыжи поставишь носами в эту сторону, если ты добудешь эту вещь, если не будет продыху, эти железные лыжи ударь ногой, а сам будешь на деревянных лыжах. Туда будешь идти целый месяц. 43. Через месяц семь сопков ты увидишь. После отдыха к семи сопкам семь дней будешь идти, у подножия семи холмов встретишь дровосека. День, в который ты подойдешь к семи сопкам, будет холодным и метельным. Дровосек будет колоть дрова. Подойти к нему, отбери у него топор, его же топором ударь его по шее, спрячь его на склоне сопки. 44. Если он не успел расколоть все дрова – ты расколи их, занеси их в дом, в *синякуе* будет котел с семью крышками, поставь его на огонь, возле *симсы* человеческое мясо будет лежать, разруби их пополам по позвоночнику, брось его в котел, разожги огонь. Ты расположишься на его постели. В две корытоподобных чаши [мясо] разложишь. В сопке-чуме они будут подобны [детям], играющим в куклы. Обе корытоподобные чаши поставь возле постелей. На постель дровосека ляг, пока едят они. Кэнмин Канторик начальник их есть, он будет время от времени вытягивать шею, спросит: «Что, дровосек рассердился, почему он не ест?». Ты ответь: «Я позже поем, позже поем, ветер продул мне голову». Он отвлечется. 45. Ты заговоришь на их языке, если тебе суждено достать эту вещь. Ты будешь убирать их посуду, а есть будешь свою еду. Ночью Кэнмин Канторик: ты пошевелишься – он пошевелится, тогда ты скажешь: «Младшего зятя по волшебству, если мне суждено увидеть свою бабушку, господин Кэнмин Канторик, усни». Тогда он захрапит. Тот предмет, за которым ты идешь – золото в серебряной чаше будет перекатываться. Кроме этого, на семи холмах семь церквей, колокола имеют семь канатов, шесть канатов снять сможешь, снимешь шестой, господин Кэнмин Канторик, проснувшись, сядет. Скажет: «Что у нас произошло?». Ты ответь: «Ничего у нас не случилось, собаки начали есть, их отгоняю». После этого он отвлечется, уснет. 47. Все время думай, конечно, скажешь: «По волшебству моего зятя, если мне суждено увидеть бабушку, хоть поспи немного». А после этого, когда он заснет, [снимешь] седьмую веревку, семь церквей зазвонят. После этого беги на улицу, схватишь эту вещь, спавшие в одеялах за тобой побегут, с концов двух твоих лыж будут соскальзывать их когти, будут лишь твердить: «Божество наше похищено». Еле-еле успеешь встать на деревянные лыжи. [Кэнмин Канторик] скажет: «Настороже-то я был настороже, но вы не поддерживали меня. Вслед за мной не говорили». Достаточно, а в дальнейшем ты сам человек, [чтобы действовать] по обстоятельствам.

48. Зятя его лишь следы лыж остались, ни в какую сторону нет следов. Надел железные лыжи. Еле успевает вскакивать на гребни огненных волн. Поднялся на противоположный берег, повернув носами назад, две железные лыжи оставил там. Надел две деревянные лыжи, шел целый месяц. 49. Через некоторое время остановился. Смотрит так: впереди показались семь лесистых сопков, сопки показались, идет семь дней. Когда начал подходить к семи сопкам, день выдался холодным, обжигающим. На склоне лесистой сопки один дровосек, огромный дровосек, должно быть, Кэнмина Канторика дровосек. К дровосеку подошел, отобрал его топор, ударил его по шее. В сугроб на склоне сопки запрятал, оделся в его одежду. 50. Наколел, видимо, дрова, человеческое мясо лежит возле *симсы*. К кипящему котлу все протягивают руки. Убитого им человека постель он узнал, мясо, видно, сварилось, в две корытоподобные чаши разложил мясо. В сопке-чуме [жители] подобны де-



ням, играющим в куклы, две корытоподобные чаши поставил возле постелей, а сам лег на постель. Господин Кэнмин Канторик вытянул шею:

– Дровосек рассердился, что ли, почему он не ест?

Я смог заговорить на их языке, я сказал:

– Был обжигающий морозный день, ветер застудил мою голову, голова у меня болит, попозже я поем.

51. Кэнмин Канторик отвлекся. Он обслуживает товарищей, а сам ест свою еду. То, за чем я пришел, лежит в серебряной чаше, перекачивается, оно служит им светильником. Его товарищи легли спать, они тоже легли спать. Кэнмин Канторик начинает шевелиться, как только я шевельнусь.

– Господин Кэнмин Канторик, по волшебству моего зятя, если мне суждено увидеть бабушку, хоть усни ненадолго.

[Кэнмин Канторик. – Е.П.] уснул. Товарищи, подобные мне, храпят так, что кажется может подняться сопка-чум, Кэнмина Канторика храп таков, что кажется поднимается сопка-чум.

52. Тихонечно осторожными шагами зашагал к синякую. Семь канатов у него, когда я начал снимать шестой, зазвонили колокола. Кэнмин Канторик поднял голову, сказал:

– Что случилось у нас?

– Ничего у нас не случилось. Собаки начали есть нашу еду, я собак отгоняю.

Кэнмин Канторик опустил голову, храп его опять начал трясти чум. Когда он [Стружечка] развязал седьмой канат, семи церковей колокола все зазвонили, тогда он бросился на улицу, упал на свои две лыжи. 53. Две его лыжи помчались с грохотом, подобным грохоту грома.

– Подозревать-то я подозревал. Вы не поддерживали меня.

Когти их соскальзывают с концов его лыж. Они же чудовища, не дают мне продыха, до берега Огненной реки к железным своим лыжам еле добрался, пнул лыжи ногой, лыжи мои стали чугунным домом. Семь дней, как они ударят, дом звенит как колокол, через некоторое время их крики затихли. 54. Когда их крики прекратились, видимо, он выглянул на улицу. Выжидая, он выглянул на улицу и увидел, что на его доме железные крюки, они в них застряли, некоторые, может, ушли домой. Чугунный дом он пнул ногой – он превратился в железные лыжи. Еле успевает подняться на гребни высоких волн. Поднялся на другой берег, к месту, где они стояли с зятем. После этого железные лыжи снял, надел две деревянные лыжи.

55. Неизвестно, сколько он шел, дошел до дома младшего зятя, поставил золотую чашу на стол.

– Три человеческие жизни прожили за три года.

Как лег спать, спал семь дней. На утро седьмого дня зять его ласково разбудил за щеку, сказал:

– Бабушка твоя обессилела, пока она еще не совсем ослабла, должен вернуться к ней. Ты должен идти.

– Что возьмет наш гость?

– Это ты решаешь.

56. Два больших ящика вытащили: блестящий и ржавый. Он выбрал ржавый.

– Жена твоя – дочь заместителя царя еще не выкуплена. Бабушка твоя еще жива. Жена находится у нее. Сейчас ты пойдешь. Там поспишь. Снова придет гонец. Заместитель царя – твой тесть скажет: «Что ты дал выкупом за жену?», скажет: «Самолет мне сделай». Из чего ты сделаешь самолет, две деревянные лыжи пнешь ногой, должно быть, что я в этот день там нахожусь, не будешь знать. Две его лыжи станут самолетом.

57. – Этот дом ты облетишь семь раз. С солнечной стороны прилетит стрела, если ты будешь проворен, то схватишь стрелу, если упустишь, то ты погиб. На седьмой раз ты остановишься под окном заместителя царя – твоего тестя. Скажешь: «Покатайся на моем самолете!» День будет праздничным. Откуда эта стрела прилетела, туда и пойдешь. Заместитель царя будет кататься на самолете, седьмой раз он облетит царский дом, из волн три раза покажется, увидишь лишь его голову, ты же, хлопнув себя по ягодицам, скажешь: «Погубленных тобой людей судьбу ты разделишь». 58. После этого ты сам не справишься – пойдешь по пути стрелы, там найдешь опушку леса, посередине будет

чум, с севера защитным валом будут черепа диких оленей, с юга – черепа домашних важенок. У тебя было четыре сестры, самой младшей старшей сестры чум будет, ребенок у нее будет, сидящий в люльке. «Где ходит твой муж?» – [спросишь ты сестру. – *Е.П.*]. «Я не знаю, где он находится. Он никогда со мной не разговаривал», – [ответит твоя сестра. – *Е.П.*] 59. Сестре своей скажешь: «Ребенка положи на крапиву. Ребенок будет очень плакать, если муж скажет, что плачет ребенок – ты тогда врешь». Скажешь: «С моей сестрой разговаривать ты брезгуешь, я увезу ее». Совсем не бойся его. Не бойся. Если начнет драться – он не устоит перед тобой. Он лесных диких оленей пастух, диких оленей. Он не Илебяпэртя [Видимо, комментарий сказителя. – *Е.П.*]. Ты скажешь: «Ребенок ваш плачет». Муж сестры скажет: «Сама его заставляешь плакать. Когда я смотрел с промыслов, ты так посоветовал сестре, ты сказал: «Ребенка на крапиву положи». Ни звука не издаст. Ты не сможешь сам справиться с этим делом. Затем вы утром встанете, родственники твои будут разговаривать, ты будешь слушать, притворившись спящим, родственники обо всем будут беседовать. Два ларца вытащит [зять]. 60. Сестра твоя скажет: «Это твое дело». Ржавый ларец возьми. Пойдешь домой, дочь заместителя царя отведешь в отцовский дом. После этого под нарту у *синякуя* два ларца поставишь, а данные зятьями два ларца поставишь около *симсы*. Ты, видно, будешь иметь оленей. Твои будут стоять на сопке. Видимо, у тебя будут две жены. Бабушку же, взяв за плечи, брось в кутный угол какой-либо из невесток – будете ее возить одетую в шубу в качестве Бабушки – создательницы земли и придающей ей надлежащий вид.

61. Две деревянные лыжи Стружечке зять отдал. Когда он появился в дверях среднего зятя, был еще день. Земли близки к друг другу, а раньше как все было далеко [комментарий сказителя. – *Е.П.*]. Вошел в чум. В доме среднего зятя ночует семь дней.

Жене сказал:

– Наш гость, наш ночевавший, что возьмет?

Взял ржавый ларец.

62. Когда появился в дверях старшего зятя, был еще день. Взял ржавый ларец. Семь дней ночует.

Когда появился в дверях заместителя царя – своего тестя, был полдень. Отдал золото. Пошел домой. Бабушка узнала его. Дочь заместителя царя все еще в их доме. Стружечка спит семь дней. Через семь дней приходят два солдата:

– Заместитель царя – тесть твой – зовет тебя.

– Идите.

Заместитель царя чуть не сломал свои полы, [так топал ногами], сказал:

– Ты же сможешь построить самолет, на котором я буду облетывать свой город?

Решили все сделать завтра.

63. Стружечка утром две свои деревянные лыжи надел, пнул их ногой, они превратились в самолет. Когда он делал седьмой круг, прилетела стрела, поймал ее, вышел [из самолета].

Сказал:

– Полетай на самолете!

Заместитель царя упал вниз головой, упал на середину большой реки, лишь голова торчит. Стружечка хлопнул себя по ягодицам:

– Погубленных тобой людей судьбу разделишь!

