

РОССИЙСКАЯ
АРКТИКА
В ФОТОГРАФИЯХ
Ю.Б. СИМЧЕНКО
ТАЙМЫР
И НГАНАСАНЫ
1960–1970-х годов

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ АЛЬБОМ

Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Всероссийская общественная организация
«Русское географическое общество»

Российская Арктика
в фотографиях Ю.Б. Симченко:
Таймыр и нганасаны
1960–1970-х годов
Этнографический альбом

Москва
2026

УДК 39(=511.2)(571.511)(084)
ББК 63.521(=667)
Р 76

Автор идеи и главный редактор серии «Этнографический альбом»
академик РАН В.А. Тишков

Рецензенты:
доктор исторических наук А.А. Сирина
кандидат социологических наук, PhD В.Н. Давыдов

Р 76 Российская Арктика в фотографиях Ю.Б. Симченко: Таймыр и нганасаны 1960–1970-х годов. Этнографический альбом / под ред. Е.А. Пивневой; авторский коллектив: А.С. Басов, М.А. Мочалова, Е.А. Пивнева, Н.В. Плужников; подготовка фотографий к печати: М.Б. Лейбов. М.: АМА-ПРЕСС, 2026. 476 с.; ил.

ISBN 978-5-6041802-3-5
DOI: 10.33876/978-5-6041802-3-5/1-476

Альбом содержит фотографии из таймырских этнографических экспедиций известного североведа, крупнейшего специалиста по арктическим культурам, писателя и путешественника, доктора исторических наук Ю.Б. Симченко (1935–1995). Публикуемая фотоколлекция из архивных фондов Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН отражает основные аспекты жизнедеятельности народов Таймыра 1960–1970-х гг. и является одной из немногих составляющих научного наследия этого исследователя, сохранившихся до наших дней. Разделы с фотографиями предваряют сопроводительные тексты, подготовленные на основе научного и художественного наследия Ю.Б. Симченко, а также корпуса этнографической литературы о нганасанах и Таймыре. Книга адресована специалистам – этнологам и антропологам, представителям малочисленных народов Севера и всем, кто интересуется историей и культурой этих народов.

ISBN 978-5-6041802-3-5

УДК 39(=511.2)(571.511)(084)
ББК 63.521(=667)



Издание осуществлено при финансовой поддержке Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество», проект № 08/2025-И «Российская Арктика в фотографиях Ю.Б. Симченко: Таймыр и нганасаны 1960–1970-х годов. Этнографический альбом» (рук. Е.А. Пивнева)

Утверждено к печати Ученым советом Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

© Фотоматериалы, Институт этнологии
и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2026
© Текст, авторский коллектив, 2026

Оглавление

Предисловие	4
Раздел 1. Юрий Борисович Симченко: штрихи к биографии	8
Раздел 2. Таймыр и нганасаны	14
Раздел 3. Промыслы	54
Раздел 4. Оленеводство и средства передвижения	90
Раздел 5. Пища	134
Раздел 6. Одежда	162
Раздел 7. Жилище	216
Раздел 8. Духовная культура	246
Раздел 9. Семья и дети	280
Раздел 10. Возраст в лицах	328
Раздел 11. Поселки и города	372
Раздел 12. Экспедиционные будни	430
Список литературы	470

Предисловие

Предлагаемая вниманию читателей книга представляет собой публикацию фотографий из архивных фондов Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА РАН) известного североведа, крупнейшего специалиста по арктическим культурам, писателя и путешественника, доктора исторических наук Юрия Борисовича Симченко (1935–1995). Таймырская фотоколлекция Ю.Б. Симченко, документирующая жизнь и культуру нганасан 1960–1970-х гг., является одной из немногих составляющих научного наследия этого талантливого исследователя, сохранившихся к настоящему времени. Фотоматериалы охватывают значительный пласт информации по истории и культуре народов Таймыра, а также позволяют рассмотреть общие вопросы технологий производства фотообразов этнической культуры и оценить их информационный потенциал.

Огромный массив фотографий Северной экспедиции ИЭА РАН¹, в рамках которой Ю.Б. Симченко осуществлял свои полевые выезды, пока не известен в полной мере. Одни фотографии не отложились в архиве, другие не всегда содержат необходимую для атрибуции информацию, что снижает их научную ценность и возможность использования². Удачным исключением стало фотонаследие сотрудников сектора Севера ИЭА РАН Анны Васильевны Смоляк и Зои Петровны Соколовой. В начале 2000-х гг. их экспедиционные фотографии были изданы в рамках инициированного В.А. Тишковым визуально-антропологического проекта «Этногра-

фический альбом» (Смоляк 2001; Соколова 2007). Настоящее издание является продолжением этой серии.

Публикации фотоальбома предшествовала большая подготовительная работа: были отобраны, оцифрованы и обработаны около двух тысяч снимков, сделанных во время экспедиций Ю.Б. Симченко на полуостров Таймыр в 1960–1970-е гг. Среди них негативы, отпечатки и слайды 6 x 6 см. Основной массив фотоматериалов составляют черно-белые негативы, снятые преимущественно узкоплёночной камерой. Следует отметить высокое качество фотоснимков, как содержательное, так и техническое. Во-первых, на плёнках, несмотря на их почтенный возраст, нет «следов времени»: желтой вуали, помутнения, нет и потери цвета на слайдах. Это свидетельствует о грамотном хранении плёнок в полевых условиях, правильной и своевременной их проявке. Во-вторых, в последовательных съёмочных рядах почти нет брака в экспозиции, обычного для репортажной съёмки того времени; наблюдается практически полное отсутствие дублей, что характерно скорее для профессиональных фотографов, чем для любителей. Можно отметить также кинематографичность съёмочных рядов, снятых по «золотому» правилу кино: общий план – средний план – крупный план. Такие серии очень часто встречаются в материалах экспедиций Юрия Борисовича, что придает объёмность фоторепортажам, создавая эффект присутствия.

Для уточнения датировок и локализации изображений осуществлен анализ полевых дневников, отчетов и писем участни-

ков Северной экспедиции, сохранившихся в Научном архиве ИЭА РАН и Архиве РАН. Реконструирована большая часть истории полевых выездов Ю.Б. Симченко на Таймыр: восстановлены даты, места и сроки экспедиций, установлены связи этих экспедиций с опубликованными материалами³.

С целью идентификации изображений и восстановления их контекста была проведена работа с фондами Таймырского краеведческого музея, а также организованы встречи с представителями нганасанских семей в Таймырском доме народного творчества (Дудинка) и в Доме культуры поселка Усть-Авам. В ходе обсуждений местные жители делились своими воспоминаниями: называли имена запечатленных на фотографиях людей (часто своих родственников и знакомых), узнавали известные им места в тундре, в поселках и городах. Благодаря этой живой памяти удалось атрибутировать значительную часть представленных в книге фотографий, полученная информация легла в основу подписей к снимкам. В организации встреч со стороны ИЭА РАН участвовали М.Д. Устинова, М.А. Мочалова, А.С. Басов.

Набор отобранных к публикации фотографий отражает различные стороны жизнедеятельности коренных народов Таймыра, в т.ч. материальную культуру (хозяйство, средства передвижения, пищу, одежду, поселения, жилища, хозяйственные постройки и др.), обрядность и духовную культуру, социальные типажи, а также поведенческие модели и отношения. Независимо от сюжетной принадлежности, многие фотографии отличаются точностью и художественной выразительностью. Особенно яркой представляется серия портретов нганасан с их самобытной индивидуальностью, которую запечатлел фотограф. Галерея портретов дает большое разнообразие характеров, отличается психологической глубиной и эмоциональной насыщенностью.

Новая книга в серии «Этнографический альбом» послужит источником для дальнейшего изучения самобытной культуры нганасан, самого северного народа Евразии, и на-

учного наследия выдающегося этнографа и путешественника Ю.Б. Симченко. Кроме того, представляется чрезвычайно важным, что эти фотографии вернутся на Таймыр, к потомкам людей, с которыми работал исследователь.

Публикуемая фотоколлекция – это также серьезный повод для размышлений о технологиях производства фотообразов этнической культуры и их информационном потенциале. На этом примере можно рассмотреть особенности исследовательских практик советских этнографов-североведов, связанных с фотофиксацией полевого материала.

А.В. Головнев в своей рецензии на упомянутые выше этнографические фотоальбомы А.В. Смоляк и З.П. Соколовой отметил некоторую статичность изображений на снимках: люди «заняты не своими обычными делами, а позированием перед фотоаппаратом», «многие вещи показаны вообще без людей, будто в музейной витрине: из посуды никто не ест, в люльке никто не качается». Но это, по его мнению, оправдано тем, что публикуемые снимки делались «не для красочного альбома, а для документирования этнографических наблюдений, то есть изначально адресовались не стороннему зрителю-читателю или ценителю визуальных изысканий, а коллегам-исследователям»⁴.

Очевидно, что единство подходов (этнографических методик) этих исследователей было обусловлено общей школой советско-российской этнографии с ее особым вниманием к вопросам происхождения народов и их традиционной культуры. Экспедиционные снимки делались этнографами, как правило, по ходу и в соответствии с программой Северной экспедиции для документирования этнографических наблюдений. Визуальные средства использовались прежде всего с целью донести до коллег-специалистов (а иногда – и широкой общественности) этнографическое знание. Иными словами, ценность этих фотографий заключалась не столько в художественности кадра, сколько в его информативности.

В корпусе фотодокументов из таймырских экспедиций Ю.Б. Симченко можно просле-

¹ О работе Северной экспедиции см.: Гурвич 1990; Батянова 2013, 2017.

² Часть фотоматериалов по народам Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ (фотографии экспедиций И.С. Гурвича, Ю.Б. Симченко, А.В. Смоляк, З.П. Соколовой 1950–1980-х гг.) размещена на сайте Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН («Электронный фотоархив ИЭА РАН». URL: <http://photo.iea.ras.ru/arhiv.html>).

³ Авторы благодарят за помощь в работе заведующую Научным архивом ИЭА РАН В.В. Слискову.

⁴ См.: Головнев (рукопись).

дить как основные программные цели и методы Северной экспедиции, так и научную концепцию и подход самого автора. На фотографиях довольно полно представлены различные стороны жизнедеятельности коренных народов Таймыра в соответствии с принятым в те годы в отечественной этнографии подходом к описанию «традиционной культуры» (пища – одежда – жилище и пр.)⁵.

Визуальное повествование охватывает не только исконные традиции, но и новшества техники, навигации и коммуникации, воспринимаемые и на свой лад используемые тундровиками (тщательная фотофиксация достижений и навыков советского хозяйствования на арктических просторах была приоритетной в планах сектора по изучению социалистического строительства у малых народов Севера). На многих фотографиях запечатлен облик населенных пунктов, вокруг которых на протяжении 1960–1970-х гг. сосредоточивалась жизнь коренного населения центрального Таймыра и пролегал путь этнографических экспедиций североведов.

В представленном в книге тексте, безусловно, присутствуют элементы и личного «фотографического видения» ученого, интересующегося генезисом и реконструкцией культуры первых насельников Циркумполярного Севера (тема, которая воплотилась Ю.Б. Симченко в книге «Культура охотников на оленей Северной Евразии»). В то же время мы имеем дело не только с набором «сухих» (статичных) иллюстраций к научному тексту. Привлечение в состав таймырских экспедиционных групп профессиональных фотографов и кинооператоров позволило Юрию Борисовичу поднять планку жанра экспедиционной фотографии, придав ему специфику то фоторепортажа, то документальной киноленты или постановочной съемки. Беспрецедентный опыт подобной фиксации жизни нганасан не только на фото, но и на киноплёнку – фильмы «На Таймыре», оператор – Э.Л. Тимлин, «Шаманы нганасан», оператор А.В. Оськин (подробнее см. раздел об экспедициях).

При всех этих исследовательских подходах Юрия Борисовича неизменно волновал

вопрос объективного отражения «правды жизни», что не осталось без внимания и в его художественных произведениях.

Пока варятся жирные внутренности, спорим о том, что же является истиной. Вот только что произошло обычное событие: забили оленя и съели его. Глаз киноаппарата беспристрастен. Можно снять и предсмертную судорогу гордого животного и снять во весь кадр глаз, в котором затухает жизнь. На экране это будет выразительно, но лица людей, промелькнувшие в этой маленькой сцене, вызывали бы отвращение. Можно снять и по-другому. На экране будут люди, заслуженно пользующиеся плодами своих трудов. Выращен олень, выращен так же, как растят хлеб, и он дает людям пищу. Где же объективность? Где же правда жизни?

Сходится на том, что любой факт можно преподнести по-разному, и что машина, механически запечатлевающая все происходящее, объективной картины событий дать не может. Не та будет объективность. Не человеческая. А мы хотим, чтобы у нас на экране была жизнь во всем ее многообразии: и людское счастье, и горе, и неизбежная жестокость. Невозможно сказать, удастся ли замысел, но мы очень хотим быть объективными.

Из рассказа «Олени уходят на север»
(Любовцев, Симченко 1968: 244)

В «Тайге селькупской» он в очередной раз задается вопросом: «Как писать? – Мне, как любому человеку, всегда хочется рассказать о том, что я видел. Однако эти рассказы о том, где я был и что видел, касаются прежде всего самого меня. Они, конечно, не идут в сравнение по серьезности с темами, которые представляют предмет этнографической науки» (Симченко 1995: 3). Автор все же находит решение этой дилеммы: все «серьезные вопросы» он рассматривает в специальных разделах, а о «путешествии» рассказывает в так называемых антрактах, которыми наполнены научно-художественные произведения Ю.Б. Симченко.

В 1968 г. была опубликована его первая художественно-научная повесть «Рожденные в снегах». Впоследствии одна за одной вышли другие книги: «Люди высоких широт» (1972), «Зимний маршрут по Гыдану» (1975), «Ачайваямская весна» (1983, с Лебедевым), «Зимняя дорога» (1985), «Нганасанское лето» (1993а), «Обычная шаманская жизнь» (1993б), «Тайга селькупская» (1995) и др. Во всех этих художественных произведениях, озаренных любовью к Северу, его людям, романтикой экспедиционных будней и пафосом научного поиска, особенно зримо присутствует их автор – веселый, остроумный, сердечный и, несмотря ни на что, всегда бодрый⁶.

Таким же он предстает перед нами и на содержащихся в этом альбоме фотографиях.

Этнографический альбом включает в себя промаркированные, снабженные легендой, цветные и черно-белые фотографии, а также внутритекстовые иллюстрации. Содержание кадров складывается в тематические блоки, которые для целей настоящего издания сгруппированы по разделам: «Юрий Борисович Симченко: штрихи к биографии», «Таймыр и нганасаны», «Промыслы», «Оленеводство и средства передвижения», «Пища», «Одежда», «Жилище», «Духовная культура», «Семья и дети», «Возраст в лицах», «Поселки и города». Отдельный раздел представляет экспедиционные будни этнографов. Подписи к фотографиям содержат номера, по которым их можно найти в Научном архиве ИЭА РАН (личный фонд Ю.Б. Симченко).

Каждый раздел книги предваряется текстом, содержащим пояснения к заданной

фотографиями теме: в основном с опорой на научные труды Ю.Б. Симченко, а также другую этнографическую литературу. На страницах фотоальбома широко представлены иллюстрирующие цитаты из художественных произведений Юрия Борисовича.

Оцифровка и обработка фотоматериалов выполнены сотрудником Центра аудиовизуальной антропологии ИЭА РАН М.Б. Лейбовым.

Над текстами к разделам работали сотрудники отдела Севера и Сибири ИЭА РАН: Е.А. Пивнева (Предисловие, разделы 1, 2, 3, 4, 9, 10); А.С. Басов (2, 3, 4, 7, 11, 12); М.А. Мочалова (3, 4, 5, 6, 8), Н.В. Плужников (3, 4). Карты подготовил А.С. Басов. Организация работы и общая редакция текста – Е.А. Пивнева.

Консультантом по нганасанскому языку и культуре выступила сотрудник Таймырского краеведческого музея Л.К. Аксенова.

В тексте альбома нганасанские слова приводятся в двух вариантах. Основной из них – транслитерация, содержащаяся в работах Ю.Б. Симченко (как правило, выделена курсивом). При первом употреблении в разделе в квадратных скобках дается написание по актуальному словарю нганасанского языка (Словарь 2001). Отдельные слова – например, мули и койкэ – приводятся только в транслитерации, отражающей актуальное произношение. Написание нганасанских имен дается по работе Г.М. Афанасьевой (1990).

Издание стало возможным благодаря финансовой поддержке Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество».

⁵ Своеобразный стиль описания народов и культур был создан вышедшим в 1956 г. в Институте этнографии томом «Народы Сибири» фундаментального серийного издания «Народы мира» (Народы Сибири 1956).

⁶ См.: Таймырский музей. URL: <https://www.taimyr-museum.ru/sobytiya/novosti/severnye-marshruty-yuriya-simchenko>.

Раздел 1

Юрий Борисович Симченко: штрихи к биографии

Юрий Борисович Симченко был из числа людей, которые притягивают к себе как своим профессиональным авторитетом, энциклопедическими знаниями, так и многими поистине уникальными человеческими качествами: разнообразием интересов, особым чувством юмора, искренней способностью помогать другим. Не случайно в своих воспоминаниях М.Н. Губогло назвал его «маяком и кумиром» в этнологическом пространстве. «Маяк для друзей и кумир народов тундры и тайги, многим из которых он раскрыл тайну их происхождения и, воспев их культурное наследие, даровал основу для национальной гордости» (Губогло 2011: 11). Эта оценка подтверждается и недавними отзывами «с мест»: «В мире не так много тех настоящих ученых-североведов, кто настоящей и преданной любовью одарил наш суровый Таймыр, написав о его людях с нежностью и очень правдиво»⁷.

Юрий Борисович родился 22 августа 1935 г. в Москве. Можно предположить, что основные черты его цельной натуры были заложены в родительской семье, о которой нам известно не очень много⁸. Отец, Борис Николаевич (1906–1955), родом из Калужской области, – авиационный конструктор; мать, Клавдия Петровна (1914–1986), родилась в деревне Буньково Московской области, работала авиатехником. Сохранились сведения о том, что большой след в жизни и памяти Юрия Борисовича оставил его дед по отцу,

Николай Симченко, – георгиевский кавалер, прошедший в российской армии путь от солдата-артиллериста до офицера, а после Октябрьской революции сыгравший большую роль в становлении артиллерийской службы в Красной Армии (Савоскул, Соколова 1995). К слову, младший брат Юрия Борисовича, Олег (1947–2007), окончил Военно-морской институт радиоэлектроники имени А.С. Попова (филиал) Военного учебно-научного центра ВМФ.



Ю.Б. Симченко в молодые годы

⁷ Ученые-североведы на Таймыре. URL: <https://taimyr-museum.ru/sobytiya/novosti/uchenye-severovedy>.

⁸ В Научном архиве ИЭА РАН сохранились в небольшом количестве материалы личного дела Ю.Б. Симченко, в т.ч. несколько вариантов его автобиографии за разные годы. Большой информативностью отличается некролог, написанный сразу после его смерти С.С. Савоскулом и З.П. Соколовой (1995).

С 1943 по 1953 г. Ю.Б. Симченко учился в 354-й Бауманской средней школе города Москвы и в эти же годы (с 14 лет) – в музыкальной школе и музыкальном училище при Московской государственной консерватории. По окончании школы в 1953 г. он поступил в Московский государственный институт востоковедения на иранское отделение ближневосточного факультета, но уже в следующем году это учебное заведение было расформировано, и юноша продолжил учебу в Московском историко-архивном институте (1954–1959). Одновременно он посещал курсы лекций на кафедре археологии МГУ. Уже во время учебы в институте Ю.Б. Симченко сделал первые шаги в науке: на старших курсах он участвовал в написании раздела в труде по истории Калмыцкой АССР, а его дипломное сочинение об историках-архивистах России было отмечено на всесоюзном конкурсе студенческих работ.

После окончания в 1959 г. Историко-архивного института Юрий Борисович работал по приобретенной специальности «историк-архивист» в Центральном государственном военно-историческом архиве (февраль – апрель 1960 г.), затем – сотрудником Управления делами комитетов Молодежных организаций, Солидарности стран Азии и Африки и др. (апрель – ноябрь 1960 г.).

В 1960 г. женился первым браком на Рите Александровне Пospelовой, в 1961 г. у них родился сын Александр.

Таковы некоторые штрихи к биографии Юрия Борисовича до его поступления в Институт этнографии АН СССР (ныне – Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН), в котором он проработал с 1961 г. до конца своей жизни.

Институтский период биографии Ю.Б. Симченко, пожалуй, можно начать с его знакомства с выдающимся этнографом-североведом Борисом Осиповичем Долгих⁹, которое произошло во второй половине 1950-х гг.

Это знакомство и общение с Борисом Осиповичем во многом предопределило путь в науке молодого исследователя.



Ю.Б. Симченко с Б.О. Долгих. 1964 г.

Сохранившееся в Научном архиве ИЭА РАН «Личное дело по учету кадров» отражает следующие вехи научной биографии Ю.Б. Симченко: с марта 1961 г. по октябрь 1962 г. – сотрудник Северной экспедиции Института этнографии; с октября 1962 г. по июнь 1965 г. – старший научно-технический сотрудник ИЭА АН СССР; с июня 1965 г. по апрель 1982 г. – младший научный сотрудник; с апреля 1982 г. по 1986 г. – старший научный сотрудник; с 1986 г. – ведущий научный сотрудник.

⁹ Долгих Борис Осипович (1904–1971) – один из крупнейших североведов XX в., участник Приполярной переписи 1926–1927 гг. С 1937 по 1944 г. работал научным сотрудником Красноярского краеведческого музея, вел интенсивные полевые исследования среди народов Красноярского края. В 1944 г. по приглашению С.П. Толстова поступил в аспирантуру Института этнографии АН СССР. С 1948 г. – сотрудник этого института, в 1955–1965 гг. возглавлял сектор по изучению социалистического строительства у малых народов Севера. Организатор и руководитель Северной экспедиции ИЭА АН СССР, участник многочисленных экспедиционных поездок (в т.ч. на Таймыр). Доктор исторических наук (1958), преподаватель истфака МГУ. Участвовал в создании многотомных коллективных трудов «Народы мира», «История Сибири», ответственный редактор и ведущий автор серии коллективных монографий, изданных сектором Севера в 1950–1960-е гг. Автор фундаментальной монографии «Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке» (М., 1960).

Личный листок
по учету кадров

1. Фамилия *Симченко*
им. *Юрий* отчество *Борисович*

2. Пис. *муж.* 3. Год, месяц и день рождения *22 апреля 1926*

4. Место рождения *Свердлов*

5. Национальность *русский* 6. Соц. происхождение *из рабочих*

7. Политическая партия *член КПСР*

8. Состоит ли членом ВЛКСМ, с какого времени и № билета *член ВЛКСМ с 1949. 3-й раз № 1821824*

9. Образование *высшее*

Наименование учебного заведения и его специальности	Вступил или окончил	Год вступления или окончания	Год выпуска или окончания	Если не окончил, то в каком году пошел	В каком подразделении, должности и в каком подразделении учебного заведения, должности по окончании или трудоустройства
<i>Московский государственный университет имени Ломоносова</i>	<i>студент</i>	<i>1954</i>	<i>1959</i>		<i>историк - преподаватель</i>

10. Какими наградами награжден в качестве члена СССР награжден *медалью "За трудовую доблесть"*

11. Ручная подпись, учред. печать *Симченко*

13. Подписанная работа с начала трудовой деятельности (включая учебную и научную и социальную учебную деятельность, военную службу, участие в административной работе по специальности)

При выполнении работы были произведены, применены и созданы следующие научные труды, которые имеют значение для науки, техники, культуры, искусства и литературы:

Наименование работы	Должность и ученая степень, звание, звание, звание	Наименование учреждения, организации, предприятия
<i>фев. 1960 г. науч. труд</i>	<i>научный сотрудник</i>	<i>Институт этнологии и антропологии Академии наук СССР</i>
<i>авг. 1960 г. науч. труд</i>	<i>научный сотрудник</i>	<i>Институт этнологии и антропологии Академии наук СССР</i>
<i>нояб. 1960 г. науч. труд</i>	<i>научный сотрудник</i>	<i>Институт этнологии и антропологии Академии наук СССР</i>
<i>сентяб. 1962 г. науч. труд</i>	<i>научный сотрудник</i>	<i>Институт этнологии и антропологии Академии наук СССР</i>
<i>нояб. 1965 г. науч. труд</i>	<i>научный сотрудник</i>	<i>Институт этнологии и антропологии Академии наук СССР</i>

«Личный листок по учету кадров»
из Научного архива ИЭА РАН

С первых лет пребывания Юрия Борисовича в Институте этнографии он активно включился в жизнь отдела Севера, который назывался тогда сектором по изучению социалистического строительства у малых народов Севера¹⁰.

На сотрудников этого научного подразделения была возложена задача изучения становления социализма у малых народов Севера (в тот период им предписывалось быстрыми темпами двигаться «от первобытности к коммунизму»). В этих целях в Институте этнографии АН СССР была учреждена Северная экспедиция, которую можно представить как коллективный опыт полевых исследований в регионах Севера и Сибири, осуществлявшихся по общей программе с середины 1950-х до начала 1990-х гг.¹¹

Основные принципы работы сектора Севера и Северной экспедиции были заложены их первым руководителем Б.О. Долгих. Одним из таких принципов было сочетание фундаментальных и прикладных задач. «Он научил нас, молодых сотрудников сектора, работать в двух направлениях: фундаментальной науки и прикладных исследованиях. При этом он всегда говорил: "Пока вы не накопите научный багаж по традиционной культуре народов, не сможете решать прикладные задачи"», – вспоминала З.П. Соколова (Соколова 2016: 24).

В секторе Севера (включая его ленинградскую часть) в советский период сформировались уникальные специалисты, которые из года в год комплексно изучали этническую культуру народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Так, И.С. Вдовин и И.С. Гурвич стали крупнейшими специалистами по народам Северо-Востока Сибири, А.В. Смоляк – по народам Нижнего Амура и Сахалина, З.П. Соколова – по народам Приобья, Г.М. Василевич и В.А. Туголуков – по тунгусским народам, Л.В. Хомич и В.И. Васильев – по самодийским народам, Е.А. Алексеенко – по различным группам кетов, Т.В. Лукьянченко – по саамам.

Основным регионом полевых исследований Ю.Б. Симченко стал Таймыр, хотя география его экспедиций, конечно, гораздо шире. Одной из наиболее масштабных была осенне-зимняя поездка 1964–1965 гг., когда Ю.Б. Симченко вместе с В.И. Васильевым и А.А. Линденбергом в составе бригады ЦК ВЛКСМ обследовали национальные округа тундровой зоны. По очень отрывочным данным маршрут поездки можно реконструировать так: Чукотский национальный округ – Якутская АССР – Таймырский национальный округ – Ямало-Ненецкий национальный округ – Ненецкий национальный округ – Мурманская область.

Полушутя-полусерьезно Юрий Борисович называл этот тысячекилометровый маршрут, проделанный по большей части на оленях и собаках, «Великой Северной экспедицией». К сожалению, эта поездка научно не была описана, ее материалы рассыпаны в основном в блестящих научно-популярных книгах Ю.Б. Симченко (подробнее см. раздел «Экспедиционные будни»).

В 1966 г. под руководством Б.О. Долгих Юрий Борисович защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук¹² на основе вышедшей ранее книги «Тамги народов Сибири XVII в.» (1965). Комплексное исследование тамговых знаков народов Сибири XVII в. было основано на скрупулезном изучении архивных документов (источниковую базу составили материалы фондов ЦГАДА, рукописных отделов Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, Государственной библиотеки им. В.И. Ленина и других учреждений). Эта работа внесла существенный вклад в изучение социальной организации, родоплеменной структуры и этнической истории коренных народов Сибири XVII в. Книга стала также ключом к пониманию многих других сторон культуры и социального строя сибирских народов: их сакральной символики, этнических особенностей передачи информации на дописьменной стадии ее развития.

Выдающимся вкладом в науку стала уже упоминавшаяся выше книга Ю.Б. Симченко «Культура охотников на оленей Северной Евразии» (1976), на основе которой он защитил докторскую диссертацию¹³. В этом исследовании автор изложил немало оригинальных и плодотворных научных подходов и гипотез на основе фундаментальных материалов о хозяйстве, социальном устройстве, демографическом воспроизводстве, мировоззрении древнего арктического населения. Для реконструкции дооленоводческого культурного комплекса тундровой зоны Симченко сравнивал данные по народам от саамов до чукчей, привлекая помимо этнографии материалы археологии, лингвистики, фольклористики и антропологии (Симченко 1976: 6).

Результаты полевой и архивной работы легли в основу других многочисленных научных публикаций Ю.Б. Симченко: по этногенезу, брачным системам и терминологии родства народов уральской языковой семьи, этнической истории нганасан, долган, юкагиров, их материальной и духовной культуре, проблемам хозяйственного цикла, общественному строю народов Сибири и Севера, их религиозным представлениям и обрядам, фольклору, а также современному этническому, социально-экономическому и культурному развитию северных народов. На эти и другие темы Юрием Борисовичем написано множество статей, разделов в коллективных монографиях и ряд значительных по своему научному вкладу книг, в т.ч. изданных за рубежом¹⁴.

Во второй половине 1970-х гг. Юрия Борисовича увлекла новая проблема – системное исследование формирования и развития обособленных популяций Северной Евразии. Будучи качественно новой стадией его научных поисков, она в то же время была закономерно связана с его предшествующими исследованиями. Работа велась на стыке этнографической науки и исследований в области биологии человека в сотрудничестве с рядом институтов Сибирского отделения АМН СССР.

¹⁰ В 1986 г. сектор получил статус отдела и стал называться отделом этнографии народов Крайнего Севера и Сибири. Ныне – отдел Севера и Сибири.
¹¹ Участники Северной экспедиции изучали изменения в хозяйстве, культуре, семейных отношениях, бытовой сфере и языковой ситуации народов региона на различных этапах социалистических преобразований. С середины 1960-х гг. фокус исследовательского внимания североведов сместился в русло изучения этнических процессов – тематики, которая стала доминирующей в отечественной этнографии. Такая оптика диктовалась практикой жизни на Севере и задачами государственной политики, к которой этнографы были очень чувствительны.

¹² Диплом кандидата наук МИТ № 003608 от 5 октября 1966 г.
¹³ Диплом доктора наук ИТ № 001180 от 30 декабря 1983 г.
¹⁴ См.: Симотека: труды Ю.Б. Симченко // ИЭА РАН. URL: <https://iea-ras.ru/?p=19202>.

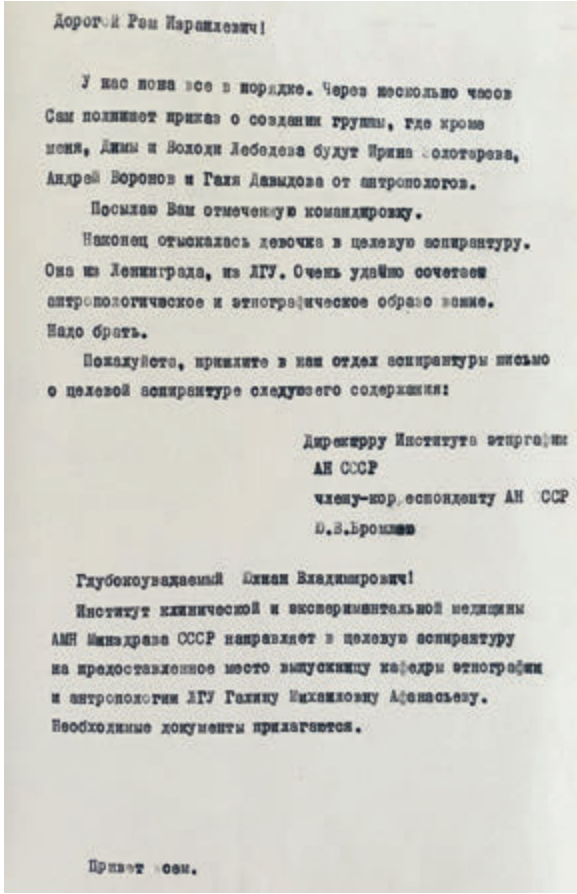
В апреле 1976 г. в Институте этнографии АН СССР состоялось рабочее совещание сотрудников Межведомственной лаборатории генетических основ адаптации человека Института клинической и экспериментальной медицины СО АМН, Института цитологии и генетики СО АН СССР; сотрудников сектора Севера и отдела антропологии Института этнографии АН СССР, а также Института физиологии и гигиены детей и подростков Московского государственного университета. По итогам совещания был утвержден совместный план работ по теме «Проблемы этнического развития и формирования популяционно-генетической структуры обособленных популяций Северной Евразии» на 1976–1980-е гг., а также сформирована проблемная группа, куда были включены антропологи И.М. Золотарева, А.А. Воронов, Г.М. Давыдова, Ю.Д. Беневоленская, Н.И. Цветкова и этнографы Ю.Б. Симченко, В.И. Васильев и В.В. Лебедев (ученый секретарь). Задачи этнографического исследования по совместной программе включали определение этнического содержания рассмотренных ранее генетиками групп¹⁵ и описание порядка репродукции, что предусматривало составление генеалогических схем, этническую идентификацию экзогамных подразделений, выявление закономерностей брачных связей. В дальнейшем к этой работе были привлечены лингвисты (Е.М. Хелимский), физики (А.В. Гетлинг, Л.М. Алексеева) и другие специалисты.

Экспедиционными исследованиями Ю.Б. Симченко, который возглавил этнографическое направление совместных исследований, были охвачены Таймырский, Ямало-Ненецкий (1976, 1980), Корякский (1977, 1978), Чукотский национальные округа (1979, 1981).

¹⁵ Эволюционно-генетические и медико-биологические основы адаптации коренных жителей Северной Евразии к экстремальной природной среде разрабатывались Институтом клинической и экспериментальной медицины АМН СССР совместно с Институтом цитологии и генетики СО АМН СССР начиная с 1973 г.

¹⁶ Афанасьева Галина Михайловна (1951–2000). В 1971–1976 гг. студентка кафедры этнографии и антропологии исторического факультета ЛГУ. Учителя в науке: Р.Ф. Итс, Н.Н. Чебоксаров, Ю.Б. Симченко. С 1976 г. – младший научный сотрудник, старший научный сотрудник, ведущий научный сотрудник отдела антропологии ИЭ АН СССР / ИЭА РАН. В 1980 г. защитила в этом институте кандидатскую диссертацию на тему «Этнодемографические особенности развития нганасан в XVII–XX вв. (к вопросу о характере формирования обособленных популяций северных самодийцев)», в 1991 г. – докторскую диссертацию на тему «Традиционная система воспроизводства нганасан (Проблемы репродукции обособленных популяций)». После смерти Ю.Б. Симченко возглавила в ИЭА РАН исследовательскую группу по теме «Проблемы воспроизводства коренных народов Севера и Сибири в современную эпоху».

¹⁷ См.: Афанасьева, Симченко 1981, 1986 и др.



Из переписки Ю.Б. Симченко с Р.И. Сукерником. 1976 г.

В этом масштабном проекте неизменным помощником Юрия Борисовича была его ученица, а впоследствии супруга, Галина Михайловна Афанасьева¹⁶. Ими совместно была разработана оригинальная методика генеалогического описания населения, и под их руководством создана колоссальная источниковая база по проблемам репродукции обособленных популяций Северной Евразии¹⁷. В Научном архиве ИЭА РАН отложились материалы по тотальному генеалогическому описанию (нганасаны, манси, ненцы, чукчи, эскимосы, коряки, нивхи, юкагиры, эвенки), которые еще ждут своих исследователей.



Г.М. Афанасьева в экспедиции

В 1984 г., находясь в экспедиции, Г.М. Афанасьева получила тяжелую травму позвоночника, что лишило ее возможности работать в полевых условиях. Несмотря на инвалидность, Галина Михайловна продолжила плодотворно заниматься наукой и подготовила фундаментальный трехтомный труд «Традиционная система воспроизводства нганасан (Проблемы репродукции обособленных популяций)» (М., 1990), который в 1991 г. был защищен в качестве докторской диссертации и в 1993 г. удостоен премии РАН им. Н.Н. Маклухо-Маклая. В этом научном подвиге была немалая заслуга и Юрия Борисовича, который всемерно поддерживал свою супругу.

В последние годы жизни Ю.Б. Симченко работал главным научным сотрудником, заведующим Координационно-методическим центром «Народы и культуры» ИЭА РАН. Он стоял у истоков серии «Народы СССР» / «Народы и культуры», которую академик В.А. Тишков назвал «порождением его энергии и ума» (Тишков 2011: 9). По его же предложению стали издаваться «Материалы к серии "Народы Советского Союза"», «Материалы к серии "Народы и культуры"»,

альманах «Российский этнограф», альманах «Библиотека "Российского этнографа"». Благодаря этим инициативам в институте произошел настоящий издательский прорыв: вышло больше сотни сборников статей, документов, отдельных монографических исследований по самому широкому кругу проблем, подготовленных как сотрудниками Института этнологии, так и исследователями из других научных учреждений и вузов России, а также республик бывшего СССР.

Обладая в силу своей развитой коммуникабельности большим кругом друзей и знакомых как в научных, так и во вненаучных (в т.ч. бюрократических) кругах, Юрий Борисович сумел заинтересовать широкую аудиторию результатами работы этнографов, убедить в ее большой общественной значимости. Во многом благодаря его усилиям была создана объемная картина реальной жизни на Севере России, в т.ч. при помощи фото- и киносъемки.

К сожалению, не все свои масштабные проекты Ю.Б. Симченко смог реализовать при жизни. Например, уникальные материалы, собранные им в 1978 г. во время экспедиции на полуостров Таймыр (совместно с А.В. Оськиным, А.И. Оркиным, Г.М. Афанасьевой и Г.Г. Григорьевой), он планировал включить в большую работу о традиционных верованиях нганасан¹⁸. Однако тяжелая болезнь и преждевременная кончина не позволили задуманным планам осуществиться. Комплексные наработки в этом направлении вышли уже после смерти Юрия Борисовича в инициированной им серии трудов «Библиотека "Российского этнографа"» (Симченко 1996а, 1996б).

Уходил из жизни Юрий Борисович исключительно мужественно, подтверждая незыблемое кредо сильного духом полярного путешественника. В концентрированной форме это кредо выражено в названии одной из его книг «Тундра не любит слабых»¹⁹.

¹⁸ Участникам этой экспедиции впервые удалось зафиксировать киносъемкой ценную информацию, касающуюся судьбы и деятельности братьев-шаманов Демниме и Тубяку, прямых потомков знаменитого нганасанского шамана Дюходо Костеркина. Стоит заметить, что Юрий Борисович пытался получить эту информацию в течение почти двадцати предшествующих лет общения с этими людьми.

¹⁹ См. об этом: Губогло 2011: 31.

Раздел 2

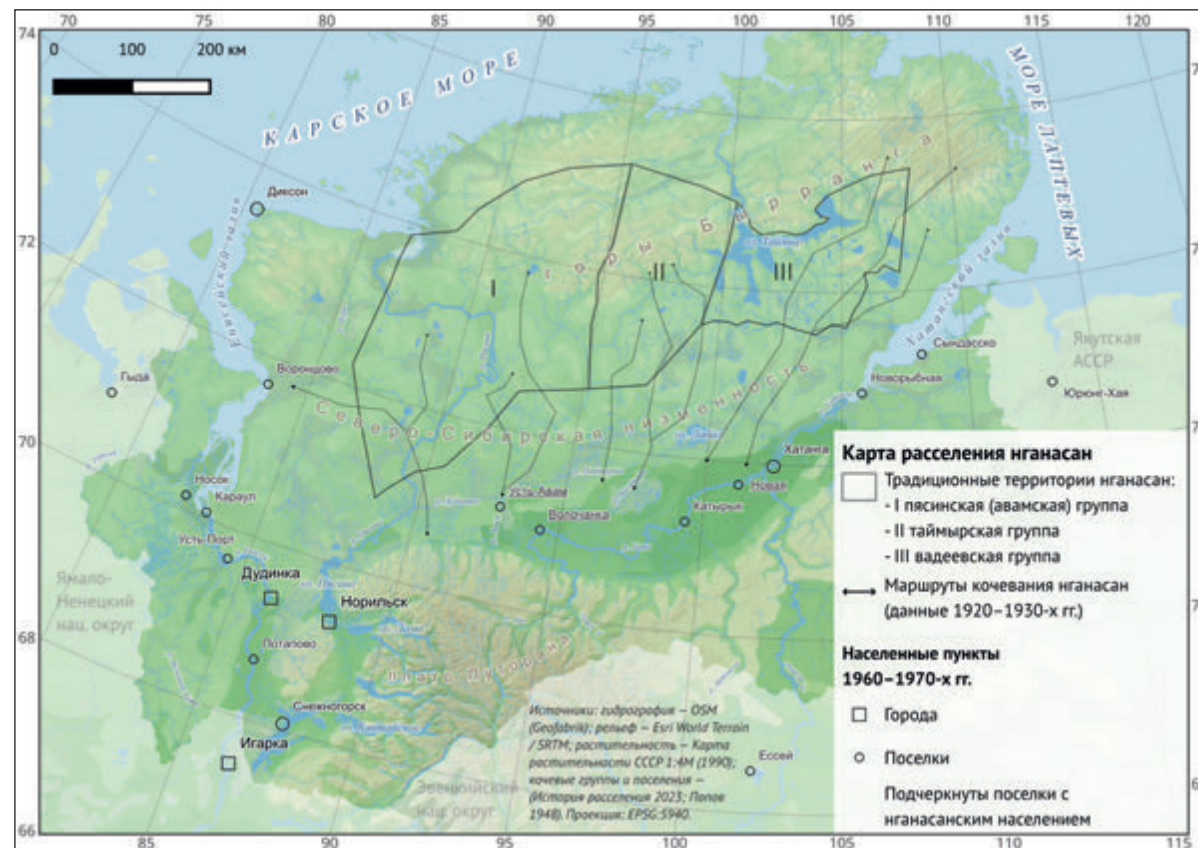
Таймыр и нганасаны

«Пайтурма впадает в Дудыпту. Дудыпта впадает в Пясицу. Пясица впадает в Карское море. Она течет между Енисеем и Хатангой. Енисей на западе, Хатанга – на востоке. Это и есть нганасанская земля». Из рассказа «Средняя земля» (Симченко 1993а: 13)

Многие научные и художественные произведения Ю.Б. Симченко включали описание элементов природной среды Таймыра, которая формировала образ жизни и хозяйственную деятельность изучаемых им народов (ландшафты, климатические условия, специфику миграции диких оленей и пр.). Природные особенности этого удивительного края запечатлены и на его экспедиционных фотографиях, которые помещены в этом разделе. Так чем же примечателен Таймыр?

Таймырский полуостров – самая северная материковая часть суши Евразийского континента, он находится за Полярным кругом, между Енисейским заливом Карского моря и Хатангским заливом моря Лаптевых. Расположение округа в высоких широтах, непосредственная близость Северного Ледовитого океана и выходящий на поверхность слой вечной мерзлоты толщиной от 300 до 500 м создают неповторимый облик и колорит этих мест.

эл. версия карты



Материковая часть полуострова представлена как горным ландшафтом, так и тундровыми равнинами. На север от Енисейского залива вплоть до моря Лаптевых протянулись невысокие, сильно разрушенные горы Бырранга, которые тянутся на протяжении 1000 км на восток к берегам моря Лаптевых. Горы, постепенно понижаясь к северу, к прибрежной морской долине, на юге, наоборот, повышаются и уже в районе Северо-Сибирской низменности создают своего рода неприступные каменные стены, южная часть хребта Бырранга круто обрывается к озеру Таймыр (Попов 1948: 7–14).

Южнее гор Бырранга широкой полосой тянется Северо-Сибирская низменность. Она занимает почти половину полуострова и испещрена извилистыми руслами бесчисленных рек и речушек, усеяна множеством озер, из которых самое крупное – озеро Таймыр. По низине текут большие реки – Верхняя Таймыра, Хатанга, Большая Балахна, Хета, Пясица, Дудыпта, Агапа, Пура. На юге, к востоку от Енисея, располагается самая высокая часть Среднесибирского плоскогорья – горное плато Путорана. Это – высокие горные вершины, узкие наполненные водой ущелья, похожие на фьорды, водопады. Флора и фауна здесь много богаче, чем на севере. Осенью туда мигрируют с севера дикие олени (Народы Западной Сибири 2005: 547).

Расположение Таймыра в арктической и субарктической зонах определяет крайнюю суровость местного климата. Зима наступает обычно в середине сентября и длится до второй декады мая. Отрицательные температуры могут наблюдаться 280 дней в году и опускаться до -62°C . Полярная ночь на юге полуострова (г. Дудинка) длится полтора месяца. Полярный день, когда солнце не заходит за линию горизонта, там же начинается 19 мая и заканчивается 25 июля. Частым явлением бывает пурга, продолжающаяся иногда до нескольких недель. Практически всегда дуют сильные ветры.

Суровый климат Арктического Севера малоблагоприятен для растительного мира Таймыра, поскольку лето там слишком ко-

роткое и холодное, почва плохо прогревается и оттаивает на небольшую глубину. Многие арктические растения низкорослы, ветви их распластаны по земле, а корневые системы не идут в глубину, а разрастаются в горизонтальном направлении.

Растительность на полуострове распределена по четырем зонам, расположенным с юга на север: тайга, лесотундра, тундра и арктическая пустыня. Тайга представлена узкой полосой на самом юге полуострова, обрамляя северную часть плато Путорана. Основные деревья: лиственница, ель и береза. Лесотундра с обилием лишайников на деревьях простирается на север за центральную – срединную – часть Таймыра до 73° с.ш., как нигде на земном шаре. Тундра при необычной бедности лишайниками, но с разнообразием трав и мхов и низким ивняковым кустарником по руслам рек на севере постепенно переходит в каменистую арктическую пустыню.

Животный мир Таймыра представлен различными видами пушных зверей (горностай, росомаха, соболь, песец), птиц (гуси, утки, гагары, бакланы, белые куропатки, полярные совы, соколы и др.) и рыб (сиг, осетр, хариус, таймень и др.). На Таймыре обитает северный олень, который уже много столетий помогает выживать народам Севера в этом регионе. Сегодня здесь успешно акклиматизирован овцебык, численность которого достигла нескольких тысяч особей. На северном морском побережье можно встретить символ Арктики – белого медведя. В морских водах, омывающих Таймыр с севера, водятся моржи, тюлени, а также белухи и дельфины.

Нганасаны: общие сведения. Научный интерес Ю.Б. Симченко к нганасанам не был случайным: несмотря на свою малочисленность²⁰, они уникальны во многих отношениях. Прежде всего – это самый северный народ Евразии и самый восточный из самодийских народов. Но особая заинтересованность ученого в изучении нганасан объяснялась не только этим обстоятельством. Сам он пишет об этом в одной из своих публикаций так:

²⁰ Общая численность нганасан на протяжении обозримого прошлого оставалась невелика и, по данным переписей, колебалась в пределах от 700 до 1300 чел. По Всероссийской переписи 2020 г. их общая численность в стране составила 693 чел., из них 667 – в Красноярском крае.

«Нганасаны представляют собой уникальный пример этнического развития в условиях относительной изолированности. В этнографии Заполярья Старого Света нет более случаев аналогичной этногенетической структуры, обнаруживающей более или менее определенные исторические связи с древнеарктическим населением, вошедшим в качестве субстрата в состав современных северных народов.

Материальная культура нганасан также является реликтовым явлением. Нганасаны дольше всех известных народов сохраняли в качестве основного занятия охоту на дикого северного оленя, которое определяло характер хозяйственного комплекса для всего древнего населения дооледневодческого периода в тундровой зоне Евразии. Будучи функцией производства, общественное устройство нганасанского общества сохраняло многие институты, присущие социальной жизни общества северных охотников вообще. В частности, у нганасан сохранялась особая система репродукции: билинейная родовая экзогамия, пятияродовая система, позволяющая в наиболее рациональной форме избегать инбридинга, точнее — достигать наименьшей степени кровнородственной близости в коллективе с относительно устойчивой численностью — около тысячи человек. Общественные отношения нганасан также сохраняли много черт материнско-родовой и переходной от материнской к отцовско-родовой стадии.

Все эти особенности этнического развития нганасан имеют непереоценное значение для исследования различных вопросов истории ранних этапов существования человеческого общества, антропологии, генетики замкнутых популяций, вопросов адаптации человека к условиям экстремальной среды и многих других проблем, вполне оправданно привлекая внимание специалистов соответствующих отраслей знаний».

(Симченко 1992: 5)

Территория расселения нганасан — центральная часть полуострова Таймыр, ныне входящая в состав Таймырского Долгано-Ненецкого муниципального округа Красноярского края²¹. Расселение нганасан истори-

чески определялось путями миграции диких северных оленей, охота на которых составляла основу их жизнеобеспечения (Народы Сибири 1956: 649). Следуя за оленями, нганасаны совершали чрезвычайно протяженные — до 700 км — меридиональные перекочевки, осваивая обширные пространства от северной окраины лесотундры до побережья Северного Ледовитого океана (Попов 1948: 19). Организация этих кочевий тоже во многом диктовалась логикой промысла: в его интересах нганасаны объединялись в хозяйственные группы, которые разграничивали между собой занятую территорию (Долгих, Левин 1951).

В дореволюционной литературе нганасаны описаны под именами тавгийских, авамских, вадеевских самоедов или просто самоедов. Встречаются и другие названия этого народа: самоеды-аси, самоеды-тавгийцы, тавги, тавгийцы, тавгийская самоадь. Этноним «нганасаны» образован от *нэнэ’са* (Прокофьев 1937). Этот термин, введенный в 1930-е гг., основан на ошибочном обобщении известного многим народам Севера употребления слова со значением «человек» (Долгих 1952; Терещенко 1966). Сами нганасаны называют себя *ня* (‘друг’, ‘товарищ’), добавляя при этом, к какой территориальной группе они относятся: *абаму ня* (авамские) или *бадей ня* (вадеевские). Ближайшие соседи называют их *тавы* (ненец.), *тау* (энец.), откуда и пошло название тавг(иец).

Нганасанский язык входит в самодийскую группу языков, в свою очередь, входящую в уральскую языковую семью. К той же группе относятся ненецкий, энецкий и селькупский языки; от ненецкого и энецкого нганасанский отделился, по оценкам лингвистов, около полутора тысяч лет назад. При этом с энецким языком, особенно с его тундровым диалектом, нганасанский связан не только генетическим родством, но и тесными контактами, обусловленными близким соседством и общностью культуры. Влексике нганасанского языка прослеживаются также тунгусские (эвенкийские) заимствования — след одного из компонентов этногенеза. В нганасанском языке выделяют два диалекта: авамский

(с пясинским и таймырским говорами) и вадеевский (Симченко 1976; Терещенко 1979; Хайду 1985).

История изучения. Первые литературные известия о нганасанах появились в работах енисейского губернатора А.П. Степанова (1835) и А.А. Мордвинова, проехавшего по таймырской тундре в 1850-е гг. Одними из первых полных описаний нганасанской культуры стали публикации В.А. Кострова (1857, 1879–1880), М.Ф. Кривошапкина (1865) и П.И. Третьякова (1869), довольно подробно охарактеризовавшего духовную культуру тавгийцев. Особое значение имеют таймырские материалы академика А.Ф. Миддендорфа (1878), включенные в его многотомный труд. Исследователь пересек полуостров с запада на восток в 1843–1844 гг. В начале XX в. существенные данные дали работы П.Е. Островских (1903, 1929) и К.М. Рычкова (1915, 1916, 1917), а также участников Хатангской экспедиции 1905 г. (Толмачев 1906).

Планомерное этнографическое изучение нганасан началось с середины 1920-х гг. В экономическом очерке Л.Н. Добровой-Ядринцевой (1925) были даны и этнографические сведения о нганасанах. В Приполярной переписи 1926–1927 гг. участвовал молодой ученый Б.О. Долгих, впоследствии посвятивший нганасанам десятилетия исследований: его работы о происхождении, родовой организации и фольклоре народа составили основу нганасановедения. Трудно переоценить и вклад А.А. Попова, работавшего на Таймыре в 1930-е гг.: его двухтомная монография «Нганасаны» стала первым монографическим описанием этого народа (первый том вышел в 1948 г., второй — в 1984 г., посмертно).

В послевоенные десятилетия интенсивность исследований возросла. Основной их целью было выяснение происхождения этого народа. (Долгих 1951, 1962; Долгих, Файнберг 1960; Файнберг 1959, 1962). Большой заслугой Б.О. Долгих надо считать открытый им древний пласт представлений нганасан и энцев о материнском начале. Ему же принадлежит и первое исследование происхождения нганасан (1957), где он отчасти использовал свои фольклорные записи. Увидели свет множество фольклорных текстов

с обширным введением и комментариями Б.О. Долгих (Мифологические сказки 1976).

Фундаментальная монография Ю.Б. Симченко «Культура охотников на оленей Северной Евразии» (1976) подвела итоги комплексных исследований в полярной зоне Евразии; опираясь в значительной мере на нганасанский материал, автор обосновал гипотезу о существовании единого древнего этнического субстрата в составе арктических народов. Традиционному мировоззрению нганасан была посвящена монография Г.Н. Грачевой (1983) и ее многочисленные статьи, основанные на богатом полевом материале, который был собран ею в ходе неоднократных поездок на Таймыр в 1969–1993 гг.

Экономические, социальные, культурные преобразования и этнические процессы в этом районе Крайнего Севера также не раз были предметом специального рассмотрения в научных статьях и коллективных монографиях (Долгих 1949; Файнберг 1959; Долгих, Файнберг 1960; Васильев, Симченко 1963, 1970, 1971; Симченко 1970а; Лебедев и др. 1974; Грачева 1978 и др.). Важный вклад в исследование динамики демографических процессов и особенностей системы воспроизводства нганасан внесли труды Г.М. Афанасьевой (1980, 1990).

Изучением нганасанского языка в разные годы занимались Г.Н. Прокофьев, Н.М. Терещенко, Е.А. Хелимский, Б.Б. Вагнер-Надь, М. Качман, Ш. Северные; археологическое описание Таймыра связано с работами Л.П. Хлобыстина, А.П. Окладникова, В.В. Питулько.

Происхождение и этническая история. Нганасаны сложились как народ в результате длительного и многослойного процесса, в котором участвовали этнические группы различного происхождения. Вопросы о хронологии и последовательности отдельных этапов этого процесса остаются в науке дискуссионными, однако можно проследить некоторую общую канву происхождения нганасан.

Древнейшим субстратом, на основе которого формировались нганасаны, послужило палеоазиатское население Таймыра: охотники на дикого северного оленя, заселившие север Азии с юго-востока за несколько тысяч лет до нашей эры. По ар-

²¹ Текст справки преимущественно опирается на раздел о нганасанах, подготовленный Н.А. Лопуленко и Г.А. Аксяновой в том «Народы Западной Сибири» (2005: 545–628); раздел о советских преобразованиях — на рукопись «История расселения коренных малочисленных народов Таймыра на территориях размещения Норильского горно-металлургического комбината и сопутствующей инфраструктуры в 1920–1980-е годы» (2023).

хеологическим данным, в период позднего неолита и бронзового века (II–I тыс. до н.э.) в тундровых и таежных районах правобережья Енисея при взаимодействии носителей западносибирских и восточносибирских культурных традиций сформировались древние юкагирские группы, часть которых впоследствии влилась в популяцию предков нганасан (Хлобыстин 1982). Примерно с середины I тыс. н.э. в формировании предков нганасан приняли участие группы тунгусского происхождения, а в конце I тыс. началось проникновение на Таймыр северных самодийцев (Там же).

Русские впервые встретились с нганасанами в 1618 г., когда мангазейские казаки проникли в бассейн реки Пясины и обложили ясаком «пясидскую самоядь»; к 1630-м гг. все группы нганасан приняли русское подданство (Народы Сибири 1956: 649). К XVII в. кочевья родоплеменных группировок, из которых складывались нганасаны, – пясидской самояди, кураков, тидирисов, тавгов и других – простирались по всему полуострову Таймыр. Б.О. Долгих, опираясь на архивные материалы, полагал, что объединение этих разнородных по происхождению групп в единый народ протекало в течение последних трех столетий (Долгих 1952).

С конца XVII в. нганасаны, обитавшие прежде несколько южнее, на Хете и за Хатангой, постепенно вытеснялись тунгусами (эвенками) к северу. В XVIII столетии с юго-востока на Таймыр стали проникать якуты, ассимилируя местных тунгусов и русских; складывавшиеся на этой основе долганы потеснили нганасан к западу и северу. Одновременно ненцы, перейдя на правобережье Енисея и постепенно ассимилируя энцев, оттеснили нганасан к востоку, в центральные районы полуострова.

Параллельно, поскольку в формировании нганасан наряду с другими принимали участие и западные группы самодийцев с развитым санным домашним оленеводством, бывшие преимущественно пешими охотниками, нганасаны постепенно восприняли самодийский способ тундрового крупнотадного оленеводства с постоянным кочеванием весной (на север) и осенью (к югу) и связанную с ним систему жизнеобеспечения. В их

культуре получили распространение самодийский транспорт, одежда и т.п. К середине XIX в. нганасаны уже считались традиционными оленеводами.

Наличие стад домашних и охота на диких оленей, расположение кочевий в наиболее северных пределах полуострова, использование самодельных орудий труда и охоты позволяли им быть совершенно независимыми почти до конца XIX в. Ко второй половине XIX в. относится и сложение современного семейного состава нганасан. Он состоит из пяти авамских – Нгамтусуо (Костеркины), Линанчера (Турдагины), Чунанчера, Нгомде (Момде), Нюнонде (Порбины) – и шести вадеевских – Купчик, Асянду, Кокоре, Лапсака, Нгойбуо (Мойбо), Окко (Яроцкие) – фамилий (Афанасьева 1980: 28, Грачева 1983: 9).

Советские преобразования. К началу XX в. нганасаны делились на две этнографические группы различного происхождения: авамскую и вадеевскую. Авамские, в свою очередь, подразделялись на пясинскую и таймырскую территориальные подгруппы (Долгих 1946; Долгих, Файнберг 1960). Все группы вели сходный образ жизни, основу которого составляла охота на дикого оленя, дополнявшаяся транспортным оленеводством, рыболовством и в небольших масштабах – пушным промыслом. Летом нганасаны охотились на «поколках» – местах массовых переправ дикого оленя, а на зиму откочевывали в лесотундру. Пясинские нганасаны осваивали бассейн Пясины, зимой уходя к низовьям Авама; таймырские – земли Верхней Таймыры и побережье одноименного озера; вадеевские – озеро Лабаз и леса севернее Хеты (Симченко 2005 [1962]: 274–277).

Советская власть пришла к нганасанам в 1924–1926 гг. с созданием первых родовых советов; в 1930 г. был образован Таймырский национальный округ (Симченко 2005 [1962]: 277). Новая власть стремилась преодолеть кочевой образ жизни, видя в нем препятствие для экономического развития и социального обеспечения населения. Главными инструментами стали коллективизация, землеустроительные работы и строительство поселков. Попытка ускоренной коллективизации в 1932 г. спровоцировала Авамское восстание – выступление части долганско-

го и нганасанского населения против мероприятий советской власти (Увачан 1971: 19; Васильев, Лебедев 1991: 191). После вмешательства ЦК ВКП(б) темпы были снижены, и лишь во второй половине 1930-х гг. начался постепенный переход на устав сельхозартели (Тураев 1974: 163, 170–171). К концу десятилетия при всех трех территориальных группах действовали колхозы; одновременно разворачивалась социальная инфраструктура: школы-интернаты, больницы, красные чумы (Васильев, Лебедев 1991: 200–202).

Население округа между 1939 и 1959 гг. выросло более чем вдвое: с 14,8 до 32,3 тыс. чел. – при том, что численность коренных народов практически не изменилась (около 6900 чел.). С начала 1950-х гг. стало происходить укрупнение колхозов, а в 1960-х гг. они были реорганизованы в совхозы. Коренное население превратилось в рабочих государственных предприятий с гарантированной оплатой труда; олени перешли в государственную собственность. Укрупнение хозяйств и курс на концентрацию населения на центральных усадьбах привели к «стягиванию» людей в крупные поселки. В первые годы совхозов были достигнуты высокие экономические показатели, во многом благодаря удачному сочетанию традиционного опыта старшего поколения тундровиков с научными достижениями зоотехники и ветеринарии. Однако на рубеже 1960–1970-х гг. обозначился перелом: пуск газопровода Мессояха – Норильск и организация круглогодичной навигации по Енисею усугубили проблемы с миграционными путями диких северных оленей, стада сместились в зону домашнего оленеводства, и поголовье домашних оленей на центральном Таймыре существенно сократилось (Симченко 2006 [1974]; Лебедев, Васильев 1991: 80–81). В то время как ситуация в Волочанском совхозе стагнировала, на базе Усть-Авама в 1971 г. был создан госпромхоз «Таймырский» – специализированное хозяйство по добыче дикого северного оленя (Васильев, Симченко 1976: 94).

К 1980-м гг. противоречия советской модернизации проявились в полной мере.

Молодежь, воспитанная в интернатах и лишенная опыта тундровой жизни, не шла в оленеводы, предпочитая оставаться в поселках. На центральных усадьбах, напротив, скопилось избыточное население, не занятое в традиционных отраслях; коренные жители с образованием нередко трудились разнорабочими и истопниками (Лебедев, Симченко 1987: 95–96; Лебедев, Васильев 1991: 84, 86). Значительная часть хозяйств превратилась в планово-убыточные, существующие за счет государственных дотаций (Лебедев, Васильев 1991: 82–83, 87). К концу 1980-х кочевое население на Таймыре сократилось до 1258 чел., из которых большая часть приходилась на ненцев восточного Таймыра – процесс перехода к оседлости среди нганасан фактически завершился.

Однако за этой обобщенной картиной институциональных трудностей стояла повседневная жизнь, которая не укладывается в рамки производственной статистики. Нганасаны продолжали охотиться, рыбачить, воспитывать детей, жить – пусть уже не в кочевых условиях, а на промысловых точках, в поселках, в городах. Старшие поколения, выросшие в тундре, оставались носителями практических навыков и культурной памяти; младшие, при всей сложности интернатского разрыва, не были от этой памяти полностью отрезаны. Люди, веками существовавшие в условиях экстремальной среды, продолжили адаптироваться и в новых обстоятельствах – пережив и коллективизацию, и перевод на оседлость, и утрату оленьих стад, и экономический кризис 1990-х гг.

