



Личность в контексте культуры

Алексей Обухов

В ПРЕДДВЕРИИ ЛИЧНОСТИ: КОНЦЕПТ ДУШИ ЧЕЛОВЕКА В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ*

Представления о душе

в шаманистическом мировоззрении

Наиболее архаические представления о душе сохранились у народов Сибири, Дальнего Востока и Крайнего Севера, основной формой традиционного мировоззрения и религиозной практики которых является шаманизм [1]. Рассмотрим вариации представлений о душе у некоторых из этих народов.

Множественность души

У многих народов в концепте души заложено представление о ее множественности. Такие представления известны у алтайцев, бурят, манси, нганасан, селькупов, хакасов, энцев, юкагиров и многих других.

Множественный концепт души у хакасов

Достаточно сложный концепт души в традиционных представлениях хакасов. По сведениям В.А. Бурнакова [2], хакасы предписывали человеку несколько видов души. Первая душа – *тын* (душа-дыхание) – находится с человеком до самой его смерти. Она имеет вид нитки (нитей), вылетающей или выползающей в конце жизни изо рта умирающего человека. Вторая – *хут* – душа живого человека, являющаяся его полной копией. Третья – *сурну*, или *суне*, – душа умершего человека, которая представляется летающей в виде вихря и проявляет себя в мире живых через стук или плач. Кроме того, хакасы выделяли душу *чан*, которая отвечала за эмоционально-чувственную сферу человека. Негативной, черной составляющей человека является *харан* – душа умершего человека, оставшаяся в доме покойника и вызывающая болезнь у людей. *Узут* – душа умершего человека, полностью ушедшая в мир умерших. *Хагба* – ангел-хранитель или душа-хозяин человека. *Хуйах* – внутренняя сила, оберегающая человека и его жилище [3]. Особую душу имел

* Окончание. Начало: Развитие личности. 2006. № 2. С. 82–90.

Представления
о жизненных
сущностях у манси

шаман – *мыгыра* – особую жизненную силу, получаемую им от своего владыки при первом посещении мифической столицы шаманов «Хам ордазы». «*Мыгыра* пряталась внутри своего родового дерева. Если второй шаман найдет ее и проглотит, то неминуема смерть первого» [4].

У манси традиционно были представления о четырех (иногда и более) душах («жизненных сущностях») у женщин и у мужчин, одна из которых существует в виде переходной ипостаси от одного тела к другому [5]: 1 – *ис, исхор* («тень»); 2 – *loŋal'* («уходящая вниз по реке»); 3 – *ūlət ij* («птица сна»); 4 – *лили* (реинкарнирующаяся душа) [6]. Как мы видим, названия первых трех жизненных сущностей четко отражают особенности представлений о сущности человека в мире. Представление о тени как признаке живого человека – один из ключевых концептов, продолжающий существовать не только в традиционном сознании, но и перешедший в плоскость художественной культуры и массового сознания [7]. «Уходящая вниз по реке» соотносится с общими космогоническими представлениями манси об устройстве мира. Впрочем, аналогия жизни человека с течением реки – одна из наиболее распространенных аналогий, существующих во многих культурах. «Птица сна» – достаточно архетипический образ, дающий человеку оправдания особого психологического состояния, являемого в сновидениях [8].

Комплекс
представлений
о душе у селькупов

У селькупов в языке существует множество понятий, обозначающих душу и жизненные силы человека, которые в совокупности представляют собой цельный комплекс [9]: 1 – *qwej* «дыхание, пар» (связана с актом дыхания и соотносится с понятиями «дышать», «воздух»); 2 – *ella/ilsat* «душа, жизненный дух» (носитель жизни, «обладающая жизнью», человекообразна, локализуется в голове, образом ее может выступать рыба икринка; может ненадолго покидать тело, но если ее захватят злые духи, то человек заболевает, а если она надолго покинула тело, то человек умирает [10]; после смерти человека эта душа два-три дня бродит вокруг жилища, а потом отправляется в нижний мир, где ведет жизнь как на земле или вселяется в медведя [11]); 3 – *kada* «человеческая душа» (эту душу, в отличие от души *ilsat*, которую имеют и люди и животные, имеет только человек; она тесно связана с большим пальцем человека – считалось, что потерявший большой палец человек становится зверем; термином *kada* также обозначает могилу, а душа *kada* интерпретируется как «могильная душа» [12]); 4 – *qəty* «мудрость»

(есть у каждого человека; соотносится с понятиями «мудрость», «хитрость»; после смерти вместе с трупом уходит в могилу и остается в голове, пока тело не сгниет [13]); 5 – *qor* «мужская душа» (дополнительная душа, которую имеют только мужчины; локализуется в среднем пальце; потеряв ее, мужчина становится безумным, бешеным, дураком; этой душой обладают и самцы животных [14]); 6 – *saŋ/šaŋ* «жизненная сила» (дополнительная жизненная сила, задерживающаяся в мизинце новорожденного после зарастания пупа, а окончательно закрепляется после появления зубов); 7 – *ti/tika* «душа-тень» (имеет каждый человек; она везде его сопровождает, находясь рядом; после смерти своего хозяина душа-тень превращается в духа-тень и уходит под землю [15]). Кроме того, существует еще представление о душе *quwterge* (<*quwej*), которая покидает тело человека при жизни и обитает отдельно от него в изображении-двойнике *quwaloz* [16]. Обитая вне тела, по представлениям селькупов, она играет весьма значимую роль в жизнедеятельности человека, помогая хозяину в охоте, рыбалке и др. [17]. Материальные носители такой души хранились и оберегались в родовых культовых местах. Также существовали подобные хранители душ умерших предков, которые оберегали своих потомков.

