

НАРОДЫ РОССИИ: ПОРТРЕТЫ

УДК 397
ББК 63.5

Нганасаны и энцы. Очерк по итогам киноэкспедиции

Николай Владимирович Плужников

(Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН:
Российская Федерация, 119334, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а)

***Аннотация.** Статья посвящена этнографии, фольклору, языку, традиционной картине мира и системе ценностей двух из коренных народов Таймыра — нганасан и энцев. Главным источником для исследования послужили материалы таймырской экспедиции, организованной в 2022 г. телевизионным каналом «Культура» для съемки документальных фильмов об этих народах для цикла «Земля людей». В ходе работы экспедиции в поселках Усть-Аваме и Потапово и г. Дудинке были проведены интервью с местными жителями разных поколений, которые считают себя нганасанами или энцами, зафиксированы разного рода фрагменты этнических культур в современных интерьерах и ландшафтах. Актуальность и новизну статьи определяют наблюдения и выводы автора, сделанные на основе анализа массива сведений, полученного в ходе экспедиции, собственных полевых данных и предшествующих исследований, а также введение в контекст современной этнологии существенного пласта новых материалов.*

***Ключевые слова:** Таймыр, Енисей, нганасаны, энцы, родной язык, фольклор, миф, предание, обряд, традиционные навыки.*

Проект реализован при поддержке Фонда президентских грантов. Договор № 22–2–010603 «Культурно-этнографическая киноэкспедиция “Дети солнца”».

***Дата поступления статьи:** 25 января 2023 г.*

***Дата публикации:** 25 ноября 2023 г.*

***Для цитирования:** Плужников Н. В. Нганасаны и энцы. Очерк по итогам киноэкспедиции // Традиционная культура. 2023. Т. 24. № 4. С. 137–152.*

***DOI:** <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.4.011>*

В основу статьи положены материалы экспедиции, организованной каналом «Культура» для создания двух небольших документальных фильмов (по 26 минут каждый) о двух из коренных народов Таймыра — нганасанах и лесных энцах — для цикла «Земля людей». Съемки проходили в конце сентября — начале октября 2022 г. чуть меньше трех недель в г. Дудинка, п. Усть-Авам с окрестностями (Центральный Таймыр) и п. Потапово, расположенном на 90 км вверх от Дудинки по Енисею. В составе экспедиции были режиссер Анна Коряковцева, два оператора — Михаил Скотников и Артем Никитин и на-

учный консультант, этнограф — автор статьи.

Перед тем как рассказать о самой экспедиции, стоит отметить две проблемы, которые были известны нам еще до ее начала. Первая: и нганасаны, и лесные энцы относятся к так называемым сверхмалым народам, которые сейчас находятся на грани исчезновения. Нет смысла приводить цифры об их численности, поскольку их этническая культура реально закончилась к концу прошлого века. Нельзя сказать, что они вымирают (рождаемость ощутимо превышает смертность), хотя существование и тех и других трудно назвать благополучным.

И энцы, и нганасаны постепенно растворяются в современном населении Таймыра, к которому в первую очередь относятся долганы, ненцы и русские. Конец традиционной этнической культуры означает лишь отмену ее географических границ, в результате которой возникают этнически смешанные семьи (исчезает язык этнического сообщества), и утрату (или постепенное забвение) выработанных в ней характерных навыков в материальной, духовной или социальной области.

Вторая проблема вытекает из первой: получается не портрет культуры, а скорее разговор о культурной памяти. Можно сказать, что мы встретились с последними поколениями, этническая идентичность которых сохраняет какой-то смысл (по обстоятельству). В нашем общении главным оказался вопрос о сохранении тех смыслов, которые несли в себе традиционная этническая культура, — вопрос мировоззренческий и поэтому трудный для изображения в коротком научно-популярном фильме. Многие наши герои относились к творческой интеллигенции, для которой этот вопрос важен в силу их профессиональной принадлежности. Женщин среди наших собеседников оказалось существенно больше, чем мужчин (вероятно, благодаря их разговорчивости, потому что у нганасан и энцев это чаще женское качество).

В основу обоих фильмов легли интервью с теми, кто так или иначе продолжает считать себя нганасанами или энцами. Вела интервью наш режиссер Анна Коряковцева. Какой-либо специальный опросник не использовался, так как нам было важно живое непосредственное общение с людьми. Но обязательные вопросы уже ближе концу разговора задавались, например: «Как Вы думаете, что станет с Вашим народом лет через пятьдесят?» В этой работе я увидел то обязательное умение режиссера установить контакт с человеком, которое крайне важно для полевой работы этнографа. В конце этих записей мне тоже давалась возможность задать пару своих «научных» вопросов, но во многих случаях, как оказалось, это уже не имело смысла. Другой важной особенностью нашей киноэкспедиции было включение меня в компанию киногероев: меня снимали там же, в тех же интерьерах и ландшафтах, и здесь моя задача как

этнографа заключалась в том, чтобы дать целостное представление о культуре, от которой остались одни осколки. Таким образом, оба фильма получались сугубо «разговорными». Возникли сомнения, насколько они сами по себе будут интересны. Разбавить «говорящие головы» могла лишь съемка окружающего пространства, в котором до сих пор существуют оба народа. Такой съемки было немало, и в результате должна была получиться мозаика, благодаря которой из массы независимых фрагментов возникает цельный образ уходящей этнической культуры.

Еще одна особенность телевизионного кино в том, что оно снимается очень быстро. У моих киноколлег не было времени, чтобы вжиться в окружающую действительность с ее спецификой местного существования. Фильмы этой программы, снятые ранее, не претендовали на серьезную этнографию, и это, пожалуй, оказалось, скорее достоинством, чем недостатком, поскольку был виден честный подход к материалу и экспедиционным задачам.

НГНАСАНСКИЕ РАЗГОВОРЫ

Интервью с шестью нганасанскими героями сняты в поселке Усть-Авам и на промысловой точке Старый Авам. Съемка нганасанских изолов велась также в краеведческом музее Дудинки. Герои были различны по возрасту и имели не только детей и внуков, но и правнуков. Дети здесь рождаются практически у всех рано, и обычно в семье их много (пять-семь-десять). Прабабушками уже были Нина Дентумеевна Чунанчар (1947 г.р.) и мастерица Светлана Сыгаковна Аксенова (1957 г.р.), бабушками — Наталья Хундуптеевна Турдагина (1969 г.р.) и певица Светлана Мойбовна Кудрякова (1973 г.р.). У более молодых — художник Юрий Германович Костеркин (1992 г.р.) и танцовщица Карина Константиновна Турдагина (1996 г.р.) — пока только дети.

Родной язык. Представители двух старших групп сохранили свой родной язык, поскольку их родители говорили по-нганасански, но сейчас на нем могут более или менее свободно говорить между собой только ровесники из самой старшей группы. *«А когда бабушка была живая, дома всегда на родном языке разговаривали. Приходили к ней, вот ту же знаете, да, бабу Нину (Чунанчар), они постоянно*

собирались. Уже когда в школу в восемь утра встаешь, а там они уже на кухне сидят, уже беседуют на родном языке» (Юрий Турдагин). При этом мама Нины Чунанчар была тундровой энкой. Тундровые энцы издавна были брачными партнерами нганасан, и в нганасанской среде переходили на родственной энцецкому нганасанский язык, а их дети считали себя нганасанами. «<Я себя ощущаю> нганасанкой. Потому что мамин язык, энцецкий, совсем мало знаю. У родителей на нганасанском говорили. А здесь вот в семье — на русском. Я думаю сейчас в последнее время на русском языке. Я еще подросток была, жила с родителями, вот тогда я думала и говорила на своем языке — нганасанском» (Н. Чунанчар).

У Светланы Аксеновой муж был долганин, долганский язык не родственен нганасанскому, и в семье говорили по-русски.