Фотографии из экспедиций Ю.Б. Симченко, составляющие основу настоящего альбома, относятся к 1960–1970-м гг., они запечатлели нганасан в переломную эпоху: еще живы и активны старшие поколения тундровиков, помнящие жизнь до советских преобразований, но уже во всю мощь действуют механизмы, необратимо меняющие весь уклад жизни. Камера сохранила то, что вскоре ушло или радикально преобразилось, – «тени лиц»²² людей на переломе эпох.

²² Так называли фотографии некоторые из информантов Ю.Б. Симченко.



№ 21843

Авам, осень



Ледоход на реке

№ 21612

Как-то днем с грохотом треснул лед против фактории. Это вскрылась река Авам. Трещины зашевелились по зеркальному полю. Около берегов с шумом начали выныривать льдины и громоздиться одна на другую. Затем лед рванулся разом, остановился, рванулся опять и медленно пополз в сторону океана.

Из рассказа «Мамонт на аэродроме»
(Любовцев, Симченко 1968: 256)

В тундре весна наступает очень быстро. Вдруг сразу потеплеет, осядет снег, на реках появятся забереги, и побежит отовсюду вода.

Из рассказа «Мамонт на аэродроме»
(Любовцев, Симченко 1968: 255)



№ 21844

Река Авам. Поздняя весна



Весенняя тундра. Берег реки

№ 21696



№ 21834

Лесотундра. Весна – первые проталины

На пути встречаются деревья совершенно фантастических форм. Лиственницы то словно приседают, раскорячившись, то лежат на земле, то свиваются, как змеи. Особенно сильное впечатление производит горелый лес. Он тихий, музейный. Каждое изуродованное дерево полно какого-то смысла, навязчиво лезущего в голову. Мимо меня проплывает многорукий танцующий Шива, жуткая старуха-шаманка, старик, запутавшийся в бороде, Диана, натягивающая лук, какие-то ихтиозавры и птеродактили. Любое дерево столь выразительно, что кажется живым.

Из рассказа «Весенняя дорога»
(Любовцев, Симченко 1968: 162)



Авам. Лето. Одинокие елки на берегу

№ 21742



№ 21706

Авам. Поздняя весна



Авам и летняя тундра

№ 21851



№ 21852

Осенняя тундра перед первым снегом



Нганасаны в традиционной одежде. На фоне балок и вешала, на которых развешена одежда. Семья Хосю Челеевича Момде. 1974 г.

№ 21638



№ 21730

Женщины и дети в традиционной одежде. На фото видны головные уборы, украшенные металлическими подвесками. 1974 г.



№ 21627



№ 21740



Женщины разбирают вещи на грузовых нартах

№ 21653



№ 21678



№ 21741



№ 21748

Один из основных информантов Ю.Б. Симченко – Хосю Момде, с детьми. 1974 г.



№ 21754



Река. Лодки доставляют людей, прилетевших на гидроплане

№ 22048



№ 22699

Легнее стойбище на берегу реки, вероятно фактория Кресты



Вид с реки на рыболовную точку

№ 22132



№ 22792

Высокий берег Дудыпты со снежниками



№ 29332

Стойбище на берегу реки



№ 22540



№ 22720

Вероятно, Енисей



Летнее стойбище на берегу реки, вероятно, фактория Кресты

№ 22540



№ 3346

Ручей, впадающий в Авам, после дождя



Балки и чумы

№ 29329



Поздняя весна. Вероятно, берег Дудыпты

№ 22795

В начале мая, перед тем как солнышко перестает скрываться, бывают удивительные закаты. Светило плавно погружается в синь горизонта, окрашивая нижний край свода красным золотом, и отмечает место своей ночевки трепетно горящим факелом. Хочется повернуть упряжку и гнать ее к солнышку под арками радуг на ясном небе. Но наша дорога не на запад. Мы едем на север. Все время на север.

Из рассказа «Олени уходят на север»
(Любовцев, Симченко 1968: 238)



№ 22807

Волны Дудыпты возле Крестов



№ 22537

Поздняя весна в лесотундре.
Вид на поселок Усть-Авам. В правой части – дома и здания учреждений, в левой части и вокруг – балки и чумы



Нарты на берегу.
На среднем плане – член экспедиции, художник М.М. Мечев

№ 21963



Мужчины в традиционной одежде с веслами

№ 29388



№ 29413

Стойбище. Чум и вешала, на которых сушится одежда



Пожилая женщина и девушка в национальной одежде.
У девушки в волосах лента

№ 22666



№ 22908

Менуо Мудимеевна Порбина



№ 29347

Мужчина на стойбище



Группа нганасан в Усть-Аваме.
 В нижнем ряду: вторая справа – Зоя Турдагина, слева от нее – Татьяна Чунанчар, Варвара Сахатина, Таисия Чунанчар, Нина Турдагина. В верхнем ряду: крайняя слева – Любовь Щукина, в куртке с молнией – Борис Костеркин

№ 22416

Раздел 3

Промыслы

«Дикого оленя добывать для моего народа – главное дело...»
Из рассказа «Как выбирать хорей» (Любовцев, Симченко 1968: 233)

Данный раздел включает фотографии, которые дают представление о промыслах нганасан. Их основным и древнейшим занятием была охота на дикого оленя (на речных переправах и с помощью загонов), а также – на водоплавающую дичь (главным образом гуся), в меньшей степени – пушная охота и рыболовство на открытой воде.

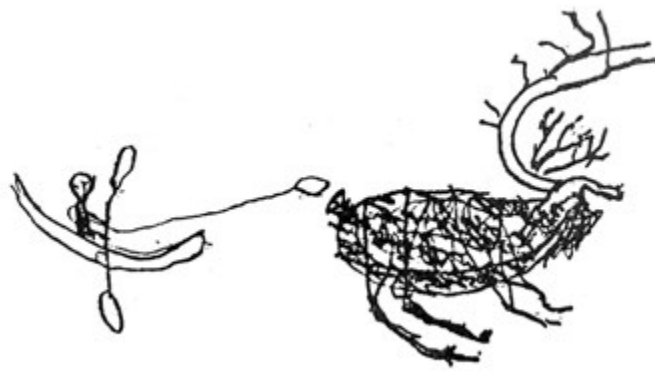
Системе жизнеобеспечения нганасан, в т.ч. их промысловой деятельности, Ю.Б. Симченко посвятил многие свои публикации, написанные по материалам экспедиций 1961–1977 гг., когда многие элементы классической культуры охотников на диких северных оленей еще сохранялись у них в относительно полном объеме (Симченко 1976, 1992). Эти публикации положены в основу приведенных ниже сведений.

Олень – основа нганасанской жизни. Два раза в году дикий пересекает людские дороги: весной и осенью. Весной бесчисленные стада идут на север, в тундру; там у них появляется молодняк. Осенью возвращаются они на юг. Два раза в год посылала Моу-нямы (Земля-мать) нганасанам еду. Ее надо было запасти на весь год. От этого зависела вся жизнь нганасан <...> Оленя добывали главным образом на воде. Когда олень плыл по реке, его догоняли на лодке и закалывали копьем. Мужчиной считали лишь того, кто добыл хотя бы одного дикого оленя.

Из рассказа «Берданка Нялымтыси»
(Симченко 1978б: 20)

Сезонными миграциями дикого оленя был обусловлен образ жизни нганасан, связанный с постоянными перекочевками. Юрий Борисович писал: «Жизнь нганасана в прошлом – дорога без начала и конца. В дороге люди родились, в дороге и умирали <...>. Санные караваны нганасан, набитые скарбом, были в постоянном движении. На одном месте обычно сидели недолго. Мужчинам приходилось особенно много путешествовать – охотиться, разведывать пастбища, места поволоки (добычи дикого оленя на речных переправах) и рыбные места, ловить линных гусей. Не менее тысячи километров пути в год приходится делать каждому нганасану» (Любовцев, Симченко 1968: 226).

Охота на диких оленей сочетала коллективные и индивидуальные методы, основанные на знании миграционных путей животных²³ и использовании различных техник. Один из основных ее способов – коллективная охота на речных переправах («поволоки»).



Поволока. Рисунок Койкумте Чунанчара²⁴

На поволочных местах предками нганасан были сооружены каменные выгородки и брустверы, за которыми скрывались охотники. Собственно охота заключалась в следующем. Стаду оленей давали зайти в воду и проплыть расстояние, превышающее половину ширины реки. После этого поволощики выбегали к лодкам, садились в них, заплывали в середину стада и кололи животных на выбор. Поражали оленей копьями за линию ребер. В этом случае олень еще некоторое время плыл к берегу и только на мелком месте погибал. Другие члены охотничьего коллектива собирали убитых животных ниже по течению и тянули их по воде к разделочным местам. В некотором отдалении от поволочных мест ставились вешала для вяления мяса (Симченко 1992: 13).

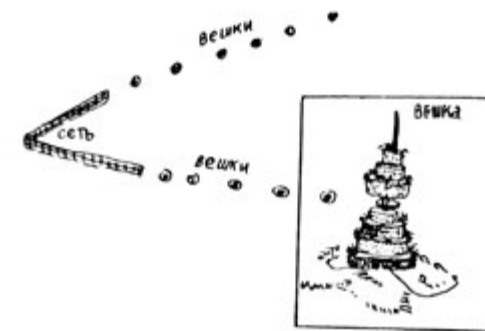
Такая охота производилась на строго определенных территориях, которые были исконными угодьями конкретных групп людей. На поволоке собирались обычно около семи взрослых мужчин-промысловиков, вместе с которыми в охоте участвовали до 50 человек. Чумы ставили на таком расстоянии от места поволоки, чтобы запах человека не мог отпугнуть оленя, пришедшего к переправе.

В поволочных местах стояли большие камни, которые назывались *Фала-койкэ* [Хуалэ-койкэ] ('Камень-идол'). Нганасаны считали, что именно Фала-койкэ подзывали оленей переправляться в этом месте, поэтому из каждой партии добытых оленей выделялся пай (доля) для них и домашних идолов (подробнее об идолах нганасан см. в разделе «Духовная культура»).

Существовали у нганасан и другие способы охоты на диких оленей.

В некоторых местах из столбиков с нанизанными на них кусками дерна или привязанными крыльями куропатки (так называемые махавки) они сооружали суживающийся коридор, куда охотники на оленьих упряжках с помощью собак загоняли «дикарей». В кон-

це коридора было либо озеро, либо натянутая сеть²⁵. Там оленей поджидали охотники, которые закалывали их короткими копьями или ножами либо отстреливали.



Загород – вешки с дерном



Махавки

К числу «ненадежных» коллективных способов добычи оленей Ю.Б. Симченко относит произвольный загон на стрелков, спрятанных за временными укрытиями. Он делался тогда, когда охотничий коллектив во время промысловой экспедиции обнаруживал движущийся в их сторону значительный косяк оленей. Тогда часть охотников растягивалась цепью и пряталась за застругами и глыбами вырезанного снега. Часть же мужчин на упряжках старалась с тыла зайти к стаду и подогнать его к засаде (Симченко 1992: 15).

Индивидуальные способы промысла диких оленей включали одиночную охоту из скрадов, охоту из скрада с собакой, охоту

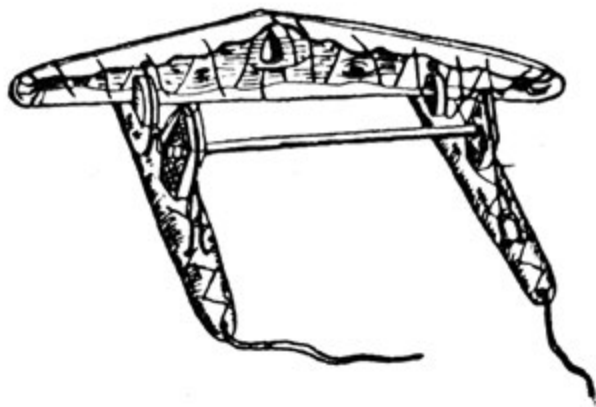
²³ Миграции оленей были вызваны вполне определенными причинами. Дело в том, что в северной части Таймыра ягеля почти нет. Там находится болотистая тундра, заросшая травой и кустарником. Однако этот корм хорош только до осени, и в конце лета олени отправляются на юг, к ягельникам. Кроме того, зимой в тундре свирепствуют морозы, бушуют метели и ураганы. Летом же диких оленей гонит на север жара со своими неизменными спутниками – комарами и оводами (см.: Хомич 2000: 9).

²⁴ Иллюстрации в данном разделе взяты из книги: Симченко Ю.Б. Нганасаны. Кн. 1. Система жизнеобеспечения. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.

²⁵ Оленные сети – *бахи быгур* ('диких оленей сеть') – делались из 20–50 шкур оленей. Конструкция их была подобна рыболовным. Верхний край сети крепился на тетиве – *ситу*, которая делалась из двойного *маута* (аркана), нижняя тетива *кирим* – из одинарного шнура. Общая длина такой сети достигала 50 м. Для установки бахи быгур изготавливались специальные шесты – *нандасы* высотой до 2 м. Шестов бывает до 5 шт. Они на верхнем конце имеют рогатку для закрепления верхней тетивы, а на нижнем – утолщение. На верхнем конце также делаются вязки, которыми закрепляется тетива. Шесты ставятся в снег тупым концом. Вся конструкция ловушки рассчитана на то, чтобы легко опрокидываться (Симченко 1992: 43).

с маскировочным щитком, с оленем-манщиком (приманкой) и «охоту на кругу» с упряжки. В первом случае охотник выслеживал лежащее стадо диких оленей, заходил так, чтобы олени прошли мимо него, и маскировался, выкладывая бруствер из снежных плит или вырывая снежную яму. Требовалось изрядное терпение и хорошее знание особенностей метеоусловий: собственную засаду надо было выбрать так, чтобы не оказаться на наветренной стороне, когда олени поднимаются.

Охота с маскировочным щитком (*лофо*) также требовала большого терпения и умения. Маскировочный щиток представлял собой доску, поставленную на небольшие полозья, с отверстием посередине для ствола ружья или стрелы. Этот щиток обтягивался оленьей шкурой шерстью наружу. Шкуру заклепляли снегом, но не по всей площади, а местами, т.к. нганасаны хорошо знали камуфлирующую роль пятен. Охотник должен был, толкая перед собой щиток на лыжах, подобраться к пасущимся или лежащим животным так близко, чтобы сразить их наповал.



Щиток для охоты

Одним из архаичных индивидуальных способов являлась охота с прирученным оленем-манщиком, которого на длинном ремне выпускали в стадо диких. Задачей манщика было либо помочь охотнику, прикрывая его, приблизиться к дикому оленю на расстояние длины копья, либо, будучи выпущенным на длинном ремне, привести (приманить) дикого оленя к тому месту, где его ожидал охотник.

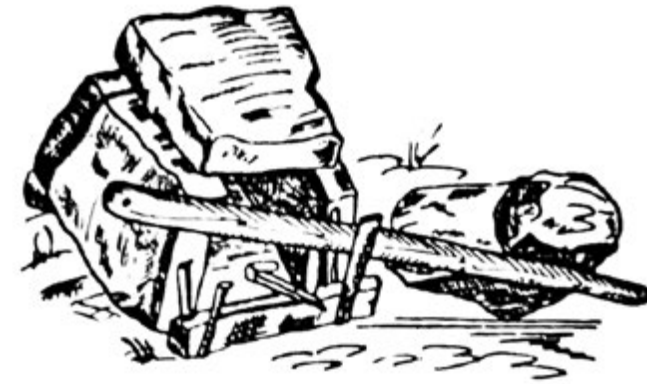
Оленем-манщиком мог быть как специально обученный – важенка, так и необученный –

бык. Важенку обучали не наступать на веревку, которая соединяет ее с охотником. Такая веревка была около 300 м в длину, надевалась на шею оленя, на месте затылка имела зубчатую пластинку, при помощи которой охотник управлял манщиком. Задача охотника – пользуясь оленем, подкрасться к стаду дикого под прикрытием маскировочного щитка.

При охоте с необученным быком-манщиком выбирался олень с широкими ветвистыми рогами, на концах разветвлений ножом делались зарубки, а на них натягивали сухожильную веревку в виде петли. Бык-манщик, отпущенный к стаду диких оленей, начинал бодаться с быком этого стада. В результате потасовки петля переходила на дикого быка, и тот затягивал ее на себе. Олени оказывались связанными друг с другом, и манщик не давал убежать дикому. Охотнику оставалось подойти и убить оленя – копьем или из ружья. Чтобы манщик не убежал сам, к его передней ноге привязывали веревку с узлом величиной с кулак. Если манщик пытался бежать, веревка обвивалась вокруг его ног и останавливала его.

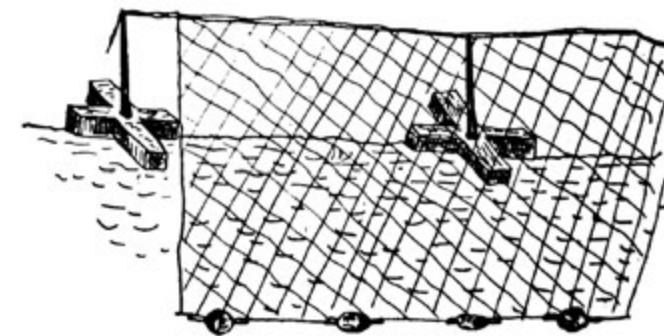
Охота с упряжки основана на том, что дикий старается перехватить запах преследователя. На упряжке надо было так стать перед оленями, чтобы они «резали дорогу», перебежали близко перед упряжкой. Летом охотились, выгоняя диких в озера и «кружа» там на ветке. По свидетельству Ю.Б. Симченко, каждый охотник имел в своем арсенале совершенно индивидуальные способы добычи диких оленей (Симченко 1992: 15–16).

Нганасаны промышляли и других животных. Песца добывали обычно на мясо, т.к. в традиционном хозяйстве нганасан он не представлял ценности пушного зверя. Орудием лова в этом случае служили «каменные пасти» либо капканы, которые укрепляли в снегу специальными «якорями» из оленьего рога. Деревянные пасти были распространены мало. Зайцев ловили петлями, волков и песцов иногда травили ядом. Раньше, настораживая капкан или рассыпая отраву, охотник пантомимой изображал попавшего в капкан песца или отравившегося волка. Считалось, что такие магические действия способствуют удаче на охоте (Симченко 1976: 76–195).



Каменная пасть

Существенным подспорьем для пополнения мясного рациона была охота на птиц: куропаток, уток, гусей. На куропаток охотились в основном весной, используя сети. Их плели из белых ниток, длиной 10–15 м и шириной 0,5 м. Сеть, закрепленную на трех-четырёх палках длиной 65–70 см, наклоняли в сторону ветра. Куропаток осторожно загоняли или приманивали, привязывая около сетей самку куропатки. Уток тоже ловили сетями, закрепляя их кольшками и приманивая птиц с помощью привязанной живой утки или различных манков (кусочков дерна и т.п.). При охоте на птиц нганасаны применяли специальные стрелы с раздвоенными наконечниками.



Ловчая сеть на уток

Самое важное хозяйственное значение имела коллективная охота на линных гусей в период, когда птица не могла летать. Большие стаи окружали на лодках и гнали их к берегу, где была поставлена сеть. Сеть имела мотню (сетчатую ловушку в форме мешка) из тонких ремней длиной 4 м и шириной 1 м

и крылья, которые могли быть из обычных рыболовных сетей. Мотню ставили в виде трех стенок на кольях, которые снаружи были укреплены веревками. От боковых стенок под углом расходились крылья длиной от 30–35 м, наклоненные внутрь. Чтобы гуси не могли убежать из-под этих крыльев, их на нижней тетиве крепили к грунту деревянными крючками. На семью таким способом добывалось несколько сотен гусей за раз. Чтобы не распугать линяющих гусей при перекочевках, впереди аргиша высылались разведчики. При обнаружении больших гусиных стай аргиш и оленье стадо меняли маршрут, уходя далеко в сторону.

Рыболовство играло большую роль в хозяйстве нганасан, живших летом по берегам озера Таймыр и связанных с ним ручьев и рек. Авамские и вадеевские нганасаны традиционно уделяли рыбалке гораздо меньше времени: занимались ею только весной до прилета птиц, когда дикий олень уходил на север и пищи не хватало.

Рыбу ловили при помощи костяных спиц (они вставляли поперек горла рыбы после заглатывания с наживкой), рыболовных крючков из согнутых гвоздей и ставных сетей длиной 15–20 м и шириной до полутора метров.



Игла для плетения сетей

Рыболовные сети плелись общераспространенными иглами по шаблону. Раньше, по данным фольклора, их делали из сухожилий. Однако сухожилия являются мало подходящим материалом для изготовления сетей, т.к. сильно намокают и тянутся. Позже сети стали делать из нитей мешочной ткани – для одной сетки-пушальни требовалось два куля (Симченко 1992: 43). Сети изготавливали также из конского волоса, который покупался у захангского населения. Поплавки таких волосных сетей делались из свернутых в трубочку кусков бересты. Грузилами служили камни,

привязываемые к обручам из тальника. Волосные сети не прели и быстро высыхали, с них легко счищались водоросли. Для открытой воды весной, когда светло, употреблялись белые сети, для подледного лова – черные, менее заметные для рыб. Подледным ловом таймырские нганасаны занимались примерно с октября до конца ноября, используя сети-пушальни. По тонкому льду передвигались на четвереньках, держа в руках куски дерева, чтобы увеличить площадь льда, на которую давит тело, или на ветке (маленькой лодке), лежавшей на льду. Сидя в ней, рыбаки оттапливались от берега хореом, а возвращались, подтягиваясь на веревке (Попов 1948: 47).

Орудия промысла, оружие. Нганасаны имели три вида оружия, которые употреблялись на охоте и в битвах: копье, лук и боевой нож-секач. Копье *фонка* [хонкэ] имел каждый мужчина и юноша, его делали мальчику уже в пятилетнем возрасте и поощряли упражнения с ним. Оно состояло из древка и листовидного наконечника. Длина древка определялась в соответствии с ростом человека: вертикально установленное на землю копье должно было доставать наконечником до уха. Детское копье было легче взрослого, наконечник делали поменьше. Обычно его изготавливали из железа или ножной кости оленя. Копье оберегали от опоганивания (*нгадюма*): его нельзя было передавать в другие руки, чтобы от охотника не ушла удача. Хранили копье в священной части чума, надевая чехол из оленьего рога на наконечник (Симченко 1992: 29).

Лук (охотничий простой и боевой, с более сложной конструкцией) был следующим по значимости оружием после копья. А.А. Попов писал, что уже в 1930-е гг. самодельные луки встречались крайне редко²⁶. Вместо них пользовались привозными луками от кетов или якутов, но и они выходили из употребления, повсеместно заменяясь ружьями: кремневыми (реже из-за неудобства использования на морозе), винтовками, дробовиками, берданками и др. (Попов 1948: 20–23). Основным

орудием нганасанского охотника для добывания продуктов питания стало ружье²⁷.

По наблюдениям А.А. Попова, нганасаны достаточно небрежно обращались с ружьями, оставляли их под дождем, из-за чего те ржавели и портились, что нередко приводило к разрыву канала ствола или замковой части и трагическим последствиям. Однако с годами отношение к ружьям менялось: в одном из рассказов Ю.Б. Симченко рисует образ молодого охотника Нялымтыси, который получил в подарок свое собственное ружье (*берданку*) и стал относиться к нему совершенно особенно, называя своим идолом-*койкэ* [койкэ] и включая его в свою систему представлений об устройстве мира и соотношении сил.

Нялымтыси казалось, что он уже плывет в небе, которому нет конца. Глаза смотрели вверх, в синеву. Песня уже вырвалась из груди. Она еще не имела слов и только заставляла горло парня звенеть переливами. Парень знал – слова придут. Скоро придут. Это будут особенные слова, которые не забудутся, как слова обычной песни. Парень знал, что эти слова будут жить в нем вечно и будут приходить, если ему суждено еще испытать счастье.

И вот пришли первые слова:

– И-и-э-эх, Моу-нямы имидима (Земля-мать – мать матери моей)! Смотри на сына вышедших когда-то из оленьей шкуры! Кто я, ходящий по земле? Твоим детям родня, всемогущим небожителям. Разве слабый ломает руками гору? Разве слабый пробьет камень рукой? Разве можно убить взглядом сильного? Сильный не тот, на ком мяса много. Сильный тот, кого не достать <...> Я теперь равен нгуо (небожителям). Я теперь могу посылать сильных в Бодырбо-Моу (Земля Мертвых). Вот рука моя, вот берданка-койко (идол). Священное Живое – это. Это – сила и чудо, а я повелевающий этим. Имя ему «берданка». Бер-дан-ка – так называет себя священное Живое.

Из рассказа «Берданка Нялымтыси»
(Симченко 1978б: 25)

Мужчины, как правило, имели несколько ножей: повседневные, охотничьи и ремесленные. Нож (*кюма*) в целом был самым универсальным инструментом, которым с детства пользовались и мужчины, и женщины. Нганасанские ножи имели тонкое металлическое лезвие с односторонней заточкой, исторически существовали лезвия из ножных костей оленя или каменных пластин. Рукоять была деревянной, а ножны (*сең*) делались из латуни и богато орнаментировались чеканными узорами (Симченко 1992: 34).

Экологическая этика. По утверждению Ю.Б. Симченко, большим заблуждением было бы считать, что промысел у нганасан велся хаотическим образом. Размеры и сроки добычи различных животных и птиц были строго регламентированы обычаем, *карсу* [кэрсу], запрещавшим убивать самок зверей и птиц во время беременности и выкармливания детенышей. Соблюдение традиционных запретов имело важное значение для сохранения удачи в промысле. Нарушение жестких промысловых установлений порицалось – считалось, что оно влечет за собой большие беды для членов всей общины, куда входит нарушитель. К примеру, за убийство оленьих важенок несчастье следовало со стороны *Баби-Немы* – Матери диких оленей. Если гуся или утку убивали в период появления птенцов, то приносились искупительные жертвы *Депту-Немы* – Матери гусей.

Нганасаны отлично знали свою кормовую территорию и относились к ее богатствам со всей ответственностью, подразумевая процесс естественно восполнимого ущерба, наносимого человеком. Охотники хорошо представляли не только свою территорию традиционного освоения, но и сопредельные земли, где жили родственные группы. Молодежи в определенном возрасте вменялось в обязанность ездить и ходить на очень больших пространствах, приобретая знания о них и передавая эти знания близким. Бережное, экономное отношение нганасан к своей земле и было залогом того, что они могли жить в самой суровой части Старого Света (Симченко 1992: 19).

Социалистические преобразования, начавшиеся на Таймыре в конце 1920-х гг., постепенно встраивали промысловую деятельность нганасан в систему плановой

экономики. Первыми объединениями стали товарищества по совместному выпасу оленей, вылову рыбы и использованию охотничьих угодий. К середине 1930-х гг. при каждой территориальной группе были организованы колхозы: у авамских нганасан – «Пура» (с центром на Крестах) и «VIII съезд Советов» (Летовье), у таймырских – колхоз имени О.Ю. Шмидта (первоначально с базой на Боганиде, затем на Пайтурме и на Усть-Боганиде), у вадеевских – «Ленинский путь» (Симченко 2005 [1962]; Файнберг 1959: 48). Основу хозяйства всех колхозов составляли те же занятия, что и прежде: транспортное оленеводство, охота на дикого оленя и добыча пушнины, рыболовство, – однако теперь продукция сдавалась государству, а промысловая деятельность регламентировалась планом. Существенным новшеством стал запрет добычи дикого оленя в водоемах, введенный в начале 1930-х гг.: он лишил нганасан наиболее эффективного вида промысла и подорвал традиционную систему хозяйства, в которой охота на дикого оленя дополнялась крупностадным оленеводством (Симченко 1992). С начала 1950-х гг. колхозы укрупнялись: авамские были объединены с долганскими в колхоз им. Калинина (Усть-Авам), таймырский – с долганским колхозом им. Сталина в колхоз им. Гагарина (Волочанка), вадеевский – с колхозом им. Стаханова в «Путь к коммунизму» (Новая). В 1960-х гг. укрупненные колхозы были реорганизованы в совхозы – «Волочанский» и другие, – а коренное население из коллективных землепользователей превратилось в рабочих государственных предприятий (Лебедев, Васильев 1991: 74). В первые годы совхозов хозяйственные показатели были высоки, однако с конца 1960-х нарастали трудности. Все отрасли совхоза «Волочанский» работали с убытком: звероводство – из-за дороговизны кормов, рыболовство – из-за недостатков организации, оленеводство – из-за непроизводительных потерь и низкого качества сдаваемой продукции (Там же: 80–83).

В 1971 г. на базе Усть-Авама был создан госпромхоз «Таймырский» – специализированное хозяйство по добыче дикого северного оленя. Госпромхозу отвели угодья в 10 миллионов гектаров – территорию тра-

²⁶ По наблюдениям Ю.Б. Симченко, в 1960-е гг. еще жили пожилые нганасаны, которые умели его изготавливать (Симченко 1992: 30).

²⁷ Попов приводит такое описание амуниции охотника 1930-х гг.: ременной охотничий пояс (натрубка), надеваемый через плечо, с прикрепленными пороховницей из оленьего рога, мешком из ровдуги для пуль, дробовницей, костяным проталкивателем пуль в дуло, пистонницей и меркой для пороха. При этом пули нганасаны отливали тогда в покупных формах или нарезали небольшими кусочками от свинцового бруска и затем зубами придавали округлую форму (Попов 1948: 20–23).

диционного землепользования нганасан; охотничьи участки распределялись с учетом прежних поколов (Васильев, Симченко 1976: 94). С организацией госпромхоза исчезла профессия оленевода и необходимость постоянного кочевания; большинство мужчин стали промысловыми рабочими. В течение года они меняли занятия: осенью добывали пушнину и куропатку, весной готовили морозильники, с мая переходили на рыбу, а в конце августа начинался отстрел дикого оленя на переправах через Пясину и Дудыпту. За сезон бригада добывала около шестисот оленей; мясо шло в торговую сеть Таймыра, шкуры – на обработку, камус – на обувь, рога – на сувениры (Грачева 1978).



№ 29318

На рыболовной точке. Погрузка на нарты (возможно, мешок с юколой). Запряженные олени тем временем отдыхают



№ 22765



№ 22174



Охотник с песцовыми шкурками на шесте среди груженных нарт

№ 22763



№ 22175

Забili диких оленей.
Возможно, повезут для сдачи на центральную базу колхоза



На складе. Слева участник экспедиции М.М. Мечев

№ 22920

Торгуют здесь так. Приходит тундровик, становится у прилавка и начинает думать. Никто ему не мешает. В поселке приходится быть не каждый день, и забытую вещь приобретешь не сразу.

— Хлеба давай, — наконец говорит приезжий продавцу.

— Сколько?

— Двадцать буханок.

— Бери.

Продавец начинает снимать с полок и класть на весы двадцать буханок.

— Готово, — говорит он. — С тебя столько-то.

— Ладно, — говорит тундровик. — Теперь давай убирать будем.

Продавец идет в подсобку и тащит разную тару — картонные коробки из-под галет или печенья, ящики, пакеты, бумажные мешки. Хлеб надежно увязывается.

— Теперь сахар давай.

— Сколько?

— Ящик.

Приносится ящик сахара.

— Масло давай!

— Сколько?

— Ящик.

Приносится и упаковывается глыба масла в том виде, в каком ее привезли сюда с завода.

Из повести «Зимний маршрут по Гыдану»*

(Симченко 1975: 45)

*Действие повести происходит на Гыданском полуострове, но описанные реалии характерны и для Таймыра.



№ 22918



Рыболовная точка, возможно, колхоза им. Шмидта.
Колхоз находился в 30 км от Волочанки – центра Авамского района.
В 1950-е гг. в колхоз входили жители населенных пунктов Усть-Боганида и Пайтурма, рыболовецкие, оленеводческие и пушные бригады, бригады дроворубов и станочная бригада

№ 22960



Подледный лов рыбы. Им занимались используя сети-пущальни. Мужчина справа откидывает лед с проруби. Вероятно, окрестности Воронцово

№ 29263



№ 29265

На подледной рыбалке

Я продеваю веревку в отверстие на рукояти пешни, делаю петлю и затягиваю на кисти. Готово. Изумительной прозрачности и чистоты осколки летят из-под кованого клюва пешни. Они как осколки хрустальной вазы. Лед обкалывается сначала возле веревки, постепенно, чтобы не перерубить шнур. Полынья расширяется от центра. Постепенно появляется круг диаметром в полметра. Он становится все глубже и глубже. Наконец, пешня проваливается вниз. Прав был старик. Если бы не веревка, быть бы пешне на дне. Сама вылетела из рук. Бьешь-то ведь с силой, а сопротивления неожиданно не встречаешь. Теперь лед пробивается до воды. Толщина льда около трех четвертей метра. Это только сейчас. Говорят, благодатное время. Недели через две будет метр, потом еще больше.

Из повести «Зимний маршрут по Гыдану»
(Симченко 1975: 67)



Проверка сети в лунке

№ 29264



№ 22466

Сетчатый черпак – рыболовная принадлежность в виде большой плоской ложки с сетчатыми отверстиями для прохождения воды. Им извлекают лед или снег во время зимней рыбалки. Он легкий, удобен, бесшумен в работе, что немаловажно при осторожной ловле рыбы



№ 22978

На стойбище – нарты, рыболовные сети



№ 22981



Починка сети

№ 22168

Сырость стояла прежняя. Хосю развязал покрывку на грузовой нарте и достал мешок с рванными сетками. Туда он складывал все снасти, которые уже были непригодны к рыбалке. Зеленые, белые обрывки. На некоторых болтаются наплава, на других и тетивы нет. Это у Хосю наследственная, наверное, привычка хранить сеть независимо от сохранности. Ему отец, дед и вообще старшие с детства вбивали в голову, что сетка — это ни с чем не сравнимое богатство. По нганасанским масштабам это так и было, люди сами могли сделать все, кроме ниток из растительных волокон, жила под воду не годится. Она мгновенно размокает и тянется. Из сухожилий нитки для сетей не нарядешь.

Старики очень любят с умилением вспоминать о прежних тяготах, изумляясь собственной выносливости и удали. Спроси кого угодно о прошлом — прежде всего услышишь рассказ о том, как даже зимой жили в шестовых чумах и как маялись с плетением сетей. С великими подробностями старики рассказывают, как брали у купцов товары, сухари да муку. Как специально оговаривали то, что кули переходили в собственность покупателя. За кули платили отдельно. Сразу же покупки перекладывались в тару местного производства, а мешки раздергивались на нитки. Из этих именно ниток и вязали сети. На одну сеточку-пуцальню требовалось два мешка. Хосю слышал эти рассказы всю жизнь. Из-за них у него и выработалась неискоренимая привычка прибирать все, что хоть отдаленно напоминает сеть.

Из рассказа «Гуси-лебеди»
(Симченко 1993а: 140–141)



№ 22979

Мужским делом у нганасан считалось изготовление сетей. Сети использовались для ловли рыбы, для охоты на куронок, на перелетных птиц. Специальный вид сетей существовал для загонной охоты на диких оленей. На фотографии – ремонт сети



На стойбище – осмотр рыболовной сети

№ 22970



Мужчина в чуме плетет сети.
Раньше, по данным фольклора, их делали из сухожилий.
Позже стали использовать мешочную ткань, а также конский волос

№ 29228



№ 29229



№ 22187



Распутывание рыболовной сети

№ 22550



№ 3345

Проверка рыболовной сети на лодке-ветке



№ 3326

Местный житель и лодки на берегу реки



№ 22830



№ 22829

Ловля рыбы неводом с берега



Рыбаки тянут невод

№ 22827



№ 22363

Сцена с рыбой. Сидят Койкумте Ялович Чунанчар, Татьяна Демнимеевна Чунанчар (справа, с косами). Стоят Варвара и Дима



№ 22364

Татьяна Чунанчар на берегу реки с рыбой и собакой



На вешалах сушатся рыболовецкие сети

№ 21628



№ 21631

Вешала с сетями и одеждой



Вешала с сетями на стойбище, на втором плане – балки и нарты

№ 21633



Раздел 4

Оленеводство и средства передвижения

Фотографии данного раздела иллюстрируют повседневность нганасан, связанную с использованием домашних оленей и средств транспорта. Эта тема подробнее описана в монографии Ю.Б. Симченко «Нганасаны. Система жизнеобеспечения» (1992), в которой особое внимание уделено технологиям традиционных занятий. На материалах этой книги строится приведенный ниже сопроводительный текст.

Оленеводство у нганасан носило транспортный характер и было подчинено основному занятию – охоте на дикого оленя. То, что в начале XX в. у них имелись тысячные стада, объясняется именно этим фактом: главным источником пищи являлись дикие олени, а основным транспортным средством – домашние. Домашних оленей нганасаны старались сохранять, справедливо ожидая от них больше пользы, чем от транспортного животного, их забивали только в крайних случаях.

Нганасанские олени отличались от ненецких и долганских меньшим ростом и более светлым окрасом. При этом они были более выносливы и приспособлены к зимнему климату: хорошо выдерживали пургу, весной длительное время были пригодны для упряжной работы, долго могли обходиться без пищи, быстрее насыщались во время передышек на длинном многодневном пути и тратили меньше времени на отдых, а также кучнее держались в комариную пору. Сами нганасаны объясняли происхождение этих качеств тем, что в гоне домашних постоянно участвовали дикие олени.

Своих оленей нганасаны метили двумя способами: определенным вырезом ушей и

зимним выстриганием знака (тамги) на шерсти. Тамга отца передавалась по наследству младшему сыну. Остальные дети, отделяясь, придумывали себе каждый новую тамгу.

По расчетам Ю.Б. Симченко, на одну семью нганасан требовалось не менее 40 ездовых оленей, которые были постоянно в работе. Чтобы иметь сменных животных, надо было обладать по крайней мере 70 упряжными оленями. Соответственно, для одного стойбища, где имеется до семи взрослых мужчин с семьями, это число возрастало до 500 животных. На практике упряжных оленей на одном стойбище было меньше – в пределах 400 голов. Вместе с плодовой частью общее число оленей могло составлять немногим более 1000 голов. Это был тот минимум, ниже которого нганасанское хозяйство переходило в разряд пешего охотничьего (Симченко 1992: 21).

В прошлом нганасанские хозяйства держали оленей возле стойбищ приблизительно до середины июня. Затем их соединяли в стада, достигающие 2–2,5 тысяч голов, и отпускали с пастухами на север. Основная же масса людей оставалась весновать на поколочных местах, занимаясь промыслом оленя. В сентябре стада поворачивали назад и приходили к стойбищам в основном после того, как осенняя поковка была закончена. То, что домашние олени всегда держались в арьергарде основного стада дикого, было необходимостью. Проходя сквозь пастбища домашнего дикий олень, случалось, вводил их стада без остатка, повергая людей в бедственное положение. Домашних оленей старались постоянно держать на некоторой дистанции от диких. Такое сезонное разде-

ление труда определяло и характер выпаса животных.

У нганасан существовали свои приемы выпаса оленей. Прежде всего, они всегда окарауливали оленей пешком – и зимой, и летом, что было нехарактерным, например, для ненецкого оленеводства. Выпастить оленей помогали собаки. Молодых псов обучали, пуская в паре с опытными пастушескими собаками: работая вместе, те осваивали команды и учились обращению с разными животными. При всем том нганасанская оленегонная лайка оставалась в большей степени «охотником», чем «пастухом».

Оленеводческий цикл по нганасанским представлениям начинался с отела, т.е. в мае. Оленеводы старались выбрать в это время удобные места, далекие от отельных мест дикого. Отельные места по большей части располагались в холмистой местности с хорошо укрытыми лайдами и неглубоким снегом. Помощь во время отела заключалась в особо тщательном окарауливании (в это время все собаки содержались на привязи). После того, как важенки освобождались от бремени, плодовое стадо начинало двигаться на север. Транспортная часть и прошлогодние телята с молодняком в это время оказывались близ мест летовок. Рядом с местами, где располагались летние пастбища, плодовая и транспортная части соединялись и двигались по богатым кормам угодьям в меридиональном направлении.

По окончании осенней поковки стада подгонялись к тем местам, где летовали охотники. С приходом стад начиналась перекочевка на зимние пастбища, на места зимовок. В это время максимальная часть ездовых оленей включалась в работу. Именно тогда осуществлялись самые трудные перевозки наготовленной пищи и пр. «Охотничья» часть ездовых оленей сберегалась для дальнейшего использования на промысле – охоте с сетями на диких оленей, охоте гоним с упряжки и в различных охотничьих экспедициях.

С установлением хорошего наста начиналась работа по обучению ездовых животных. В ней участвовали все мужчины и подростки.

Главная задача состояла в том, чтобы «смирить» оленей, приучить их ходить в упряжке. Для этого существовал целый ряд приемов. Основным из них было обучение животного ходить в наголовнике и подчиняться человеку, точнее – переносить его близкое присутствие. Намеченный в ездовые олень вылавливался маутом, и мужчина или мальчик начинали гонять его хореем, не отпуская аркана. Олень, сопротивляясь, затягивал на шее петлю и начинал задыхаться. Дрессировщик ослаблял петлю, и животное снова начинало прыгать и биться, что вновь приводило к удушью. За день тяжелой тренировки олень переставал сопротивляться, как только чувствовал на шее петлю. Впоследствии многие животные немедленно останавливались, как только им на шею падал ремень, даже не будучи захлестнутыми петлей аркана. Следующий этап – обучение ходить в упряжи – был менее трудоемким. Усмиренного оленя припрягали к обученному ездовому, и он привыкал тянуть постромку наравне с ним. Предварительно оленя сильно понуждали хореем так, что он начинал панически бояться этого шеста. Для сильного неизъезженного оленя было достаточно легкого прикосновения хорея к туловищу или же просто его вида возле своей головы, чтобы тянуть в полную силу.

– А как всех учат? – спрашивает Эдди.
– Очень просто... У нас оленей запрягают первый раз полторалетних. Сначала ставят в середину к старым ездовым оленям, чтобы не путал упряжки. Бывает, олень пугается, идти не хочет. Как немножко привыкнет, так его слева – на место передового – запрягают. Тут и начинается учеба. Влево заворачивать оленя легко – потянул ремень, он сам и заворачивает. А вот вправо – потруднее. Тут ему нужно сперва хорей к морде приставить, чтобы его пугался, и хлестать ремнем вправо сильно. Потом привыкает. А главное – должен привыкнуть совсем прямо бежать, куда направят. Тогда кружить не будет.

Из рассказа «Олени уходят на север»
(Симченко, Любовцев 1968: 241)

Наголовник у передового оленя представлял собой две узкие пластинки, каждая с двумя отверстиями, через которые пропускался ремень, чтобы образовать кольцо. У пристяжных оленей – две широкие нащечные. Наголовники пристяжных соединяются ремнями или железными цепями с поясом передового (левого) оленя. Кольцо надевают на морду оленя так, чтобы пластинки оказались над бровями, и закрепляют его при помощи ремешка и застежки на затылке у основания рогов. К концу левой надбровной пластинки привязывается ременная вожжа.

Пояс шириной до 40 см, охватывающий грудь оленя, делается из полосы сыромяти или черного сафьяна. С левой стороны к нему крепится костяной держатель вожжи, чтобы она не волочилась по земле. К поясу снизу пришивается на коротком ремешке костяное или металлическое кольцо, от которого идет потяг для нарт. Потяг связывает с нартами крайних оленей (левого и правого). Промежуточные олени соединены с потягом при помощи надетых на него блоков. Лямка находится на груди оленя. Она соединяет наголовник и пояс.

Нганасанская упряжка создана по общему на Севере принципу. К обоим полозьям нарт на передке привязано по челаку – блоку, в который пропущен основной ремень. Концы ремня закреплены в лямках крайних оленей. Олени в середине упряжки тянут постромки, закрепленные на скользящих по основному ремню челаках. На каждого оленя одевается лямка. Совсем как у бурлака – через плечо. Если олень начинает тянуть слабее, то остальным приходится тяжело. Они вырываются вперед, а лентяй путает постромки. Тут обычно в ход пускается хорей, и нарушитель водворяется на прежнее место. Держаться оленям на одной линии помогают и связанные ремнями наголовники. Только передовому делают ремень у наголовника подлиннее, чтобы он бежал немного впереди.

Из рассказа «Олени уходят на север» (Симченко, Любовцев 1968: 242)

Передового оленя запрягали слева. Нганасаны сидели на нарте также слева, подобно ненцам. Управляли оленем одной вожжой, привязанной к наголовнику слева, и хореем. Если нужно было повернуть влево, то вожжу тянули на себя. Если поворачивали вправо, то хлестали вожжой вправо. Чаще всего в упряжку ставили трех оленей. Концы постромки, пропущенной в челаки на головках нарты, закреплялись на крайних оленях. Средний тянул отдельную постромку, закрепленную в блоке на постромке в средней части. Всех трех оленей также связывали за наголовники. Каюр по тому, как натягивалась постромка, следил за тем, чтобы все животные работали одинаково. В весеннее время, когда ездовые олени истощались, запрягали в одну нарту по четыре и даже по пять оленей. Их подпрягали так же, как центрального пелея в трехоленной упряжке.

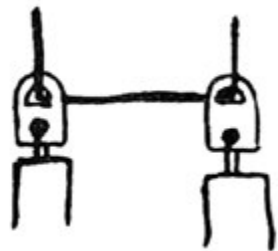


Схема челаков²⁸

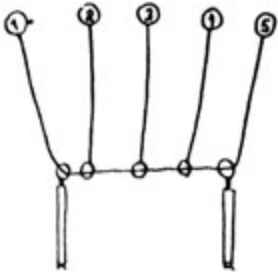


Схема упряжки из пяти оленей

При езде на оленях обычно после первой короткой пробежки (1–1,5 км) оленей останавливали и подгоняли упряжку, затем гнали переменным аллюром в течение нескольких часов, потом останавливались на отдых. Степень усталости животных определяли по поведению: если олень ложился на отдыхе

или сильно заваливался набок, это означало, что он израсходовал много сил; если ложился только на передние ноги – устал незначительно. Если на подколенном сгибе у оленя было мало жира, это свидетельствовало о сильной усталости.

Олени ноги по звенящему насту выбивают сухое «чак-чак-чак-чак», снежная пыль летит в лицо. Копыта-клешни щелкают на бегу, как кастаньеты, нарта поскрипывает на застругах, и полозья шипят по сухому снегу, создавая общий фон этой путевой симфонии. Музыка дороги убаюкивает. Пригреешься в своем сокуе [верхняя меховая одежда], как в маленьком жилище, натянешь на лицо капюшон, и носа не хочется высовывать на улицу.

Из рассказа «Олени уходят на север» (Симченко, Любовцев 1968: 242)

Средства передвижения. Основное традиционное средство передвижения у нганасан – нарты, изготовлением которых в прошлом мужчины занимались круглый год.

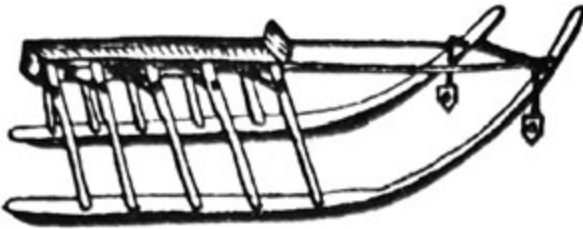
По своему назначению нарты подразделяются на легковые и грузовые.

Мужские легковые нарты – ирянка – рассчитаны на одного седока. Они очень легкие и поднимаются одной рукой. Женская легковая нарта – инсюдаконтто – значительно больше мужской. Эта нарта выше и просторнее, имеет переднюю и заднюю спинки. При длительных перекочевках женщин с детьми в такой нарте закрывали меховым покрывалом, оставляя только отверстие для рук с хореем и вожжой. Женской же нартой считаются также высокие сани для одежды – кунсыбы’э. Они рассматриваются в качестве своеобразного передвижного лабаза, склада, чем и оправдываются необычайно высокие копылья.

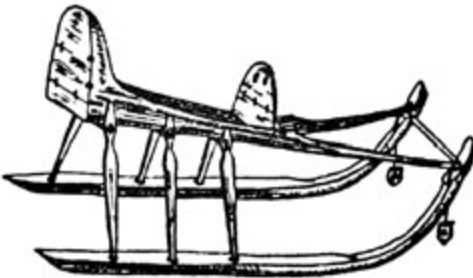
Остальные нарты предназначались для перевозки разных деталей жилища. Шесты перевозились на массивной нарте нгююся. Нюки, постели, кокули и прочие спальные принадлежности грузились на «поганую санку» – тобо, которая была также весьма массивной. Весьма похожей конструкции была и нарта для перевозки дров – туркучана. У нганасан имелись также специальные нарты для перевозки идолов – койкэ-контто,

которые были такого же размера, как ирянка, только с коробом вместо сидения.

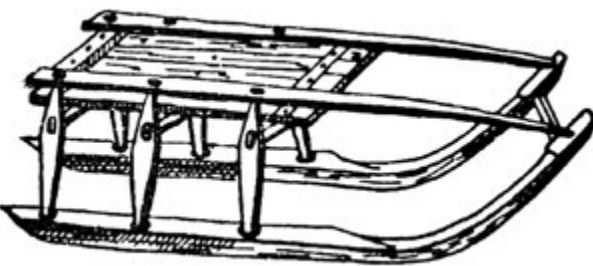
При перекочевках устраивался санный поезд – аргиш, который вела хозяйка. В нем был стандартный порядок: первыми шли нарты со святынями, последними – с «нечистыми» предметами (досками пола и женской обувью). Между ними – нарты с одеждой, продуктами, утварью, шестами чума, покрывками, дровами, лодкой.



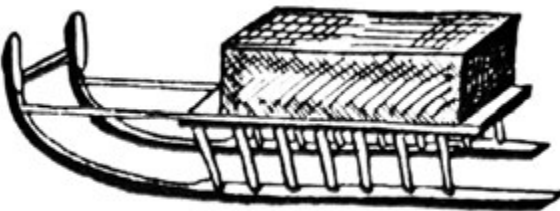
Ирянка



Женская двуспинная нарта



Грузовые нарты для шестов



Койкэ-контто

²⁸ Иллюстрации в данном разделе взяты из книги: Симченко Ю.Б. Нганасаны. Кн. 1. Система жизнеобеспечения. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.

Еще одним видом транспорта у нганасан были лодки, которые нужны были для осенних поколов диких оленей и рыболовства. Они были маленькие, легкие и одноместные.

Веткой население Таймырского Севера называет маленькую лодочку на одного человека. Каждый борт ветки сделан обычно из двух досок шириной в две ладони. Эта лодочка достигает двух с половиной метров длины и полуметра в самой широкой части. Местная корявая древесина не годится для ее изготовления. Доски для веток завозятся издалека. В настоящее время, конечно, получить их для лодки не так сложно. Личная ветка охотника и рыбака – такая же ценность, как любимый передовой олень и верное ружье <...> Колхоз имеет свои мотолодки и катер. Но все же без веток – маленьких юрких лодочек – здесь не обойтись. На моторной лодке трудно плавать по мелким тундровым протокам, соединяющим бесчисленные озера. А именно там бывают лучшие уловы жирной озерной рыбы.

Из рассказа «Ветка»
(Любовцев, Симченко 1968: 177–178)

Конструкция нганасанских деревянных лодок (*нгондуй*) при очевидном тождестве долганским и якутским все же имеет свои отличия. В долганских и якутских лодках к целиковому днищу пришиваются с двух сторон бортовые доски, составляющие приблизительно половину борта по высоте, и к этим доскам – верхние бортовые доски. Конструкция распирается банками, которые играют роль бимсов в двух мостах – впереди и позади сидения. Сиденье кладется между ними. Деревянные лодки шпаклевались и смолились. Ранее для смоления лодки употребляли вываренную листовенничную смолу с добавкой оленьей шерсти. Куски приготовленной застывшей массы укладывали вдоль шва и плавил его или раскаленной железкой, или же головешкой.

Несравнимо более сложными по конструкции были вышедшие из употребления каркасные «кожаные лодки» (*кухунгондуй*). Их обтягивали продыmlенными оленьими шкурами, чтобы они не пропускали воду, но все же они довольно быстро начинали течь.



Деревянная лодка

А.А. Попов писал, что на них не решались спускаться на воду в ветреную погоду, т.к. даже от небольшой волны они могли согнуться по середине. Такие лодки сохранялись, по его наблюдениям, для ритуальных действий: на них переплывали реку в местах поволоки, прося удачи на охоте (Попов 1948: 50). Симченко, впрочем, считал эту оценку чрезмерно скептической; по его мнению, каркасные лодки вполне могли служить своему основному назначению – добыче оленя на воде (1992: 35). Помимо основного назначения каркасная лодка использовалась и как волокуша во время охотничьих экспедиций. Конструкция такой лодки нередко была представлена среди семейных идолов-хранителей (*койкэ*) в небольшой модели, в которой хранились каменные *фала-койкэ* [хуалэ-койкэ], дающие удачу в промысле на воде.

И к каркасной, и к деревянной лодке полагалось двухлопастное распашное весло – *туопса*, на лопастях которого делались крючки-зацепки: ими подцепляли оленью тушу или тетиву сети.

В фольклоре нганасан часто упоминаются лыжи – как транспортное средство не только людей, но и персонажей традиционного пантеона. Так, широко распространена сказка о Небесном лыжнике и его жене – Узколищей. В некоторых мифах Дяйба-нгуо путешествует на лыжах, а противостоящие ему сказочные люди имеют медные и даже золотые лыжи. С распространением оленеводства и с перемещением границы расселения нганасан к северу лыжи вышли из обихода (Симченко 1992: 35).

Другой транспорт. Как до, так и сразу после революции главной транспортной артерией Таймыра был Хатангский тракт – цепь станков, протянувшаяся по лесотундре от озера Пясино до низовьев Хатанги. Сообщение по тракту полностью полагалось на

способы и навыки перемещения местных жителей. С началом геологического освоения в 1920-е, а особенно с началом активного строительства Норильского комбината в 1930-е гг., резко вырос грузопоток, что повлияло на развитие транспортной системы. Нганасаны, как и другие оленеводы полуострова, поставляли своих оленей для доставки грузов, прибывших Северным морским путем, вглубь полуострова. Однако такие перевозки не могли закрыть потребность в быстрой и активной доставке всего необходимого, а также подрывали оленеводство в связи с массовой гибелью животных, неспособных справиться с работой в таких масштабах (Васильева 2021: 62–63). Использование оленей для подобных перевозок прекратилось в середине 1950-х гг. На смену им в норильских перевозках пришла железная дорога и автомобильный транспорт. В масштабе всего Таймыра значение Хатангского тракта снизилось, и многие из его станков опустели в связи с развитием авиации и морского пути.

Северный морской путь и речной флот создали альтернативную транспортную систему. Реки Таймыра, текущие в меридиональном направлении, при этом близко сходящиеся верховьями, образуют естественную транспортную сеть; к середине XX в. бассейны Енисея, Пясины и Хатанги были связаны в единую водную магистраль: грузы доставлялись морскими судами в Дудинку и Хатангу, а оттуда – судами речного флота по поселкам. В 1939 г. было организовано регулярное пароходство по Хатанге, в 1944 г. сообщение продлили по Хете до Волочанки (Плоткин 1944: 63–64); к концу 1970-х гг. появились и регулярные пассажирские рейсы (Васильева 2021: 67).

Начиная с середины 1950-х гг. полярная авиация на полуострове играла все более

значительную роль в транспортировке как грузов, так и людей. Тогда появились внутренние авиарейсы, в т.ч. и Дудинка – Волочанка. Вертолеты стали активно использоваться к середине 1960-х гг. Поначалу их основным назначением были почтовые и санитарные рейсы, но со временем появились и пассажирские. При этом в постперестроечное время ситуация стремительно изменилась: буквально за год тарифы на перелеты повысились в разы. На это влияла и изношенность самолетного и вертолетного парка.

Говоря о перемещениях промысловиков, необходимо отметить, что в 1970-е гг. начинают распространяться мотонарты – снегоходы, но многие охотники и рыболовы безоленных таймырских совхозов, среди которых подавляющее большинство – нганасаны, регулярно испытывали сложности из-за их нехватки (Жорницкая 2006: 375). В настоящее время снегоход стал основным транспортом промысловика.

Что касается оленеводства, после коллективизации нганасаны в колхозах осуществляли совместный выпас оленей. К концу 1960-х гг., в связи с развитием инфраструктуры Норильского промышленного района, изменились пути миграции дикого северного оленя. При этом его популяция значительно увеличилась, вероятно, в связи с запретом на поволоки при переправе, введенным в 1930-е гг. В итоге многочисленные стада сместились на восток, в зону домашнего оленеводства, увозя с собой домашних оленей и вытравливая пастбища. Из-за этого поголовье домашних оленей на центральном Таймыре сократилось на 75% (Симченко 2006 [1974]; Лебедев, Васильев 1991: 80–81). В 1971 г. с учреждением госпромхоза «Таймырский» оленеводство в Авамском районе было ликвидировано.



Перекочевка по зимней лесотундре с балком

№ 21712



Усе Кондакович Порбин делает нарты

№ 21892



Готовые нарты без настила

№ 22996



№ 29424

Фиксация угла изгиба полоза в процессе его изготовления



Грузовые нарты с зимними нюками на берегу

№ 22297



№ 22149

В дороге – Елена Биляевна Порбина и Анна Марареевна Яроцкая (с хореем).
Окрестности Волочанки



Бенитаси Чутович Чунанчар ремонтирует полозья для нарт

№ 22804



№ 22462

Елена Порбина и Анна Яроцкая на легковых нартах.
У Анны Яроцкой в левой руке хорей, в правой – вожжа передового оленя.
Окрестности Волочанки



Стойбище в тундре

№ 22453



№ 3344

Упакованные нарты на стоянке в лесу



Копылья нарт крупным планом. Шиповые соединения

№ 22483



№ 22470

Готовые нарты без настила



Остановка в тундре

№ 21721



№ 3322

Край оленьего стада с пастухом



Бег оленей в упряжке

№ 22991



№ 22249

Оленья упряжка заходит в Волочанку



№ 22988

Стадо домашних оленей в лесотундре



Вид с упряжки.
На передней нарте, вероятно, Били Наемович Порбин везет Ю.Б. Симченко.
Окрестности Волочанки

№ 22580



№ 29498

Мужчина с передовым оленем. Видна часть упряжи



№ 22581



№ 29496

Молодой мужчина поправляет упряжь пристяжного оленя



Стойбище в лесотундре. Весна

№ 21644



№ 21726

Зимняя перекочевка с балком



Перекочевка с балком. Остановка

№ 21731



№ 21752



№ 21829

Нганасанские оленегонные собаки на месте разделки туши оленя



Ребенок в нарте в окружении ездовых оленей

№ 21774



№ 22634



№ 22567

Стоянка



Мужчина ремонтирует лодку

№ 22910

Следует отметить, что места лова бригад в большинстве случаев совпадают со старыми местами поволоков на Пясине. Приблизительно в 15–20 числах августа дикий олень, возвращаясь с летовок в северо-западной части полуострова, начинает переправляться через Пясину. К этому времени нганасаны заканчивают подготовку к поволоке, т.е. тщательно ремонтируют ветки, насаживают наконечники копий («хонка») на древки, плетут ремни на сыромятной оленьей кожи и промасливают их рыбьим жиром. Поволока, как и раньше, ведется коллективно. Два-три человека на ветках врываются в плывущее стадо и колют намеченных животных. От охотника требуется большое мастерство, чтобы лавировать на неустойчивой ветке между плывущими оленями, наносить короткие удары копьем в бок, за линию ребер, избегать возможности перевернуться. Остальные участники поволоки сплывают вниз по течению и подбирают добычу.

(Симченко 2005 [1962]: 294–295)



№ 22976

Танк Танкович Турдагин смолит ветку



№ 22716



№ 22130



№ 29464



Савелий Комсоптеевич Порбин
на моторной лодке

№ 29466

К местам лова рыбаки съезжаются сразу же после окончания ледохода. В к-зе им. Калинина, например, в первых числах июля рыбаков свозят на устье Угарной. Оттуда, вслед за льдом, отправляются караваны моторных лодок, развозящие бригады к местам лова. Рыбаки везут с собой шесты для чумов, нюки, одежду, домашнюю утварь и пр. Каждая бригада расселяется на большом участке. Обычно каждый рыбак имеет определенное место лова, где добывает рыбу ставными сетями с пущальнями до второй половины августа, когда начинается неводной лов.

(Симченко 2005 [1962]: 288–289)



№ 29599



№ 29376

Разгрузка баржи на берегу. На переднем плане Э.Л. Тимлин



№ 29626



Гидроплан взлетает

№ 22049

Когда умирает мужчина, то в Землю Мертвых с ним отправляют разве что упряжку оленей да с собой кладут копье. Мужчина – это мужчина. И в Земле Мертвых все сам себе добудет. Было бы копье. Случалось, говорят, многим лихим охотникам даже оленей не оставляли. Были уверены, что те в Бодыр-бо-Моу – Земле Мертвых – и так не пропадут. Известен случай, когда один дряхлый старичок потребовал, чтобы его похоронили рядом с разбитым самолетом. Старый надеялся на том свете пользоваться авиацией по своему усмотрению. Так и сделали. Предварительно, когда он был жив, взяли с него обещание, что на самолете он будет в Земле Мертвых возить всех, кому потребуется.

Из рассказа «Прерванный монолог»
(Симченко 1985: 227)



№ 22045



№ 22917

Поселок Усть-Авам из-под крыла самолета



Самолет АН-2 на реке

№ 22893

Раздел 5

Пища

В фотоколлекции Ю.Б. Симченко немало кадров, запечатлевших приготовление и употребление пищи. Этой теме он уделял значительное внимание и в художественной прозе, оставив в своих рассказах подробные и живые описания пищевых особенностей, блюд и совместных трапез с информантами. Наиболее полно данные вопросы освещены в монографии, посвященной системе жизнеобеспечения нганасан (Симченко 1992), в разделе «Пища», на который опирается настоящий текст.

Традиционный нганасанский рацион питания определялся спецификой хозяйственной деятельности и природными условиями Таймырского полуострова. С мая по сентябрь в рационе присутствовало много свежей мясной и рыбной пищи. В остальные месяцы преобладали заготовленные впрок продукты. Нганасаны придавали большое значение качеству потребляемой воды, подразделяя год на два сезона: июль – октябрь – время питья открытой воды из рек и озер и ноябрь – июнь – время питья снеговой талой воды. Эти же периоды совпадали с использованием различного топлива: май – октябрь – тальник, ноябрь – июнь – лиственничные дрова. Тальник при горении давал много дыма, что использовалось для копчения мяса, рыбы и шкур.



