

1316
386

НАРОДЫ и КУЛЬТУРЫ

Народы Западной Сибири

Ханты. Манси.
Селькупы. Ненцы. Энты.
Нганасаны. Кеты



НАУКА

Серия
«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»

Основана в 1992 году

Ответственные редакторы серии:

**В. А. ТИШКОВ,
С. В. ЧЕШКО**



**МОСКВА
НАУКА
2005**

Л316—
386

Народы Западной Сибири

Ханты. Манси.
Селькупы. Ненцы. Энты.
Нганасаны. Кеты

Ответственные редакторы:

И. Н. ГЕМУЕВ, В. И. МОЛОДИН,
З. П. СОКОЛОВА



МОСКВА
НАУКА
2005

УДК 39(571)
ББК 63.5(253.3)
НЗ0



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 04-01-16179д*



Работа выполнена в рамках
Программы фундаментальных исследований
Президиума РАН
“Этнокультурное взаимодействие в Евразии”

Ответственный секретарь
серии “Народы и культуры”
Л.И. МИССОНОВА

Рецензенты:

доктор исторических наук Н.А. АЛЕКСЕЕВ,
доктор исторических наук В.В. КАРЛОВ,
доктор исторических наук Д.А. ФУНК

Народы Западной Сибири : Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. **И.Н. Гемуев**, В.И. Молодин, З.П. Соколова ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН ; Ин-т археологии и этнографии СО РАН. – М. : Наука, 2005. – 805 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-010297-0 (в пер.).

“Коренные малочисленные народы Севера” формировались на единой территории Западной Сибири, активно взаимодействуя друг с другом, что обусловило их культурную близость. Занятие традиционными отраслями хозяйства – оленеводством, охотой, рыболовством – обеспечило сохранение традиционных, в том числе архаических, черт в их материальной культуре и социальных отношениях. Авторы данного тома – ведущие специалисты в области сибиреведения – широко использовали новые материалы полевых исследований, в том числе последних десятилетий. Несмотря на этническую близость народов, авторам удалось четко развести данные по всем народам и изложить материал по плану, в который включены общие сведения о народе, обзор основных концепций происхождения и этнической истории, описание хозяйства и хозяйственного цикла, материальной культуры, социальной организации и общественного быта, семейной обрядности, мировоззрения и культовой практики, духовной культуры.

Для специалистов-этнологов, историков и широкого круга читателей.

Темплан 2005-II-55

ISBN 5-02-010297-0

- © Институт этнологии и антропологии РАН, 2005
- © Институт археологии и этнографии СО РАН, 2005
- © Коллектив авторов, 2005
- © Российская академия наук и издательство “Наука”, серия “Народы и культуры” (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2005

ПРЕДИСЛОВИЕ

“Народы Западной Сибири” – это второй из шести запланированных томов в рамках серии “Народы и культуры”, посвященных коренным народам Сибири, Дальнего Востока и Крайнего Севера. Первый том “Буряты” вышел в свет в 2004 г.

Координацию работы осуществляли Институт этнологии и антропологии РАН и Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН.

Книга представляет собой, по сути, первое комплексное описание целой группы народов, населяющих Западную Сибирь, и выдержана в жанре классического историко-этнографического исследования. Дается характеристика хозяйства, материальной и духовной культуры рассматриваемых народов, освещены проблемы изучения их этногенеза и истории. Упор делается на том, что в отечественной этнографической науке принято называть “традиционной культурой”, однако отражены, может быть, в меньшей степени, процессы индустриальной модернизации, протекавшие в XX в.

При изучении народов, ведущих традиционный образ жизни, как их обычно называют, оценке их состояния, культуры, перспектив развития, встают довольно сложные методологические проблемы, отчасти связанные с восприятием самими учеными общественных процессов, которые они исследуют. Нередко на это влияют привычные стереотипы.

Последние лет пятнадцать в публикациях журналистов и ученых постоянным рефреном звучала мысль о бедственном положении коренных народов Севера, упадке их культуры, вымирании. И действительно, по многим параметрам качество жизни этих народов находится на очень низком уровне: высокая смертность, в том числе детская, низкая средняя продолжительность жизни, высокий уровень алкоголизма, самоубийств и т.п. Однако прошедшая Всероссийская перепись населения 2002 г. показала, что из 26 народов Севера, зафиксированных в итоговых материалах предыдущей переписи 1989 г., только восемь (среди них – нганасаны) несколько снизили свою численность, у остальных же она повысилась или осталась на прежнем уровне. Это свидетельствует о достаточно высоком жизненном потенциале, как в физическом, так и в этнокультурном отношении. Вместе с тем, остается открытым вопрос об их будущем, о возможностях адаптации к трансформирующемуся миру, ухудшающимся условиям ведения традиционного хозяйства в связи с промышленным освоением северных территорий. Следует только понимать, что прежними северные народы уже не будут. Их образ жизни и культура неизбежно будут претерпевать изменения под воздействием общих для страны процессов. Поэтому надо переходить от лозунгов возрождения народов и их традиционных культур к стратегии адаптации и развития. Да и отношение к самому понятию “традиционная культура” пора менять. Этнографы, а вслед за ними публицисты, журналисты и пр. привыкли подразумевать под этим термином нечто исконное, настоящее, стабильное, ценное в противовес современным культурным новациям. Это автоматически создает несколько негативное отношение к последним, вызывает иллюзорное желание что-то возродить, вернуться к истокам. Это и методологически неверно, поскольку нетрадиционных культур не бывает. Все этнические культуры – традиционные. Они производят и впитывают новации, которые со временем становятся традициями,

в то время как прежние традиции, утратив свою функциональность, исчезают или продолжают существовать в качестве сценических этнографизмов.

В работе над томом принимал участие большой авторский коллектив, основное ядро которого составили сотрудники научных учреждений Москвы (ИЭА РАН), Новосибирска (ИАЭ СО РАН), Томска (ТГУ и ТГПУ), а также Екатеринбурга (ИИА УрО РАН). В работе над томом участвовал большой коллектив авторов, представляющих научные центры Москвы, С.-Петербурга, Новосибирска, Томска, Екатеринбурга, Ханты-Мансийска.

Данный том был задуман покойным ныне д.и.н. Ю.Б. Симченко (ИЭА РАН, Москва), им разработан и план-проспект тома. Первые разделы тома написаны академиком В.И. Молодиным д.и.н. [В.И. Васильевым] и д.и.н. З.П. Соколовой (ИЭА РАН, Москва), д.и.н. В.М. Кулемзиным и д.и.н. Н.В. Лукиной (ТГПУ, Томск) еще в начале 1990-х годов. На следующих этапах подготовки всех разделов тома большая работа по организации авторского коллектива была проведена д.и.н. З.П. Соколовой и д.и.н. [И.Н. Гемуевым] (ИАЭ СО РАН, Новосибирск), по организации и редактированию текстов – З.П. Соколовой.

Общее введение к тому подготовлено З.П. Соколовой. Вводная статья “От древних культур – к современным народам” написана академиком В.И. Молодиным (ИАЭ СО РАН, Новосибирск).

Части по физической антропологии всех семи народов подготовлены к.б.н. Г.А. Аксяновой (ИЭА РАН, Москва). Тексты по археологии в главах разделов “Ханты” и “Манси” (глава 2) – д.и.н. [В.А. Могильниковым] (ИА РАН, Москва).