Второе старшее поколение отличалось тем, что оно выросло уже в смешанных долгано-нганасанских поселках¹. В школе это поколение столкнулось с запретом на родной язык, поскольку тогда (1970-е гг.) среди малых народов проводилась жесткая русификация на основе новой концепции «советский народ». В Усть-Аваме в 1980-х гг. существовала только одна семья — Хэллы Порбиной, где родители со своими детьми (этого поколения) говорили дома по-нганасански [ПМА 1987]. Но Светлана Кудрякова — исполнительница нганасанского фольклора, певица, и ее профессиональная деятельность тесно связана со знанием родного языка. К тому же, если у Натальи Турдагиной муж был нганасан и дети однозначно могут считать себя нганасанами, не зная нганасанского языка, то у Светланы Кудряковой муж — долганин, и их дети, говоря по-русски, могут уже выбирать свою этническую принадлежность. «Вот у меня сын старший — он чисто знает долганский язык. Потому что он там вырос, он там родился². И когда мы приехали в Волочанку³, он не знал русского языка, он говорил на долганском языке. Он только потом в Волочанке научился говорить на русском. Понимать, понимает, а говорить не мог на русском. Поэтому говорил только

на долганском. <...> Он ходил в школу, и на долганский его записали, так как он знал долганский язык. А он потом говорит: мама, я не хочу на долганский. Потому что я уже знаю, мне неинтересно. Я хочу изучать нганасанский. А на нганасанский его не принимают, потому что он не понимает нганасанский. Но тем не менее у него все друзья нганасане, он с ними в Волочанке рос. И вот он уже многие слова стал понимать. Потом, когда я говорила, он уже мог мне отвечать, но не сильно. Вот Валя, самая младшая, — у нее больше идет нганасанский как-то. А вторая — у нее больше долганский. Она больше слова берет, быстрее схватывает с долганского, чем с нганасанского. Для нее нганасанский как-то трудно идет. Но тем не менее она все равно изучает, она говорит. Я с ними тоже так изучаю, но конечно же плохо. Вот у меня старший сын, сейчас ему двадцать восемь лет. Его спрашивают: ты кто по национальности, он говорит — долганец. А девочки мои, они пока еще вроде нганасане, не нганасане. Но пока еще не говорят, что нганасане» (С. Кудрякова).

Художник Юрий Костеркин и танцовщица Карина Турдагина относятся к тому поколению нганасан, у которых по-нганасански разговаривали бабушки и дедушки. Как творческий человек Юрий Костеркин понимает, что зная язык своих предков хорошо и правильно, но прагматика современной жизни с этим утверждением не стыкуется. «Бабушка пыталась нам донести, чтобы мы знали родной язык. Но то ли время такое было, то ли до нас плохо доходило тогда, и вот потому язык не сохранил. Об этом жалею. А сейчас тетя у меня, конечно, умеет разговаривать, но они уже сами на русском постоянно говорят. <...> Бабушка всегда говорила: «Учите-учите, учите-учите», а нам что там, лучше английский поучим. Надо было ее слушать, вот это — язык не забывай» (Ю. Костеркин). У Карины Турдагиной вопрос о нганасанском языке явно не стоит, поскольку ее муж — приезжий русский строитель, и ее задача — сохранить семейное счастье с любимым

¹ Таких поселков, где живут нганасаны, было всего четыре: Усть-Авам, Волочанка и Кресты в низовьях Дудыпты. В четвертом смешанном долгано-нганасанском поселке Новая нганасаны, оказавшись в осужденном меньшинстве, перешли на долганский язык.

² Долганский поселок Синдасско, Восточный Таймыр, где нет нганасан.

³ Поселок, где выросла Светлана Кудрякова.

человеком, далеким от местной этнической проблематики.

Отдельная серьезная проблема в новых смешанных семьях связана с ситуацией, когда один из брачных партнеров оказывается в чужой языковой среде. *«Я вот когда только приехала в Сындаско (родина мужа. — Н. П.), я вообще не знала ни одного слова из долганского языка. А так как у Миши, у мужа моего, родители были уже преклонного возраста, они не знали русского языка. И нам было очень трудно общаться с ними. Так как они говорили на долганском, я с ними говорила на русском, они по-русски понимали, но говорили плохо. В основном переводчик был, конечно, Миша. Приходили гости, они начинали говорить на долганском, я ничего не соображаю, не понимаю, что они там говорят. <...> И поэтому, чтобы понять, я взяла обыкновенную ученическую тетрадь. Разделила на две части: одна на долганском языке, другая на русском языке. И вот какие слова слышала, прямо писала перевод. Тут у меня получился как бы словарь. А потом от этих слов я делала предложения. И потом вот эти предложения говорила. И они смотрели — да, говоришь правильно. И буквально через год я уже разговаривала на долганском языке»* (С. Кудрякова).

Фольклор. В современном мире в первую очередь уходят самые монументальные жанры устной литературы, к которым относится героический эпос. Нина Чунанчар, вероятно, уже последний традиционный исполнитель нганасанских героико-эпических сказаний — *ситтабы*. Нам она исполнила по-нганасански «Хозяйку зеркального чума» — небольшой полностью песенный текст. Судя по его пересказу на русском языке, он имеет признаки традиционного *ситтабы* (необычные, чудесные предметы — зеркальный чум, где живет героиня; возвращение «мостообразного» лука отца, героиня летит по воздуху при помощи своего лука (общая черта *ситтабы*), герои в поединке убивают друг друга), но текст предельно сокращен: трудно понять суть предыстории — из-за чего, собственно, гибнут герои? Героиню отец отправляет добывать их чудесный фамильный лук, но непонятно, как они его лишились. По поводу зеркального чума сказительница объяснила, что он скорее стеклянный, потому что на нганасанском языке эти слова звучат одинаково.

Вероятно, зеркальный (стеклянный) чум представляет образ жилища богатых, удачливых и абсолютно бесстрашных людей, поскольку прозрачность стекла не позволяет спрятаться, а нападения обычно происходят внезапно. По поводу смерти героев сказительница объяснила, что таких не хоронят, потому что они сами убили друг друга, но это только в сказках. *«Или один, кто победил второго, которого он убил, — его на санку привяжет, и его олень погонит туда. Олень знает свою землю, и сам повежет он его, хозяина погибшего. Это в сказках так»* (Н. Чунанчар).

С постепенным забвением эпического фольклора появляются авторские сказки. Они небольшие, и в них можно обнаружить элементы эпоса и традиционного мифа. Их особенность в том, что они также могут иметь некое качество сверхъестественного происхождения (своего рода ретрансляцию). У Светланы Аксеновой такая сказка возникла, когда ее кто-то обидел на работе в Таймырском Доме народного творчества: *«Я не знаю, прямо так она сказка резко ко мне пришла — потому что меня так вот расстроили, а народ мой обидели»* (С. Аксенова). В ней начало эпически подробно описывает движение большого аргиша, в конце которого бредут нищие дети — сестра и ее маленький брат. Они названы рабами по причине своей нищеты и сиротства. Потом девочку покупает для своего сына богатый оленевод, и мальчик остается один. Когда он вырастает, то находит свою сестру-красавицу в полном достатке и остается у нее. В результате они становятся солнцем и луной. В ненецком эпосе подобная сюжетная линия названа «песни о злключениях и страданиях героя» [Эпические песни ненцев 1965, 44].

Из прозаических жанров (вероятно, благодаря своему фривольному содержанию) остаются на слуху небольшие плутовские сказки про нганасанского трикстера Дяйку. Их нам пела Нина Чунанчар и рассказывала Светлана Аксенова (самое старшее поколение наших героев). *«Сказки слышала. Папа рассказывал. Как сядут старики — сказки рассказывают. У них самый главный герой Дяйку — самый маленький человек, гном, наверное»* (Н. Турдагина).

Следующее поколение, к которому относятся Светлана Кудрякова и Наталья Турдагина, нганасанской устной литературой естественным образом уже не

владеет (при том, что мама С. Кудряковой была известной сказочницей). Им уже требуются книги и фонозаписи, т.е. налицо культурный разрыв с поколением, выросшим уже в смешанных (долганоганасанских) национальных поселках. *«Когда я начала работать у нас в Дудинке, я была методистом по нганасанской культуре, и представляете, мне было стыдно — я половину не понимала. Но я, читая книги, научилась. Долгих, Симченко, Лабанаускаса, который издал книгу «Происхождение нганасанского народа». И вот благодаря этим книгам я многое чего узнала о нганасанах, о быте, о традициях. Если будут еще люди, которые будут читать еще — литературу, авторов, которые пишут про нганасан, это будет, конечно, еще жить»* (С. Кудрякова).