Женщина раздувает огонь, над очагом слева вялится юкола, справа – нанизанные на нитку гусиные грудки (Попов 1948: 88)

Оленье мясо. Традиционно главной едой у нганасан считалось мясо дикого оленя, которое и в обыденной жизни, и в фольклоре фигурировало в качестве единственной полноценной пищи. Однако существовало пищевое разделение по половому признаку, имевшее, по мнению Ю.Б. Симченко, в своей основе некоторые рациональные причины, но также со временем ставшее традицией. Так, исключительно женской едой считали малокалорийные части оленя: легкие, горловые хрящи и пр. Иссеченные ножом легкие вообще относили к «старушечьей еде». Напротив, высококалорийные части, например костный мозг, съедались мужчинами.

Большая часть оленьего мяса шла в пищу сырой. Если охотник добывал оленя далеко от своих родных, то он прямо у добычи съедал подглазный жир и немного печенки, макая ее в кровь. Этой еды было вполне достаточно, чтобы выдержать без дополнительной трапезы длинный многочасовой путь до стойбища с грузом мяса. При этом Ю.Б. Симченко отмечал, что охотник не должен был сам нести добычу к чуму: по ранней традиции доставка и разделка целиком лежали на женщинах, а также соблюдалось правило, по которому охотник не должен был смотреть ни на разделку, ни на дележ, даже не мог выйти из чума, пока процесс не закончится (Симченко 1992).

Тушу оленя делили на 11 частей: мышцы и жилы позвоночника (*дядя*); окорока (*танку*) не резали, а хранили целиком; часть около хвоста (*тэйбу*) обычно отдавали собакам, люди ели ее редко, только в голодные времена; полоски с грудины (*топтудя*) отрезали по ребрам (*кэизээ*), которые потом освобождали от костей; брюшная часть (*кума латао*) отрезалась от грудины (*синсе*); извлекались лопатки – передняя (*няре неюа*) и задняя (*хуангэ нгю*); ключичная

область *макэ* между грудиной и шеей (*кунгюдя*). Отдельно складывали голенные кости, которые играли роль своеобразных консервов, содержащих костный мозг, а также икроножные мышцы (*лака'а*), которые считали лакомством и подавали отдельно. Все части оленя имели специфический вкус, поэтому обычно во время трапезы их не смешивали. Последовательность их употребления целиком зависела от решения хозяйки.

Трудно сказать, сколько оленей забил Боло на своем веку. Очень много. Разделявая тушу, он действует, как опытный хирург. Каждое движение точно. Последовательность действий выработана годами. Вся разделка не занимает и десятка минут. Четким движением он проводит ножом по брюху, вокруг головы и ног. Нажим так идеально рассчитан, что на подкожных тканях не видно и крошечных порезов. Туша еще теплая. Надо торопиться, пока она не застынет на морозе. Несколько рывков – и олень без шкуры. Также размеренно и быстро отделяются ноги, голова, вскрывается брюшная полость. Здесь руки должны действовать особенно расчетливо. Небольшая царапина на огромном желудке – и все содержимое – переваренная зеленая масса ягеля – растечется по туше, мешаясь с кровью. За Боло опасаться нечего. Он знает свое дело. Глазам открывается языческая гамма красок – фисташковая окраска желудка, перламутр кишок и алая кровь на белом снегу.

Из рассказа «Олени уходят на север»
(Симченко, Любовцев 1968: 243)

Мясо обычно ели частично парным сразу же после того, как оно было принесено, или же мороженым, если со времени добычи прошло достаточно времени. Если мясо обрабатывали, то его никогда не проваривали до конца, лишь обваривали снаружи, а бульон выливали.

В первую очередь съедали ливер: почки, язык и ткани глотки, головной мозг и сердце. Одновременно с мясом ели и сухожилия на берцовых костях, а также кровеносные сосуды, чаще всего в конце трапезы. Мясо нарезали на доске кусочками и глотали, не особо разжевывая. Жилы ели небольшими порциями, захватывая зубами и отрезая возле губ ножом. Считалось, что надо глотать куски

мяса, жил и хрящей такого размера, чтобы чувствовать, как они проходят по пищеводу: это улучшало пищеварение, по мнению информантов Ю.Б. Симченко.

В весеннее время употребляли в пищу молодые рога домашних и диких оленей (*мене*). Их очищали от бархатистой кожицы и ели, как хрящи. Если рога заостривались, то с них сдирали тонкую шкурку и, опалив ее на огне, съедали.

Охотники обычно съедали и только что отрастающие рога. В это время они мягкие, пронизаны кровеносными сосудиками. Кожа с них снимается, как пенка с молока. Бархатная, нежная. Кончики рогов хрустят, как репа. Вкус какой-то не мясной.

Из рассказа «Олени уходят на север»
(Симченко, Любовцев 1968: 243)

При удачном промысле оленей некоторые туши в теплую пору поздней весной и ранней осенью специально «проквашивали»: оставляли неразделанными на десять-пятнадцать часов. Тушу в таких случаях сильно раздувало из-за брожения непереваренной зеленой массы в желудке. В первую очередь прокисали внутренности такого оленя, а все мясо приобретало характерный вкус. «Кислого» оленя съедали сразу же, ничего не оставляя впрок. Олень «кислый» мясо было значительно мягче парного и, по наблюдениям информантов Ю.Б. Симченко, легче усваивалось, считалось выше свежего по вкусовым качествам, сытнее его. Забродившая зеленая масса имела четко выраженный спиртовой запах и вызывала легкое опьянение.

Кондовые старики особенно любят подкисшее мясо. Добудут оленя, а не разделяют его сразу. Только скроют от чаек. Тогда закисает зелень в брюхе. Брюхо раздувается как шар, кишки становятся толстыми, и запах из брюха тянется именно кислый, а не тухлый. Старики наедались такого мяса до пьяна. Какой-то процент спирта при закисании образуется. Старикам его вполне хватало. Говорили, – чтобы согреться, надо наестся кислого мяса. Вроде бы, как по нашим понятиям, рюмку пропустить.

Из рассказа «Сотвори себе кумира»
(Симченко 1993а: 204)

Особое место в нганасанском рационе питания занимает кровяная похлебка (*дяма*), которую готовили к праздникам, в случае приезда родственников или перед долгими промысловыми походами. Для этого в небольшое количество кипящей воды наливали кровь, в которую еще при разделке туши добавляли немного непереваренной зеленой массы из желудка оленя. Кровь сворачивалась, образуя консистенцию типа киселя. Иногда также добавляли немного муки. Кровяная похлебка – единственный вид жидкой приготовленной пищи, которую нганасаны брали с собой на промысел.

Костный жир ценился весьма высоко и был приправой к сырому мясу. Жир заготавливали впрок во время весеннего и осеннего забоев диких оленей. Им заполняли мешки из шкурок гагар и хранили в течение целого года. Обычно при удачном промысле костного жира хватало до весны. Костный мозг, добытый из костей голеней, считался лакомством.

Основным способом консервирования традиционно было вяление. Весеннее и осеннее мясо разрезали на длинные ленты и вялили их на вешалах *чиедр* [чиэзырэ"]. Досуха вялили весеннее мясо, разрезали его на маленькие кусочки, ссыпали их в мешки и хранили впрок; дробили в своеобразную мясную муку, а потом ели просто так или с жиром, стараясь растянуть до следующей весны. Моняло (зеленую непереваренную массу) также заготавливали впрок: коптили прямо в оленьем желудке над очагом. Запасали и нутряной жир оленя, собранный при варке внутренностей и смешанный с остальным жиром; хранили в мешках из птичьих шкур. Некоторое количество сырого мяса также подвешивали в чуме и ели его через несколько дней, когда оно приобретало слабый вкус копчености, его называли *сарудума*. Обвяленное мясо, которое прокисало внутри, слегка обваривали. Такое мясо (*кофуго*) имело кисловатый привкус и своеобразный запах, также считалось вкуснее свежего.

Все части оленя всегда съедались, даже утробный плод, если была убита стельная важенька. Ю.Б. Симченко писал: «Выбросить

мясо на Севере считается таким же грехом, как у нас, на Руси, выкинуть хлеб»²⁹.

Рыба. Нганасаны исторически употребляли в пищу чира, пелядь, сига, кумжу, осетра, нельму, муксуна, щуку и налима. Последние две породы рыб не пользовались особой популярностью в силу представлений об их связи с враждебными человеку силами подземного мира. Наиболее вкусной рыбой у нганасан считается чир.

Большую часть рыбы нганасаны съедали сразу же после улова сырой, *сугудали*. Рыба при этом всегда разделялась стандартным образом, который распространен и сегодня: острым ножом делается на каждом из боков разрез от головы вдоль спинной части, хвоста и брюшка. Отрезанная шкура прихватывается у хвоста и задирается до головы. Затем у хвоста подрезается один бок и отделяется ножом от хребта и брюшины. Так же делается и со второй боковиной. Пласты рыбы едят, нарезав. Спинная и брюшная части считаются самыми вкусными, а брюшко – еще и полезным. Прося у божеств хорошей погоды, нганасаны говорили: «Пусть день будет мягким, как жир с чирового брюшка». Внутренности рыбы варили в котле, снимали всплывающий жир и хранили его в различных емкостях, добавляя к другой еде.



Женщина чистит ножом мерзлую рыбу
(Попов 1948: 102)

Рыбу осенью замораживали и увозили на стойбища на грузовых нартах. Мерзлую рыбу разделявали так же, как и свежую, строгали и ели, макая в жир. Если рыбы

было так много, что нельзя увезти все сразу, то ее оставляли в специальном хранилище на месте добычи. Когда лед замерзал не толще чем на четыре пальца, из него вырубали пять пластин: четыре шириной в 1,5 м и 2–2,5 м в длину и одну квадратную в качестве крышки (Попов 1948: 95). Из этих пластин на гладком льду озера или реки делали ледяной ящик, швы заливали водой. Другим, летним способом хранения запасов пищи вдалеке от стойбища была кладка крупных камней, под которыми находились продукты. Нарушить ее мог только белый медведь, но на Центральном Таймыре этот зверь был редкостью.

Единственным способом консервации рыбы, как и мяса, было вяление. Юкола *фака* [хуаки] делается так же и сегодня: у рыбы отрезают голову, вынимают внутренности и разрезают ее вместе с кожей по позвоночнику, затем размещают на вешалах, сделав на ней насечки для ускорения сушки. Рыба высыхала значительно быстрее мяса. Хранили юколу в мешках. Часть толкли и перемешивали с рыбьим жиром – готовили смесь-варку, известную другим народам Севера и русским старожилам. У последних нганасанские хозяйки переняли приготовление из этой смеси колобков – *варча* или *барча*, которые подавали замороженными. Икру также вялили, ели сырой – *чирими* или смешивая с жиром и толченой юколой – *данада*.

Рыба не считалась полноценным заменителем мясной пищи, по представлениям нганасан, она «не греет»: употребляя в пищу одну только рыбу, нельзя выполнять трудную работу, ходить по тундре на большие расстояния.

Другие животные и птицы. Чаще всего в рационе питания нганасан присутствовало мясо куропадок. Этих птиц оципывали не до конца, оставляя перья на ногах и крыльях, желудки доставали и ели сырыми (считалось, что это хорошее средство от зубной и головной боли), остальные внутренности отдавали собакам. Грудки нанизывали на оленью жилу и коптили в чуме. Тушки варили так, что оставшиеся на них перья собирали накипь из бульона, делая его прозрачным. Такой бульон считался полезным и питательным.

Весной нганасаны употребляли в пищу некоторое количество птичьих яиц *ману* [мэну].

Они специально собирали яйца гусей и мелких птиц – крачек, чаек и пр. Их выпивали сырыми или варили в котле вместе с другой пищей. У А.А. Попова также упомянуто приготовление яичницы на оленьем или гусином жире (Попов 1948: 99). Промысел яиц не был специализированным, он имел характер подсобного занятия. Яйца фигурировали в рационе питания в течение полутора-двух недель в конце мая – июне.

Весенней едой было и мясо уток, преимущественно шилохвосток, которых ловили сетями. Уток оципывали, потрошили и варили, не разделявая. Впрок утиного мяса не запасали, оно считалось не лучшим по вкусу.

Самое существенное разнообразие в рацион питания нганасан вносило гусиное мясо. Весной нганасаны промышляли гусей в небольших количествах, съедали сразу же, сварив их. Осенью гусиный промысел имел значительный размах. В период линьки гусей заготавливали впрок, их обработкой занимались и мужчины, и женщины. С начала XX в. гусиные пух и перья стали собирать на продажу торговцам, однако их ценовая стоимость была невелика, поэтому часто их просто выбрасывали.

Головы складывались для варки, а с ног в некоторых случаях снимали кожу, из которой делали специальные мешочки для хранения гусиного жира. Эти ножки-мешочки содержали одну порцию жира на человека, а также служили хранилищем пищи для семейных хранителей (*койкэ*), которых необходимо было подкармливать для того, чтобы они оберегали людей.



Сосуд из гусиной лапки
(Попов 1948: 100)

²⁹ Из рассказа «Прерванный монолог» (Симченко 1972: 35).

Шкурку снимали с гуся целиком, а тушку разрезали по брюшку и доставали внутренности. Жир с потрохов топили и хранили. Вытапливание жира из гусиной кожи было трудоемким занятием: край кожи цепляли за какой-нибудь предмет, растягивая, и нарезали ее маленькими кусочками, которые потом жарили, растапливая жир в котле. Его сливали и хранили, а шкварки (*касика*) считали детским лакомством, как и сваренные трубчатые кости гусят ног.

— Однако, скоро вечное мясо придет, — заявил нам с Эдди пришедший в гости старина Нюля.
— Какое вечное мясо? — не понял я.
— Гусь придет.
— Так почему же вечное?
— Сколько добываем — меньше не становится. Каждый год столько же бывает.
Из рассказа «Мамонт на аэродроме»
(Симченко 1972: 85)

Нганасаны часто добывали зайцев и куропаток, хотя в фольклоре эти животные выступают как еда бедняков. С зайца снимали шкурку и разделявали произвольно, отдавая собакам голову и внутренности, за исключением желудка. Считалось, что в его содержимом присутствует небольшое количество алкоголя. Пять заячьих желудков способны вызвать опьянение у взрослого человека, поэтому их хранили для семейных праздников.

А еще хитрые старики говорили, что можно запьянеть, если наестся заячьих желудков. Это правда. У зайца в желудке настоящий самогонный завод. Старики, говорят, раньше всегда уверяли, что заячьим желудком можно старую кровь подогреть.
Из рассказа «Сотвори себе кумира»
(Симченко 1993а: 204)

Также регулярно в течение года добывали песка: привкус его мяса воспринимался как пикантная особенность, и оно ценилось из-за жирности.

Эпизодический характер имела у нганасан добыча снежных баранов. Их промышляли или в самых южных, или же в самых северных районах кочевания: в горах Путорана или Бырранга. По материалам Ю.Б. Симченко, нганасаны считали мясо горных баранов более грубой пищей, чем олень. Из внутренностей горного барана в пищу шли только печенька, почки, сердце, а мясо обваривали. Внутренности не ели, но снимали с них жир и топили, как и костный мозг. В некоторых семьях бытовало представление о лечебном воздействии жира горного барана на пищеварение, гнойные раны и кожные язвы.

У А.А. Попова встречается упоминание употребления нганасанами мяса медведя и волка (особенно ценным он называл мясо молодых волчат), однако по наблюдениям Ю.Б. Симченко, эти животные не воспринимались его информантами как пища, а считались особыми существами, занимающими важное место в системе верований.

Растительная пища. Традиционно нганасаны не употребляли в пищу существенное количество растительной пищи. Они специально запасали листовничную смолу *суя* [суа], которую жевали для очистки и укрепления зубов, а также *моу-сай* — земляной чай. Если заканчивался привозной чай, могли заваривать брусничный лист, траву дати, растущую на возвышенностях, а также болотную траву.

Грибы, растущие в тундре в изобилии, нганасаны называют «диких оленей мох» *бахи де* [бахизий] и не едят. Опираясь на свидетельства П.И. Третьякова, Ю.Б. Симченко отмечал, что в середине XIX в. нганасаны употребляли мухоморы в качестве наркотика, однако он полагал, что эта практика канула в Лету, и утверждал, что нет ни единого фольклорного свидетельства, что эти грибы были частью культовых действий. При этом этнограф отмечал, что сохранились «глухие представления» о том, что есть грибы, которые дают людям необыкновенную силу, нечувствительность к боли и повергают их в опьянение, похожее на алкогольное.

Не было названия у лука-резанца, хотя он растет повсеместно в районах расселения нганасан. Этот лук традиционно не употребляли в пищу, считая его запах неприятным.

У А.А. Попова есть упоминание о съедобных корнях зонтичного астрагала из семейства бобовых: их выкапывали костяной лопаточкой или наверху от посоха и употребляли в пищу сырыми или вареными в особенно голодные времена (Попов 1948: 90).

Привозные продукты. Нганасанский рацион питания невозможно представить без чая. Его традиционно пили много и часто: как правило, в течение дня было 5–6 чаепитий. Чай при этом заваривали с предельной крепостью. Ю.Б. Симченко писал: «После мяса был чай, очень крепкий, как деготь. Кроме того, старуха дополнительно положила каждому в кружку по куску прессованного чайного листа»³⁰. В чуме котел для чая практически никогда не снимался с вешал над очагом, и заварка была горячей всегда, когда горел костер.

Начиная с XVII в. на Таймыр регулярно завозится хлеб в виде ржаной муки и соль. Коренное население тогда платило налог-ясак и «поминки» (разновидность подарка государю), а взамен получало «государево жалованье» этими продуктами. При этом исторически нганасаны не употребляли соль в пищу, но она постепенно входила в рацион. Ю.Б. Симченко писал о совместной с информантами трапезе: «Сын Фадоптэ Ауда принес штуки четыре уже вычищенных рыб — чиров, а старуха ловко распластала их на столе перед нами. На угол она насыпала соли. Каждый достал свой ножик и принялся сагудать — есть сыранину»³¹. Муку использовали активно. В XVII–XVIII вв. ее доставляли ничтожное количество, и она не могла ни в какой мере заменить натуральные продукты, получаемые охотой. В те времена нганасаны добывали незначительное количество ценной пушнины, не были вовлечены в сферу товарных отношений, подобно их соседям эвенкам, которые к этому времени уже полностью находились в зависимости от привозных продуктов, боеприпасов и других товаров. Ясачные ведомости, приведенные в работах Ю.Б. Симченко, свидетельствуют о весьма нерегулярных и произвольных выплатах со стороны нганасан и столь же нерегулярном получении ими от официальных органов хлеба.

³⁰ Из рассказа «Прерванный монолог» (Симченко 1972: 35).

³¹ Из рассказа «Прерванный монолог» (Там же).

Хлеб — «русское мясо» *леса нгамса* [люо"са нэмсу] — рассматривался нганасанами всегда как второстепенная еда. Из муки делали лепешки (*кириба*). Ее замешивали на воде, месили руками, из крутого теста лепили колобок, резали его ножом на лепешки, которые насаживали на лучины, втыкали их вокруг костра, поворачивали по мере готовности. Другой способ выпечки заключался в том, что от целого колобка теста, помещенного над огнем, отрезали части, которые покрывались корочкой. Лепешки густо мазали костным жиром и ели с чаем.



Женщина размешивает из муки тесто для лепешек
(Попов 1948: 103)

Из привозных продуктов у нганасан был в ходу табак. Он проник на Таймыр не ранее второй половины XVIII в. и сразу же получил широкое распространение у коренного населения. Ю.Б. Симченко описывал виденные им трубки как близкие по форме монгольским и бурятским. По его наблюдениям, курение трубок было распространено среди женщин. При этом в своей работе, посвященной празднику *Аны'о-дялы* ('Большой день'), Юрий Борисович пишет о том, что при ухаживании молодой человек просил у девушки покурить трубку (если она соглашалась, то они становились партнерами на празднике) (Симченко 1963б: 176), а также упоминает, как и женщины, и мужчины танцевали, взявшись не за руки, а за трубки (Там же: 173). Они в этом обрядовом танце использовали такие же, как те, которые кладут покойникам: в длину они достигали

35 см, чашечки делали из мамонтовой кости, верх плоско срезан и имел форму эллипса, а отверстие для табака очень мало – около 1 см в диаметре. А.А. Попов говорил о бытовании костяных и железных курительных трубок в 1930-е гг. и отмечал, что курили и мужчины, и женщины (Попов 1948: 103). Курение трубки мужчинами упоминается и в материалах Б.О. Долгих (см.: Момзикова 2024: 54). По наблюдениям одного из авторов данного альбома, в конце 1980-х гг. курение трубки считалось исключительно женским делом: тогда этим занимались только пожилые женщины.

Ю.Б. Симченко писал, что женщины должны были выкуривать за день определенное количество табака, постоянно вычищая специальным крючком свою трубку и складывая табачный нагар в особую костяную коробочку. Из этого нагара мужчины брали себе дневную порцию жвачки, которая готовилась в другой костяной емкости, носимой ими с собой. В смесь жвачки входили пепел и клочок собачьей шерсти – ее срезали с живой собаки или вырывали из опушки парки. Эту смесь клали под губу и рассасывали в течение долгого времени. У многих она вызывала язвы на слизистой нижней губы, что лечили, по сообщениям А.А. Попова, с помощью надевания на губу чехольчика из жести с дырочками (Попов 1948: 25).



Охотник с металлической пластинкой на губах
(Попов 1948: 25)



Металлическая пластинка с отверстиями,
предохраняющая нижнюю губу от изъязвления
(Попов 1948: 25)

К концу 1950-х – началу 1960-х гг. колхозное строительство стало влиять на изменение пищевых привычек нганасан. По сообщениям Б.О. Долгих и Л.А. Файнберга, к этому времени в магазинах в поселках имелись в достаточном количестве продовольственные товары (Долгих, Файнберг 1960: 32). По сравнению с 1920–1930-ми гг., у нганасан значительно увеличилось потребление привозных продуктов питания (хлеба, сахара, масла) и рацион стал более разнообразным и богатым на углеводы. Появились новые продукты питания: растительное масло, печенье, конфеты, сгущенное молоко, которое нганасаны охотно покупали для детей. Недостатком исследователи называли отсутствие в магазине баранок и сушек, которые были очень популярны, в отличие от круп, дешевых и питательных, но все еще непривычных. Пища промысловиков при этом опиралась скорее на традиционные продукты. Покупные продукты покрывали не более трети необходимого рациона: добыча мяса и рыбы в личном хозяйстве оставалась основой питания. При этом, по мнению Б.О. Долгих и Л.А. Файнберга, тенденция некоторых торговых работников Таймыра внедрять хлеб и другие изделия европейской кухни в ущерб привычной диете не являлась правильной: уменьшение потребления жиров и мяса плохо сказывалось на здоровье в условиях холодного климата и уменьшало сопротивляемость заболеваниям (Там же).

Г.Н. Грачева также отмечала, основываясь на своих наблюдениях, полученных в поселке Усть-Авам в 1978 г., что нганасаны активнее стали употреблять в пищу новые привозные продукты, в рацион коренного населения вошли даже овощи. Если в начале 1970-х гг. овощи и овощные кон-

сервы не пользовались спросом в местном магазине, то к концу десятилетия они «исчезают с магазинных полок через день-два после привоза» (Грачева 1978: 95–96). Несмотря на то, что раньше запах лука казался пожилым нганасанам неприятным, жители поселка достаточно быстро привыкли к новому продукту и жаловались, что лука, а также капусты завозили в поселковый

магазин недостаточно. В магазины поставляли картофель, его быстро раскупали мешками и хранили в поселковых домах, в которые постепенно переселялись нганасаны. Популярными становились консервы, а также новые для нганасан блюда вроде борща и рассольника, хотя свежая рыба и мясо дикого оленя по-прежнему составляли основу рациона.



№ 29410

Юкола хуақы сушится на вешалах на стойбище



Нганасанка в балке ощипывает птицу, рядом собраны перья

№ 22085



Бэтти Чунанчар из авамских нганасан в чуме

№ 21977



№ 21979

Она же затачивает нож бруском *хоалюся*, рядом играет ее сын Боря



Нганасанки в чуме во время приготовления пищи.
Снимок сделан снаружи, видны жерди чума. С трубкой Сандимяку Чайхореевна Костеркина.
Склонилась над половником Натуме, дочь шамана Дюходе Костеркина

№ 22884

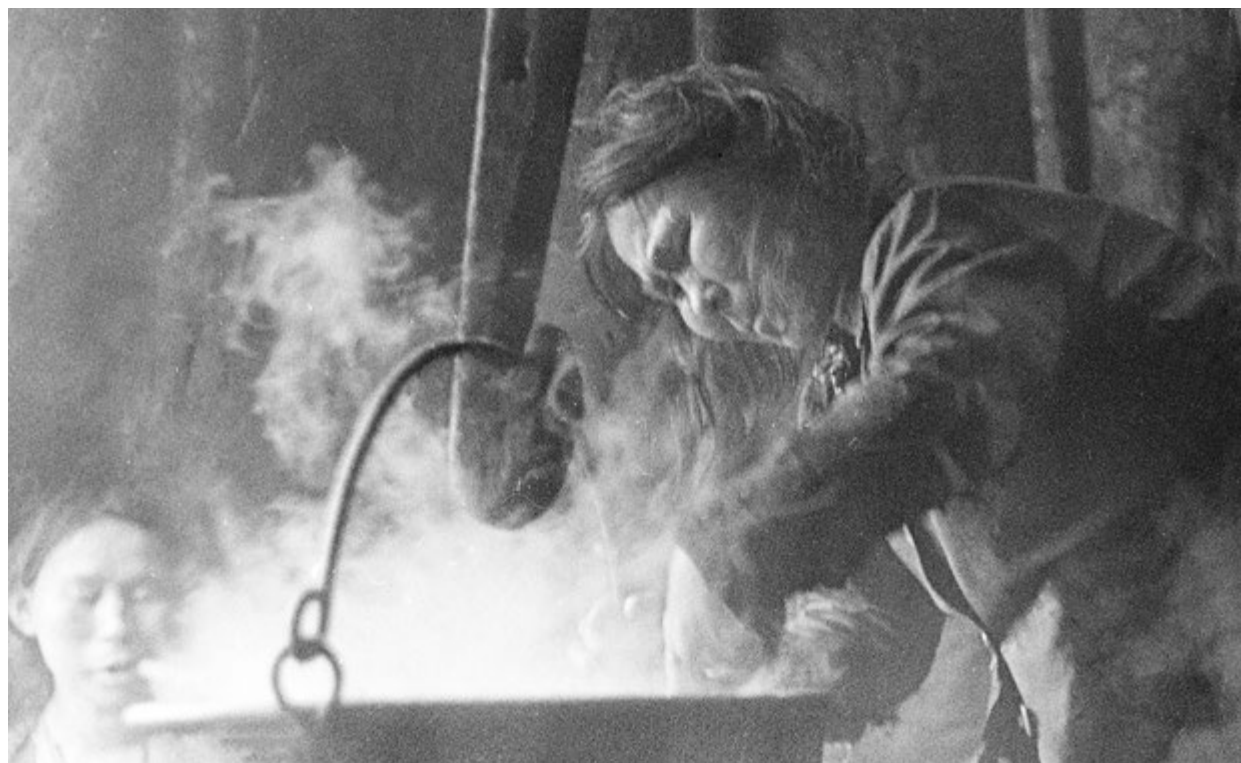
От дикого почти ничего не остается на выброс. Мясо съедали целиком. Из полых костей мозг выбивали. Все кости после этого вываривались — костный мозг наливался в мешки из гагарьих шкур и убирался впрок. Ливер весь съедался. Отдельно собирали с кишок жир. Его сушили отдельно. Он считался лакомством — вкусен необычайно.

Из рассказа «Сотвори себе кумира»
(Симченко 1993а: 203)



№ 29356

Натуме Костеркина достает из котла готовые кусочки пищи — вероятно, оленьего мяса



Над очагом на крюке подвешен котел, в котором варится мясо.
Отверстия на крюке, через которые пропускается поперечная балка, сделаны для того, чтобы по необходимости приближать или отдалять котел от огня

№ 22329



Над очагом в чуме висит котел и воткнуты две рожны
(заостренные палочки или лучины), на которых жарятся лепешки кириба

№ 22135



№ 22138



№ 29269

Натуме Костеркина помешивает готовящуюся в котле пищу.
Заметны закрепленные у нее на поясе железные цепочки, на которых
женщины традиционно носили огниво *туй* и специальный крючок *киңгәа*,
которым развязывали узлы и вычищали нагар из курительной трубки



Сандимяку Костеркина в чуме.
Курит, предположительно, деревянную трубку.
На концах ее кос видны металлические украшения *ку"быны*

№ 29268



№ 29272

Женщины во время приготовления пищи. Натуме Костеркина снимает жир с варящейся пищи половником. Сандимяку Костеркина курит, рядом с ней заметен еще один крюк для подвешивания хозяйственных предметов или пищи для копчения



№ 29359



Женщины курят трубки, сидя на земле у нарт

№ 21875



Женщина курит тонкую металлическую трубку.
Сзади нее видны нарты

№ 22667



№ 22842

На снимках данной коллекции трубки курят преимущественно нганасанские женщины, часто пожилые. Здесь одна из них курит, вероятно, костяную трубку. В углу кадра, предположительно, Серафима Мудимеевна Купчик (Порбина), работница пошивочного цеха. Усть-Авам. На фоне – люди у самолета



№ 22373

Женщина курит трубку, позади нее виден чум



№ 22509



№ 22786

На нескольких снимках трубку курят мужчины разного возраста



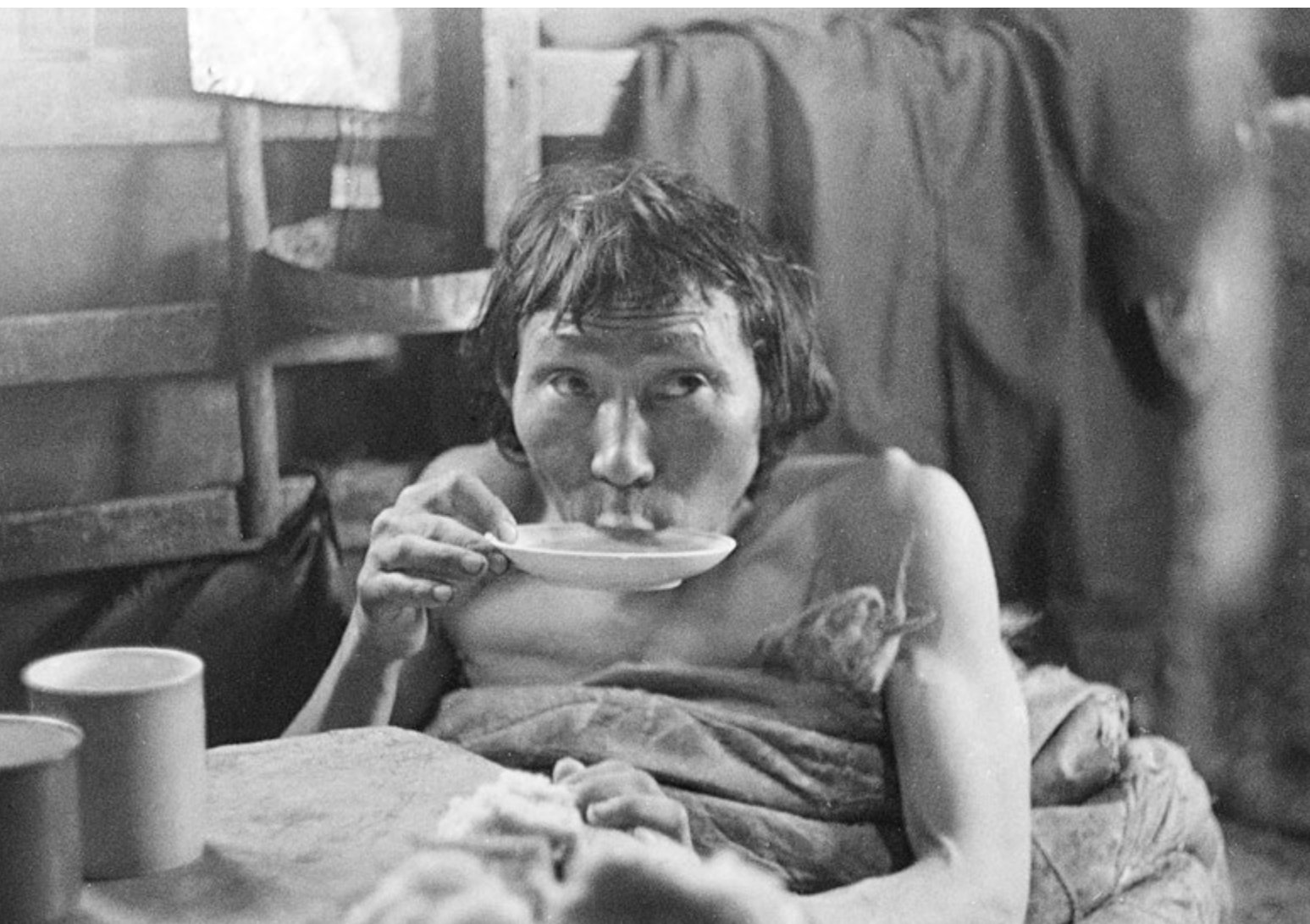
Сыку Моджуреевна Порбина в балке, на заднем плане топится снег

№ 22477

Чай – важная часть традиционного рациона питания нганасан.
В чуме котел для чая или чайник практически никогда не снимали с вешал над очагом.
Чай пили часто и помногу. В день могло быть более шести чаепитий



№ 22346



Мужчина в балке пьет чай из блюдца, сняв парку. Чай заваривали крепким

№ 22221



№ 22271

Биля Наемович Порбин в балке, пьет чай из блюдца

Раздел 6

Одежда

Традиционная одежда нганасан, фотографии которой представлены в настоящем разделе, представляет собой один из наиболее совершенных комплексов арктического костюма, приспособленного к суровым условиям заполярной тундры. В ее основе лежит использование оленьих шкур различной выделки, а отличительной особенностью является сложная система орнаментов, которые выполняли не только декоративную, но и важную социальную и защитную функцию: указывали на возраст и семейное положение человека, а также, согласно традиционным представлениям, защищали своего владельца от враждебных сил. Стоит отметить, что описанные ниже особенности нганасанского комплекса одежды характерны и для живущих рядом с ними тундровых энцев.

Изготовление одежды находилось в ведении женщин, которые передавали свои навыки из поколения в поколение. Искусство выделки шкур, шитья и создания орнаментов требовало многолетнего обучения. Девочки начинали учиться вырезать орнаменты с 6–7 лет и к 16–17 годам полностью овладевали этим мастерством. Сегодня на Таймыре по-прежнему можно найти мастериц, владеющих традиционными навыками, однако их осталось немного.

Материалы и обработка. Основным материалом для изготовления одежды служили шкуры домашнего и дикого оленя. Нганасаны различали несколько типов шкур в зависимости от сезона добычи (Симченко, Афанасьева 1992: 51). Добытая летом шкура *сунта* отличалась тем, что была тонкой и гладкой, она использовалась для шитья летних парок. Осенние шкуры *нгютюодяку* считались самыми универсальными и наиболее распространенными, потому что осенний

промысел был основным. На них волос был уже достаточно густым, но еще не слишком длинным, что делало их идеальными для пошива как повседневной, так и праздничной одежды. Зимние шкуры *хеудя*, с длинным и густым ворсом, шли на изготовление верхней защитной одежды оленеводов – сокуев. Из них также делали отдельные части одежды, предварительно срезав часть шерсти. Использовались и собачьи шкуры: они обрабатывались так же, как оленьи, и применялись для отделки шапок или пол одежды.

Шили одежду нитками из спинных сухожилий оленя, которые предварительно высушивали, разделяли на отдельные жилки и скручивали. Такие нитки хорошо соединялись со шкурой, были мягкими и эластичными, не перетирались на морозе. Лучшими считались сухожилия важеноек, т.к. они тоньше расщеплялись. В качестве инструментов использовались металлические иглы, хотя в прошлом употребляли костяные. Техника пошива была простой: шили иголкой к себе, швом через край, с изнанки, сложив два куска шкуры вместе. В собранных Ю.Б. Симченко фольклорных текстах с изготовлением одежды связана мифическая женщина Нейминг (Симченко 1996а). В записанных им мифологических рассказах она обычно выступает как шаманка, которой небожители (*нгуо*) передали иглу, и называется первой женщиной, сделавшей меховую одежду.

Цветные детали типичны для нганасанской одежды, традиционно комбинируются красные, черные и белые тона. Для окраски кожи в черный цвет использовался графит, в красный – охра. Краску разводили в воде и размазывали при помощи клубка оленьей шерсти. Тонкие линии наносили на кожу специальными палочками (Попов 1948: 108).

Существенная особенность нганасанской техники пошива и вышивки – обязательное использование подшейного волоса оленя. Подшейный волос придавал шву жесткость, и по традиционным верованиям он «запирал», закрывал шов. Контрастный белый и блестящий волос использовался при шитье так: из пучка волосков, перевязанных лоскутом ровдуги, по мере надобности выдергивались волоски пучками поменьше, их смачивали слюной и прикладывали к коже, прикрепляли одним стежком посередине, затем перегибали и полученный двойной пучок пришивали к коже мелкими стежками. Таким образом каждый следующий пучок прикреплялся своей серединой к концу предыдущего, а по окончании шитья кончики волос и ниток срезались. Искусная швея делала места соединения подшейного волоса совершенно незаметными для глаз.

Одежда, обувь, украшения. Для различных ситуаций традиционно существовали разные типы одежды. Прежде всего она подразделялась на повседневную и праздничную (обрядовую, или «танцевальную»). Последняя также использовалась как погребальная. Ю.Б. Симченко в своих исследованиях отмечает, что внутри каждого типа бытовали отдельные формы.

Мужская и женская одежда при этом имела похожий покрой и отличалась тем, что женская не имела капюшона, была распашной и чуть более длинной. И мужская, и женская одежда состояла из зимних и летних комплектов. Зимние шились из более теплых шкур и были больше по размеру, а летние изготавливались из тонких летних шкур.

Для грудных детей шили маленькие мешки с вложенными заячьими шкурками. Когда дети начинали ходить, их одевали в комбинезоны (*минарә*) с разрезом между ног и защитными рукавами. Начиная с пяти лет дети носили одежду, полностью повторяющую покрой взрослой, со всей атрибутикой и украшениями.

Повседневная рабочая одежда *лу* шилась по тому же покрою, что и праздничная, однако с небольшим количеством орнаментов (*мули*) или вовсе без них. Часто рабочую одежду делали из поношенной орнаментированной, с которой спарывали наиболее ценные

мули. Мужчины надевали *лу*, уходя на охоту, отправляясь на разведку оленьих пастбищ и в другие походы, которые не предполагали встречи с другими людьми.

Если же нганасаны ехали в гости или подразумевали возможный контакт с другими людьми, то надевали «основную» одежду (*тусоодя лу*). Эта одежда рассматривалась в качестве «публичной»: на нее нашивались различные сакральные украшения, а главное – орнаменты мули и ремешки *чандао*, которые несли охранительное и опознавательное значение. На мужской парке также можно было встретить *коу чандао* («ушные» ремешки) на капюшоне: они были призваны защитить голову человека.

Основу мужской верхней одежды составляла двойная меховая парка, которая шилась мехом внутрь и мехом наружу. Внутренняя часть изготавливалась из пыжика – шкуры теленка-оленя осенней добычи с мягким коротким мехом. Верхняя одежда выкраивалась мехом наружу, при этом стан состоял из двух половин. Перед и часть спинки кроили из трех частей: двух полос с глубокими разрезами для пройм, которые вшивались в ластовицы рукава, и самостоятельно выкроенного нагрудника. Верхняя часть спинки выкраивалась из одного куска вместе с затылочной частью капюшона, причем в центре ее располагали в шахматном порядке куски светлого и темного меха. Нижняя часть одежды состояла из двух-четырех горизонтально сшитых меховых полос. Парка доходила до колена, что было связано с характером охоты на дикого оленя: охотникам приходилось много двигаться пешком, и короткая одежда не сковывала движений.

Празднично-обрядовая «танцевальная» одежда (*латуся лу*) также являлась свадебной и похоронной, ее шили молодым людям только после достижения совершеннолетия. По покрою она не отличалась от другой одежды, но шилась из крашенной в красный ровдуги и цветного сукна, а также богато украшалась: на красных ровдужных полосках закрепляли медные штампованные пластинки (*хендю*), к которым прикрепляли медные подвески. Такая одежда надевалась на ежегодный весенний праздник *Аны 'о-дялы* ('Большой день'). По мнению Ю.Б. Симченко, именно такие

парки стоит называть «танцевальными», потому что они, по выражению одной его информантки из поселка Усть-Авам, шьются специально для танцев: в них танцуют и на праздниках, и на свадьбе, и в Земле мертвых (Симченко 1963б).

[Молодые люди пришли в гости к Ю.Б. Симченко, чтобы пригласить его на праздник] Картина, которую я увидел, возвратясь к себе, поразила меня. И парни, и девушки были в смертных парках. Они поснимали сокуи – верхнюю меховую одежду, которая скрывала парки, и о чем-то оживленно разговаривали. Богато расшитые медными украшениями парки делали их взрослее. Когда прошло первое впечатление, я вспомнил, что эти парки надевают и на собственную свадьбу. Все же дело было совершенно непонятно. Не собирались же все эти ребята сегодня пожениться, да и до смерти им было далеко. Я раньше видел такие парки только на покойниках и привык связывать их именно со смертью.

Из рассказа «Большой день»
(Симченко 1972: 57)

На танцевальной парке отсутствуют орнаменты и ремешки, по которым можно определить половозрастной статус или семейное положение человека. Отсутствие «опознавательных знаков» на танцевальной одежде взрослых нганасан символизирует стирание различий в ряде случаев, и в частности на празднике Аны’о-дялы. Один из информантов Ю.Б. Симченко так объяснил это исследователю: «На красивой-то парке (танцевальной. – Ю.С.) моли (орнаментов. – Ю.С.) совсем нет. Пускай у кого-то жена будет, муж ли будет, все равно видно не будет, есть ли семья. Будто люди, как такие парки одели, совсем равные стали» (Симченко 1963б: 172).

Мужская парка имела капюшон, тогда как женщины носили отдельные шапки, которые имели вид капора с оторочкой из собачьего меха. Воротник женской плечевой одежды также часто имел опушку. И мужские капюшоны, и женские капоры назывались одинаково (*саму*). Домашний женский капор шили из шкуры оленя мехом внутрь, он не имел

украшений. В дорогу поверх домашнего надевали дорожный, детали которого были собраны из отдельных чередующихся полосок из белой меховой оленьей шкурки, красной и черной ровдуги. Также известны праздничные обрядовые шапки с богатой оторочкой из меха, например песцового.

К зимней одежде относят мужские (*хиа*) и женские (*лыхарэ*) сокуи. Они шились из зимней шкуры оленя шерстью наружу, надевались сверху на парки для дополнительного утепления во время долгой кочевки на оленьих упряжках, а также использовались в качестве спальных мешков во время пеших походов – в них спали прямо на снегу. Зимняя одежда включала рукавицы [хуанту нуху], изготовленные из камусов и пришитые к наружной стороне рукава: так они защищали наружную часть кисти, если приходилось делать что-то голыми руками.

На зимний мужской сокуй пришивался типично нганасанский элемент одежды – султан из оленьего хвоста на капюшоне (*сонгуку*). С ним связано много представлений и поверий, но главное поверье заключается в том, что потеря сонгуку для мужчины может означать не просто потерю мужской силы, но и скорую смерть. В фольклорных описаниях битв нганасаны побеждали противников, отрезав им в борьбе сонгуку. Ю.Б. Симченко писал об историческом рассказе, в котором мужчине в драке отрезали сонгуку, после чего он перестал сопротивляться и сказал, что скоро умрет, что действительно произошло. Султаны пришивались и к женским головным уборам, но только к обрядово-праздничным. Например, подобным образом праздничный капор украшали хвостом песца, почти полностью скрывающим лицо, хотя песцовые шкурки традиционно, по данным Ю.Б. Симченко, не использовались в пошиве одежды. Такие капоры с длинными султанами он наблюдал на празднике Аны’о-дялы (Симченко 1963б).

Особенностью женского комплекта одежды было наличие верхнего и нижнего комбинезонов (*хони’а*). Нижний, надеваемый при помощи ременной петли на шею, изготавливали из мягкой замши-ровдуги и нашивали на него металлические женские украшения *бодямо*, которые имели форму полумесяца, в длину до 20 см и 6–7 см в самой широкой

части. Бодямо делали из латуни и покрывали линиями чеканных узоров, изображающих чумы и охранительные символы. Женщинам нашивали по 6 бодямо, девушкам – по 4. Также нашивали на бедра украшения *дяптуэ*, сделанные из медных трубок и колец. Над правым бедром на комбинезон пришивались цепочки или ремешки с огнивом (*туй*) и специальным крючком (*киңгэа*), который использовали для развязывания узлов и удаления табачного нагара из курительной трубки, а также мешочек (*хиеса*), в котором лежали кремь и трут. Над левым бедром тоже пришивались цепочки или ремешки, на которых висели игольница и кисет (*бабай ңамаса*) с табаком и трубкой. Через специальные шлевки на комбинезоне продевали ремень с бахромой (*дятюэ*), который советские этнографы называли «поясом стыдливости» и трактовали как «реликт» домашней набедренной повязки. Появляться без него считалось неприличным и опасным: его отсутствие могло вызвать половые болезни и бесплодие у женщин. Пояс имел магическую расцветку – такую же, как различные ритуальные предметы. Верхний женский комбинезон был утепленный и надевался поверх ровдужного, шился он из шкур с подстриженной шерстью. На нем не было подвесок, эквивалентом бодямо служили чередующиеся красные угольники из замши на груди, бахрому пришивали на уровне гениталий. Мужчины также носили бахрому как на летних – на поясе, так и на зимних штанах (*ниңкэ*) – пришитой.



Головной убор (Попов 1948: таблица 34)



Накосники (Попов 1948: 118)

Другой важный элемент женского традиционного костюма – головные повязки (*ңойбукэа*), состоящие из полосок кожи, раскрашенной красными и черными полосами или расшитые бисером соответствующих цветов. У висков были закреплены связки бус и металлических подвесок. Металлические подвески на концах кос (*няптухый*) носили и женщины, и мужчины. В волосы вплетались и другие металлические украшения *кубын* [ку"быны]. В фольклоре об особенно богатых и красивых героях говорится, что их головы оттягивали множество украшений. Подобные украшения высоко ценились: использовались в обмене, захватывались у врагов в качестве трофея в военных сражениях или у соперников на состязаниях, выступали в качестве подарка при сватовстве. Знаком согласия девушки на предложение выступала передача украшений избраннику: она вплетала их в волосы юноши, давая понять окружающим, что они в отношениях. Ю.Б. Симченко приводит такой рассказ старика Акая о себе: «Я молодой совсем красивый был. Беда, как девки любили. Парка-то вся в украшениях была. Косы длинные носил. Всякие кубын, что в волосы заплетаются, прямо голову отламывали. Сколько мне кубын девушки дарили»³².

³² Из рассказа «Как выбирают хорей» (Симченко, Любовцев 1968: 233).

На шее нганасанские женщины традиционно носили небольшой орнаментированный мешочек *сими* (дословно «уголь») с золой из очага чума, изготовленный из ровдуги и расшитый concentрическими кругами с помощью разноцветного бисера. В центре обычно пришивали граненый камешек, бусину или красивую пуговицу – какой-то круглый блестящий предмет.

Традиционная нганасанская обувь не имеет аналогов у других этнических групп. Ее главное отличие от любой другой традиционной обуви в том, что она шьется без подъема как узкий мешок из камусов от ступни до бедер. У каждого человека был летний и зимний комплекты обуви: *хайму* [хуайму] и *суорсана*. Покрой бакарей при этом одинаковый: они состоят из голенища (*тангадя*), ранта (*дийку*), подошвы (*ңюльчю*), носка (*нунка*) и завязок *сонка* [сопкэ], которые затягивали на кольцо, пришитом у пояса. Под бакари надевали меховые чулки-чижи (*таңэзэ*), верх которых завязывали и заправляли под штанину, сверху надевали сам мешок-бакарь. Мужские бакари длиннее женских, подвязывались также под коленом, а на правой ноге застегивался особый ремень, к которому крепился нижний конец ножен (*сең*).



Бакари (Попов 1948: таблица 23)

Подметки делали из жестких частей оленьей шкуры – лбов или камусов шерстью наружу, подрезая ее в виде зарубок, чтобы обувь не скользила. Чижи изготавливали из

хорошо продыmlенной шкуры с подрезанной шерстью. Между чижом и бакарем прокладывали стельку из сушеной соломообразной травы. Так у пальцев в бакарях создается воздушная подушка, благодаря чему ступни не мерзнут даже в сильные морозы. Чижи и травяные стельки ежедневно просушивали, а бакари выбивали и складывали в чуме.

Для защиты глаз от снежного блеска нганасаны, как и другие народы Севера, носили особые очки. Их изготавливали из согнутой металлической пластинки с двумя узкими прорезами, к которой крепились ремешки. Иногда вместо пластинки использовали расплюсченные серебряные рубли с горизонтальными прорезами посередине. Их вставляли в оправу из кожи, расшитой бисером.



Очки (Попов 1948: таблица 23)

Ю.Б. Симченко указывает на то, что в прошлом у нганасан помимо одежды были также боевые доспехи воинов, в изготовлении которых участвовали женщины. В одном из записанных им сюжетов нганасанские богатыри облачаются в плетеные кольчуги, закрывавшие грудь, спину и верхнюю часть рук. Это были доспехи, подобные тем, что использовали их противники ненцы-юраки: такие защитные ненецкие рубахи (*масю*) описаны в преданиях о воинственном нганасанском богатыре Торудо и его сражениях с соседями. Исследователь описывает и другой тип доспехов – нагрудник (*соди*), который представлял собой висющую на шее кожаную полосу, завязывающуюся вокруг туловища и закрывающую сверху горло и внизу пах. На нем были нашиты костяные или металлические пластины типа бодямо. Они находили друг на друга ярусами, легко смещались и не мешали воину быстро двигаться, защищая при этом от стрел и прямых ударов копья (Симченко 1992: 62–63).

Орнаменты мули составляли важнейшую часть нганасанского костюма, выполняя одновременно декоративную, социальную и защитную функции. Они изготавливались из полосок темной и светлой кожи методом инкрустации. Мастерница вырезала полоски черной и белой кожи размером, соответствующим орнаментальной полосе на одежде, накладывала одну полоску на другую и вырезала симметричный узор ножом так, что белую и черную части орнамента можно было идеально соединить. Орнамент составляли по зеркальному принципу и вырезали на глаз без предварительной разметки. Это требовало исключительного мастерства и точности.

Изготовление орнаментов было самой трудоемкой операцией в процессе шитья одежды: работа над мули занимала две трети всего времени, требуемого для шитья парки. Поэтому орнаменты старались сохранить и использовать многократно. Их особенно тщательно сшивали хорошими оленьими жильными нитками, прокалывая шкурку с изнанки на две трети через каждый миллиметр. Хозяйки делали орнаменты постоянно и хранили их свернутыми в катушки. Женщины могли обмениваться сшитыми орнаментами и дарить их своим подругам.

Нганасаны делят все орнаменты на две принципиально отличные группы: охранительные и опознавательные. К первой группе относятся орнаменты, магическое значение которых было связано с защитой от злых сил и враждебных природных явлений.

Наиболее распространенным охранительным орнаментом был *дютама'а* [дютэмээ] ('полоски'), который трактовался как знак Козу-нгуо, сверхъестественного существа, отождествляемого с пургой и непогодой. Этот знак также назывался Козу-нгуо-кирбир – 'знак Козу-нгуо'. Считалось, что орнамент должен был оградить человека от опасности, связанной с неблагоприятными погодными условиями, и защитить от происков враждебных сил. Этим знаком стремились придать одежде силу для защиты ее владельца.

Орнамент *кютю'о* [котюо] – 'звенящий', или *бодяму-орокы* [бодяму"рэку] – 'подобный бодямо' (медными пластинами на женском комбинезоне). Встречался как на мужской, так и

на женской одежде. Рисунок орнамента повторял форму женских нагрудных украшений бодямо, имеющих охранительные свойства. Это защитное значение переносилось и на орнамент.

Орнамент *койкаракы* [койкэрэky] – 'идолообразный' (или 'идолоподобный') – нашивали на чехлы для луков, а позднее для ружей, чтобы он подобно идолам-хранителям защищал бы оружие и его владельца. Этот же орнамент, считавшийся сакральным, нашивался на покрывки женских нарт. Орнамент *котореракы* [катарий"рэку] – 'клеткообразный' – использовался на покрывках женских санок. Его конкретное значение, по данным Ю.Б. Симченко, забыто, однако определенно известен его охранительный характер.

Все охранительные орнаменты на одежде располагали так, что они как бы окружали и укрывали другие орнаменты, имеющие опознавательное значение, создавая защитный контур вокруг них. На рабочие повседневные парки лу взрослых людей часто нашивали только охранительные орнаменты, такие как *чимираку* [чими"рэку] или *дютамаа*.

Ко второй группе относились опознавательные орнаменты, которые указывали на возраст, пол и семейное положение владельца одежды (подробнее о подобных орнаментах см. раздел «Возраст в лицах»).

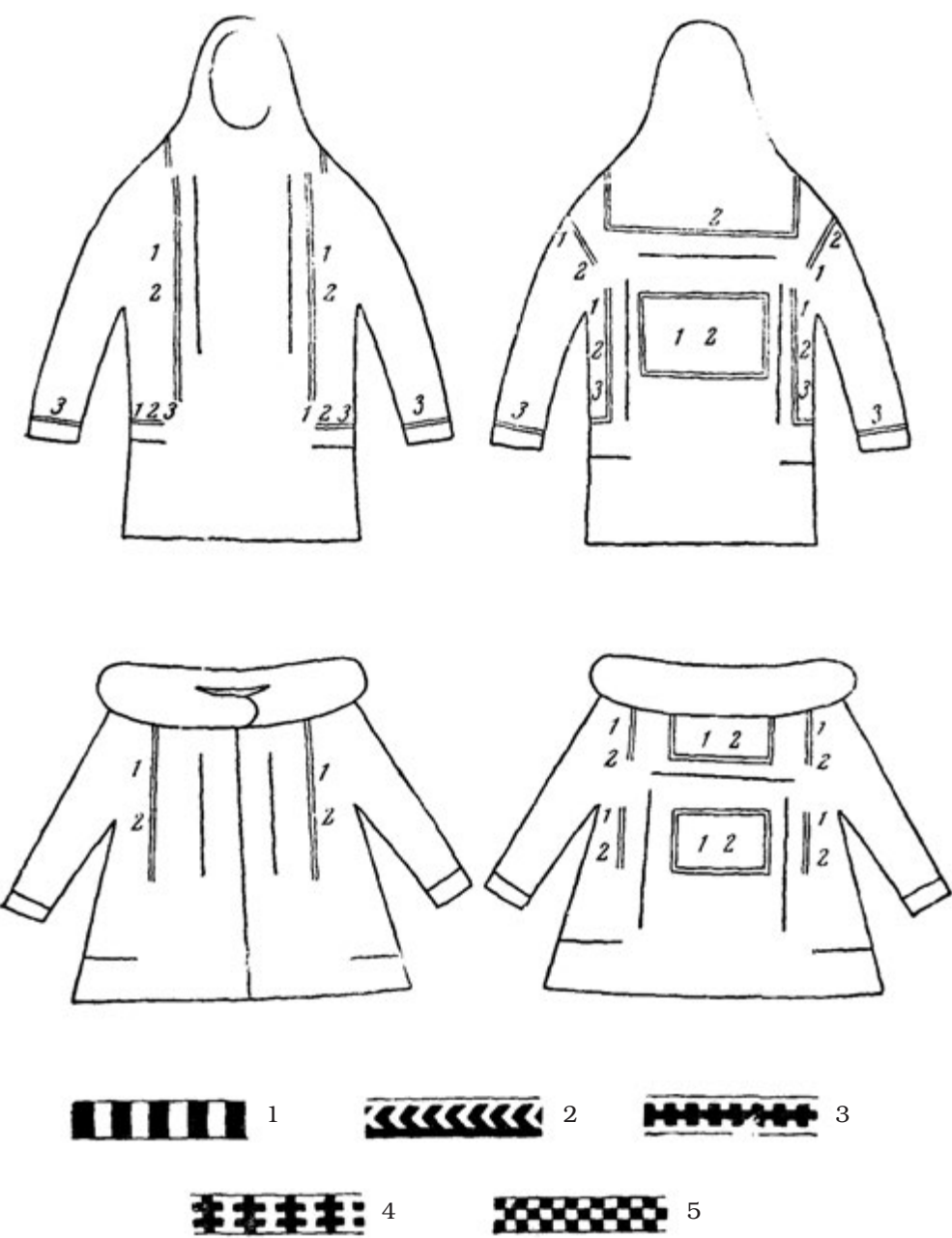
Общая тенденция, как отмечал Ю.Б. Симченко, уже в 1960-е гг. была направлена в сторону сужения круга употребляемых орнаментов и забвения их прежнего символического значения. Особенно это касалось таймырских нганасан, где молодое поколение в то время в значительной мере отошло от старых принципов употребления и расположения орнаментов. Молодые женщины предпочитали шить, по выражению Юрия Борисовича, «наипростейшие мули» – инкрустации из разноцветной кожи, игнорируя их прежнее смысловое значение. Более стойкими хранителями традиции были, по его мнению, авамские нганасаны: число орнаментов, распространенных в Авамской тундре, было больше, употребление их более упорядоченное.

К началу 1960-х гг. нганасаны стали носить покупную одежду: нижнее белье, резиновые сапоги летом и в редких случаях – брезентовые.

зентовые куртки. Подавляющая часть одежды все еще шилась женщинами дома вручную, хотя этот труд был облегчен: например, сокуи для оленеводов, охотников и рыбаков стали изготавливать из тонкого брезента и грубого сукна (Симченко 2005 [1962]: 293). Зимнюю традиционную одежду нганасаны продолжали сохранять в почти не изменившемся виде.

По материалам Г.Н. Грачевой (1978: 93), в 1970-е гг. нганасаны чаще стали носить фабричную обувь (как и их соседи-долганы).

Вместе с тем некоторые пожилые нганасаны-мужчины и в поселке еще продолжали ходить в национальной обуви, а пожилые женщины зачастую еще носили традиционную нижнюю одежду из ровдуги или меха. Часто, как это демонстрируют фото в данном разделе, элементы покупной и традиционной сшитой вручную одежды сочетались: богато орнаментированные парки надевали вместе с кирзовыми сапогами, а женское головное украшение соседствовало с современным халатом яркой расцветки.