Трансформация
душ в ходе жизни
и после смерти

Своеобразны представления селькупов о трансформациях душ в течение жизни человека и после его смерти. Эти представления отражают единство образа человека и образа мира в их жизнедеятельности, сохраняющееся в традиционном мировоззрении. Так, душа-дыхание с возрастом постепенно тратится, становясь все короче, пока не кончается совсем. По ее окончании человек «едет в хорошую землю», в «тот мир», *To Non*, где его ждут умершие предки [18]. При этом одна из душ человека «сразу улетает вверх к Богу, а другая какое-то время существует под землей вместе с телом, пока там не превратится в паука (Мизгиря) и не поднимется в небо. Умершие продолжают жить в нижнем мире обычной жизнью с ее заботами о пропитании, принимая мышей за оленей. Попасть в этот мир можно через отверстие-яму, которая находится “где-то в лесу”. К ней ведет “грязная дорожка”. Из этой ямы вылетает дым, а вместе с ним ночные птицы и насекомые нижнего мира. Там нет солнца и луны, а есть их тени: солнце-тень (*челынты-тика*) и месяц-тень (*уранты-тика*). Они ущербны (дырявы) и светят тускло. Темнота – свет для покойников, а свет – темнота» [19]. Считалось, что количество душ на том и этом све-

те пропорционально. Поэтому после смерти старого человека в роду ожидали прибавления. Если же кто-то из стариков не умирал в ожидаемый срок, то мог болеть и умирать новорожденный ребенок [20]. Здесь мы видим глубинные образы предзаданности судьбы каждого человека во взаимосвязи жизни и смерти одного человека с другим, но только внутри своего рода.

Три души в представлениях бурят

В различных этнотерриториальных группах бурят также существовали вариации в представлениях о множественности души человека. Так, по сведениям М.Н. Хангалова, *балаганские и аларские буряты* считали, что у человека три души: первая – добрая, находится в теле, имеет доступ к высшим силам и заботится о своем хозяине; вторая – средняя, тоже находится в теле, но ее иногда ловят и съедают духи, тогда человек начинает болеть и умирает, а эта душа превращается в *боохолдоя* (семейного духа-покровителя); третья – постоянно находится вне тела, но подле него; после смерти человека остается на месте стеречь его кости [21]. У аларских бурят, по свидетельству П.П. Баторова, в отношении этих трех душ после смерти человека существовали следующие представления: первая душа ловится духами Эрлен-хана и уводится на суд; вторая – становится боохолдоем и продолжает жить аналогично тому, как раньше жил ее хозяин; третья – снова рождается человеком [22].

Душа как свойство дыхания

Согласно традиционным шаманистическим представлениям бурят, каждый человек обладает душой (*һунэһэһн, сунэс*) [23] – материальным, но невидимым и воздушным свойством, обитающим в теле. Душа также тождественна таким понятиям, как «жизнь» и «дыхание», означаемым словом *амин*. Существует ряд устойчивых выражений, отражающих смысловую нагрузку души как жизненной силы: *амяа татаха, амяа гараха и амяа гээхэ* – испустить дух, дыхание; кончить жизнь; потерять душу, дыхание, то есть умереть [24].

Произвольность души от тела

В мировоззрении бурят душа обитает в теле. Жизни тела и души неразрывно взаимосвязаны. Наиболее распространены представления о локализации души в голове, печени, легких и сердце. При забивании скота этим частям тела животного также уделяется особое внимание (современное бытование этого нами подтвердилось в экспедиции летом 2005 года в с. Улюнхан Курумканского района Бурятии при закалывании барана перед свадьбой). Отличие души от тела в произвольности души в странствиях вне тела по земле или в мир духов. Душа выходит из тела, по представлениям бурят, во время сна или от испуга через нос, рот или вместе с

кровью. При сильном испуге выскочившая из тела душа сама обратно не возвращается, и ее необходимо туда вернуть посредством специального обряда. Душа при этом может сопротивляться возвращению в тело, тогда человек теряет жизненную энергию, становится вялым, сонливым, может умереть [25].

Подобные представления существовали и у многих других народов, например, у эвенков. Эвенки считали, что когда человек во время сна видит себя на прежнем месте стоянки, рыбалки или охоты, то это душа вышла из тела и смотрит со стороны. Отсюда вытекали запреты на то, чтобы будить спящего человека, а то душа не успеет вернуться в тело [26].

Душа – тень тела

Душа у бурят, как и во многих других культурах, также отождествляется с тенью – *худэр*. Исходя из этих представлений бытует поверье, что не следует наступать на тень другого человека, кидать в тень острые предметы. Эвенки также полагали, что в солнечную погоду душа человека *хэян* выходит греться и находится рядом с человеком, следуя за ним повсюду. Поэтому запрещалось наступать на тень или ставить на нее предметы. Кроме того, отражения в воде или в зеркале также воспринимались как душа [27].

Идентичность души человеку

Душа, в традиционном мировоззрении бурят, обладает идентичными человеку способностями и недостатками: она может радоваться и печалиться, веселиться и злиться, голодать и т.д. Свойства души зависят от личных качеств, возраста и физического состояния человека, которому она принадлежит: «у детей душа детская, у умного – умная, у сердитых и жадных – сердитая и жадная» [28]. Душа по отношению к человеку выступает как его подлинный двойник во многих отношениях – умственном, нравственном, физическом [29]. Но она обладает еще одним значимым, уникальным только для нее свойством – возможностью перехода в потусторонний мир, в мир духов. Однако потусторонний мир духов в образе мира у бурят во многом аналогичен миру людей, его двойник.

Представления алтайцев о связи души с родом

В традиционных представлениях алтайцев образ души тесно связан общими космогоническими представлениями о связи отдельного человека с жизнью рода. Алтайцы верили, что душа человека *сюнэ* отделяется от тела и «принимает вид прозрачного пара – *сюнэзинин юзюдю*, или просто *юзют*. За порогом жизни она вступает в другой мир, который алтайцы называют *пашка дээр* – другая земля. Там ее встречает посланник *Эрлика алдачы* – дух смерти. Этот алдачы есть душа ранее умершего человека, непременно бли-

жайшего родственника покойного» [30]. Сюэ и алдачы сорок дней живут около юрты подле оставшихся в живых родственников. По истечении этого срока хозяин юрты, где умер человек, провожал алдачы в нижний мир. В случае если он «не уходил», приглашали шамана для насильного отправления его в страну мертвых [31].

Теленгиты верили, что человек после смерти превращался в духа, сохраняющего контакты с оставшимися в живых родственниками: «Умершие предки не теряют связи с их живыми потомками, помогая или вредя им, в зависимости от количества принесенных жертв. Теленгиты очень благочестивы, и летом частые жертвы лучших лошадей стада – обычное явление» [32].