В разделе “Ханты” основной объем авторской работы выполнен З.П. Соколовой: части глав 1, 2; в главе 4 разделы “Поселение и жилище”, “Одежда”; главы 5, 6; в главе 8 – “Медвежий праздник” (с использованием материалов В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной). Глава 3 “Хозяйство” написана чл.-корр. РАН А.В. Головным и к.и.н. Е.П. Переваловой (ИИА УрО, Екатеринбург). Главы 4 (Средства транспорта, пища) и 8 (Фольклор, декоративное искусство) написаны д.и.н. Н.В. Лукиной (ТГПУ, Томск). В написании текста по декоративному искусству приняли участие к.и.н. Г.В. Сязи (Институт Обско-угорских народов, г. Ханты-Мансийск) и З.П. Соколова. Глава 7 “Мировоззрение и культовая практика” подготовлена д.и.н. А.В. Бауло (ИАЭ СО РАН, Новосибирск) и В.М. Кулемзиным (ТГУ, Томск) при участии З.П. Соколовой. Текст по музыке написан кандидатом искусствоведения О.В. Василенко (ТОО «ТО “Проджи”», Украина, Киев).

Раздел “Манси” в основном подготовлен к.и.н. Е.Г. Федоровой (Кунсткамера, СПб.): главы 3–4 “Хозяйство”, “Материальная культура”; глава 8 – “Фольклор и декоративно-прикладное искусство”; З.П. Соколовой – части глав 1–2, дополнения к главе 3, главы 5–6. Глава 7 написана [И.Н. Гемуевым] и дополнена З.П. Соколовой; части главы 8 “Традиционные праздники” – к.и.н. Н.И. Новиковой (ИЭА РАН, Москва); “Музыка” – кандидатом искусствоведения Г.Е. Солдатовой (Институт филологии СО РАН, Новосибирск).

Раздел “Селькупы” в основном выполнен к.и.н. Н.А. Тучковой (ТГПУ, Томск) – главы 4, 6–8. Главы 1–2 “Общие сведения” и “Основные этапы этнической истории” написаны [В.И. Васильевым] (при участии Н.А. Тучковой и З.П. Соколовой, с использованием материалов томских лингвистов А.В. Байдак, С.В. Глушкова, Н.П. Максимовой); глава 3 “Хозяйство” – А.В. Головным и Н.А. Тучковой; глава 5 “Социальная организация и общественный быт” – [И.Н. Гемуевым]. В главе 8 раздел “Музыка” написан Т.Ю. Дорожковой (главный специалист отдела подготовки и переподготовки кадров Управления региональной культурной политики Департамента культуры Новосибирской области).

Раздел “Ненцы” в значительной степени подготовлен д.и.н. Л.В. Хомич (Кунсткамера, СПб.): глава 4 “Материальная культура”, глава 6 “Семейная обрядность” (с использованием материалов А.В. Головнева), глава 7 “Мировоззрение и культы”, части главы 8 (“Фольклор”, “Праздники. Национальные виды спорта”, “Декоративно-прикладное искусство”); текст по фольклору дополнен д.и.н. Е.Т. Пушкаревой. В подготовке главы 4 “Поселение и жилище” приняла участие к.и.н. М.А. Зенько (Москва). Глава 1 “Общие сведения” написана В.И. Васильевым при участии С.В. Лёзовой (ИИА УрО, Екатеринбург). Глава 2 “Происхождение и этническая история”, глава 3 “Хозяйство. Календарь” и глава 5 “Социальная организация и общественный быт” написаны А.В. Головневым. Текст по музыке подготовлен кандидатом искусствоведения Н.М. Скворцовой (Лаборатория системных исследований этномызыкальных культур при Новосибирской Государственной консерватории (академии) им. Глинки, Новосибирск).

Раздел “Энцы” почти целиком написан М.В. Тихоновой (Кунсткамера, СПб.) за исключением части главы 1 “Общие сведения. Этническая история” (автор В.И. Васильевым) и части главы 8 “Музыка”, написанной кандидатом искусствоведения О.Э. Добжанской (Дом Народного творчества, Дудинка).

Раздел “Нганасаны” также почти полностью написан к.и.н. Н.А. Лопуленко (ИЭА РАН, Москва), часть главы 8 “Музыка” – О.Э. Добжанской.

Раздел “Кеты” подготовлен к.и.н. Е.А. Алексеев (Кунсткамера, СПб.).

Раздел “Народы Западной Сибири в XX – начале XXI в.” написан З.П. Соколовой и В.А. Тишковым.

Карты подготовлены М.М. Клениной, библиография – О.С. Никулиной, иллюстративный материал – М.А. Зенько и А.Ю. Карпухиным, компьютерный набор выполнен Н.В. Павловой.

В томе рассматриваются различные научные гипотезы, которые разрабатываются уже не одно десятилетие и даже столетие, представляют собой дискуссионные точки зрения на некоторые проблемы. Это относится главным образом к проблемам происхождения и формирования угров и самодийцев, а также происхождения западно-сибирского оленеводства.

Первая проблема подробно анализируется во вводном разделе “От древних культур – к современным народам” (В.И. Молодин); в главах “Происхождение и этническая история” разделов “Ханты” и “Манси” (В.А. Могильников), “Общие сведения” (В.И. Васильев) и “Происхождение и этническая история” (А.В. Головнев) раздела “Ненцы”, а также в главе “Основные этапы этнической истории” (В.И. Васильевым) раздела “Селькупы”.

Читатель без труда заметит, что все эти авторы по-разному подходят к проблеме идентификации выделенных в регионе археологических культур с существующими этносами, хотя в ряде случаев их точки зрения и совпадают. Так, например, В.И. Молодин относит усть-полуйскую и кулайскую культуры к угорским, В.А. Могильников (вслед за В.Н. Чернецовым) считает усть-полуйскую культуру угорской, а кулайскую (как и В.И. Васильев) – самодийской. Это перечисление различных точек зрения на проблему угро-самодийского этногенеза можно было бы продолжить. К сожалению, приходится констатировать, что концепции археологов и этнографов, разрабатывающих данные проблемы, не всегда строятся на этнодиагностирующих маркерах для рассматриваемых культур, что делает выводы ученых, вне зависимости от того археолог это или этнограф, антрополог или лингвист – по существу слабодоказательными.

В этом аспекте во вступительной главе, написанной В.И. Молодиным, “От древних культур – к современным народам” автор пытается сделать предлагаемые идентификации археологической культуры с определенным этносом максимально обоснованными, для чего, во-первых, достаточно эффективно использует ретроспективный метод реконструкции этногенеза, во-вторых, пытается решить проблему

максимально комплексно, используя новейшие разработки антропологов и генетиков. Не лишне отметить, что и ряд археологических памятников, явившихся базовыми в таких построениях, изучены автором современными методами, с привлечением так называемого мультидисциплинарного подхода, что приближает археологические источники по своей содержательности к этнографическим.

Проблемы, связанные с происхождением какого-либо народа, чрезвычайно сложны. Их решение возможно лишь на основе комплексного изучения проблемы с привлечением данных различных наук – этнографии, археологии, антропологии, генетики, лингвистики, фольклористики и так далее. Однако даже такой подход далеко не всегда способствует решению проблемы, ибо наталкивается на ряд сложностей: с одной стороны, специалисты в области данных наук нередко преувеличивают информативность своих материалов, с другой стороны, эти материалы далеко не всегда совпадают в своих выводах и это естественно, так как развитие антропологических типов человека, его языка, культуры происходят по разным законам и направлениям. К тому же база данных каждой из перечисленных областей знания развивается неравномерно.