Охранительные орнаменты и их расположение на мужской и женской одежде:
1 – дютамаа ('полоски');
2 – кютюо ('звонящий') или бодямуорокы ('подобный медным пластинам на женском комбинезоне');
3 – шайтанский; 4 – койкаракы ('шайтанообразный'); 5 – котореракы ('клеткообразный').
Соответствующие цифры на одежде указывают места расположения орнаментов



№ 21823

В центре – девушка в фабричном пестром платье-халате.
Мужчина сзади, женщина и девочка в орнаментированных парках и традиционных головных уборах



Хосю Челеевич Момде в фабричной одежде
на фоне развешанных на вешалах парок

№ 21697



№ 21646

Он же в традиционной орнаментированной парке



Женская орнаментированная отороченная мехом парка

№ 372



№ 366

Мужская орнаментированная парка. Меховая оторочка на мужской парке – только по низу, в отличие от женской. Узкий капюшон – часть парки. Также видны ремешки чандао на спинке



Закрепленные на спинке ремешки чандао имели охранительную и опознавательную функции

№ 361



№ 365



Женская орнаментированная и отороченная мехом парка.
Спереди видны подвески (в т.ч. колокольчики).
Сзади – ремешки чандао

№ 380



№ 388

Женская орнаментированная и отороченная мехом парка.
Заметны подвески с солярными символами спереди
и ремешки чандао сзади



№ 384



№ 367



Нганасанский меховой сокуй с султаном.
Сзади темный и светлый мех чередуется
в шахматном порядке

№ 392



№ 386

Неорнаментированная женская парка с яркими суконными
вставками. Это празднично-погребальная одежда,
без опознавательных знаков



№ 389



№ 391



Женщина в распахнутой отороченной светлым мехом парке,
обуви без подъема и шапке-капоре с оторочкой из темного меха.
На спине – ремешки чандао

№ 369



№ 363



Сушка нганасанских женских зимних парок на вешалах

№ 22972



№ 22514



№ 22500

Девушки в традиционных парках и обуви.
Елена Биляевна Порбина (слева), Анна Марареевна Яроцкая (справа)



№ 3334

Нганасанские женщины в орнаментированных парках.
Справа Танапте Миходовна Турдагина (Костеркина).
Подпись рукой Ю.Б. Симченко: «У-Авам, 1961 г., женщины в повседневных парках»



Девочки в распашных парках и шапках-капорах с различной меховой оторочкой

№ 29367



Нганасанки в парках перед балком. На трех из них – шапки-капоры с меховой оторочкой, на голове девушки с ребенком повязан платок. Мальчик одет в мужскую парку с узким капюшоном

№ 29234



№ 29235



doc22142

Девочки в распашных парках, отороченных белым мехом.
Одежда для подросших детей была такой же, как у взрослых



№ 22165



№ 22389

Две девочки (слева) и мальчик в традиционных парках. Детские шапки девочек,
как и у взрослых женщин, оторачивали как темным, так и светлым мехом

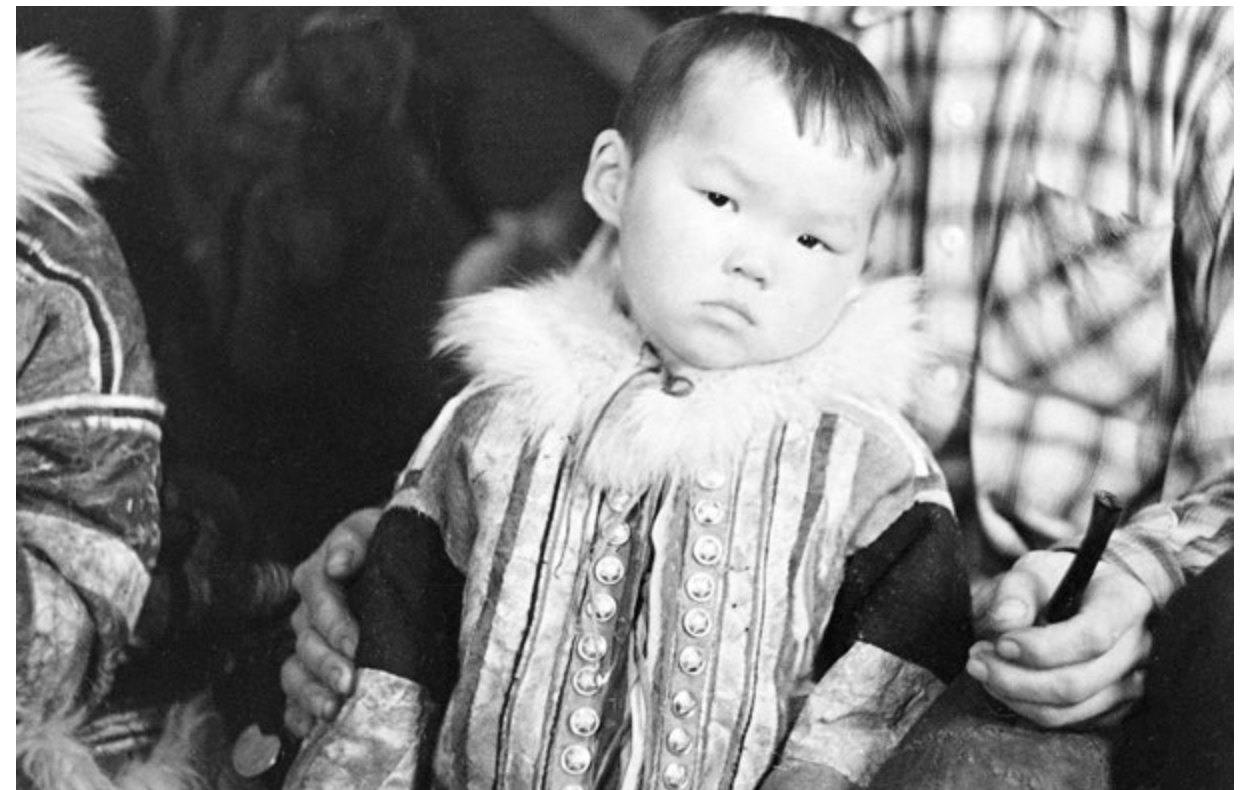


doc29285

Девочка в полном зимнем комплекте одежды рядом с оленями.
На ней распашная парка без орнаментов, шапка, отороченная мехом,
рукавички и обувь без подъема. На спине парки – ремешки чандао



№ 29286



№ 22802

Девочка (Нина Биляевна Порбина) в распашной парке,
украшенной фабричными пуговицами



Женщины в традиционных парках (вид со спины).
Хорошо видны ремешки чандао

№ 22557



Женщина с девочкой на фоне реки и чума. На женщине орнаментированная и украшенная подвесками парка, на шее висит сими – расшитый бисером мешочек с золой из домашнего очага, с блестящим круглым предметом по центру. На девочке распашная парка с мехом и шапка-капор с темной опушкой

№ 29425



Низ женской парки и часть игольницы – фигурная подвеска с солярными знаками

№ 22642



№ 29427

Различные подвески и пластины на женской парке. Нганасанская женщина при ходьбе «звенела»: звуки издавали колокольчики и другие металлические элементы, нашитые на ее одежду



Женщины носили меховой комбинезон из оленьей шкуры с узорами на груди и коленях. Металлические украшения: латунные полумесяцы бодямо и трубочки с кольцами дяптуэ служили оберегами. Дяптуэ также защищали комбинезон от разрыва шкуры при переноске тяжелых грузов, использовались как упор для разделочной доски и прикрывали обтянутые шкурой бедра

№ 22407



№ 22050

Традиционные игольницы с подвесками – солярными символами



№ 22472

Железный крючок для прочистки курительной трубки и развязывания узлов



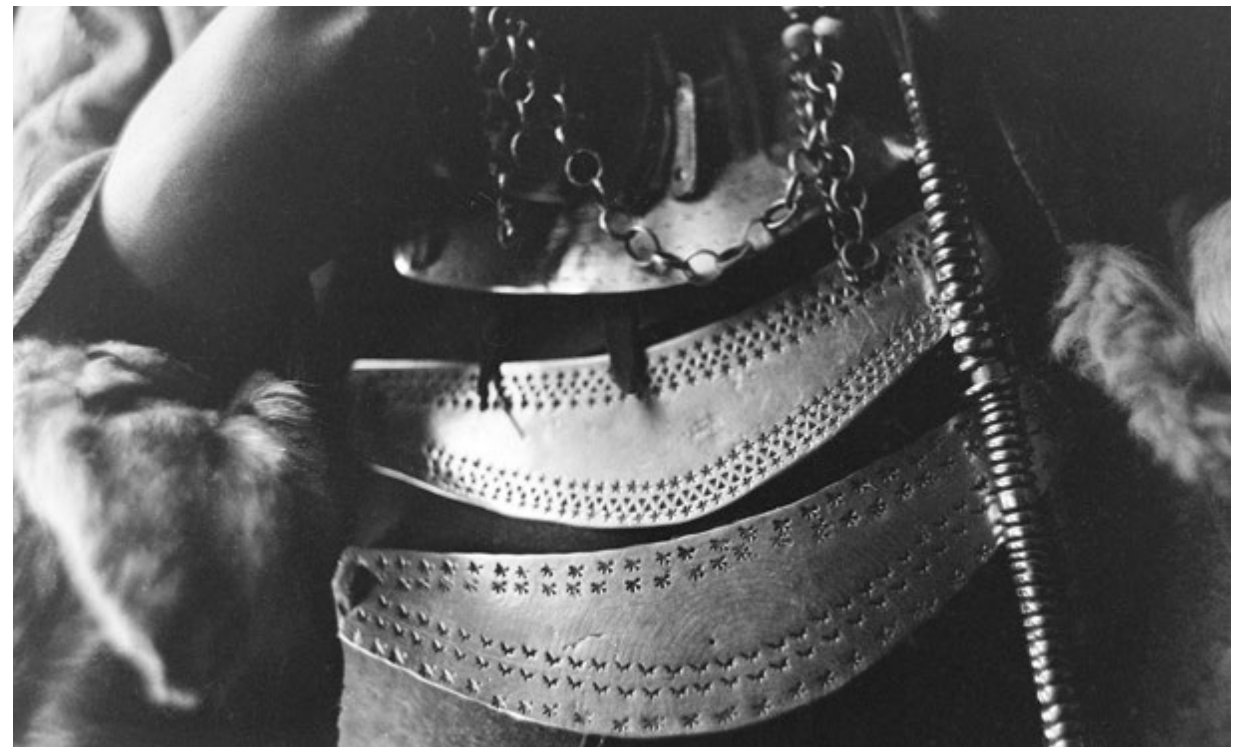
Тантуо Комимеевна Костеркина (Турдагина) с люлькой.
На ней распашная парка, на груди видны блестящие пластины бодямо

№ 22891



№ 22302

Металлическое украшение-оберег *дялы-койкэ* – диск из блестящего металла, своеобразное «зеркало», «притягивающее» солнечные лучи



№ 22422

Латунные бодямо – плоские полумесяцы со штампованным орнаментом.
У девочек – 5 шт., у женщин – 7–9. Служили оберегом, прикрывали грудь или живот при беременности, были своеобразным паспортом и родословной по женской линии.
Передавались от матери к дочери



Узкий капюшон мужской парки хорошо защищал от ветра

№ 29222



№ 22478

Мужчина собирает нарты. Хорошо видна конструкция традиционной обуви – бакарей: она не имела подъема и шилась в форме чехла



№ 22939



№ 22479

Рабочая одежда, на которой нет орнаментов и иных украшений



№ 22197

Мужчины в орнаментированных парках, отороченных мехом. Поодаль мужчина надевает дорожный сокуй.
 На мужчине на переднем плане фабричные сапоги, на остальных – традиционная обувь без подъема.
 В сапогах – Биля Наемович Порбин. Крайний слева – Хосю Момде



Женские шапки-капоры с пушистым темным мехом

№ 22404



№ 22635



№ 22554



№ 22770

Мужчины в капюшонах. Стоит Хосю Момде, на капюшоне его сокуя – султан сонгуку из оленьего хвоста



Выделка оленьей шкуры

№ 22243



Татьяна Комсоптеевна Порбина (Сидельникова) скручивает жилые нитки для изготовления орнаментов. На фото она движением левой руки сверху вниз по ладони правой скручивает сухожильное волокно. Женщины делают два-три таких движения, чтобы нить плотно скрутилась. Жилые нити тонкие, очень прочные и долго не гниют. Хранятся в женской сумке для рукоделия

№ 22394



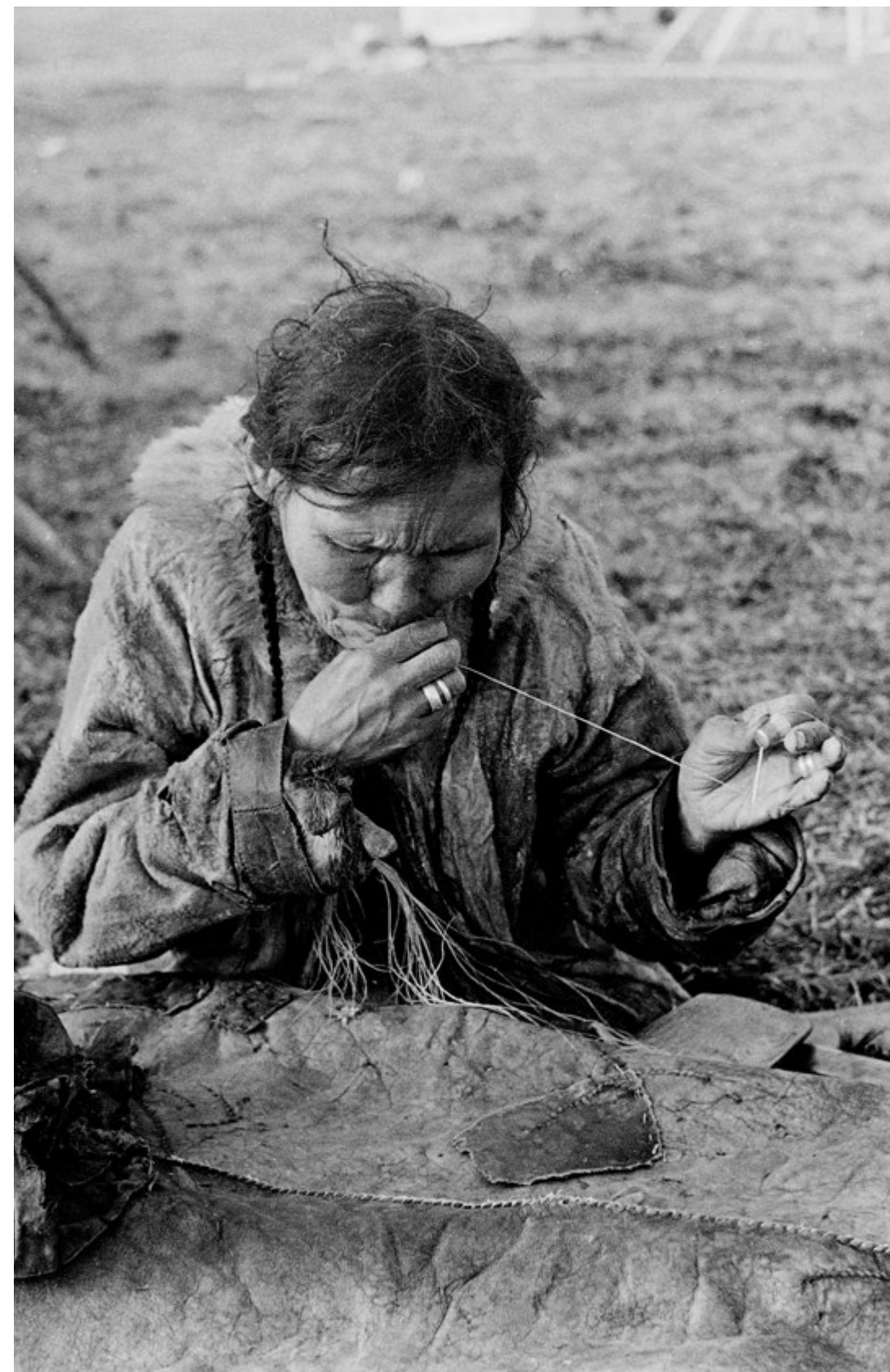
№ 29273

Пожилая нганасанка за шитьем. Вероятно, ставит заплатки на покрышки чума – нюки



Женщина с пучком ссученных ниток из подшейного волоса оленя.
На пальцах видны кольца и металлический наперсток

№ 29275



№ 29276



№ 22376



Татьяна Порбина изготавливает мули (орнамент) под названием *лерак*.
Он нашивается на парки мужчин и женщин, вступивших в брак

№ 22983



№ 22392



Женщина в легкой одежде стоит у балка, рядом нарты со шкурами и зимней одеждой на просушке

№ 22057



№ 22300

Девушки в парках без орнаментов



№ 22408

Варвара Демнимеевна Чунанчар



Поодаль – Зоя Дентумеевна Турдагина;
ближе – Татьяна Комсоптеевна Порбина (Сидельникова)

№ 22094



Борис Дюхоевич Костеркин с женой Сандимяку Чайхореевной

№ 22384



№ 21693

Нганасаны в 1960-е гг. носили как традиционную, так и фабричную одежду

Раздел 7

Жилище

В этом разделе представлены фотографии Ю.Б. Симченко, запечатлевшие тундровые жилища нганасан в 1960–1970-х гг.: общий вид стойбищ, чумы и балки снаружи и изнутри, занятия их обитателей, а также хозяйственные постройки, вешала для продуктов и сетей, сцены повседневного обихода стойбища. Сопроводительный текст является переложением одноименного раздела монографии Ю.Б. Симченко «Нганасаны. Система жизнеобеспечения» (1992); рисунки приводятся из того же издания³³. Текст последовательно рассматривает ранние жилища нганасан – полуземлянки и голомо; конструкцию, сакральные элементы и внутреннюю планировку чума; балок как зимнее жилище, пришедшее на смену чуму в 1930–1960-х гг.; организацию стойбища и порядок расстановки аргишей; а также вспомогательные сооружения – хозяйственные, погребальные и охотничьи.

Ранние стационарные жилища. Простейшими укрытиями нганасаны считали *бонгютю'о* – пещеры. В фольклоре они описываются как тайные убежища, где спасались от врагов – «шитолицых» (*хорэ сочемгэ*) эвенков – и военных экспедиций юраков (ненцев). Такие укрытия устраивались в предгорьях Путорана и в восточных гористых местностях. Герои легенд не выкапывали пещеры сами, а находили подходящие природные укрытия – пещеры, каменные навесы или расселины, которые обустраивали соответствующим образом. Пещеры-убежища служили не только укрытиями, но и складами для хранения ценных вещей: оружия, шкур, пищи.

В прошлом у нганасан существовали жилища двух основных типов: зимние полуземлянки – *кору* и летние передвижные чумы – *ма*. Анализ конструктивных элементов этих построек показывает их очевидную преемственность: многие детали стационарных жилищ позднее вошли в качестве сакральных элементов каркаса, надочажного устройства и внутренней планировки передвижных чумов.

Основными стационарными жилищами были полуземлянки двух типов: *моу-ма* (буквально 'земляной чум') и *сату-ма* ('глиняный чум'). Различие в названиях определялось типом покрытия, но конструкция была идентичной. Эти жилища строились в песчаных буграх на границе леса – в местах зимовок охотников на диких оленей. Диаметр таких построек достигал 5–6 м. Центральным элементом жилища был очаг, располагавшийся в специальной яме, углубленной не менее чем на полметра от пола. Сам пол находился на глубине не менее метра от поверхности земли. От очажной ямы к задней стенке прорывался желоб – неглубокая траншея. По фольклорным данным, жилища имели два выхода по обе стороны от очага: передний – главный и задний – ритуальный, через который, возможно, выносили очаг при переезде. Над ямой возводился шатровый каркас из часто поставленных жердей. Моу-ма снаружи обкладывались пластами дерна и засыпались землей, сату-ма покрывались глиняной обмазкой. Вход в такие жилища всегда был обращен на юг и к реке, возле которой они ставились. По сообщениям информантов Ю.Б. Симченко, еще в 1950-х гг. по Пясине сохранялись руины сату-ма с каркасом из тальниковых циновок, обмазанных глиной.



Земляной чум

К началу XX в. стационарные жилища окончательно вышли из употребления, но на рыболовных угодьях повсеместно использовались сооружения типа *голомо* (в нганасанском произношении *кору-ма*). Это были небольшие постройки для 2–3 человек, круглые или асимметрично вытянутые в правую сторону, что объясняется тем, что в нганасанском чуме жилой считается именно правая сторона. Голомо состояли из поставленных шалашом шестов, обложенных дерном, иногда сверху покрывались старыми *нюками*. Семьи, потерявшие кормильцев, делали голомо более основательными, пригодными для зимнего проживания.

В нганасанском чуме четко различались детали, обладающие сверхъестественной сущностью, и «простые» конструктивные элементы. К первой группе относились очаг, надочажное устройство и основные шесты чума.

Очаг являлся наиболее почитаемым объектом жилища. В годы этнографических наблюдений он состоял из двух параллельно уложенных бревнышек, обращенных концами ко входу, и железного листа сверху, на котором разжигался огонь. По предположению Б.О. Долгих, ранее железный лист заменяла тонкая каменная плита *тори*, которую перевозили с места на место (Долгих, Файнберг 1960: 37–38).



Чум

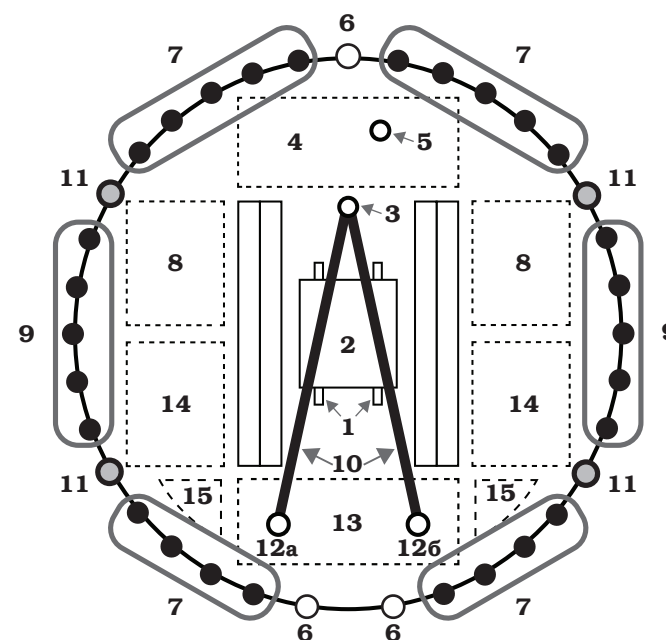


Схема чума.

1. Тори-фа хуаа. 2. Тори. 3. Чиебобо. 4. Сиенг.
5. Хючаса. 6. Симка-макэ. 7. Батунгуй.
8. Сиенганита-боба. 9. Бобангуй. 10. Чие. 11. Кумный.
- 12а. Симка. 12б. Мунсюда. 13. Нго. 14. Нгонипта-бату.
15. Нгонипта-боба

Сакральными предметами были и *тори-фа хуаа* – бревнышки, подкладываемые под очажный лист. В фольклоре они описываются как идолы-*койкэ* с личинами *хора* на концах. Эти личины при появлении врагов чудесным образом начинали гримасничать и оповещали хозяина о грядущей опасности. В 1960-х гг. еще были живы люди, видевшие подобные тори-фа хуаа в шаманских чумах, где их кормили и к ним обращались с просьбами, как к идолам.

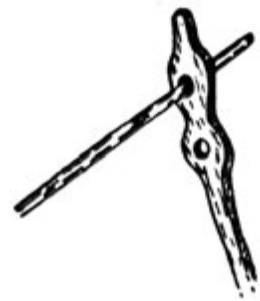
Очаг всегда располагался строго в центре чума против входа. У нганасан существует поговорка, что тори «хранит» два *нго* – выхода: дверной проем и верхнее дымовое отверстие – от проникновения враждебных людям сил.

Надочажная конструкция состояла из трех вертикально поставленных шестов, связанных перекладинами. Шесты справа и слева от входа назывались *симка*, один из них также – *мунсюда*, сзади за очагом – *чиебобо*.

В чуме было еще три шеста, которые также содержали в названии слово «симка»: два шеста входного проема и шест, установленный сзади в линии простых шестов. Надочажную конструкцию скрепляли горизонтальные шесты – *чие*. Они были «близкими к еде» и их также «кормили» при жертвоприношениях.

³³ Иллюстрации в данном разделе взяты из книги: Симченко Ю.Б. Нганасаны. Кн. 1. Система жизнеобеспечения. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.

Симка-макэ считался «самкой» и имел сверху уплощенную часть с двумя отверстиями. В него вставлялся конец одного из передних симка-«самца». Для высокого чума использовали верхнее отверстие, для низкого – нижнее. Симка-макэ считался также помощником женщин при родах: к нему привязывали палку, за которую роженицы держались, рожая на коленях или корточках. К симка-макэ привязывали различных идолов-койкэ: Земля-идол (*Моу-койкэ*), Огонь-идол (*Сатю'о-койкэ*) и др. Во время празднеств и жертвоприношений все шесты симка «кормили» – мазали кровью жертвенных животных и жиром.



Верхнее соединение шестов

Между чиебоба и симка-макэ ставился специальный шест *хючаса*. По нганасанским поверьям, этот шест служил лестницей для шамана, по которой его душа покидала жилище и отправлялась в потусторонний мир. Той же лестницей пользовались и покровители чума – *койкэ*. По хючаса идеальная субстанция *фала-койкэ* (*хуалэ-койкэ*), основного помощника охотника, отправлялась к месту промысла, чтобы приманить оленей и обеспечить удачу.

За очагом находилось «чистое» место – *сиенг*, где хранились идолы и пища. Женщины не могли ходить по этому месту, на сиенг могли наступать только девочки, не достигшие половой зрелости. Шаманский фольклор содержит множество рассказов о том, как у женщин «ломались кости», когда они «опоганивали» священное место, особенно если в это время в чуме ломали тальник или дробили кости, «отрывались легкие», если резали кожу или рвали веревки и т.д.

Планировка нганасанского чума была единообразной. Жилые места располагались по обе стороны от очага. Правая сторона всегда

была хозяйской, левая – гостевой или служила для хранения топлива и хозяйственных предметов – *ниндерде*. Жилые половины застилалась циновками из тальника – *тола*, поверх которых у костра настилались доски – *лата*. Спальные места располагались ближе к нюку и застилались сначала невыделанными зимними шкурами, а поверх них – сшитыми и выскобленными подстилками *хонсу*. Важнейшей частью интерьера были специальные спальные пологи – *кокуль* (русский термин). На жилых половинах ближе ко входу располагались женские места, где хозяйки занимались обработкой шкур, шитьем и приготовлением пищи. Перед сном над спальными местами поднимался полог, сшитый в виде продолговатого ящика без нижней стенки. Полóg шился из особо хороших шкур, иногда по мездре окрашивался отваром ольховой коры. Он имел размеры около 1,5 м в ширину и высоту и до 2 м в длину – в зависимости от количества детей. Детей укладывали в дальний от входа конец, ближе к священной части сиенг. Днем полог сворачивали и укладывали под нюк, предварительно выморозив и выбив. Летние пологи шились из ровдуги, а в советское время – из легких тканей, защищающих от комаров.

Покрытие несли простые шесты – *фо* или *нгу*, которых обычно было около двух десятков. Нюки шились из оленьих шкур в соответствии с назначением: зимние – из зимних шкур с длинной шерстью, летние – из весенних. Нюки состояли из двух ярусов: верхнего, меньшего по размеру, и нижнего, большего. Каждый ярус шился из одного или двух полотнищ трапецевидной формы, обращенных меньшим основанием вверх. Шкуры сшивались двойной жилой ниткой.

Изготовление и ремонт нюков – весенняя женская работа: скоблили мездру, подрезали шерсть, кроили и сшивали, меняли обветшалые места. Нюки ценились не столько за материал, сколько за вложенный труд. К нюкам снаружи пришивались кармашки для шестов, которыми поднимали покрытие до нужной высоты. Самую верхнюю крышку, наиболее страдающую от искр, прежде делали из прочной шкуры с оленьих рогов.

С 1920-х гг. поверх нюков летом стали натягивать «парус» – плотную материя, пре-

дохраняющую шкуры от влаги. Позднее для этого использовалась брезентовая ткань. Менялась и обстановка традиционного чума, хотя его планировка оставалась прежней. В годы экспедиций Ю.Б. Симченко в чумах появились ситцевые пологи, часы-будильники, зеркала, книги и газеты. На стенах стали вешать портреты. При этом общее устройство чума – две жилые половины по сторонам от очага и нежилое пространство за ним – сохранялось в неизменном виде.

Чум устанавливался в строгой последовательности. Сначала намечали место для очага и устанавливали тори, следя, чтобы никто не наступал на предполагаемый сиенг. Затем ставили симка – надочажное устройство. После этого оборудовали жилые части: расчищали площадку, укладывали циновки, доски пола и подстилки хонсу. Следующий этап – установка несущих шестов и укладка нюков. Уложенные нюки прижимали снаружи шестами и обвязывали весь чум ремнем. Размеры чума определялись количеством жильцов. Большие чумы достигали 8–9 м в диаметре.

Чум не отапливался специально – огонь разжигали только для приготовления пищи. Когда зимним жилищем была стационарная полуземлянка, а чум служил летним жилищем, температура внутри была достаточной для того, чтобы люди могли полностью раздеваться. С переходом к круглогодичному использованию чума прежний температурный режим был нарушен. К этому времени относится появление особых типов зимней одежды, обуви, мешков для ног и других приспособлений. Практически истинным жилищем для нганасан была их одежда.

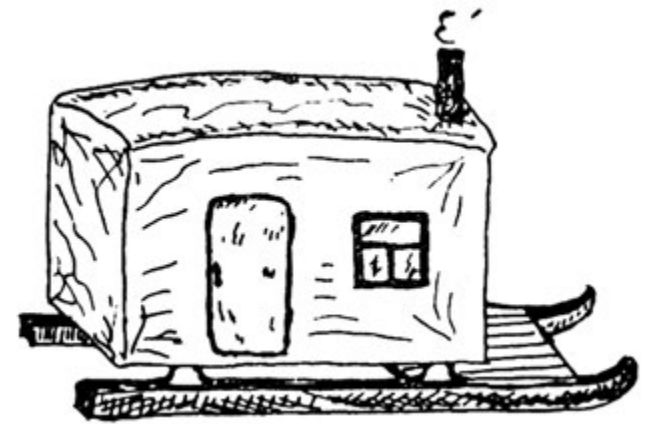
Большую часть года чум отапливался мелким кустарником. Летом этот кустарник горел хуже – был более сырым, трудно разгорался и давал много дыма. Очаг требовал постоянного присмотра: женщины подкладывали мелкие веточки и подправляли костер. Огонь оставляли сразу после закипания чая или травяного отвара. За день костер разжигали несколько раз, на ночь оставляли угли, прикрыв золой.

Балок. С 1930-х гг. в нганасанский быт прочно вошли новые зимние жилища – балки. По наблюдениям Ю.Б. Симченко, к кон-

цу 1960-х гг. ни одна нганасанская семья не использовала чум зимой, хотя еще десятью годами ранее часть семей балков не имела. Чум, однако, не исчез – он перешел в разряд летнего жилища.

Балок представлял собой русское изобретение – санный домик, который легко перевозился несколькими оленями. Примечательно, что, приняв заимствованную форму жилища, нганасаны внесли в нее свои коррективы и весьма быстро научились изготавливать балки самостоятельно. В отличие от долганских балков, варьировавшихся по конструкции и ставившихся произвольно, нганасанские балки всегда имели единообразную планировку – спальные места слева от входа, печь справа – и неизменно ориентировались дверями на юг, точно так же, как прежде ориентировались чумы. Эта устойчивость пространственной модели жилища при смене его конструктивной формы представляет собой характерную черту нганасанской культуры.

Балки делались разными по размеру. Маленькие достигали 3 м в длину и 1,5 м в ширину, так что полезная площадь едва составляла 4,5 м². Обычный балок, рассчитанный на семью из 4–5 человек (родители и двое-трое детей), достигал 3,5–4 м в длину, 2 м в ширину и 1,8 м в высоту. Сани такого балка делались длиной 520–530 см. Дверь навешивалась с правой стороны размером примерно 1,1 на 0,7 м. Окна врезались в передней части и на левой стенке размером около 0,4 на 0,5 м.



Балок

Изготовление балки начинали с саней. Для полозьев подбирали толстые лиственницы с прогибом у комля. Ширина полоза обычно достигала 15 см при толщине 8–10 см. С каждой стороны, как правило, делалось по три копыла, которые вырезались массивными и короткими. На копылья стелились брусья – части рамы пола балка сечением «в ладонь». Вверху угловые стойки скреплялись более легкой рамой, на которую устанавливали тонкие потолочные рей, составлявшие обрешетку крыши. Для двери устанавливались две вертикальные стойки с перекладиной. Так же вделывались окошки. Пол стелился из тщательно пригнанных друг к другу досок. Клиренс балка составлял около 30 см.

Ранее балки обтягивались простыми нюками. Нюк натягивался и на раму-основу двери. В потолочном нюке делалась дыра, которую можно было затыкать и открывать. Обычно на потолок дополнительно клался старый нюк, предохранявший крышу от дождя и мокрого снега. Позже балки изнутри стали обтягивать цветным ситцем, а снаружи – брезентом. На лето обтяжки снимали, просушивали и оставляли на местах весенних стоянок до осени.

Все балки, как и чумы у нганасан, имели одинаковую планировку. У задней торцевой стенки устраивались нары, на которых лежал свернутый полог, привязывавшийся к потолочным рейкам. Справа от входа размещалась печь. Возле окна у левой стенки – столик. В правом переднем углу – место для топлива, в левом – хранилище домашней утвари.

Балок перетаскивался четырьмя-пятью оленями. При этом его разгружали, перенося на нарты все, что можно было переместить, чтобы облегчить конструкцию. Балок был более теплым жилищем. При небольшой кубатуре он очень быстро нагревался от печки, но так же быстро и остывал. Нганасаны переходили в балки обычно в сентябре.

Вместе с балком изменился и порядок кочевого каравана. Традиционный аргиш возглавляла нарта старшей женщины, за ней следовали грузовые нарты с одеждой и пищей, мужская легковая нарта, нарта с идолами и замыкающие упряжки с чумовым имуществом. Аргиш вели женщины. С переходом на балки во главе каравана стали идти

мужчины, к легковым нартам которых привязывались олени, тянущие балок. За балком следовала старшая из женщин с грузовыми упряжками. Шесты, доски для пола чума и дрова теперь грузились на одну нарту.

Стойбище и его организация. Сату-ма и моу-ма ставились в потаенных местах – в ложбинах между сопками возле речек, на низком песчаном берегу возле галечных кос и в горных местностях. Обычно слева помещалось жилище *барба* – предводителя стойбища.

Чумы нганасаны располагали по тем же принципам, что и стационарные жилища. Для их установки выбирались места, неприметные на данном ландшафте. Слева ставился чум барба стойбища, а от него вправо – чумы рядовых членов стойбища. Предания рисуют большие стойбища «в двадцать чумов», однако это звучит как описание сказочных поселений. Обычным для стойбища было три, самое большее – четыре чума с семьей взрослых мужчинами – главами семей.

Стойбища из балков или чумов имели довольно стандартную организацию. От каждого жилища в сторону кочевки устанавливали в линию нарты в той же последовательности, в какой они следовали в пути.

Первыми устанавливали высокие грузовые женские нарты с различной одеждой, шкурами и женскими рабочими принадлежностями. Их было столько, сколько насчитывалось женщин в данном чуме. За ними ставились женские легковые нарты. Следом шли запасные мужские легковые нарты, а за ними – *койкэ-конто* [койкэ-кэнтэ] – нарты с идолами и различными почитаемыми предметами.

За койкэ-конто возле чумов оставляли «нечистые» нарты, в которых везли чум. Обычно для перевозки даже очень большого чума было достаточно двух грузовых нарт: на одну клали все детали пола и шесты, на другую – нюки. Доски пола и циновки считались *нгадюма* – погаными, и на них клали только женские подстилки хонсу.

Рядом выстраивали нарты с дровами и нарты с лодкой. Мужские легковые охотничьи нарты ставили отдельно сзади чума. Там обычно хранилось личное оружие мужчин, топоры и тому подобное.

Порядок расстановки аргишей был настолько строг, что можно было всегда опре-

делить, где находится то или иное имущество данной семьи. Эта система отражала не только практические потребности кочевого быта, но и представления о «чистом» и «нечистом», священном и обыденном в традиционной культуре нганасан.

Летние аргиши были значительно меньше зимних. Весной все зимние и запасные вещи вынимались и просушивались, после чего вновь укладывались в нарты, увязывались и оставлялись до осени. На летовку брались нарты с необходимыми инструментами и пустые грузовые, которые потом заполнялись продуктами.

Дополнительные постройки и сооружения. Помимо основных жилищ, нганасаны возводили различные вспомогательные сооружения для хозяйственных нужд, ритуальных целей и временного укрытия.

На летних стойбищах нганасаны возводили легкие хозяйственные сооружения для починки и развешивания сетей, а также сушки мяса и рыбы – *чиедр* [чиэзырэ"]. Чиедр представляли собой треноги с вешалами-поперечинами, где треноги играли роль стоек. Обычно на местах летних стоянок чиедр существовали постоянно. Охотники привозили с собой жерди для ремонта и установки новых чиедр. На зиму их разбирали и складывали «чумом». Установка чиедр занимала несколько часов.



Вешала

Из сакральных построек следует отметить *маталир-ма* – погребальные сооружения из жердей в виде чума, куда завозили нарты с покойником. Погребальные аргиши возле маталир-ма были совершенно идентичны реальным, устанавливаемым на стойбищах.

К числу временных построек относились различные ветровые заслоны на местах промысла. В весеннее время, когда велась индивидуальная охота из скрада или охота с собакой, нганасаны-охотники устраивали различные снежные убежища. На пути ожидаемого прохода оленей вырывалась яма, и снежные кирпичи составляли род бруствера, в котором проделывали отверстие для обзора. В таких убежищах даже в ветреную погоду при весеннем солнце было весьма тепло.

В дороге в случае пурги ветровые заслоны устраивали из поставленных на бок нарт. Под такой защитой нганасаны были способны пережить непогоду несколько дней, будучи совершенно погребенными снегом.

Из снега и льда устраивались временные хранилища для мяса и рыбы. Их сооружали осенью во время заморозков: вырубали тонкие льдины и устанавливали их на льду в виде ящика. В этот ящик складывали продукты, накрывали другой льдиной и замораживали стыки. В таких хранилищах продукты оказывались надежно спрятанными от зверей и не портились достаточно долго.

Особого упоминания заслуживают каменные охотничьи сооружения – *табю* или *фала-табю* ('скрады'), которые до наших дней сохранились на всех местах осенних покоев. Эти каменные засады, где охотники ждали приближения оленей, демонстрируют значительное строительное мастерство их создателей. Каменная кладка ничем не скреплена, но чрезвычайно прочна. Место для этих сооружений выбиралось так, что из них отлично обозримо пространство на другом берегу реки и удобно выбегать к лодкам.

Все эти дополнительные сооружения показывают, как нганасаны умело приспосабливали природные материалы: камень, снег, лед, дерн – для создания функциональных построек, отвечающих конкретным потребностям их хозяйственной деятельности и духовной жизни. Каждый тип сооружения был тесно связан с определенным сезоном, видом деятельности и местом в традиционном укладе жизни.



Стойбище на берегу реки весной

№ 29331



Стойбище на возвышении у реки. Авамская тундра

№ 21935



№ 22103

Осеннее стойбище в тумане: чум, вешала с юколой, сушатся сети



№ 22696

Общий вид стойбища у реки. Чумы и балки, нарты, хозяйственные сооружения



№ 22099

Осеннее стойбище в тумане



Ю.Б. Симченко и местный житель
с оленегонными собаками
перед летним чумом

№ 3369



Мужчина в парке чинит
рыболовную сеть в чуме

№ 29227



Верхняя часть чума с тканевой
покрышкой – летним «парусом»,
защищавшим нюки от влаги

№ 22450



Верх чума изнутри, в т.ч. соединение
шестов симка-макэ («самка»)
и симка («самец») надочажной конструкции

№ 22930



№ 22826

Мотю Китеевна Порбина скоблит оленью шкуру в чуме

– Спать что-ли будем? – спросил Хосю.
Я глянул на часы – четыре. Не шестнадцать, а четыре утра.
Возле аргишных санок Радик во все горло выкрикивал какие-то приказы, остальная команда вопила «ура» и творила шумливые эффекты.
Слышалось: «Та-та-та-та-та-та!! Бум! Бум! Бумм!!!» Это били пулеметы и тяжелые орудия. «Тх-тх-тх-тх-тх» – это двигалась военная техника. «Жж-жж-жж-жжжжжжжжжжж» – летели самолеты.
Возле аргишных санок шла воина.
– Что-то спать не хочется, – сказала Катя, – пойду поскоблю шкуры.
– Даже дети еще не спят, – поддержал Емельяныч.
– Пойду ветку посмотрю, – объявил Хосю.
– Ружье вычищу, – решил я.
В других балках взрослые тоже не спали. Везде были открыты двери – тепло. Рая с матерью сидели на расстеленных нюках и орудовали иголками. Самое время покрышки чинить, их сейчас просушивают и ремонтируют.
Я присел рядом и разложил свою двустолку.
Катя взяла доску, набросила на нее сушеную оленью шкуру, уперла доску одним концом в землю, а другим – себе в живот и принялась мерно скоблить. Скобели для шкур здесь у всех одинаковые. Палки вроде скалок, которыми наши женщины катают тесто, а в середину вставлена полукруглая железка. Ее точат не очень остро, чтобы шкура не рвалась.
Катя работала методично и под скребком все увеличивалась и увеличивалась белая полоса чищенной кожи, красноватая мездра, тонкая пленка, слезала со шкуры, и та становилась мягкой.

Из рассказа «Священная иголка»
(Симченко 1993а: 161–162)



Женщины в парках идут по летнему стойбищу среди балков и чумов

№ 22454

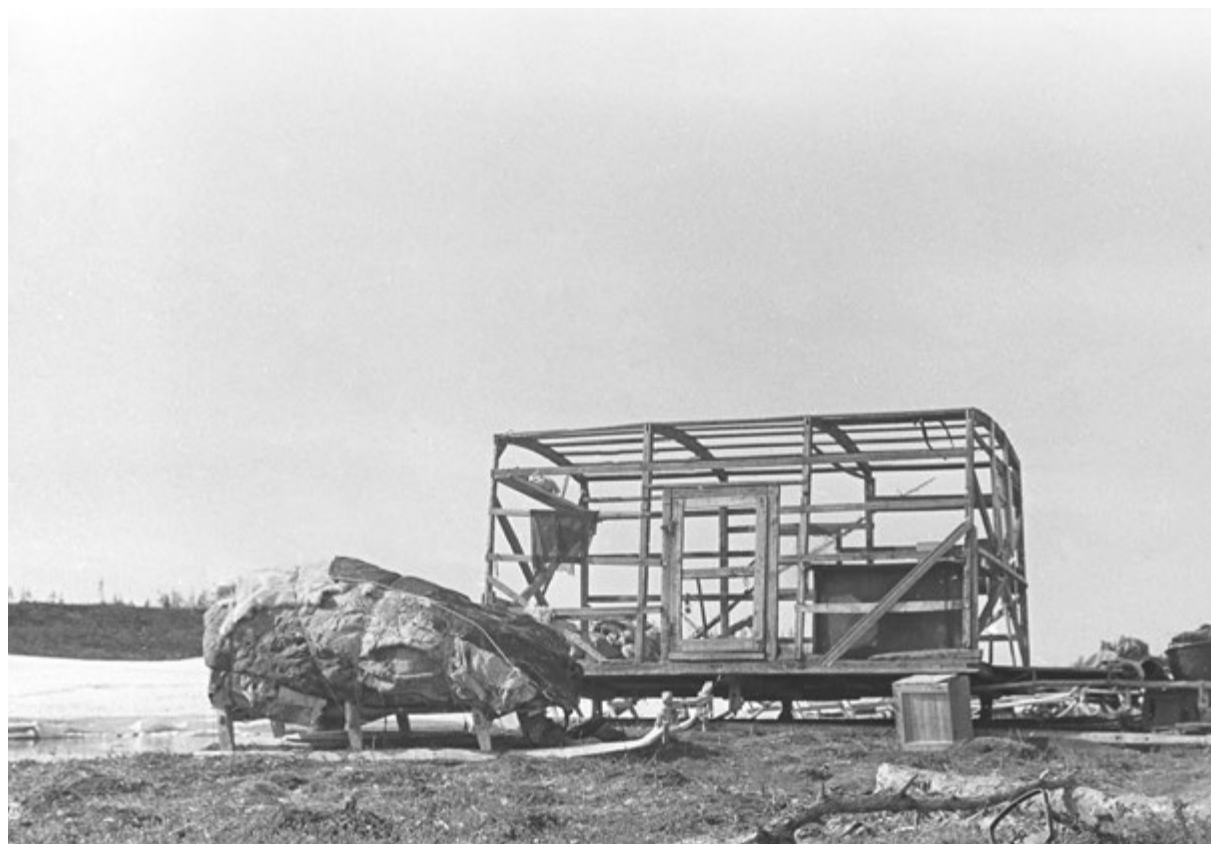


Борис Дюходович Костеркин с сыном Юрой на стойбище.
Окрестности Усть-Авама, начало 1960-х гг.

№ 22495

Здесь, на Пайтурме, кроме нас оказался еще приемщик рыбы – долган Филипп Тимофеевич. <...> Балок у него больше обычного. Санний домик Филиппа Тимофеевича имеет в длину метров пять, в ширину – два метра и столько же в высоту. Сделан же совершенно также, как и балки других нганасан и долган. На массивные сани поставлен каркас из реек. Каждый полоз вырублен из целого дерева – лиственницы. Лиственницы здесь часто бывают изогнутыми возле корня под прямым углом. Их и употребляют на полозья для балков. На передке делают небольшой настил. Здесь хранят разное барахлишко, дрова и прочее. Пол балка – деревянный, из досок. Сейчас [сер. 1970-х гг.] некоторые люди стелят пластики или ленолиум. Так почище. Изнутри каркас обтягивают сначала ситцем – это, так сказать, косметика, вроде наших обоев. На ситец накладывают нюки из оленьих шкур. Совершенно такие же, какие употребляют и для летних чумов – зимние оленьи шкуры с подрезанной шерстью. Нюки уже покрывают брезентом, который почему-то называют парус. Может быть, раньше русские купцы и взаправду крыли свои балки парусной тканью? <...> Балок Филиппа Тимофеевича специально сделан попросторнее обычного. У него в балке стоит рация, у него в этом балке целая контора. Как-никак – центр рыбной промышленности в ближних окрестностях.

Из рассказа «Пайтурма»
(Симченко 1993а: 44–45)



№ 29699

Каркас балка без покрышек и груженная нарта



№ 22995

Ю.Б. Симченко с блокнотом возле балка, с которого сняли покрышки на лето



Нганасанки на летнем стойбище

№ 22663



№ 22276

Женщина несет вязанку дров



Пожилая женщина с трубкой отдыхает у нарт. Предположительно, одна из жен шамана Дюходе Костеркина. Окрестности Усть-Авама, начало 1960-х гг.

№ 22491



№ 22141

Заготовка дров на летнем стойбище



№ 22969

Мужчина в парке плетет сеть, на вешалах проветривается одежда



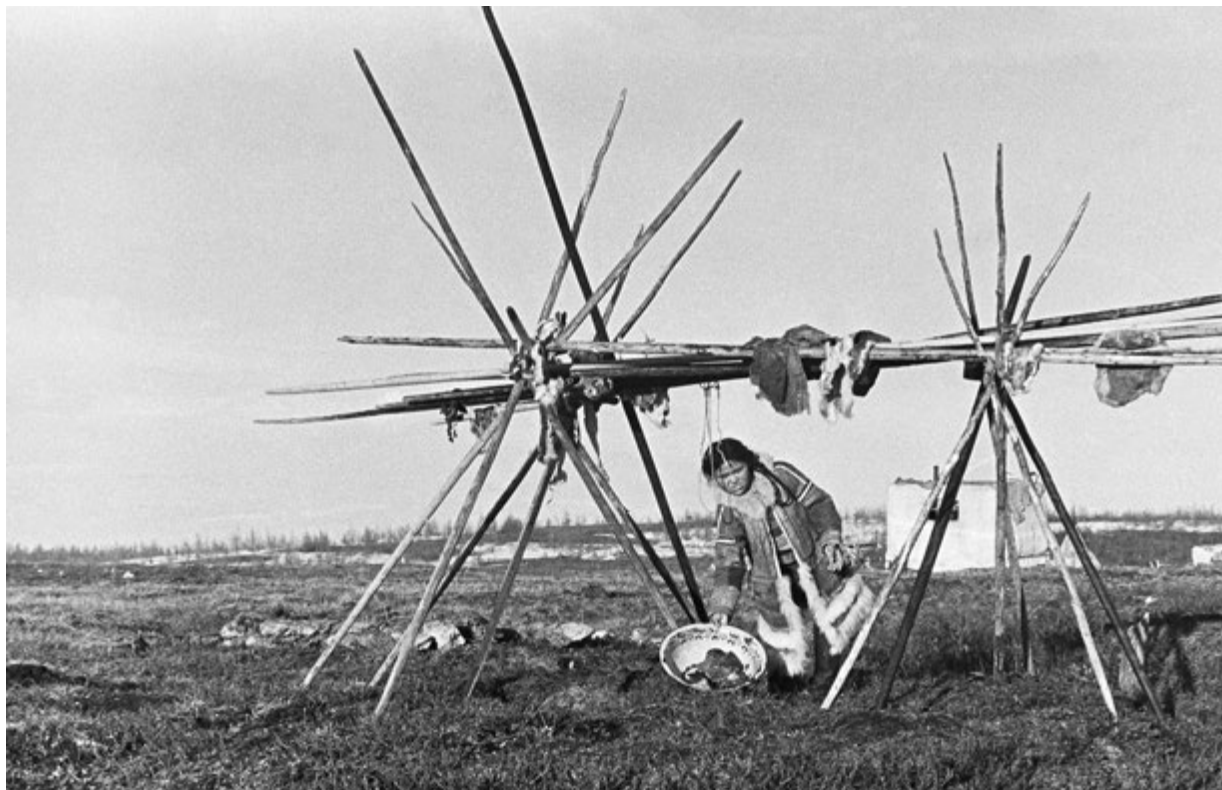
Вид на стойбище с холма: вешала-чиедр с сетями, небольшой продуктовый балок, чумы у реки

№ 22924



№ 22239

Основание для вешал



Женщина в парке у вешал. Предположительно, Тантуо Костеркина. Авамская тундра, 1960-е гг.

№ 21883



№ 22665

Пожилая женщина с тазом у нарт. Предположительно, район Волочанки



№ 22188

Зимнее стойбище. Мужчина в сокуе и бакарях у дров – предположительно, Хосю Челеевич Момде



В балке: Ю.Б. Симченко, Биля Наемович Порбин с женой Демняку и дочерью. № 22801
На стене – агитационный плакат



№ 29490



№ 29486 Ручной олень заглядывает
в окошко балка



№ 29487 Интерьер балка: утварь на столе, миски под окном,
ведра с тающим снегом на печи. Таймыр, 1960-е



Одежда разложена для просушки на нартах с дровами.
1970-е гг.

№ 21634



Чиедр – вешала для сетей.
1970-е гг.

№ 21649



№ 21828

Вешала с сетями. 1971 г.



№ 21679

Собаки, нарты и хозяйственная утварь у балка. 1970-е гг.



№ 21675

Вешала с одеждой и сетями.
На земле расстелен нук – покрывка чума. 1970-е гг.

Духовная культура

Духовная культура нганасан включает общесибирские и арктические представления о мире и человеке, при этом исследователи различают несколько культурных слов: так называемый автохтонный, самодийский и тунгусский. Автохтонные элементы, не имеющие аналогов у соседей, вероятно, связаны с древнейшим населением Севера Евразии и сохранились из-за относительной изолированности кочевых групп нганасан в глубине Таймырского полуострова. Самодийское влияние, одно из самых поздних, связано прежде всего с тундровым оленеводством, а тунгусское обнаруживается главным образом в шаманской традиции.

В данном разделе последовательно рассматриваются три темы: представления о Матерях Природы, нганасанский шаманизм и почитание идолов *койкэ* [койкэ]. Культ Матерей Природы можно назвать древнейшей особенностью нганасанской картины мира, связанной с верой в женских демиургов, которые когда-то произвели на свет окружающий мир, а потому связаны с рождением, смертью и всей жизнью людей. Нганасанский шаманизм является более поздней традицией, которая в общих чертах не выходит за пределы сибирского шаманизма, но имеет свои особенности, связанные с той же изолированностью нганасан: например, отсутствие жесткого деления шаманов на категории и универсальность их функций. В почитании сильных предметов – идолов *койкэ* – во многом объединяются представления о Матерях Природы и шаманская традиция, а также весь комплекс анимистических представлений нганасан.

Мифы у нганасан почитаются достоверными рассказами о том, как появился и устроен мир, какое место занимает в нем

человек, определяют систему религиозных верований. Устная литература представлена двумя жанрами: *дюрымы* и *ситтабы*. Дюрымы – это «вести», все, о чем можно рассказать: мифы, сказки, предания. Самая большая группа дюрымы – сюжетные рассказы о культурном герое хитреце Дяйку. Ситтабы – это героический эпос, длинные ритмизованные сказания о волшебных богатырях и их свершениях. Эпос традиционно исполняли в долгие зимние вечера нараспев или речитативом – в зависимости от таланта сказителя. В таких сказаниях герои, общаясь друг с другом, поют своеобразными «ариями», исполняемыми сказителем.

Вопросы, связанные с религиозными представлениями, были в центре внимания Ю.Б. Симченко на протяжении его многолетних экспедиций к нганасанам и нашли отражение в его научных работах, фотоколлекции и киноматериалах, представленных в данном альбоме.

Представления о Матерях Природы. Особенностью нганасанской системы верований, отличающей их от соседей, является вера в Матерей Природы (или Матерей Мироздания), которые, как было сказано выше, когда-то родили из себя то, что считается окружающим миром. Земля, Солнце, Луна, Вода, Огонь – все это существует как воплощение женских высших сил. Матери (*Немы*) относятся к категории существ, называемых *нгуо* – «боги» (по Б.О. Долгих) или «небожители» (по Ю.Б. Симченко).

Земля-Мать (*Моу-Немы*) занимает центральное место среди всех матерей. Она представляется как огромное сверхъестественное животное, на теле которого существует все живое, что она родила: почва – это ее кожа или шкура, а трава и мох – ее шерсть

(Симченко 1996а). Как и любое животное, она «линяет» каждый год – так объяснялось наступление весны, когда снег сходит и под ним открывается новый покров. Основная функция Земли-Матери – рождать и воспроизводить жизнь. Она носит в себе глаза – именно они считаются источником жизненной силы и души – и вкладывает их в тела самок как животных, так и людей. Глаза «обрастают» телом, и рождается новое существо. Именно поэтому, когда нганасанин убивает дикого оленя, он обязан вынуть глаза животного и оставить их на земле – вернуть Земле-Матери. Если этого не сделать, сократится количество оленей, и люди будут голодать. Оставленные или зарытые в землю глаза дают новую жизнь (Грачева 1976: 49). Отношение к Земле как к живому существу породило и систему запретов: ее нельзя колоть ножом, копьем или забивать в нее колья.

Солнце-Мать (*Коу-Немы*) также считается крайне могущественным существом. Именно она освободила Землю-Мать ото льда, позволив ей рожать, поэтому ничто живое не может существовать без солнечного тепла. Солнце-Мать хранит всех живых существ и дает героям силу для победы над злом. Она тесно связана как с огнем, так и с железом: так, метеоритное железо почитается как ее «плоть», присланная на землю.

Луна-Мать, *Кычеда-Немы* [Кичезэ-Немы], считается особой покровительницей женщин. Она ответственна за беременность и развитие плода, вместе с Огнем-Матерью помогая при родах. По некоторым сведениям, собранным А.А. Поповым и Г.Н. Грачевой, даже глаза дает не Земля-Мать, а Луна-Мать (Грачева 1976: 48). Женщины рассчитывают сроки беременности по лунным месяцам, отождествляя Луну с материнским началом.

Огонь-Мать (*Туй-Немы*) – наиболее близкая к людям из всех великих Матерей. Она представляется как женщина, которая непрерывно рождает девочек в виде языков пламени. Огонь считается собственностью женского рода и принадлежит хозяйке чума (мужчины традиционно не имели права даже касаться очага руками и разводить огонь в чуме). Огонь-Мать выполняет функции очищения и защиты: злые духи боятся ее, а окуривание собачьей шерстью используется для очище-

ния от ритуальной нечистоты. С помощью огня проводятся гадания об успехе на промысле.

Вода-Мать, *Быды-Немы* [Бызы"-Немы], определяет благосостояние людей через удачу в рыбном промысле и безопасность при переправах. В мифах о сотворении мира она уступила часть своих прав, освободив землю от воды для жизни людей и животных. В обращениях к ней использовался термин родства «матери сестра» – в отличие от Земли-Матери, к которой обращались как к «матери матерей». Вода-Мать считается антагонистом льда: весной она ломает его, чтобы пошла рыба.

Среди великих Матерей особое место занимает Подземного льда Мать (*Сырада-Немы*). Она является хозяйкой мира мертвых (*Бодырбо-Моу*) и ассоциируется со смертью и холодом. Ее девять сыновей отождествляются с духами болезней (*коча*), которые «грызут людей». То, что человек уходит в мир Подземного льда Матери после смерти, делает Бодырбо-Моу изначально враждебной миру живых, поэтому переход туда – похоронный обряд – устраивается с особой тщательностью, так, чтобы помочь покойнику добраться и устроиться там, разорвав по возможности связи с миром людей для их же безопасности.

Помимо великих Матерей, нганасаны почитают и других Матерей, связанных с объектами природы и животными: *Фа-Немы* [Хуаа-Немы] (Лес-Мать) представляется как огромное дерево, способное вскармливать людей; *Фала-Немы* [Хуалэ-Немы] (Камень-Мать) определяет характер человека. А есть и Матери конкретных животных: *Баби-Немы* [Баби"-Немы] (Диких оленей Мать), *Саторе-Немы* [Сатэрэ-Немы] (Мать песцов), *Нему-Немы* (Зайцев Мать) и *Кыхы-Немы* [Кэхы-Немы] (Куropsаток Мать) – каждой из них охотники посвящают («поворачивают») оленей, чтобы обеспечить удачу на промысле.

Помимо Матерей Природы, существуют и мужские сущности (*нгуо*) того же ранга, стоящие как бы над миром и управляющие его устройством. Мужских нгуо значительно меньше, а их появление связано прежде всего с развитием шаманской традиции, порой вступающей в противоречие с более древним культом Матерей Природы. К ним относятся

в первую очередь *Кае-нгуо* [Кадюа-нгуо] – хозяин грома, *Оспа-нгуо* – олицетворение оспы как одной из самых страшных болезней, а также главный культурный герой нганасан *Дяйку* – покровитель людей, сумевший стать одним из небожителей-нгуо после ряда подвигов.

Запряг оленей Дяйку, махнул хореом, гостевать поехал. Теперь ушел вверх. Был-то маленький, худенький. Теперь красивый стал, большой. Теперь у Коу-копто и Кичеда-копто гостюет. Его стали Дяйба-нгуо звать. Значит «Сирота-бог». Он мелких богов-нгуо всех убил, которые его отца убили. Теперь сам самый сильный, самый большой стал. Сначала-то будто человек был. Нгуо стал. Век жил.
Из рассказа Ньюли Турдагина, Усть-Авам, 1961 г.
(Симченко 1996а: 36–37)

Также важная категория существ – это *дямада* (дословно «горло имеющие» или «звери»). Это сущности иного порядка, чем нгуо: они живут рядом с людьми, но обычно невидимы для них, хотя и выступают в роли помощников шаманов. С дямада связан миф о возникновении Земли как места, пригодного для жизни всех «имеющих горло». Дямада существовали еще до появления человека и, по мнению Ю.Б. Симченко, связаны с нгуо как потомки связаны с предками. К дямада как к категории относятся и другие существа, например *баруси*. В мифах их обычно описывают как антропоморфных созданий, одноногих, одноруких и одноглазых, считают их олицетворением болезни.

Праздник Аны'о-дялы (в буквальном переводе 'Большой день'), описанный Ю.Б. Симченко по наблюдениям у авамских нганасан в начале 1960-х гг., является единственным коллективным обращением к Матерям Природы. Его устраивали весной, когда начинал таять снег и показывалась земля: по словам информанта Юрия Борисовича, стопятилетнего авамского нганасана шамана Сейме Турдагина, праздник проводился тогда, когда «земля-то маленько видна где-то будет» (Симченко 1963б: 170). Суть была в том, что именно в это время появлялась возможность обратиться к Солнцу-Матери, Земле-Матери и Воде-Матери одновременно. Организато-

рами и распорядителями праздника были самые пожилые женщины стойбища. Шаманы участвовали в нем лишь как рядовые участники: даже если кто-то из них камлал, это не было центральным моментом праздника. Длился он одну ночь и проводился регулярно, в отличие от другого нганасанского праздника – «Чистого чума», который устраивался нерегулярно и был сильнее связан с шаманской традицией.

В центре обряда были коллективные жертвоприношения всем великим Матерям: олень душили и приносили в жертву Земле-Матери; кожу, голову и внутренности привязывали к дереву как долю Солнца-Матери; собаку душили и бросали в прорубь: для Воды-Матери. Приносилась жертва и Луне-Матери. После жертвоприношений мужчины и женщины снимали с себя металлические украшения, клали их на землю, прося плодородия. Затем проходил обрядовый танец и игры молодежи, имевшие значение своего рода «посвящения» в семейную брачную жизнь (см. раздел «Семья и дети»).

Погребальный обряд. Похороны взрослого человека, умершего в чуме, начинались с разборки чума в том месте, где он умер: тело выносили, сняв нюки и раздвинув шесты. Покойника одевали в его лучшую, праздничную одежду, которую человек при жизни надевал лишь несколько раз – на свадьбу или праздник по случаю наступления зрелости. Телу традиционно придавали эмбриональную позу, укладывали на левый бок лицом кверху, а затем зашивали в оленью шкуру, однако могли быть и иные позы: сидя или лицом вниз. На глаза умершему обычно надевали повязку, на которой, изображая зрачки, были нашиты бусы или костяные кружочки, чтобы можно было видеть в мире мертвых, ведь настоящие глаза ушли вместе с жизненной силой. Также встречаются упоминания накладывания своеобразной маски на все лицо. В похоронный аргиш (караван) обычно складывали вещи покойного, которые понадобятся ему в земле мертвых, а также ездовых оленей, чтобы добраться туда.

Ранее у нганасан не существовало кладбищ и человека хоронили в тундре неподалеку от того места, где он умер, поэтому у них часто встречаются одиночные захоронения.

Со временем появилась тенденция к организации кладбища. Захоронения обычно наземные, покойника оставляют на нартах, вокруг часто ставится конический шалаш из тонких стволов деревьев – *маталир* [маталир]. Существуют и захоронения в гробах, в т.ч. стоящих на земле.



Маталир-ма (Симченко 1992: 179)

Устройство захоронения различалось в зависимости от пола. По данным Ю.Б. Симченко, для мужчин маталир-ма не всегда строили, т.к. в мире мертвых его примут в чей-то существующий чум. Для женщины же захоронение было гораздо масштабнее, а маталир-ма строили обязательно. Это объясняется тем, что в земле мертвых (как и в мире людей) именно женщина ставила чум, в который должны были прийти после смерти ее дети. Поэтому женский похоронный аргиш включал все, что ей потребуется для того, чтобы устроить собственное хозяйство в Бодырбо-Моу. Это чумовые шесты, шкуры для шитья, доски для пола, циновки, предметы устройства очага и т.д. Также важно отметить, что женщина должна забрать с собой все, что ей принадлежит, то, что она сделала своими руками. Нганасаны говорят о хозяйке: «Умрет, с собой весь чум унесет». По этой же причине родственники умершей женщины нередко меняли свою одежду после похорон, потому что прежняя считалась собственностью покойной – ведь это она ее изготовила.

Чем старше умерший, тем «тяжелее» и «сложнее» его смерть, т.к. он связан с большим количеством людей, поступков и вещей. Когда умирал пожилой человек, над всеми его близкими нависала опасность быть «уведенными» вместе с ним. «Легкими» считались смерти детей и подростков до 15 лет. Именно поэтому детские захоронения устра-

ивали на деревьях в деревянных ящиках, объясняя это тем, что душа ребенка «легкая» и ближе к небу, т.к. он не нажил имуществ, не успел нарушить много запретов. После смерти душа ребенка на солнечных лучах возвращалась обратно в мир нгуо.

После похорон все участники проходили обряд очищения: переступали через костер, в котором сжигалась собачья шерсть. Места захоронений обычно не посещались, прикасаться к вещам из похоронного аргиша было строго запрещено. В фольклоре существуют рассказы о тех, кто пытался забрать ценные (например, серебряные) предметы, что приводило к борьбе с мертвецом, который мог унести душу похитителя, а также к болезням и смерти. Особенно опасными считаются захоронения, в которых оставлены сильные религиозные предметы, прежде всего идола *койкэ*, которых долго не кормили, а потому они могли причинить человеку зло (подробнее об этом см. далее).

Шаманизм. Главное отличие шаманов от простых людей заключается в том, что они могут общаться с силами, которые не видны обычным людям, хотя существуют вместе с ними. Таким образом, весь мир для шаманов, по мнению Ю.Б. Симченко, состоял из двух частей: мира простых людей и животных; мира шаманов и духов-дямада, которые выступают антагонистами по отношению к человеческому миру, а шаман, обладая способностями обоих миров, может призывать их для решения проблем (Симченко 1996а). Шаман рожден людьми и живет среди них, но в то же время он живет и среди дямада. Отыскивание пропавших предметов, заблудившихся в тундре людей и оленей, предсказание будущего и намерений предполагаемых врагов, насылание порчи на них, толкование снов – все, где требуется вмешательство невидимых сил, входит в компетенцию шамана. Одна из самых значительных его обязанностей – содействие удаче в промысле. Также шаман выступает и в роли врача-лечителя и защитника от болезней. Он должен обладать хорошим голосом, прекрасно владеть бубном, знать мифы и предания, а также родословные всех нганасан, быть наблюдательным и обладать феноменальной памятью.