64. Надел две деревянные лыжи, по пути стрелы пошел. Вокруг земли остаются неузнанными. Там где-то на опушке леса чум. С северной стороны защитной стеной служат черепа диких оленей, с южной стороны защитой служат черепа домашних важенок. Сестра колет дрова. Он остановился возле женщины, колющей дрова. Мужской нарты нет.

– Муж твой ездит?

– Наверное, ездит, со мной он обычно не разговаривает, не то немой, не то что-то еще.

– У вас же есть ребенок.

– Да, ребенок у нас есть.

– Как можно не разговаривать друг с другом? Сына положи на крапиву. Ребенок будет очень плакать, если муж скажет, что плачет ребенок, то ты врешь. Я скажу: «Ты брезгуешь разговаривать с



моей сестрой, я увезу ее». Ни звука не издаст в ответ. Я скажу: «Ребенок ваш плачет». Муж скажет: «Сама его заставляешь плакать», когда я смотрел с промыслов, ты так посоветовал сестре, ты сказал: «Ребенка положи на крапиву».

65. Охотник пришел, и многое-то он видел, многое-то он слышал. Легли они спать. Женщина положила ребенка на крапиву. Ребенок сильно плачет. Никто из родителей не обращает внимания.

[Стружечка говорит]:

– Ребенок плачет.

[Мужчина отвечает]:

– Пусть плачет. Днем ты сказал сестре, чтобы она положила ребенка на крапиву, и чтобы она не обращала внимания на то, что он плачет, и что если муж заговорит, то она врет.

Говорит [Стружечка]:

– Если ты брезгуешь разговаривать с моей сестрой, я ее увезу.

Ни звука не издал. Семь дней ночует [у них Стружечка]. Пока у них ночует Стружечка, он разговаривает с женой. На седьмой день он сказал:

– Гость наш что возьмет?

Ржавый ларец он взял. Пошел домой.

Утром они встали. Говорит жене:

– Поедешь в город, в тундре жить ты не сможешь.

66. Он увез ее домой. Под нарту в *синякуе*, как младший зять говорил, два ларца поставил, возле *симсы* положил два ларца, которые дали два других зятя. Легли они спать.

– Ах! Как я вспотел.

Протянет руку – мягко и тепло. Протянет руку – мягко и тепло. Вышел на улицу. На улице пасется бесчисленное стадо оленей. Оглядел свою одежду, одежда его бобровая. Утром две женщины в украшениях встали. Откочевали. На холм поставили чум. Мы поели, как при угощении богов. Бабушку свою в кут одной из своих жен бросил. Бабушка его стала Бабушкой – Создательницей земли, сказал:

– Детей семи земель отправляй с этого места.

Конец.

Е. П.:

– Стружечка кем стал?

М. С.:

– Стружечка Илебямпэртей будет.

Рассказана Марией Ервовой Салиндер (Лапсуй) 7 августа 1980 года в Верхней Хадьте Надымского района Ямало-Ненецкого автономного округа Е.Т. Пушкаревой

Перевод на русский язык М.В. Пушкаревой.

2. Эпическая песня-хынабц «Харючи-Цоб-Ню»

2.1. Харючи-Цоб-Ню. Текст на ненецком языке

Фольклорист: Харючи-Цоб-Ню хынапсм мэта?

- | | | |
|----|------|---|
| 1 | Х.м. | Харючи-Цоб-Ню хынабсм мэца |
| | Т. | Наха. |
| | Х.м. | Ханаңгуми (нёнси сенга муно. – Е.П.)? |
| | Т. | Пяхами’. |
| 5 | Х.м. | Харючи-Цоб-Ню хынапсм мэта нэнив. |
| | Т. | Сёмта ханаханни’. |
| | Х.м. | Харёоочейней-Цооба-Нювнэй- |
| | Т. | Харючи-Цоб-Ню. |
| | Х.м. | оов хынаапсээй хээ-хоомаадэйэй, Харючи-Цоб-Ню хонёварим мэца. |
| 10 | Т. | Хонёварим мэ Харючи-Цоб-Ню. |
| | Х.м. | Хоонёоовааринэйм мэнаанэйний, сяны нэбта цоб ма: «Нееэ наа- |
| | Т. | Не натеки, |
| | Х.м. | тянэйкыйнэйэй, нээваамейнэйэй нюулоомоов- |
| | Т. | нэвами нюлма, |
| 15 | Х.м. | оов, наадьдийнэй ямааноов- |
| | Т. | надьдя ямна |
| | Х.м. | ооов нэдаалёортнэйэй-наадмнэй- |
| | Т. | нэдалёртадм». |
| | Х.м. | нэйний. Нееэ наатяки |
| 20 | Т. | Не натеки едм пиренив. |
| | Х.м. | еддам пииренэинаннюрнэйэйний, сибиин падроти пибии |
| | Т. | Сиби падроти пиби тарианню. |
| | Х.м. | тааринэйнаннюнэй, мальтя нэбта тора няблүйм сэдма мальтя. |
| | Т. | Тора няблүйм сэдма мальтя. |
| 25 | Х.м. | Нойда таңгада няданда сэлы. |
| | Т. | Нойда таңгада няданда сэлы. |
| | Х.м. | Няданда таңгабты. |
| | Т. | Няданда таңгабты. |
| | Х.м. | Ма: Няадантоовнэй тааңгаабтээнэй, нэлакэй сеяхэйэй пээваарэйтейнэйэй |
| 30 | Т. | Нелак сейха пэвартян |
| | Х.м. | сиби падроти. |
| | Т. | сиби падроти. |
| | Х.м. | Манив: Соолоотэйэй маалаадоовнэй пись инаадаарем ирнаа- |
| | Т. | Солотэ малду писа инадарем ирнавоннду. |
| 35 | Х.м. | дарем ядбата. |
| | Т. | Ядбата, хунглабтата еся хубнанаки? |
| | Х.м. | Хунглабтата еся хубна, масьрета еся. |
| | Т. | Масьрета еся. |
| | Х.м. | наха. |
| 40 | Т. | Хэхэни. |
| | Х.м. | Пин таарпнэйява- |
| | Т. | Пин тарпыв. |
| | Х.м. | нэээй. Хаарёочий-Нисяааами пихиновнэй наамтёоввээ. |
| | Т. | Харючи-Нисями пихиня намтёвы. |
| 45 | Х.м. | Пихиня намтёвы Харючи-Нисями: «Харёоочейнэй-цообaa-Нёоов-ооов, пинаа тарпэйвэн. |



- Т. Харючи-цоб-Ню, пин тарпвэн.
 Х.м. Пин тарпвэн». Манив: «Надьдя ямна нэдалёртадм.
 Т. надьдя ямна нэдалёртадм. Нисяда нив ман: «Харючи-Цоб-Ню, пин тарпвэн».
 Х.м. Цаха». Манив: «Цообаа нээваанэйхаанаанэйей яацаа сээваанэйрууйней
 50 Т. Манив: Роб цэвана я сэвруй.
 Х.м. Я сэвруй цоб цэвана». Ханамта тюу нэкалцав.
 Т. Тюу нэкалцав.
 Х.м. Еэсяяаваарэй ханцэй.
 Т. Та мальцгана ханаду есянню.
 55 Х.м. цаха, мал еся, иий тет есянцэй садаанэй,
 Т. Тет еся сада,
 Х.м. сиидяа,
 Т. сидя,
 Х.м. суулвоов нянцэй сидяа явээнцэй цгобанцэй.
 60 Т. сидя сулво ня сидя явэ цгоба, сэракокоханню.
 Х.м. цаха, сидя явэцгоба.
 Т. Ибекакако цэсеты.
 Х.м. Сидя явэцгоба. Манив: «Вадэ маалрин тэврезэйцэнива-
 Т. Вадэ малрин тэвренивав.
 65 Х.м. вээйнцэй, яабтаа, сюууднэйбоойнцэй-
 Т. Ябта сюдамбой
 Х.м. ээй тээдээбтээянцэйянцэй».
 Т. тедабтадэйн.
 Х.м. Луца ю ёнар цану пыяраха.
 70 Т. Луца ю ёнар цану пыяраха.
 Х.м. Вадэ мэма, вад мэма.
 Т. Вад мэма
 Х.м. Вакав цахат танянакы.
 Т. Вакав цахат цамтыва, теда ват минрейдава.
 75 Х.м. цаха. Сиива нээваавээваана-
 Т. Сиив цэвавна
 Х.м. Цээйэй цааноо пыяянцэйраха-
 Т. нано пыяраха.
 Х.м. Цээйэйэй, сиибёомтиэйцэй нээвааноов-
 80 Т. Сибюмте цэвана
 Х.м. оов теэта яабтаанцэй сээрмиинцэй
 Т. Тет ябта сэрми.
 Х.м. хооой ноохоонцэйрахаанцэй. Ёртя мюня хаводо хылтарца.
 Т. Ёртя мю хаводо хылтарца.
 85 Х.м. Ииняамеенцэй цгаанадэймнэй-
 Т. Инями цганадм.
 Х.м. ээй, неэрээ яабтаанцэй сэрми сян-
 Т. Неры ябта сэрми
 Х.м. да нивав,
 90 Т. сянда нивав,
 Х.м. няхарта пелейда няданта нюта.
 Т. харта пелейда нянанда нюта.
 Х.м. Ханамда подерца.
 Т. Ханамда подерца.
 95 Х.м. Поодеэрэцэй нииваавооовнэй-

- Т. Подер нивав.
Х.м. ээй яанаабовна манзхааланэйнээй.
Т. Янамбоковна манзхалэйн.
Х.м. Яля ямбхана ириду ибе.
100 Т. Яля ямбхана ириду ибе.
Х.м. Манив: Явоо сядоонээй ниимнянээй-
Т. Яво сядо нимня
Х.м. ээй иридоонээй иибэцов-
Т. иридо' ибе".
105 Х.м. ноов, яляа хэняраахаа, яля еркиэнантаанэй.
Т. Яля хэняраха, яля еркнанда.
Х.м. Яля хэняраха, яля еркнанта.
Т. Яля хэняраха, яля еркнанда.
Х.м. Мань яво сяд ни нултаванню.
110 Т. Яво сяд ни нултаванню.
Х.м. Яавоо сяднээй ниинаанээйэй.
Т. Яво сяд ни.
Х.м. Яво сяд ни нултаванню ненэй сярлым лы када ни тоебтамбюванню.
Т. Лы када ни тоебтамбюванню.
115 Х.м. Ненэй сярланд лы ханяна на?
Т. Екар, тиками тайна на. Тяха мэд!
Х.м. Наа, ненэйцээм сяраа лынэй
Т. Ненэй сярлым
Х.м. лы кааданээй ни тойбтамбюрнэйнада.
120 Т. лы када ни тоебтамбюрнав. Цавнанда ненэтя тюкаркахана сярм пэрна.
[Манэлабтамбидась. – Е.П.].
Х.м. Наа, тюкаркан пэрмы.
Т. Тюкон вабтангуда невхы ненэтя", тикад тарем мэнгуда.
Х.м. Ма: Варээ яабтаанээйэй
Т. Вары ябта сэрми.
125 Х.м. сээрмеецэй тикы яво тэл, яво тэлха вас-васрулвы.
Т. Ху тэлха васрулвы.
Х.м. Ма: Хуу тэлхаа ваасэйруулнэйвынээйэй. Тэми амкэм манэпата?
Т. Тэми амкэм манэпата?
Х.м. Амкээмм манээнэпатаанэйнэй? Яво тэлрин, хууво тээлрин сыльнивам.
130 Т. Хуво тэлрихи саноми хамы.
Х.м. Ма: Сээрраакоонээй яавээтёов-
Т. Сэрако явэтя.
Х.м. оов, яавэ хуулвабцэйтэйнээй.
Т. Явэ хылвабтэй.
135 Х.м. Явэ хылвабтэй
Т. Мадэй!
Х.м. Сяранда лым сюрнава.
Т. Ханя, тедав ханедам манэснив.
Х.м. Тээтэй яабтаанээйэй сэрмеецэй.
140 Т. Тет ябта сэрми.
Х.м. Пентя ваангувна яада.
Т. Пентя вангувна.
Х.м. Хаавранэй нинанёоовнээй. Сээрраакоонээй яавээтёоовнээй-