Все это обуславливает сосуществование различных концепций этногенеза одного и того же народа. В качестве примера можно привести наличие двух основных гипотез происхождения самодийцев: западной, североευропейской (Ф.И. Страленберг, И.Э. Фишер, М.Ф. Косарев, А.В. Головнев и др.) и восточной, южносибирской (М.А. Кастрен, Б.О. Долгих, Л.В. Хомич, Г.Н. Прокофьев, Г.Д. Вербов, В.И. Васильев, В.И. Молодин и др.).

Именно данное обстоятельство привело редколлегия тома к решению продемонстрировать в издании различные концепции этногенеза, в некоторых случаях абсолютно противоречивые, но в чем-то созвучные, предлагая читателям принять наиболее убедительную, с его точки зрения, реконструкцию.

Вторая проблема касается происхождения и формирования оленеводства у народов Западной Сибири (хантов, манси, ненцев, селькупов) и рассматривается в главах: “Хозяйство” разделов “Ханты” (А.В. Головнев, Е.П. Перевалова), “Манси” (Е.Г. Федорова), “Ненцы” (А.В. Головнев) и “Селькупы” (А.В. Головнев, Н.А. Тучкова). Здесь точки зрения авторов разнятся в следующем. А.В. Головнев считает возможным относить возникновение тундрового оленеводства у ненцев к периоду не позднее рубежа I тыс. до н.э. и I тыс. н.э. в среде аборигенов (как и таежного оленеводства у хантов, по мнению Н.В. Лукиной), тогда как большинство ученых (В.Н. Чернецов, С.И. Вайнштейн, Л.В. Хомич, В.И. Васильев и др.) связывают этот процесс с моноцентрической алтае-саянской гипотезой. Относительно угров до недавних пор господствовала точка зрения о заимствовании ими оленеводства у ненцев (К. Доннер, В.Н. Чернецов, Г.М. Василевич, М.Г. Левин, Е.Г. Федорова) уже довольно поздно (до XIV в.). Южные (нарымские) селькупы, по мнению В.И. Васильева и В.А. Козьмина, не были оленеводами, а северные заимствовали оленеводство у энцев. И.Н. Гемуев и Г.Н. Пелих выдвинули гипотезу о древности (до XVII в.) оленеводства южных селькупов.

Это разнообразие точек зрения и гипотез отражает современное состояние науки и мы считаем необходимым обратить внимание читателей на данное обстоятельство.

Издатели серии “Народы и культуры” выражают благодарность рецензентам тома д.и.н. Н.А. Алексееву (ИАЭ СО РАН), д.и.н. В.В. Карлову (МГУ), д.и.н. Д.А. Функу (ИЭА РАН), сотруднице ИЭА РАН Л.И. Миссоновой, готовившей том к изданию, всем автором и коллегам, предоставившим иллюстративные материалы для тома, а также коллективу редакции истории издательства “Наука” – Н.Л. Петровой и ее коллегам.

В.А. Тишков, С.В. Чешко

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемый читателю том “Народы Западной Сибири” посвящен описанию семи народов – хантов, манси, ненцев, энцев, нганасан, селькупов и кетов.

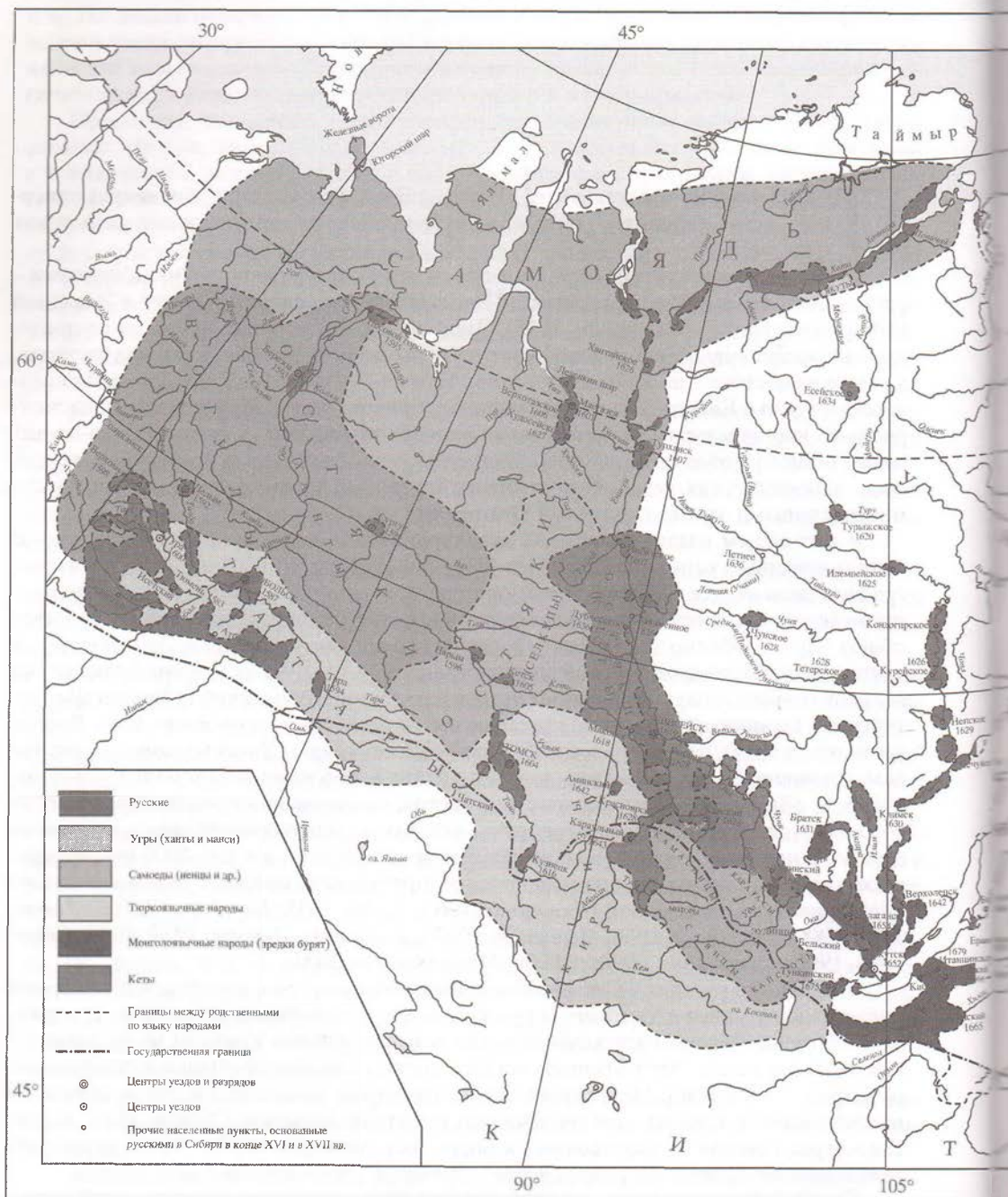
Объединение всех семи народов в одном томе обусловлено двумя причинами – региональными и этнокультурными. Почти все они в основном живут в Западной Сибири (см. карту – *Бахрушин*, 1955). Лишь ненцы расселились шире, за ее пределы: они живут еще в Европейской части страны, вплоть до Кольского полуострова, а также на востоке – на Таймыре и в устье Енисея. Здесь же, на Таймыре, живут нганасаны, в устье Енисея – энцы, по притокам Енисея – кеты. Помимо этого, несмотря на то что культура каждого из этих народов самобытна, у большинства из них много общего в облике хозяйства и культуры, что объясняется, во-первых, сходностью экологических условий, во-вторых, близостью происхождения, в-третьих, – многовековыми этнокультурными контактами.