По мнению А.А. Попова, шаманский дар у нганасан не приобретается «путем личного желания» (Попов 1936: 83) – шаман избирается высшими силами еще до рождения. Почти в каждом роду авамских нганасан были шаманы или шаманки, хотя дар не обязательно проявлялся в последующем за шаманом поколении. Иногда шаманкой могла стать женщина, пришедшая и из другого рода или этнической группы. Так, Г.Н. Грачева писала, что Иван Горнок (Турдагин) получил свой дар по материнской линии от ненцев-юраков. Также волочанские нганасаны рассказывали исследовательнице о шаманке, получившей свой дар от тунгуски (эвенкийки) и потому переходившей иногда при камлании на непонятный нганасанам язык. Перенимая шаманские песни и способы камлания у своих предшественников, начинающий шаман получает своих дямада в качестве духов-помощников. Предки-шаманы участвуют в становлении нового шамана и сопровождают его на протяжении всей жизни – во время своих камланий он постоянно к ним обращается.

Г.Н. Грачева полагала, что относительно хорошо прослеживается преемственность шаманов в каждом поколении лишь в роду авамских нганасан Нгамтусуо (Костеркиных). Среди волочанских нганасан, по ее материалам, бытовало предание о том, что все Нгамтусуо получили свой дар от шаманки Нейминг. Она родила от небожителей-нгуо трех сыновей, двое из которых стали большими шаманами. Шаманка Нобупти'е Нгамтусуо (1903–1972), ставшая после замужества шаманкой рода Чунанчар, камлала, обращаясь к Нейминг. Также Нгамтусуо имели и передавали женский шаманский костюм.

Ю.Б. Симченко в своих экспедициях много работал с шаманами из рода Нгамтусуо – потомками известного шамана Дюходе (1886–1936) (к ним относится Нобупти'е), отец и дед которого также обладали большим даром. Одними из ключевых информантов Юрия Борисовича были сыновья Дюходе – шаманы Тубяку (1921–1989) и Демниме (1913–1980).

Процесс становления каждого большого шамана протекает мучительно и трудно и связан с переживанием шаманской болезни. Во

снах и видениях он путешествует в мир нгуо, где получает наставления и подарки, становится сильным и крепким. Для окружающих в это время он выглядит крайне больным.

По рассказу шамана Дюходе, записанному А.А. Поповым, его шаманская болезнь длилась три года, а в самом конце ее он «умер для окружающих», три дня пролежав неподвижно и очнувшись перед тем, как его собрались хоронить, почти потеряв зрение (Попов 1936: 85). Его сын шаман Демниме начал проходить «посвящение сном», когда ему было 22 года. Он стал слышать пение полозьев и углов его нарт при езде по тундре и другие поющие голоса (Грачева 1983: 134–135). Затем он уснул на девять месяцев: в это время будущий шаман путешествовал в мире нгуо, где с ним познакомились главнейшие из них, и он получил своих духов-помощников. Рождение младшего брата Демниме Тубяку и получение им дара было предсказано их отцом Дюходе во время одного из камланий: «Родится у меня сын, на левом плече которого будет родимое пятно вроде пуговицы (имя Тубяку означает "пуговица"), он будет кормить моих зверей (то есть духов-помощников)». Тубяку рассказывал Юрию Борисовичу, что, когда он начал шаманить, «сильное мучение прошел»: ребенком чуть не утонул и его спас («оживил») отец, назвав после этого сына «своей сменой». Также Дюходе однажды чуть не застрелил своего сына из винтовки. «Пуля здесь, между лопаток вышла на другую сторону», – говорит он на одной из записей (Симченко 1996б).

Стоит отметить, что два шамана, даже если они родные братья или отец и сын, никогда не находились в одной кочевой группе. Отец-шаман прилагал усилия к выделению своего выросшего сына-шамана в самостоятельное хозяйство с другой территорией кочевания. Братья-шаманы не кочевали вместе и даже могли в некоторой степени враждовать, как это было в случае Демниме и Тубяку, которые не признавали друг друга шаманами.

Истории о получении шаманского дара можно разделить по крайней мере на два типа. К первому относятся ситуации, в которых человек сам начинает чувствовать, что он не в себе из-за того, что его мучает

какой-то дямада. Обычно это происходит во время полового созревания или даже в более раннем возрасте. Истории второго типа описывают то, как человек оказывается отмеченным каким-то могущественным нгуо и должен стать шаманом, в т.ч. и по требованию окружающих, хотя он также обязательно приобретает духов-помощников-дямада. При этом шаман мог и не справиться со своими дямада: например, они могли требовать пищи и во время камлания «съедали» кого-то из присутствующих. Это приводило к тому, что вскоре после камлания люди заболели и умирали, если шаман не «выплевывал» их. Так, Г.Н. Грачевой рассказывали об одной шаманке, которая «проглотила» пятерых детей – они заболели после того, как побывали на камлании. Шаманке вызывали рвоту и обнаружили на снегу волоски детей, которые родители забрали, после чего дети поправились (Грачева 1981: 76).

У шаманов Тубяку и Демниме были различные дямада, каждый из которых имел свою личную песню, обучал шамана исполнять ее и держать свой ритм при камлании. Среди них были, например, птицы, игравшие, как пишет Ю.Б. Симченко, роль «разведчиков» при лечении, которое основывалось на поиске духа болезни (Симченко 1996а: 167). Начиная пение, шаман как бы перевоплощался в то существо, к которому камлает. Шаман Тубяку, к примеру, обращаясь при камлании к ястребу, давал ему приказание найти дух болезни. Шаман прыгал вокруг костра и делал движения, уподобляясь этой птице: характерно ворочал головой, нагибал вперед туловище, стоя на полусогнутых ногах и заведя руки за спину. Затем он обращался к другому своему помощнику-дямада – волку, который должен был окончательно расправиться с болезнью.

Среди материалов Ю.Б. Симченко есть записи камланий шаманов Демниме и Тубяку Нгамтусуо, которые были сделаны во время экспедиции 1978 г. Это два отдельных шаманских камлания, посвященных первому снегу. Тексты камланий опубликованы во втором томе издания «Традиционные верования нганасан» (Симченко 1996б) и снабжены переводом на русский язык и комментариями. Вероятно, эти же камлания также были

записаны на видеокамеру и использованы в неоконченном этнографическом фильме Ю.Б. Симченко и А.В. Оськина «Шаманы нганасан», хранящемся в видеоархиве ИЭА РАН без звуковой дорожки (была утеряна). В нашем альбоме представлены кадры из этого фильма, а также серия фотографий, сделанных, вероятно, при подготовке камлания шамана Тубяку Нгамтусуо, которое, как видно на фото, также снималось на видеокамеру.

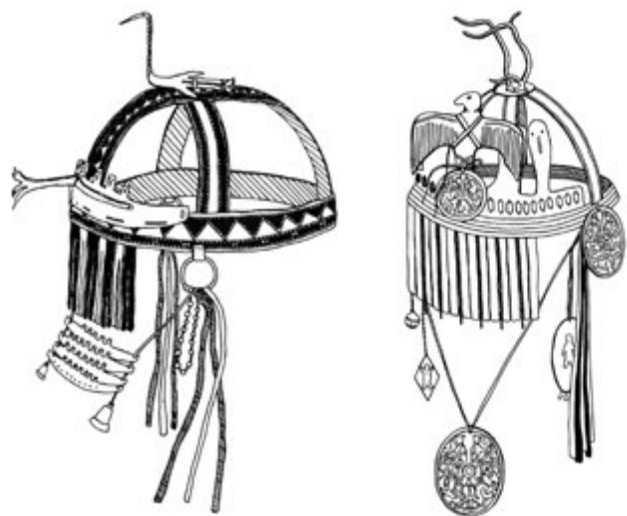
При подготовке и во время большого камлания шаману помогали его помощники-туоптуси: надевали на него все элементы костюма в определенном порядке, пристегивали шамана цепью и удерживали ее во время ритуала, нагревали бубен над костром (оживляли), начинали своим пением камлание, вторили шаману, поддерживая его. Также во время большого камлания важно присутствие всех ближайших членов семьи шамана: жены, детей, внуков, чья поддержка усиливала его.

Костюм для шамана является прежде всего его «упряжкой», позволяющей пройти долгую дорогу при большом камлании, найти путь в мир нгуо. А.А. Поповым, Г.Н. Грачевой и Ю.Б. Симченко описано много различных типов шаманских костюмов нганасан; в основном они различаются по цвету и подвескам, изображающим различных духов-помощников. Фото нескольких подобных элементов шаманского костюма представлены в этом альбоме.



Костюм для камлания над роженицей (Попов 1984: 134)

У одного большого шамана могло быть несколько костюмов: например, у Тубяку Нгамтусуо помимо основного, в который он облачен на фото, был специальный костюм для камлания против оспы. Важной частью костюма являлся наголовник, на котором также могут быть закреплены подвески, а главное – спускающаяся на лицо бахрама из суконных полосок, которая прикрывает глаза шамана, помогая «выключать» обычное зрение и видеть правильный путь в его путешествии по другим мирам. Неотъемлемым элементом шаманского комплекса также являлся бубен. Они были разного типа: например, шаман Тубяку имел два бубна, один из которых считался семейным – с ним можно проводить небольшие домашние камлания даже без костюма.



Головной убор
для камлания духам
нижнего мира
(Попов 1984: 117)

Головной убор
для камлания духам
верхнего мира
(Попов 1984: 124)

«Главный» дямада сам диктует шаману последовательность получения предметов костюма и имена мастеров или мастериц, которые его сошьют, изготовят бубен и подвески (Грачева 1981). Становясь шаманом, каждый поочередно получает головной убор, перчатки, нагрудник, обувь, бубен с коло-тушкой и, в финале, саму верхнюю одежду – парку или кафтан.

В 1982 г. шаман Тубяку Нгамтусуо передал свой шаманский комплекс Таймырскому краеведческому музею, оставив себе лишь несколько предметов для так называемых

малых камланий. Ключевой особенностью стало проведение «прощального камлания» прямо в стенах музея: два дня (24 и 26 июля 1982 г.) шаман облачался в свой «основной» костюм в музейном зале, окруженный чучелами животных и изображениями духов-помощников, проводя ритуальное «расставание» с предметами при участии сына Леонида и брата Бориса в качестве помощников-туоптуси.



Камлание в музее
(из архива Таймырского краеведческого музея)

Шаман заключил с музеем своеобразный «договор», согласно которому сотрудники должны бить в его шаманский бубен четыре раза в год (в начале каждого сезона) и подкармливать костюм (орошать водкой), что делается и сегодня. После передачи Тубяку регулярно приходил в музей для общения с костюмом, а также камлал в нем на фольклорном фестивале в Москве в 1988 г. Этот сюжет Ю.Б. Симченко описал в своем известном рассказе «Компьютер для шамана» (1989). После смерти Тубяку функцию общения с костюмом взял на себя его сын Леонид: он надевал шаманское облачение отца и взаимодействовал с предметами в музее.

Среди причин передачи костюма в музей обычно называется смерть второй жены шамана Балоку, после которой от него ушла половина духов-помощников, а также в целом сокращение значимости роли шаманов у нганасан во второй половине XX в. В одном из своих малых камланий Тубяку пел: «В готовый разгладиться (исчезнуть) день шаманства и обращения к идолам вместо меня ребенок не возбудится [не станет одержимым

духами]. Всех духов-помощников я смотаю в один клубок, будет один только советский закон» (Таймырский этнолингвистический 1994: 29). При этом Тубяку, как и его брат Демнине, а также их родственники, активно взаимодействовали с исследователями. Акт передачи ценных «сильных» вещей, таким образом, можно рассматривать в русле практик сохранения собственной культуры с использованием современных инструментов – например, музеефикации, – где сам шаман выступал не пассивным объектом «спасения» угасающей традиции, а активным агентом производства наследия, сознательно определявшим условия дальнейшей «жизни» своих вещей и знаний.

Койкэ. Взаимодействия с этими «сильными» предметами создают особое пространство сакрального, остающееся важным для каждого нганасана. В данном пространстве объединяются представления о Матерях Природы, о нганасанских шаманах и в целом о характере индивидуальных и семейно-родовых взаимодействий со сверхчеловеческими силами. Для упрощения понимания феномена койкэ можно использовать слово «идол», которое, впрочем, не до конца отражает всю его природу. Нганасаны – собеседники этнографов для описания койкэ также часто употребляли слово «шайтан», у Ю.Б. Симченко встречается термин «фетиш».

По мнению Г.Н. Грачевой, всякий видимый человеку, осязаемый предмет, наделенный способностью к самостоятельным действиям, независимо от того, влиял ли как-либо на его внешнее воплощение человек, называется нганасанами «койкэ» (Грачева 1977: 218). Так, койкэ называют саму Землю-Мать. Она позволяет человеку брать своих «представителей» – камни или травы и цветы, которые тоже считались койкэ. Травы, к примеру, собирали в пучки и обрачивали тканью или оленьей шкурой, получались своеобразные «куколки» – *Моу-койкэ*, которые оберегают женщин и дают им детородную силу. По другой версии, услышанной Грачевой, эти же койкэ назывались «детьми», которых, как только они появлялись, необходимо было кормить, иначе мать разгневется и отомстит тому, у кого находится ее «ребенок». *Фала-койкэ* [Хуалэ-койкэ] (каменные идола) также считаются детьми Земли-Ма-

тери. Они управляют движением диких оленей и приносят охотнику удачу (талан). *Сатю 'о-койкэ* ('койкэ огня') в форме рогатки с двумя или более антропоморфными личинами связан с Огнем-Матерью, женским началом, его просят беречь очаг и обитателей чума.

Особые большие камни или скалы в тундре, каменные ворота, построенные к весеннему обряду, олени, «повернутые» (посвященные и как бы отданные) божествам-нгуо, а также металлические подвески всевозможных форм (от животных до небесных светил) на шаманских костюмах также называются «койкэ» (Попов 1984: 67).

Койкэ являются и некоторые объекты, особенно важные для контактирующих с ними людей. Так, *койкэ-маду* ('жилище, дом койкэ') нганасаны именовали поселок Хатанга (Попов 1984: 66), где долгое время находилась церковь. В.Ф. Миддендорф пишет, что его собеседник-нганасан назвал «шайтаном» компас ученого, после того как его неосмотрительно положили на женские, а потому «нечистые», сани. Чтобы очистить прибор, над ним нужно было провести специальный ритуал (Миддендорф 1878: 685–686).

Предметы осознаются как койкэ вследствие некой их особенности, подмеченной людьми. Это могут быть какие-либо события, произошедшие неподалеку от койкэ (Попов 1984: 66); необычный способ попадания к человеку (фала-койкэ становился, например, камень, найденный в желудке пойманной рыбы или убитого оленя); обнаружение или осознание особых свойств в обычной вещи (койкэ могла стать палка, которой прижигали раны) и т.д. Описаны случаи, когда шаманы предсказывали нахождение койкэ, а также проводили обряды в отношении особых вещей, после чего те признавались койкэ (Грачева 1977: 225; Попов 1984: 66). Значительную часть койкэ каждой семьи приносят в чум женщины, которые получают их от своих матерей (Симченко 1995: 87).

Койкэ могут иметь собственные вещи: одежду, оружие (Попов 1984: 68), сани (обычно использовалась специальная нарта – *контто* [кэнтэ] – для перевозки всех койкэ кочующей семьи) (Попов 1936: 54–55). Койкэ способны оказать поддержку или, наоборот, сотворить несчастье как его хозяину, так и посторон-

нему человеку. Все, сделанное койкэ, напрямую связано с тем, как люди обращаются с ними. Койкэ важны для людей сами по себе в своем целостном предметном воплощении. Их следует кормить: мазать жиром или сжигать жир в разведенном под нартой койкэ огне, а также окроплять водкой. При этом человек мог сам наказывать своих личных койкэ: бить их и лишать подношений, заставляя их таким образом оказывать более действенную помощь (Симченко 1995: 87).

В отношении практики изготовления антропоморфных деревянных идолов *фа-койкэ* [хуаа-койкэ] Ю.Б. Симченко полагал, что это явление более позднего порядка, чем представления об идолах – частях тела и/или детях Матерей Природы, и связано оно с типично шаманским образом героини множества мифов Нейминг, из головы которой после ее смерти выросло дерево. Первые шаманские фа-койкэ разных нганасанских родов были изготовлены из него.

В этом разделе представлены архивные фото двух антропоморфных койкэ. Об одном практически ничего не известно, но другой деревянный койкэ, хранящийся сегодня в Таймырском краеведческом музее, имеет крайне насыщенную биографию.

Принято считать, что в 1962 г. пожилой нганасанский шаман Сейме Турдагин передал Ю.Б. Симченко деревянного идола. *Па-койкэ* (или фа-койкэ от «фа» – 'дерево') представляет собой деревянную антропоморфную фигуру длиной 53 см, состоящую из головы в форме маски, соединенной с веткой в форме развилки (Brunton 2004; Ландина 2014). У койкэ обозначены мужские половые признаки, но также идол имеет подвеску из железа, изображающую сердце, которую обычно носили нганасанские женщины (Грачева 1990). Глаза сделаны из ярко-голубого бисера. Конечно-сти фигуры как будто сломаны и подвязаны белыми лентами, а его поверхность покрыта насечками и царапинами, кое-где есть отверстия. Некоторые из них могут быть просто потертостями, вызванными временем, другие – результатом использования в ритуалах. Койкэ связывают с известным нганасанским мифическим героем Тарудо, который вел войны с ненцами и тунгусами, а потому говорят о воинствующем характере идола.

Причину передачи койкэ шаманом описывает в своей короткой публикации об идоле антрополог Билл Брантон со ссылкой на неопубликованные материалы беседы финского исследователя Хеймо Лапалайнена с Ю.Б. Симченко в 1993 г. Если следовать описанию Брантона, то выходит, что этнограф, принимая койкэ от Сейме, выполнял его просьбу о хранении этого сильного предмета после смерти самого шамана. Его собственные дети, по мнению Сейме, не стали бы шаманами, а потому и имели бы сложности с хранением шаманских вещей.

Впоследствии койкэ оказался у американского антрополога Майкла Харнера, основателя Фонда шаманских исследований, но был возвращен на Таймыр в 2005 г. Передача должна была состояться годом раньше, на научном конгрессе в Москве, но представитель Фонда Билл Брантон, перевозивший койкэ, не смог вылететь в Россию. Тогда Надежда, дочь шамана Тубяку Нгамтусуо и составительница нганасано-русского словаря, которая должна была принять койкэ, провела вместо запланированного приветственного обряда «извинительное камлание» и обряд очищения всех присутствующих на конгрессе (Добжанская 2004). Примечательно, что к тому времени вокруг идола сложился особый нарратив об опасности: Харнер в своих записях связывал смерть шамана Сейме Турдагина, последовавшую за передачей идола, смерть Симченко и смерть Хеймо Лапалайнена – каждый раз после того, как койкэ оказывался у новых людей (Hagner 2018). Сам Харнер полагал, что уцелел благодаря тому, что обращался с идиолом почтительно и помог ему вернуться домой.

Передача состоялась осенью 2005 г. на семинаре «Шаманское целительство и психотерапия» в ИЭА РАН. Билл Брантон передал койкэ Наталье-Виктории Турдагиной – жене внука шамана Сейме. По словам Харнера, она была заметно взволнована, принимая идола, обратилась к нему и сделала приношения. Весной 2006 г. Наталья передала койкэ Таймырскому краеведческому музею.

Передача Ю.Б. Симченко еще одного особенного койкэ, которого исследователь хранил у себя дома, описана в рассказе «Мамонт на аэродроме» (Любовцев, Симченко 1968).

Этот идол назван его владельцем-шаманом «всех нганасан шайтаном». Шаман в рассказе носит имя Бяку, что перекликается с реальным именем упомянутого выше «последнего нганасанского шамана» Тубяку Нгамтусуо, с которым много работал Ю.Б. Симченко. В своей научной работе «Культура охотников на оленей Северной Евразии» (1976) исследователь также описывает этот идол и упоминает его владельца, называя шамана уже настоящим именем – Тубяку.



Идол шамана Тубяку Нгамтусуо
(из архива Таймырского краеведческого музея)

По описанию в рассказе идол представляет собой маску-личину из красной меди, к которой присоединены *бодямо* (женское нагрудное украшение в виде загнутых металлических полосок) и другие подвески-«подарки» для койкэ. Верхняя часть маски прикрыта повязкой, из-под которой смотрят глаза, сделанные из срезов полых костей. Самой главной для исследователя деталью стал нос: он был переделан и удлинен, а рот перенесен ниже. В этой переделке, по мнению Симченко, отражены мифы нганасан

о битвах «длинноносых» – пришлого населения с юга, и «коротконосых» – «аборигенного» населения Севера, охотников на северного оленя (Любовцев, Симченко 1968: 254; 1976: 65). Люди старшего поколения, с которыми общался исследователь, полагали, что идол принадлежал «коротконосым», а затем был захвачен и переделан «длинноносыми» (Симченко 1976: 65). Этот пласт фольклора особенно интересовал Юрия Борисовича, занимавшегося вопросами этногенеза нганасан и «палеоазиатским субстратом», сохранившимся в некоторой форме в их культуре. Сюжет об изменении носа койкэ, несущий в себе историю победы «длинноносых» над противниками и исправления идола «по своему образу и подобию» (Любовцев, Симченко 1968: 254), использовался исследователем в его рассуждениях о палеоазиатских фольклорных сюжетах, которые встраивались, подвергаясь некоторой модификации, в нганасанские мифы. При этом Симченко в «Культуре охотников на северных оленей» отмечал, что, возможно, этот койкэ является более поздней копией древнего сакрального предмета (Симченко 1976: 65), однако мы не находим у него более детальных сведений или рассуждений на эту тему.

После смерти Ю.Б. Симченко его вдова Г.М. Афанасьева в 1998 г. передала деревянного койкэ в дар Таймырскому краеведческому музею. В сопроводительных материалах к идолу как единице хранения, названной «Койкэ с бодямо» (ТМ. № 8465 ГИК), описываются внешний вид и сохранность предмета и сообщается, что в 1960-е гг. шаман Тубяку Костеркин («русская» фамилия рода Нгамтусуо) передал его этнографу Юрию Симченко. В итоге койкэ, оказавшийся «под одной крышей» с шаманским костюмом, переданным Таймырскому музею самим Тубяку ранее, теперь описывается как часть коллекции культовых предметов шамана (Каталог 2008: 41).



№ 29426



№ 22644



Сими на шее
у Анны Марареевны Яроцкой

№ 22114

Нганасанские женщины носили на шее *сими* ('уголь') – украшение и оберег-койкэ. Это мешочек с угольками или золой из кострища чума. Он служил мощным оберегом, отпугивающим злых духов и поддерживающим связь с родом. С лицевой стороны мешочка в центре пришивали пуговицу или другой блестящий предмет – *коу-сей* ('солнце-глаз'), притягивающий лучи солнца. Сими украшали бисером и другими подвесками



№ 22645



Нганасанские захоронения сопровождали похоронные аргиши с различными вещами, а также убитыми оленями – считалось, что все это пригодится умершим в нижнем мире

№ 22436



№ 22577



Часть похоронного аргиша – женская нарта, покрытая погребальным одеялом

№ 22738



№ 22489

Погребальная нарта охотника – на правой стороне нарты висит ружье



Участники экспедиции стоят у нганасанского наземного захоронения маталир-ма – конического шалаша из тонких стволов деревьев

№ 22945



№ 22153

Детское захоронение с колыбелью. Их устраивали на деревьях, ближе к небу, чтобы душа ребенка, которая считалась «легче» души взрослого, быстрее могла вернуться в верхний мир



doc22856

Захоронения в деревянных ящиках-гробах, которые могли помещать в земляную яму, что близко христианской традиции. Г.Н. Грачева полагала, что вадеевские нганасаны испытали сильное влияние соседей (прежде всего долган и якутов) на свою погребальную практику (1983: 112)



№ 22849



№ 22154



Наголовник оленя с захоронения. Украшен бисерной вышивкой, не типичной для нганасан. Возможно, долганский предмет

№ 22739



№ 22742

Элементы упряжи оленя из похоронного аргиша: орнаментированные нащечные пластины наголовника и нашейные колокольчики



Захоронение с похоронным аргишем

№ 22490



№ 22441

Копье у погребальной нарты охотника



Фрагменты деревянной пластины
с изображениями духов-помощников

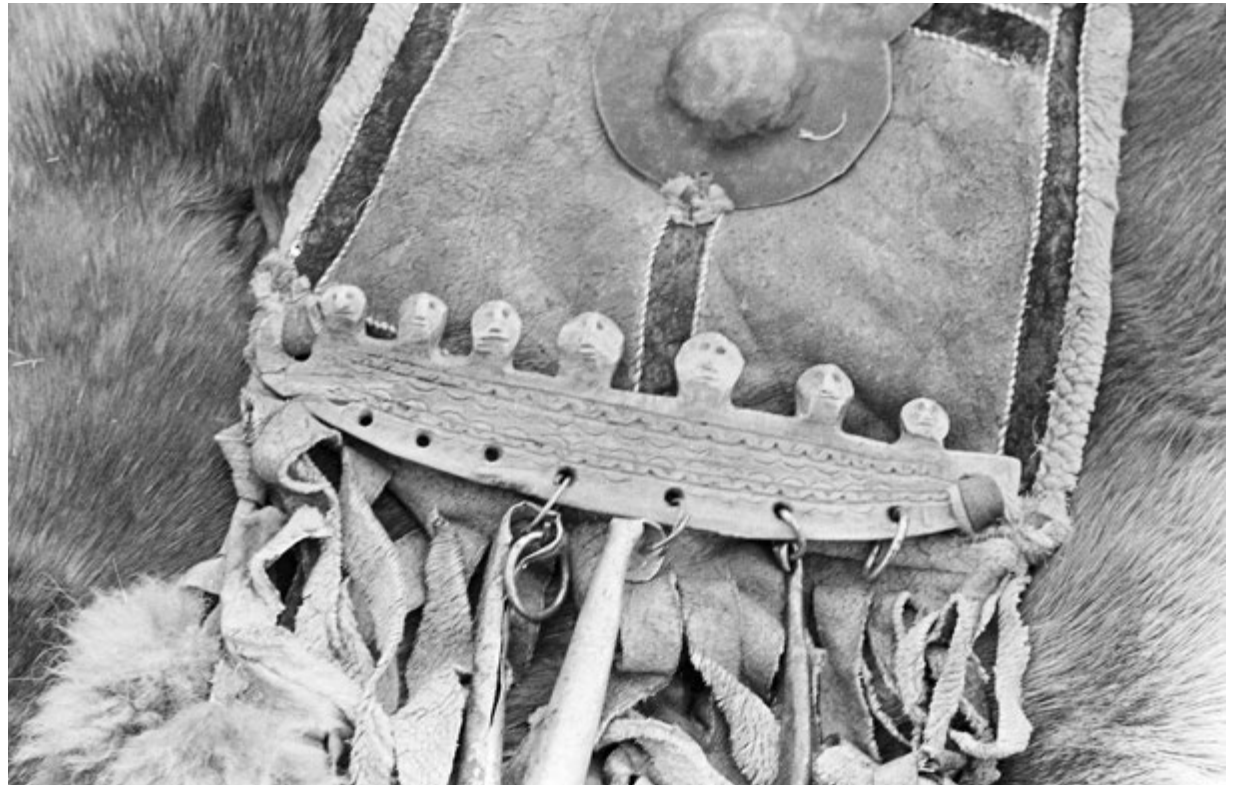
№ 22638



№ 22640

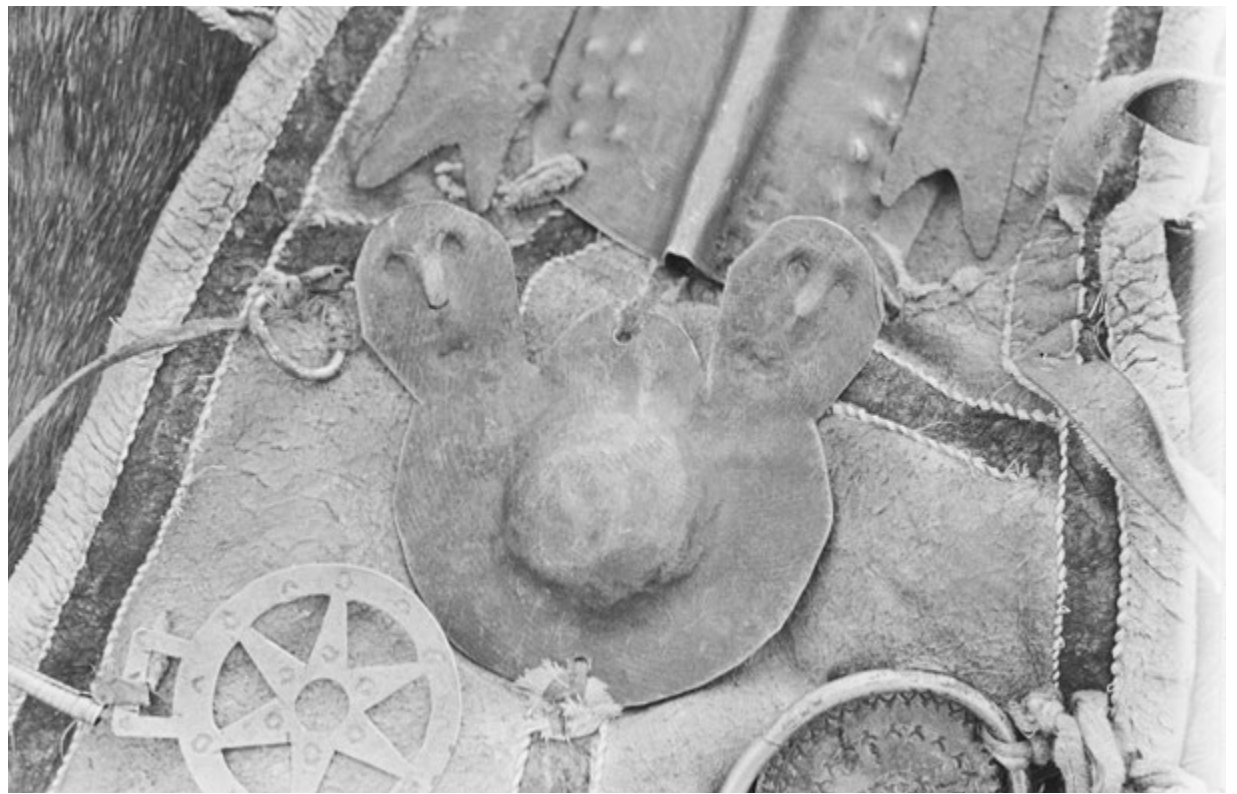


№ 22641



№ 22649

Нижняя часть нагрудника шамана.
Деревянная пластина с семью выступами – изображение духов-помощников



№ 22651

Часть нагрудника шамана.
Медная выпуклая подвеска – «пупок» с изображениями духов-помощников



Тубяку Дюходович Костеркин – один из ключевых информантов Ю.Б. Симченко. На фото он готовится к шаманскому камланию, рядом стоит его сын и помощник-туоптуси Леонид Костеркин. Данное камлание было снято на видеокамеру

№ 21790



№ 21794 Рядом с шаманом стоит его жена Балаку Ньюгуловна Костеркина, которая также выступала в качестве туоптуси во время камлания. Справа оператор, который проводит съемку

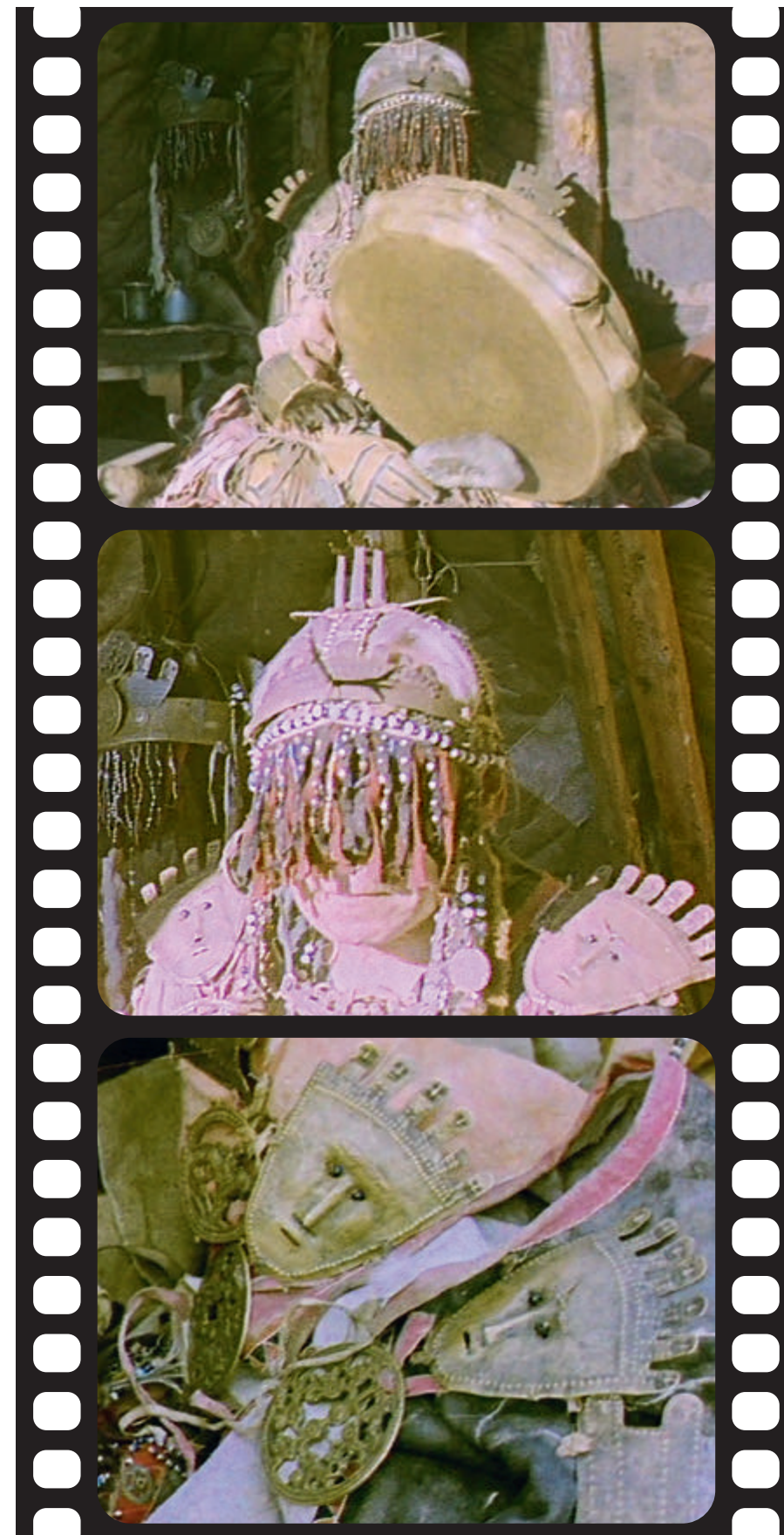


№ 21801 Тубяку Костеркин держит в руках свой шаманский бубен, рядом его сын Леонид, оператор снимает на камеру

Демниме Дюходович Костеркин (на странице слева) и Тубяку Дюходович Костеркин (на странице справа). Братья-шаманы были одними из ключевых информантов Ю.Б. Симченко. Камлания обоих составили основу фильма «Шаманы нганасан». На фото: шаманские бубны с колотушками, наголовники с бахромой, закрывающей глаза и помогающей «включить» шаманское зрение, различные металлические подвески – изображения духов-помощников



Кадры из неоконченного фильма «Шаманы нганасан», режиссер-оператор А.В. Оськин. Таймыр, сентябрь-октябрь 1978 г.





В нарте среди прочего лежит двухголовый идол сатюо-койкэ ('огонь-идол'), сделанный из раздвоенного сучка. Это «женский» идол, «хозяйка чума». Его хранили на женском месте в чуме и передавали от матери дочери

№ 21698



№ 21733

Койкэ-конто – священная нарта. Койкэ – идол, шайтан; конто – нарта. В такой нарте обычно перевозили всех идолов одной семьи. Чтобы покормить идолов, под нарту могли насыпать горячих углей и бросить на них кусочки жира



Г.Е. Валетов стоит, вероятно, у погребальной нарты. Он держит в руках *дялы-койкэ* – диск из блестящего металла, своеобразное «зеркало», «притягивающее» солнечные лучи. Блеск был объединяющим свойством многих «сильных» предметов

№ 21749



Ю.Б. Симченко в тундре, держит в руке деревянного трехголового идола, вероятно сатюо-койкэ ('огонь-идол')



Высохшее сакральное дерево, предположительно, между Яром и Старым Авамом.
На нем закреплены различные подвески

№ 21936

— Это дерево шайтанское считалось. Говорили, что Фа-нямы — матери деревьев это родня... Помнишь, у него семь рук было?

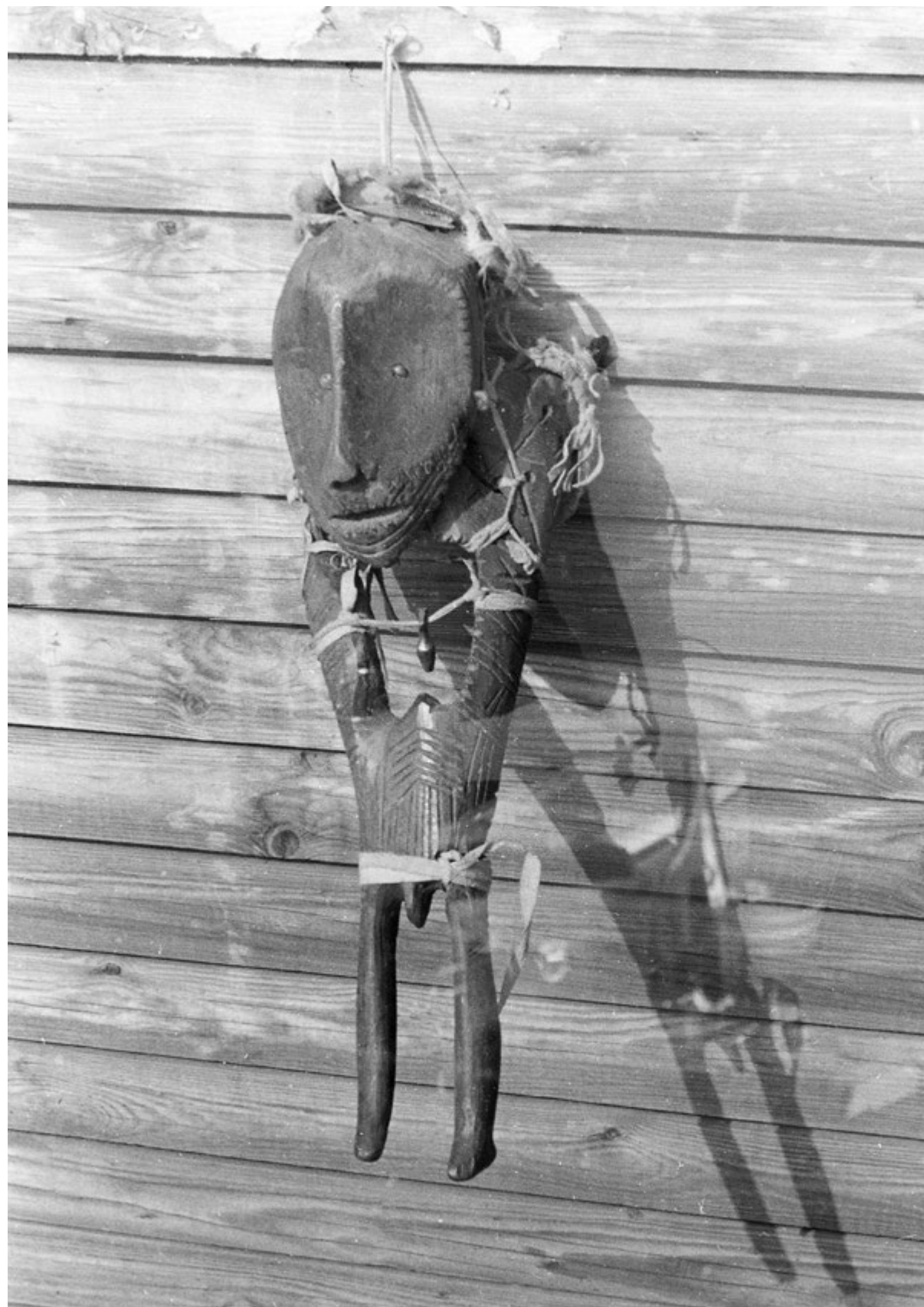
Старое дерево и впрямь ветвилось на семь больших сучьев. И вправду казалось, что оно вздымает к небу семь рук.

— Мне отец еще говорил: «Ты, нью-парень, здесь всегда подарки оставляй. Может, тебе когда самому помочь эта родня Фа-нямы будет».

Из рассказа «Пайтурма»
(Симченко 1993а: 63)



№ 21940

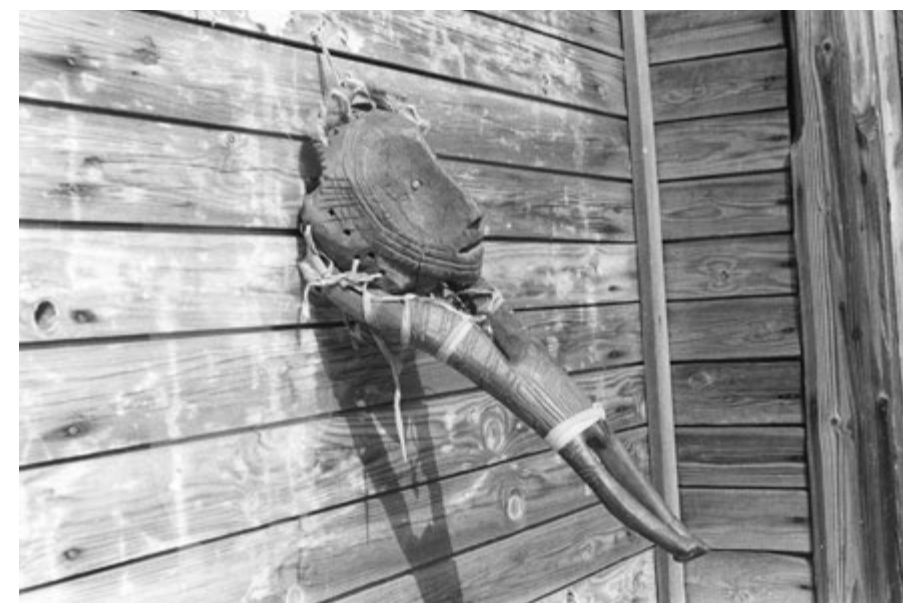


№ 21945

Антропоморфный
идол-койкэ.
Вероятно,
именно его
Ю.Б. Симченко
получил от Сейме
Турдагина.
После
длительных
«путешествий»
идол был
возвращен на
Таймыр. Сегодня
он хранится
в Таймырском
краеведческом
музее
(город Дудинка)



№ 21941



№ 21943



Тот же антропоморфный деревянный идол-койкэ
в комплекте «шаманской» одежды и бодямо

№ 29281



№ 29279



№ 29278



Ю.Б. Симченко и М.М. Мечев в экспедиции.
На столе перед ними – антропоморфный идол с подвесками

№ 29391



№ 29389



Раздел 9

Семья и дети

Семейные портреты, изображения детей занимают существенную часть в фотоколлекции Ю.Б. Симченко, который в своей научной деятельности значительное внимание уделял вопросам репродукции обособленных популяций, социальной организации и семейным обрядам. В данном разделе представлены фотографии, отражающие семейный быт нганасан.

Выбор брачного партнера имел большое значение в жизни этого народа. Образное описание важности этого процесса (выбора жены) содержится в рассказе Юрия Борисовича «Как выбирать хорей»:

Однако в мою голову маленький вестъ пришел, – заявил доселе сидевший тихо Магеллан. – Знаешь, как хорей выбирать надо? Долго выбирать. Какое-то дерево, как увидят, сразу-то не берут. Только дрова, не глядя, брать можно. Дрова-то сгорят – новые возьмешь. Хорей-то бросать не будешь, как дрова. Одно дерево увидишь – совсем хорошее, глазами смотреть хорошо. Совсем брать захочешь. Однако лучше смотреть-то будешь и не возьмешь его. Душе близко не будет... Какое-то найдешь, глазами ничего худого не увидишь, станешь хорей делать – и не получится хорей. Или тяжелый будет, рука держать не захочет, или кривой станет скоро. А надо хорей такой держать – совсем хороший... Таково же и ны [женщину] искать надо. Какую возьмешь, так и жить будешь.

Из рассказа «Как выбирать хорей» (Любовцев, Симченко 1968: 229)

Вступление в брак предполагало в первую очередь соблюдение экзогамных норм. У нганасан сохранился особый порядок репродукции – билинейная родовая экзогамия, пятиродовая система, позволявшая если не избегать инбридинга вообще, то сводить его к минимуму, т.е. достигать наименьшей степени кровосмешения в коллективе с относительно устойчивой численностью около тысячи человек. Брачными партнерами могли стать лишь те лица, у которых общие предки по обеим линиям находились в поколении не ближе третьего восходящего, т.е. запрещались браки между родственниками по обеим линиям до третьего поколения³⁵. К редким случаям нарушения экзогамии нганасаны относились весьма недоброжелательно. Считалось, что браки и внебрачные половые связи с членами материнского и отцовского рода могли привести к гибели всех родственников нарушителей моложе их³⁶. Поэтому молодые люди не вступали в контакт до тех пор, пока не выясняли свою степень родства. Это этическое установление, вероятно, послужило причиной появления у нганасан особой формы общения путем иносказательных песен *кайнганарю’о* [кэйңэирся] (Симченко 1996а: 189–190). Некоторыми этнографами, в т.ч. Ю.Б. Симченко, нганасанская экзогамно-родовая система рассматривалась как переходная форма от однолинейной материнской к однолинейной отцовской экзогамно-родовой системе (Симченко 1970а: 73–74, 219).

Что касается брачного возраста, судить о нем трудно, поскольку в прошлом нганасаны, как правило, не знали, сколько им лет.

Для них имело значение не количество прожитых лет, а приобретение человеком определенных навыков: для юноши – какой он охотник, оленевод, специалист по изготовлению нарт и т.п., для девушки – ее умения как хозяйки и мастерицы.

Проверка молодых людей «на зрелость» (переход от состояния подростков к состоянию женихов и невест) проходила во время праздника-обряда *Аны’о дялы* (см. раздел «Духовная культура»). Одним из центральных этапов этого праздника-обряда были игры, во время которых парни и девушки (по две пары) выясняли при помощи ведущей *иняку* (старухи) и при непосредственном участии наблюдающих эту игру людей старших поколений, сможет ли девушка сделать ребенку одежду, парень – люльку, лук, нарту. При этом ответы подвергались строгому контролю со стороны стариков и должны были быть честными. Ю.Б. Симченко отметил, что вопросы касались только способностей вырастить ребенка, т.к. предполагалось, что все другие навыки (добыча пропитания, хозяйствование внутри чума и т.п.) уже должны быть сформированы, и только в этом случае парень или девушка допускались к игре. Считалось, что только те юноши и девушки, которые участвовали в этой игре, могут вступить в интимную связь.

После танцев все расходились попарно, и между каждой из юных пар через некоторое время на определенный срок могли возникнуть интимные отношения, которые еще не означали окончательного брака, но должны были строго соответствовать экзогамным нормам (Симченко 1963б).

Свадебный обряд. Как и у других народов самодийской группы, у нганасан существовал калым – выкуп за невесту (*ны денсее*)³⁷. Уплатить калым жениху часто помогали родичи, которым он потом отдавал этот долг. Встречалась и отработка за невесту в семье ее родителей. В этом случае жених нередко жил и работал в доме отца невесты по причине ее

малолетства и находился там до ее «совершеннолетия». Иногда богатый оленевод брал в семью мальчика, которого потом женил на своей дочери. Но чаще имели место выкуп и проживание жены после заключения брака в доме мужа (патрилокальный брак)³⁸.

Сватовство обычно происходило весной или осенью, обязательно в дневное время. Сватом (*нгойбу*, *нойби*) выбирали пожилого человека, бойкого на язык, а главное – не состоявшего в родстве с невестой. Он вместе с женихом и его отцом отправлялся к чуму невесты. По прибытии на место жених с отцом оставались на улице, а сват, опираясь на посох (железный стержень или палку), входил в чум. Отец невесты делал вид, что не замечает его, и молчал. Тогда сват поднимал посох, направлял его конец прямо в лоб отца невесты и, держа его так, говорил: «Если ты согласен, скажи, если не согласен, не говори, а то я запаздываю с возвращением!»³⁹ В случае принятия предложения отец невесты приглашал свата сесть рядом. Начинался разговор о калыме, продолжавшийся подчас довольно долго, при этом посох оставался в чуме невесты, а сват выходил советоваться с отцом жениха относительно предлагаемых условий. После успешного окончания переговоров жених с отцом входили в чум, их угощали.

Через три дня после стовора сват с женихом приводили привязанных к одному аркану оленей, составлявших выкуп, и трижды обводили их по ходу солнца вокруг чума. Отец невесты выходил смотреть оленей. Если ему какой-то не нравился, его заменяли другим. Затем оленей выпускали в стадо отца невесты. Сват вводил жениха в чум, получив за свои труды совик (верхняя меховая мужская одежда) и кокуль (полог для сна). Жених садился рядом с невестой, и все принимались за еду.

Еще через три дня жених приезжал за невестой. Ее одевали в ритуальную (танцевально-погребальную) суконную одежду, при этом по обычаю девушка должна была сопро-

³⁵ См.: Симченко 1970а, 1974а, 1976; Васильев, Симченко 1970; Афанасьева 1980; Афанасьева, Симченко 1981.

³⁶ Если становилось известно, что молодые люди нарушили эти нормы, их покидали в тундре без транспорта, жилища и огня, обрекая на верную гибель (Грачева 1988: 57).

³⁷ По Попову, калым выражался примерно в следующем размере: а) 10 оленей (по пяти быков и важенок); б) 20 оленей, из которых 10 мелких; в) 30 оленей (по 15 быков и 15 важенок). К оленям калыма прибавлялось: а) пять черных оленьих шкур, нюки, шкура волка или песца; б) семь или больше черных шкур (оленя), одна шкура волка, два или три песца; в) 10 или более черных оленьих шкур, одна шкура волка и пять или шесть песцов. Однако ценность калыма повышалась в зависимости от благосостояния родителей невесты и ее личных достоинств (Попов [1948] 1984).

³⁸ Здесь и далее: Попов [1948] 1984.

³⁹ Есть предположение, что в прошлом, когда женщин могли забирать насильно, в руках свата было копье, и жест означал угрозу. Позднее посох стал просто частью ритуала.

тивляться. Поезд невесты вел отец жениха, невеста сидела в женской нарте, закрытой пологом. За нартой невесты следовали одна-две грузовые нарты с приданым и две нарты без настила для перевозки шестового чума и нюков. Жерди чума привозили только на другой день, когда чум отца невесты снимался со стойбища, т.к. они составляли часть жердей из чума отца, и для того, чтобы взять их, потребовалось бы специально перестраивать чум. Отец и мать невесты ехали сзади.

Как только невеста входила в чум отца жениха, свекровь бросала в огонь кусочки жира и просила духа – хозяина огня наделить молодых счастьем. Невесту усаживали в глубине чума на половине жениха, который садился рядом с ней. Затем все присутствующие выходили на улицу и осматривали содержимое грузовых нарт. Если находили, что оно по стоимости не соответствовало калыму, то отец жениха требовал доплаты. Однако из-за этого свадьба не расстраивалась. Отец жениха убивал оленя и угощал собравшихся мясом. Отец и мать невесты получали в подарок песцовую шкурку или оленя и после угощения уезжали. Для молодых начиналась новая, совместная жизнь.

Семейный быт. Мужчинам и женщинам были присущи определенные хозяйственные функции, в большинстве своем не пересекавшиеся. Мужскими занятиями считались охота (особенно на дикого оленя), изготовление всех деревянных предметов домашнего и охотничьего хозяйства, работа по металлу (ковка наконечников копий, ножей, ножен, крюка для подвески котла в чуме, изготовление скребков для выделки шкур, некоторой кухонной утвари и пр.). Мужчина обязан был уметь сам изготовить шесты для чума, нарту, лодку, сплести аркан для ловли оленей, рыболовные сети, вырезать из дерева или кости специальные пуговицы для упряжи, ложки, сделать лучковое сверло, рубанок, смастерить люльку для ребенка, изготовить лук и стрелы, щиток для скрадывания оленей, различного рода силки и ловушки для охоты на птицу, зайца, песка. Он же должен был выпасать домашних оленей и следить за состоянием стада и т.п.

Женскими работами считались все те, которые были связаны с домашним хозяйством

и обслуживанием семьи. Женщина обязана была выделывать шкуры, шить одежду для всех членов семьи, покрышки для чумов, постели и пологи, следить за их состоянием, связывать циновки под постели, запасать топливо для очага чума. В круг ее обязанностей входила забота о маленьких детях, ежедневное приготовление пищи, разделка добычи, заготовка пищевых продуктов впрок, разборка и установка чума. При перекочевках женщина собирала свой хозяйственный арктический поезд, складывала и увязывала поклажу на нартах, устанавливала, снимала и увязывала чум и т.д. (Грачева 1988: 39).

Так же четко были распределены места в жилище, ориентированном обычно по линии «север – юг»: мужчина (муж) занимал, в зависимости от возраста, середину левой стороны чума (сторона пожилых и стариков), ближе к входу располагалась жена с маленькими детьми; подростки, юноши и девушки (дети) находились на той же стороне чума слева от отца или на противоположной. Если семья была трехпоколенной, старики-хозяева с неженатыми детьми занимали левую половину, молодая семья – правую. В некоторые сезоны в одном чуме могло проживать и больше родственных семей, вероятно, до четырех. Тогда все жилое пространство чума делилось на четыре части, и соответственно этому делению каждая семья занимала свою часть. При этом женатые мужчины всегда располагались в центре обеих половин, а соответственно справа и слева от них – их семьи. Приготовлением пищи и поддержанием очага жены занимались по очереди (Грачева 1988: 40).

Во внутрисемейных отношениях существовали некоторые запреты. Так, невестка не должна была ничего передавать непосредственно в руки свекру, нужно было ставить необходимый предмет перед ним; она не должна была также показывать обнаженных ног – не только свекру, но и свекрови. Существовал запрет для невестки называть свекра по имени (такой же запрет был и в отношениях зятя к теще и тестю). При совместной поездке зятя и тестя они не могли отправлять естественные нужды на виду друг у друга. Такое отношение между людьми одного пола, тестем и зятем, объясняется некоторыми исследователями обычаем избегания⁴⁰.

Кроме того, большую часть жизни (с молодости до старости) женщина претерпевала различные ограничения, связанные с представлением о ее сакральной нечистоте (из-за связи с «иным» миром). Все эти запреты определялись одним словом «*нгадюма*» («*надюма*»), не имеющим эквивалентов в русском языке. В одной из своих статей Ю.Б. Симченко описывает эти запреты следующим образом: «Женщина не должна перешагивать через любую вещь; женщина не должна перешагивать через любого человека; женщина во время менструации не может сидеть или спать с кем-нибудь на одной шкуре; женщина не может переступать через еду или кровь забитого животного; женщина не может находиться рядом с глазами убитого дикого животного; женщина не может одевать после родов старую одежду; женщина не может есть мяса дикого оленя до тех пор, пока у ребенка упадет пуповина» (Симченко 1990а: 6).

При этом огонь в чуме принадлежал всегда только женщине – жене хозяина чума. Со ссылкой на полевые материалы, собранные на Таймыре в 1961, 1962 и 1966 гг., Юрий Борисович пишет о том, что глава семьи не имел права трогать огонь, даже в том случае, когда ему требовалось закурить. Его трубку раскуривала жена, беря уголек из костра. Сыновья, так же, как отец, не имели права прикасаться к огню. Дочери могли поправлять костер, раздувать пламя, подкладывать дрова и т.п., но выносить огонь из чума им не разрешалось. Огонь без ведома хозяйки могла брать только ее мать или ее старшие сестры. Если огонь просил посторонний человек, его передавали «по цепочке»: свой матери, та отдавала его какому-нибудь человеку, находящемуся в кровном родстве и т.д. Длина «цепочки» зависела от степени родства хозяйки огня и просящего. В этом обычае, как полагал Ю.Б. Симченко, прослеживается четкая тенденция считать огонь собственностью рода жены – хозяйки чума⁴¹. Эти установления, как и билинейная экзогамия, по его мнению, могли возникнуть лишь в период перехода от материнского к отцовскому роду (Симченко 1970а: 77).

Родильные обряды. По традиционным воззрениям нганасан, после того как девушка выходит замуж, Луна-Мать сразу начинает считать месяцы и через некоторое время дает будущему ребенку еще во чреве матери глаза, сердце, мозг. При появлении ребенка на свет, как только он открывает рот для первого вдоха, она же сбрасывает ему сверху нить, которая сразу через рот попадает в сердце и там как бы привязывается, прирастает. Есть сведения, что эта нить носит название *быны* (букв. 'веревка') и связывает она людей с Луной-Матерью. По другим данным, нити связывают человека с Солнцем-Матерью.

Состояние жизни человека определяется Луной (или Солнцем). Оно зависит от того, какую нить бросает ему Луна, удерживающая другой конец нити у себя. Если нить толстая, крепкая, человек проживет долго, если умирает молодым – тонкая. В момент смерти Луна отрывает нить от сердца и этим прекращает дыхание. Либо нить сама истончается настолько, что рвется, либо ее перегрызают существа мира нго, которые, подобно людям, охотящимся за оленями, охотятся за людьми.
(Попов 1976: 34; Грачева 1983: 61)

Нити отождествляли с солнечным лучом *дизар*, с дыханием *бачуо*. Существует допущение, что материальное воплощение нитей, тянущихся к Солнцу, представляли собой волосы, если иметь в виду возможность реализации этой связи. Нганасаны предпочитали не стричь волосы, а расчесывание волос, прежде заплетавшихся в две косички, приурочивать ко времени непогоды (Грачева 1983: 58–59).

Особо можно отметить представления нганасан о глазах, последние считаются минимально необходимой частью для того, чтобы появилось целое живое существо, в т. ч. и человек (см. раздел «Духовная культура»). Именно попадание в тело женщины глаз, по древним представлениям, вызывало беременность. По нганасанскому обычаю, объявляя пол новорожденного, старухи говорили:

⁴⁰ См., например: Попов 1984.

⁴¹ Ю.Б. Симченко заметил, что в фольклоре нганасан существует специальный термин «найти огонь», обозначающий ситуацию, когда мужчина-путник обретает жену и вместе с ней жилище (Симченко 1992: 44).

«Мой-Немы сеймы готумхынг нэдумсы» ('Земля-Мать глаза родила'), прибавляя *нянту-сеймы* ('парня глаза') или *кобтуа-сеймы* ('девушки глаза') (см. также: Симченко 1990а: 14).

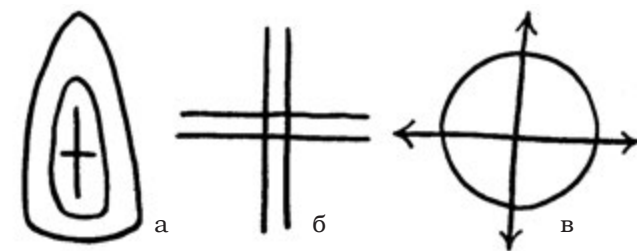
Рождение детей воспринималось, как правило, с радостью. На последних сроках беременности женщины в ее семье соблюдались различные охранительные меры. Например, женщина не должна была есть мясо зайца, чтобы ребенок не родился пугливым и косялым. Родственники обращались к духу-хозяину (или хозяйке) Луны с просьбой о благополучных родах. Муж беременной приглашал к роженице опытную в таких делах пожилую женщину. Роды происходили в том же чуме, где жила семья. Перед самыми родами муж устанавливал внутри чума, около лежанки жены, вертикальный колышек, привязанный за верхний конец к одному из шестов чума. Женщина рожала, стоя на коленях и держась руками за этот колышек. Повивальная бабка не оказывала при этом ей никакой помощи. Только после появления ребенка на свет она омывала его водой из рта и для очищения окуривала дымом от подожженной собачьей шерсти.

Три дня, согласно обычаю, роженица держала ребенка у себя за пазухой. Повивальная бабка подавала ей еду, ставя миску на конец длинной доски, которую протягивала женщине издали, чтобы не оскверниться. Через три дня после родов все жители чума очищались дымом от брошенных на горячие угли жира дикого оленя, собачьей шерсти или рыбьей кожи. Ребенка клали в колыбель⁴².

Колыбель. Колыбель у нганасан (*лабса*) по конструкции сходна с бытующими у народов тунгусо-маньчжурской группы, а из ближайших соседей нганасан – у долган, якутов и эвенков. Бортики колыбели состоят из двух полудуг, скрепленных под тупым углом. В ножной части к борту прикрепляется дно, состоящее из трех поперечных дощечек. У нганасан, в отличие от соседних народов, бортики колыбели разрисованы черными и красными полосами. Головная часть бортика изнутри обтягивается плотной тканью или шкуркой, чтобы головке младенца было мягко. Над изголовьем крепится

дуга для полога, защищающего ребенка от яркого света и комаров. Поверх дуги вдоль колыбели идет ремешок, к которому прикрепляются различные предметы для развлечения ребенка, а также служащие оберегами от темных сил. Подвески-амулеты различались в зависимости от пола младенца. Для мальчика подвешивали миниатюрные лук, стрелы, нож, а для девочки – цепочки, бусинки, бляшки. У западных групп нганасан встречались колыбели ненецкого (общесамодийского) типа, состоящие из одного обода и плоского дощатого дна. Такие колыбели тоже имели дугу в изголовье. Ребенок закреплялся в люльке с помощью ремешков. Колыбель можно было подвешивать в чуме и носить на руках вместе с младенцем.

Определенный интерес представляют собой изображения, которые нганасаны наносили раньше на днище деревянной колыбели с внешней стороны. Г.Н. Грачева по полевым материалам 1971 г. приводит три таких рисунка.