Иносказательные песни *кэйнгэйрся* — необычный жанр, который у нганасан связан со сватовством, это короткие диалоговые импровизационные песни, демонстрирующие остроумие и проницательность исполнителей. Нам удалось записать только одну такую (двойную) песню у той же Нины Чунанчар. *«В ней разговаривают две девушки, одна спрашивает другую: подруга, подруга, сколько у тебя саней? Я бы хотела какую-то санку выбрать. А вторая отвечает: подруга, подруга. У меня три санки. Одна санка наполнена волчьими шкурами. Вторая санка наполнена шкурами белодушки, лисицы. А третья санка наполнена белыми песцами. Ну, вот, первая и говорит: подруга, я не хочу белого волка, не хочу. Я лисицу тоже не хочу, я хочу только вот третьего — белого песца»*. В песне санки обозначают братьев: волк — старший, лисица — средний и песец — младший. Девушке, которая спрашивает про санки, нравится младший брат. *Кэйнгэйрся* стремительно уходят из нганасанской памяти, вероятно, потому, что связаны с теми социальными установками внутренней жизни нганасанского сообщества, которые перестали быть актуальными с переходом на оседлость и возникновением этнически смешанных хозяйств (совхозов).

От Нины Чунанчар мы записали один миф — о происхождении огня. Это небольшой текст, в котором старик (тундровый эннец Сомату), увидев вещий сон,

убивает свою дочь (душит, как жертвенного оленя), и у нее в селезенке находит первый огонь, который потом расходуется по людям. *«Вот, за этот огонь он свою дочку похоронил, а вместо нее, ему опять сказали сверху: “сделаешь деревянную такую женскую фигуру, выстрогаешь молодую девушку, не одевай ее, пускай она так, без одежды, только укрась ей голову женскими украшениями, только голову. И так ее держи в санке. Санку ей сделай, сделай накидку для нее, шкуру постели туда — положи и закрой, вот это у тебя будет шайтан, который называться будет шайтан-огонь. Ты никому не жалея огонь, кто бы ни пришел, отдавай ему горящую головешку, чтобы у всех людей появился огонь”*. Потом, все приходили, он всем давал огонь» (Н. Чунанчар). В тексте указано на важную деталь северной кочевой культуры: священные предметы хранятся в специальных нартах (санке). Для особо важных идолов (шайтанов) делалась отдельная нарта. *Шайтан* (идол, нганас. *койка*) — это слово из нганасанской «говорки», или пиджина, возникшего в XVII в. у нганасан благодаря общению с казаками — сборщиками ясака. Его происхождение, по всей вероятности, связано с казачьими проводниками в Западной Сибири, которыми явно были сибирские татары.

Другой миф — о происхождении нганасанского орнамента — рассказала нам Светлана Аксенова. В нем так же, как и в предыдущем мифе, герой получает указание из мира богов через вещий сон: *«В давние времена нганасаны носили простые (парки), без рисунков. И в одном стойбище жил молодой шаман, он только женился. А жена у него мастеровая была. И вот однажды этот шаман увидел сон. Во сне ему приснился бог. Бог говорит: “У тебя такая мастеровая жена, почему ты в этих шкурах ходишь? Ты же знаешь, есть такая птица *сюаны* — краснозобая казарка. Пусть жена сошьет тебе парку, как у краснозобой казарки. И пусть на твоей парке и олени будут, и санки будут, и дома будут”*. А обувь, бог говорит, пускай будет как у мамонта. Круглые (подошвы). Чтобы, когда на охоту по снегу ходить, чтобы ты не проваливался. И от любой беды чтобы мог убежать» (С. Аксенова)⁴.

⁴ Обувь нганасан и тундровых энцев одинакова и по своему покрою не имеет аналогов среди народов Арктики.

Нина Чунанчар рассказала нам два предания (одно — древнее, другое недавнее по времени событий), связанных с волками. В древнем предании волки съедают девушку по дороге в гости, оставив ее голову. Из этой головы ее родные делают семейного идола, который передается потомкам по мужской линии. Вторая история связана с потомками шамана Тайбулы, родившегося с волчьим хвостом как доказательством его родственной связи с волками. В этой истории женщину с детьми, отправившуюся на оленях в гости, окружает стая волков. Перед тем как напасть, они воют, опуская голову к земле и поднимая ее к небу. После этого ритуала они разбегаются и исчезают. Нина объясняет, что волки молились земным и небесным богам, чтобы получить разрешение съесть этих людей. Разрешения они не получили и убралась восвояси. *«Это на самом деле было. Они стариками уже были. <...> И эти пожилые — дети были этой женщины».* Нина утверждает, ссылаясь на мнение стариков, что дикие звери (медведи и волки) не нападают на людей без особой на то причины. *«Наши говорили, если тебя мишка заметит там, он, наоборот, притаится, не поважится. Притаится. Ты возьми — мимо пройди. Так бывало. Волк тоже, если не моя смерть, уйдет сам, спрячется или отойдет в сторонку. Так говорили. Ну а если смерть, конечно, поймает»* (Н. Чунанчар). Тут виден фатализм, характерный для нганасан как архаической, дошаманской в своей основе культуры. Его нет у этнических соседей нганасан — энцев, эвенков и долган. В истории со съеденной девушкой возникает впечатление, что волки специально оставляют ее голову людям, чтобы те сделали из нее идола (*койка*) в результате неожиданно возникшей связи людей со стихийными силами. Подобные истории подчеркивают нетипичность ситуации, которая имеет нетипичное разрешение. Сюжет этой истории может быть связан с тем временем, когда до появления на Крайнем Севере тунгусов нганасаны соседствовали с северо-западными юкагирскими племенами и от которых они, вероятно, заимствовали культовые портретные маски и маскетки. Маскетки делались

нганасанами для идолов (*койка*), а маски закрывали с лицевой стороны череп юкагирского шамана, который после смерти становился семейным идиолом. Подобные представления отсутствуют у нганасан и энцев, но маски встречались [Грачева 1980, 91–92].

Навыки традиционной культуры.

Навыки изготовления традиционной повседневной одежды давно уже стали неактуальны — местное население перешло на покупную. Традиционная одежда сохраняет свою нишу отчасти на уроках труда для девочек в таймырских школах и колледжах, но главное — в репрезентации культуры на разного рода фестивалях. Пока они будут существовать, сохранится и традиционная одежда, и соответствующие навыки ее изготовления. Пока не нашла себе подходящего аналога среди фабричной только традиционная зимняя обувь, без которой не обойтись при местном климате, поэтому ее продолжают носить⁵.

Светлана Аксенова, нганасанская мастерица, будучи замужем за долганином, легко умеет шить и нганасанскую, и долганскую традиционную одежду, которая сильно различалась и покроем, и оформлением. Ее навыки оказались универсальными: *«Вот, я сшила тут (на промысловой точке) красивое пончо. Вот тут я у него клетку, всё сделала, черное пончо. Красивые орнаменты. Делала здесь. Когда погоды плохие — просто чтобы не сидеть»* (С. Аксенова).

Шаманство. Последние шаманами у нганасан были дети великого шамана Дюхадэ, с которым работали советские этнографы А. А. Попов и Б. О. Долгих. Дети Дюхадэ — это брата, Демнине (1913–1980) и Тубяку (1921–1989), и их сестра Нобупти^е (1903–1972), бабушка Светланы Кудряковой [Аксенова, Кудрякова 2018]. Их могли застать только два старших поколения. Светлана Кудрякова свою бабушку уже не застала, а Демнине и Тубяку жили в авамской тундре, на приличном расстоянии от Волочанки, где выросла Светлана. Поскольку советская система просвещения активно вела антирелигиозную пропаганду, то у шаманов в местном сообществе был маргинальный

⁵ Мне говорили, что фабричную зимнюю обувь, соответствующую климату таймырской лесотундры (место обитания нганасан), на сегодняшний день можно найти только в Канаде и на Аляске.

статус, и молодежь к ним не обращалась. Поэтому истории о них можно было записать лишь от самого старшего поколения наших героев. *«У меня люлька большая есть. Эту люльку мне сделал шаман (Демнине). Сделал, когда я старшую дочку родила. Они с мужем моим пошли, шаман нашел дерево и сам срубил. И вот из этого дерева он люльку сделал. Шаман мужу говорит: если я буду палку <доску, из которой делаются борта> сейчас загигать и она лопнет, дети твои будут умирать. И вот, Слава Богу, вся целая она, сейчас уже правнуки»* (С. Аксенова).