Представления
энцев о соединении
человека с миром

В традиционных представлениях энцев жизненный цикл человека неразрывно связан с душами, которые и задают «жизненность» человеку. При этом каждая из душ соединяет человека с миром, его верхней, средней и нижней составляющими. Различалось, как по телесной локализации, так и по свойствам, несколько отдельных душ, которые обеспечивали жизнь человека по принципу взаимной дополнительности [33]: 1 – *бедду'* «душа-дыхание» (располагается в области живота, первая покидающая после смерти тело человека, уходя наверх к доброму божеству Нга); 2 – *ки'* «душа-кровь» (содержит в себе основное жизненное начало, задает физическое существование как человеку, так и животным; используется как основная жертва, наиболее угодная богам и духам; употребляется в пищу для обретения человеком сил; отсюда – выпускать кровь считалось грехом, а менструальная кровь виделась как нечистая, в связи с чем на женщин налагалось много запретов; после смерти уходит вниз, в землю, и попадает к злему божеству Тодоте'); 3 – *сидокго* «душа-тень» (без нее никто не может существовать; после смерти, когда первые души покидают тело, отправляясь в верхний и нижний миры, она в течение продолжительного времени живет около родных в чуме). В мифологии энцев во многих сюжетах жизнь также связывается с глазами. В обрядовой практике это отражается в том, что когда человек умирал, ему закрывали глаза куском окрашенной ткани, чтобы покойный «увидел» дорогу в загробный мир. Кроме этих основных душ, в традиционном мировоззрении энцев выделяется представление о парциальных душах – каждый отдельный орган человеческого тела имеет своего внутреннего хозяина, но жизнь человека не полно-

стью зависит от этих хозяев (при потере их человек не умирает) [34].

Душа и жизненность
в представлении
нганасан

Нганасаны в своем языке также имеют ряд понятий, обозначающих жизнь, душу, жизненные и психические силы человека [35]: *нилу*, *нилы* (жизнь, жизненность, сосредоточенная во всем теле, а также во всем том, с чем человек соприкасается в течение жизни); *нилти* (жизненная сила, душа в образе птицы – отвечает за основные психические функции человека; после смерти покидает тело и отправляется в верхний мир, откуда после вновь возвращается на землю, воплощаясь в новорожденном); *сыдангка* (душа-тень, душа-образ, которая продолжает существовать и после смерти человека, вплоть до разложения тела, то есть тело умершего рассматривалось как живое, хотя и свободная душа нилти его покинула); *кам* (душа-кровь) [36]. В мировоззрении нганасан есть образ верхнего божества – *нилыта нгуто* – создавшего для каждого народа определенное количество мужских и женских душ, которые воплощаются в людях [37]. Таким образом, душа, по представлениям нганасан, имеет заранее определенный пол, а равновесие между полами заранее предопределено. В отношении души кам существуют различные запреты (*нгадюма*) на поливание крови: у человека, пролившего кровь другого человека, темнеет лицо; нельзя осквернять кровь убитого животного; кровь, извергающаяся из организма, – нечистая кровь (отсюда достаточно жестки запреты и ограничения, накладываемые на женщин и все, что с ними связано; считалось, что прикосновение к менструальной крови приводит к слепоте) [38].

Различные пути
души в
представлении
юкагиров

В традиционных представлениях **юкагиров** В.И. Иохельсон еще в конце XIX века [39] отмечал достаточно противоречивые и нелогичные концепты души. Однако среди них четко выделялись образы трех душ *áiби*, которыми обладает человек: 1 – головная *áiби*, соотносящаяся по своим свойствам с интеллектом, обитаемая в голове; 2 – сердечная *áiби*, руководящая движениями, способностью человека перемещаться в пространстве, обитаемая в сердце; 3 – теневая *áiби*, контролирующая физиологические функции, обитающая во всем теле человека, обладающая свойством отбрасывать тень [40]. Исходя из представлений о душе, вытекала атрибуция в отношении различных индивидуальных особенностей человека, событий, происходящих в жизни человека (в том числе болезнь и смерть), физических и психологических изменений. В отношении того, куда деваются души после смерти, В.И. Иохельсон за-

Душа как тень
и дым в
представлениях
эвенов

писал у Кудаласа с Коркодона следующее свидетельство: «Человек имеет три *áиби*. Одна из них после смерти человека уходит в Царство Теней *áибидьи*, что означает “страна теней”. Вторая крутится около местопребывания покойника. Третья отправляется в Верхний мир – *Мэмдэйэ-Эчиэ*» [41].

Понятие «душа» в языке эвенов выражается двумя словами: *хинян* (тень, призрак) и *ханин* (дым). «По представлению гижигинских эвенов, человек имеет три души. После смерти одна душа попадает в верхний мир – ее забирают ангелы, другая – в мир мертвых, третья *икири муранни* (хозяин костей) остается на месте захоронения умершего» [42]. Это представление о душе напрямую соотносится с общей космогонической картиной мира, традиционной для тунгусо-манжурских и ряда других народов. Кроме того, это представление о наличии трех душ у человека отражается в особых региональных традициях захоронения, бытующих у некоторых групп эвенов, – проделывании в изголовье крышки гроба трех отверстий.

Изменения души
как движение по
жизненным этапам
в представлении
эвенков

По представлениям эвенков, человек обладал на протяжении своей жизни несколькими душами, что отображало видение жизненного пути в его переходах от одного возрастного этапа к другому. При рождении у ребенка была душа *оми*, которую чаще всего представляли в образе синички. «Когда ребенок подрастал, начинал ходить и разговаривать, его душа *оми* перерастала в душу *хэян*. С этой душой человек жил всю жизнь. Внешне *хэян* была копией человека, которому принадлежала, и помещалась в его груди» [43]. А когда человек умирал, то *хэян* улетала, разделяясь на души *оми* и *хэян*, которые поселялись на родовых территориях: *оми* на определенной звезде, а *хэян* на втором ярусе верхнего мира. После душа *оми* вновь возвращалась на землю в утробу матери, что являлось проявлением благосклонного отношения к роду со стороны духов. «Умерший же человек вместо души *хэян* приобретал душу *мугды*, которая находилась в теле человека до тех пор, пока полностью не разлагались сухожилия на суставах. После этого *мугды* отделяется от умершего тела и летит в нижний мир в землю *буни*» [44]. Сопровождение души в верхний и нижний мир, а также содействие вселению души *оми* в утробу женщины, требовало специальных шаманских обрядов. В отличие от человека, животные, по представлениям эвенков-орочонов, имеют только одну душу.