Рисунки на днище колыбели

Рисунок (а), *куодуму нуо сочур* 'мужчины ребенка узор (шов)', обозначал спальное место ребенка. Внешний край наносили красной краской, внутренний овал – черной, центральное перекрестие – красной. Красное перекрестие в черном овале обозначало и солнце, и огонь. Рисунок (в) *ны нуо сочур* 'женщины ребенка узор (шов)' был красным, с той же семантикой. Знак (б) мог стоять на любой люльке (Грачева 1983: 41).

Нганасаны полагали, что маленький ребенок тесно связан с тем миром, откуда он пришел, с миром *нгуо*. Дети, находившиеся в люльке (*лабсако* 'люлечный'), были как бы между двух миров. Они окончательно еще не «оторвались» от того мира и не успели

«прирасти» к этому, не успели еще оставить в этом мире какую-либо значительную часть своей жизни, которая существует пока только в люльке и одежде ребенка. По поведению детей можно было судить о возможном приезде гостей, о надвигающемся несчастье, о состоянии погоды в ближайшие дни и т.д. Когда ребенок еще только начинал говорить, к его детской речи внимательно прислушивались, т.к. считали, что он может передавать какую-нибудь информацию из мира *нгуо* (так же прислушивались к «речи» огня) (Грачева 1983: 87).

Иногда к верхней одежде ребенка пришивали кусочки белого и черного собачьего меха – «птенца крылышки». Считалось, что если младенец до появления речи умер, то он через некоторое время может снова родиться в той же семье, у той же женщины или ее кровной родственницы⁴³.

В прошлом нганасаны не спешили давать детям имена; бывало, что до трех-четырёх лет ребенок не имел имени. Имянаречение у них часто было связано с какими-либо событиями, совпавшими по времени с рождением младенца. В семьях, где дети умирали, новорожденному иногда давали собачью кличку, чтобы обмануть злых духов. Нередко называли детей и настоящими именами в честь предков. Но эти имена обычно не произносились, при общении их заменяли прозвищами, русскими именами или терминами родства.

Традиционное воспитание, социализация. Традиционное воспитание у нганасан было направлено на подготовку подрастающего поколения к суровым условиям жизни в Арктике и на передачу народных знаний. Сказки, легенды, загадки и пр. знакомили ребенка с основными правилами жизни: с историей своего народа, нормами обычного права и другими взглядами на общество, на окружающий мир. Большую роль в формировании мировоззрения детей играли различные запреты, из которых незаметно слагался своеобразный кодекс поведения человека тундры.

Образец хорошего (правильного) поведения в быту взрослые стремились показать детям в процессе практической деятельно-

сти. С малолетства детей приучали к работе по хозяйству. Чаще всего они выполняли мелкие домашние поручения: добывали топливо, раздували огонь, приносили воду (зимой – куски льда), собирали ягоды или яйца птиц, подкармливали оленей или собак и т.п. Самой распространенной обязанностью был присмотр старших детей за младшими. Эта обязанность обычно сводилась к совместным играм, в которых старшие выступали в роли организаторов. Они же мастерили малышам различные игрушки, которые уже научились делать самостоятельно (см. ниже).

В летнее время, когда стада откочевывали далеко на север, часто старики вместе с детьми и подростками оставались южнее на пути кочевья возле реки, занимаясь рыбной ловлей, охотой на линных гусей и т.п. В таких ситуациях дети в компании своих сверстников, захватив иногда и малышей, уже способных сравнительно хорошо ходить, отправлялись довольно далеко в тундру, осваивая ее приблизительно в радиусе 4–5 км в зависимости от возраста. Подростки более старшего возраста, 13–14 лет, уходили с оленеводами, уже имея свою собственную нарту и своих оленей. Они могли, в соответствии со своими способностями, быть участниками и охоты на диких оленей (Грачева 1988: 56).

В присутствии детей взрослые члены семьи выбирали необходимое им для промысла снаряжение и транспортные средства, ловили и запрягали оленей, ремонтировали или изготавливали отдельные предметы, собирали вещи для переезда, обрабатывали добычу. При этом определенное воспитательное воздействие на детей имел не только труд взрослых, но также производственно-бытовые разговоры, которыми сопровождались их поступки. Знакомя детей с орудиями труда и другими предметами производства или домашнего обихода, взрослые приучали их с уважением относиться к вещам, принадлежащим старшим, подкрепляя это системой запретов⁴⁴.

С раннего детства промысловики и оленеводы специально приучали детей к поездкам по тундре в зимнее и летнее время. В возраст-

⁴² При переезде семьи на другое место все предметы, связанные с родами, оставляли на старом чумовище, покрывали досками и дерном. Части чума и предметы обихода окуривали дымом с целью очищения.

⁴³ По воспоминаниям Л.К. Аксеновой, такая одежда была у ее сестры Зинаиды (1966 г.р.).

⁴⁴ Многие запреты были связаны с задачей сохранения и воспроизводства ценных представителей животного мира – объектов промысловой деятельности взрослых.

те 5–6 лет их учили ездить на маленькой нарте, в которую запрягали одного (передового) оленя. После 7 лет детей приучали управлять гребной лодкой, при этом самым сложным делом, осваиваемым несколько позже, считалось умение обращаться с одноместной плоскодонной лодкой – веткой. В прошлом уже в возрасте 10–12 лет все дети в совершенстве владели основными средствами передвижения (Стракач 1962: 38–40).

С самых малых лет в нганасанских семьях старались воспитывать в детях самостоятельность. При этом родители предупреждали их об опасности только словом, но никаких действий, чтобы ее предотвратить, не делали. Ребенок мог ушибиться, порезаться ножом и т.п., но он приучался терпеть боль, неудобства, переносить стойко ушибы, холод и прочие трудности. Прекрасный пример мальчишечьей стойкости описан Ю.Б. Симченко в одном из его рассказов. Ребенок зимой обжег себе кожу, голой ягодичей прислонившись к раскаленной печке, стойко, не пикнув, перенес процедуру лечения, надел парку и снова пошел гулять. Через некоторое время отец нашел его в километре от чума, т.к. олень, на которого мальчик набросил аркан, оказался сильнее малыша, утащил его далеко, а аркан ребенку не хотелось терять. При этом мальчик ободрал кожу живота. На вопрос Юрия Борисовича: «Для чего у тебя кожа? Для того, чтобы ее жег и обдирал, что ли?» – тот угрюмо ответил: «Нет. Для того, чтобы мясо не пачкалось» (Симченко 1972: 54; ср.: Грачева 1988: 54).

Помогая и подражая взрослым, малолетние мальчики и девочки обычно принимали участие в общем труде семьи на равных началах. Однако с возрастом приобретало значение традиционное разделение мужского и женского труда. Особенно четко эта грань прослеживалась с момента освоения детьми и подростками огнестрельного оружия. Воспитанием мальчиков, овладевших огнестрельным оружием, занимались преимущественно мужчины: их отцы, старшие братья и другие родственники или соседи, тогда как воспитанием девочек – только женщины (Стракач 1962: 43).

На представленных в этом разделе фотографиях мы видим, как девочки, играя на улице, строят из палок, старых шкур и тка-

ней чумики (игрушечные чумы), создавая там подобие хозяйства семьи. В эту игру девочки включали и маленьких мальчиков, которые еще только начинали ходить. Но уже в 4–5 лет, по наблюдениям Г.Н. Грачевой, мальчик будет принимать участие в играх возле чума только как охотник, добытчик оленей, рыбы, птицы, для чего ему будет отведено подобающее место. Гораздо охотнее он будет участвовать в запрягании оленей, бросать аркан, орудовать ножом, пытаться строить нарты и т.п., стараясь быть все время возле отца или старших братьев, мужчин (Грачева 1988: 55).

Таким образом, под влиянием окружающей обстановки, поведения взрослых, фольклора складывались первые представления детей об окружающем их мире, о хозяйстве и культуре своего народа, что лучше всего прослеживается в детских играх и игрушках.

Игры и игрушки. Предметами детских игр в тундре становилось все, что окружало детей в повседневной жизни. Особенно часто их игрушками служили добытые родителями гусиные, утиные, куропаточьи головки и лапки, с которыми дети охотно придумывали разные игры. В качестве игрушек им предлагались также миниатюрные орудия промыслово-оленьеводческого труда: ножи, лучковые сверла, топорики, арканы, луки со стрелами и транспортные средства – модели нарт, лодок, и т.д. Определенному подбору таких игрушек активно содействовали родители, которые справедливо считали, что игра помогает детям подготовиться к настоящей работе.

Среди наиболее популярных сюжетных игр у маленьких детей были «поездки по тундре». Игрушками при этом служили зубы оленя, изображавшие этих животных. Из них, а также «санок», сделанных из кусочков дерева, на полу или на земле составляли длинные аргиши. В этой игре, импровизируя и подражая действиям взрослых, они воспроизводили подготовку к настоящему аргишу: сам переезд, выбор нового места и организацию стойбища, т.е. то, что они постоянно наблюдали в жизни. Игра сопровождалась развернутым текстом-разговором по поводу эпизодов аргиша. Подобным образом проводились и другие игры, например «поездки» на охоту, на рыбалку, на осмотр оленей и пастбищ, в гости и т.д. (Хомич 2000: 38).



Детские игрушки

Большой популярностью пользовалась игра в лани. Лани представляет собой палочку-стержень с привязанными к нему 17–30 фигурами. Все фигуры, за исключением трех самых дальних от рукоятки, имеют форму пластинок в виде буквы Х. Три последние фигуры – это кольца разных диаметров. Играющий, держа стержень, рывком выбрасывает руку вверх и старается сделать так, чтобы одно из колец, опускаясь, наделось на Х-образную фигуру. Кольцо большего диаметра дает 100 очков, среднего – 200, а меньшего – 300. Побеждает набравший наибольшее число очков (Хомич 2000: 38).

Иногда для игры в лани брали прокипяченный заячий череп и тщательно очищали его от мяса и жил. Затем череп сушили, привязывали к нему жилку. К другому концу жилки привязывали палочку такого размера, чтобы она влезала во все отверстия черепа. Каждое отверстие черепа означало разное количество очков. Самое большое количество очков приносило отверстие, которое шло от позвоночного мозга к головному мозгу, т.к. в это отверстие было очень сложно попасть. В случае удачного попадания игроку доставалось 10 очков. За остальные отверстия давалось меньше очков. Побеждал тот игрок, который наберет наибольшее количество очков (Игры народов Таймыра 2022: 12).

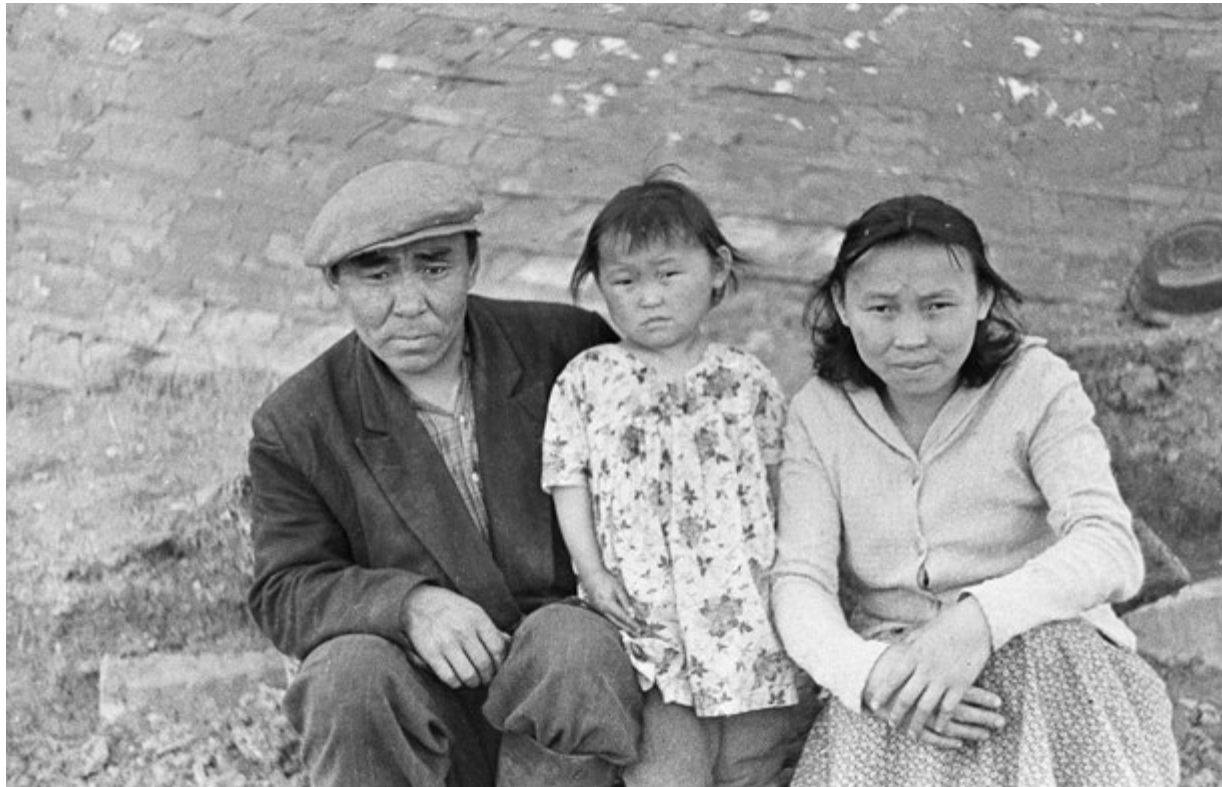
Родители устраивали для детей игры-соревнования, подвижные игры с применением аркана или лука. По мере того, как ребенок становился старше, размеры игрушечных арканов и луков постепенно приближались к настоящим, что позволяло ему не только играть, но и ловить (арканом) настоящих оленей или охотиться (при помощи лука и стрел) на птиц и мелких зверей (Стракач 1962: 39).

В 1960–1970-х гг. (период пребывания Ю.Б. Симченко на Таймыре) в сфере семейных отношений и традиций воспитания подрастающего поколения у нганасан происходили существенные изменения. Большие патриархальные коллективы с сильными общинными традициями сменялись малыми нуклеарными семьями (чаще всего двухпоколенными, т.к. резкое изменение всего уклада жизни препятствовало проживанию стариков вместе со своими взрослыми внуками).

В крупных многонациональных поселках сократилась область межпоколенной передачи культуры через фольклор, собственный пример, формирование навыков, наиболее необходимых для традиционной охотничьей и оленеводческой культуры. Общеобразовательная школа, книги, радио, телевидение, техникумы, профессионально-технические училища, вузы существенно изменили всю традиционную систему социализации.

Детей из кочевых семей в 6–8 лет забирали учиться в школы-интернаты, где они отрывались от привычной обстановки и сталкивались с трудностями восприятия незнакомых культурных и бытовых практик, возвращаясь надолго в семьи лишь в периоды каникул. Оканчивая 8-й класс, некоторые продолжали учебу заочно, сдавая задания и экзамены в выездных консультационных учительских пунктах, работая в то же время в хозяйствах рыбаками, охотниками, оленеводами (Грачева 1988: 60–61).

Появилась новая форма трудового обучения молодежи – бригадное ученичество в колхозах и других производственных объединениях местного населения. Поскольку на Таймыре промысловые или оленеводческие бригады составляли в тот период большинство всех производственных бригад, подавляющая часть молодежи проходила ученичество именно там (Стракач 1962: 43–47). Традиционное трудовое обучение молодежи дополнялось изучением новой техники, ознакомлением с основами научных знаний, с учетом которых должно было развиваться промыслово-оленьеводческое хозяйство.



Ламаби Басович Порбин с женой Аулу (энка) и дочерью Раисой.
Усть-Авам

№ 22069



№ 22967



№ 22968

Хоняку Ламкаевич Турдагин (слева, держит ребенка),
возможно, с женой Порбиной Колюпте Модеевной и своими родителями:
отец – Ламкай Хурсоптеевич Турдагин, мать – Кохы Корептеевна Порбина.
Промысловая точка, 1960-е гг.



Чунанчары: мать – Туйхамо Дюхоевна (Костеркина),
дочь Татьяна – с косами, Варвара Демнимеевна, сын Дмитрий Демнимеевич

№ 22202



Семья нганасан на стойбище

№ 22451



№ 22121

Танк Танкович Турдагин с женой Дюды Бокалюевой и сыном Димой около чума



Женщина – хранительница семейного очага.
Косуму Чунанчар. Усть-Авам

№ 22081



№ 22229

Огонь в чуме раздувают с помощью кади (меха для раздувания огня).
Это обязательный предмет каждой нгансанки



Женщины в ожидании промысловиков

№ 29235



№ 22036

Тантуо Комимеевна Костеркина (Турдагина) и Константин Турдагин. Усть-Авам



№ 22509



№ 22504

Порбины: Танделю и Биля Наемовичи с детьми. Волочанка, 1960-е гг.



Возможно, Ламкай Хурсоптеевич Турдагин с ребенком

№ 22372



№ 22253

Мужчина с ребенком



№ 22078

Молко Сагумович Турдагин
с дочерью Натальей на берегу реки



Лабсако 'люлечный' – так называли детей, находившихся в люльке

№ 22303



№ 22108



№ 22105

Женщина в чуме, кормит ребенка



№ 22678

Тантуо Комимеевна Костеркина (Турдагина)
с ребенком

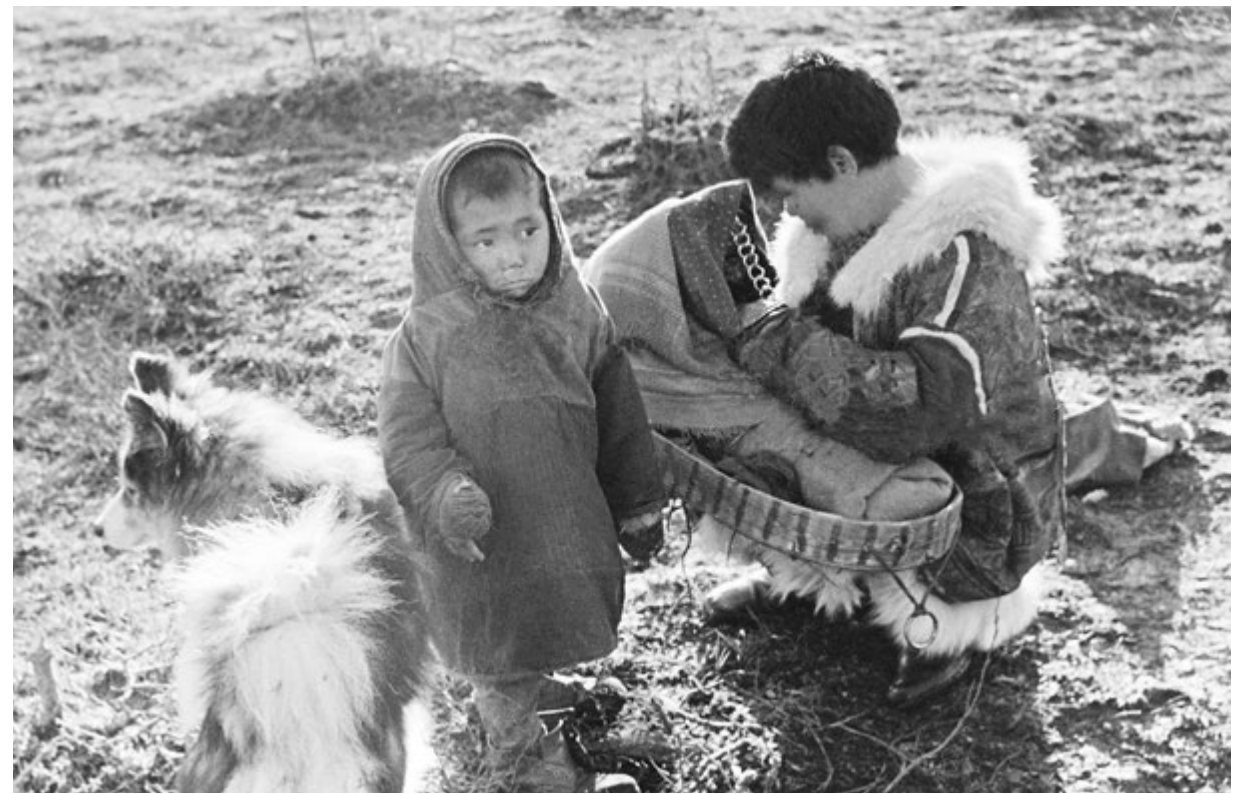


Тантуо Комимеевна Костеркина (Турдагина) с ребенком в колыбели

№ 22817



№ 22203



№ 22499

Тантуо Комимеевна Костеркина (Турдагина) с детьми



Ребенок в сокуе

№ 22118



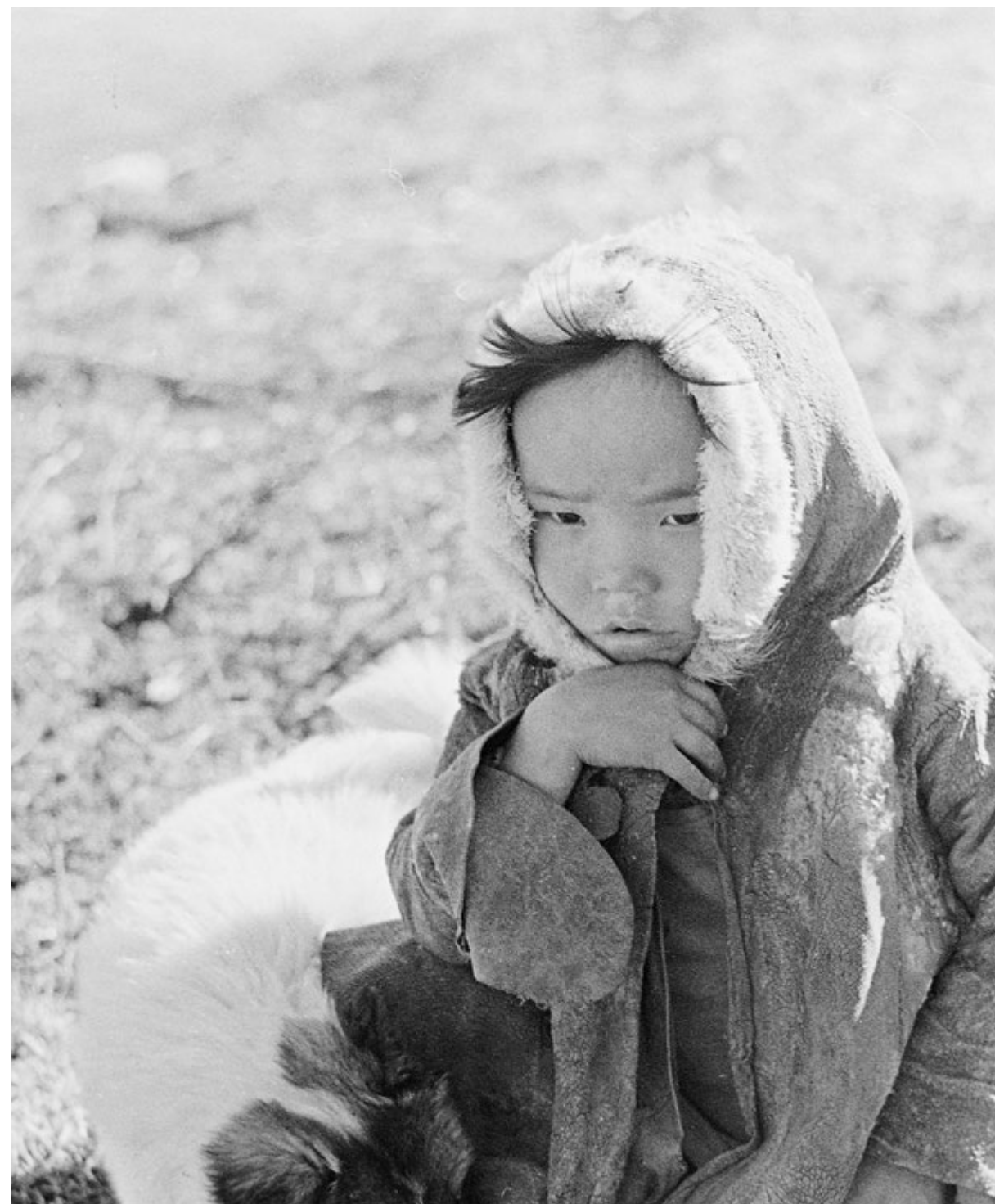
№ 22735

Новый житель поселка



Мария (Дютю) Ягулаевна Костеркина (крайняя справа). Усть-Авам

№ 22905



№ 22263

Нуо 'ребенок'



Девочка заглядывает в чум

№ 22309



№ 22497

Ребенок около чума



№ 22248



№ 22163

Дети в традиционной одежде



№ 22237



№ 22236

Ребенок около нарты



№ 22119

Дети на нарте. В возрасте 10–12 лет дети у нганасан в совершенстве владели основными средствами передвижения



№ 29321



№ 22628

Дети в зимней одежде около нарт



№ 29283

Детей приучали к поездкам по тундре с раннего детства



Дети играют на берегу реки

№ 22079



№ 22932

Дети осваивают окружающий мир



№ 22963

С самых малых лет в нганасанских семьях старались воспитывать в детях самостоятельность. На берегу реки

Игры детей: девочки строят чумики (игрушечные чумы)



№ 3324



№ 22382



№ 22352



№ 22379



№ 22380



№ 22660



№ 22381



№ 22658



№ 22382



№ 22675



№ 22214



№ 22211



№ 29370



№ 22383



№ 22398



№ 29402



№ 29372



№ 29371



№ 22673



Раздел 10

Возраст в лицах

В данном разделе представлены фото-портреты людей, с которыми Ю.Б. Симченко пересекался во время своих таймырских экспедиций. В нашей подборке эти портреты сгруппированы по половозрастным группам, отличительным знаком которых (своего рода визиткой) у нганасан в прошлом выступали орнаменты на одежде – *мули*.

Мне особенно приятно думать о маленьком открытии – смысловом значении орнаментов на нганасанских парках [верхняя одежда]. Пожалуй, мне даже повезло, что я столько времени работал у Ирины Михайловны [Золотаревой]. Когда перед тобой быстро проходят десятки людей, то поневоле заметишь, чем они похожи, а чем отличаются один от другого. Общее – покрой одежды и расположение украшений. Они и у мужчин, и у женщин нашиты на одежде вертикальными полосами по спине и груди, а также горизонтально располагаются по бокам. Холостые и женатые люди украшают одежду совсем по-разному. По орнаментам, сложным инкрустациям из темного и светлого меха, как по погонам в армии, можно определить общественное положение человека. Теперь я безошибочно могу сказать о семейных отношениях любого нганасана.

Из рассказа «Знакомство с народом ня»
(Любовцев, Симченко 1968: 160)

Орнаменты как опознавательные знаки. По узорам, их цветам и сочетаниям можно было узнать возраст, семейное положение, социальный статус и даже материальное положение человека. Характер украшений был четко связан с половозрастной позицией че-

ловека: у мужчин он в основном отражал их экономическую роль, у женщин – положение в сфере воспроизводства. Существовал также особый детский орнамент и два орнамента для женатых людей.

Раньше употребление орнаментов было столь же упорядочено, как порядок пользования знаками различия в дисциплинированной армии. Одни орнаменты носили только мужчины. Другие – только женщины. По орнаментам на парке можно было сразу сказать, является ли этот человек равноправным охотником или же он относится к социальной категории незрелых юношей, есть ли у какой-либо женщины дети, и все такое. Гадать не надо было. Все обозначалось строго.

Из рассказа «Священная иголка»
(Симченко 1993а: 169)

Нганасанским орнаментам Ю.Б. Симченко посвятил специальную статью и раздел одной из монографий, материалы из которых приводятся ниже⁴⁵. Опознавательные орнаменты были детские, мужские и женские, а также различались по расположению: *синся* – ‘узоры на груди’ и *хыра* – ‘узоры на боках’.

Детским орнаментом является *чимирак* – ‘зубообразный’ или *конторакаы* – ‘подобный нартам’. Его нашивали на парки детей, юношей, не добывших ни одного дикого оленя, и девочкам, у которых не начались месячные.

Снаступлением половой зрелости у девушек менялась орнаментика их одежды. Орнамент *чимираку* оставался на груди, а на боках он заменялся одним из женских орнаментов: *чига́йко*; *чига́йко-ситты-нгойбу’о* – ‘двуглавым чига́йко’, *идуди*, или *ненкако* – ‘из двух узоров состоящий’.

Термин «чига́йко» при этом не переводился и использовался просто для обозначения конкретного узора, однако Ю.Б. Симченко предполагал, что употребление орнаментов этого типа было связано с определенной возрастной градацией. Для нганасан наступление половой зрелости еще не означало возможность вступления в брак, а девичество включало несколько периодов до замужества.

С выходом замуж, рождением детей и появлением собственного очага и жилища орнамент на женской одежде менялся почти целиком. На груди нашивался орнамент *лераку* общий для мужчин и женщин, имеющих семью. Вместо него мог быть и орнамент *койкаракаы* – ‘шайтанообразный’. На боках нашивается один из женских орнаментов: *тулагу* – ‘огнивообразный’, *дюндюсялагу* или же *нагур-нгойбуо-лераку* – ‘трехглавый лераку’. Орнамент на рукавах – *малогу* – ‘чумообразный’.

Ю.Б. Симченко приводит также свою трактовку значений орнаментов. *Койкаракаы* олицетворяют женский фетиш, охранителя чума и всех людей, живущих в нем. Эти фетиши обычно делала мать хозяйки чума в виде женской фигурки. Орнаменты *тулагу* и *малогу* отражают прерогативы нганасанской женщины, которой, как было сказано выше, принадлежат огонь и жилище. При вступлении в брак нганасанка получает огонь от своей матери или, в случае ее смерти, от ближайшей родственницы по материнской линии. Огонь из чума можно было передавать только представителям рода его владелицы, соблюдая определенные правила. Традиционно мужчина даже не мог брать головешки из очага. Орнамент *тулагу*, с одной стороны, символизировал правовое отношение женщины к очагу, а с другой – имел известный магический характер, будучи связанным с хранильницей огня. То же самое можно сказать и об орнаменте *малогу*. Чум принадлежит женщине. Пока она жива, кров есть у всех членов ее семьи. После ее смерти чум включался в похоронный аргиш – санный караван, оставляемый на месте погребения, или уничтожался.

Орнамент *нагур-нгойбуо-лераку* – ‘трехглавый лераку’ – трактуется нганасанами как усложненный узор *лераку*, символизирующий матримониальное состояние. Однако

в отличие от *лераку*, являющегося и мужским, и женским орнаментом, *нагур-нгойбуо-лераку* носят одни женщины. Этот орнамент женщины нашивают только по истечении какого-то срока замужества.

В брачном состоянии нганасаны выделяют два периода: первый – до появления детей, второй – после рождения потомства. Возможно, первоначально орнамент *нагур-нгойбуо-лераку* символизировал материнство. Название его, «трехглавый», некоторым образом говорит в пользу этого предположения, т.е. символику этого орнамента можно рассматривать как изображение голов матери, отца и ребенка (Симченко 1963а: 170).

Орнамент *малогу* употребляется также на шаманских наголовниках. Если шаман еще не достиг определенного уровня, когда он уверенно управляет своими помощниками – *дямада*, и не доказал свою силу в борьбе с различными духами, ему строжайшим образом запрещается иметь этот орнамент на наголовнике. Считается, что этот орнамент является неким реальным двойником – символом жилищ той группы людей, которых он представляет. Здесь с понятием чума ассоциируется не столько жилье, сколько первичные общности людей, которым он принадлежит. Слабый и неопытный шаман, заявляя себя их защитником, подвергает всех большой опасности. Этнографические данные свидетельствуют, что ранее такой шаман мог поплатиться жизнью за неоправданную самонадеянность. Орнамент *малогу* делался шаману лишь после того, как он доказывал свое право выступать патроном определенной родственной группы.

Мужских орнаментов всего два – *чимилераку* и *чилераку*. До наступления зрелости мальчикам нашивают детский орнамент *чимираку*. После убиения первого дикого оленя юноша считается зрелым охотником и ему на полы нашивают сложный орнамент *чимилераку*, состоящий из двух полосок: орнамента *чимираку* и орнамента *лераку*. Символика этого сочетания разных по смыслу знаков будет понятна, если вспомнить, что орнамент *лераку* употребляется как показатель того, что его владелец состоит в браке. *Чимилераку* символизирует подготовленность юноши к заведению собственной семьи и к ее обе-

⁴⁵ См.: Симченко 1963а, 1992: 54–56. Названия орнаментов даются в версии источника.

спечению. Нередко у юношей, признанных полноправными охотниками, можно увидеть несколько иное расположение орнаментов, чем отмеченное выше: на груди нашит *чимилераку*, а на боках – *чилераку*. Есть отдельные свидетельства о том, что такое расположение орнаментов было характерно для юношей, прошедших обряд посвящения на празднике *Аны'о-дялы* (см. раздел «Духовная культура»). После вступления в брак орнаментальное оформление мужской одежды становилось иным. На грудь парки нашивали орнамент *лераку*, а *чимилераку* перешивали на бока.

Для женатых было возможным и употребление орнамента *чигайко-нагур-нгойбуо* – ‘трехглавого чигайко’ – вместо орнамента *лераку*. Возможно, *чигайко-нагур-нгойбуо* употреблялся в тех же случаях, что и женский орнамент *нагур-нгойбуо лераку*, или был признаком вдовства: в фольклоре, например, имеется упоминание о том, что после смерти жены с одежды мужчины спарывали мули *лераку* и нашивали другие (Симченко 1963а: 171).

Опознавательными символами служили также украшения из ремешков на верхней одежде – *чандао*. Ремешки эти делали из замши, раскрашенной черными и красными полосками, и пришивали на спине на уровне лопаток. При этом женатые мужчины носили на спине 12 чандао, мальчики и холостые мужчины – по 8. На парках замужних женщин нашивали 10 чандао, а девочек и девушек – по 6. Таким образом, по числу чандао на верхней одежде можно было определить семейное положение ее владельца (Симченко 1963а: 166).

Возрастная терминология. Половозрастное деление обнаруживается и при анализе нганасанских терминов родства, которым Ю.Б. Симченко уделял большое внимание при исследовании вопроса о порядке репродукции обособленных популяций. В области терминологии родства и свойства им были реконструированы классификационные возрастные группы, разделенные по полу, или классы, между которыми существовали запреты на браки. При этом младшие предыдущего поколения объединяются со старшими последующего. В общем виде выделяются

классы предков, данной возрастной группы и их потомков (более подробно: родители родителей, родители, поколение эго, поколение младше эго). Весьма разработанной оказывается терминология более старших от говорящего поколений, поколения эго; однотипны термины для людей младших поколений. Независимо от степени родства в один класс объединялись родственники, связанные отношением к единой возрастной группе, внутри которой прежде и заключались браки. Выделялись два особых термина, относящиеся к личной матери *немы* и отцу – *десы*⁴⁶.

Как справедливо заметила Г.Н. Грачева, всякая типология ограничивает круг возможных переходных вариантов, т.е. градации в данном случае выступают как бы в идеальной норме, соответствующей мировоззрению. Что касается реального возраста тех, кто соответствует возрастным терминам, он определяется весьма приблизительно⁴⁷.

К первой возрастной группе *нуо* ‘ребенок’ относятся дети начиная с рождения до 7–8 лет. Когда хотят обозначить его пол, говорят *алыгаку нуо куодуму* ‘маленький ребенок мужчина’ или *алыгаку нуо ны* ‘маленький ребенок женщина’. Какой-то особой границы, когда можно было бы сказать, что после этого момента ребенок стал подростком, не отмечается.

Во второй группе – подростки до 13–14 лет – терминология уже фиксирует разделение по полу, что заставляет предполагать их особые обязанности в хозяйстве, связанные с периодом интенсивного обучения: *тыбыйкиа* ‘мальчик’, *нербиаку* ‘девочка’. Для мальчика переход в следующую возрастную группу определяется его охотничьими навыками. Раньше, видимо, этот переход был приурочен ко дню, когда он добудет первого дикого оленя. Для девочки это было связано с ее умением шить и хозяйствовать внутри чума, с наступлением половой зрелости (Симченко 1963а: 173).

Для мальчика существовало определение, рисующее его в переходном состоянии: *кальбайситозондоту чюдя*, переводимое на русский нганасанами – ‘от подростка ушел

и к парню не дошел’. После 15–16 лет парень или девушка уже имеют свою нарту и оленей и могут выполнять свои производственные обязанности по отношению к семье. Девушке еще не разрешается в полной мере пользоваться очагом. Разжигает огонь обычно хозяйка чума. Парень же ходит на большую охоту только вместе со старшими членами семьи. Положение этой группы неустойчиво. Они еще в полной мере члены семей и в то же время к периоду вступления в брак уже как бы потенциально хозяева собственного чума, своей семейной ячейки.

Третья возрастная группа состоит из парней и девушек (*нянту* ‘парень’, *копту'а* ‘девица’, ‘девушка’) 20–24 лет, вплоть до момента их свадьбы, когда они переходят в иное общественное состояние, дойдя до поры *чугозандату* (поры женитьбы, замужества).

В четвертую группу входят женатые и замужние люди (*куодуму* ‘мужик’, ‘мужчина’, *ны* ‘баба’, ‘женщина’) до 45–50 лет, имеющие детей и являющиеся наиболее активными членами семьи и всего общества. Это основная возрастная группа, на которой лежало большинство обязанностей общества по его воспроизведению и сохранению. Большое значение имело рождение в семье первого ребенка. Изменялось и звательное имя родителей, предпочтительное обращение к ним было «отец такого-то» или «мать такого-то», что соответствовало представлению об образовавшейся новой семейной ячейке. Переход представителей этой социальной категории в следующую группу зависит от их физических возможностей. В частности, у женщин этот переход, видимо, осуществляется с прекращением способности к деторождению, а у мужчин – с убыванием физической силы и способности к обеспечению семьи всем необходимым для жизни.

Пятая возрастная группа: *бэйка"а* [бэйка"а] ‘старик’ и *ини"иа"ку* [ини"иа"ку] ‘старуха’. Таковы же и обычные обращения к ним со стороны незнакомых и знакомых людей. Эти обращения носят уважительный оттенок. По обычным установлениям, старик и старуха весьма почитаемы в традиционном обществе нганасан, поэтому принятый в нашем обществе комплимент «Вы помолодели» или «Вы выглядите молодо» пожилыми нганасанами прежде воспринимался как оскорбление. В то же время назвать относительно молодого человека (или женщину) стариком или старухой означало доставить им большое удовольствие, признав их мудрость, опытность, главенство в хозяйстве и семье.

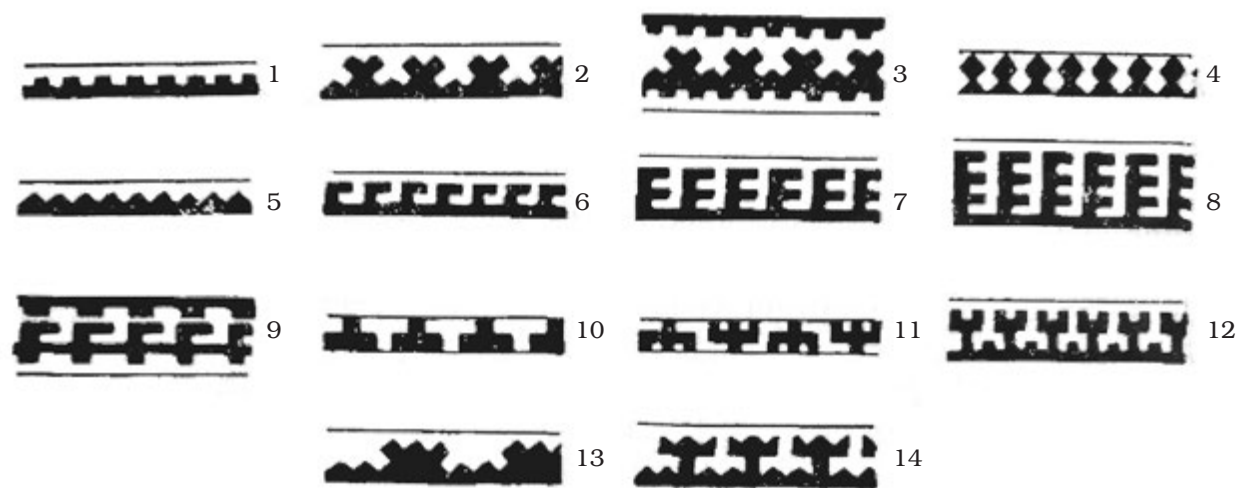
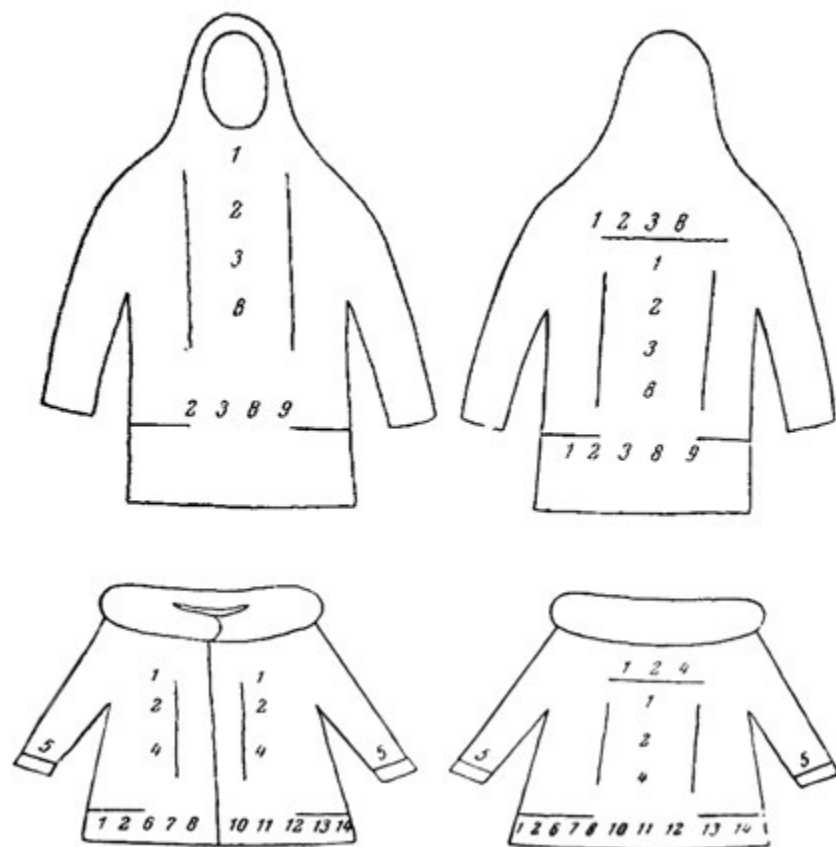
Стоит заметить, что от многочисленных контактов с информантами Ю.Б. Симченко также унаследовал и включал в московскую речь слова «старик», «старый», «старичок», «старуха», «старина», которые к тому же довольно часто встречаются на страницах его повестей и этнографических очерков⁴⁸. В одних случаях он вплетал их, обращаясь к собеседнику или рассказывая о собеседнике в соответствии с его возрастом, в других этими же словами он выражал свое душевное расположение к нему.

Поэтическое обращение «старик», в соответствии с принятым на Севере правилом, обозначало уважение к ровеснику говорящего или к человеку старше возрастом, чем сам говорящий (Губогло 2011: 31). Особое отношение к ним, как заметила Г.Н. Грачева (1983: 94), прежде всего было связано с тем, что они очень много своей жизни (себя) оставили на земле среди живых людей: в первую очередь в их детях, во всех предметах, которые они сделали и которыми пользовались. И больше всего – в тех, кто родился последним и в кого было вложено последнее усилие по вскармливанию и воспитанию.

⁴⁶ См.: Симченко 1974а: 277–291; 1976: 227–239. См. также: Файнберг 1962: 226–237; Грачева 1988: 43.

⁴⁷ Возрастная терминология нганасан приводится далее по Грачевой (1983: 85–86, 94; 1988: 41–42).

⁴⁸ См., например: Симченко 1993б: 176.



Мужские и женские орнаменты.

1 – чимирак ('зубообразный') или контораки

('нартообразный') – детский; 2 – лерак – женатых мужчин и женщин;

3 – чимилераку – мужчин, достигших зрелости; 4 – койкэраки ('шайтанообразный') или одянгойбуо ('долганские головы');

5 – малогу ('чумообразный') – женский; 6 – чигайко – женский;

7 – чигайко-ситты-майбуо ('двуглавый чигайко') – женский;

8 – чигайко-нагур-нгойбуо ('трехглавый чигайко') – женатых мужчин и женщин;

9 – чилераку – мужской; 10 – тулагу ('огнивообразный') – женский; 11 – дюндюсялагу – женский;

12 – идуди – женский; 13 – нагур-нгойбуо-лераку ('трехглавый лераку') – женский;

14 – ненкако ('из двух узоров состоящий') – женский.

Соответствующие цифры на одежде указывают места расположения орнаментов



Орнаменты (сверху и снизу – лераку, между ними – чимерак) и ремешки чандао на спинке парки

№ 360



Орнаменты (чимилераку сверху, чимирак снизу) и ремешки чандао с подвесками на спинке парки

№ 379



№ 21981



№ 21891

Это было ранним чудесным утром. Все в чумах еще спали. Только совершенно голый крошечный мальчишка вышел помочиться и замер, разглядев нас.

— Тана слыы нимия [как тебя зовут]? — спросил я.

— Лапса [ребенок], — ответил он, подумав.

— Не могу так тебя звать, — сказал я ему.

— Однако парень пока имя нету, — раздался голос Паддеку. Он высунул голову из чума и пригласил зайти.

— Услышал разговор и проснулся, — сказал он, когда мы вошли.

Мы снимали негнущимися руками куртки, стягивали мокрые сапоги. Шевелились еле-еле — устали.

— У парнишки никакого особого признака нет, — продолжал Паддеку, — и потому не дали ему еще настоящего имени. У нас такой обычай — настоящее имя дают, когда характер человека проглянет. Бывает подолгу так ребята детское имя носят, пока настоящее получают.

**Из рассказа «Дудыпта — Энкаху»
(Любовцев, Симченко 1968: 276)**



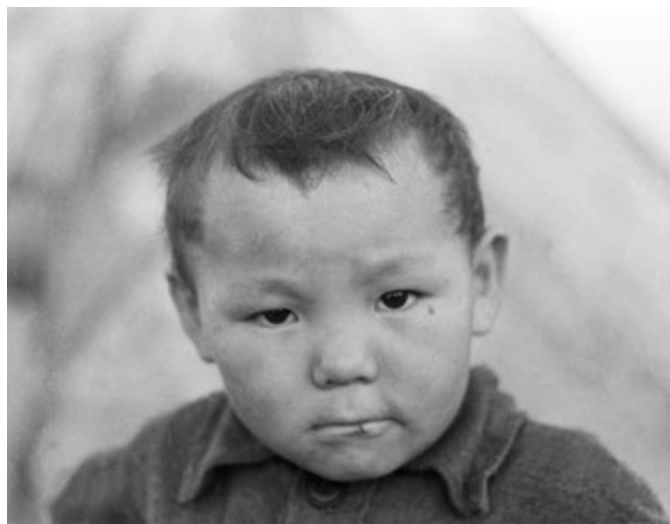
№ 22013

Девочка с бодямо — нагрудным
металлическим украшением
в форме полумесяцев



Константин Бинталеевич Турдагин

№ 22162



Дмитрий Танкович Турдагин

№ 22126



К возрастной группе нуо 'ребенок' относятся дети, начиная с рождения до 7–8 лет. Когда хотят обозначить его пол, говорят алыгаку нуо куодуму 'маленький ребенок мужчина' или алыгаку нуо ны 'маленький ребенок женщина'

№ 22686



№ 22942

Подросток в парке. Для подростков 13–14 лет терминология нганасан фиксирует разделение по полу: тыбыйкиа 'мальчик', нербиаку 'девочка'



Татьяна Бинталеевна Турдагина

№ 22200



Аули Ивановна Ломоби (Дептуме)

№ 22072



Екатерина Костеркина

№ 22264



№ 22129



№ 22304



Мария Ягулаевна Костеркина
Усть-Авам, 1960-е гг.

№ 22421



№ 22476

Возможно, Наталья Модюреевна Порбина.
За ней – ее старшая сестра Сыку Модюреевна Яроцкая (Порбина)



№ 22231

Наталья Модюреевна Порбина



Хосю Турдагин

№ 3332

Хосю молод, но оленевод он отличный. Он имеет кое-какие планы относительно собственного семейного устройства. Планы эти, по его словам, должны осуществиться в самые ближайшие дни. Больше он ничего не говорит.

<...>

Там нас ждала новость: Хосю приехал к Дямаку просить руки его дочери. Собственно говоря, это было уже ни к чему. Они расписались в сельсовете, и разрешение Дямаку было чистой формальностью.

Хосю сидел в балке старика и сосредоточенно пил чай. Дямаку молчал, и по его лицу было видно, что он что-то обдумывает. Наконец старик сказал, ни к кому не обращаясь:

— Я своей девке дам пятнадцать оленей, однако за нее возьму десять оленей. Пусть парень, который брать ее хочет, десять оленей приведет.

Если старик не обращался прямо к Хосю, значит, он уже считал его зятем. Обычай велит состоящим в родстве не обращаться прямо друг к другу.

— Ладно, — сказал Хосю в той же манере, — пусть старик возьмет десять оленей, — и вышел, чтобы распрячь оленей и передать их старику.

Из рассказа «Олени уходят на Север»
(Любовцев, Симченко 1968: 238, 246–247)



№ 22196

Биля Наемович Порбин



№ 22181

Мужчина в парке на фоне стойбища



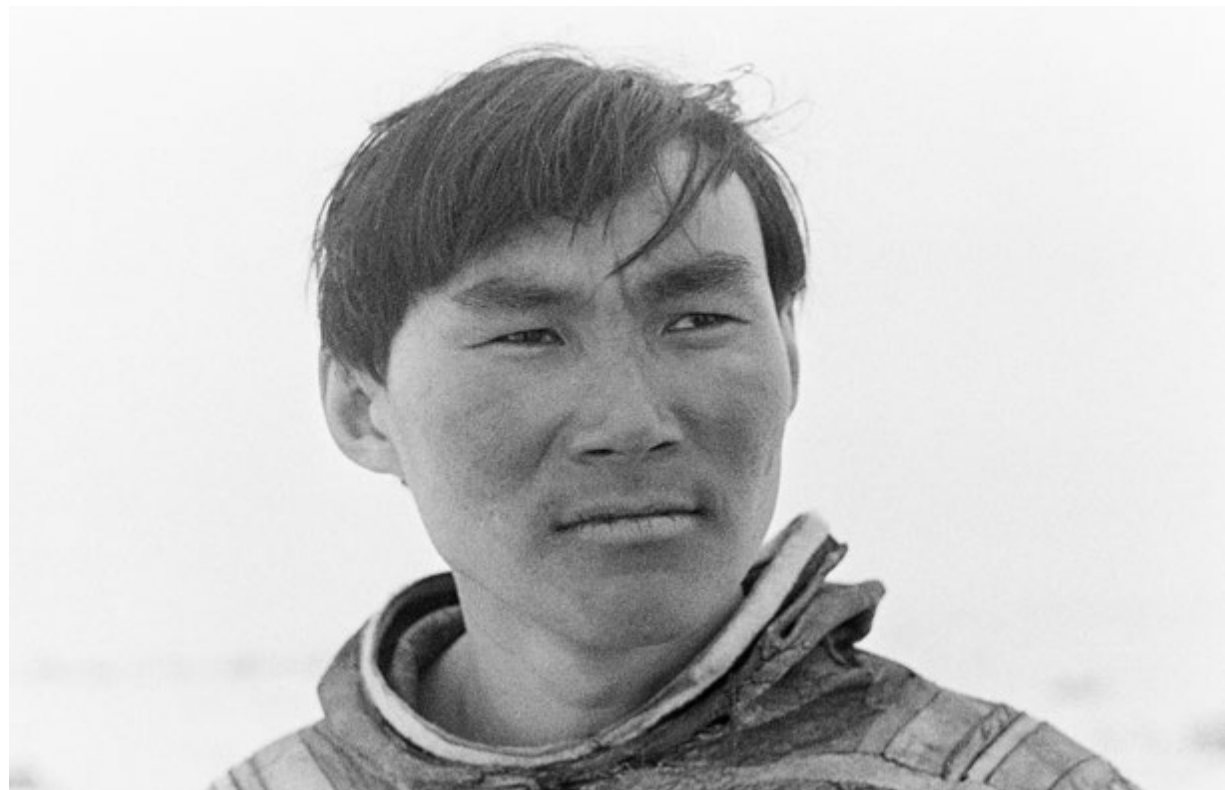
Молодой человек в парке (нянту 'парень')

№ 29221



№ 22632

Куодуму ('мужчина') до 45–50 лет – основная возрастная группа, на которой лежало большинство обязанностей в нганасанском обществе



№ 22269



№ 22216

Возможно, Бенитаси Чутович Чунанчар, был шаманом



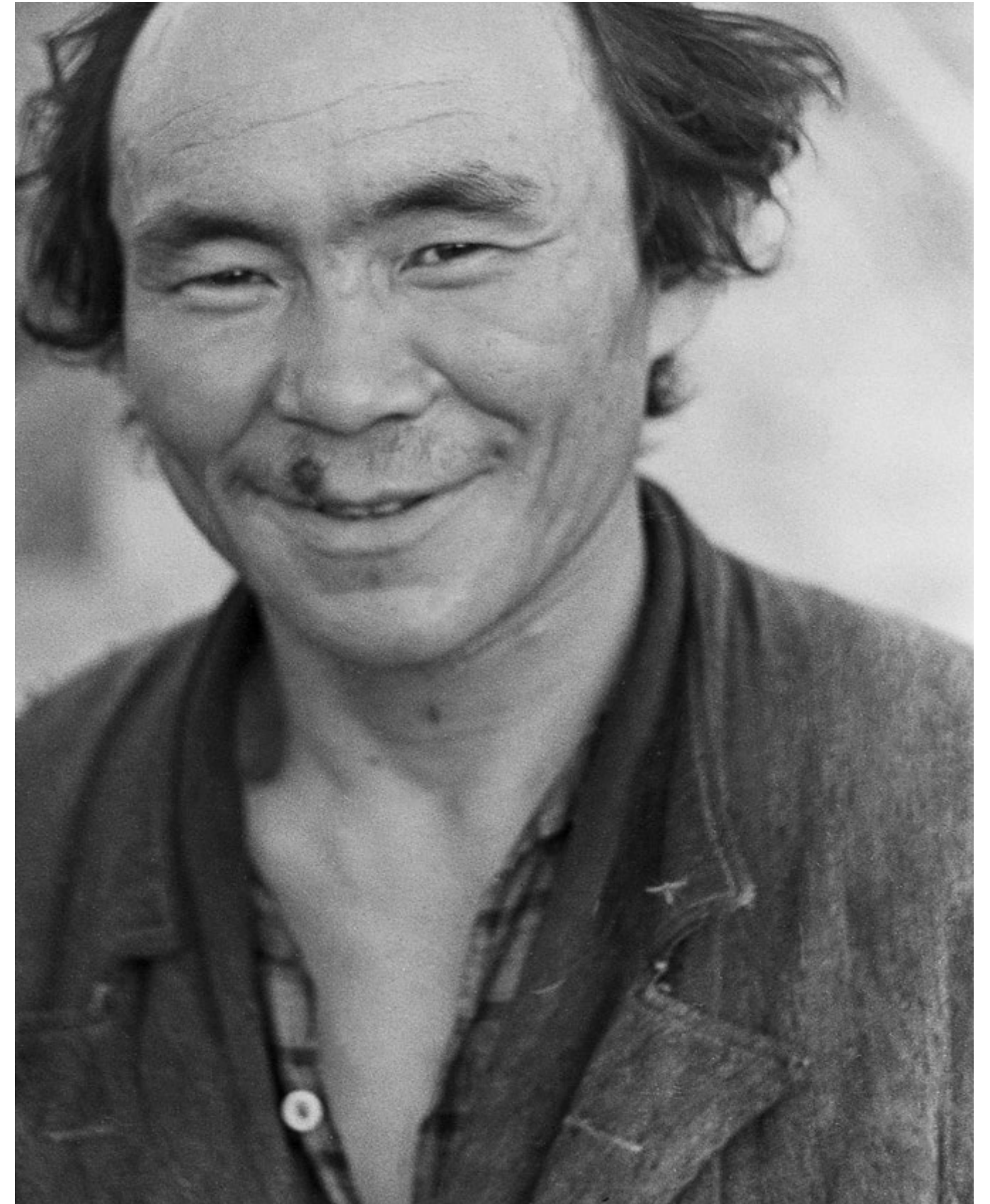
№ 22193

Два народа живут рядом. Один – долганы (потомки тунгусов, якутов и русских крестьян), другой – нганасаны. Сравниваешь их – и видишь, что есть нечто неуловимое и в их характере, и в манерах, отличающее этих соседей. У нганасан даже походка настолько своеобразна, что подобную ей трудно найти: люди ходят, развернув в стороны ступни, чуть согнув ноги в коленях. Стоят они, широко расставив ноги, при этом ступни располагаются почти на одной линии, пятка – к пятке. Когда ходишь так, как они, не проваливаешься в снег. Это выработалось за много поколений.

Из рассказа «Знакомство с народом ня»
(Любовцев, Симченко 1968: 160–161)



№ 22178



№ 22125

Танк Турдагин



№ 22158



№ 22410



№ 22409

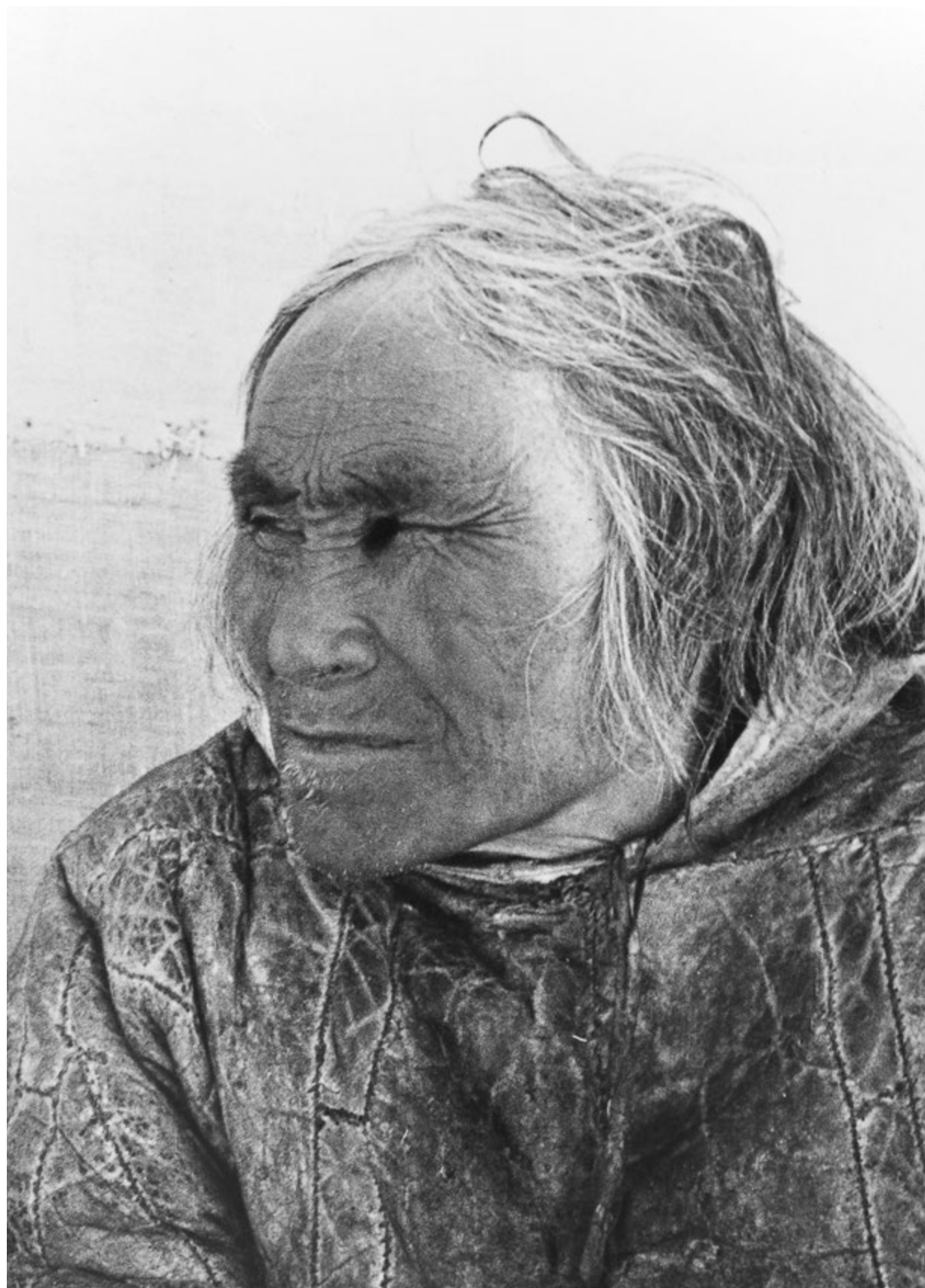


Возможно, Биля Наемович Порбин, на фоне оленей.
Волочанка

№ 22940

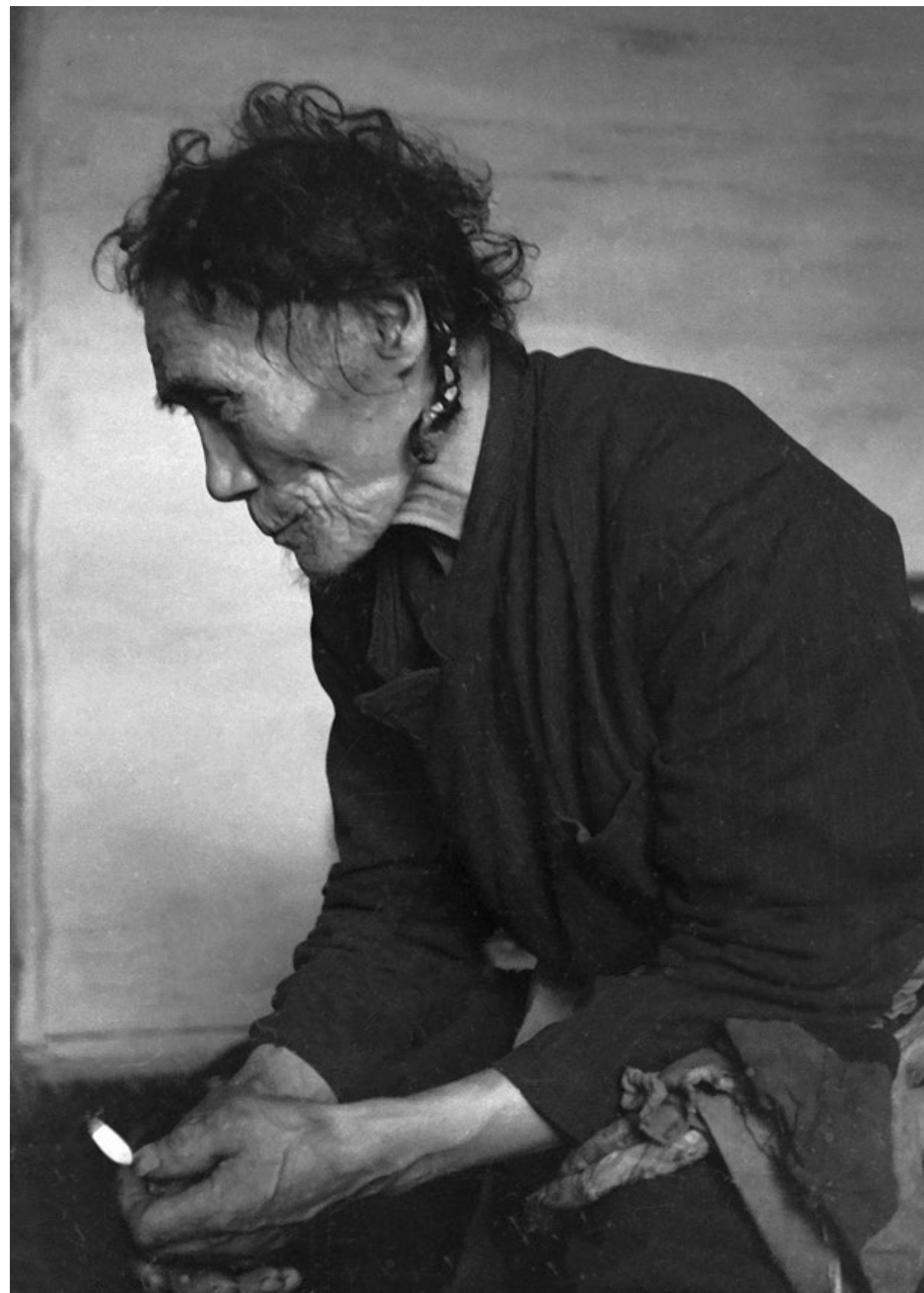


№ 22903



Возможно, Усе Порбин. Усть-Авам

№ 3341



№ 22915



Мужчина в традиционной одежде возле балка

№ 22058

Старость неизбежна. А с ней неизбежна нетрудоспособность. Скорее всего именно сознание своей беспомощности толкало стариков на добровольный уход из жизни. На первый взгляд это может показаться парадоксальным. Ведь стремление жить бывает сильнее всего, не говоря уже о доводах рассудка. Но именно жизненный инстинкт побеждает стремление жить. Это не абсурд. Отношение к своему роду как к святыне, сознание того, что с освобождением от лишних ртов роду будет жить легче, обуславливало финал жизни стариков. В этом мире остаются их дети, а сами они переселяются в иной, где опять станут молодыми. По старинным верованиям нганасан, эта мечта исполняется после смерти. В земле мертвых все становятся молодыми.