Другой характерный случай относится к семейным преданиям Светланы Кудряковой: *«Бабушка Нобупти'е (шаманка) и дала мне нганасанское имя. Меня даже не было в плане, как говорится (Нобупти'е умерла до рождения Светланы. — Н. П.). Мама моя как раз только с больницы (роддома) со средним сыном вернулась. И бабушка говорит, ой я посплю пока. Ну, поспи. Она уснула, и вот она во сне разговаривает: о Динсия, это старшая сестра, это твои сестренки, братишки, говорит. И начала перечислять. Найрокута, это Вадим старший, Динтакю, это Валентин. А, о, Сибитаки! А мать моя такая в шоке. Только среднего родила. Еще будет, что ли?»* (С. Кудрякова).

Обряды. С возникновением поселкового кладбища и исчезновением домашних оленей у нганасан сильно упростился похоронный обряд. *«Когда отец умер, его хоронили в чуме⁶. И на месте захоронения оленей, которые везли, закалывали там же. И ставили, как будто они едут. В сторону севера олени были (направлены). А мама моя здесь уже на кладбище, оленей не было. Сейчас оленей нет, поэтому хороним так, в землю»* (С. Аксенова). Это не значит, что все нганасаны сразу стали хоронить своих покойников на поселковом кладбище. Традиционное захоронение *маталир* устроили родные Дюльсемяку Костеркину (1940–1997)⁷, но это скорее было исключением из правил. В обряде сохранились три очистительных костра, через которые проходят люди, возвращающиеся с похорон [Грачева 1983].

У Нины Чунанчар в свое время несколько детей умерло в младенческом возрасте. Они были похоронены в ящичках на деревьях, по старинной нганасанской традиции. Однако если раньше такой вид захоронения объяснялся тем, что у младенцев душа легкая и она по солнечному лучу в виде птички возвращается обратно к Солнцу (или по лунному — к Луне), чтобы потом опять переродиться на Земле [Там же, 87], то Нина считает, что умершие маленькие дети остаются рядом: *«...маленькие дети птичками становятся. Поэтому они на дереве. У меня раньше все время тут много их летало, птичек. А я им крошки все бросаю, крошки хлеба. Это дети. Вот эти, самые маленькие птички, которые прилетают»* (Н. Чунанчар) Вероятно, это представление возникло благодаря жизни в одних поселках с долганами, у которых считается, что человеческая душа имеет облик птицы. На долганских кладбищенских крестах (долганы — православные) наверху всегда крепится маленькая деревянная птичья фигурка.

Еще один обряд с использованием очистительного огня (вернее, дыма) устраивался для роженицы и младенца. Это происходило после того, как у младенца отпадал пупок и мама возвращалась с ребенком из специально построенного маленького чумика или из выгородки в балке в мир людей (сейчас это возвращение из роддома). Об этом рассказывали и Светлана Аксенова, и Наталья Турдагина по отношению к своим внукам и правнукам. *«Неочищенный ребенок все время будет болеть. Поэтому у нас есть обряд очищения. Вот я в городе даже: мои приезжают на машине, я выхожу, и у меня такой железный совок есть. Всегда есть у меня собачья шерсть и оленье сало. Я туда вот бумажку положу, и вот это, дым прям такой идет. И вот сначала ребенка беру, вот так очищаю, потом сама женщина. Все вещи, что ее были, всё — через вот это, вот так. И в дом»* (Светлана Аксенова); *«Недавно у меня родился племянник, мама тоже вот обряд делала, я пошла встречать сестру с ребенком, а мама пошла костер делать. Развела костер, и сестра*

⁶ Имеется в виду *маталир* — традиционное захоронение в виде сплошной конусообразной постройки из жердей над нартой с телом, зашитым в шкуру.

⁷ Это захоронение показано в документальном фильме Сергея Серегина «Внук шамана». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dn0qrSVJWpo> (дата обращения: 25.01.2023).

моя переходила с ребенком на руках через этот огонь, и вот мама по-нганасански что-то там говорила, чтобы ребенок был здоровым, счастливым, рос хорошим мальчиком» (К. Турдагина).

У старшего поколения сохранилась традиция благодарственных приношений очагу при первой добыче в сезоне. Очаг давно уже заменила печка. «Печку топлю на первую добычу. Оленя убьют — жир олений, рыбу поймал когда-то сын мой — тоже жир выбираем, тоже печку топить надо. Гуся вот тоже первого убил — тоже печку, жир выбираем. Ну, чтобы добычи было побольше. Чтобы гусей было больше, рыба хорошо ловилась, олени были. Ну, чтобы еда, короче, была» (Н. Турдагина).

Нганасаны, как и многие жители Крайнего Севера, не умеют плавать, большая доля смертей у них происходит в воде, особенно летом. Родители поколения наших старших героев поэтому весной делали жертвоприношения реке. Об этом писали этнографы предыдущих поколений [Симченко 1996, 133]. «Чтобы лето хорошо прошло, чтобы не было в семье утопленников, чтобы все прошло хорошо. Собачку свою, пусть она у тебя одна. Ее накормят хорошо, потом погладят, красную повязку ей вот так завяжут, на глаза падает. Ну, накормят и повезут туда, к речке. Папа, я же говорю, папа, на дерево на веревке. Веревкой задушил. На дерево завязал, а я держала ножки. Вот эти задние, чтобы не дергались. Все, собачки нет... Убили ее, только голову ей мама уже украшала. И пустил он ее мордой вперед, на животе, папа. И говорит: "Иди, иди, проси, чтобы у нас все было хорошо, у матери-реки, чтобы все у нас было хорошо. Иди, говорит, не отпирайся, иди!" И она хорошо, хорошо пошла. У нас вообще, когда мы росли у родителей, никто не утонул из детей» (Н. Чунанчар). Поколение наших старших героев этот обряд уже не проводило (но опасность осталась). «Вот у меня муж утонул. Сын утонул. И чтоб, главное, найти, обряды делают. Кормили реку оленьим салом, мясом, хлебушком — что-нибудь. Только проси» (С. Аксенова). О том, как это действует, рассказала нам свою трагическую историю Нина Чунанчар: «Я вон, у меня девочка маленькая пропала, семь лет. Год прошел, нету. Два прошло, нету. А потом как-то я пошла за водой... Прежде чем черпануть воду, я говорю: "Бабушка, бабушка-речка,

дай мою дочку, дай. Пусть в любом виде, но дай ее". И ушла. И правда, два дня прошло, мне в окно стучат. <...> Я глянула, Вика Лисицына, мужа родня. Я говорю, "Что, Вика?" Она: "Тетя Нина, Олечку нашли". Нашли. "А вы запомнили где?" — "Ага, запомнили". Я быстро мужа разбудила: "Вставай. Буди вон племянника, Саньку, езжайте, детей берите, они знают". Все. Привезли. Она была в омуте. Вот, я тоже вот просила, дала». (Н. Чунанчар).

Поверья. «Были у нас заячьи подушки, для детей делали. Мама моя под детскую голову подкладывала заячью голову сушеную. Я ее спрашивала, а зачем это? А она говорила, чтобы ребенок был спокойным и хорошо спал. Потом она мне в люльку клала куропачью лапку. Особенно мальчишкам. Говорила, чтобы он, как куропатка, шустрым был» (С. Аксенова).

Загробный мир. Этот текст, записанный от Светланы Кудряковой, также относится к семейным преданиям. Помимо его яркости, он важен для понимания нганасанского отношения к смерти. «Мама (Валентина Бинталеевна Чунанчар (1938–1998)) мне говорила, что смерти бояться не надо. По нашему поверью, вообще смерть, мир мертвых, это, знаете, не что-то страшное, темное. Нет, там, наоборот, всегда ликуют, всегда радуются. Мама моя рассказывала: делали ей операцию, и у нее была, наверное, 30 секунд остановка сердца. Мать говорит, вижу, я иду, темно. А, дошла. А там видит народ — все танцуют, веселятся. Я маму свою увидела — о, мама, мама! А мама говорит: ты чего сюда пришла, тебе еще сюда рано, иди отсюда, у тебя сейчас внуки рождаются, у тебя столько внуков будет! Так что иди. Она взяла ее и увела. Видишь, говорит ей, колечко, свет? Она говорит, да. Вот и иди на этот свет. И вот она действительно пошла на тот свет. Оказалось, это у нее опять сердце заработало. И действительно, потом после этого я родила, сестра родила, племянница еще родила. В общем, нас семь человек родило в один год. И вот она сидела, вот все внуки: это чей, это чей? И с ними нянчилась. Она говорит: очень там хорошо было, не хотела я уходить, потому все тут <на этом свете, в мире живых> такое тумное, а там такое — там всегда все веселятся. Вот почему, когда хоронят человека, одевают всегда праздничную парку. Потому что там он будет себя показывать. Вот

будет человек ходить. И они там все время танцуют, у них нет там горя. Поэтому, как говорится, не надо бояться смерти» (С. Кудрякова). Это живой меморат объясняет, почему нганасан хоронят в праздничной одежде [Грачева 1983, 79–80]. А праздничная одежда с массой разнообразных орнаментов способна рассказать о человеке, приехавшем в гости. Важно добавить и то, что у нганасан в мире мертвых хотя и темно (нет Солнца), но это потому, что у нганасан как у народов Арктики, полярная ночь — самое праздничное время года. Заниматься жизнеобеспечением при отсутствии солнца крайне сложно, к этому времени специально готовят запасы пищи, и в полярную ночь остается только ездить по гостям и развлекаться.