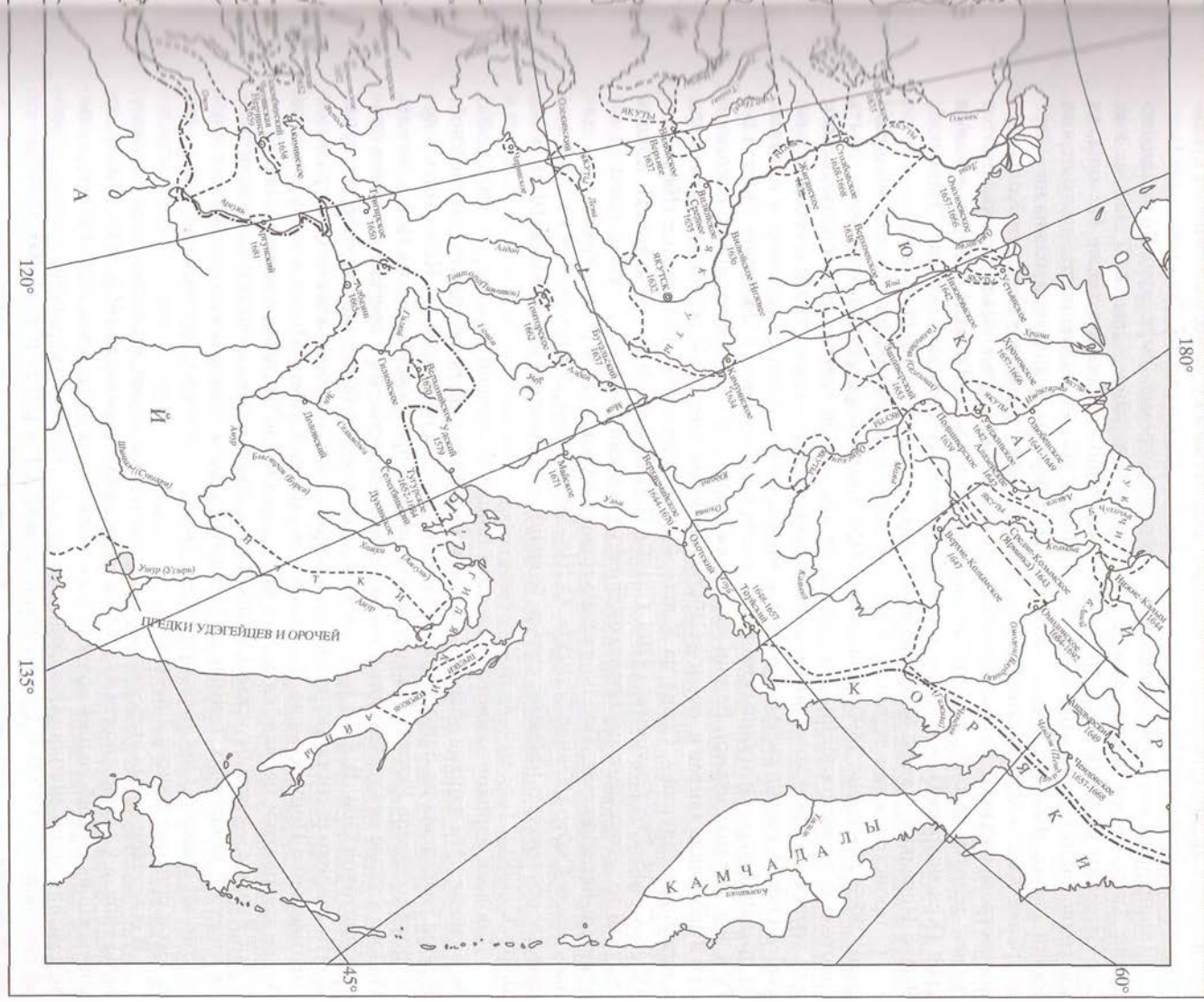
В настоящем издании описание культуры хантов и манси дается отдельно. В опубликованных ранее монографиях “Народы Сибири” (1956) и “Историко-этнографическом атласе Сибири” (1961) они описаны вместе. Действительно, в их происхождении, этнической истории, хозяйстве, культуре, образе жизни и быте много общих черт, особенно это касается северных групп хантов и манси. Это сходство, а также распространение царской администрацией (XVI–XVII вв.) термина “остяк” на вогулов (манси) западных и южных уездов и волостей Тобольской губернии (Верхотурский, Туринский, Юконда), считавшихся мансийскими, позволило Б.О. Долгих усомниться в том, что ханты и манси – два разных народа: “Здесь мы лишний раз видим условность существующего деления обских угров на хантов и манси” (*Долгих*, 1960б. С. 58). Тем не менее, данные лингвистов, исследования этнографов, археологов позволили с уверенностью говорить, что это два близкородственных, но разных народа, в прошлом тесно соприкасавшихся друг с другом, а в XV–XIX вв. подвергшихся сильным миграционным процессам, в результате которых они значительно перемешались между собой (*Баландин*, 1960; *Gulja*, 1958; *Kannisto*, 1927; *Patkanov*; 1897, 1900, *Терешкин*, 1966; *Чернецов*, 1937б; *Кулемзин*, *Лукина*, 1977; 1992; *Соколова*, 1990ж; *Федорова*, 1994б; 2000г; *Могильников*, 2000).

Знакомство русских с Сибирью началось с обских угров, которые в наше время представлены манси и хантами. В русских летописях, начиная уже с XI в., говорится об Угории, Югре. С карт давно исчезли название страны Угрия на месте расселения хантов и манси. Этот этноним остался только в названии страны в самом центре Европы – Венгрии. Не каждый знает, что народ, живущий на Дунае связан по происхождению с таежными маленькими народами Западной Сибири. И те, и другие – угры, говорят на родственных языках, составляющих особую ветвь уральской семьи языков. Сейчас термины “Югра”, “Югория” снова вошли в наш обиход.

Современные названия всех этих народов происходят от их самоназваний (этнонимов) и приняты в официальной практике нашей страны. Но в ряде стран и сейчас некоторые из перечисленных народов именуют старыми названиями, которые были приняты до 1917 г. и у нас: хантов – остяками, манси – вогулами, ненцев – самоедами, энцев – хантайскими и карасинскими самоедами, нганасан – авамскими самоедами или самоедами-тавгийцами, селькупов – остяко-самоедами, кетов – енисей-

РАССЕЛЕНИЕ НАРОДОВ СИБИРИ В КОНЦЕ XVII в.





скими осясками. Хантов и манси, нередко, когда говорят о них вместе, в отечественной научной литературе и зарубежом именуют обскими уграми, в отличие от дунайских угров – венгров (Народы Сибири, 1956. С. 570; Соколова, Туголуков, 1983).