Из рассказа «Олени уходят на север»
(Любовцев, Симченко 1968: 239)



№ 22687

Мужчина на берегу реки



№ 22007

Мужчина в парке на берегу реки



Девушка в традиционной одежде у входа в чум

№ 22217



Анна Марареевна Порбина (Яроцкая)

№ 21886



Менуо Мудимеевна Порбина на фоне стойбища

№ 22907



№ 21888

Елена Биляевна Момде (Порбина) в молодости.
В 1976 г. была награждена Медалью Материнства 1 степени.

Мастерица декоративно-прикладного искусства.
Исполнительница традиционных песен, а также частушек собственного сочинения,
переводчик популярных песен с русского языка на нганасанский

Из задумчивости меня вывел один парнишка.

*– Юрий Борисович, – тронул он меня за рукав, – пойдете к ребятам.
А то там все спорят. Хяку говорит, что слышал, будто какой-то ученый
из искусственных клеток животное сделал, а ему не верят. Правда, уче-
ный такой есть?*

*«Только здесь десяток шагов отделяет первобытное общество от соци-
ализма», – подумал я, направляясь к ребятам.*

*В поселок мы возвращались все вместе. Каким-то образом с нами оказа-
лись и долганские парни и девушки. Удалось им все-таки провести ста-
риков. Мы разговаривали о космосе. Девушки пели, переводя на нганасан-
ский язык «О, Марианна, сладко спишь ты, Марианна!».*

Из рассказа «Большой день»
(Любовцев, Симченко 1968: 188–189)



Тантуо Костеркина.
Усть-Авам

№ 22003



№ 22374

Колюпте Турдагина (Порбина).
Усть-Авам



Возможно, Зоя Дентумеевна Турдагина.
1960-е гг.

№ 22788



№ 22388

Сандимяку Чайхореева Костеркина.
Усть-Авам, 1960-е гг.



Сестры с трубками

№ 22289

Широко распространенное мнение об апатичности северных народов неверно. Аборигены Заполярья легко возбудимы. Особенно экспансивны женщины. Обычно на стойбище отнюдь не царит тишина. Все время слышатся голоса женщин или просто переговаривающихся, не выходя из чумов, или спорящих. Спорят они до хрипоты. Достается в спорах и мужчинам.

*Из рассказа «Неоправданный аванс»
(Любовцев, Симченко 1968: 216)*

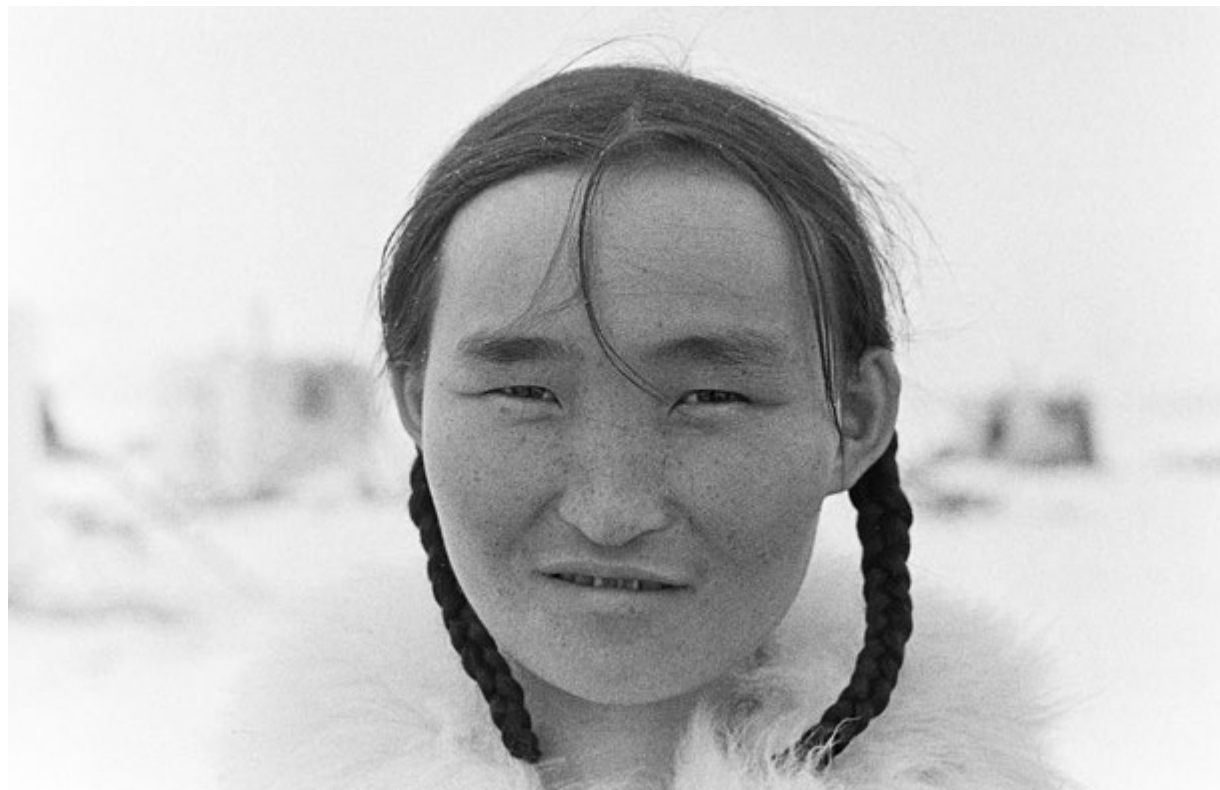


№ 22291



№ 22191

Сыку Модюреевна Яроцкая (Порбина)



№ 22190

Хеля Минтивна Порбина (Жокоре) на фоне стойбища



Екатерина Николаевна Совалова, учительница нганасанского языка,
работница пошивочного цеха. Усть-Авам, 1960-е гг.

№ 22797



Таисия Бенитасьевна Чунанчар, работница пошивочного цеха.
Усть-Авам, 1960-е гг.

№ 22800



№ 22301

Татьяна Демнимеевна Чунанчар в фабричной одежде



№ 29590



№ 29493

Девушка в фабричной одежде в клубе в поселке Усть-Авам



№ 29587



№ 29574



Курительная трубка – неперенный атрибут нганасанской женщины

№ 22667



№ 22028



Тиямо Турутина

№ 22288



№ 22014



Натуме Дюходеевна Турдагина (Костеркина)

№ 22056

Когда мы зашли к Фадонтэ, старик подвинулся на своей половине, и мы с Борисом Осиповичем сели, оставив место и для нашего журналиста. Столкнувшись с теснотой этого жилья, Володя поступил так, как подсказывал здравый смысл. Он не сел рядом с нами, на половину, где было много народа, а уселся на другой половине. Там сидели только две старухи, родственницы Фадонтэ. Старухи, после того как журналист присоединился к их Компании, захихикали и оживленно заговорили. К их беседе присоединились и Фадонтэ, и его жена. Мы с Борисом Осиповичем невозмутимо дожидались конца этого инцидента. История получалась забавная. Если вы заходите в нганасанский чум и садитесь на половине, где живут одинокие женщины, то это считается проявлением внимания с вашей стороны. Когда одинокая женщина принимает чьи-то домогательства благосклонно, она не покидает своей половины и дожидается, пока ухаживание не приобретет более конкретные формы, то есть искатель ее прелестей не положит свою ногу на ее ногу и тем заявит свои права. Разумеется, этот ритуал жив только в памяти стариков. И сейчас его увидишь не чаще, чем пролетку в Москве. В данном случае старушки, видимо, вспомнили молодость. Тем более что наверняка на них не было спроса лет пятьдесят, и поведение Володи им льстило. А он, не подозревая о возникшем переполохе, сидел, как истукан, пока мы не позвали его на свою половину.

Из рассказа «Неоправданный аванс»
(Любовцев, Симченко 1968: 211)



№ 21873

Женщина с распущенными волосами.
У нганасан женщины после смерти мужа некоторое время не заплетали косы



№ 22004



Иняку 'старуха'. Возможно, одна из трех жен Дюходе Костеркина

№ 22492

Старуха Кула пела, раскачиваясь и чуть не падая в снег. По запавшим щекам ее катились слезы. «Я мать всех людей, – пела старуха, – здесь нет чужих мне. Теперь я совсем старая, не могу больше родить. И нет давно моего мужа. Когда он жив был, то я видела солнце и ночью. Снег мне казался горячим. Сладко родить детей. Ничего нет лучше, чем родить детей. Будет много детей у моих детей, не умрет наш род, будут жить на земле нганасаны».

Старуха долго еще тянула эту песню.

Мы не можем так глубоко чувствовать ответственность за продолжение своего рода. Нас много. Будут ли у меня дети или не будет их, мой народ останется жить. А тем, кого всего не более тысячи человек, так нельзя думать. Это чувствует и выросшая в первобытном обществе старуха, и девушка, знающая, что такое кибернетика и нейрохирургия. Нганасаны должны жить, они отвечают за это.

Из рассказа «Большой день»
(Любовцев, Симченко 1968: 188)



№ 22039



№ 22037

Старики – возрастная категория, пользующаяся особым почтением в традиционном обществе нганасан

Раздел 11

Поселки и города

Фотографии из экспедиций Ю.Б. Симченко запечатлели нганасан не только в тундре, но и в поселках. На снимках видны клубы, школьные здания, строящиеся дома, линии электропередач, бочки от горючего, самолеты и моторные лодки – словом, передается облик тех населенных пунктов, вокруг которых на протяжении 1960–1970-х гг. сосредоточивалась жизнь коренного населения центрального Таймыра. Часть фотографий сделана в городах Дудинке и Норильске, через которые пролегал путь экспедиций. Этот раздел рассказывает о поселках и городах, которые мы видим на фотографиях: как они возникли, как выглядели в годы работы Симченко и как менялись вместе с жизнью их обитателей.

Расселение нганасан, как было сказано выше, исторически определялось путями миграции диких северных оленей, следуя за которыми, они совершали достаточно протяженные перекочевки. С приходом советской власти кочевой образ жизни был осмыслен как проблема, препятствующая развитию коренных народов, а главными инструментами перехода к оседлости стали коллективизация и строительство поселков – хозяйственных центров колхозов (Плоткин 1944: 68–69; История расселения 2023: 75–76).

Изменения в расселении устойчиво (хотя и значительно медленнее деклараций) следовали за реорганизацией хозяйств. Коллективизация 1930–1940-х гг., а затем укрупнение колхозов привели к исчезновению одних поселений и росту других: во вторую группу входят Усть-Авам, Волочанка и Новая, оказавшиеся центрами реорганизованных колхозов (История расселения 2023: 80–81). И хотя к 1961 г. лишь 27% национального населения числилось осевшим, а подавляющее

большинство нганасан продолжало жить в тундре, кочуя с оленеводческими, охотничьими и рыболовными бригадами (Васильев, Симченко 1963: 18–19) – на 1960-е гг. пришелся подготовленный предшествующими десятилетиями перелом: кочевое население на Таймыре радикально сократилось – с 73% в 1959 г. до 35% в 1972 г. (Лебедев, Васильев 1991: 74–75).

Этому способствовало несколько взаимосвязанных факторов. Реорганизация колхозов в совхозы усилила управляемость сверху и одновременно потребовала большого количества квалифицированных кадров, что вызвало приток приезжих специалистов в поселки (Лебедев, Симченко 1987: 94–95). На центральных усадьбах сложился типовой комплекс учреждений: школа-интернат, участковая больница или фельдшерский пункт, дом культуры, отделение связи, магазины, типовые жилые дома; поселки были электрифицированы и радиофицированы (Лебедев, Симченко 1987: 99; Лебедев, Васильев 1991: 75). Параллельно сама хозяйственная основа кочевания подрывалась: система интернатов создавала разрыв в передаче навыков тундровой жизни, изменение путей миграции дикого оленя вело к сокращению домашних стад, а появление мотонарт и моторных лодок делало ненужным транспортное оленеводство. Совокупность этих факторов привела к тому, что большинство нганасан к концу 1970-х оказались сосредоточены в поселках, хотя отдельные люди продолжали проводить время «на точках» в тундре (История расселения 2023: 119–120).

Этнографы, включая Ю.Б. Симченко, фиксировали «этнические процессы», связанные с изменением образа жизни: за счет

уменьшения детской смертности при сохранении уровня рождаемости численность коренного населения росла; производственные бригады чаще становились смешанными, росло число межнациональных браков; молодежь, прошедшая интернаты, переходила в повседневной речи на русский – язык межнационального общения (Симченко 1970б: 170–177; Грачева 1978: 91–92).

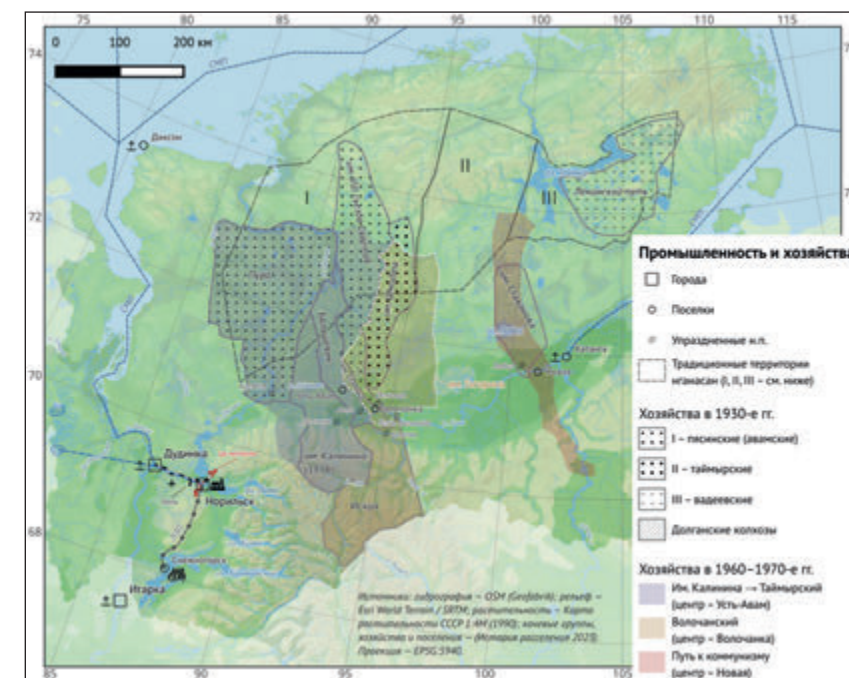
Описанные процессы по-разному протекали в разных поселках: в зависимости от истории хозяйств, транспортной связи с «большой землей», конкретных этнических групп и многих других обстоятельств. Фотографии Симченко сделаны преимущественно в двух поселках – Усть-Аваме и Волочанке, – о которых и пойдет речь ниже⁴⁹.

Усть-Авам. Поселок Усть-Авам стоит на высоком правом берегу реки Авам и по берегам протоки, соединяющей реку с небольшим озером. На протяжении 1940–1950-х гг. укрупнение колхозов привело к слиянию нескольких мелких артелей – «Пура», им. VIII съезда Советов, им. Маленкова – в единый колхоз им. Калинина; вместе с ними исчезли небольшие поселения Кресты, Летовье, Долганы, а их население стянулось к Усть-Аваму (Симченко

2005 [1962]: 279). Именно в Усть-Аваме и его окрестностях Юрий Борисович провел большую часть своих экспедиций.

В начале 1960-х гг. в колхозе было объединено 51 нганасанское, 67 долганских, 5 энецких и 2 ненецких хозяйства. Авамские нганасаны, около 245 человек, принадлежали к четырем основным родам: Линанчера (Турдагины), Чунанчера, Ньюонде (Порбины) и Нгамтусу (Костеркины); среди них жило также несколько энецких семей, давно усвоивших нганасанский язык и считавших себя нганасанами. Долганы составляли чуть большую часть населения; небольшое число приезжих работало в школе, отделении связи, клубе и строительных бригадах (Васильев, Симченко 1963: 15–16, 19).

Однако поселок начала 1960-х – еще не место постоянной жизни большинства его обитателей. Подавляющее большинство нганасан было занято в отраслях, связанных с перемещением по тундре, а в самом Усть-Аваме постоянно жили лишь немногие – старики, хронически больные, работники администрации (Симченко 2005 [1962]: 289–290). Жизнь поселка подчинялась сезонному ритму: зимой население увеличивалось – приезжали рыбаки, строители, по окончании про-



эл. версия карты



⁴⁹ Еще одним поселком, в котором проживали вадейские нганасаны, была Новая – центр колхоза «Путь к коммунизму». Поселок возник около 1950 г. в результате объединения двух колхозов и к началу 1960-х гг. входил в число крупных (свыше 300 жителей) населенных пунктов Таймыра. Симченко побывал в Новой в 1961 г. – это был его единственный визит к вадейским нганасанам; в дальнейшем его полевая работа сосредоточилась на авамской и таймырской группах, фотографий из Новой в альбоме нет.

мысла песка подтягивались охотники; летом же поселок пустел, в нем оставались лишь престарелые нганасаны, чинившие сети, да плотники, строившие новые дома (Васильев, Симченко 1963: 18–19).

Нганасаны, приезжая в поселок, селились не в домах, а в балках, которые устанавливали вдоль протоки за домами: по одну сторону протоки – балки Костеркиных и связанных с ними родством энцев, по другую – Турдагиных, Чунанчар и Порбиных; летом на тех же местах ставили чумы. Долганы, напротив, жили в домах, и быт их мало отличался от быта русских (Васильев, Симченко 1963: 18–19).

Сам Усть-Авам был невелик: полтора десятка срубных домов, стоявших довольно бессистемно. Около десяти старых домов с двускатными крышами занимали учителя, медперсонал, связисты; старейшие постройки – двухкамерные, с плоскими крышами, комнатами по десять квадратных метров – были намечены на снос. Строились новые четырехквартирные дома из бруса, каждая комната около 18 м² с отдельными утепленными сенями (Симченко 2005 [1962]: 295). Помимо жилых домов, имелись магазин, склады, школа с интернатом на сорок учеников, детский сад, фельдшерский пункт, здание правления колхоза и клуб. Зимой поселок освещался от дизельного движка, но электроэнергия хватало не всем; топили дровами, которые заготавливали за 10–15 км вверх по Аваму и сплавляли по высокой воде. Медицинское обслуживание осуществляли два фельдшера – один в поселке, другой в тундровых бригадах; несколько раз в неделю медработник обходил чумы и балки, наблюдая за их санитарным состоянием (Васильев, Симченко 1963: 18–20).

Центром общественной жизни поселка был клуб – одноэтажное срубное здание с залом на двести-триста человек, сценой, библиотекой и кинобудкой. Кинофильмы показывали ежедневно: они собирали почти весь поселок, хотя пленки присылали из Волочанки, и непосредственной связи с районом порой не бывало месяцами, так что одни и те же картины крутили по многу раз. Молодежный самодеятельный коллектив пользовался популярностью далеко за пределами колхоза: хор исполнял песни на русском, долган-



Усть-Авам, 1972 г.
Из собрания МАЭ РАН. Номер по КП (ГИК):
МАЭ И 2010-214; МАЭ И 2010-215

ском и нганасанском; ставились пьесы по мотивам нганасанского фольклора. Библиотека насчитывала около тысячи книг; пожилые нганасаны просили молодежь читать им вслух с переводом: пушкинские сказки уже пересказывались почти как национальный фольклор, с действием, перенесенным в тундру (Симченко 2005 [1962]: 295–297; Васильев, Симченко 1963: 19).

Неподалеку от поселка, на озере в неглубокой лощине, поросшей лиственницами, проводился праздник нганасан *Аны'о-дялы* (см. раздел «Духовная культура»). К началу лета большинство нганасан уже откочевывало в тундру, однако ради праздника люди съезжались обратно. В 1961 г. за его проведение наблюдал Симченко (см. раздел «Экспедиционные будни»).

К середине 1970-х гг. облик Усть-Авама преобразился. Этому предшествовали важные перемены: в 1966 г. колхоз вошел в состав совхоза «Волочанский», а в 1971-м на базе Усть-Авамского отделения был создан госпромхоз «Таймырский» – специализированное хозяйство по добыче дикого северного оленя. В этот период домашнее оленеводство уже пришло в упадок, необходимость в кочевании исчезла, и большинство населения осело в поселке (Грачева 1978: 91–92). В Усть-Аваме было построено около двадцати новых четырехквартирных домов, наметились улицы; возникли здание

электростанции, пекарня, просторный магазин. В квартирах появились фабричные кровати, стулья, стиральные машины; жители стали вешать на стены ковры – прежде нганасаны считали, что чистые стены лучше. В каждой квартире имелись электрическое освещение и радиоточка. Впрочем, привыкание к жизни в домах давалось не всем одинаково. Нганасаны осваивали новый быт труднее, чем долганы, особенно семьи, где преобладали люди старше 35 лет. Там, где еще не было кроватей, устраивали высокие нары, на которых зимой сидели, скрестив ноги, как прежде в чуме; на день постель – спальные мешки из оленьей шкуры – скатывали к стене. По вечерам у пожилых людей собирались любители послушать знатоков фольклора. Женщины по-прежнему обрабатывали шкуры и шили одежду, сидя на полу (Там же: 94–95).

Важным нововведением стала пошивочная мастерская, открывшаяся при госпромхозе в 1972 г. Мужская бригада обрабатывала шкуры с применением химикатов: традиционно женское занятие стало мужским при массовом производстве. Женщины-швеи расшивали заготовки обуви бисером и меховой мозаикой по мотивам национальных орнаментов; изготавливались также шапки, воротники, сувениры, чеканка из норильской меди. Мастерская повысила занятость населения в полтора раза, дав работу практически всем женщинам поселка (Бабийчук и др. 2013: 13–14).

В 1973 г. был построен новый детский сад с водяным отоплением. В 1975 г. в новом здании разместился Дом культуры – с помещениями для кружков, бильярдом и зрительным залом. Библиотека выросла до 4500 книг, они выдавались и в тундровые бригады (Грачева 1978: 96). Школы, однако, в поселке в этот период не было: учащиеся, составлявшие около трети населения, на весь учебный год улетали самолетами и вертолетами в интернат в Дудинку (Там же: 96–97).

Таким видел Симченко Усть-Авам – прирастающим домами, учреждениями, инфраструктурой, соединяющим современные технологии и способы организации жизни с традиционными занятиями и заботами.

Потом пошли споры о том, что нужно, чтобы жизнь здесь стала лучше, чем сейчас. В конце концов расшумелись так, что пришлось установить порядок выступлений.

– Что здесь будет? – спросил кто-то.

– Плановое охотничье хозяйство! – воскликнул охотовед. – Охота такое же дело, как выращивание хлеба. Она сейчас идет самотеком, по существу, так же, как сто или двести лет тому назад. Подумать только – сколько здесь птицы! А бьют ее как попало, но меньше, чем можно было бы забивать при плановом хозяйстве. <...>

– А я думаю, что главным в хозяйстве будет оленеводство, – вступает в разговор Вера. – Если правильно им заниматься, то можно иметь очень большой доход. Конечно, много еще надо сделать. Но в конце концов придумают же что-нибудь, чтобы уничтожить комара, защититься от овода. Надо найти правильную систему выпаса, разделения стад, сохранения телят. Я хочу скорее выучиться и лечить оленчиков. В Дудинке прямо во сне снится, что аргишу со стадами.

– Аргишит тоже будут иначе, – говорю я.

– Построят промежуточные базы для оленеводов, чтобы не таскать чумы с собой, а жить в настоящем доме. А если придется охотникам, рыбакам или пастухам далеко отрываться на время от постоянного жилья, то можно будет взять с собой какие-нибудь легкие и удобные передвижные жилища.

– И телевизоры будут карманные, как терешние малогабаритные приемники, – говорит Эдди.

– И придумают что-нибудь, чтобы можно было в любую пургу выезжать к больным на вызов, – вставляет свое слово доктор.

После ее слов все замолкают. Наверняка думают о нашем разговоре. Пускай еще неизвестно, что здесь будет, ясно одно – не так уж много времени осталось, когда все это исполнится.

Скорее бы!

Из рассказа «Что здесь будет»
(Любовцев, Симченко 1968: 277–278)

Волочанка. Таймырские нганасаны – вторая по численности территориальная группа – кочевали восточнее авамских: летом концентрировались к югу от хребта Бырранга, зимой отходили в лесотундру к берегам Хеты. В 1936 г. они объединились в колхоз, впоследствии получивший имя О.Ю. Шмидта; первым его председателем стал Нумаку Чунанчар. Центральную базу колхоза несколько раз переносили из-за неудачно выбранных мест; в 1949 г. она обосновалась на реке Хете, у устья Боганиды: так возник поселок Усть-Боганида – в сорока пяти километрах ниже Волочанки по течению (Файнберг 1959: 48–49). К концу 1950-х гг. поселок был невелик: здание правления, радиостанция, медпункт, магазин с хлебопекарней, строящийся клуб; в домах жили главным образом приезжие, нганасаны же ставили рядом чумы и балки (Долгих, Файнберг 1960; Файнберг 1960).



План Усть-Боганиды, 1957 г.
Научный архив ИЭА РАН. Ф. 44. Оп. 3. Д. 1066.

В 1961 г. колхоз им. Шмидта был объединен с долганским колхозом им. Сталина, центр которого находился в Волочанке. Усть-Боганида, лишившись статуса колхозной усадьбы, быстро опустела – на ней остался лишь временный пункт для обслуживания рыбаков (Симченко 2005 [1962]: 278). Таймырские нганасаны оказались приписаны к Волочанке, хотя большинство по-прежнему кочевало, и переезд поначалу мало что изменил в их повседневной жизни.

Волочанка – поселение значительно более старое. Она возникла как русское зимо-

вые еще в конце XVII в.; по одной из версий, название соотносится с долганским словом «*тахынар*» – «волок» – через речку Тагинарку, на которой стоял станок для аргишей, перевозивших товары в Хатангу⁵⁰. В 1931 г. там был образован центр Авамского района, и с тех пор Волочанка оставалась административным ядром окружающей территории. Это был, по сути, поселок приезжих и долган: там находилась центральная усадьба долганского колхоза, в котором занимались оленеводством, рыболовством и даже огородничеством – выращивали картофель, лук и турнепс (Порбина и др. 2012: 11–13; 23–24).

В конце 1950-х гг., когда Файнберг прилетел туда на самолете, приземлившись на небольшом поле, заменявшем аэродром, поселок был невелик: менее тысячи жителей, две улицы одноэтажных деревянных домов, единственное двухэтажное здание, в котором помещались райком, райисполком и районное управление сельского хозяйства. В центре стояла школа, на краю – интернат, где на полном государственном обеспечении жили школьники из колхозов района (Файнберг 1960: 420). После объединения колхозов в 1961 г., а особенно после создания совхоза «Волочанский» в 1966-м, Волочанка стала расти. В совхоз вошли три упраздненных колхоза: им. Калинина (Усть-Авам), им. Гагарина (Волочанка) и «Искра» (Камень), в одном хозяйстве были ненадолго объединены авамская и таймырская группы нганасан вместе с долганами (Симченко 1970б: 166–167). На начало 1968 г. в совхозе числился 421 работник: 142 нганасана, 132 долганина, 29 русских, 27 эвенков и представители других народов. Совхоз имел четыре отделения: Каменское, Летовинское, Пайтурминское и Усть-Авамское; основу его доходов составлял пушной промысел (Васильев, Симченко 1971: 267).

Поселок предоставлял инфраструктуру, которая распространялась на все население сельсовета. В Волочанке имелись двухэтажная школа-восьмилетка с нулевым классом, интернат со столовой, районная больница с поликлиникой, стационаром и родильным отделением, два магазина, пекарня, детский сад-ясли, отделение связи, отделение банка, почта, баня, клуб и дизельная электростан-

ция; дислоцировались здесь и две воинские части. Население жило в двух- и четырехквартирных домах из бруса, построенных по типовым проектам; отопление было печным: дрова заготавливали в тундре, для школы, интерната и больницы каждую навигацию завозили каменный уголь (Васильев, Симченко 1971: 271–272; Порбина и др. 2012: 25–26).

Второй вопрос [на сессии депутатов в сельсовете Волочанки] вызвал бурю. Вторым вопросом был доклад детской комиссии о школе, об интернате, о детском садике.

– Вывозку детей в основном закончили, – только заикнулась учительница – председатель комиссии. – В основном, – иронически протянул кто-то из депутатов.

– А как в бригаду Бобку детей вывозить будете? – спросила пожилая долганка.

– Вертолет-то вертолет, а где бригаду искать будете? Опять как на Камне получится?

Дело в том, что занятия в школе кончились и детей отправляют на летние каникулы к родителям. Сейчас самый отел. Родители-тундровики день и ночь смотрят за стадами. За детьми им приезжать некогда. Да и уже далеко стоят бригады от Волочанки. Далеко ехать, олень весенний – усталый. Его тоже побережь надо. Трудно детей вывозить. В Волочанке – школа-десятилетка. Здесь учатся дети не только из Авамской тундры. В школу приезжают ребяташки с Авама и мелких факторий. И всех их надо переправить домой. Это дорогое мероприятие. В сумме оно подороже расходов средней экспедиции. На вывозку школьников мобилизуется много народа, часто к школе отношения не имеющего. Вот председателю сельсовета Любови Егоровне намекнули, что вертолет хоть и хорошая вещь, но не всемогущая. Любовь Егоровна сама несколько дней тому назад возила школьников на Камень, на небольшую факторию, где живут их родители-охотники. Вертолет смог посадить их рядом с Камнем, а дорога на стойбище оказалась очень трудной. Вертолетчикам пришлось их выручать. Депутаты говорят о каждом ребенке обстоятельно. И так, и этак прикидывают, как его везти. Половинчатых решений не принимают. Соглашаются только при полной определенности.

Из рассказа «Средняя земля»
(Симченко 1993а: 7–9)

Дети оленеводов и охотников весь учебный год жили в интернате, на каникулы их забирала в тундру; выпускники восьмилетки уезжали продолжать учебу в Дудинку (Грачева 1978: 96–97).



Вид на поселок Волочанка с реки Хеты, 1972 г.
Из собрания МАЭ РАН. Номер по КП (ГИК):
МАЭ И 2010-285.

Волочанский клуб – помещение на сто мест с комнатой для кружковой работы – был центром культурной жизни поселка: ежедневные кинопоказы, кружки самодеятельности (хоровой, драматический), тематические вечера и танцы. Заведующая клубом, долганка, переводила песни на долганский; ставились пьесы на местные темы. Поселковая библиотека располагала 13 500 книг на русском языке; тундровые бригады снабжались через книгопередвижки (Лебедев и др. 1974: 39–40).

К началу 1970-х гг. население Волочанского сельсовета достигло тысячи человек; нганасан и долган было примерно поровну – около 390 человек тех и других. При этом среди долган поселковых жителей насчитывалось 123 человека, а тундровых – 38, тогда как у нганасан соотношение было обратным: 85 человек в поселке против 147 в тундре (Лебедев и др. 1974: 32, 35). Нганасаны по-прежнему преимущественно занимались оленеводством и промыслами, долганы же чаще работали на подсобных и технических должностях в поселковых учреждениях.

Такой была Волочанка, которую Ю.Б. Симченко неоднократно посещал на протяжении 1960–1970-х гг., – районный центр в глубине тундры, связывавший кочующее коренное население с системой советского управления, образования и снабжения.

⁵⁰ Ср. рассказ Симченко о переходе из Усть-Авама в Волочанку по Тагенарским озерам – Любовцев, Симченко 1968: 189–202.

Города. Поселки, о которых шла речь выше, были частью тундрового мира, пусть и преобразованного советской властью. Но путь в тундру и обратно пролегал через города, и на фотографиях из экспедиций Ю.Б. Симченко мы видим каменные дома, портовые краны, асфальтированные улицы с электрическими столбами и лозунгами на транспарантах. Два города – Дудинка и Норильск – присутствовали в жизни Таймыра и в экспедиционном маршруте Симченко: через них добирались до тундры, в них решались административные вопросы, в них учились дети оленеводов и охотников, и именно они, связывая полуостров с остальной страной, определяли тот контекст, в котором разворачивались перемены, описанные выше.

Дудинка. Дудинка – старейшее русское поселение на Таймыре, основанное как ясачное зимовье в 1667 г. На протяжении двух с половиной столетий село Дудинское оставалось крохотным торговым пунктом: к переписи 1926 г. там проживало 246 человек (Дагинтен, Бабийчук 2015: 12).

Перелом наступил с образованием Таймырского (Долгано-Ненецкого) национального округа в 1930 г.: Дудинка стала его административным центром, и с этого момента началось интенсивное строительство. В 1931 г. жители впервые увидели кинофильм, появился телефон, заработал трансляционный узел; в том же году был совершен первый авиарейс по маршруту Дудинка–Авам–Хатанга (Дагинтен и др. 2015: 13). Решающую роль в судьбе Дудинки сыграло строительство Норильского комбината: в 1936 г. были возведены первые сооружения грузового порта, а в мае 1937-го завершено строительство узкоколейной железной дороги до Норильска протяженностью 108 км (Бабийчук и др. 2011: 157, 167). Порт и железная дорога превратили бывшее зимовье в транспортный узел, обеспечивавший связь промышленного района с Северным морским путем.

В 1951 г. Дудинка получила статус города; к этому времени там проживало более 13 тыс. чел. и действовало около тридцати организаций и предприятий. По генеральному плану началось строительство двух- и трехэтажных кирпичных зданий; к началу 1960-х появились первые четырехэтажные дома на сваях,

а в 1970–1980-е гг. выросли микрорайоны девятиэтажек – к середине 1980-х население достигло 32 тыс. чел. (Васильев, Лебедев 1991: 187). В 1960 г. было открыто новое здание Дома культуры. Порт постоянно расширялся: если в 1950-е гг. навигация заканчивалась в середине октября, то с появлением атомных ледоколов она удлинялась, а с 1978 г. арктическая линия Мурманск – Дудинка стала работать круглогодично (Васильев, Лебедев 1991: 189; Дагинтен, Бабийчук 2015: 22).



Новый микрорайон города Дудинки, 1978 г.
Фотография В.А. Данильченко из собрания ТКМ.
Инв. номер: ФТД 2398

Для коренного населения Таймыра Дудинка была прежде всего административным центром округа, где располагались окружные органы управления. Там определялись параметры реорганизаций колхозов и совхозов, утверждались решения о жилищном строительстве, развитии инфраструктуры и т.п. Кроме того, после расформирования Авамского района в 1964 г. Усть-Авам и Волочанка стали частью Дудинского района.

Важную роль играла Дудинка и как образовательный центр. Первая школа-интернат на Таймыре открылась именно здесь в 1931 г. (Васильев, Лебедев 1991: 200). В 1937 г. при городе была организована школа колхозных кадров, готовившая председателей колхозов и ветеринарных фельдшеров из числа коренного населения; впоследствии она была преобразована в зооветеринарный техникум, который продолжал принимать молодежь из тундровых поселков (Васильев, Лебедев 1991: 201; Дагинтен, Бабийчук 2015: 16). Как уже говорилось, школы в Усть-Аваме в 1970-е гг. не было: около трети населения поселка составляли дети школьного возраста, которых каждую осень самолетами и вертолетами отправляли

на учебу в Дудинку (Грачева 1978: 96–97). Выпускники волочанской и дудинской школ ехали дальше – в педагогическое училище Игарки, Ленинградский педагогический институт им. А.И. Герцена, красноярские институты (Васильев, Лебедев 1991: 201). Таким образом, Дудинка оказывалась промежуточным звеном между тундрой и «большой землей».

Кроме того, в Дудинке располагались окружной государственный архив, основанный в 1937 г. краеведческий музей, редакция окружной газеты «Советский Таймыр» (выходившей с 1932 г. и печатавшей материалы на долганском и ненецком языках), а также окружное радио. Сооружение ретрансляционной установки позволило жителям Дудинки и ближайших поселков принимать телевизионные передачи. При всем том подавляющее большинство населения города составляли приезжие; представителей коренных народов среди горожан было немного: как правило, это были люди с образованием, работавшие по специальности (Лебедев, Симченко 1987: 101; Васильев, Лебедев 1991: 202; Бабийчук и др. 2011: 114).

В городе кипела жизнь. У причалов порта борт к борту стояли суда. Огромные краны не прекращали разгружать и нагружать корабли. Город торопился строиться, запастись всем необходимым, насладиться последними теплыми днями. Строители, не останавливающие работ и зимой, в любую погоду, сейчас особенно торопились закончить дела, которые будет трудно завершить в холода. Неутомимые дудинцы, несмотря на напряженное время, вечерами высыпали на реку. По Енисею сновали бесчисленные лодки. Речная милиция ошалева, следя за тем, чтобы они не совались под стрелы кранов, не становились на пути у судов и вообще не создавали беспорядка. Вечерами порт искрился огнями, с танцплощадок неслась музыка. Казалось, что мы не за Полярным кругом, а где-нибудь на материке. Только вечера для конца августа были холодны. От Москвы нас отделяли пять часов езды на поезде до Норильска и шесть часов полета через Сыктывкар. Всего одиннадцать.

Из рассказа «Неоправданный аванс»
(Любовцев, Симченко 1968: 218)

Норильск. О залежах каменного угля и медных руд вблизи устья реки Норилки было известно еще в XIX в.: дудинские купцы Сотниковы пытались наладить плавку меди, но потерпели неудачу. После Гражданской войны начались систематические геологические экспедиции под руководством Н.Н. Урванцева; в 1921 г. была заложена первая угольная шахта, а во второй половине 1920-х – начале 1930-х гг. проведена оценка рудных запасов. В 1935 г. было принято решение о строительстве Норильского никелевого комбината. Строительство велось силами заключенных Норильлага – одного из крупнейших лагерных комплексов ГУЛАГа, существовавшего с 1935 по 1956 г.; именно принудительный труд обеспечил возведение комбината, железной дороги и порта в экстремальных условиях Заполярья. В годы Великой Отечественной войны были построены основные цеха Большого металлургического завода и получен первый электролитный никель; в послевоенные годы вступили в строй медный и кобальтовый заводы, обогащательная фабрика. В 1953 г. Норильск получил статус города: к тому времени его население превышало 30 тыс. чел. (Васильев, Лебедев 1991: 188–189).



Норильск, 1964 г.
Фотография Р.Т. Маняфова из собрания КККМ.
Инв. номер: Н-832/50

В 1960–1970-е гг. комбинат стремительно расширялся. В 1960 г. было открыто Талнахское месторождение богатых никелево-медных руд; в 1969 г. завершено строительство газопровода Мессояха – Дудинка – Норильск; на реке Хантайке построена ГЭС; аэропорт «Алыкель», расположенный примерно на середине пути от Норильска до Дудинки, связал оба города с Москвой, Ленинградом и Красноярском (Васильев, Лебедев 1991: 189–190). Норильский промышленный район – города Норильск, Талнах и Кайеркан – в административном отношении не входил в состав Таймырского округа, подчиняясь непосредственно Красноярскому краю, однако его присутствие ощущалось повсеместно.

Влияние Норильского комбината на жизнь коренного населения было преимущественно косвенным, но весьма значительным. Строительство газопровода и открытие круглогодичной навигации, а также загрязнение тундры на немалом расстоянии от Норильска наряду с другими факторами меняли миграционные пути диких северных оленей, стада которых сместились на восток, в зону традиционного домашнего оленеводства. В результате домашние стада сократились в отдельных хозяйствах с 10–15 тыс. до 1–2 тыс. голов, а охота на дикого оленя стала ведущей отраслью: что, как уже говорилось, привело к созданию госпромхоза «Таймырский» и ускорило переход нганасан на оседлость (Лебедев, Симченко 1987: 106; История расселения 2023: 162–163).

В то же время промышленные предприятия содействовали электрификации поселков, оснащению их техникой, строительству и ремонту инфраструктуры, хотя помощь эта была нерегулярной, а качество строительства – невысоким. Что касается непосредственной занятости коренного населения на предприятиях комбината, она оставалась скорее чередой личных историй, чем массовой тенденцией: в промышленности было занято не более 8–9% работающего коренного населения различных районов Севера, и Таймыр не составлял исключения (Лебедев, Симченко 1987: 82, 104; История расселения 2023: 144–150).

Дудинка служила перевалочным пунктом на пути в тундру и обратно: здесь участники таймырских экспедиций перегружали багаж, дожидались рейсовых самолетов до Волочанки и Усть-Авама, вели беседы «с руководящими работниками края и округа», участвовали в совещаниях – в т.ч. в период создания госпромхоза – и работали с документами в окружном государственном архиве. В Норильске экспедиции оказывались реже, чем в Дудинке – Ю.Б. Симченко обращался к материалам Института сельского хозяйства Крайнего Севера (НИИСХ), архив которого содержал ценные данные по оленеводству и землепользованию (Симченко 1970б: 165). Известно, что он бывал в Норильске по меньшей мере в 1962 и 1976 гг.; вероятны визиты также в 1968 и 1974 гг. (см. следующий раздел).



№ 22418

Ю.Б. Симченко с молодежью в поселке.
Слева направо: Людмила Турдагина, Зоя Турдагина, Екатерина Савалова,
Татьяна Чунанчар, Варвара Сахатина. Усть-Авам, 1962 г.



Общий вид на поселок Усть-Авам

№ 22957



Вид на застроенную часть поселка во время прилета рейсового гидроплана АН-2.
Усть-Авам, 1966 г.

№ 29231



Ожидание гидроплана в поселке

№ 22047



№ 22899

Мария Пульковна Турдагина (слева; работала секретарем в сельсовете),
Екатерина Николаевна Савалова (справа).
Усть-Авам, 1966 г.



№ 22841

Нина Ивановна Тишковская (слева) – врач, принимавшая роды в Усть-Аваме.
1966 г.



№ 22838

Вид на часть поселка с чумами и балками во время прилета рейсового гидроплана АН-2.
Усть-Авам, 1966 г.



№ 22854

Общий вид на поселок с новыми домами.
Усть-Авам, 1970-е гг.



Строитель-нганасанин.
Возможно, станок Угарная

№ 21896



№ 21897

Строящийся дом из бруса.
Возможно, станок Угарная



№ 21969

Мария Пульковна Турдагина (справа), Екатерина Николаевна Савалова (слева).
На заднем фоне видно, как в поселке сочетаются дома и чумы.
Усть-Авам, 1966 г.



Поселок

№ 3366



№ 21965

Новинский нганасанин Юльземе Якольевич Купчик
и авамская нганасанка Мария Пульковна Турдагина в поселке.
Усть-Авам, 1966 г.



№ 21998



№ 22001



Выступление нганасанской молодежи в клубе.
Усть-Авам, 1962 г.

№ 22761



№ 29492

Татьяна Демнемеевна Чунанчар во время подготовки к выступлению.
Усть-Авам, 1962 г.

Нганасанская молодежь отлично знакома с современными сценическими формами. Однако осуществляя театрализованные постановки фольклорных сюжетов, молодежь выработала свою оригинальную форму, чрезвычайно напоминающую древнегреческий народный театр. Характерной постановкой в таком жанре была демонстрировавшаяся в Усть-Аваме пьеса по мотивам нганасанской сказки о двух братьях и их женах. Эта пьеса была показана молодыми нганасанами во время празднования Дня молодежи в 1962 г. Автором пьесы является воспитательница детского сада. Ею был обработан текст, написанный по сказке «О двух братьях и их женах», сюжет которой довольно прост. В ней рассказывается, что жили два брата. У одного брата была трудолюбивая и добрая жена, а у другого — ленивая и злобная. Когда однажды братья ушли на охоту, то злобная решила убить трудолюбивую невестку, чтобы обмануть обоих мужчин и присвоить себе все сделанное тою. Братья, возвратившись, узнали об этом и бросили преступницу одну в тундре. Пьеса не была разделена на действия и шла без перерывов. Оформление сцены было весьма условным. Скрепленные шестью изображали два чума, сложенные дрова — костры и т.п. Автор пьесы выступала в качестве резонера, комментируя происходящее на сцене. Функции хора выполняли актеры и зрители. Актеры повторяли последнюю фразу текста, произносимого автором.

Автор, например, говорил:

— Решили братья пойти поискать таких оленей. Собрались, взяли копья, луки, одежду новую надели, вышли из чума, в сторону тундры поехали.

Актеры:

— Вышли из чума. В сторону тундры пошли.

С этими словами самодеятельные артисты показали «чумы». Зрители включились в действие, говоря последние слова и поддерживая артистов обильными возгласами. В нганасанском языке имеется довольно много междометий, употребляемых слушателями в знак внимания к говорившему. Так, при каждой паузе рассказчика слушатели обычно произносили какое-нибудь выражение. Так, для выражения удивления и испуга по мере повествования обычно восклицали — «Эбэ-э-эй!», удивления — «Хиема», несогласия, испуга — «У-га!» и т.д. Обычай поддерживать рассказчика такими возгласами был перенесен и на сценическое действие.

(Симченко 2005 [1962]: 296–297)



№ 22341

Татьяна Демнемеевна Чунанчар (слева), Екатерина Николаевна Савалова (справа) и Эдуард Леонидович Тимлин. Усть-Авам, 1962 г.



Собрание жителей Усть-Авама в чуме (предположительно, заседание сельсовета).
1960-е гг.

№ 22782



№ 29219



№ 22785



№ 22784



Татьяна Комсоптеевна Сидельникова (Порбина)
и врач Нина Ивановна Тишковская в больничном помещении

№ 22836

Старухи говорят, что молодые женщины стали изнеженными: рожают в больнице, подолгу не работают после родов. Им, конечно, приходилось жить в других условиях.

Придет пора рожать – затопят огонь пожарче, привяжут новый шест вертикально, чтобы роженица могла держаться за него. Какая-нибудь опытная женщина будет помогать, поддерживать ее, когда начнутся потуги (рожали стоя или на коленях). Она и прийти в себя как следует не успеет, а надо уже заботиться о потомстве, о семье.

<...>

Через несколько дней в бригаду Ламбоку пришел катер за женой Мунто. Катер пришел с акушеркой, которая должна была сопровождать ее в больницу. Пока она собиралась, я торопился настрочить письмо домой, чтобы послать его с катером в поселок.

– Ну, подруга, опять меня обманешь? – спросила у жены Мунто веселая акушерка, усаживая ее в подушки. Та в ответ смущенно рассмеялась.

– Чем же она вас обманула? – спросил я.

– Да вот, ее постоянно агитировали рожать в больнице, – ответила акушерка. – И постарше ее давно больницы не боятся, а она уперлась. Когда ходила своим предпоследним, я договорилась с ней, чтобы она в больницу приходила рожать. Срок настал, приехала, говорит: «Рожать пора». Мы с сестрой стали быстренько для нее все готовить. Только родильный стол наладили, слышим, в палате ребенок кричит. Бросились туда, а наша красавица сидит, трубку огромную палит, задымилась всю палату. Ребенок рядом лежит в шкуру завернутый – словом, без нас обошлась. И не пикнула даже. Это у нее восьмые роды были. Говорит мне: «Теперь домой пойду». Вот дурная голова! Теперь уж я за ней услежу. Тогда за десять минут до родов пришла – теперь я ее за недельку решила прихватить.

Из рассказа «Неоправданный аванс»
(Любовцев, Симченко 1968: 216–217)



№ 22894

Нина Тишковская (посередине) возле чума



№ 22982

Татьяна Сидельникова шьет орнаменты для парки



Дом в Усть-Аваме в зимний период

№ 22631



Оленья упряжка проезжает по Волочанке.
1960-е гг.

№ 22251



№ 29716

Лошади (предположительно, якутские) в поселке



Ю.Б. Симченко разговаривает с нганасанками.
Волочанка, 1962 г.

№ 22558



№ 22547



№ 29303



№ 29505



№ 22732



Ю.Б. Симченко на праздновании Первого мая в Волочанке. 1962 г.

№ 22019



№ 22018



Вездеход в поселке на заднем плане

№ 22756

Вездеход был загружен до предела. Наверху устроены «полаты». По углам кузова установлены стойки. На них опирается над тентом рама из толстых плах. На раме – настил. По инструкции вездеход поднимает восемьсот килограмм. На полатах стоит бочка с бензином – двести килограмм. Потом всякие необходимые в геодезии вещи – также килограмм на двести, а, может быть, и больше. Кузов забит припасами, спальными мешками и рюкзаками. На них лежим мы вчетвером – триста килограмм, да в кабине, кроме механика, двое – эти полегче, килограмм двести. В общем, вездеход тянет много больше, чем по инструкции. Так и едем. Дорога хорошая, недавно здесь тракторный поезд шел. Можно поспать. Благо и время – два часа ночи.

<...>

Часы потекли за часами. Вездеход уныло ревел, ползя по лайдам, холмам и оврагам. Мы смотрели на дорогу, подремывали, снова просыпались, курили и разговаривали. Только доблестный Гордеич неотрывно смотрел воспаленными глазами на дорогу, то бормоча какие-то ругательства, то угрозы, то хвалы своему идолу – вездеходу. Что именно – было не слышно. Мешал мотор.

<...>

Нганасаны называют дорогу, по которой мы едем, – хели, это значит – половина, середина нганасанской земли. Движемся мы в сторону реки Дудыпты в том месте, где в нее впадает река Пайтурма. На карте это действительно центр полуострова. Стало быть, и середина нганасанской родины.

Из рассказа «Средняя земля»
(Симченко 1993а: 10–13)



№ 29430

Прибытие в поселок на лодках



№ 29431



№ 22772

Савелий Комсоптеевич Порбин. Усть-Авам



Деревянные дома в Дудинке.
1966 г.

№ 21985



Проезжая и пешеходная части по улице Ленина.
Дудинка, 1966 г.

№ 21919



№ 21986

Наземные коммуникации.
Дудинка, начало 1960-х гг.



Дом возле котельной по улице Советской.
Агитационный плакат: «Коммунизм – это молодость мира, и его возводить молодым».
Дудинка, начало 1960-х гг.

№ 21931



№ 21987

Пешеходные мостки.
Дудинка, начало 1960-х гг.



Дети играют в игру «Банки-палки».
Дудинка, 1966 г.

№ 21923



Дети на качелях.
Дудинка, 1966 г.

№ 21922



№ 22705

Участники экспедиции у гостиницы «Северное сияние».
Дудинка, 1966 г.



№ 21916

Юрий Борисович Симченко (справа),
Мюд Мариевич Мечев (слева). Дудинка, 1966 г.



№ 22704

Слева направо: Ю.Б. Симченко, В.И. Васильев, М.М. Мечев,
неопознанный мужчина. Дудинка, 1966 г.



Улица в Дудинке

№ 21991



№ 21929

Участники экспедиции в Дудинке.
1966 г.



Кирпичные дома по улице Ленина.
Дудинка, 1966 г.

№ 21920



№ 21983

Строительство нового дома.
Дудинка, начало 1960-х гг.



Ю.Б. Симченко и М.М. Мечев посещают краеведческий музей.
Дудинка, 1966 г.

№ 29282



Дом культуры.
Дудинка

№ 21952



№ 22008

Лошади пасутся у афиши кинозала.
В прокате – венгерский фильм Тамаша Фейера «Когда уходит жена»
Дудинка, 1966 г.



Арка на улице им. Николая Островского.
Дудинка, 1966 г.

№ 21914



№ 22011



Лошади в Дудинке недалеко от порта.
1966 г.

№ 22009



В.И. Васильев и Ю.Б. Симченко возле порта.
Дудинка, 1966 г.

№ 22601



№ 21973

Мальчик удит рыбу рядом с газотурбоходом «Печоралес»
(функционировал в 1964–1987 гг.). Дудинка, 1966 г.



doc21974



№ 21972

М.М. Мечев на фоне портовых кранов.
Дудинка, 1966 г.



Полив дороги в сторону совхоза «Полярный».
Дудинка, начало 1960-х гг.

№ 21951



№ 21984

Грузовой автомобиль на улице Ленина.
Дудинка, 1966 г.



Ю.Б. Симченко и М.М. Мечев идут по улице Ленина.
Дудинка, 1966 г.

№ 21982



№ 21932

Ю.Б. Симченко у дорожного знака «Движение тракторов запрещено».
На заднем плане работает тракторная техника. Дудинка, 1966 г.



№ 21953

Ленинский проспект в городе Норильске



Ленинский проспект в сторону здания гостиницы «Норильск» на Гвардейской площади. № 21956
На заднем плане за домами возвышается гора Шмидта.
Норильск



№ 21988



№ 21989



№ 21955

Ленинский проспект в сторону площади Metallurgov.
Норильск

Раздел 12

Экспедиционные будни

В разделе представлены фотографии из коллекции Ю.Б. Симченко, запечатлевшие будни этнографической экспедиции – от отправления из Москвы до работы в поселках и на стойбищах. Для того чтобы эти снимки стали по-настоящему читаемыми, необходимо представить их контекст: когда, в каких условиях и с какими задачами проводились таймырские экспедиции. Ниже мы восстанавливаем – насколько это позволяют сохранившиеся источники – хронологию полевых выездов Симченко на Таймыр в 1961–1978 гг., а затем обращаемся к особенностям его экспедиционной работы.

Таймырские экспедиции. Сведения о таймырских экспедициях Ю.Б. Симченко приходится восстанавливать по косвенным источникам: экспедиционные дневники и полевые записи исследователя не сохранились – или, по крайней мере, пока не обнаружены. Однако научные публикации, в которых Симченко ссылается на собственные полевые материалы, его документальная проза, подробно и – как показывает сопоставление с архивными данными – достаточно последовательно описывающая экспедиционные события, а также сохранившиеся отчеты и докладные записки позволяют воссоздать довольно полную картину, хотя и не лишенную лакун.

Между 1961 и 1978 гг. Ю.Б. Симченко совершил не менее двенадцати выездов на Таймыр продолжительностью от двух-трех недель до пяти месяцев; общее время в поле составило не менее 700 дней⁵¹. Работа была

сосредоточена в двух группах нганасан: авамской (Усть-Авам, стойбища по Дудыпте и Пясине) и таймырской (Волочанка, Пайтурма, Ушкан-Камень, Усть-Боганида) (см. карту экспедиций). Третья, вадеевская, группа (поселок Новая) была затронута лишь эпизодически. Большая часть выездов были организованы в рамках Северной экспедиции, однако некоторые проводились одновременно по линии разных ведомств; а отдельные поездки и вовсе носили самостоятельный характер.

Первые два года таймырской работы стоят особняком и по длительности и интенсивности полевой работы, и по роли собранных материалов в дальнейшем творчестве исследователя. В апреле 1961 г. молодой сотрудник Института этнографии впервые оказался среди нганасан. Работа Таймырского отряда Северной экспедиции Института этнографии продолжалась с апреля по август, около пяти месяцев. Первые недели Юрий Борисович работал совместно с антропологом И.М. Золотаревой⁵² (данные физической антропологии широко использовались в качестве исторических маркеров при решении вопросов этногенеза и изучении динамики антропологического состава населения регионов). Они прибыли в Усть-Авам и приступили к антропологическим измерениям нганасан. Помимо антропометрии, И.М. Золотарева собирала серологический материал – образцы крови, которые они с Симченко самоотверженно сохраняли от замерзания под полшубками (Аксянова 2003: 166). Работа была изнурительной: «К концу дня просто еле держишься



И.М. Золотарева.
Фотография из Научного архива ИЭА РАН

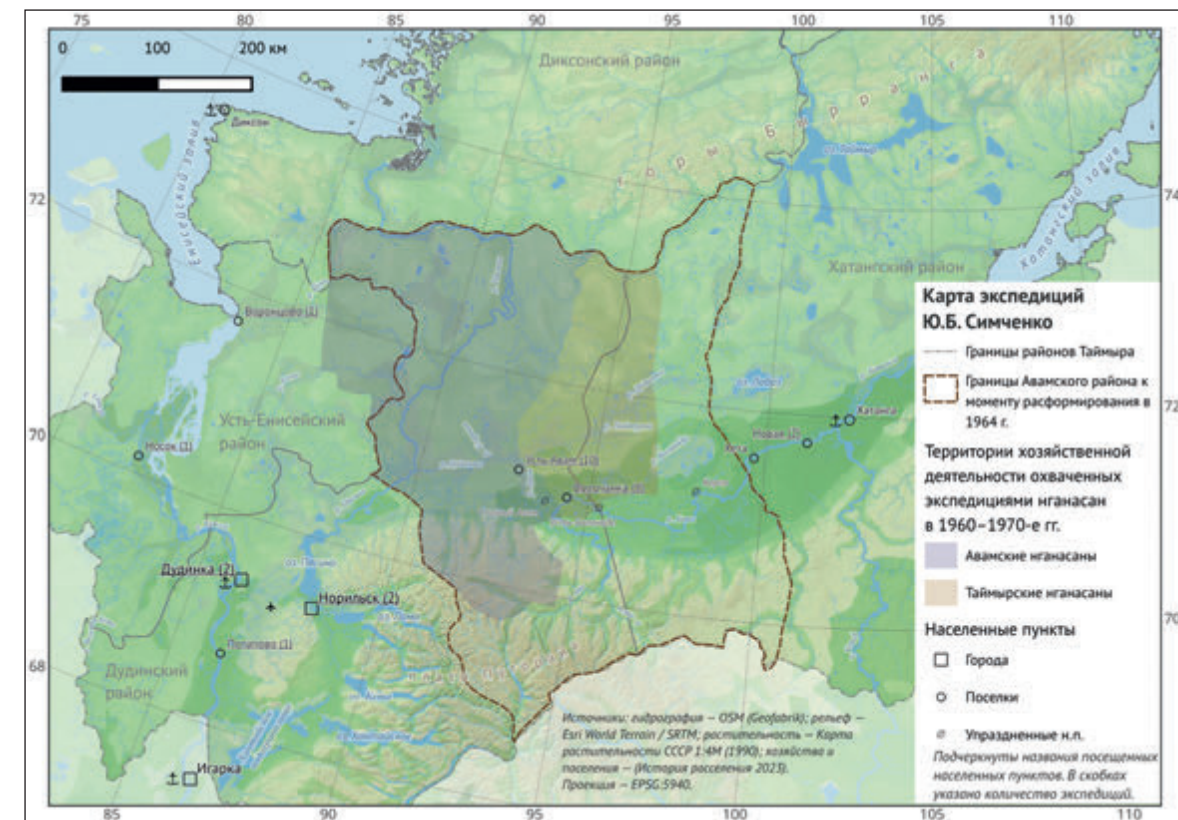


Б.О. Долгих на Таймыре в 1957 г.
Фотография из собрания ТКМ. Номер по КП (ГИК):
ТКМ ГИК 3595

на ногах. Народу проходило много. Ирина Михайловна вечером добирается до своего спального мешка, залезает в него и мгновенно засыпает». Но впечатления первых дней перекрывали усталость: «Сразу заснуть не удастся: никак не могу отделаться от чувства нереальности всего виденного: слишком много впечатлений. Какую-нибудь неделю назад в Москве я перелистывал книжки, в которых

рассказывалось о нганасанах. Сейчас я вижу нганасан каждый день»⁵³. Уже в ходе измерений было сделано первое этнографическое открытие: Юрий Борисович обратил внимание на смысловое значение орнаментов на нганасанских парках (Симченко 1963а: 166).

Из Усть-Авама исследователи переехали в Волочанку – к таймырской группе нганасан,



эл. версия карты



⁵¹ Подробнее об источниках и процессе работы над реконструкцией истории таймырских экспедиций см.: Ковальский, Басов 2024, 2025.