Душа и ее
отображение
в представлениях
орочей

В традиционных представлениях **орочей** душа человека имеет особое строение. Человеческую душу орочи обозначают словом *ханя*. Внутри души ханя находится еще одна душа – *ханя умуруни* (дословно «отображение души»). Душа ханя после смерти живет в загробном мире, а ханя умуруни переходит в новорожденного. Кроме того, есть еще и душа *эггэ*, существующая вне тела человека и воплощающаяся в предмете.

Кража души

Найти эггэ – значит получить власть над жизнью ее обладателя [45]. Отсюда вытекали представления о том, что болезнь понимается как кража души эггэ злыми духами. И жизнь человека, по представлениям орочей, целиком зависит от сохранности души эггэ: ее гибель – немедленная смерть [46]. Аналогичные представления существуют у многих народов, включая ряд мифологических сюжетов русской эпической традиции, перешедших в настоящее время и в книжную и массовую культуру (вспомним, хотя бы, смерть Кощея бессмертного, хранящуюся в предмете, оберегаемом в потаенном месте).

Впрочем, как отмечают современные исследователи орочей [47], в настоящее время орочи сохранили представление только о душе ханя. Ханя «может быть доброй или злой, чем и определяется характер человека. Добрая душа, по словам тумнинского ороча Г.Е. Акунка, может превратиться в злую, но злая в добрую – никогда» [48].

Редукция
представлений о
душе: от множества
до одной

Редукция традиционных представлений о душе наблюдается у многих народов, у которых ранее исследователи отмечали более сложные концепты души (от трех до девяти различных душ, «отвечающих» за разные аспекты жизнедеятельности). Нами также практически не было зафиксировано в настоящее время сохранности представлений о различных душах у человека у таких этносов, как алтайцы (теленгиты), буряты (курумканские и тункинские), эвенки (курумканские мурочены) и др., которые ранее имели достаточно сложные концепты души. Впрочем, это неудивительно, поскольку в русском языке, который стал для многих этносов основополагающим в понятийной системе, а также в основных источниках культурной информации (СМИ, произведения художественной культуры, религиозные конфессии) довлеет концепт единственной и единой души у человека. Однако ряд смысловых нагрузок на понятие души продолжает определять понимание человеком в контексте своего этноса сущности своего бытия в мире, задает определенность в неизвестности откуда и куда приходит душа человека, а

Душа и тело

Сосуществование
множества душ
в одном теле
в представлениях
хакасов

главное – дает основу для ответа на центральный бытийный вопрос «Кто я?».

Достаточно сложные представления о взаимосвязи души и тела в традиционных представлениях у народов с шаманистическим мировоззрением.

Так, упомянутое выше множество душ, существующее в представлениях *хакасов*, органично вместились в тело человека [49]. При этом полагалось, что красота внешняя (тела) и красота внутренняя (душ) соотносятся друг с другом. Нерасторжимость души и тела в представлениях *хакасов* определялась также тем, что душа могла находиться в различных частях тела человека: 1 – в костях как основе человеческого тела. Отсюда вытекали представления о том, что уязвимость жизни детей и стариков связана с хрупкостью их костей. А шаман, по представлениям *хакасов*, как человек наделенный особой природной силой, имел лишнюю кость. «Кость олицетворяет и генетическую связь поколений, так как слово *сеок* означает и род. Сожжение костей врагов приводило к смерти их потомство. Кости играли важную роль на свадьбах и похоронах, выполняя функцию гаранта продолжения жизни, существования рода, этноса. По *хакасским* представлениям, каждый *сеок* имел родовую душу – «сеок чулазы», которая находилась в определенной породе деревьев» [50]; 2 – большие пальцы рук – *иргек*, что с *хакасского* языка переводится также как самец и символизирует мужское начало; 3 – волосы (связь волос с сущностью человека, так как материальный носитель души встречается у многих народов); 4 – печень – орган, который в представлениях *хакасов* связывался с плодородием человека и эмоциональным миром человека (горе, счастье, раздражение, печаль и пр.).

Локализации души
в теле по
представлениям
юкагиров

Юкагиры также душу (точнее три души) четко локализируют в теле человека, связывая телесные и душевные изменения. Приведем одно из свидетельств, которое В.И. Иохельсону сообщил старик Тюлях с Ясачной: «Имеются три души *áиби*. Одна из *áиби* обитает в голове, другая – в сердце, а третья – во всем теле. Человек заболевает, когда головная *áиби* уходит в Царство Теней (*áиби́ды*) или убегает в подземный мир к своим родственникам, испуганная проникновением в тело злых духов типа *кúкуль* или *йóибэ*. Однако в таких случаях болезнь не приводит к смерти, и шаман может спуститься в Царство Теней и вернуть душу. Важной для жизни является вторая душа – сердечная *áиби*. Третья душа отбрасывает тень человека на землю. Мертвый не имеет тени. Когда человек умирает, голов-

Принадлежность души телу в представлении чукчей

ная *áibi* уходит в Царство Теней. <...> По внешнему виду *áibi* похожи на своего хозяина, но невидимы для простого смертного и крохотны по размеру. Неподвижные предметы также имеют *áibi*, но только одну. Способность двигаться у живых существ зависит от сердечной *áibi*. Слово *чубóдьэ* означает “сердце”, но также “бег” и “движение”» [51].

У чукчей, по сведению В.Г. Богораза [52], слово, определяющее душу (*uvirit*), по всей видимости происходит от корня *uvik* – «тело». Еще одно слово, которым в чукотском языке обозначается душа – *uvekkürgün* – обозначает «принадлежащее телу». Существует также еще одно близкое понятие – *tetkeju* – «жизненная сила живого существа». Этим же словом обозначали сердце и легкие. Кроме того, человек, в традиционном мировоззрении чукчей, помимо общей души обладает еще несколькими частичными душами – «душами органов тела», ног и рук. Потеря общей души влечет смерть, а утрата «частичной» души вызывает лишь болезнь соответствующей души. В этом отношении интересно свидетельство В.Г. Богораза: «Чукчи называют “короткодушными” (*uviritkəlin*) человека, у которого постоянно мерзнет нос, выражая этим, что часть его жизненной силы постоянно покидает тело. “Души органов” остаются лежать на том месте, где они были утеряны. Шаман может призвать их к себе, и тогда они становятся его духами-помощниками (*jaŋra-kalat*). Души чрезвычайно малы, при движении они издают звук, подобный жужжанию пчелы или жука» [53].