- Т. Сэрако явэтя.
 145 Х.м. оов, наарни тьяахаанээй мээднэй-
 Т. Цари тяха мэд! Амгэ нянондаясетбатум?
 Х.м. ээй, тэхээ ванонэйндандэй-
 Т. Техэ ванонганд.
 Х.м. ээй сиита нёоодаанээйnguудмнэй,
 150 Т. Сит нёдангудм техэ ванонганд.
 Х.м. техэ ванонганд сит нёдангудм. Манив: сэракоонээйэй явээтёоовоов техэ яв ня
 пиняаа таарнээйнаадаанээй-
 Т. Пиня тарата техэ яв ня.
 Х.м. иий, неерээ яабтаанээй сэрни... Хибя то? [Нёнси мунона. – Е.П.].
 Т. Ханя' тэврасами?
 155 Х.м. Явэнда пумна хэнив.
 Т. Явэнда пумна нявэтнив, сюрамба.
 Х.м. Сюрамба вуни хань. [Хынабцм' мэта письца. – Е.П.].
 Т. Цаа?!
 Х.м. Цэдалавдавэй цэнив.
 160 Т. Массэ: «Ванонганд сит нёдангудм».
 Х.м. Цаа, тарем, тарем манисяв.
 Т. Цаа.
 Х.м. Тикамта вэтанё, тикад вэкаднив.
 Т. Цаа.
 165 Х.м. Малей?
 Т. Малей.
 Х.м. Манив: Нээрээ яабтаанээй серминээй-
 Т. Неры ябта сэрни
 Х.м. ээй пиняаа сядоонэй-
 170 Т. иня сядов.
 Х.м. Цавнээйээй, ваарээ, яабтаанээй сэерминээйээй тюур пуубтаанэй-
 Т. Тюр' пубтав варэ ябта сэри.
 Х.м. Цааваанээй, хоркы нюдарем нобкана тийяд.
 Т. Хоркы нюдарем нобкана тийяд.
 175 Х.м. Хибя бэрмы, тарем бэрмы
 Т. Хибя бэрмы, тарем бэрмы тет нарка сэр?!
 Х.м. тет ябта сэр!
 Т. Тет ябта сэр!
 Х.м. Манив: Сэраакоовнээй яавээтёоов, цареэ тяхээй мээднэй-
 180 Т. Цари тяха мэд!
 Х.м. ээй! Сыраа саамоонэйлааднэй
 Т. Сыра самоланд
 Х.м. маренуйраха.
 Т. маренуйраха.
 185 Х.м. Манив: Нындаартовнэй сеямдэйнэй
 Т. Ныдарта сеямд
 Х.м. вууниивэйнэй еэхээ-
 Т. вунив ехэра,
 Х.м. роовоов, тоораа падвэй
 190 Т. тора падвэй
 Х.м. мэнэйнэй техэ паат мюд-
 Т. техэ пат мюд

- Х.м. нэй вээрөөвээлаав.
Т. вэровэлав.
- 195 Х.м. ноб нянь тэнзм пиня сынцав.
Т. Пиня сынцав ноб нянь тэнзм.
Х.м. Манив: Тэни нямтооңзэй нимня
Т. Тыни нямто нимня.
- 200 Х.м. Нэй таабникул-
Т. Табекулав.
Х.м. нэяавнээй, сэрако явэтя ныдарт а сеямд вунив мидер",
Т. Ныдарт а сеямд вунив мидер",
Х.м. выыниивэйңзэй миидерэйнэй.
Т. вунив мидер.
- 205 Х.м. Хаал табцнэйядыңзэй-
Т. Хал табцыд.
Х.м. ээй, сэрааковнээй явээтёоов-
Т. Сэрако явэтя
Х.м. оов няхар нгаалцэйбтэйнэй.
210 Т. няхар калцабтэй.
Х.м. Няхар калцабтэй, вэя пыдара".
Т. Вэя пыдара".
Х.м. Монсагаханда яданидав.
Т. Монзангаханда яданидав.
- 215 Х.м. Манив: Сехэрвнанд, тикы вэянавнанд сит нёдангудм.
Т. Вэявнанд сит нёдангудм.
Х.м. Тунимда сюрнава.
Т. Тунимда сюрнава.
Х.м. Техэ пат мю сынаснидав.
- 220 Т. Цаха.
Х.м. Тезэта яабтанээй сээрменэйний, нерэ яабта сээрменэй иня сяадооңзэй-
Т. Иня сядов.
Х.м. Цавцээй, варэ ябта сэрм' тюр' пубтав.
Т. Варэ ябта сэрм' тюр' пубтав.
- 225 Х.м. Манив: Цоооба нэңзэй кадцэй
Т. Цоб нэ кад.
Х.м. ээй хадолнидум, сыра самолад маренуйраха.
Т. Сыра самолад маренуйраха.
Х.м. Сэрако явэтя вэя пыдара.
- 230 Т. Вэя пыдара.
Х.м. Манив: Вэяа пыыдаанэйрананзэйэй, сэракоооңзэй явээтёооовоов хара
нёрирцэяннэ-
Т. Хара нёрирьян.
Х.м. ээй, тет ябта сэрми тообаа нёрирьяднэй.
Т. Тоба нюрерьяд.
- 235 Х.м. Тоба нюрерьяд.
Т. Тоба нюрерьяд".
Х.м. Манив: Сэраакоңзэй явээтёоов-
Т. Сэрако явэтя.
Х.м. оов нуво сеэхээнзэйрээхээ пили хамъним.
- 240 Т. Пили камним сэрако явэтя.
Х.м. Тета яабтанээй сээрменэй-



- Т. Тет ябта сэрми.
Х.м. ээй тообарейнээй лайярцоов.
Т. Тобари лаярна", нумд танэйд.
245 Х.м. Нумд танэйд, ну' сехэрэ" хамним.
Т. Ну' сехэрэ хамним.
Х.м. Манив: Нееррненэй няаноов
Т. Нерни няна
Х.м. юуу нааркаанэй мяа-
250 Т. ю нарка мя",
Х.м. нэээй, ээртенантоонээй
Т. Ертенанто
Х.м. мяат, сэрако явэтя мят сакада.
Т. сэрако явэтя мят сакада.
255 Х.м. Ханамта сэра, си панувна сыырнив.
Т. Си панувна сыырнава.
Х.м. Нуу-Ервнээй масиңээй:
Т. Ну-Ерв масиңоов:
Х.м. «Синёоолаараанэй-
260 Т. «Синюларэйв». Хэй! Тедав яңку.
Х.м. явнээй, синюларэйв». Т. «Синюларэйв». Х.м. Тедав ненэй мирканда хамним.
Т. Ненэй мирканда хамним. Синюлараванда нид.
265 Х.м. «Сямэ яаанэй теэрнэээй,
Т. Сямэ янтер,
Х.м. Ну-Ерв пентеррэймнэй ниравэйнэй мэлингоовнэй». [Нёнси' сенга муно. – Е.П.]
Т. Пяхами.
Х.м. Пянгуми?
270 Т. Пянимим.
Х.м. Ну-Ерв пентерм нив мэс.
Т. Ну-Ерв пентерм нив мэс.
Х.м. Ыаха. Ну-Ервэйнээй пези[терм], вунида мэсэ, теда мэтнидав.
Т. Теда мэт нидав.
275 Х.м. ниираавэйнээй мээлингоооов-
Т. Нирав мэлингу
Х.м. ооов, сямэм яаанэйнаантнээй-
Т. сямэ яханант.
Х.м. ээй сямэм яханант мэтнирав, тюкона нани мэт нирав.
280 Т. Ыаха, наха, нерданя нямвада цэнив.
Х.м. Ыаха.
Т. Сямэй яханда хааммахаданда тандая таняна мэтадава.
Х.м. Манив: Харёоочейнээй-Џоба-Нюуув-
Т. Харючи-Џоб-Ню
285 Х.м. оов Нуу-Еэрвээңээй пэнтяарэймнээй марыбюуул-
Т. марыбюулав,
Х.м. Џэйцаавнээй:
Т. марыбюулав.
Х.м. ё кэхэна, нууво кэхэнаңэйнй хааэнаамеэңээй [юңгу. – Е.П.]
290 Т. Е кэхэна, нуво кэхэна хаенами юңгу.
Х.м. Вапро-Педро тэлабю нидав.

- Т. Вапро-Педро тэлабю нидав.
Х.м. Үаха. Манив: Ваапрооңзэй-Пезйдроооооов манть ханаңзйнадааңзэйий:
Т. Мансь ханаңада:
295 Х.м. «Сямзэ яааңзэй
Т. «Сямзэ янтер,
Х.м. тезрңзэй, ваалатавааңзэй мээ,
Т. валтава хэт!
Х.м. валтава хэт, хусудава хэт!»
300 Т. Хусудава кэт!»
Х.м. Манив: Тезэтааңзйңзэй сеянзэй
Т. Тетан сеян
Х.м. ээй Ну-Ерм пентерм маарыыбюуулңзй-
Т. марыбюлав тетан сеян.
305 Х.м. наавнзэйий, синнтаакзэйңзэй мооңавзйңзй.
Т. Синтак” мов.
Х.м. Ну-Ерв пентерм синтак мов.
Т. Синтак мов.
Х.м. «Теда, – манив, – ваалм мэтадм».
310 Т. Ваалм мэтадм.
Х.м. Ма: «Ваалаам мээтнзэйнадмңзэйзэй, ва-хуусуриинзэй тьякзэйнзэй-
Т. Хусури тикы.
Х.м. эй: Тааряам нэңзэйваасьңзй-
Т. Тарем нээхэвась.
315 Х.м. иний сямзэ яантиңзэй-
Т. Сямзэ янти тер
Х.м. ээй мээтааринзэй яляңзэй-
Т. мэтари ялян
Х.м. ээй нуубтикыңзэй хаарвааңооов-
320 Т. нобтикы харва мэтари ялян.
Х.м. оов, сямзэ янтерм нирим хадангу тартя нэхэва».
Т. Сямзэ янтерм нирим хадангу тартя нэхэва
Х.м. Манив: «Тад нерня нензэй нензэть ханеда миркана нёя ядэр».
Т. Нензэй нензэть ханеда миркана нёя ядэр.
325 Х.м. Үаха, сямзэ янтер мэтари ялянти нобтикы харванив.
Т. Мэтари ялянти нобтикы харва”.
Х.м. Манив: «Хуусууриңзэйзэй тьякзэйнзэй-
Т. Хусури тикы:
Х.м. ээй: тезбтезейңзэй яляаарезэй-
330 Т. Тебтей яляри
Х.м. ээй пуунтии ялээйм-
Т. пунти ялэмта.
Х.м. нээйтанааңзэйийий», Вапро-Педро маанть
Т. Вапро-Педро манть ханада.
335 Х.м. ханааңзэйнадааңзэйий: «Үахаакууй яан мээпаатзйңзэй вээваавз?» [Нё’ сенга муно. – Е.П.]
Т. Үахакуй ян мэпат вэвав?
Х.м. Үани амгз то?
Т. Ханя’ тэврасами? Теда таслахами.
Х.м. Вапро-Педро манив: «Үахакуй ян мэпат сава нэнисяв».
340 Т. ңахакуй ян тэврат сава нэнисяв, няхаюд хахаяда ярин мэңаюд. Тарем ма?