Религия. Сейчас это обычный вопрос: как нганасаны относятся к христианству (и почему), что-то внятное по поводу своей традиционной веры уже трудно было извлечь из наших героев. *«Мне мама говорит: все говорят, что нганасан нельзя крестить, что у них, <...> бог другой, как медведь, говорят. Говорят, что бог — медведь почему-то. Нельзя медведя убивать нганасанам. Не знаю, почему так говорят»* (К. Турдагина). В изданных нганасанских материалах А. А. Попова (1930-е гг.) можно найти единственный любопытный миф в этом роде — с библейским оттенком, записанный у таймырских нганасан (живших тогда по берегам и окрестностям оз. Таймыр): медведь вынимает у себя ребро, ложится спать, и ребро за время его сна превращается в медведицу. От этой пары медведей рождаются волки, домашние олени и, наконец, люди — чтобы их пасти [Попов 1984, 50]. Мифологическими представлениями у нганасан занимались этнографы следующего поколения — Г. Н. Грачева и Ю. Б. Симченко, но у них подобных историй мне найти не удалось.

Кухня. Исследователи нганасанской этнографии отмечали отсутствие в традиционной нганасанской кухне грибов и ягод [Симченко 1992]. В свое время один из ярких знатоков своей родной культуры Мотюмяку Турдагин (1939–2002) мне объяснил, что и то и другое — нечеловеческая еда, с точки зрения нганасан: грибы — это пища оленей, а ягоды — пища маленьких птичек [ПМА 1999]. Поэтому вопрос о том, когда и как стали меняться гастрономические стандарты при размыивании

традиционной культуры, для меня был важен. Ягоды, как оказалось, вошли в пищевой обиход нганасан раньше грибов. Первые поколения, которые освоили ягоду, относились, по всей вероятности, к 1930-м гг. рождения, но это не было массовым явлением, и привыкание было явно постепенным. *«Ягоды мы не ели. Всегда ругали нас, зачем мы, грех землю кушать. А оказывается, вот и грибы можно жарить. Но это сейчас. Ну, я-то сейчас и мариную. А я видела, как моя мама летом сварила рыбу на костре, и смотрю, она в этот бульон кидает ягоду. Первый раз я увидела, как интересно! Ягоды. Никогда в жизни я больше такого не видела, чтоб ягоды. Она и не умела что-то. Ну, если б зеленый дикий лук...»* (С. Аксенова); *«Родители грибы не собирали, а ягоды собирали»* (Н. Турдагина).

Национальный характер. Один из последних маркеров исчезающей этнической культуры — ее модели поведения. В таких случаях обычно спрашивают: чем вы отличаетесь от своих этнических соседей? *«Если взять нганасан, я вот вообще всегда удивляюсь, ну почему так — вот, например, в городе. Вот эти большие мероприятия, все люди там — долгане, ненцы, они все сообща все делают. А нганасане — они не могут вместе собраться. Один там чум строит, другой здесь. А почему бы не вместе? Сколько раз — вот вроде соберутся, потом раз и опять разъединяются. Потом я все думала, ну, почему так? А это на самом деле так испокон веков. Потому что нганасане, было так, по родам назывались: род Ньюонде были, род Камень, род Воронов... И каждый род сам с собой жил, и они вместе не общались. И сейчас, мы не можем никак вместе сплотиться. Вот один род такой, и они, они такие высокомерные, вот мы, вот они, наши дети вот такие, а ваши такие»* (С. Аксенова). Объяснить эту традиционную (сейчас уже «генетическую») независимость можно спецификой расселения нганасан: благодаря успешному освоению огромного пространства Таймыра они могли позволить себе существовать изолированно от других народов и вполне самостоятельно по отношению друг к другу.

Еще одна характерная черта нганасан оказалась связана с народной этимологией старинного этнонима «самоеды»: *«Они сами себе были хозяевами. Они вот сели на оленей и поехали куда надо. Остановились,*

чум поставили. Пожили там недельки две, опять собрались, поехали. Вот поэтому они самоеды. Они не сами себя ели, а сами себе делали дорогу» (С. Кудрякова).

Современные стратегии. Это тема специального исследования. Из наших шести героев трое как минимум прошли в своей жизни через обучение в городе. Чаще всего это Дудинка, но бывает и Норильск, где Светлана Аксенова училась на курсах пекарей. И Светлана Аксенова, и Светлана Кудрякова в свое время работали в Дудинке в Таймырском доме народного творчества, но в поселке, занимаясь любимой работой, чувствуют себя лучше. Жизнь в поселке после получения «городского» образования можно показать на примере Карины Турдагиной. Она вместе с сестрой-двойняшкой училась на хореографическом отделении Таймырского колледжа (Дудинка). Обе потом вернулись в поселок. Им удалось там найти себе работу: сестре — в качестве методиста, а Карине — в качестве уборщицы в клубе. Об отношении к городу и поселку у современных нганасан более или менее внятно рассказал Юрий Костеркин: «Мне сейчас 30 лет, мои ровесники стараются сразу переехать в город, а сюда приезжают только на промысел. А более старшие, они реже уезжают, чтобы переехать, и используют только поселок — как место отдохнуть, промысел, на точку съездить. Но сейчас, я думаю, больше уезжает людей всё-таки вообще. Да, с концами. Приезжают сюда в отпуск. Перспективы здесь какие — охота, рыбалка. Но если родственники все охотятся, рыбачат, ты все равно будешь иметь рыбу и мясо, даже в городе. Остаются, наверное, те только, кому вообще некуда, можно сказать. Не к кому, родственников нет. Кто остался, я имею в виду одноклассников, — несколько человек. Все (остальные) живут в городе или далее уехали куда-то. А город, кроме Дудинки — кому-то удастся зацепиться в Норильске. Тем, кто не спился, в Дудинке не потерялся. Когда идешь по Дудинке, все друг друга знают, не только там с Усть-Авама, ты можешь знать и волочанских, хатангских, ты себя считаешь все равно как в поселке. И многие там, бывает, спиваются. Кто-то уезжает в Норильск. В Норильск — потому что

там работа есть и оплачиваемая. Те, кто за голову взялся, едут жить в Норильск, понимая, что там всегда есть работа — в Дудинке сложно бывает временами работу найти... В Дудинке и в Талнахе⁸ много наших» (Ю. Костеркин).

Один из ярких примеров взаимоотношений города и поселка — перемещение объектов традиционной этнической культуры в Дудинский краеведческий музей. Если бы это место воспринималось обычными нганасанами как склад ненужных вещей, то об этом не было бы смысла писать. Но речь идет о культовых вещах — идолах (койка). «Он (идол) сейчас в музее, я его в музей отдала, потому что санок (для священных предметов) у меня нет, где хранить. Глаза, говорят, у него шевелились. Когда снимали его на компьютер, и он как бы сказал, чтобы не снимали. В музее, в Дудинке, кормлю (идола), как по-нашему: вот жиром смазываю, водочкой побрызгаю. Бабка мне посоветовала, говорит, в музей сдай, так хоть дети будут туда ходить, кормить. Я туда хожу, ну не каждый же год. Сами они, дети, там ухаживают за ним, кормят — чтобы удача была, чтобы помогала...» (Н. Турдагина); «У нас, получается, идол есть, находится в Краеведческом музее в Дудинке. Был фестиваль, наша семья поехала в Дудинку выступать, зашли мы в этот музей. Когда мы зашли, девушка, которая там работает, с такой осторожностью идола вытаскивает и вот так в закрытом виде его кладет и уходит быстро. Мама открыла его, дает рыбий жир, хлебушка туда ему насыпала, идолу. Начала по-нганасански говорить, опять про детей, чтобы все было хорошо. Мама говорит, что надо идола раз в год хотя бы кормить» (К. Турдагина).