Внешний образ души чукчи часто отождествляли с жуком, который может войти в тело через любое отверстие, а также через пальцы рук или ног. Душа, по представлениям чукчей, может быть повреждена или убита ударом, ножом или пулей. Душу может похитить шаман. В случае ранения души тело болеет, в случае смерти души тело также умирает.

Душа и тело: жизненные силы человека в представлении хантов

Неразрывность души и тела как жизненных сил человека отражена в космогонических представлениях **хантов**. У них существуют достаточно противоречивые представления о человеке в мире, его миссии в нем. С одной стороны, он часть этого мира, наравне с другими живыми существами, а с другой стороны, он сотворен с определенной целью: «чтобы сверху наблюдать и веселиться», «чтобы было кому бруснику собирать и охотиться» [54]. Для того чтобы человек мог все это делать, боги дали ему жизненные силы – внешнюю и внутреннюю. По сути дела – тело и душу. «Человек

Локализация души
в теле

живет и действует благодаря внешности, она дает ему энергию, и утрата внешности приводит к болезни и смерти. Другая жизненная сила заключена внутри, она невидима и посылается с лучом солнца в момент рождения матерью всех огней, богиней света Анки Пугос, определяющей продолжительность жизни человека. Утрата любой из них ведет к смерти» [55].

В ряде народов душу в первую очередь связывали с дыханием. Так, например, у *коми-зырян и коми-пермяков* существовали единые представления о существовании души-дыхания («лов»). После ухода этой души, то есть с прекращением дыхания, человек считался мертвым [56].

Также распространены представления о локализации души в сердце. Так, в представлениях *даттинских орочи* душа располагается в сердце. Когда главная душа *ханя* выходит из тела – сердце перестает биться, но в теле продолжает находиться еще некоторое время отражение души ханя – *ханя умуруни* [57].

Среди наиболее часто встречаемых локализаций души в теле встречаются также голова, печень, тень человека.

Путешествие души
вне тела

Однако существуют и различные представления, согласно которым душа может существовать автономно от тела. Правда, при этом редко вне какой-либо предметности. Например, в традиционных представлениях *орочей* душа постоянно находится в теле человека, покидая его в редких случаях: иногда во сне, чаще во время болезни, а также собственно в случае смерти. При смерти тело покидает не главная душа *ханя*, а только ее отображение – *ханя умуруни* [58]. Во время сна, по представлениям *орочей*, душа может совершать путешествия как в пространстве, так и во времени. При пробуждении человека душа возвращается. Когда человек умирает, то вначале тело покидает главная душа – ханя и отправляется в загробный мир *бунн*. Вторая душа ханя умуруни покидает тело позже и впоследствии воплощается в новорожденного [59].

Существует представление, что душа ханя не может сама уйти в загробный мир, поскольку не знает дороги. В пути душу должен сопровождать шаман. Собственно основной смысл обряда похорон у *орочей* – сопровождение ханя по дороге в подземный мир, помогая преодолевать различные препятствия и преграды. Особенности пути в потусторонний мир, по представлениям *орочей*, зависят от того, каким был человек в этом мире – легкомысленным или серьезным, смелым и удачливым или ленивым и трусливым. Так, по мне-

нию ороцкого шамана Савелия Хутунки, «плохой человек на земле ничего не делает, спит, со всеми ругается, юколы не делает, а зима придет – приходит просить: я твой родственник, пусти меня в дом, дай юколы. И в буну то же самое. У хорошего человека и там всего будет много – и юколы, и собак, и мяса, и соболя. А у плохого человека опять ничего не будет. Как здесь жил, так и там будет жить. В нашем буну закон хороший» [60]. Особенности представлений о пути души человека в загробный мир, закрепленные в погребальном обряде [61], отображают ключевые смыслы мироустройства и должного пути человека в этом мире. Актуализированные жизненные смыслы в момент перехода души умершего в загробный мир определяют ожидания здравствующих людей о том, как должно им жить, чтобы переход в иной мир был прост, а жизнь в загробном мире достойна. По сути дела, мы видим, как похоронный обряд определяет смыслы жизни, систему притязаний человека, задают долженствования и эталоны жизнедеятельности в этом мире, акцентируют внимание на том, что не должно и недостойно делать, а что надлежит.

Бессмертие души
в ее перерождении

У ряда народов Сибири, Дальнего Востока и Крайнего Севера (буряты, орочи, коряки, манси, ханты, эвенки, эвены, юкагиры и др.) существует представление о *реинкарнации* – бессмертии человеческой души и ее возвращении после смерти человека в мир живущих в новой ипостаси – в виде новорожденного младенца. При этом существует четкое представление, что такое возвращение души, ее новая жизнь в теле происходит может только внутри рода. «Как ребенок появится на свет, в него вселяется душа одного из умерших родственников» [62].

У *манси* в отношении души лили (реинкарнирующей) существует представление о связи ее с *иттерма* – антропоморфным изображением умершего [63]. Иттерма представляет предметно-знаковое вместилище души, которой предстоит вернуться к жизни в облике одного из новорожденных. Здесь можно видеть представление не просто о реинкарнации души, а о некотором промежуточном состоянии души. При этом такое состояние обязательно должно иметь материальный носитель. Существует ряд особенностей и предписаний по изготовлению этого материального носителя души лили, нарушение которых трансформирует сущность самой души: изготовление иттерма – обязанность живых, причем материалом служила щепка, отколотая от «священной» (противоположной входу)

Душа и гендер

стены дома. Вырезанная из дерева фигурка непременно снабжалась монетой – «светлым кругом». Покойник, которому изготовили иттерма, не снабженную этим солярным символом, превращался во вредоносное существо – *пауль-йорута*. Вместе с монеткой к фигурке прикладывали пучок волос покойного: волосы у живого человека являлись обителью реинкарнирующей души [64].