⁵² Золотарева Ирина Михайловна (1931–2002) – физический антрополог, автор первых систематических описаний физического облика нганасан, энцев, долган и юкагиров. Единственный специалист, который смог лично по хорошо разработанной и унифицированной расовосоматологической программе провести массовые обследования популяций в широком ареале азиатских монголоидных народов – от северных пределов их распространения (народы Арктики) до южных (народы Вьетнама). В полученных материалах очень ярко демонстрируются возможности антропологических данных в качестве исторического источника (Аксянова 2003: 165–169).

⁵³ Из рассказа «Знакомство с народом ня» (Любовцев, Симченко 1968: 159–160).

а затем побывали в Новой, у вадеевских нганасан. Золотарева завершила работу и через Хатангу уехала в Москву; Симченко вернулся в Усть-Авам.

С мая по середину июля Ю.Б. Симченко работал самостоятельно, по большей части в Усть-Аваме и окрестностях – записывал мифы и фольклор, выезжал с оленеводческими бригадами в тундру, сумел принять участие в весеннем празднике *Аны’о-дялы*, обследовал захоронения. Самостоятельная этнографическая работа направлялась в первую очередь заданием Б.О. Долгих – уточнить количество и характер божеств – обитателей загробного мира нганасанского пантеона. Информантами были избраны авамские нганасаны как группа, сохранившая наиболее архаичные черты культуры и наименее изученная этнографически; среди них Симченко расспрашивал людей старше 50 лет – как «простых», так и обладавших «шаманским даром» (Симченко 1996б: 7). В середине июля на Таймыр прилетел сам Б.О. Долгих вместе с журналистом В.В. Любовцевым⁵⁴, и следующие полтора месяца они вместе с Симченко провели в Усть-Боганиде и ее окрестностях среди таймырских нганасан. По-видимому, знакомство и тесное общение с журналистом в дальнейшем сыграло важную роль в писательской жизни Симченко: первые рассказы Юрия Борисовича были опубликованы в журнале «Октябрь» (май 1963 г.) с коротким представлением Любовцева, а позже, в 1968 г., они опубликовали сборник рассказов «Тундра не любит слабых».

В 1962 г. Ю.Б. Симченко работал на Таймыре с профессиональным кинооператором Э.Л. Тимлиным⁵⁵ (В.И. Васильев⁵⁶ с другими участниками отряда находился западнее – среди ненцев и энцев). Исследование начали



В.В. Любовцев
Фотография из книги «Тундра не любит слабых» (1968)

в Волочанке и ее окрестностях, в т.ч. совершили санный выезд к дальней оленеводческой бригаде колхоза, где наблюдали за выпасом, повседневным бытом кочевья, хозяйственными практиками. Именно к этому периоду, по-видимому, следует отнести рассказ Симченко об обнаружении мамонтовых бивней на аэродроме Волочанки (см.: Любовцев, Симченко 1968: 265–266). Тимлин вел так называемые кинонаблюдения – съемку без заранее заданного сценария: «Эта форма съемок себя оправдала. Работа по заранее задуманному сценарию для документальных съемок здесь малоприемлема» (Симченко 1972: 80). Он снимал забой оленя, рождение теленка, бытовые сцены в стойбищах.

К концу мая Симченко и Тимлин перебрались в Усть-Авам. Ритм экспедиционной работы в первые дни в Усть-Аваме во многом определялся занятостью информантов. В периоды кочевок и отела оленей пастухи появлялись на факториях лишь ненадолго – исследователям приходилось подстраиваться под этот график: «Несколько дней после

приезда нам пришлось туго: пастухи приезжали из стад на очень короткое время, чтобы только запастись на лето продуктами, патронами, одеждой. Все они были очень заняты своими делами и с трудом выкраивали для нас немного времени. Эдди почти не спал: снимал разные эпизоды и днем, и ночью, так как люди приезжали и уезжали в течение суток»⁵⁷. Всего за экспедицию отснято около 7000 м видеопленки и записано около 4000 м магнитофонной.

Далее Юрий Борисович продолжил систематический сбор материала: записывал мифологические тексты, изучал перспективы хозяйственного развития, получил медного идола-шайтана – хранителя огня. В этой экспедиции, по-видимому, произошла его первая встреча с шаманом Тубяку Костеркиным, которого Симченко будет записывать и в свою последнюю Таймырскую экспедицию в 1978 г. (Симченко 1990б: 62–64).

В августе Симченко и Тимлин отправились из Усть-Авама водным путем – вверх по Аваму, затем по Дудыпте до Пясины и вверх по Пясине – с остановками в стойбищах, у рыбацких бригад, с осмотром старинных нганасанских захоронений-ледовок (Любовцев, Симченко 1968: 267–276; Симченко 1972: 102–115). Маршрут осложнился техническими проблемами: Тимлин обжег руку, вышел из строя магнитофон, утонул лодочный мотор – и последний участок пути до полярной станции на Пясине исследователи шли бурлаками, таща лодку на бечеве вверх по реке⁵⁸. Последнюю часть пути до Дудинки исследователи совершили на барже, забравшей их с полярной станции.

В последующих экспедициях 1960-х гг. характер работы изменился. Экспедиции стали короче – от трех недель до полутора

месяцев – и были связаны с конкретными заданиями: подготовкой докладных записок для Госплана и Совета Министров, изучением этнических процессов. Параллельно Ю.Б. Симченко продолжал собирать материал для исследования культуры охотников на дикого оленя (Симченко 1976а).

Так, летом 1963 г. Симченко и Васильев работали в составе межведомственной комиссии по проблемам Севера при Госплане СССР. Исследование проводилось в Воронцово: работа велась с ненцами и энцами. В ходе масштабной осенне-зимней поездки 1964–1965 гг. Ю.Б. Симченко, В.И. Васильев и фотограф А.А. Линденберг⁵⁹ обследовали национальные округа тундровой зоны в составе бригады ЦК ВЛКСМ. К сожалению, эта поездка, как было сказано выше, научно не была описана (за исключением нескольких разрозненных упоминаний информантов с Чукотки, из Якутии, с Ямала – но, увы, не с Таймыра); также события, связанные с ней, упоминаются в одном из рассказов⁶⁰.

В экспедиции 1966 г. Ю.Б. Симченко с Э.Л. Тимлиным возвращаются на Таймыр. В этой поездке к ним присоединяется художник М.М. Мечев⁶¹. Участники работали среди нганасан в Усть-Аваме, Старом Аваме и Волочанском сельсовете (Васильев – западнее, среди ненцев и энцев). Помимо интервью, записи мифов и обследования погребений, Симченко совершил одиночный сплав на лодке-ветке по реке Боганиде до фактории Усть-Боганида и также наблюдал поколку на переправе через Пясину⁶². Весной 1968 г. Юрий Борисович провел около месяца в районе Волочанки и Ушкан-Камня с А.И. Мухлиновым⁶³. Работали с таймырскими нганасанами: записывали интервью, изучали архивные материалы, похозяйствен-

⁵⁴ Любовцев Владимир Ильич – советский журналист и писатель-очеркист. Участник Великой Отечественной войны; автор документальных повестей о войне («Бойцы на колени не встают», 1964; «Сердце у меня одно...», 1965), а также ряда произведений о Крайнем Севере, в т.ч. с Таймыром связаны повести «За рекой Хатангой» (1962) и «Хозяйка красного чума» (1963).

⁵⁵ Тимлин Эдуард Леонидович (22 августа 1938 г.). Род. в Киеве, учился в Москве на операторском факультете Всесоюзного института кинематографии им. С.А. Герасимова (выпускник мастерской Л.В. Косматова) 1963 г. С 1961 г. до окончания института работал оператором на Свердловском телевидении, участвовал в Таймырской экспедиции Института этнографии АН СССР. Защитил документальным фильмом-очерком «На Таймыре» (1963), снятым вместе с Ю.Б. Симченко по его сценарию. С 1964 г. – оператор на Украинской студии хроникально-документальных фильмов. Также работал на Одесской киностудии и Киностудии им. А.П. Довженко, участвовал в документальных проектах «Мосфильма» и ЦСДФ.

⁵⁶ Васильев Владимир Иванович (1936–1993) – этнограф-сибиревед, доктор исторических наук. С 1958 г. и до конца жизни работал в Институте этнографии АН СССР / ИЭА РАН. Крупнейший специалист по самодийским народам (ненцам, энцам, селькупам); автор более 150 научных работ, в т.ч. монографии «Проблемы формирования северосамодийских народностей» (1979), защищенной как докторская диссертация. За свою жизнь провел 30 экспедиций в различные районы Заполярья и Приполярья.

⁵⁷ Из рассказа «Мамонт на аэродроме» (Любовцев, Симченко 1968: 251–252).

⁵⁸ См. рассказ «Дудыпта – Энкаху» (Любовцев, Симченко 1968: 275–276).

⁵⁹ Линденберг Александр Алексеевич – фотограф, сотрудничавший с Институтом этнографии. С конца 1950-х гг. участвовал в полевых экспедициях института в Казахстане, Средней Азии, на Кавказе, в средней полосе и на севере России; его снимки публиковались в журнале «Советская этнография» и в работах сотрудников института.

⁶⁰ См. рассказ «Колымские тундры» (Симченко 1972а: 125–140).

⁶¹ Мечев Мюд Мариевич (1929–2018) – художник-график, иллюстратор, пейзажист. Учился в Строгановском училище (1946–1949), с 1951 г. жил и работал в Карелии. Известен иллюстрациями к эпосу «Калевала» (1956) и «Повести временных лет» (более 400 гравюр, 1975–1990). Заслуженный художник РСФСР (1965).

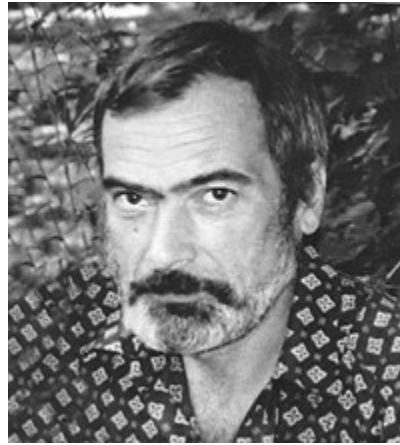
⁶² См. рассказ «Прерванный монолог» (Симченко 1985: 206–253).

⁶³ Мухлинов Анатолий Иванович (1928–1989) – этнограф, кандидат исторических наук (1961), первый отечественный специалист по этнографии Вьетнама. В 1958–1959 и 1962 гг. работал во Вьетнаме; подготовил раздел «Народы Вьетнама» для тома «Народы Юго-Восточной Азии» (1966). Автор монографии «Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа» (1977).

ные книги. Результаты этих двух выездов отражены в научной публикации, посвященной этническим процессам в авамской тундре (Симченко 1970б).

В 1971 г. на территории авамских нганасан был образован госпромхоз «Таймырский»; совхоз «Волочанский» продолжал работу в зоне таймырской группы. Перестройка хозяйственного уклада была связана с проблемами в оленеводстве. Симченко принимал непосредственное участие в этой реорганизации и несколько раз выезжал на Таймыр с этой задачей, каждый раз совмещая прикладную работу со сбором этнографических материалов.

Так, осенью 1971 г. Ю.Б. Симченко побывал в короткой поездке в Усть-Аваме в составе комиссии Отдела Севера Совета Министров РСФСР. Спустя несколько месяцев, весной 1972 г., он руководил отрядом (В.В. Лебедев⁶⁴, Н.А. Лопуленко⁶⁵), работавшим в Волочанском и Усть-Авамском сельсоветах: почти два месяца они изучали похозяйственные книги, опрашивали оленеводов о традиционной пище (Лебедев и др.



В.В. Лебедев.

Фото из публикации Е.А. Оборотовой (2001: 43)

1974: 32–33), собирали данные о расселении и занятости населения (Лебедев, Симченко 1987: 99).

Экспедиция 1974 г. имела особую предысторию. Нганасан Хосю Момде сообщил о находке шаманского клада с бубном из мамонтовой кости. «Известие было ошеломляющим», но получить внеплановое финансирование было не просто (Симченко 1993а: 3). Выручила договоренность с сотрудником Отдела народов Севера при Совете министров РСФСР Ю.Т. Фалиным, которому требовалось заключение о госпромхозе (Там же: 4). Два месяца Ю.Б. Симченко и художник Г.Е. Валетов⁶⁶ работали в тундре, преимущественно в районе Пайтурмы: по стойбищам, с осмотром старинной загороди для ловли оленей (Там же: 24–41), систематической записью фольклора от Хосю Момде и других информантов. Клад был найден: четырнадцать предметов, включая бубен с обечайкой из мамонтовой кости (Там же: 218–225; Басилов 1975: 9). Событиям этой экспедиции полностью посвящена книга рассказов «Нганасанское лето» (Симченко 1993а).

Последние экспедиции, как и первые, стоят несколько особняком. Экспедиция 1976 г. проходила в рамках нового проекта: совместной работы с Межведомственной лабораторией генетических основ адаптации человека Института клинической и экспериментальной медицины СО АН СССР по теме «Проблемы этнического развития и формирования популяционно-генетической структуры обособленных популяций Северной Евразии». Основная задача поездки – уточнение генеалогий нганасан и энцев, опиравшееся на весь массив данных, накопленных за предшествующие годы.

В группе – В.И. Васильев и В.А. Масленников; работа шла в Волочанке и Усть-Аваме.

Осенью 1978 г. Симченко в последний раз приехал к нганасанам – для того, чтобы зафиксировать уходящую шаманскую традицию: «Как и в прошлые полевые сезоны, некоторые отряды применяли, кроме фотосъемок (что давно уже стало обычным для наших полевых работ), киносъемки: <...> В составе Северосамодийского отряда (начальник Ю.Б. Симченко) работала группа научного кино. А.В. Оськин⁶⁷ и его помощники сняли несколько сюжетов: камлание шамана, игру на "музыкальном луке", похороны нганасана. Киноленты дополняются фонограммами» (Иванова 1980: 258). В группу входили также А.И. Оркин, Г.Г. Григорьева⁶⁸, Г.М. Афанасьева (Симченко 1996б: 3). Более двух месяцев исследователи работали в Усть-Аваме и на стойбищах в окрестностях с шаманами Тубяку и Демниме Костеркиными. 14 сентября было снято камлание Тубяку (Там же: 51–105); 22 сентября – камлание «Первый снег» Демниме (Там же: 106–145). Некоторые материалы этих съемок хранятся в архиве ИЭА РАН. Эта экспедиция замыкала почти двадцатилетний цикл: в 1961 г. молодой Симченко впервые записывал мифы



А.В. Оськин.

Фотография из Научного архива ИЭА РАН

от стариков-нганасан; в 1978-м, уже опытный исследователь, он фиксировал камлания шаманов, с которыми познакомился в начале шестидесятых.

Особенности полевой работы на Таймыре. Полевая работа на Таймыре требовала выносливости и готовности к лишениям. Зимой и ранней весной трудности создавал мороз: «Вне дома работать все же нельзя. Руки коленеют мгновенно – писать трудно» (Симченко 1993а: 44). Летом донимали комары: «Не глядя, проведешь рукой по любому месту на одежде – и в горсти полно комаров» (Любовцев, Симченко 1968: 270). Передвижение по тундре требовало больших физических усилий и повышенного внимания: «Все время меняется режим ходьбы – то снежная каша, то каменный лед, то болото. А бывает и вязкая глина» (Симченко 1993а: 127). Когда в 1962 г. экспедиция лишилась лодочного мотора, исследователям пришлось идти вверх по Пясине бурлаками: «Наши ноги шли и по песчаным косам, и по каменистым осыпям, и по топким берегам, и по бесконечным отمهлям» (Любовцев, Симченко 1968: 275).

Длительная полевая работа предполагала определенную степень интеграции в местное сообщество. Симченко получил традиционную нганасанскую одежду с охранительными орнаментами (Симченко 1993б: 126); научился управлять оленьей упряжкой (Симченко 1993а: 155); участвовал в охоте на дикого оленя с другими нганасанами (Симченко 1993б: 127); при шаманском камлании выступал в роли помощника шамана (Симченко 1971: 299); участвовал в обряде сватовства (Там же: 305). Местными жителями он воспринимался почти как свой: «Все и раньше поговаривали, что необоснованно считать меня москвичом, так как я полгода обретаюсь за Полярным кругом. Многие советовали даже перевезти сюда семью» (Любовцев, Симченко 1968: 223). «К тому, что моя основная работа – этнография, здешние старики относились несерьезно. Глава стойбища старый Хонсу, правда, никогда даже не намекал мне, что на

⁶⁴ Лебедев Владимир Владимирович (1945–2001) – этнограф, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнографии АН СССР / ИЭА РАН. Специалист по этнографии народов Северной Сибири, прежде всего северных селькупов. Совместно с Ю.Б. Симченко и Г.М. Афанасьевой в 1977–1993 гг. вел работу по реконструкции генеалогических связей чукчей, коряков и эскимосов. Совместно с Ю.Б. Симченко написал художественно-документальную книгу «Ачайваямская весна» (1983).

⁶⁵ Лопуленко Наталина Андреевна – этнограф, кандидат исторических наук (1988), ведущий научный сотрудник Института этнографии АН СССР / ИЭА РАН. Тема кандидатской диссертации: «Эскимосы США и Канады: современные этнокультурные процессы (1960–1970-е годы)» (издана в виде монографии в 1998 г.). Участник коллективных томов серии «Народы и культуры», автор монографии «Народы Российского Севера: экономика, культура, политика (по материалам региональной прессы)» (2000); автор аналитического обзора «Исследования по прикладной и неотложной этнологии, 1990–2011» (2012).

⁶⁶ Валетов Геннадий Емельянович – советский художник-график, иллюстратор и художник книги. Окончил Московский полиграфический институт. Работал с издательствами «Мысль», «Искусство» и др., специализируясь на оформлении научно-популярной, этнографической и художественной литературы. Прежде таймырской принимал участие в гыданской экспедиции Ю.Б. Симченко (1973); полевой опыт отразился в иллюстрациях к книге Симченко «Зимний маршрут по Гыдану» (1975). Среди других оформленных им изданий – произведения А.С. Грина, М.Ю. Лермонтова, И.А. Гончарова, С. Цвейга, В. Гюго.

⁶⁷ Оськин Александр Васильевич (1937–1999) – этнограф, специалист по наскальному искусству, пионер этнографического кино в Институте этнографии АН СССР. Выпускник МГУ. Кандидат исторических наук (1985; тема – петроглифы Центральных Кызылкумов). С 1972 по 1998 г. работал в Институте этнографии АН СССР / ИЭА РАН, возглавлял группу научного кино, регулярно сопровождая полевые отряды с кинокамерой и фотоаппаратом.

⁶⁸ Григорьева Галина Григорьевна (1938–2022). Филолог и архивист. Более 35 лет работала в архивах и рукописных отделах музеев (со специализацией в области литературы, искусства, фольклора): в Центральном гос. архиве литературы и искусства (ЦГАЛИ), Гос. литературном музее, издательстве «Искусство» (в архиве), НИИ культурного и природного наследия (в музее), Гос. республиканском центре русского фольклора. Участвовала в 20 фольклорных экспедициях. Автор около 30 печатных работ.

Всех коварных ловушек тундры не предусмотришь. Несчастье навалилось внезапно. Взобравшись на небольшой плавный склон, мы разбежались, чтобы не налететь на санки едущего впереди. Нарты неслись вниз. Сначала я не понял, что случилось. У самого края склона, где снег был голубее, олени нырнули куда-то вниз, нарта вылетела из-под меня, и я упал, сбитый движущейся снежной кашей. Инстинктивно вцепившись в хорей обеими руками, я бессмысленно дергался, пытаюсь выкарабкаться, задыхаясь в холодной снежной жиже. Не знаю, как мне удалось принять вертикальное положение. Первое, что увидел, – снежный карниз в рост человека и Нитаси. Он цеплялся за постромки повернувшей обратно упряжки. Олени отчаянными рывками уходили вверх, на безопасное место. Внезапно метрах в двух от меня из-под снега показалась рука, потом лицо старика Тады. Он тяжело и жадно дышал. Я подвинул к его руке хорей. Старик уцепился за него.

Мы попали в какое-то озеро, куда с крутого берега сползал снег, пропитанный водой, точнее, не снег, а густая снежная каша. Любое неосторожное движение – и мы погрузимся в воду и не выберемся. Тада подтянул свой хорей, оказавшийся рядом, и смотрел на меня, хрипло дыша. В первые минуты забыли даже о Нитаси, но он-то думал о нас. Со свистом пролетел аркан-маут и тонкой змейкой лег между мной и стариком.

– Давай, старик, держись, – бормотал я, обращаясь к Таде. Чтобы ухватиться за маут, он пошевелился и опять стал уходить вниз.

– Тяни, тяни, – кричал я Нитаси. Тот, утонув по пояс в снег, перебирал гладкий плетеный ремень и вскрикивал, когда делал сильные рывки. Старик мешком тащился сантиметр за сантиметром, держа голову над поверхностью снежной каши. Казалось, этому конца не будет. Я смотрел, как Нитаси подтянул Таду к карнизу, выволок наверх и бросил маут мне. Тада стал помогать Нитаси. «Как бы не стащить их сюда, – мелькнула у меня мысль, – ведь я тяжелее их обоих».

Тада и Нитаси молчали. Они не торопили меня, не давали советов. Они не привыкли к бессмысленной суете. Я затянул петлю маута на запястье и, подтягивая оба хорея, пополз. Выбрался благополучно.

Из рассказа «Весенняя дорога» (Любовцев, Симченко 1968: 164–166)

стойбище работает лишний рот, но простаивают лишние ноги, и бездействуют лишние руки. Рот и конечности – мои» (Симченко 1993б: 129).

Многие ученики и коллеги Симченко отмечали его уникальные коммуникативные способности, умение находить нужные интонации, темы и предмет разговора: «Юра всегда – это чувствовалось и по его устным рассказам о поле, и по его публикациям, как научным, так и художественным – относился ко всем своим информаторам с большой теплотой, как к близким друзьям (он вообще был очень добрым по натуре человеком). И все они относились к нему с абсолютным доверием как к близкому и родному человеку», – вспоминал В.В. Карлов (2017: 65). Сам Юрий Борисович писал по этому поводу: «С чукчами я чукча, с нганасанами – нганасан». И еще: «Работа этнографа напоминает работу следователя, с той разницей, что этнограф всегда работает с друзьями, обладающими законной свободой посвящать или нет чужих в наследие предков. Постигать и описывать любые особенности национальной культуры позволительно только с полного согласия тех, кому она принадлежит» (Лебедев, Симченко 1983: 23).

Основу этнографического исследования составляли беседы и интервью. Юрий Борисович записывал мифологические тексты и фольклор, собирал сведения о традиционных верованиях и обрядах, выяснял родовую структуру и генеалогии, фиксировал терминологию и лексику. Работа с рассказчиками требовала особого подхода – и физической выносливости: «Я опустил ноющую от непрерывного письма руку – перевел дух. Когда же родилась эта сказка о сыне человеческом, ставшем сильнее богов?» (Симченко 1972: 21). Записанное иногда проверялось с информантом: «"Ну, чего написал?" – спросила она после краткого отдыха. Я по заведенному порядку прочитал ей последний кусок. "Тэти (правильно)", – утвердила старуха» (Симченко 1993б: 133). Осмысление записанного начиналось позже: «Когда записываешь фольклор, приходится следить за смыслом поверхностно. Настоящая работа начинается потом. Как археолог, снимаешь пласт за пластом все, что наслоилось на какой-то первоначальный сюжет, и наконец

находишь то, что делает картину прошлого народа жизненной и яркой» (Симченко 1985: 39).

Для уточнения деталей Симченко составлял вопросники – по методике, усвоенной от Б.О. Долгих: «В поле всегда так. Насобираешь самого разнообразного материала, а подробности упускаешь. <...> В Москве, после приезда, волосы готов рвать – сколько остается невыясненного. Поэтому лучше всего прямо на месте перечитывать время от времени записи и выбирать все вопросы, которые возникают – и лепые, и нелепые» (Симченко 1993а: 128). Во время первых экспедиций, кроме того, само имя Б.О. Долгих позволяло получить некоторые сведения: «Разбирая различные деликатные тонкости старинных обрядов со стариками или выуживая у них сведения о религии, о которых они рассказывают не очень охотно, приходилось ссылаться на то, что это просит узнать Борис Осипович» (Любовцев, Симченко 1968: 209). Получение доступа к закрытым сторонам жизни нганасан требовало не только доверия, но и изобретательности. Когда в 1961 г. Симченко узнал о проведении праздника *Аны'о-дялы*, он обратился к влиятельной старухе Куле (ср.: «Древнее название этого рода [Нгамтусо] – Кула, что значит ворон. Сейчас члены этого рода имеют фамилию Костеркин» (Долгих, Файнберг 1960: 10)) не с просьбой о допуске, а с тем, что у него нет подходящей одежды для участия в празднике. Расчет оправдался: старуха дала парку, и приход исследователя стал «само собой разумеющимся».

Не менее важны были этнографические наблюдения. Участники экспедиций наблюдали за изготовлением предметов материальной культуры – от обработки оленьих шкур и шитья сухожильными нитками до выгибания полозьев нарты, за устройством жилищ, организацией кочевков, охотничьими и рыболовными практиками. В круг полевых занятий входило и обследование объектов: погребений, культовых столбов, ритуальных кладов.

Существенное место занимала работа с документами. Ю.Б. Симченко изучал материалы окружного архива в Дудинке, архива НИИ сельского хозяйства Крайнего Севера в Норильске, работал с похозяйственными

книгами и посемейными списками сельсоветов, анализировал отчеты колхозов и совхозов. «Нудная это работенка – копировать стопу книжек, где записаны все, от патриарха до новорожденного младенца. Но награда ожидает терпеливого. Сведешь все цифры воедино, прикинешь их в разной зависимости – и картина прояснилась» (Симченко 1975: 10). Так, сопоставив посемейные списки авамского населения, Симченко показал, что в межэтнические браки вступали преимущественно одиночки и члены малых семей; в больших семьях, где совместно жили три поколения, влияние стариков на молодежь было сильнее и традиционные брачные нормы соблюдались строже (Симченко 1970б: 170–171).

Завершая раздел о таймырских экспедициях Ю.Б. Симченко, подведем итог. За без

Мне казалось, что просить – значит заранее рассчитывать на отказ. Требовать – слишком самонадеянно. Оставалось только одно: поставить стариков перед фактом своего появления на сокровенном празднике. Но как это сделать? <...>

– Иняку [старуха], – заговорил я, – у меня нет парки, чтобы на праздник идти. Дай мне парку, иняку.

У нганасан не полагается называть старших по имени. Старуха подняла голову и забормотала что-то неясное.

– Дай мне парку, – еще раз повторил я.

Старый закон велит нганасанам делить все поровну. Если у твоего соседа нет еды, ты обязан дать ему сколько нужно. Если нет одежды – также должен поделиться. Только взаимная поддержка позволила людям выжить в суровых полярных условиях. Охота была успешной, если она велась коллективно, оленей можно было держать больше, если объединять стада, линного гуся можно было загонять в сети только всем стойбищем. Словом, обычаи и нравы определялись жизнью коллектива. Поэтому я рассчитывал, что старуха не нарушит закона и даст мне парку. А это бы сделало мой приход на праздник само собой разумеющимся. Так оно и вышло.

Из рассказа «Большой день» (Любовцев, Симченко 1968: 184–185)

малого двадцать лет полевой работы на Таймыре Юрий Борисович прошел путь от молодого сотрудника, выполнявшего задание Б.О. Долгих, до руководителя собственных экспедиционных отрядов, работавших по самостоятельной новаторской теме. Собранные материалы: мифологические тексты, генеалогии, данные о хозяйстве и расселении, записи камланий – составили основу его научных публикаций и монографий, а также научно-художественных текстов. Научные публикации и документальная проза позволяют восстановить ход и обстоятельства таймырских экспедиций, но за рамками описаний остается многое: конкретные лица собеседников и спутников, обстановка жилищ и поселков, детали снаряжения и одежды, случайные бытовые сцены, которые автор не счел нужным фиксировать словами. Фотографии работают иначе: они сохраняют именно то, что не вошло в текст, и не предлагают немедленных интерпретаций изображенному. В этом смысле экспедиционные снимки Ю.Б. Симченко – такой же полевой документ, как записи бесед или полевые дневники, с той разницей, что дневники не сохранились, а фотографии – перед нами.



№ 29618

Отправление в экспедицию. Начальник отряда этнограф В.И. Васильев (в центре), физический антрополог Г.Л. Хить (вполоборота), этнограф Ю.Б. Симченко, кинооператор Э.Л. Тимлин (крайний справа). Москва, 1962 г.



№ 29708



№ 29729

И вот наступил день, когда мы отъехали от института на «пикапчике», набитом нашими вещами. Можно было считать, что экспедиция началась... На следующий день мы уже шли по Красноярску. <...> Потом был Енисейск, Подкаменная Тунгуска, Туруханск, Игарка и Норильск. <...> Игарка, как всегда шумная и многолюдная,глянула на нас со всех сторон табличками на всех европейских языках: «Не курить!» В этом городе – культ леса.

Из рассказа «Как выбирать хорей»
(Любовцев, Симченко 1968: 219)



№ 29480



Участники экспедиции в Игарке. 1962 г.

№ 29478



№ 29479



«...имели беседы с руководящими работниками края и округа <...> по вопросам дальнейшего развития хозяйства, улучшения быта и подъема культуры малых народов Севера» (из отчета экспедиции – Научный архив ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 59. Л. 9). 1962 г.

№ 29676



№ 29474

Марий Маевич [под этим именем выведен Мюд Мариевич Мечев] был опытный художник и ему не приходилось объяснять, что изучение современного положения народа требует нудной работы над колхозными документами. Часть этого труда возлагалась на Мария Маевича. Он всегда без удовольствия относился к оказываемому ему доверию. Бесконечные расспросы о том, какой человек из какого рода, как эти роды между собой соотносятся, были совсем не по нутру его художественной натуре. Единственное, что как-то примиряло художника с исследованиями этногенеза, – это ковбойский элемент погони за нужными людьми, знатоками генеалогий и старинных законов. Ну а окончательно выводило Мария Маевича из себя изучение этнических процессов. Тут надо было и хозяйственные книги переписывать, и тенденции в смешанных разнорациональных браках определять, и много всего такого, чего он не переваривал. А уж рисовать различное «барахло» Марий терпеть не мог.

Из рассказа «Фуга в стиле Канина»
(Симченко 1974б: 124)



№ 29728



№ 21918

Участники экспедиции: Ю.Б. Симченко, М.М. Мечев, В.И. Васильев – в Дудинке. 1966 г.



№ 29434



№ 29630

Нередко значительную часть пути экспедиции предстояло проделать на речных судах. На фотографиях: Ю.Б. Симченко, Э.Л. Тимлин, В.И. Васильев



№ 29632



№ 29561



Участники экспедиции на острове Диксон.
1966 г.

№ 29514



У памятника Петеру Тессему, члену экспедиции Руаля Амундсена. Надпись:
«Тессем, норвежский моряк, член экспедиции м/ш "Мод", погиб в 1920 году».
Памятник установлен в 1958 г. Диксон, 1966 г.

№ 29518



№ 29525



№ 29515



№ 29524

Экспедиционная археология. В.И. Васильев и Ю.Б. Симченко.
1966 г.



Почетный оленевод Таймыра – Билиа Наемович Порбин (крайний справа), его дочь, также оленевод – Елена Билиевна Порбина (справа с косами), Диптуму Китеевна Турдагина (в центре). Сзади Ю.Б. Симченко, Э.Л. Тимлин. Окрестности Волочанки, возможно Ушкан-Камень, 1962 г.
«Например, бригада оленевода к-за им. Гагарина Билиа Порбина в 1962 г. состояла из мужа, его сестры и двух племянников. Традиции родственных отношений определяли оборудование стойбищ, т.е. расстановку жилищ и аргишных санок. Балок Билиа Порбина ставился всегда первым на линии север-юг, а за ним расставлялись остальные два балка» (Симченко 2005 [1962]: 291)

№ 3351



Ю.Б. Симченко на первомайской демонстрации. Волочанка, 1962 г.

№ 22732



№ 22559

Ю.Б. Симченко в Волочанке. 1962 г.

Нганасанская столица [Волочанка] с воздуха выглядела в виде цепочки черных пятнышек на снегу. Самолеты садятся в некотором отдалении от поселка на площадку, покрытую многометровым слоем снега. Самолет резко пошел вниз. Под нами промелькнули жилые дома, больница, интернат, здание исполкома и комитета партии. Потом появилась панорама зимней Хеты, земля приблизилась, и еще через мгновение колеса стукнулись о лед.

Из рассказа «Как выбирать хорей»
(Любовцев, Симченко 1968: 223)



№ 22571

Разговор с оленеводом. Окрестности Волочанки, 1962 г.



№ 29467



Во время выступления в клубе.
Во втором ряду сидят слева направо: Татьяна Комсоптеевна
Сидельникова (Порбина), Мария Пульковна Турдагина.
Усть-Авам, 1962 г.

№ 29735



№ 29736



№ 29468

Работа с информантами.
Стоит Любовь Яковлевна Щукина, сидит Екатерина Николаевна Совалова.
Усть-Авам, 1962 г.



№ 29445

Утренний сон. На стене развешены рыболовные сети;
на стуле раскрыт том Марка Твена; справа виден магнитофон. 1960-е гг.



Билиа Наемович Порбин везет на нарте Ю.Б. Симченко.
Окрестности Волочанки, 1962 г.

№ 22461



№ 22465



№ 22938



№ 29715

Общение с оленеводами.
Окрестности Волочанки, 1962 г.



№ 29714



Ю.Б. Симченко, Панти Момде (сидит), Хосю Челеевич Момде (стоит)
Окрестности Волочанки

№ 22770



№ 22565

— Э-э-э! — кричит Фантуй. — Боло чумы видать!

— Ксь-ксь-ксь-ксь, — погоняет оленей Хосю. Я присоединяюсь к нему. Как по команде, поднимаются и опускаются хореи. Нарты отчаянно прыгают по за-стругам. Наш аргиш врывается в мирно пасущееся стадо, мчась прямо по ко-панице (оленьему пастбищу), навстречу выскакивают с лаем десятка два лаек и бегут с нами рядом. Мы с блеском под-летаем к трем балкам (домикам на са-нях) и осаживаем упряжки. Из труб всех балков идет дым — значит, к нашему приезду готовились...

Из рассказа «Олени уходят на север»
(Любовцев, Симченко 1968: 242)



№ 22769



№ 22563



Ю.Б. Симченко и Э.Л. Тимлин записывают на магнитофон сказку от Нумуму Хурсоптеевича Турдагина. Авамская тундра. Предположительно, 1966 г. № 22356



№ 22360



№ 22062



№ 29395 И взрослые, и дети находятся под впечатлением от работы магнитофона. Предположительно, 1966 г.

Боло не терпелось продемонстрировать гостям магнитофон, с которым мы его уже успели познакомить. Едва чаепитие было закончено, как он сказал Эдди:

– Ну однако машину-то доставай!

Мы достали магнитофон, подключили питание и запустили для начала неаполитанские песни. Особого впечатления на стариков это не произвело. У многих есть патефоны. Молодежь подтягивала иногда итальянцам. Потом Эдди незаметно записал наш общий разговор. Он включил магнитофон на полную мощность, и из динамика загремела речь Боло и других.

Сначала все стихли. Затем старики уставились на вращающиеся диски, и, кроме восклицаний, из них ничего нельзя было выжать. Довольный Боло посмеивался. Парни и девушки откровенно хохотали над замешательством стариков.

Из рассказа «Олени уходят на север» (Любовцев, Симченко 1968: 245)



№ 29396



Э.Л. Тимлин ведет киносъемку на стойбище

№ 22292



В объективе – хозяйственные занятия

№ 22170



Камера направлена на развешенную для просушки одежду

№ 22412



№ 22082

За три дня, пока мы были у Локая, Эдди измучил всех и измучился сам. Он подкарауливал старика, его сына, Хопяку, жену Хопяку и даже его маленькую дочь и подолгу смотрел на всех в «большой бинокль». Так старик Кая называл киноаппарат.

*Из рассказа «Дудыпта – Энкаху»
(Любовцев, Симченко 1968: 268)*



№ 22429

В сельском клубе в Усть-Аваме



Хозяйственные занятия в экспедиции:
охота, заготовка дров

№ 22943



№ 22626



№ 3372



№ 29471

Первые гуси послужили сигналом к началу охоты. Из домов высыпали все от мала до велика и глядели на небо. Там, в безоблачной выси, тянулась цепочка птиц. К вечеру все, кто мог носить ружье, ушли с фактории на облюбованные места. Те, кто рассчитывал вернуться на следующий день, шли налегке. Кто думал поохотиться несколько дней, брал саночки, впрягался в них, припрягал собаку в помощь и шел через Камень на реку Дудыпту. Там обнажились пески, и гусь охотнее всего заворачивал именно туда...

Из рассказа «Мамонт на аэродроме»
(Любовцев, Симченко 1968: 256)



№ 3376

Обычно день у нас начинался с того, что я затапливал печь. Иногда это удавалось не сразу. Если дрова не загорались с одной спички, Борис Осипович открывал глаза (до этого он делал вид, что спит) и заявлял:

— Ставлю сто против одного, что коробки будет мало.

— Двести против одного, что зажгу с одной, — парировал я.

— Триста против одного, что она никогда не загорится, — включался Володя.

В восьми случаях из десяти дрова загорались со второй спички. Иногда дрова не желали загораться. Тогда Борис Осипович доставал выдавший виды нож, самолично строгал лучину, перекладывал дрова и поджигал их с одной спички. Володя высказывал в этих случаях одну и ту же мысль: новичку в науке далеко до доктора наук. А я на его насмешки предлагал самому взяться за это дело.

Из рассказа «Неоправданный аванс»
(Любовцев, Симченко 1968: 210)



Переезд на моторной лодке

№ 22845



№ 3364

Я уселся, уперся веслом в берег и осторожно спихнул суденышко на глубокую воду. Очень неустойчивая штука ветка. Старуха Олта рассмеялась. Вытащи-ла изо рта трубку и просипела:
– Дямадаракы – медведеподобный.
Засмеялись и Дягула, и все на берегу, и я сам. Я по-махал им рукой и принялся мерно грести распашным веслом вниз по течению. Пока плыл по заводи, мож-но было не спешить и приноровиться к лодчонке.
<...>
«Дямадаракы – медведеподобный» – назвала меня старуха Олта.
Это она за дело. Охотники провожали меня еще вче-ра. Дягула как путному пожертвовал лодку-ветку. Я взобрался в нее, отпихнулся от берега и тут же оказался по пояс в воде. Лодочка не была рассчита-на более чем на стокилограммовый груз, черпанула кормой водички и пошла вместе со мной на дно. Дягула первый сказал:
– Дямадаракы.
Он вытащил ветку на берег, а сам пошел с Оломой в лес. Лес реденький. Не лес, а лесотундра. Дягула по-шел искать подходящую лесину, чтобы нарастить борта ветки. Старуха Олта занялась просушкой моего барахла.

Из рассказа «Прерванный монолог»
(Симченко 1985: 207)



Прибытие в поселок

№ 22719



№ 3359

Ю.Б. Симченко в нганасанской ветке



Хосю Челеевич Момде и Ю.Б. Симченко у балка в нганасанских парках.
1974 г.

№ 21623



№ 21764

Ю.Б. Симченко и Г.Е. Валетов на охоте
1974 г.



Г.Е. Валетов, художник экспедиции.
1974 г.

№ 21665

Хосю поднял руку и стал махать ей, присвистывая. Со стороны казалось, что он их просто манит рукой. «Сюда, сюда, сюда!» И опять случилось чудо, которое не перестает меня изумлять. Гуси повернули прямо к нам. Они сошли с прежнего курса и летели к Хосю. Вообще-то они любопытные птицы не в меру. Летят-летят, к собаке свернут, ее смотрят, или же на какое-нибудь темное пятно нацелятся. Гуси стремительно приближались. Вот они над нами. Будто на стену наткнулись. Они на мгновение застыли, похожие на гимнастов, которые делают на кольцах «крест». Как повисли на крыльях. Шеи вниз вытянули, смотрят. Треснули два выстрела. Гуменники с тяжелым стуком пали наземь. Стая развернулась и уходила, панически гогоча. Растаяла в воздухе. Почин есть.

Из рассказа «Священная иголка»
(Симченко 1993а: 176)



№ 21722

Список литературы

Аксянова 2003 – Аксянова Г.А. Ирина Михайловна Золотарева (1931–2002) // Этнографическое обозрение. 2003. № 1. С. 165–169.

Афанасьева 1980 – Афанасьева Г.М. Демографическая характеристика авамских нганасан по источникам XVIII–XIX вв. // Советская этнография. 1980. № 2. С. 25–35.

Афанасьева 1990 – Афанасьева Г.М. Традиционная система воспроизводства нганасан (Проблемы репродукции обособленных популяций): диссертация ... доктора исторических наук. М., 1990.

Афанасьева, Симченко 1981 – Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. О брачных системах автохтонных народов Северной Азии // Советская этнография. 1981. № 4. С. 39–52.

Афанасьева, Симченко 1993 – Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. Традиционная пища нганасан // Сибирский этнографический сборник. Вып. 6. Народы Сибири. Кн. 1 / отв. ред. Ю.Б. Симченко. М.: ИЭА РАН, 1993. (Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 24). С. 100–124.

Бабийчук и др. 2011 – Бабийчук Н.О., Сакиева А.А., Кудукова Г.С. и др. Дудинки светлая судьба: 345-летию города посвящается...: рекомендательный указатель литературы. Дудинка: МБУК «Дудинская ЦБС», 2011.

Бабийчук и др. 2013 – Бабийчук Н.О., Сакиева А.А., Монахова А.П. Моя земля – моя судьба: поселок Усть-Авам: библиографическое пособие. Дудинка: МБУК «Дудинская ЦБС», 2013.

Басилов 1975 – Басилов В.Н. От редакции // Полевые исследования Института этнографии. 1974 / отв. ред. В.Н. Басилов. М.: Наука, 1975. С. 5–9.

Батьянова 2013 – Батьянова Е.П. Северная экспедиция Института этнографии (1956–1991 гг.) // Этнографическое обозрение. 2013. № 4. С. 17–34.

Батьянова 2017 – Батьянова Е.П. Северная экспедиция Института этнографии и ее роль в развитии советской школы полевого этнографического североведения // Поле как жизнь: к 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / отв. ред. Е.А. Пивнева. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 13–38.

Васильев, Лебедев 1991 – Васильев В.И., Лебедев В.В. Таймырский (Долгано-Ненецкий) автономный округ // Народы Советского Севера (1960–1980-е гг.) / отв. ред. И.С. Гурвич, З.П. Соколова. М.: Наука, 1991. С. 186–204.

Васильев, Симченко 1963 – Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Современное самодийское население Таймыра // Советская этнография. 1963. № 3. С. 9–20.

Васильев, Симченко 1970 – Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Социальная организация азиатских ненцев, энцев и нганасан // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII – начало XX в.). М.: Наука, 1970. С. 174–213.

Васильев, Симченко 1971 – Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Переустройство хозяйства, быта и культуры коренного населения Таймырского национального округа // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М.: Наука, 1971. С. 245–275.

Васильев, Симченко 1976 – Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Опыт использования этнических традиций в современном хозяйственном строительстве // Социалистические преобразования в жизни народов Советского Севера и пути их дальнейшего развития в свете решений XXV съезда КПСС (тезисы докладов и сообщений). Якутск, 1976. С. 93–94.

Васильева 2021 – Васильева В.В. Мобильность и структурирование пространства у долган таймыро-якутского приграничья: диссертация ... кандидата исторических наук. СПб., 2021.

Головнев (рукопись) – Головнев А.В. Рецензия на фотоальбомы: Смоляк А.В. Народы Нижнего Амура и Сахалина. Фотоальбом. М.: Наука, 2001. 318 с.; Соколова З.П. Народы Западной Сибири: Этнографический альбом. М.: Наука, 2007. 342 с. Рукопись // Текущий архив ИЭА РАН.

Грачева 1976 – Грачева Г.Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. С. 44–66

Грачева 1977 – Грачева Г.Н. Традиционные культы нганасан // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1977. С. 217–228.

Грачева 1978 – Грачева Г.Н. Многонациональный таймырский поселок Усть-Авам // Советская этнография. 1978. № 1. С. 90–97.

Грачева 1981 – Грачева Г.Н. Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука, 1981. С. 47–67.

Грачева 1983 – Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л.: Наука, 1983.

Грачева 1988 – Грачева Г.Н. Социализация детей и подростков в традиционном обществе нганасан // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л.: Наука, 1988. С. 38–62.

Грачева 1990 – Грачева Г.Н. Новые данные о сакральных предметах у энцев и нганасан // Современное финно-угроведение. Л.: Наука, 1990. С. 72–76.

Губогло 2011 – Губогло М.Н. Маяки и кумиры в этнологическом пространстве // «Не любопытства ради, а познания для...»: к 75-летию Юрия Борисовича Симченко / ред. Н.А. Дубова, Ю.Н. Квашнин. М.: Старый сад, 2011. С. 11–32.

Гурвич 1990 – Гурвич И.С. Северная экспедиция Института этнографии АН СССР (исследование вопросов материальной и духовной культуры) // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. М.: Наука, 1990. С. 198–204.

Дагинтен, Бабийчук 2015 – Дагинтен А.А., Бабийчук Н.О. Город, окнами в завтра...: 348-летию города Дудинки посвящается. Дудинка: МБУК «Дудинская ЦБС», 2015.

Добжанская 2004 – Добжанская О.Э. Дочь нганасанского шамана // Дудинка. 2004. № 10–12. С. 29.

Доброва-Ядринцева 1925 – Доброва-Ядринцева Л.Н. Туземцы Туруханского края: опыт исследования экономического положения / под ред. В. Лаврова. Новониколаевск: Изд. Сибирского революционного комитета, 1925. 81 с.

Долгих 1946 – Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народностей Севера Средней Сибири: в 2-х т.: диссертация ... кандидата исторических наук. М., 1946.

Долгих 1949 – Долгих Б.О. Колхоз им. Кирова Таймырского национального округа // Советская этнография. 1949. № 4. С. 75–93.

Долгих 1951 – Долгих Б.О. Обрядовые сооружения нганасанов и энцев // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 13. М.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 8–14.

Долгих 1952 – Долгих Б.О. Происхождение нганасанов // Сибирский этнографический сборник. Вып. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 5–87.

Долгих 1957 – Долгих Б.О. Тамги нганасанов и энцев (о родовых знаках народов Севера) // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 27. М.: Изд-во АН СССР. 1957. С. 20–34.

Долгих 1960 – Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Долгих 1962 – Долгих Б.О. Родовая экзогамия у нганасан и энцев. // Сибирский этнографический сборник. Вып. 4. Труды Института этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 78. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 197–225.

Долгих, Левин 1951 – Долгих Б.О., Левин М.Г. Переход от родоплеменных связей к территориальным в истории народов Северной Сибири // Родовое общество. Этнографические материалы и исследования. М.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 95–108.

Долгих, Файнберг 1960 – Долгих Б.О., Файнберг Л.А. Таймырские нганасаны // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера: сборник статей / под ред. Б.О. Долгих. М.: Изд-во АН СССР, 1960. (Труды Института этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 56). С. 9–62.

Жорницкая 2006 – Жорницкая М.Я. Некоторые вопросы современного положения коренного населения Таймырского автономного округа // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России 1963–1980 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 373–379.

Иванова 1980 – Иванова Ю. В. Полевые исследования института этнографии в 1978 г. // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М.: Наука, 1980. С. 255–260.

Игры народов Таймыра 2022 – Игры народов Таймыра / сост. Л.Д. Бетту. СПб.: Алмаз-Граф, 2022.

История расселения 2023 – История расселения коренных малочисленных народов Таймыра на территориях размещения Норильского горно-металлургического комбината и сопутствующей инфраструктуры в 1920–1980-е годы [Рукопись] / А.С. Басов, С.О. Ковальский, М.А. Мочалова, А.А. Пушин; под ред. Д.А. Функа. Институт этнологии и антропологии РАН. М., 2023.

Карлов 2017 – Карлов В.В. Юрий Борисович Симченко: в поле и вне поля // Поле как жизнь: к 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН / отв. ред. Е.А. Пивнева. М.: СПб.: Нестор-История, 2017. С. 61–67.

Карта растительности СССР 1:4М (1990) – Карта растительности СССР (1990 г., 4 млн) [Электронный ресурс]: цифровая векторная карта / подгот. А. Деркачева; Геопортал НИУ ВШЭ. – М., 2025. Масштаб 1:4 000 000. URL: <https://geoportal.hse.ru/portal/home/item.html?id=b3c38050e8b843af813957838f25c982> (дата обращения: 11.03.2026).

Каталог 2008 – Каталог коллекций музея «Предметы шаманского культа коренных народов Таймыра» / сост. Л.А. Симанкова. Дудинка, 2008.

Ковальский, Басов 2024 – Ковальский С.О., Басов А.С. Северное поле в советской этнографии: московские экспедиции на Таймыр во второй половине XX в. // Сибирские исторические исследования. 2024. № 4. С. 6–58.

Ковальский, Басов 2025 – Ковальский С.О., Басов А.С. Таймырские экспедиции московских этнографов во второй половине XX в.: опыт исторической реконструкции и картографирования // Сибирский этнографический сборник. Вып. 11. Народы, государство, этничность: сквозь призму истории / отв. ред. Е.А. Пивнева. М.: ИЭА РАН, 2025. С. 114–149.

Костров 1857 – Костров Н.А. Очерки Туруханского края // Зап. СО РГО. СПб., 1857. Т. IV.

Костров 1879 – Костров Н.А. Обзор этнографических сведений о самоедских племенах обитающих в Сибири. СПб., 1879.

Кривошапкин 1865 – Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865. Т. 1, 2.

Ландина 2014 – Ландина Л.А. Нганасанские идолы-покровители. Идол «Кондо-койка» // Общество. Среда. Развитие. СПб., 2014. № 2. С. 214–215.

Лебедев и др. 1974 – Лебедев В., Лопуленко Н., Симченко Ю. Хозяйство, быт и культура коренного населения Авамской тундры // Новое в этнографических и антропологических исследованиях: Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г. Ч. II. М.: Наука, 1974. С. 32–41.

Лебедев, Васильев 1991 – Лебедев В.В., Васильев В.И. Гл. 4. Социально-экономическое положение народов Севера в 1960–1980-е годы // Народы Советского Севера (1960–1980-е годы) / отв. ред. И.С. Гурвич, З.П. Соколова; АН СССР. М.: Наука, 1991. С. 41–71.

Лебедев, Симченко 1983 – Лебедев В.В., Симченко Ю.Б. Ачайваямская весна. М.: Мысль, 1983.

Лебедев, Симченко 1987 – Лебедев В.В., Симченко Ю.Б. Социально-экономическое развитие народностей Севера и этнические процессы в этом регионе в 1940–1980 годах // Этническое развитие народностей Севера в советский период / под ред. И.С. Гурвича. М.: Наука, 1987. С. 91–108.

Любовцев, Симченко 1968 – Любовцев В.И., Симченко Ю.Б. Тундра не любит слабых. М.: Мысль, 1968.

Миддендорф 1878 – Миддендорф А.Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. 2. Отд. 6. СПб., 1878.

Мифологические сказки 1976 – Долгих Б.О. Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Б.О. Долгих; под ред. Э.В. Померанцева. М.: Наука, 1976.

Момзикова 2024 – Момзикова М.П. Письма после поля: советские исследователи, нганасанские корреспонденты и (со)производство антропологического знания в реципрокном диалоге // Новое литературное обозрение. 2024. № 190 (6/2024). С. 44–62.

Народы Западной Сибири 2005 – Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин, З.П. Соколова. М.: Наука, 2005.

Народы Сибири 1956 – Народы Сибири / под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. (Серия «Народы мира»).

Оборотова 2001 – Оборотова Е.А. Его любовью была Чукотка // Северные просторы. 2001. № 3–4. С. 43.

Островских 1903 – Островских П.Е. О положении женщины у инородцев Туруханского края // Изв. Краснояр. подотдела ВСОРГО. 1903. Т. I, вып. V. С. 13–22.

Островских 1929 – Островских П.Е. К вопросу о населении Таймырского полуострова // Северная Азия. М., 1929. Кн. 2. С. 77–82.

Плоткин 1944 – Плоткин М.Р. География населения и населенные пункты Таймырского национального округа: диссертация ... кандидата географических наук. М., 1944.

Попов 1936 – Попов А.А. Тавгийцы: Материалы по этнографии авамских и вадеевских тавгийцев / Труды Института антропологии и этнографии. Т. 1, вып. 5. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.

Попов 1948 – Попов А.А. Нганасаны: (Тавгийские самоеды). Вып. 1: Материальная культура. М.; Л.: АН СССР, 1948.

Попов 1976 – Попов А.А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX вв.) / Отв. ред. И.С. Вдовин; АН СССР. ИЭ. Л.: Наука, 1976. С. 31–43.

Попов 1984 – Попов А.А. Нганасаны: социальное устройство и верования / отв. ред. Г.Н. Грачева, Ч.М. Таксами. Л.: Наука, 1984.

Порбина и др. 2012 – Порбина Л.С., Бабийчук Н.О., Сакиева А.А. Волочанка: знать, помнить, сохранять. Дудинка: МБУК «Дудинская ЦБС», 2012.

Прокофьев 1937 – Прокофьев Г.Н. Нганасанский (тавгийский) диалект // Языки и письменность народов Сибири. Т. 3. М., 1937. С. 416–437.

Рычков 1914 – Рычков К. Поездка в северо-восточные тундры Туруханского края из с. Дудина // Землеведение. 1914. М., 1915. Кн. IV. С. 94–123.

Рычков 1916 – Рычков К.М. Береговой родюраков // Зап. ЗСОИРГО. Омск, 1916. Т. 38. С. 154–191.

Рычков 1917 – Рычков К.М. Енисейские тунгусы // Землеведение. М., 1917. Кн. I–II. С. 1–67; 1922. Кн. I–II. С. 69–106; 1922. Кн. III–IV. С. 107–149.

Савоскул, Соколова 1995 – Савоскул С.С., Соколова З.П. Юрий Борисович Симченко (1935–1995). Некролог // Советская этнография. 1995. № 5. С. 168–173.

Симченко 1963а – Симченко Ю.Б. Нганасанские орнаменты // Советская этнография. 1963. № 3. С. 166–171.

Симченко 1963б – Симченко Ю.Б. Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан // Сибирский этнографический сборник. Вып. V. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 168–179.

Симченко 1970а – Симченко Ю.Б. Проблема материнского рода у народов Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII – начало XX в.) / отв. ред. И.С. Гурвич, Б.О. Долгих. М.: Наука, 1970. С. 71–87.

Симченко 1970б – Симченко Ю.Б. Основные черты современных этнических процессов у коренного населения Авамской тундры Таймырского национального округа // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера / под ред. И.С. Гурвича, Б.О. Долгих. М.: Наука, 1970. С. 164–178.

Симченко 1971 – Симченко Ю.Б. Посох свата // На суше и на море. М.: Мысль, 1971. С. 296–310.

Симченко 1972 – Симченко Ю.Б. Люди высоких широт. М.: Мысль, 1972.

Симченко 1974а – Симченко Ю.Б. Терминология родства ненцев, энцев, нганасан и юкагиров // Социальная организация и культура народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1974. С. 270–291.

Симченко 1974б – Симченко Ю.Б. Фуга в стиле Канина // Полярный круг. М.: Мысль, 1974. С. 124–135.

Симченко 1975 – Симченко Ю.Б. Зимний маршрут по Гыдану. М.: Мысль, 1975.

Симченко 1976 – Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии: этнографическая реконструкция / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1976.

Симченко 1985 – Симченко Ю.Б. Зимняя дорога. М.: Советский писатель, 1985.

Симченко 1990а – Симченко Ю.Б. Понятие нгадюма' (надюма') у нганасан // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера / под ред. И.С. Гурвича, З.П. Соколовой. М., 1990. С. 6–32.

Симченко 1990б – Симченко Ю.Б. Самые северные люди Земли [нганасаны] // Родина. 1990. № 4. С. 62–64.

Симченко 1992 – Симченко Ю.Б. Нганасаны. Кн. 1. Система жизнеобеспечения. М.: ИЭА РАН, 1992. (Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXII).

Симченко 1993а – Симченко Ю.Б. Нганасанское лето // Российский этнограф. Вып. 10. М.: ИЭА РАН, 1993.

Симченко 1993б – Симченко Ю.Б. Обычная шаманская жизнь // Российский этнограф. Вып. 7. М.: ИЭА РАН, 1993.

Симченко 1995 – Симченко Ю.Б. Тайга селькупская. М.: ИЭА РАН, 1995. (Серия «Библиотека российского этнографа»).

Симченко 1996а – Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 1. М.: КМЦ ИЭА РАН, 1996. (Серия «Библиотека "Российского этнографа"»).

Симченко 1996б – Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 2. М.: КМЦ ИЭА РАН, 1996. (Серия «Библиотека "Российского этнографа"»).

Симченко 2005 [1962] – Симченко Ю.Б. Современное хозяйство, быт и культура авамских и таймырских нганасан // Этнологическая экспертиза: народы Севера России. 1959–1962 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 273–298.

Симченко 2006 [1974] – Симченко Ю.Б. Нганасаны и долганы Волочанского сельсовета Дудинского района Таймырского национального округа // Этнологическая экспертиза: народы Севера России. 1963–1980 годы / под ред. З.П. Соколовой, Е.А. Пивневой. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 229–252.

Словарь 2001 – Словарь нганасанско-русский и русско-нганасанский / Н.Т. Костеркина, А.Ч. Момде, Т.Ю. Жданова. СПб.: Просвещение. Фил., 2001.

Смоляк 2001 – Смоляк А.В. Народы Нижнего Амура и Сахалина. Фотоальбом. М.: Наука, 2001.

Соколова 2007 – Соколова З.П. Народы Западной Сибири. Этнографический альбом. М.: Наука, 2007.

Соколова 2016 – Соколова З.П. Этнограф в поле: Западная Сибирь. 1950–1980-е годы: Полевые материалы, научные отчеты и докладные записки. М.: Наука, 2016.

Степанов 1835 – Степанов А.Н. Енисейская губерния. СПб., 1835. Ч. I–II.

Стракач 1962 – Стракач Ю.Б. Традиции трудового воспитания у народов Таймыра в наше время // Советская этнография. 1962. № 3. С. 35–48.

Терещенко 1966 – Терещенко Н.М. Нганасанский язык // Языки народов СССР. Т. 3. 1966.

Терещенко 1979 – Терещенко Н.М. Нганасанский язык. Л.: Наука, 1979.

Тишков 2011 – Тишков В.А. О Юрии Борисовиче Симченко // «Не любопытства ради, а познания для...»: к 75-летию Юрия Борисовича Симченко / ред. Н.А. Дубова, Ю.Н. Квашнин. М.: Старый сад, 2011. С. 7–10.

Таймырский этнолингвистический 1994 – Таймырский этнолингвистический сборник: Материалы по нганасанскому шаманству и языку / под ред. Е.А. Хелимского; Российский государственный гуманитарный университет, М., 1994. Вып. 1.

Толмачев 1906 – Толмачев И.П. Хатангская экспедиция РГО // Тр. Троицко-Кяхтинского отделения Приамурского отдела РГО. СПб., 1906. Т. IX, вып. I (1906). С. 6–27.

Третьяков 1869 – Третьяков П.И. Туруханский край, его природа и жители // Зап. РГО по общей географии. СПб., 1869. Т. II. С. 215–530.

Тураев 1974 – Тураев В.А. Социалистическое строительство у малых народностей Таймыра, октябрь 1917–1941 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук. М., 1974.

Увачан 1971 – Увачан В.Н. Путь народов Севера к социализму. Опыт социалистического строительства на Енисейском Севере (Исторический очерк). М.: Мысль, 1971.

Файнберг 1959 – Файнберг Л.А. Хозяйство и культура таймырских нганасан (По материалам колхоза им. Шмидта Таймырского нац. округа) // Советская этнография. 1959. № 2. С. 47–60.

Файнберг 1960 – Файнберг Л.А. Поездка на Таймыр к нганасанам // На суше и на море: Повести. Рассказы. Очерки. Вып. 3. М.: Географгиз, 1960. С. 415–430.

Файнберг 1962 – Файнберг Л.А. Терминология родства нганасан как исторический источник // Сибирский этнографический сборник. Вып. 4. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 226–237. (ТИЭ. Т. 78).

Хайду 1985 – Хайду П. Уральские языки и народы. М., Прогресс, 1985.

Хлобыстин 1982 – Хлобыстин Л.П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур Севера Евразии: автореф. диссертации ... доктора исторических наук. Л., 1982.

Хомич 2000 – Хомич Л.В. Нганасаны. СПб.: Отд-ние изд-ва «Просвещение», 2000. (Серия «Народы Севера и Дальнего Востока»).

Brunton 2004 – Brunton B. Pakoika: Protector Effigy of the Nganasan // Shamanism: A Semi-annual Journal of the Foundation for Shamanic Studies. 2004. Vol. 17. No. 2. P. 43–44.

Harner 2018 – Harner M. Cave and Cosmos: Shamanic Encounters with Another Reality. North Atlantic Books, 2018.

Научное издание

Российская Арктика в фотографиях Ю.Б. Симченко:
Таймыр и нганасаны 1960–1970-х годов.
Этнографический альбом

Под редакцией Е.А. Пивневой
Авторский коллектив: А.С. Басов, М.А. Мочалова,
Е.А. Пивнева, Н.В. Плужников

Утверждено к печати Ученым советом
Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Подготовка фотографий к печати М.Б. Лейбов
Корректор Д.Ф. Мищенко

Оригинал-макет и техническая ретушь фотографий
С.А. Жиряков

Дизайн обложки С.А. Жиряков и Е.В. Орлова

Отпечатано в ООО «Типографии АМА-ПРЕСС»
10392 Москва, Зельев пер., д. 3.
Телефон +7 495 748 53 54
Подписано к печати 25.06.2026
Формат 60 х 90 1/8. Усл-печ. л. 59.
Тираж 500. Заказ № 226



Юрий Борисович Симченко
(1935–1995)

Этнограф, доктор исторических наук, член Союза писателей России, Почетный полярник. С 1961 по 1978 г. он совершил более десяти полевых выездов на полуостров Таймыр. Фотографии из его экспедиций запечатлели нганасан, самый северный народ Евразии, в переломную эпоху: старшие поколения тундровиков еще помнят жизнь до советских преобразований, но уже действуют механизмы, необратимо меняющие весь жизненный уклад северян. Сегодня эти кадры — живое свидетельство ушедшего прошлого нганасан и дань уважения жителям Таймыра, с которыми работал исследователь.