ЭНЕЦКИЕ РАЗГОВОРЫ

Во второй части экспедиции мы разговаривали с потомками лесных энцев. Не знаю, насколько это было объективно, но в Дудинке, в Таймырском доме народного творчества, нам сказали, что тундровых энцев, живущих в Воронцово, которые могли бы рассказать о своей культуре и поговорить на языке, практически не осталось, и мы отправились к лесным энцам в Потапово. В Дудинке

мы также нашли потомков этой лесной группы. Тундровые и лесные энцы различаются диалектами, этнографически это два разных народа. Мой коллега-лингвист, занимающийся энецким языком, Андрей Шлуинский, считает, что разделение единого этноса, которое привело к возникновению диалектов, могло случиться в XVI в. или раньше, т.е. до появления русских на Тазовском полуострове и Енисейском Севере.

Героями нашего фильма стали восемь человек разного возраста: Надежда Константиновна Болина, 1946 г.р., Зоя Николаевна Болина, 1950 г.р., Петр Николаевич Болин, 1952 г.р., Светлана Алексеевна Рослякова, 1954 г.р., Анна Ивановна Сактобергенова (Болина) и Нина Николаевна Болина, 1960 г.р., Александр Валерьевич Сигуней, 1970 г.р., Демьян Иванович Силкин, 1997 г.р. Только двое из них проживают в Потапово — Надежда Болина и Светлана Рослякова. Но у всех остальных, кроме Александра Сигунея, который оказался полностью городским жителем, детство прошло в тундре или в лесу среди домашних оленей. В этом отношении стоит сравнить лесных энцев с тундровыми энцами и нганасанами: вторые в большей степени испытали на себе разрушительную сторону советской национальной и административной госполитики, чем первые. В результате этой политики у тундровых энцев и нганасан было в приказном порядке упразднено оленеводство. У лесных энцев оленеводство сохранилось благодаря советскому опытно-промысловому хозяйству, возникшему в Потапово в 1960-х гг. От него сейчас осталось небольшое частное стадо в 400 голов, которое пасут в 40 км от села на другой стороне Енисея две родственные энецкие семьи. Благодаря этому явлению, больше символическому, чем реальному, у людей нет ощущения слома своей традиционной культуры, как это мы видели у нганасан.

Язык. Советская государственная политика 1970-х гг. по отношению к языкам малых народов и самим народам на Таймыре была единообразна, но в традиции расселения последних полутора столетий у лесных энцев смешанные браки были обычно с ненцами, которые говорили на родственном языке, поэтому в семье обычно возникало ненецко-энецкое двуязычие: *«Мать у нашего отца была ненка. Мы эти*

два языка знали: и энецкий, и ненецкий одинаково хорошо» (З. Болина), а в нганасано-долганских семьях, как было изложено выше, говорили на русском. Итог, впрочем, оказался тот же: проходя через школу, дети поколения 1960-х гг. и позже отучались от родного языка.

Фольклор. Героический эпос у лесных энцев еще остался, но в сокращенной прозаической форме, перейдя в жанр сказки. Мы записали от Зои Болиной одну такую сказку — «Пуши и Касали» из категории «истории о злоключениях и страданиях героя». По содержанию она похожа на авторскую нганасанскую сказку, записанную от Светланы Аксеновой. В ней младший брат ищет старшего, ушедшего в работники к богатым оленеводам. Младшего маленьким мальчиком забирают у умирающей матери другие богатые оленеводы. Когда он подрастает, то за пережитые невзгоды его чудесным образом снабжают красивой одеждой и оленьей упряжкой (вероятно, предки в облике полярной совы). Из замухрышки он превращается в прекрасного юношу, уезжает от своих благодетелей на поиски брата и, в конце концов, его находит.

Другая сказка от Зои Болиной «Потерявшийся мужчина» относится к широко распространенной в Сибири прозаической категории «путешествий на тот свет», но имеет особенности, нехарактерные для этого жанра, — эпический размах (*«...там и песни были, этого молодого парня, такие задорные, когда он еще был молодой человек, и шамана»*) и поучительность, свойственную коротким детским сказкам (*«...мудрость в том, что человек познал одиночество, когда его не слышат и не видят. Он в свое время всех игнорировал, и ему дали урок...»*). По содержанию и развернутости эта сказка сильно отличается от подобных ей: герой, попавший в Нижний мир при помощи местного шамана, перерождается в человека из Нижнего мира, женится, а потом со своей женой возвращается в Средний мир. Перерождение происходит благодаря огню очага, в котором сгорает его субстанция Среднего мира. Сказка была записана на русском языке, Зоя Болина говорила, что ее рассказывал отец по-энецки, переходя временами на ненецкий язык, включая песни. Почему это происходило, рассказчица объяснить не смогла.

Еще один текст от Зои Болиной представляет собой известный среди народов Сибири вариант библейской истории о Вавилонской башне: в нем древние люди решили добраться до неба, чтобы посмотреть, как там живет Создатель Тено-Нга. Они поставили друг на друга множество лестниц, но на полпути их встретил посланник Создателя, который сказал, что людям на небо доступа нет. У посланника на руках были надеты большие железные рукавицы (и сам он был огромен), он хлопнул ими, и поднялся страшный ураган, который разрушил лестницы и разметал людей по всей земле. В результате у людей отшибло память, они стали говорить на разных языках и перестали понимать друг друга. Этот текст перекликается с шаманским ритуалом у алтайцев (с которыми энцы могут быть связаны своим происхождением), где шаман с душой жертвенного коня поднимается по лестнице и на полпути передает эту душу посланнику из Верхнего мира [Анохин 1924, 9].

У лесных энцев нам не встретились сказки про трикстера, но небольшие детские поучительные сказки, так же как и сказки о животных, сохранились. Светлана Рослякова занимается родным языком с детьми из детского сада. Поэтому ее авторские сказки и песенки (которые учат дети) ориентированы на дошкольный возраст.

Картина мира. «Потерявшийся мужчина» отражает представление лесных энцев о смерти и Нижнем мире, где живут мертвые: «В Нижнем мире, вроде как, то же самое — вот те же самые олени, те же самые люди, они едут ту же самую едят, и почти всё так же, как и в Среднем мире. Но только в Среднем мире люди умирают и попадают в Нижний мир, а в Нижнем мире они вечно живут, у них нет смерти. Они живут всегда» (З. Болина).

Еще один сюжет, также распространенный у народов Севера в виде меморатов, прекрасен по живости изложения: «Отец рассказал. Это однажды произошло в лунную ночь зимой: “Я еду, вдруг слышу, что сзади кто-то меня обгоняет, прямо слышу, дыхание оленей. Я оборачиваюсь, смотрю, олени большие какие-то, на нарте величаво сидит мужчина в сукее”. И вот он так мимо него промчался, отец говорит: “Такая спина у него прямая! Я так смотрю, думаю, кто это? И не узнаю, он мимо меня так и вперед. Слегка оглядывается, как будто

меня призывает, мол, догоняй, мне прямо так стало — задор какой-то появился. Кто же это меня вызывает на соревнование? Я прямо так начал погонять оленей и за ним еду, еду, еду, а он едет и меня слегка как будто подзадоривает, мол, догоняй. Потом на каком-то этапе я как-то вздрогнул, думаю, кто это? Остановил оленей, а никого нет. Так остановился, впереди следа нет, что это? Тут я вспомнил, что есть хозяин или дух тундры, который иногда так уводит людей. Я остановился, меня прямо так колотит, я закурил, потом подумал, да, это он. Надо нарты повернуть в обратную сторону, этот след хореом перекрестить и сказать обязательно такие слова: “Хоу, хозяин тундры, я тебе не соперник, ты меня больше не зови”. Прямо без оглядки поехать обратно по санному своему следу. Наверное, он меня так завлекал, а потом все-таки подумал, что у меня так много детей (а у нас было 10), как же они останутся без него — кто их кормить будет, одевать? Поэтому он меня отпустил”» (З. Болина).