В отношении связи души умершего с душой младенца **юкагиры**, по сведениям В.И. Иохельсона [65], верят, что само рождение зависит от того – вошла ли в тело женщины душа умершего родственника. В этом случае наречение ребенка именем еще живых родственников не допускалось.

В ряде экспедиций мы наблюдали как представления о реинкарнации души продолжают определять многие жизненные моменты и у современных эвенков, бурят, алтайцев. При этом встречаются региональные вариации, а также различия между родами и семьями. В одних случаях существовало четкое различие, что душа должна сначала покинуть тело умершего, быть определенное время бестелесной, а только через некоторое время обрести новое тело при рождении ребенка в том же роду. При этом в одних случаях существует представление, что обязательно ребенка того же пола. В других же случаях допускается смена пола.

В отношении возможности при перерождении души смены пола существуют достаточно разные представления. Например, у *орочей* в представлениях о жизни души ханя в загробном мире буни есть сюжет, согласно которому «прожив в буни определенное время, бун'ингкэ(н) отправляется по реке на лунную землю, где располагаются два озера – тигровое и медвежье. Возле каждого живет старуха, которая выкармливает душу древесным углем, лечит ее и обращает в противоположный пол» [66]. Аналогичные сюжеты есть у нанайцев и удэгейцев [67]. То есть мы видим, что у ряда народов существовали традиционные представления, с одной стороны, о гендере души, а с другой стороны, об обратимости пола души.

Связь души с именем

Принципиально значимо правильно угадать имя новорожденного, назвать его «правильным» именем умершего предка. Во многих народах это знание приходило во сне матери или кому-нибудь из родных. Позднее различные внешние признаки (телесные особенности, проявления характера, привычек, склонностей) также могут стать определяющими в предписании новорожденному – чья душа из умерших предков

Эстафета жизни
через имя

в него вселилась. Однако следует заметить, что изначально видение в ребенке души человека, которого знали ранее, в дальнейшем задает то, что к этому ребенку начинают приписываться определенные способности, свойства, индивидуальные особенности того самого предка. От ребенка, так или иначе, ожидают особых способностей, по представлению родных переданных с душой и именем телу младенца, что во многом влияет на воспитание и взращивание в ребенке, в его сознании и самосознании этих самых свойств.

В случаях, когда культурной нормой выступает то, что душа младенцу может придти от только умершего определенное время назад предка, существовал запрет называть детей именами старших родственников, если те еще живы [68].

В ряде случаев мы встречали, что младенцу давали имя еще живущего старшего в роду. При этом порой проговаривалось, что «моя жизнь уже завершается, а вот в нем я буду жить дальше». Например, в экспедиции летом 2005 года в Курумканский район Бурятии на заимке Нама мы встретили семью *эвенков*, в которой самый старший – дед Бато Кокчендуевич Шинкоев (1926 г.р.), а самый младший – младший внук Бато (2004 г.р.). При этом старший Бато видел особый смысл в поименовании самого младшего внука своим именем, ожидая в нем не только продолжение своего рода, но и продолжение своей судьбы.

Души живых
существ

Представления о душе человека у многих народов соотносятся с общими анимистическими представлениями – одухотворением, точнее одушевлением, наделянием свойствами души окружающей человека мир, причем как живой, так и неживой. Так, например, по традиционным представлениям *орочей*, душа есть и у животных и у растений. Только в отличие от человека у них душа одна – ханя. При этом существовали различные представления о локализации души в теле различных животных (на кончике носа, в когтях, в шерсти), которые выражались в особенностях охотничьих промыслов и использовании элементов убитых животных для обережных целей или в обрядовых ситуациях. Как и душа человека, душа животных, по представлениям *орочей*, может странствовать во время сна. Отсюда вытекал запрет на убиение спящего животного, поскольку в «пустое» тело спящего животного могут забраться злые духи, которых вместе с телом человек может проглотить, а от этого заболеть или даже умереть [69].

Существовали представления о локализации души одного животного в другом живом существе. Например, по сообщению В.К. Арсеньева, некоторые орочи считали, что душа лося размещается в жуке-бронзовике [70].

Одушевление мест

Аналогами души человека наделялись и природные ландшафты. Например, *орочи* верили, что душа реки Тумнин течет по земле загробного мира [71]. Однако более распространенными являются представления о наделении мест различными духами-хозяевами, которые уже, в свою очередь, обладают свойствами-аналогами души человека. У многих народов (алтайцы, буряты, эвенки, тувинцы, хакасы и др.) продолжают существовать представления о том, что каждое место имеет своего хозяина, которые отражаются в обиходной деятельности и обрядовых практиках. Так, например, у *теленгитов* Горного Алтая распространены представления, что у аржанов (святых источников) также есть свои хозяева, причем это либо мужчина, либо женщина, либо ребенок. В каких-то случаях известно кто именно хозяин аржана, а в каких-то нет. В первом случае к источнику нужно подносить определенные предметы (сигареты, спички, монетки, украшения, игрушки), или, наоборот, определенные предметы приносить и оставлять нельзя. Во втором случае следует подносить только особы ленты – джалама. Эти действия соблюдаются неукоснительно представителями всех поколений [72]. У *бурят* также неукоснительно соблюдаются обряды, связанные с представлениями о хозяевах мест. Так, один из тункинских бурят – старейшина селения Хойтогол Тункинского района Республики Бурятия на молении у священного места, показывая по окрестностям и называя по имени каждого из хозяев окрестных гор, источников, озер, завершил свой рассказ так: «У каждого места есть свой хозяин. Вот у Москвы – Георгий Победоносец, здесь – Шаргай Нойон, а на той горе – Алтан-Мундарга, а на Шумаке – две девушки-хозяйки» [73].

Душа человека и души животных

В представлениях многих народов души животных аналогичны душе человеческой. Зачастую души животных наделяются практически идентичными свойствами, что и человеческая душа. Это относится в первую очередь к особо почитаемым животным. У некоторых народов (алтайцы, эвенки, коряки и ряд других) сохраняются обряды похорон убитых животных, которые сопровождаются действиями, имеющими в своей смысловой нагрузке – проводы души убитого животного для ее перерождения или удачного перехо-

да в иной мир [74]. В ряде случаев эти обряды продолжают свое активное бытование. Так, например, в наших экспедициях зафиксировано их бытование у *теленгитов* в Улаганском районе Республики Алтай (похороны коня) и у *эвенков* Курумканского района Бурятии (похороны медведя). По сведениям других исследователей подобные обряды продолжают осуществляться в различных регионах нашей страны.