Территория, которую занимают эти народы, огромна (см. карту). Ее площадь – свыше 3 тыс. кв. км (площадь всей Российской Федерации – свыше 17 тыс. кв. км). Это бассейны великих рек мира – Оби с Иртышом, Енисея, а также Печоры, их многочисленных притоков, Урал; Западно-Сибирская низменность, полуострова Канин, Гыдан, Ямал и Таймыр – территория от берегов Ледовитого океана на севере до границ Ханты-Мансийского АО на юге, включая Томскую область, от Кольского полуострова на западе до Эвенкии и Якутии на востоке. В Российской Федерации этот регион делится на области (Архангельская, Тюменская, Томская, Свердловская) и края (Красноярский), в составе которых четыре автономных округа – Ненецкий, Ямало-Ненецкий, Ханты-Мансийский и Таймырский (Долгано-Ненецкий).

О происхождении термина “Сибирь” писали многие исследователи (Флоринский, 1889; Потанин, 1890; Вяткина, 1935). Вполне правдоподобной может быть гипотеза о происхождении этого слова от этнонимов древних племен, тюркского или угорского происхождения – *сипыр*, *супыр*, *супра*, *сёпыр* (манс.), *себар*, *сопра*, *шабер* (хант.), *савыр*, *сыбыр* (татар.), а также, *сабир*, *себер*, *себур*, *сувар*, известных из преданий угров и тобольских татар, когда-то обитавших в Западной Сибири и с IV в. н.э. в степях южной России (Вяткина, 1935. С. 91–92). Этот термин сохранился и в фамилиях хантов и манси – Сабарев-Себуров-Савилов-Собрин-Шиберов и др., в названиях селений – Супра на Конде, Супринские юрты на Иртыше (Чернецов, 1953в. С. 238–239; Соколова, 1979б. С. 110). С. Патканов, В.Н. Чернецов, И. Хэкель считали их угорскими по происхождению южными скотоводческими племенами, воинами-наездниками. Так, по словам монаха Юлиана (XIII в.), за Уралом находилась земля Сибур (Чернецов, 1953в. С. 238–239; Хэкель, 2001. С. 69). Е.Г. Федорова противопоставляет племена *сипыр* (*сапыр*) этнонимам Пор и Мось (Федорова, 1998б. С. 129).

Для всех народов данного региона в большой степени характерно дисперсное расселение. Эти народы живут в трех зонах – тундровой, лесотундровой и таежной. Ненцы расселены на большом протяжении с запада на восток, от Кольского полуострова до севера Якутии. На севере они раньше проживали даже на Новой Земле. На юге лесные ненцы заходят в таежную зону до верховий и среднего течения правых притоков Оби. В XVII в. все эти народы жили на более широкой территории. Ханты широко расселились с запада на восток (от Урала до Енисея) и с севера на юг (от северного Приуралья до Васюгана и верховий Югана). Манси и кеты обитают более компактно: первые на левых притоках Оби и Иртыша, частично заходя на Урал, вторые – в левобережье Енисея. То же самое можно сказать об энцах низовьев Енисея и нганасанах Таймыра. Одна группа селькупов (южных) проживает компактно на средней Оби и ее притоках (Томская область), другая (северные) – на р. Таз и притоке Енисея Турухан.

В советское время выросла численность ненцев, манси, нганасан, уменьшалась у селькупов, а у кетов – почти не изменилась (энцы в переписях 1959, 1970, 1979 гг. не учитывались). Наибольший прирост населения связан с периодом 1959–1970 гг., в связи с увеличением внимания к народам Севера со стороны государства (особенно после постановления 1957 г. Совета Министров СССР и ЦК КПСС № 300 “О мерах по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера”). Численность их выросла в это время на 9–27% (Народы Севера России, 1992. С. 12–41). Но с 1970-х годов, когда в Западной Сибири интенсивно стала развиваться нефтегазовая промышленность, значительная часть промысловых угодий и оленьих пастбищ была либо изъята у населения, либо загрязнена, что подорвало развитие традиционного хозяйства народов Севера и снизило уровень их жизни.

К 1979 г. уменьшилось число хантов, манси, селькупов, кетов, нганасан (на 1–17%), численность ненцев, выросла лишь на 4%. Общая численность народов, описываемых в данном томе, на 01.01.1989 г. по данным Всесоюзной переписи населения составляла 70 786 человек: ненцев – 34 665, хантов – 22 521, манси – 8459, селькупов – 3612, нганасан – 1278, кетов – 1113, энцев – 209. К 1989 г. уменьшилось число кетов, стабилизировалась численность селькупов, на 7–16% увеличилось число хантов, манси и ненцев, на 37–47% – число нганасан (Народы Севера России, 1992). В этом сказалась система помощи и льгот народам Севера со стороны правительства, а также сокращение завоза вино-водочных изделий.

По данным Всероссийской переписи населения 2002 г. ненцев было 41 302 человек, хантов – 28 678, манси – 11 432, селькупов – 4249, нганасан – 834, кетов – 1494, энцев – 237, а всего – 88 226. С 1989 до 2002 г. общая численность народов Севера в регионе выросла на 22%, численность нганасан и энцев уменьшилась (здесь и далее: Предварительные данные Госкомстата РФ на 2005 г.).

По языку эти народы относятся к разным языковым группам. Языки хантов и манси (обских угров) входят в угорскую группу финно-угорских языков. Языки ненцев, энцев, нганасан и селькупов относятся к самодийской языковой семье. Финно-угорские и самодийские языки объединяются лингвистами в уральскую семью, а вместе с юкагирским – в уральско-юкагирскую. Кетский язык не входит ни в одну языковую семью или группу, занимая особое место в лингвистической классификации, и относится к так называемым изолированным языкам.

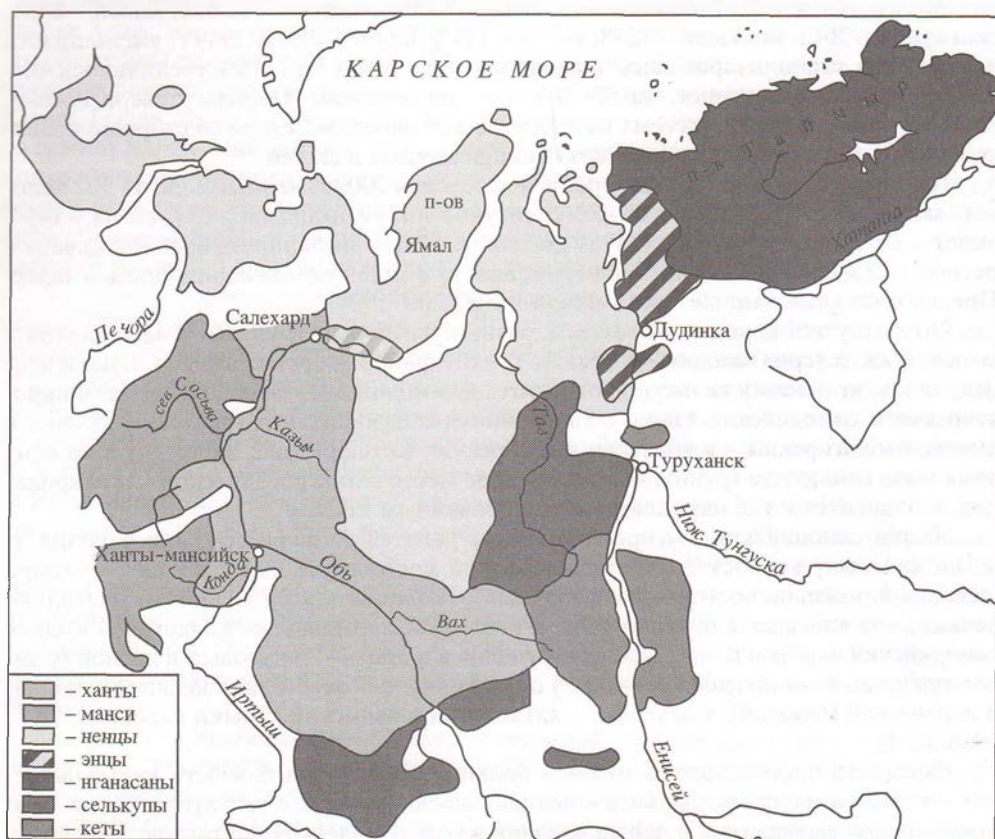
Языки самодийских и угорских народов делятся на диалекты, или наречия. В языке хантов три диалекта (северный, южный, восточный), в языке манси – четыре (северный, южный, восточный и западный). Различия в этих диалектах настолько велики, что лингвисты нередко считают их самостоятельными языками. В языках самодийских народов по два диалекта: у ненцев и энцев – тундровый и лесной (у энцев тундровый – *маду*, лесной – *бай*), у селькупов – тазовско-баишенский (северный) и нарымский (южный), у нганасан – хатангский и авамский (Языки народов СССР, 1966. С. 3).