Обряды. Так же как и многие народы Сибири и Севера, лесные энцы при многих жизненных проблемах «кормят» огонь очага (а сейчас — печки). У энцев сохранились развернутые представления о языке огня в связи с этим жертвоприношением. «Она (обряд обычно проводит хозяйка. — Н. П.) так сядет, послушает, как озонь принял ее подношение, и еще будет смотреть за пламенем, как пламя себя ведет, какие звуки издает огонь: то он ш-ш-ш, начинается, то х-х-х, то потрескивает, то сладкие такие причмокивания или резкие звуки, и даже поленья в разные стороны расходятся, и пламя резкие движения делает; как искры летят, куда они падают — в разные стороны или в сторону солнца, или в сторону заката. Брели внутренний жир принесенного в жертву оленя. А в жертву принесли оленя путем удушения. Я сама присутствовала на таком обряде. Мой дедушка в те давние времена, он был старый уже. Этого оленя звали, я даже помню, Неварий. Этот внутренний жир, он такой беленький, его надо хорошо просушить, и тогда он очень долго может храниться»; «Говорят, что иногда давали два имени — для того, чтобы духи блуждали и ребенка не нашли» (З. Болина).

У энцев, так же как и у нганасан, не было общественных священных мест,

имелись лишь предметы, воплощающие семейных духов-охранителей, они также хранились в священной нарте, но их мог видеть и обращаться к ним лишь глава семейства, мужчина.

У деда Петра и Зои Болиных таким культовым предметом служила медвежья лапа. Когда Петру исполнилось семь лет, дед его этой лапой посвятил в охотники.

Если мужчина погибал, то за семейными святынями ухаживала его жена. Вопрос о наследовании этих вещей в современном мире, естественно, очень важен. *«Мои братья, когда родители умерли, на Прилуках⁹ повесили нашего семейного охранителя на дерево высоко, чтобы его никто не трогал, никому не показывали, где и какое место. Никто не знает, где он, я даже не знаю. Люди говорят, чтобы в музей сдали. Нет, у нас запрещено это делать»* (С. Рослякова).

Обычай. *«У нас есть такой обычай, называется Узетер — гостинец в руку. У нас из чума без гостинца не отпускают по обычаю, обязательно нужно гостю дать какой-нибудь гостинец в руку, чтобы гость ушел не обиженный. В те давние времена меха дарили, детям обязательно посуду или какой-то тонкий мех для малицы, или женщинам камуса хорошие дарили, мех, ребятишкам — маленького теленка могли подарить. Все же по-разному жили, хорошее мясо, рыбу хорошую дадут обязательно, в общем, чтобы человек из чума с пустыми руками не уходил. Моя бабушка мне говорила: “Соблюдай всегда этот обычай, потому что тогда в доме у тебя всегда будет достаток”. Если ты человека заметил, что-то ему в руку дал, какой-то гостинец, человек уйдет от тебя довольным. При прощании всегда, если человек очень понравился, то говорили: “О тебе всегда буду думать хорошо!”»* (З. Болина). Этот обычай распространен у многих народов Сибири и Севера, у соседних и родственных — ненцев он имеет сложный и разнообразный регламент того, что кому дарится и в каких случаях [Яптик 2018].

Традиционные навыки. С традиционной одеждой ситуация такая же, как и у нганасан, с той существенной разницей, что лесных энцев намного меньше. Эта одежда близка ненецкой, где издавна использовалось разноцветное сукно.

В фестивальном мире традиционный орнамент может приобретать больший размер, чтобы одежда выглядела эффектнее издалека, а цветовая гамма может становиться более пестрой. Как и у нганасан, у обуви энцев также нет фабричной замены, она сохраняет свой традиционный облик из-за местного климата.

По поводу охоты нам удалось записать интересный текст от Петра Болина: *«Мы обитаем в лесотундровой зоне, там есть лайды — открытые места, никто здесь больше такой охотой (на диких оленей), как мы, не занимается. Для этого нужны две или три упряжки. Одна упряжка — это выбирают такого, который хорошо гоняет оленей. Обычно был этим я, тем более что молодой. А два стрелка — они сзади тоже на оленях, они отстают. Моя задача — просто ехать за этими дикарями. В конце концов, дикие начинают делать круг, и они, да, они всё равно сделают круг и пройдут, ну, буквально рядом с этим последним человеком — это их такой закон. Почему мне с детства нравится эта охота? Потому что это как бы спорт и все на равных: и дикие на равных, и мы на равных».*

Другую интересную автобиографическую историю нам рассказал Демьян Силкин: *«Когда я в четвертом классе учился, у меня же старший брат охотиться любит, все, я думаю, тоже пойду. Первый раз не получалось ставить, потом к отцу подошел, но отец у меня уже инвалидом был, не мог сам ходить, он мне нарисует (отец был оленевод и яркий самобытный художник. — Н. П.), как ставить примерно, сколько, расстояние какое, нарисует все — я с этой бумажкой иду в лес. Все поставил, и он говорит: “Часто не ходи, не проверяй, буквально дня через три”. Все, я пошел, только начали попадаться куропатки. Также сети тоже на Енисее ставим по осени — тоже все рисовал, все по этим рисункам. Потом зять нам помогал еще, так и научился».*

Кухня. *«Грибы мы не собирали — у нас как-то не принято было, но вот ягоду мы, конечно, очень много собирали. И часто еще ходили, знаете за чем? — За смолой, вот эту серу собирали. На всю зиму собирали эту серу. У нас прямо было, знаете, как план, чтобы вот на всю зиму собрать вот эту, вот этой смолы, серы. Потому*

⁹ Прилуки — место напротив Потапово на другой стороне Енисея.

что мы приезжали в Носок, а чем угостить своих друзей? Ну, чем угостить? Вот и пригодились, конечно, наша сера, и все жевали» (Анна Болина)¹⁰. Листья брусники сушили, березовые листья. Когда вот только начинают опадать. Их собирали, сушили и чай пили. В детстве, я помню, у нас были личные олени, и среди них были дойные — мы их доили. У оленей много молока нет, ну, поллитра, может, наберешь. Еще ведь теленок сосет ее. Вот наберет мама молока, туда ягоду, и получается как что? Как йогурт! У оленей молоко густое. Туда ягоду насыплет мать, перемешивает, и вообще вкуснятина. Сейчас уже давно не доят оленей. Ну, их приручать надо же. Вот теленка приучат к хлебу, он взрастет. (Эта оленьиха) потом смиренная — людей не боится» (Н. Болина). Лесные энцы, пожалуй, единственные, из самодийских народов, кто доил оленей. Этому они могли научиться при контактах с енисейскими эвенками. Однако до сих пор доят оленей возможные дальние родственники энцев — народы Южной Сибири и Северной Монголии, тувинцы-тоджинцы и цаатаны.

Национальный характер. Вопрос о том, какие должны быть настоящие энцы, задавали всем нашим героям. Все они отвечали очень схожим образом, но самую яркую характеристику представила Светлана Рослякова: *«Настоящий энец — он как ветер у нас, как солнце. Они хорошо рыбачат, охотятся и хорошо на оленях ездят. Вот такие они добрые и красивые. Душа открытая. Энки-женщины хорошо шили, очень любили своих детей, очень работоспособные были. Преданные»* (С. Рослякова). По этому поводу можно сказать: лесные энцы традиционно были одним из самых имущественно бедных народов Таймыра, и поэтому важными качествами по отношению к бытовым невзгодам оказывались веселый, неунывающий характер у мужчин, а у женщин — любовь к детям и верность. Подобно лесным энцам, имущественно бедными «нестяжателями» оказывались многие этнические культуры таежных охотников и рыболовов. Однако мы не обязательно найдем эти энецкие качества вписанными в их систему ценностей. История лесных энцев за последние столетия показывает, что их всегда было мало и они всегда жили в иноэтническом

окружении. Об этом же говорит их язык, грамматически более размытый, чем родственные — ненецкий и нганасанский. Поэтому система ценностей лесных энцев представляла их как идеальных партнеров — контактных, обаятельных, надежных и честных.

Современность. Дудинка — интернациональный портовый город, бывшая административная столица Таймыра. В городской жизни этнические навыки и качества обычно не находят себе применения и нередко оказываются обременительными.