- Х.м. Тарем манив.
Т. Хахаяда ярин мэнаюд.
Х.м. Ма: Вапро-Педро манив: «Нахакуй ян мамбат вэвав?»
Т. нахакуй ян мамбат вэвав?
345 Х.м. Манив: «Наахаакууй янээй ...» Вэн пасы ню!
Т. Нани сём ханан?
Х.м. Нани сём ханадм. Вэн маны ню, сёда тикавна нивы на. Ваапрооонээй-
Пездроов-
Т. Вапро-Педро
Х.м. оов: «Наахаакууйнэй яаннээй-
350 Т. Нахакуй ян.
Х.м. ээй маамбаатэйнээй вээваавэйэй-
Т. Мамбат вэвав.
Х.м. ээй». Ма: «Тебтэй яляри пунти ялэмта.
Т. Ма: «Тебтэй яляри пунти ялэмда». Хез”!
355 Х.м. Вадами, ваалми ти!
Т. Ваалми ти!
Х.м. Теэбтэйнэй яляреееээй, сямээ янтинээй теэрнээйэй мэтари яляри нубтики
харва,
Т. Мэтари ялан нубтики харва сямэ янтер.
Х.м. сямэ янтер». Манив: «Тад тикы мэсыти мэтаахааваанээйтинээй сямээ яаанти
яантинээй теэр-
360 Т. Тикы мэсыти мэкавнанти сямэ янти тер-
Х.м. ээй нириим ээнээй хаадаангоов».
Т. нирим хадангу, тикы мэсыти мэкавнанти.
Х.м. Тад нерня тартя яңгоя.
Т. Тад нерня тартя яңгоя.
365 Х.м. Явэ мирм мэта тартя яңгоя.
Т. Явэ мирм мэта тартя яңгоя.
Х.м. Наха. Ти. Ну-Ерв манив: «Тикы ет хаңголабтавы немт сумтаңгу нирав».
Т. «Хаңгулабтавы немт сумтаңгу нирав», – Ну-Ерв ма.
Х.м. Хаңгулабтавы ненты тикы мыңганта мерём пеңгана пыяда – намгэртада яңгу.
370 Т. Намгэртада яңгу – пеңгана пыяда.
Х.м. Не тари санарна.
Т. Не тари санарна.
Х.м. Харта мыңганда мерё нивна.
Т. Цаа!
375 Х.м. Тари пыяда, ти.
Т. Харебта мунгамта пуны нэкалтакэда?
Х.м. Харебта нэкалтакэда, тикад ти нэнив, хонанив, хонанидам.
Т. Хонэйд”. Пыди Вапронда ня тикана сенгнаха”?
Х.м. Вапронда ня?
380 Т. Вапрохов.
Х.м. Вапрохов мяканта хэнив.
Т. Цаа, Вапро тэняны мяканта хая.
Х.м. Цаа, пентерту нидум нэвадала.
Т. Пентерту нидум нэвадала. Ну-Ерв янтер нисав на Вапро-Педро.
385 Х.м. Цаа, Ну-Ерв янтер нэнив.
Т. Цаа, мадамть пыда ян нэдякы.
Х.м. Пыда янта тер ни на. Ну-Ерв мякана хонёднив.

- Т. Цаа, Ну-Евр мякана сенгаку нив.
 Х.м. Ну-Евр мякана сенгаку нив нехэна.
 390 Т. Нехэня.
 Х.м. «Тикым нямт, – ма, – ханаңгу нирав».
 Т. Ханаңгу нирав.
 Х.м. Царка мядитер макода син, макодансин хунгуриду ены”.
 Т. Макодиту сихи” хунгуриду ены”.
 395 Х.м. Мал хавы.
 Т. Мал нгавы.
 Х.м. Ти вадемыда
 Т. Ну-Евр мяндер.
 Х.м. Ну-Евр мяндер.
 400 Т. Хэванэй!
 Х.м. Ю” нарка мя нобкартаду пин вэхэнаду юңгу.
 Т. Пин вэхэнаду нобкартаду юңгу.
 Х.м. Нендя ня сидямбоңз хаёвэхэ.
 Т. Нендя ня сидямбоңз хаёвэхэ.
 405 Х.м. Мы: Нисяда манив: «Немд ханаңгу нирав, сямэй мунгхана сябла нирав».
 Т. Сябла нирав, немд ханаңгу нирав.
 Х.м. Немтя хананидав».
 Т. Ханяда.
 Х.м. Ма: Тасии янии хаам ..., немтя ханта вэня пэйнидав.
 410 Т. Ханяда.
 Х.м. Цани амгэ, цавэ манэта? Ыыы хаамрейцээй нииниимээй.
 Т. Хамри ниним сямэй яхани.
 Х.м. Сеней нэдалёванда сядо нимня хэнив.
 Т. Сеня Итя набтенянта сядо нимня хэнив.
 415 Х.м. Цаха.
 Т. Сеня нэдалёвавнанта.
 Х.м. Сеня нэдалёвавнанта.
 Т. Маси ханм, та, ханамти мэснимдим?!
 Х.м. Ханамти мэснимдим.
 420 Т. Тадэй, тад!
 Х.м. Ханамта, ханамта нэдалёрчь мэснисядав.
 Т. Тадэй, тадэ!
 Х.м. Мяти хый ян тэврихова
 Т. Мяти хый ян тэврихова.
 425 Х.м. нисянда манив: «Хаандар хада».
 Т. «Хаандар хада», – нисянда манив. Неря ма?
 Х.м. Цаха.
 Т. Нисяди неряна мякнанда мэнив.
 Х.м. Мякнанда мэнив. Мяти хэван нултадима.
 430 Т. Цаа!
 Х.м. Мяканти тюванти нерня.
 Т. Цаа!
 Х.м. Нёняю тэмуй нэя, синяю тай сэр суй нэя.
 Т. Синяю тай цэр нэя, нёняю тэмуй сую нэя.
 435 Х.м. Тикы вэй нимня тунихим.
 Т. Цаа, тикы вэй нимня мяканти тунихим.
 Х.м. Мяканти тунихим



- Т. Тюнихим.
 Х.м. Ти ханамда нэдада.
 440 Т. Ханамда нэдада.
 Х.м. Ханамта нэдада, тикад та пирда, та валакада нэнив.
 Т. Наа, мяканди та илельяха.
 Х.м. Наха.
 Т. Нэвсьей!
 445 Х.м. Илебямбэртянэ хая.
 Т. Илебямбэртянэ хая.
 Х.м. Наха.
 Т. Илебямбэртянэ сидябты' нендя ня нгэнихим.
 Х.м. Сидянэ нендя ня хэнихим.
 450 Т. Нэвсьей!

1987 по' ноябрь иры' 10 яляхана Салиндер (Лапсуй') Валентина Наптиковнаха' Лапсуй (Худей') Мария Максимовнаха' Ямал Ненэй Ненэцие имдя мэта я' Няда Яв район Нгьд' хардахана мэмы, Е.Т. Пушкарева' Богданов И.А.' ня' падвы.

2.2. Единственный-Сын-Харючи. Перевод текста на русский язык

Фольклорист: Будем исполнять хынапс Единственный-Сын-Харючи?

- 1 Г.и. Единственный-Сын-Харючи будет исполнять хынапс.
 В. Да.
 Г.и. Начнем [звонят в дверь. – Е.П.]?
 В. Начнем.
 5 Г.и. Единственный-Сын-Харючи исполняет хынапс.
 В. Давай начнем мелодию.
 Г.и. Единственный-Сын-Харючи
 В. Единственный-Сын-Харючи.
 Г.и. После того, как его встретил хынапс, Единственный-Сын-Харючи знает себе спит.
 10 В. Только и спит Единственный-Сын-Харючи.
 Г.и. Знает себе спит, однажды сказал: «Де-
 В. Девочка,
 Г.и. вочка, у меня разболелась голова,
 В. разболелась у меня голова,
 15 Г.и. по близлежащим окрестностям
 В. по близлежащим окрестностям
 Г.и. я поезжу.
 В. я поезжу».
 Г.и. Девочка
 20 В. Девочка сварила мясо.
 Г.и. сварила мясо, семиузорные кисы, кисы
 В. Семиузорные кисы подала.
 Г.и. подала, малицу, из тонкого няблюя сшитую малицу.
 В. Из тонкого няблюя сшитую малицу.
 25 Г.и. Суконная сорочка пришита к ней.
 В. Суконная сорочка пришита к ней.
 Г.и. Пришита к ней.
 В. Пришита к ней.
 Г.и. Поет: Пришитые к ней, я натянул до самых бедер

- 30 В. До самых бедер натянул
Г.и. семиузорные.
В. Семиузорные.
Г.и. Поет: Золотые концы, как мышинный писк, звенят,
В. Золотые концы, как мышинный писк, звенят.
- 35 Г.и. когда он шагает.
В. Когда он шагает, по-видимому, звенят украшения подколенных подвязок.
Г.и. Металлические украшения подколенных подвязок, металлические украшения кистей подвязок.
В. Украшения подвязок.
Г.и. Да.
- 40 В. Начали.
Г.и. Я вышел на улицу.
В. Я вышел на улицу.
Г.и. Харючи-Отец-Мой сидел на улице.
В. Харючи-Отец-Мой сидел на улице.
- 45 Г.и. На улице сидел Харючи-Отец-Мой: «Единственный-Сын-Харючи, ты вышел на улицу.
В. Единственный-Сын-Харючи, ты вышел на улицу.
Г.и. Вышел на улицу». Ответил: «По близлежащим окрестностям я поезжу.
В. По близлежащим окрестностям я поезжу. Отец сказал ведь: «Единственный-Сын-Харючи, ты вышел на улицу».
Г.и. Да. Сказал: «Одному опасно ездить.
- 50 В. Сказал: Одному опасно ездить.
Г.и. Одному опасно ездить». Его нарту я вытащил [из снега].
В. Вытащил.
Г.и. Латунная нарта.
В. В те времена нарты металлические [повсеместно].
- 55 Г.и. Да, все металлические, четыре металлических упряжи,
В. У него четыре металлических упряжи,
Г.и. в разные
В. в разные
Г.и. стороны затылками двух белых медведей шкуры.
- 60 В. стороны затылками двух белых медведей шкуры, белейшие.
Г.и. Да, двух белых медведей шкуры.
В. Очень теплые они обычно бывают.
Г.и. Двух белых медведей шкуры. Сказал: «К концам загона я подошел,
В. К концам загона я подошел.
- 65 Г.и. тонкий свист
В. Тонкий свист
Г.и. я издал». я издал.
В. я издал.
Г.и. Десять тысяч [оленей] [двинулись], подобно плывущей лодке.
- 70 В. Десять тысяч [оленей] [двинулись], подобно плывущей лодке.
Г.и. Они пользуются загонами [для оленей], они пользуются [для оленей].
В. Они пользуются загонами [для оленей].
Г.и. Загоны, конечно же, были.
В. Загоны, конечно же, были. Он сейчас их ведет к загону.
- 75 Г.и. Да. Семью потоками
В. Семью потоками