Общность происхождения оказала большое влияние на близость культуры угров – хантов и манси, самодийцев – ненцев, энцев, нганасан и селькупов. В культуре этих народов выявляются и черты влияний в ходе этнических контактов: у угров – с самодийцами, тюрками и русскими, у самодийцев – с уграми, русскими, у кетов – с русскими, эвенками, уграми. Например, в оленеводстве угров много черт самодийского оленеводства, в рыболовстве – влияния русского населения, в материальной культуре южных групп – татарского воздействия и т.п. (Этнокультурные процессы..., 1985).

В то же время в сходных экологических условиях развивались близкие формы хозяйствования. Так, самодийский тип оленеводства распространен и у угров-оленьеводов: способы выпаса оленей, размеры стад, маршруты кочеваний, типы управления оленями и сидения на нартах, типы упряжи, нарт, переносного жилища, глухой одежды, утвари. Близки типы рыболовства у угров (хантов и манси), самодийцев (селькупов), кетов: запорное и сетевое рыболовство, типы лодок, способы приготовления и заготовки рыбы. То же самое можно сказать об охотниках хантах, манси, селькупах, ненцах, особенно лесных. Очень близки у них типы орудий добычи, снарядов и ловушек на зверя и птицу, способы загонной охоты на крупных копытных, главным образом лося, добычи линной птицы и перелетной.

В исторических судьбах этих народов тоже много общего. Они издавна до прихода русских жили на этих территориях довольно изолированно, не часто соприкасаясь друг с другом. Их традиционная культура еще в XVIII–XIX вв. находилась на довольно низком уровне социально-экономического развития, обеспечивая воспроизводство населения и экологический баланс в природе. Для их социальных отношений был характерен родо-племенной строй, для обских угров, ненцев, селькупов и

СОВРЕМЕННОЕ РАССЕЛЕНИЕ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ



кетов – также и дуально-фратриальная система (Народы Сибири, 1956. С. 119–120; Общественный строй..., 1970). До прихода русских в Сибирь многие из аборигенных племен достигли высокого уровня развития материальной и духовной культуры. Так, предки хантов, манси, селькупов добывали металл, имели гончарное производство, высокоразвитую металлургию, изготавливали орудия труда, оружие, украшения; некоторые группы занимались прядением, ткачеством, земледелием, разводили скот. У них были богатый фольклор, мировоззрение, выражающее восприятие мира и поражающее богатством и многообразием идей связи человека с природой; из обрядовых церемоний в честь почитаемого предка-медведя в советское время вырос народный театр.

В данном томе основное внимание уделено традиционным формам хозяйства, материальной и духовной культуры, социальных отношений, религии и обрядности народов Западной Сибири. Под традиционной культурой авторы тома понимают ту культуру, которая сложилась к концу XIX в. и в той или иной степени сохранялась до конца XX в. Во второй половине XX в. под влиянием преобразований хозяйств (совхозов, колхозов, рыболовецких артелей в промхозы, коопзверопромхозы и др.), укрупнения поселков и сселения населения в укрупненные поселки, ликвидации “неперспективных деревень”, а также промышленного освоения территорий многие черты этой традиционной культуры стали исчезать. Тем не менее с начала

1990-х годов символы именно данной традиционной культуры стали выражением стремления народов Севера к выживанию.

По истории Сибири, ее освоению написано немало работ, особенно с конца XIX в. и в первой половине XX в. (*Бахрушин*, 1935; 1955а; *Буцинский*, 1889; *Дунин-Горкавич*, 1904; *Карцов*, 1937; *Степанов*, 1936; *Шунков*, 1946 и др.).

Русские летописи уже в XI в. говорят о том, что новгородские купцы ходили в то время за “Камень” (Урал) за пушшиной (“мягкой рухлядью”). По-видимому, и коми-зыряне тоже бывали в этих местах в те времена и даже несколько ранее. Вслед за новгородцами рейды за Урал совершали купцы и добытчики пушнины из Ростова, Суздаля, Москвы. Это проникновение усилилось в XIV–XV вв. Купцы выменивали высокосортные, ценнейшие меха на ружья, боеприпасы, железные топоры и ножи, медные котлы и чайники, бисер, бусы, ткани, муку, соль, сахар, водку.

Походом казаков во главе с Ермаком в конце XVI в. началось целенаправленное освоение Сибири. Оно шло из Приуралья, из владений богатых промышленников и купцов Строгановых. Юг Западной Сибири в XIV–XVI вв. был территорией влияния государств татарских ханов – Тюменского и позднее – Сибирского. Татарские ханы, мурзы подчинили своему влиянию южные племена манси и хантов, обложили их налогом (*ясак*), который выплачивался шкурками зверей, особенно соболя.

Продвижение в Сибирь казачьих отрядов и походы “государевых людей” натолкнулось на сопротивление татар, а также отдельных племенных групп хантов, манси и селькупов. Отряды Ермака, продвигаясь на восток и север, создавали заставы, крепости-остроги (от слова “заострять” – крепости обносили забором из заостренных бревен – Лозьвинский, Ляпинский, Березовский, Обский); из некоторых позднее выросли первые сибирские города – Верхотурье, Пелым, Тобольск, Обдорск и др. В конце XVI в. отряды Ермака разгромили войска сибирского хана Кучума и стали продвигаться дальше на север и восток по Оби и ее притокам. К концу XVI – началу XVII в. почти вся территория Западной Сибири была присоединена к России. Коренное население стало платить *ясак* в царскую казну.

В XVIII в. аборигены были крещены. В наибольшей степени это коснулось хантов, манси, селькупов, кетов. Северные самодийцы были менее доступны для миссионеров. В Тобольске был центр Духовной Консистерии. Миссионеры разъезжали по рекам Обско-Иртышского и Енисейского бассейнов и обращали население в христианство. Многие изображения духов (“идолы”) и культовые места (“капища”) аборигенов были уничтожены. Все же надо отметить, что христианизация здесь была довольно поверхностной (*Буцинский*, 1893; *Огрызко*, 1941).