Зоя Болина смогла найти себе идеальную нишу в качестве методиста по энецкой культуре в Таймырском Доме народного творчества (ТДНТ). При общей незаинтересованности современных детей в обучении языку своих предков, у Зои появилась ученица — умница и красавица 12 лет, которую Зоя обучает энецкому языку. Еще две наши дудинские героини, Нина Болина и Анна Сактобергена, относятся к энецким энтузиастам по сохранению родного языка, фольклора и этнографии. Вместе с Зоей они занимаются составлением учебных пособий для детей.

Александр Сигуней в свое время был отправлен в Петербург в качестве юного дарования и окончил там среднюю художественную школу им. Б. В. Иогансона при художественной академии им. И. Е. Репина. Там он получил профессию скульптора, но в академию не поступил. Вернувшись в Дудинку, Александр освоил ремесло костореза. Как творческого человека его интересовала мифологическая сторона культуры его предков. Одна из ярких его работ — большой идол с глазами из железнодорожных костылей украшает вход в ТДНТ. Позже, в 2009 г., он со своим напарником вырезал из шестиметровой лиственницы скульптуру святителя Николая Чудотворца, который стоит на двухметровом постаменте перед зданием управления порта. Через два года после этого Александр крестился и стал пономарем-алтарником в Дудинской Свято-Введенской церкви. Языческая тема естественным образом ушла из его творчества.

Самый молодой наш герой — Демьян Силкин, сын известного на Таймыре самобытного художника-оленевода Ивана

¹⁰ Поселок Носок находится уже в зоне лесотундры, смолы там практически не соберешь.

Силкина, начал рисовать уже после смерти отца, тоже самостоятельно. Демьян закончил Таймырский колледж и получил диплом учителя физкультуры. Сейчас он работает воспитателем в дудинской школе-интернате № 1, работа и окружение ему нравятся, рисует он в свободное время, пока для себя.

ВЫВОДЫ

Материальная культура, социальное устройство и картина мира, которые определяли нганасан и лесных энцев как народы, практически уже в прошлом. Их остатки сохранились только у старшего поколения.

Если брать современное население долгано-нганасанских поселков, то их постоянных жителей можно обозначить в общих чертах как долган, нганасан и метисов — долган и нганасан, долган и русских, нганасан и русских. В Потапово аналогично, но проще: сами энцы и смешанные русско-энецкие семьи (энецко-ненецкие семьи традиционно смешанными не считаются). Все современные сельские жители этих мест ведут более или менее единообразную жизнь, имеют одни и те

же бытовые проблемы и решают их схожим образом.

Внешние маркеры отличия, которыми озабочены реально существующие этносы в окружении иноэтнических соседей, сохранились лишь в условном, «фестивальном» формате. Такие «внутренние» факторы, как модели поведения, размываются растущей метисной прослойкой, для которой их этническая принадлежность подчас уже не имеет смысла.

Мы видим, как при исследовании коренных народов Таймыра отечественная этнология все более переходит в общую антропологию, концентрируясь прежде всего на социальной проблематике. Объект этнологического изучения между тем зачастую скрывается в неосознанном выборе местными жителями той модели поведения, которая была сформирована традиционной этнической культурой. Поэтому для понимания современной жизни сельской таймырской глубинки, по-прежнему тесно связанной с суровым и неприветливым природным миром, ученым еще долгое время будет необходимо изучение ушедшей этнографической реальности.

Источники и материалы

Аксенова, Кудрякова 2018 — *Аксенова Л. Д., Кудрякова С. М.* Из рода Нгамтусу'о. Дудинка: Таймырский Дом народного творчества, 2018.

Анохин 1924 — *Анохин А. В.* Материалы по шаманству алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 4. Вып. 2. Пг., 1924.

ПМА — Полевые материалы автора 1987 и 1999 гг.

Эпические песни ненцев 1965 — Эпические песни ненцев. М.: Наука, 1965.

Исследования

Грачева 1980 — *Грачева Г. Н.* К материалам по духовной культуре нганасан и энцев // Духовная культура народов Сибири. Томск: ТГУ, 1980. С. 80–94.

Грачева 1983 — *Грачева Г. Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л.: Наука, 1983.

Попов 1984 — *Попов А. А.* Нганасаны. Социальная система и верования. Л.: Наука, 1984.

Симченко 1992 — *Симченко Ю. Б.* Нганасаны. Система жизнеобеспечения. М., 1992.

Симченко 1996 — *Симченко Ю. Б.* Традиционные верования нганасан. Ч. 1. М.: Ин-т этнографии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1996.

Яптик 2018 — *Яптик Е. С.* Реципрокные отношения в ненецкой семье // Семья и семейные ценности в современном мире: Матер. Всерос. очно-заоч. науч.-практ. семинара с междунар. участием, посв. Году семьи в Республике Башкортостан и Году волонтера в РФ. Ч. 2. Уфа: РИЦ БашГУ, 2018. С. 447–455.

© Н. В. Плужников, 2023

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Плужников Н. В. <https://orcid.org/0000-0003-1770-2618>

Кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН: Российская Федерация, 119334, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а; тел.: +7 (495) 938-00-19; e-mail: ethno@list.ru

The Nganasans and Enets: An Essay Based on the Results of a Film Expedition

Nikolai V. Pluzhnikov

(N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Sciences: 32a, Leninskii av., Moscow, 119334, Russian Federation)

Summary. This article is devoted to the ethnography, folklore, language, traditional worldview, and value system of two indigenous peoples of Taymyr — the Nganasans and Enets. The main source for the research is materials of the Taymyr expedition organized in 2022 by the television channel “Culture” for filming documentaries about these peoples for the series “Land of People”. During the expedition, interviews were conducted with local residents of different generations who consider themselves Nganasans or Enets in the villages of Ust-Avame and Potapovo, as well as in Dudinka. Various fragments of ethnic practices in modern interiors and landscapes were recorded. The article features the author’s observations and conclusions based on the information obtained during the expedition, his own field data, previous research, and introduces a significant amount of new ethnographic material.

Key words: Taymyr, Yenisei, Nganasans, Enets, native language, folklore, myth, legend, ritual, traditional skills.

Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the SSC RAS project No. 22–2–010603, “The Cultural and Ethnographic Film Expedition “Children of the Sun.”

Received: January 25, 2023.

Date of publication: November 25, 2023.

For citation: Pluzhnikov N. V. The Nganasans and Enets: An Essay Based on the Results of a Film Expedition. *Traditional Culture*. 2023. Vol. 24. No. 4. Pp. 137–152. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.4.011>

References

Gracheva G. N. (1980) K materialam po dukhovnoi kul'ture nganasan i entsev [To the Materials on the Spiritual Culture of the Nganasans and Enets]. In: *Dukhovnaya kul'tura narodov Sibiri* [The Spiritual Culture of the Peoples of Siberia]. Tomsk: TGU. Pp. 80–94. In Russian.

Gracheva G. N. (1983) Traditsionnoe mirovozzrenie okhotnikov Taymyra [The Traditional Worldview of Hunters in Taymyr]. Leningrad: Nauka. In Russian.

Popov A. A. (1984) Nganasany. Sotsial'naya sistema i verovaniya [The Nganasans: Social System and Beliefs]. Leningrad: Nauka. In Russian.

Simchenko Yu. B. (1992) Nganasany. Sistema zhizneobespecheniya [The Nganasans: Life Support System]. Moscow. In Russian.

Simchenko Yu. B. (1996) Traditsionnye verovaniya nganasan [The Traditional Beliefs of the Nganasans]. Vol. 2. Moscow: Institut etnografii i antropologii im. N. N. Miklukho-Maklaya RAN. In Russian.

Yaptik E. S. (2018) Retsiproknye otnosheniya v nenetskoj sem'e [Reciprocal Relationships in a Nenets Family]. In: *Sem'ya i semeinye tsnosti v sovremennom mire: Mater. Vseros. ochno-zaochnogo nauch.-prakt. seminar s mezhdunar. uchastiem* [The Family and Family Values in the Modern World: Materials of the All-Russian Full-Time and Part-Time Scholarly and Practical Seminar with International Participation]. Vol. 2. Pp. 447–455. In Russian.

© N. V. Pluzhnikov, 2023

ABOUT THE AUTHOR

Nikolai V. Pluzhnikov <https://orcid.org/0000-0003-1770-2618>

E-mail: ethno@list.ru

Tel.: +7 (495) 938-00-19

32a, Leninskii av., Moscow, 119334, Russian Federation

PhD in History, Junior Research Fellow, Department of the North and Siberia, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)