- Г.и. подобны плывущим лодкам,
В. подобны плывущим лодкам.
Г.и. впереди седьмого потока
80 В. Впереди седьмого потока
Г.и. четыре моих стройных белых [оленя]
В. четыре моих стройных белых [оленя]
Г.и. подобны песцам с холмов. В загоне уши их трепещут.
В. В загоне уши их трепещут.
85 Г.и. Я привязь взял
В. Привязь я взял.
Г.и. того стройного белого [оленя] за-
В. Того стройного белого [оленя]
Г.и. прят,
90 В. запряг,
Г.и. три остальных оленя запряжены вместе с ним.
В. его товарищи по упряжке запряжены вместе с ним.
Г.и. Запряг оленей в нарту.
В. Запряг оленей в нарту.
95 Г.и. Я запряг,
В. Я запряг,
Г.и. тихонечко подстегнул их.
В. Тихонечко подстегнул их.
Г.и. Целый день [олени] бегут спокойно.
100 В. Целый день [олени] бегут спокойно.
Г.и. Говорит: По крутому морскому берегу
В. По крутому морскому берегу
Г.и. бегут спокойно,
В. бегут спокойно.
105 Г.и. день подошел, день к середине
В. День подошел, день к середине.
Г.и. День подошел, день к середине.
В. День подошел, день к середине.
Г.и. Я на крутом морском берегу остановился.
110 В. На морском крутом берегу остановился.
Г.и. На морском крутом берегу.
В. На морские крутые берега.
Г.и. Я на морском крутом берегу остановился, серебряной табакеркой по ногтю
стучу.
В. По ногтю ей стучу.
115 Г.и. Настоящая твоя табакерка где?
В. Не знаю, она там находится. Продолжай!
Г.и. Да, серебряной табакеркой
В. Серебряной табакеркой
Г.и. по ногтю постукивает.
120 В. по ногтю постукивает. В прежние времена сюда насыпали табак [показывает
как. – Е.П.].
Г.и. Да, сюда насыпали.
В. Сюда насыплет в старину человек, затем положит сюда [т.е. за нижнюю губу.
– Е.П.].
Г.и. Поет: Крайний стройный

- 125 В. Крайний стройный мой белый [олень].
Г.и. мой белый [олень] на эти морские овраги, на морские овраги огля-оглядываться начал.
- В. На принесенные морем бревна начал оглядываться.
Г.и. Поэт: На принесенные морем бревна начал оглядываться. Олень мой что же увидел?
- В. Олень мой что же увидел?
Г.и. Что же увидел? На морские овраги, на бревна, принесенные морем, взглянул я.
- 130 В. Между бревен, принесенных морем, взгляд мой упал.
Г.и. Поэт: Беленький медведь,
В. Беленький медведь.
Г.и. медведь мелькнул.
В. Медведь мелькнул.
- 135 Г.и. Медведь мелькнул.
В. Ух ты!
Г.и. Табакерку свою убрал.
В. Конечно, сейчас – ведь он увидел добычу.
Г.и. Четыре стройных белых моих [оленья].
- 140 В. Четыре стройных белых моих [оленья].
Г.и. По оврагу он идет.
В. По оврагу.
Г.и. Спустился. Беленький медведь,
В. Беленький медведь.
- 145 Г.и. поторапливайся,
В. Поторапливайся! Почему же они [персонажи-люди. – Е.П.] разговаривают [с животными. – Е.П.]?
Г.и. до самого лежбища
В. До самого лежбища.
Г.и. буду за тобой гнаться,
- 150 В. За тобой буду гнаться до самого лежбища.
Г.и. до самого лежбища за тобой буду гнаться. Поэт: Беленький медведь в сторону моря помчался,
В. Помчался в сторону моря.
Г.и. прежний стройный белый мой [олень] ... Кто идет? [Видно, раздался звонок в дверь. – Е.П.]
- В. На чем мы закончили?
155 Г.и. За медведем погнался.
В. За медведем гонит [олений], бегом.
Г.и. Не бежит [смеется сказочница. – Е.П.].
В. А что?!
- Г.и. Он еще не поехал.
160 В. Он же сказал: «До твоего лежбища за тобой буду гнаться».
Г.и. Да, так, как он сказал.
В. Да.
Г.и. Продолжил это, откуда он помчался.
В. Да.
- 165 Г.и. Закончил?
В. Закончил.
Г.и. Поэт: Прежнего стройного белого моего
В. Прежнего стройного белого моего [оленья]



- 170 Г.и. [оленя] погнал вскачь,
В. уздечкой стегнул.
Г.и. крайнего стройного белого моего [оленя] хореем даже не достал-
В. Хореем даже не достал крайнего стройного белого моего [оленя].
Г.и. тал, как птенцы куропаток, взлетели [олени].
В. Как птенцы куропаток, взлетели [олени].
- 175 Г.и. Кто обращался, так обращался
В. Кто обращался, так обращался с четырьмя большими белыми [оленями]?!
Г.и. с четырьмя стройными белыми [оленями]?
В. С четырьмя стройными белыми [оленями].
Г.и. Поет: Беленький медведь, поторапливайся –
180 В. Поторапливайся!
Г.и. вайся! Снежные комья,
В. Снежные комья,
Г.и. как перелетные птицы [летят].
В. как перелетные птицы [летят].
- 185 Г.и. Поет: Клокочущее твоё сердце,
В. Клокочущее твоё сердце
Г.и. где стучит, я знаю,
В. я знаю,
Г.и. разукрашенное ружье
190 В. разукрашенное ружье
Г.и. своё из чехла
В. из чехла
Г.и. вытащил.
В. вытащил.
- 195 Г.и. Кусок хлеба засунул [в ружье]¹.
В. Засунул [в ружье] кусок хлеба.
Г.и. Поет: Над рогами оленей
В. Над рогами оленей
Г.и. целиться
200 В. начал целиться.
Г.и. начал, беленький медведь, мимо твоего бьющегося сердца я не выстрелю,
В. Мимо твоего бьющегося сердца я не выстрелю.
Г.и. мимо не выстрелю.
В. мимо не выстрелю.
- 205 Г.и. Дым поднялся,
В. Дым поднялся.
Г.и. беленький медведь
В. Беленький медведь
Г.и. три раза перевернулся.
210 В. три раза перевернулся.
Г.и. Три раза перевернулся, кровь полилась ручьём.
В. Кровь полилась ручьём.
Г.и. В зад прострелил.
В. В зад прострелил.
- 215 Г.и. Поет: По пути твоему, по крови твоей буду догонять тебя.
В. По крови твоей буду догонять тебя.
Г.и. Ружьё он убрал.
В. Ружьё он убрал.

- 220 Г.и. В чехол засунул.
В. Да.
Г.и. Четырех стройных белых моих [оленя], прежнего стройного белого [оленя] уз-
дечкой стег-
В. Уздечкой стегнул.
Г.и. нул, крайнего стройного белого [оленя] даже шестом достать не могу.
В. Крайнего стройного белого [оленя] даже шестом достать не могу.
- 225 Г.и. Поет: От их ног пурга
В. От их ног пурга.
Г.и. завьюжила, снежные комья подобны перелетным птицам.
В. Снежные комья подобны перелетным птицам.
Г.и. У беленького медведя кровь льется ручьем.
- 230 В. Кровь льется ручьем.
Г.и. Поет: Кровь льется ручьем, беленький медведь, зря ты остановился²,
В. Зря ты остановился.³
Г.и. четыре стройных белых моих [оленя] замерли на месте.
В. Замерли на месте.
- 235 Г.и. Замерли на месте.
В. Замерли на месте.
Г.и. Поет: Беленький медведь
В. Беленький медведь.
Г.и. на небесные дороги навсегда вступил.
- 240 В. Навсегда вступил беленький медведь.
Г.и. У четырех стройных белых моих [оленей]
В. Четыре стройных белых моих [оленя].
Г.и. лишь копыта стучат.
В. Лишь копыта стучат, в небо поднялись.
- 245 Г.и. В небо поднялись, на небесные дороги вступил.
В. На небесные дороги вступил.
Г.и. Поет: Впереди меня
В. Впереди меня
Г.и. десять больших чумов,
- 250 В. десять больших чумов,
Г.и. в средний
В. в средний
Г.и. чум, беленький медведь в чум заскочил.
В. беленький медведь в чум заскочил.
- 255 Г.и. Остановил нарту [Единственный-Сын-Харючи], начал смотреть в чум, припод-
няв край нюка.
В. Он смотрит в чум, приподняв край нюка.
Г.и. Хозяин-Неба заговорил:
В. Хозяин-Неба заговорил:
Г.и. «Я оказался в тумане,
- 260 В. «Я оказался в тумане». Ему не повезло.
Г.и. я оказался в тумане».
В. «Я оказался в тумане».
Г.и. Сейчас он [Хозяин-Неба. – Е.П.] принял человеческий облик.
В. Человеческий облик принял. Из-за того, что оказался в тумане.
- 265 Г.и. «Житель Преображенной Земли,
В. Житель Преображенной Земли,



- Г.и. Хозяина-Неба на бубне будешь ты камлать». [Звонят в дверь. – Е.П.]
 В. давай продолжим.
 Г.и. Продолжим?
 270 В. Начинаем.
 Г.и. На бубне Хозяина-Неба камлает.
 В. На бубне Хозяина-Неба камлает.
 Г.и. Да. Хозяина-Неба бу[бен], он не камлает на нем, сейчас будет камлать,
 В. Сейчас будет камлать.
 275 Г.и. ты будешь на нем камлать
 В. Ты будешь на нем камлать
 Г.и. на своей Преображенной Земле,
 В. на своей Преображенной Земле.
 Г.и. на своей Преображенной Земле будешь камлать, здесь тоже будешь камлать.
 280 В. Да, да, он впервые взял в руки бубен.
 Г.и. Да.
 В. На грешную свою землю спустившись, тогда он по-настоящему будет камлать.
 Г.и. Поет: Я, Единственный-Сын-Харючи
 В. Я, Единственный-Сын-Харючи.
 285 Г.и. Хозяина-Неба в бубен бью-
 В. бью,
 Г.и. бью,
 В. бью.
 Г.и. всех земных, всех небесных божеств [спросил. – Е.П.]
 290 В. Всех земных, всех небесных божеств обошел.
 Г.и. Вапро-Педро вторит ему.
 В. Вапро-Педро вторит ему.
 Г.и. Да. Поет: Вапро-Педро запел:
 В. Запел:
 295 Г.и. «Преображенной Земли
 В. «Житель Преображенной Земли,
 Г.и. житель, будущее предскажи,
 В. будущее предскажи!
 Г.и. будущее предскажи, ход событий предскажи!»
 300 В. Ход событий предскажи!»
 Г.и. Поет: В четыре стороны света
 В. В четыре стороны света
 Г.и. Хозяина-Неба в бубен я бью-
 В. бью в четыре стороны света.
 305 Г.и. бью, в священный угол чума бросил его.
 В. В священный угол чума бросил его.
 Г.и. Хозяина-Неба бубен в священный угол чума я бросил.
 В. В священный угол чума я бросил.
 Г.и. «Сейчас, – сказал, – будущее я предскажу».
 310 В. Будущее предскажу.
 Г.и. Поет: «Будущее предскажу, – продолжает, – будущее ваше таково:
 В. Будущее предскажу.
 Г.и. если будете и дальше так поступать,
 В. Если так поступать.
 315 Г.и. Преображенной Земли жители
 В. Преображенной вашей земли жители