С приходом русских и присоединением Сибири к России аборигенное хозяйство стало приобретать товарный характер. Русские промышленники стали развивать на Оби и Енисее рыбную промышленность, в которую вовлекали хантов, манси, селькупов, кетов. Уплата *ясака* пушшиной диктовала развитие пушного направления охоты. Пушнина являлась эквивалентом денег и в меновой торговле аборигенов и местных торговцев, а также русских купцов. Тундровое оленеводство с XVIII в. тоже изменилось: оно стало крупнотабунным и имело ярко выраженное продуктивное (мясо-шкурное) направление.

Взаимоотношения туземного и русского населения складывались по-разному. Русское старожильческое население, особенно крестьяне, жили довольно обособленно, своими деревнями. Но крестьяне южных и западных районов Западной Сибири (Пелым, Тура, Тавда, Конда) и рыболовы Оби, Иртыша тесно контактировали с манси, хантами, селькупам. Последние постепенно стали тут меньшинством и подверглись ассимиляции, в том числе и через смешанные в этническом отношении браки. На Таймыре, Енисее, на Сургутской и Нижней Оби эти процессы шли медленнее и завершились уже в советское время. Хотя в XVII–XVIII вв. было немало

случаев отторжения русскими рыболовных угодий хантов, селькупов, кетов, продажи их за бесценок, в целом взаимоотношения были спокойными и дружелюбными. Русские старожилы использовали опыт, навыки, технику и орудия промыслового хозяйства аборигенов, занимаясь охотой и рыболовством, аборигены усваивали новую для них культуру – охоту с огнестрельным оружием и капканами, рыболовство с помощью больших неводов и лодок-неводников, срубную строительную технику, металлическую, фарфоровую и стеклянную посуду, железные орудия труда, ткани, утварь и пр. Хотя, надо сказать, что благодаря нововведениям в культуре коренное население утрачивало свои традиционные навыки. Так, у угров и селькупов к XIII в. было забыто керамическое производство, вытесненное привозной посудой. Забыты были металлургия и металлообработка, которые отличались еще в XII–XIV вв. высоким уровнем развития. Привозные ткани свели на нет прядение и ткачество. Бисер и металлические бляхи, поясные пряжки, которые купцы выменивали на меха, вытеснили местные украшения из бронзы, раковин, бус.

Жизнь коренных народов этого региона в царской России была на уровне их выживания. Гнет ясака был достаточно высок. Каждый трудоспособный мужчина с 18 до 59 лет должен был платить его ежегодно. Обычай облагать данью (татарск. *ясак*, калмыкск.-монгольск. *албан*) аборигенов существовал в Сибири задолго до прихода туда русских. Татары собирали его в Поволжье, на Урале, в Западной Сибири, калмыки и монголы – в Томском, Кузнецком и Красноярском уездах. Размер ясака был разным в различные периоды и у отдельных народов, живших на территориях с неодинаковыми природными условиями и ресурсами пушных зверей. Так, например, манси с р. Пелым в начале XVII в. платили в среднем 7 соборей с человека, позднее – по 5. Однако “лучшие люди” платили по 7 соборей, средние – по 6–5, бедные – от одного до 3–4. Манси р. Конда платили по 4 соболя или из расчета 20 белок за одного соболя (в Мангазее за одного соболя – одну лисицу или росомуху, либо 16 песцов, либо 100 белок, либо одну выдру и двух голубых песцов); в Верхотурском уезде с женатого брали 10 соборей, с холостого – 5, в Енисейском уезде – 11 соборей, в Томском – 10 и т.д. В Березовском уезде ясак был установлен в 2–4 соболя (Долгих, 1960б. С. 13, 30; Бахрушин, 1955г. С. 58–59). Эти выплаты определялись так называемым “окладным ясаком”, установленным самими аборигенами “по своим промыслам и прожитком, хто чево стоит” (Бахрушин, 1955г. С. 59). Неокладной ясак, который заранее не определялся, собирали с кочевых казымских и обдорских ненцев, так как их трудно было вовремя найти в тундре. Помимо ясака собирали так называемые “поминки” – якобы добровольные, за которые аборигены получали из казны муку и пр. Постепенно они тоже превратились в обязательные, при этом “воеводские поминки” вскоре стали статьей дохода самих сборщиков ясака и их начальников. Например, ненецкий князец Ледерейко в 1647 г. “бил челом” на мангазейского воеводу, бравшего в ясак по 4 соболя и 4 бобра, а еще по одному соболу и бобру – своим детям (Бахрушин, 1955г. С. 61). В то же время царское правительство стремилось привлечь население к уплате ясака “ласкою”, когда ясачным плательщикам выдавали “государево жалованье” в виде товаров (железные орудия труда, железо, медь, олово, сукно, бисер, табак, мука, масло, рыбий жир и др. – Бахрушин, 1955г. С. 71–75; Народы Сибири, 1956. С. 125–127). Уже в XVII в. ясак начали выплачивать деньгами, окончательно он был заменен на денежный в XIX в. Аборигенов спаивали и обманывали купцы, нередко сбывая им за ценные меха старые ружья, залежалую муку, обчитывая так, что аборигены оказывались в долгах перед ними. “Неурожаи” зверя вели к голодовкам. Эпидемии гриппа, оспы, холеры уносили целые селения. Чиновники за услуги требовали мзду, священники за исполнение обрядов крещения, бракосочетания и отпевания – платы. Все это вызывало недовольство, бунты, восстания. Одно из крупных восстаний

ненцев и хантов было в 1839–1841 гг. на Обдорском Севере, возглавляемое Ваули Пиеттоминым. Оно было подавлено (Бударин, 1952).

Коренные народы не имели своей письменности, медицинская помощь ограничивалась практикой шаманов и знахарей. Обеспеченный слой населения составляли богатые оленеводы (особенно среди ненцев), “князцы”, возглавлявшие наряду с царской администрацией волостное управление и злоупотреблявшие при сборе ясака и уплате податей, некоторые шаманы из среды богачей, торговцы из туземного населения. Их дети получали образование в церковно-приходских школах, но оно сводилось к умению читать и писать. Когда в 1923 г. для работы на сельскохозяйственной выставке понадобился грамотный хант, Тобольский уездный исполком ответил, “что грамотных хантов не имеется” (Народы Сибири, 1956. С. 603).

После Октябрьской революции 1917 г. все эти народы прошли сложный путь: советизацию, коллективизацию, раскулачивание, борьбу с религией, особенно с шаманами, реорганизацию колхозов в совхозы, государственные и кооперативные промысловые хозяйства (коопзверопромхозы и госпромхозы), укрупнение хозяйств и поселков. В 1920–1930-х годах для всех, кроме энцев, нганасан и кетов, была создана письменность, открыты школы. Это способствовало формированию национальных кадров – писателей, поэтов, художников, учителей, медработников, работников культуры, советских и партийных кадров, развитию национальных языков и литературы. За все годы советской власти государством были отпущены огромные средства на строительство поселков, оснащение техникой колхозов и совхозов, помощь и льготы населению, развитие образования, культуры и медицины. Это имело свое положительное значение. Однако все достижения 1950–1970-х годов были сведены к нулю в последние 25–30 лет из-за хищнического промышленного освоения Сибири, принудительных методов перевода на оседлость кочевого и полуседлого населения, а также сселения населения (не только оленеводов-кочевников, но и рыболовов и охотников) из обжитых мест на промысловых угодьях в искусственно созданные укрупненные селения.