Связь души человека с другими существами

В представлениях *эвенов* душа человека имеет сверхъестественную связь с другими существами. Так, «ульинские эвены полагают, что у каждого человека есть свой хэвэк – животное (олень или собака), душа которого сверхъестественным образом связана с душой человека: человек может отвести на своего хэвека болезнь, а несчастье, происшедшее с хэвэком, может отразиться на человеке» [75]. В качестве символа хэвэка в настоящее время может выступать не только реальное животное, но и его иконическое изображение, вплоть до современной статуэтки или игрушки. Эти сверхъестественные связи души человека с различными животными (реже растениями или элементами неживой природы и стихиями) определяют во многом особое «экологическое» отношение человека к природе, в системе хозяйствования и нормах природопользования.

Вариативность представлений о душе в русле общих смыслов

Как мы видим, первоначальный концепт души, существующий у этносов с ранними формами верований, обладает высокой вариативностью в рамках общих смыслов. Концепт души в традиционном мировоззрении многих этносов рассматривается как жизнедеятельность человека в единстве анатомических характеристик, физиологических, эмоциональных процессов, менталитета и не мыслимая вне рода, этноса, окружающего мира. Ряд общих смыслов первичного концепта души, стоящего в преддверии личности, позволяет человеку:

- дифференцировать представления о собственных психологических свойствах, жизненной силе;
- увидеть особенности психического развития в системе основополагающих культурных ценностей, то есть задающих систему притязаний;
- понять характер связи души и тела; обязательность материальности носителя души;
- задать смыслы и значения имени как основополагающей сущности познания и совладения себя с миром и элементами мироустройства;

Повышение
тенденции
самостояния
человека в мире

- осознать глубинные связи жизни отдельного человека с жизнью рода, с другими живыми существами, с миром в целом;
- иметь образы «правильного» жизненного пути и жизни после смерти, определяющие нормы социального поведения;
- видеть движение души во времени в круге вечных возвращений.

Данные смыслы в определенной мере сохраняются и в современных имплицитных концепциях личности, носителями которых является каждый из нас. Но соотношение ценности этих смыслов, конкретика их воплощения претерпели значимые трансформации. Основопологающей линией изменения концепта души как первичного образа личности нами видится движение к целостности и увеличивающейся автономизации индивидуального человека в этом мире. Душа постепенно отрывается от окружающего мира, соединяясь с Богом, тем самым становясь в меньшей степени зависимой от конкретики времени и места. Впоследствии душа теряет полную имманентность божественному. Уникальное в человеке постепенно начинает определяться как самостоятельно ценное. Появляется и наполняется значениями и смыслами понятие «личность» и вместе с ним развивается чувство личности [76]. Повышается самостояние и самостоятельность человека в мире, в выборе линии собственного развития в поливерсионной системе ценностей, в ответственности сперва за себя и свою жизнь, а уже потом за свой род и мир в целом.

1. См.: Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия / Сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор ил. Т.Ю. Сем. СПб., 2006; *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 2004.

2. *Бурнаков В.А.* Душа в традиционных воззрениях хакасов // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3. С. 15–19.

3. *Бурнаков В.А.* «Мир невидимых» по традиционным воззрениям хакасов (духи Среднего Мира в хакасских традиционных представлениях XIX – XX вв.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2002.

4. *Бурнаков В.А.* Душа в традиционных воззрениях хакасов // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3. С. 15–19. С. 19.

5. Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. ТИЭ. Н.с. М., 1959. Т. 51. С. 114–156.

6. Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 58–59.

7. См.: Шварц Е.Л. Тень / В кн.: Шварц Е.Л. Тень. Обыкновенное чудо: Пьесы. М., 2001; а также множество произведений и фильмов, в которых отсутствие тени (как, впрочем, еще и отражения в зеркале) у человека показывало не человеческую, а потустороннюю сущность. См. также: Юнг К.Г. Аналитическая психология. СПб., 1994; и др. В теории личности К.Г. Юнга «тень» рассматривается как особый архетип личности.

8. См. о представлениях о сновидениях в первобытных культурах: Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб., 2002. С. 75–94.

9. Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманизму // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 5–86; Ким А.А. Духи и души тымских селькупов (по заметкам этнографа Р.А. Ураева) // Земля Каргасокская. Томск, 1996. С. 140–147; Ким А.А. Очерки о селькупской культовой лексике. Томск, 1997.

10. Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (2-я половина XIX – начало XX века). Л., 1976. С. 106–128. С. 123–124.

11. Головнев А.В. Селькупское толкование пространства // Уральская мифология. Сыктывкар, 1992. С. 47–49. С. 48.

12. Ким А.А. Очерки о селькупской культовой лексике. Томск, 1997. С. 31.

13. Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972. С. 116.

14. Пелих Г.И. Шелаб – крылатый дьявол (Из истории селькупской мифологии) // Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. Томск, 1992. С. 77–91. С. 79; Ким А.А. Очерки о селькупской культовой лексике. Томск, 1997. С. 35–36.

15. Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (2-я половина XIX – начало XX века). Л., 1976. С. 106–128. С. 123–124. С. 120, 125.

16. Тучкова Н.А. Мировоззрение, мифология, культ / Селькупы // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 374–375.

17. *Ким А.А.* Души и души тымских селькупов (по заметкам этнографа Р.А. Ураева) // Земля Каргасокская. Томск, 1996. С. 140–147. С. 144–147.

18. *Головнев А.В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 509.

19. *Тучкова Н.А.* Мировоззрение, мифология, культ / Селькупы // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 374–375. С. 375.

20. *Пелих Г.И.* Селькупская мифология. Томск, 1998.

21. *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3 т. Улан-Удэ, 1958. Т. I. С. 59–60.

22. *Баторов П.П.* Бурятские поверья о боходоях и анахях // Зап. ВСОИРГО. Иркутск, 1890. Т. 2, вып. 2: Шаманские поверья инородцев Восточной Сибири. С. 10–14.

23. *Михайлов Т.М.* Представления о душе, смерти и загробной жизни // Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М., 2004. С. 366–371.

24. *Там же.* С. 368.