- Г.и. так же, как и вы,
В. так же, как и вы,
Г.и. жить хотят,
320 В. жить хотят.
Г.и. Преображенной Земли жителей вы погубите, если будете так поступать.
В. Жителей Преображенной Земли вы погубите, если будете так поступать.
Г.и. Сказал: «Впредь пусть люди не ходят в образе зверей».
В. Впредь пусть люди не ходят в образе зверей.
325 Г.и. Да, Преображенной Земли жители, как и вы, хотят жить.
В. Как и вы, хотят жить Преображенной Земли жители.
Г.и. Поэт: «Будущее ваше таково:
В. Будущее ваше таково:
Г.и. завтрашний день
330 В. завтрашний день
Г.и. без вас
В. без вас наступит.
Г.и. наступит». Вапро-Педро говорить
В. Вапро-Педро начал говорить.
335 Г.и. начал: «Нельзя ли дальше продолжить?». [Звонят в дверь. – Е.П.]
В. Нельзя ли дальше продолжить?
Г.и. Что опять пришло?
В. Где остановились? Давай вспомним.
Г.и. Вапро-Педро сказал: «Дальше бы тебе продолжить».
340 В. Ты бы продолжил дальше, очень уж скорый конец ты им предсказал. Так говорит?
Г.и. Так говорит.
В. Уж очень скорый конец им предсказал.
Г.и. Поэт: Вапро-Педро сказал: «Дальше бы ты продолжил».
В. Дальше бы ты продолжил.
345 Г.и. Поэт: «Дальше бы...» Ох, сука!
В. Ты другую мелодию запела?
Г.и. Другую мелодию запела. Ох, сука, не ту мелодию запела. Вапро-Педро:
В. Вапро-Педро.
Г.и. «Дальше
350 В. Дальше
Г.и. нельзя ли продолжить».
В. нельзя ли продолжить.
Г.и. Поэт [Единственный-Сын-Харючи]: «Завтрашний день наступит без вас».
В. Поэт: «Завтрашний день без вас наступит». Грустно!
355 Г.и. Предсказание мое такое!
В. Предсказание мое таково!
Г.и. Завтрашний день [без вас наступит], грешной земли вашей жители, как и вы, хотят жить,
В. Как и вы, хотят жить жители Преображенной Земли.
Г.и. Преображенной Земли жители». Сказал: «Если вы будете также поступать, то Преображенной Земли жителей.
360 В. Если вы будете также поступать, то грешной земли жителей
Г.и. Погубите».
В. погубите, если будете подобным образом поступать.
Г.и. Впредь пусть не будет такого.



- В. Впредь пусть не будет такого.
- 365 Г.и. Медвежий облик пусть никто не принимает.
- В. Медвежий облик пусть никто не принимает.
- Г.и. Вот. Хозяин-Неба сказал: «Придется тебе вылечить женщину, которую ты сделал больной».
- В. «Женщину, которую ты сделал больной, придется тебе вылечить», – Хозяин-Неба сказал.
- Г.и. От пули рану женщины, которую он сделал больной, ладонью потер – нет ничего от нее.
- 370 В. Нет ничего от нее, лишь потер ладонью.
- Г.и. Женщина легко скачет.
- В. Женщина легко скачет.
- Г.и. От его пули рана.
- В. Да!
- 375 Г.и. Просто потер, вот.
- В. Свою пулю он, видно, вытащил.
- Г.и. Может, вытащил, и вот лег спать, легли спать.
- В. Легли спать. Они с Вапро здесь ночуют?
- Г.и. Они с Вапро?
- 380 В. Вапро-то.
- Г.и. Вапро-то ушел к себе домой.
- В. Да, Вапрос в соседний свой чум ушел.
- Г.и. Да камлать закончили.
- В. Камлать закончили. Житель земли Хозяина-Неба Вапро-Педро был.
- 385 Г.и. Да, он житель земли Хозяина-Неба.
- В. Да, я же думала, что он житель его [Единственного-Сына-Харючи] земли.
- Г.и. Нет, он не житель его земли. Он будет ночевать в чуме Хозяина-Неба.
- В. Да, в чуме Хозяина-Неба ночевать будет.
- Г.и. В чуме Хозяина-Неба будет ночевать у женщины.
- 390 В. У женщины.
- Г.и. «Ес, – сказал [Хозяин-Неба], – возмешь».
- В. Возмешь.
- Г.и. Жители большого чума в дымовое отверстие, в дымовое отверстие шеи лишь вытянули.
- В. В дымовое отверстие шеи лишь вытянули.
- 395 Г.и. Все умерли.
- В. Все умерли.
- Г.и. Вот это он предсказывал.
- В. Хозяина-Неба члены семьи.
- Г.и. Хозяина-Неба члена семьи.
- 400 В. Ну и силен!
- Г.и. Из десяти чумов ни один на улицу не вышел.
- В. На улицу никто не выходит.
- Г.и. С женой они остались вдвоем.
- В. С женой они остались вдвоем.
- 405 Г.и. Поет: Отец сказал: «Жену ты должен взять, земной стрелой ты ее осквернил».
- В. Ты ее осквернил, жену ты должен взять.
- Г.и. Жену свою он взял.
- В. А как же!

- Г.и. Поет: На нижнюю землю спусти... жену свою посадил на нарту позади себя с противоположной стороны.
- 410 В. А как же!
- Г.и. Что еще, что увидит? Спустились.
- В. Мы спустились на Преображенную Землю.
- Г.и. По прежней дороге к крутым [морским] берегам приехал.
- В. К прежним Горьководного [моря] крутым берегам приеха"
- 415 Г.и. Да.
- В. По прежней своей дорог
- Г.и. По прежней своей дорог
- В. Может, нарту, конечно, на нарте они едут.
- Г.и. На нарте едут.
- 420 В. Конечно, конечно!
- Г.и. На нарте за добычей он гнался.
- В. Да, да!
- Г.и. Как только подъехали ближе к чуму.
- В. Как только подъехали ближе к чуму.
- 425 Г.и. отцу сказал: «Жертвы принеси».
- В. «Жертвы принеси», – отцу сказал. Издали сказал?
- Г.и. Да.
- В. Отец их впереди в чуме своем находится.
- Г.и. В чуме находится. Около чума остановились.
- 430 В. Да!
- Г.и. Прежде, чем они войдут в чум [должны быть принесены жертвы].
- В. Да!
- Г.и. На входную сторону чума пусть будут охристые, на священную сторону чума пусть будут белые.
- В. На священную сторону⁴ чума пусть будут белолобые, на входную сторону чума пусть будут охристые.
435. Г.и. Они прошли по этой крови.
- В. Да, по этой крови они прошли в чум свой.
- Г.и. В чум свой пришли.
- В. Вошли.
- Г.и. Вот он и распряг нарту свою.
- 440 В. Нарту свою распряг.
- Г.и. Нарту свою распряг, вот и все, вот и конец.
- В. Да, в чуме своем начали жить.
- Г.и. Да.
- В. Вот оно как было!
- 445 Г.и. Он стал Илебямбэртя.
- В. Он стал Илебямбэртя.
- Г.и. Да.
- В. Илебямбэртя они стали вдвоем вместе с женой.
- Г.и. Вдвоем с женой стали.
- 450 В. Вот оно как было!

Исполнено 10 ноября 1987 года Валентиной Нгаптиковной Салиндер (Лапсуй) и Марией Максимовной Лапсуй (Худей) в пос. Ныда Надымского района Ямало-Ненецкого автономного округа.

Записано Е.Т. Пушкаревой и И.А. Богдановым. Перевод на русский язык М.В. Пушкаревой.

¹ В оригинале: Дым поднялся.

195 Г.и. Ёоб нянь тэнзм пиня сынцав.

Смысл фразы не очень ясен.

² **231 Г.и.** Манив: Вээяа пыыдааңэйрааңээйэй, сээракоооңээй яавээтёооовоов хара нёрирцэйяңэ

³ **232 В.** Хара нёриръян

233 Г.и. ээй...

⁴ Т.е. жертвы принесены земле и небу.

3. Фотографии экспедиции «Вада – Сюдбац» («Слово – Вселенная»)

Экспедиция проводилась по инициативе Департамента по делам коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа (директор Лидия Патъевна Вэлло) в рамках окружной целевой программы «Культура, язык, традиционный образ жизни коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа на 2003–2007 годы». В качестве исследователя – собирателя фольклора ненцев была приглашена я и в течение нескольких месяцев ввиду недостаточного финансирования предполагаемой поездки занималась поиском средств. На мою просьбу о помощи откликнулся Председатель и главный редактор окружной телевизионной и радиовещательной компании «Ямал-Регион» Леонид Константинович Гусельников, который организовал поиск спонсоров. В результате этой работы экспедиция стала именоваться Комплексная фольклорная телевизионная и радиоэкспедиция Ямальского филиала Института истории и археологии Уральского отделения РАН и ОГТРК «Ямал-Регион» «Вада – Сюдбац» («Слово – Вселенная»), посвященная 75-летию образования ЯНАО.

Руководство экспедицией осуществлялось мной. Как главный научный сотрудник Ямальского филиала Института истории и археологии УрО РАН я исполняла обязанности фольклориста и фотографа. В экспедиции также приняли участие корреспондент московского информационного бюро редакции межрегиональных программ Дирекции телеканала «Ямал» Елена Алексеевна Лыскова, телеоператор и звукорежиссер телепроизводства ОГТРК «Ямал-Регион» – Вадим Аркадьевич Закроев и Андрей Владимирович Бауэр.

Видеоматериалы сняты на видеокамеру SONY – 570 AP DVCAM на кассеты DVCAM (184). Всего снято 10 кассет.

Аудиозапись фольклорных текстов произведена на устройстве RIVER INR 120, общая продолжительность записи – 23 часа. Записано 135 фольклорных произведений пяти жанров: ярабц, сюдбац, ябе сё, хобцоко, лаханако. Информанты-исполнители: пять мужчин, четыре женщины, пять мальчиков и две девочки.

Фотографии сняты пленочным фотоаппаратом SAMSUNG LENS 35 mm на пленку Kodak Gold. Всего снято 10 пленок.

Оригиналы аудио- и видеоматериалов хранятся в ОГТРК «Ямал-Регион», копии и негативы фотоматериалов находятся у руководителя экспедиции.



ПОЕЗДКА ЧЛЕНОВ ЭКСПЕДИЦИИ «ВАДА – СЮДБАЦ» В ПОС. СЁ-ЯХА ЯМАЛЬСКОГО
Р-НА ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА. 10–26 АВГУСТА 2005 ГОДА



*Члены экспедиции и ее руководитель Елена Пуликарёва в здании Салехардского аэропорта.
10 августа 2005 года*



Дом, нарты и гараж полуседлых ненцев, пос. Сё-Яха Ямальского р-на ЯНАО

Удивительный хозблок



В магазине ГУП ЯНАО «Совхоз "Ямальский"»



Алексей Олегович Гаричкин везет членов экспедиции на ТРЭКО.Ле в стадо Лапчи Минковича Худя



Перед нами открываются чудесные пейзажи

В СТАДЕ ЛАПЧИ МИНКОВИЧА ХУДИ. 12-16 АВГУСТА 2005 ГОДА



*Чул Л.М. Худи. У чула Майя Минковна Худи, Елена Нядмовна Сэротэпто и ее дочь Вероника.
12 августа 2005 года.*



Подготовка к кэсланию.



Стойбище готово кочевать

*Деду Хати Вэндавичу Окотэitto поручили
ответственное дело: качать дитя*



Мальчи играет с палочкой





Алина Худн баюкает малыша



Чудесные быки!



Малыш с моноклем



Встреча двух цивилизаций



Вероника варит кашку





Алина Худи готова к кочевью



*Предводитель стойбища Лапчи Минкович Худи прокладывает путь к новой стоянке.
12 августа 2005 года*



НОВОЕ СТОЙБИЩЕ ЛАПЧИ МИНКОВИЧА ХУДИ НА NORD 70°02'02, EAST 0,72°05'05,
12–16 АВГУСТА 2005 ГОДА



Алина Худи уже распрягла свою упряжку



Нарта-ветеран с двойным полозом с распряженной упряжью и арканом



Установка чума на прекрасном земляном ковре



*Чум Василия Нгэлковича
Яптика уже готов!*



Спокойное утро. На нарте спит рыжая, обычно бойкая собака. 13 августа 2005 года



Две цивилизации. Чум Андрея Минковича Худи и женская палатка экспедиции

В первые дни в поле вся экспедиционная техника выходила из строя. Мужчины чинят нашу электростанцию



Палатка наших мужчин. Алексей Гаричкин любезно предоставил нам свою электростанцию





Мужчины ловят оленей

Олени удобрили почву



Ненецкие детские «памперсы»





*Началась запись фольклора.
Главный исполнитель –
Хати Вэндавич Окоэтто,
вторящий –
Елена Тимофеевна Пушкарева.*

*Главный исполнитель –
Лапчи Минкович Худи,
вторящий –
Василий Нгэлкович Яптик,
слушатель
Сенггня-Ярослав Худи*



*Будни оленевода. Андрей
Минкович Худи переделявает
парту*



Авка в чуме своей хозяйки Софьи Пибелевны Худи



Оленям делают прививки



*Вера Пибелевна Вануйто
с Настей и Алинтой Худи
и своей дочерью*





Софья Пибелевна Худи с племянницей держат веревку загона для оленей.



Улыбается дед Хати Вэндавич Окотэтто



*Вячеслав Папкович Худи
готовит нарту к оленьим
гонкам*



Мальчи бросает аркан



Елена Нядомовна Сэротэitto готовит обед

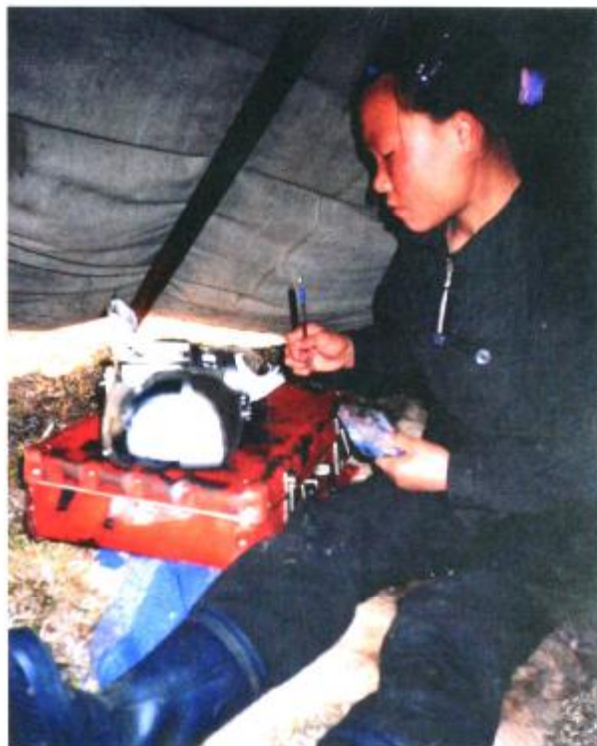


*Я счастлива прибежать последней!
Фото Б.Т. Худи*





Настя Худи расшифровывает с кассеты эстрадную песню



Ребенок в люльке



Преимущественные позы ненецких сказителей. Главный исполнитель – Артем Худи, вторящий – Хати Вндавич Окотэто

Фотографии экспедиции «Вада - Сюдбабц»

*Ветер переменился – в чуме Андрея Минковича
Худи вход сделали с другой стороны.*



*Хозяева тундры и ее бережные хранители:
Лапчи Минкович Худи и его 15-летний внук
Артем Худи, по совместительству –
прекрасные сказители*



*Пришел ТРЭКОЛ! Слева
направо: Сенггия Худи,
Алексей Олегович Гаричкин
(в черной шапочке), Артем
Худи, Константин Негэкович
Яптик, Андрей Владимирович
Бауэр (в очках)*





СНОВА В ПОСЕЛКЕ СЁ-ЯХА ЯМАЛЬСКОГО РАЙОНА ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО
АВТОНОМНОГО ОКРУГА. 17–18 АВГУСТА 2005 ГОДА

*В доме поселковых ненцев.
Хамне Мянсивна Окотэitto,
ее дети и автор.
Фото Л. Окотэitto*



*Массовая культура в Арктике. Комната одной
из дочерей заместителя директора ГУП ЯНАО
«Совхоз "Ямальский"»
Т.Нг. Лаптандера*



*Надежда Викторовна Окотэitto с дочерью
в своей квартире*



Фотографии экспедиции «Вада - Сюдбабц»

*Изделия Надежды Викторовны
Окотэitto: мужская малица,
женские кисы, женская сумка
(туця) и мужские кисы*



*Неожиданная встреча. Слева
направо: Андрей Чертин
(Вильнюс, Литва) и Эдгар
Бартенев (Казань, Россия) –
сотрудники Ленинградской
студии документальных
фильмов*



*Рабочие ГУП ЯНАО «Совхоз
"Ямальский"» на крыльце
административного здания*



Картина мира в фольклоре ненцев



В АРКТИКЕ. 19 АВГУСТА 2005 ГОДА

*За стенами Северный
Ледовитый океан, пролив
Малыгина. Нгэко Няравзейвич
Лаптандер, Елена Тимофеевна
Пушкарева и заместитель ди-
ректора ГУП ЯНАО «Совхоз
"Ямальский"» Тимофей
Нгэкович Лаптандер.*



*Стойбище Дениса Николаевича Худи.
Людмила Михайловна Худи (урожд. Лаптандер)
и Любовь Александровна Вануйто
(урожд. Ядне) с дочкой.*



*Стойбище Ивана Нгэковича Лаптандера на
проливе Малыгина. Ольга Ивановна (справа)
и Сяндане Михайловна Лаптандер.*



Фотографии экспедиции «Вада – Сюдбабц»



*Вертолет МИ-8 окружной санавиации полетел
вывозить роженицу с полуострова Ямал.
Посадка на стойбище Ивана Лаптандера*



Буровая скважина №21, район Сабетты



Фактория Тамбей

Картина мира в фольклоре ненцев



СНОВА СЁ-ЯХА. 20–25 АВГУСТА 2005 ГОДА



*Ольга Тикучевна Ламдо –
признанная мастерица поселка Сё-Яха*



*Виктория Ейковна Окотэпто – разъездной
фельдшер Сё-Яхинской больницы, сказитель*



*Чудесный сказитель Тенко Авэчавич Окотэпто
и его вторящий (тэлитанггода) Е.Т. Пушкарева.
Фото А.В. Бауэра*



Сказительницы Софья Яхочевна Лаптандер и ее дочь Анастасия Александровна

Шапка, ягушка, пояс, кисы Надежды Яхочевны Худи – лауреата поселковых, районных и окружных конкурсов ненецкой одежды, непревзойденной мастерицы Ямало-Ненецкого автономного округа, сказительницы. На ягушке использовано 8 видов орнамента, по краям деталей ягушки украшена бобровым мехом, орнаментами и полосами из сукна



Шапка, пояс, ягушка и кисы (вид сзади) Надежды Яхочевны Худи. На шапке использованы 4 вида узора, также она украшена суконными полосами. Противовесы шапки: бисерные полосы, выполненные в технике имитации меховой мозаики, металлические старинные украшения



E. Pushkareva



IMAGE OF THE UNIVERSE

SUMMARY

THE INTRODUCTION "The Folkloristic and Ethnologic Literature about the Image of the Universe of the Nenets People".

The first sources, where the Nenets people were mentioned, were Russian chronicles of the end of the XIth century. The first folklore texts, which performed the Image of the Universe of the Nenets People were published in the XVIIIth century. In the Introduction I analyzed the chronicles of archimandrite Veniamin and the works of A.M. Castren, T.V. Lehtisalo, L.V. Khomich, Z.N. Kupriyanova, N.M. Tereschenko, V.I. Vasilyeva, U.B. Simchenko, E.A. Khelinskiy, I.A. Karapetova, A.V. Golovnev, L.A. Lar, G.P. Kharyuchi. In the most of these works the Universe consists from vertical oriented worlds - Upper (Sky), Middle (Earth), Lower (Underground), and their gods are Num, Yaminya and Nga accordingly. Their works contain very valuable stuff, but these authors try to recreate a single whole system, which not always correlate with the real folklore-ethnographic stuff. I came to the conclusion that the Nenets People do not have a single whole system of the Image of the Universe, as there is not a single whole system of the Image of the Universe in profane world outlook, in shaman mythology and in folklore.

THE FIRST CHAPTER "The Notion about the Universe in the Nenets Epos and Myth-Tales".

In the epic songs and myth-tales the Universe is presented for the first hand by the opposition Earth-Space. The Earth is shown as horizontal-vertical world of personages. The division of the Universe for three spheres: Upper, Middle and Lower is more late phenomenon. The description of travels epic and myth-tales personages looks like shamans' space travels, when their ways crosses "the lands" of opponents, their helpers and patrons, which shamans feel like the separate spaces.

The phenomenon "*khasavadyos*" here in first time is shown in a wide context folklore-ethnographic data and helps to understand sacred and not sacred spaces in their unity and splitting at the same time. As it was shown in the chapter the "*khasavadyos*" is a male society institution, male "club", which also defines the place of verbal connections.

Through the phenomenon *khasavadyos* the tipy was shown as a model of a multiple sacred space, because men assemble in their male community according to the location of a tipy, not simply location, but its sacred "heaven" male part.

The tipy inside includes sacred oppositions: habitable and not habitable; the entrance part and the part opposites the entrance. At the same time there are fractional great number sector division in a tipy; each sector has its own sacred semantics.