25. *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3 т. Улан-Удэ, 1958. Т. I. С. 194.

26. *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1984. С. 25.

27. *Там же.*

28. *Михайлов Т.М.* Представления о душе, смерти и загробной жизни // Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М., 2004. С. 366–371. С. 367.

29. *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3 т. Улан-Удэ, 1958. Т. I. С. 194.

30. *Анохин А.В.* Материалы по шаманизму у алтайцев // Сб. МАЭ. 1924. Т. 4. Вып. 2. С. 1–148. С. 21.

31. *Там же.* С. 20–21.

32. *Калачев А.* Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. СПб., 1896. С. 477–488. С. 483.

33. *Тихонова М.В.* Мировоззрение и культы / Энцы // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 531–539. С. 534–535.

34. *Прокофьева Е.Д.* Материалы по религиозным представлениям энцев // СМАЭ. М.; Л., 1953. Т. 14. С. 194–230.

35. Попов А.А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 31–44.
36. Лопуленко Н.А. Мировоззрение и культы / Нганасаны // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 608–617. С. 611.
37. Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л., 1984.
38. Симченко Ю.Б. Понятие нгадюма' (надюма') у нганасан // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С. 6–32. С. 14.
39. Иохельсон В. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском крае. СПб., 1900.
40. Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005. С. 228–229.
41. Там же. С. 228.
42. См.: Туголуков В.А., Тураев В.А., Спевковский Б.А., Кочешков Н.В. и др. История и культура эвенов. СПб., 1997. С. 113.
43. Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1984. С. 25.
44. Там же.
45. Березницкий С.В. Верования, обряды, обычаи и праздники // История и культура орочей. СПб., 2001. С. 77–103. С. 77.
46. Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты и словарь. Л., 1978. С. 255.
47. Березницкий С.В. Верования, обряды, обычаи и праздники // История и культура орочей. СПб., 2001. С. 77–103.
48. Там же. С. 77.
49. Бурнаков В.А. Душа в традиционных воззрениях хакасов // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3. С. 15–19.
50. Там же. С. 16.
51. Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005. С. 228.
52. Богораз В.Г. Чукчи и религия. Л., 1939. С. 42–43.
53. Там же. С. 42.
54. Бауло А.В., Кулемзин В.М. Мировоззрение и культовая практика / Ханты // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 166–183. С. 167.
55. Там же.

56. История Коми с древнейших времен до конца XX века: В 2 т. Сыктывкар, 2004. Т. 1.
57. *Березницкий С.В.* Верования, обряды, обычаи и праздники // История и культура орочей. СПб., 2001. С. 77–103. С. 77.
58. *Там же.*
59. *Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Орочские тексты и словарь. Л., 1978. С. 243.
60. *Васильев Б.А.* Орочи Советской Гавани // Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 125. Л. 13.
61. Об обряде сопровождения души по пути в загробный мир шаманом см.: *Березницкий С.В.* Верования, обряды, обычаи и праздники // История и культура орочей. СПб., 2001. С. 77–103. С. 78–79.
62. *Иохельсон В.И.* Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005. С. 226.
63. *Гемуев И.Н.* Мировоззрение, мифология и культуровая практика / Манси // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нгансаны. Кеты. М., 2005. С. 278–288. С. 284.
64. Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 22–23.
65. *Иохельсон В.И.* Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005. С. 226–228.
66. *Березницкий С.В.* Верования, обряды, обычаи и праздники // История и культура орочей. СПб., 2001. С. 77–103. С. 78.
67. *Подмаскин В.В.* Духовная культура удэгейцев. Владивосток, 1991.
68. См.: *Туголуков В.А., Тураев В.А., Спеваковский Б.А., Кочешков Н.В.* и др. История и культура эвенов. СПб., 1997. С. 113.
69. *Березницкий С.В.* Верования, обряды, обычаи и праздники // История и культура орочей. СПб., 2001. С. 77–103. С. 79.
70. *Арсеньев В.К.* Сквозь тайгу. М., 1949. С. 325.
71. *Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Орочские тексты и словарь. Л., 1978. С. 233.
72. По материалам экспедиции автора в Улаганский район Республики Алтай летом 2003 г.
73. По материалам экспедиции автора в Тункинский район Республики Бурятия летом 2000 г.
74. См.: *Горбачева В.В.* Обряды и праздник коряков. СПб., 2004; *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов. М., 1984; *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984; *Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л., 1977; *Туров М.Г.* Эвенкийский обряд «проводов медведя» как

форма организации «пространства» // Археология, этнография и антропология Евразии. 2002. № 3. С. 132–140.

75. Туголуков В.А., Тураев В.А., Спевакowski Б.А., Кочешков Н.В. и др. История и культура эвенов. СПб., 1997. С. 113.

76. Мухина В.С. Феноменологическая сущность мифов и реалий личности // Развитие личности. 2004. № 3. С. 11–32.

Александр Телепов

РОК-КУЛЬТУРА КАК ОРИЕНТАЦИЯ ПОДРОСТКОВ

Актуальность
проблемы

В силу того, что любое влияние на развитие личности может вызвать как позитивные, так и негативные последствия для подростка, следует изучать все формы времяпрепровождения, которые присутствуют в подростковой культуре. Это: молодежные политические объединения; спортивные клубы; клубы по научным интересам; религиозные объединения; клубы и объединения по литературным предпочтениям (например, эскапистская литература сплачивает определенные слои молодежи). Сюда же следует отнести влияние музыки на ценностные ориентации подростков.

Предметом нашего изучения стало влияние рок-культуры на ценностные ориентации подростков.

Для подросткового возраста характерна потребность в интенсивных физических и психологических нагрузках, поэтому современная музыка, в частности рок-музыка, способствует реализации этой потребности.

Феномен рока

Рок является громкой, агрессивной, завораживающей, а также ритмичной и энергичной музыкой. Понятно стремление молодежи слушать и любить эту музыку – оно соответствует психофизиологическим и психологическим особенностям возраста. Подростковый возраст характеризуется выраженной потребностью в интенсивном общении со сверстниками. Поэтому совместное пребывание на концертах, массовое подпевание любимых песен, бурные и ритмичные движения, состояние эйфории и огромный выплеск адреналина содействуют потребности подростков в сильных переживаниях, всплеску эмоций. Пребывание в усло-