I think that fractional sector division of Nenets home is typical for the ideas of usual people according to practical purposes at first. The generalization is inherent for the folklore space sacred organization of a tipy. But in shaman travels the whole space is sacred.

THE SECOND CHAPTER "The System of the Characters, Inhabitants of the Universe".

Between personages living in the Earth spheres there are personages, whom you can find only in folklore. They are *Yombo*, *Nardalyo*, *Khabitsya*, *Yadarta puhutsya*, *Tirniy vesako*, *Nireta*, *Piya* (man, not ermine), *Pover*, *Pyalsya*, *Sis'yeta*, *Syuy*, *Sev ser*, *Seruley*, *Tirley*, *Khaglava*, *Khamka*, the personages whose names mean the names of their lands, people with names-nicks, *Nyarmsady nebya*, unusual reindeers, *Nyenay Huus'*, *Kenmin Kantorik*, *Lakkas' Puk*.

Vehelyas are the personages of only epic and myth-tale Universe.

Between the inhabitants of the Space *Ngob yokhorkana ngamdyoda vesakoho puhutsyaha* (The sitting Old Man and Old Woman covered by one fur coat) and *Vapro-Pedro* are typical only for folklore compositions.

At the same time other inhabitants are characters of Nenets usual notions.

From the personages of shaman pantheon defined by L.A. Lar [1998, p. 68] *Khyngarte*, *Yaha muy*, *Khamba yaha*, *Sabyeta yaha*, *Yaptik khese*, *Sivm pyelyota*, *Yav Yerv*, *Khekhe Tevrambada ngango*, *Ya sarmik khhekhe*, *Ngevseda khhekhe*, *Khabtsyango Khavrambada khhekhe*, *Khabtsyango Minrena*, *Nutsyada*, *Khansosyada*, *Sustana*, *Teri ngamge*, *Yavol*, *Siv Nga Nyu*, *Siv Nga Nebya* were not found in the analyzing folklore stuff.

Num, *Khaer*, *Ngerm Khora*, *Numgypoy*, *Iylehyambyertya*, *Yaminyu*, *Yavmal*, *Id yerv*, *Nga*, *Mando*, *Parne*, bear, reindeer and all Nenets kins are universal personages, which you can find in three spheres of notion: folklore notion, usual people's and shaman's notions.

THE THIRD CHAPTER "Word-Wada" in the Nenets Folklore ("Energy Superpersonages" – as the Emanations of the Universe of the Nenets).

After making the analysis of all personages which were in connection with Word, I decided that the main peculiarity of all these personages was transmitting of life energy to heroes by sound or by vibration. In these activities the peculiarity of "Word-Wada" as emanation of the Universe displays, what is typical for the Nenets epos and myth-tales.

In notions of usual people this emanation embodies in existence of genres, which titles are authentic modes "Word-Wada" (except *Mynyeko*) and in existence of the mode of *Ngob lakhanana* in actual beliefs, reflected in *bylinas*.

THE FORTH CHAPTER "Shaman in the World Perception of the Nenets People."

There are different stage shaman phenomena in the Nenets folklore. For the first hand, these are men and women of exceptional strength; they are taller than *tadyebya* and *sambana*, they are like gods. They can manage the weather, heal and revive people, they fight with different monsters for the wellness of people. After that the heroes *sambana* appear, whose mission in folklore is to return the souls of died people to the world of living. After that the *tadyebya* appear, their possibilities differ from other personages. And, finally, *Tungus* and *Nganasan* shamans-*tadyebya* are also shown in Nenets folklore, the other personages talk about them with fear, but at the end these shamans prove more weak than Nenets personages. The exception is the myth-tale "*Tadyebya ngacheky*" ("Boy-shaman"), the realistic appearance of shaman talent in *Tungus* boy is shown in it. This personage is described lovely. In this theme the animal myth-tale makes some critique.

During the last XXth century the Nenets people preserved the shamanistic world outlook in spite of official atheistic ideology of the Soviet State, different persecution of shamans. The new stuff as repairing, making, "cleaning", "feeding" of the tambourine, the performance of shaman ritual "The prediction of a future" are the evidences of that. At the same time a school of shaman learning is lost in many Nenets lands, this fact is very painful for the health of children and young men with shaman abilities.

In ADDITION there are the Nenets text and the translation of the myth-tale "*Nel'nemyako*", the epic song-*khynabts* "*Kharyuchi –Ngob-Nyu*" (The-Single-Son-of- *Kharyuchi*) and the photos of the folklore expedition "*Vada-Syudbabts*" (The Word-Universe").

"*Nel'nemyako*" is the subject -328C* by Aarne-Thompson' classification. The son of the old woman reborn from the peace of wood, stained by his blood. The Peace of wood got married the daughter of the King's adviser. The adviser asked him to get seven water snakes, seven elephants. The Peace of wood got

out everything. After that his father-in-law asked him to bring the tooth of died man (gold). On the way the Peace of wood met two struggling men, two talking deceased, his three sisters, which were married monsters (the sisters helped him to reach the land of Kenmin Kantorik, the owner of the tooth of a died man). After carrying out all these jobs his father-in-law asked him to make a plane. Looking on the trace of arrow the personage reached his forth sister, her husband Pedara Ilyebya Pertya had never said a word to her. The Peace of wood made him to talk. Then The Peace of wood made the plane and killed his father-in-law. He returned the wife to her father home, the grandmother made *Ya soy khada* (old woman - mother of Earth).

The song-khynabts is the subject "The pursuit for white bear female and getting her marry" of the theme "Catching of a wife".

The khynabts is singing by The-Single-Son-of- Kharyuchi. The personage sleeps all the time. Once he told his sister that he want to have a ride in surrounding lands. The father dissuaded him, but the hero decided to have a ride.

Till noon he reached the sea and saw The-White-Bear. The hero pursued him and shot.

The-White-Bear went to the heaven, the hero pursued him. On the heaven The-White-Bear came in the middle tipy and became a woman. The Owner-of-Heaven offered to the hero to play his drum on heaven and then on earth.

The hero took the drum for the first time, "visited" all earth and heaven gods. *Vapro-Pedro* helped him to play and asked him to tell about future events. The hero said that in the future people must not to be in image of animals, that tomorrow would come without inhabitants of the heaven, that people of earth wanted to live as inhabitants of the heaven, and that nobody was in image of white bear. The hero treated The-White-Bear-Woman and married her.

In the morning all heaven inhabitants were died.

Kharyuchi with his wife The-White-Bear-Woman came down the earth. They became *Ilebyambertya* (gods of well-being).

The photos show narrators, neighbors of Khudi Lapchi Minkovich, the inhabitants of the village Syo-Yaha of Yamal district of the Yamal-Nenets autonomous Region, the members of the expedition and the views of peninsula Yamal in August 2005.

CONTENTS

THANKS	4
INTRODUCTION. FOLKLORISTIC AND ETHNOGRAPHIC LITERATURE ABOUT AN IMAGE OF THE UNIVERSE OF THE NENETS PEOPLE	6
CHAPTER I. THE NOTION ABOUT THE UNIVERSE IN THE NENETS EPOS AND MYTH-TALES	17
1. An Opposition The Earth – the Cosmos	17
2. The Earth: the horizontal-vertical multiplex world of the heroes	19
3. 'Khasawadyes' – phenomenon of the men's "club"	21
4. A choom is a model of the multiplex world	32
CHAPTER II. A SYSTEM OF THE CHARACTERS, INHABITANTS OF THE UNIVERSE	38
1. Inhabitants of the Earth	38
1.1. Heaven-Land Inhabitants	38
1.2. Land Inhabitants	45
1.3. Land and Underground Inhabitants	70
1.4. Water Inhabitants	74
2. Inhabitants of the Earth and the Cosmos	75
3. Inhabitants of the Cosmos	76
CHAPTER III. THE WORD (WADA) IN THE NENETS FOLKLORE ("ENERGY SUPERPERSONAGES – AS EMANATION OF THE UNIVERSE OF THE NENETS")	89
1. Wada Khasawa, wada, wada-syudbabts, syudbabts – the Guards, the Messengers and the Defenders of a Personage	89
2. Lakhanako is a Driver of Events, a trustee of Needy People, Life Energy Saturating	97
3. Yarabts is a Personalized Genre of the Hero's Perception of the World around	101
4. Khynabts is a Personified Image of a Song-Khynabts	103
5. Mynyeko / menyeko / myniko / myniku / nyanzyada (nyantyada, nyanchedo) myniku is Life Energy Saturating	105
6. Ngob lakhanana (Speaking all the time) is an Owner and Translator of Information	111
CHAPTER IV. SHAMAN IN THE WORLD PERCEPTION OF THE NENETS PEOPLE	123
1. An Image of Shaman in the Nenets Folklore	123
2. Semantics and Functions of Nenets Shaman Tambourine. New Researches	135
3. Songs of Shaman Rites by Non-Shamans Performance as Realization of the Image of the World	143
CONCLUSION	152
LITERATURE	155
ABBREVIATIONS	170
A LIST OF THE INFORMANTS	172
GLOSSARY	176
SUPPLEMENTS	178
1. The Myth-Tale "Nyel'nyemyako" (A Shave)	178
1.1. Nyel'nyemyako (in Nenets)	178
1.2. A Shave (in Russian)	186
2. The Epic Song-Khynabts "Kharyuchi-ngob-nyu"	196
2.1. Kharyuchi-ngob-nyu (in Nenets)	196
2.2. Single-Son-of Kharyuchi (in Russian)	205
3. Photoes of the expedition "Wada-Syudbabts" ("Word – the Universe")	216
SUMMARY	243
CONTENTS	246

УДК 398.1+811.511.2
ББК 82.3 (Рос=Нен)
П912

Елена Тимофеевна Пушкарёва
Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ

Научное издание

Автор фотографий – Е.Т. Пушкарёва
На обложке использовано фото Ейко Богданова

По заказу Департамента информации и общественных связей ЯНАО

Утверждено к печати Институтом этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН и Редакционно-издательским
Советом при Губернаторе Ямало-Ненецкого автономного округа

Руководитель издательского проекта

М. Гордиенко

Главный редактор

И. Захарова

Дизайн, верстка

М. Тихомиров

Корректор

Т. Зацепина

Предпечатная подготовка

А. Терёшкин

Менеджер заказа

Н. Овсянникова

ООО «Баско»

620075, г. Екатеринбург, ул. Луначарского, 81, 12-й этаж.

Тел.: (343) 355-21-35, e-mail: basko@sky.ru

Генеральный директор С.П. Симаков

Подписано в печать 09.12.2007. Бумага ВХИ 80 г/м². Формат 60х90/8

Гарнитура Times New Roman. Печать офсет. Усл. печ. л. 31

Тираж 1000 экз. Заказ № 312

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ЧПО «Книга»



Елена Тимофеевна Пушкарёва (урожденная Лапсуй) – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Ямальского филиала Института истории и археологии Уральского отделения РАН.

Автор свыше ста научных работ по фольклору самодийских и обско-угорских народов, этнографии и юридической антропологии, в том числе двух монографий.

Участник российских и международных конференций, симпозиумов и семинаров.

Депутат Государственной Думы Ямало-Ненецкого автономного округа IV созыва, заместитель председателя комитета ГД ЯНАО по местному самоуправлению.