Промышленное освоение нанесло огромный ущерб экологии Сибири и Севера, поставило под угрозу развитие традиционных отраслей хозяйства народов Севера и тем самым – их существование и жизнеобеспечение (Соколова, 1990д, е; 1994, 2003; Народы Севера России, 1992. 1. С. 3–266; 2. С. 3–433; Неотрадиционализм..., 1994; От патернализма..., 1998; Северные народы..., 2000; Современное положение..., 2004. С. 40–51).

ОТ ДРЕВНИХ КУЛЬТУР К СОВРЕМЕННЫМ НАРОДАМ

Территория, на которой проживают современные ханты, манси, ненцы, энцы, нганасаны, селькупы, кеты, охватывает обширные пространства севера Евразии – от полуострова Канин – на западе, до Таймыра – на востоке и от среднего течения Иртыша, Оби и Енисея – на юге, до Северного Ледовитого океана – на севере. Означенная зона обитания занимала несколько ландшафтно-растительных поясов, а именно: тайгу, лесотундру, тундру и полярную пустыню, а также, по-видимому, и север лесостепи. Своеобразие и известная стабильность природно-климатической ситуации обусловили хозяйственную направленность деятельности человека, отличавшуюся на протяжении столетий известной традиционностью, основными отраслями хозяйства являлись охота и рыболовство, оленеводство и собирательство. На юге территории довольно рано появляется скотоводческое (коневодческое) хозяйство. Следует учитывать удаленность региона от передовых центров цивилизации своего времени, затрудненность торговых и этнокультурных связей, что во многом предопределило автохтонность развития популяций.

Современные границы расселения различных этнических групп в той или иной степени видоизменялись, поэтому границы археологических культур часто не вполне совпадают с идентифицируемыми с ними этносами. Более того, за века и тысячелетия этнокультурная картина в регионе претерпевала существенные изменения. В результате природных катаклизмов, эпидемий, войн с исторической сцены исчезали целые народы. Эти явления были зафиксированы уже в первых сибирских академических экспедициях, когда академик Г. Миллер обнаружил этнические группы, находившиеся уже на грани вымирания и составляющие всего несколько человек (Сибирь..., 1996. С. 44; *Элерт*, 1999. С. 78).

Время сложения уральской и кетской языковых семей уходит в глубокую древность и непосредственно связано с освоением человеком Евразийского севера. Наиболее ранние археологические памятники, обнаруженные в регионе, относятся к плейстоцену и принадлежат мустьерскому периоду палеолитической эпохи. Специфика среды, в которой обитали популяции, холодный и влажный климат лесной зоны региона, привели, по мнению антрополога В.В. Бунака, к образованию здесь особых морфологических комплексов древнего человека. В результате, по его мнению, в Северной Евразии сложилась самостоятельная антропологическая формация, генетически не связанная ни с восточным, ни с западным очагами расообразования, сформировавшаяся на основе местных верхнепалеолитических племен. Остатки этих древнейших расовых комплексов явились одним из компонентов уральской расы и субарктического расового типа (Бунак, 1956, 1980).

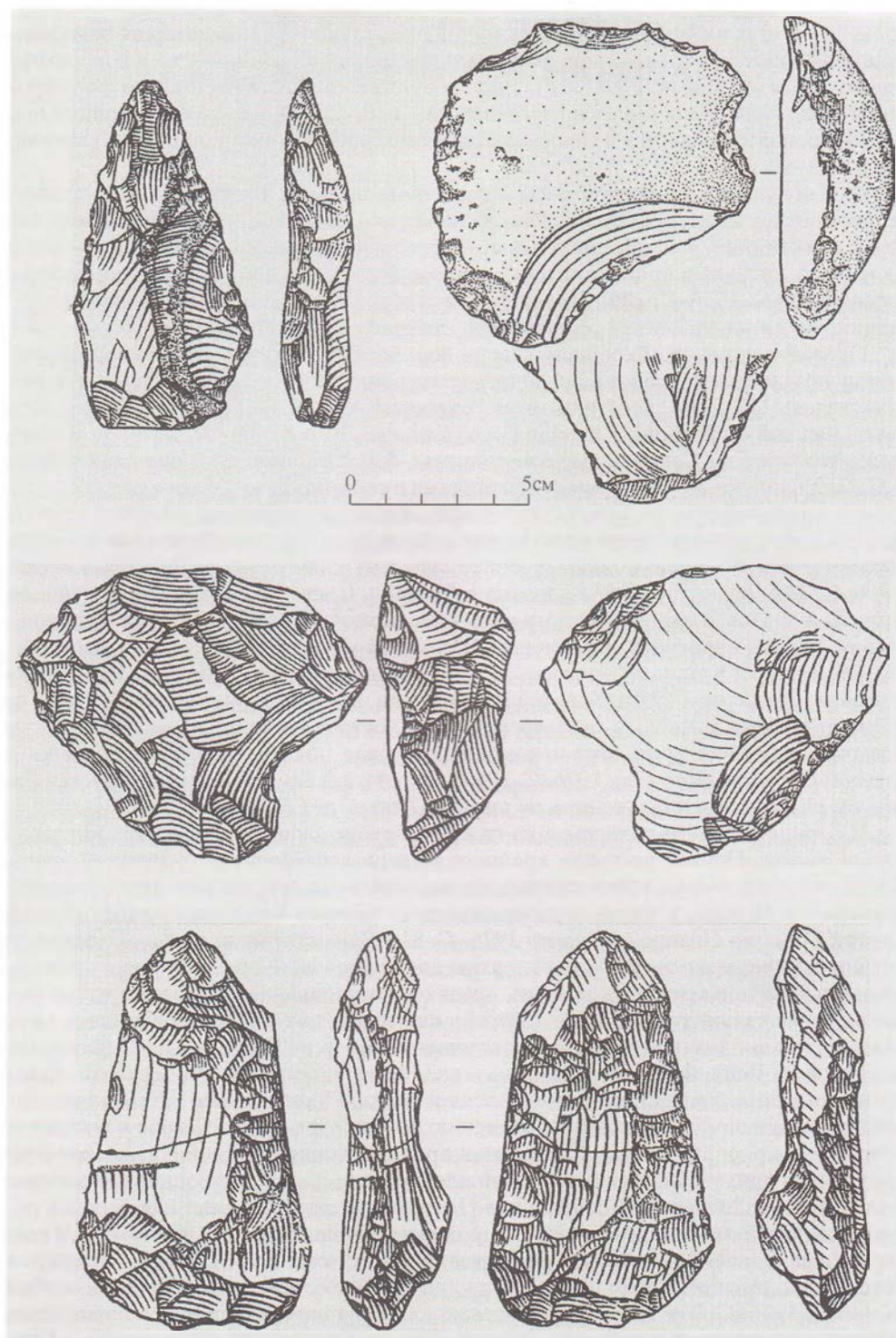
Обоснование этой теории на палеоантропологическом материале эпохи мезолита и неолита северной Европы принадлежит В.П. Якимову (1961). Серьезное подтверждение идея В.В. Бунака нашла в неолитических материалах Западной Сибири, где на основании новых антропологических данных Т.А. Чикишева констатирует взаимосвязь краниологического типа данного населения с восточноевропейскими вариантами, распространенными от Прибалтики до Зауралья, между ареалами северных и южных европеоидов (*Полосьмак, Чикишева, Балueva*, 1989. С. 78–79). По мнению академика В.П. Алексеева, неолитическое население Западной Сибири

приняло участие в формировании уральской расы, а процесс складывания недифференцированных комплексов мог иметь место в Западной Сибири еще в донеолитическое время (Алексеев, 1989. С. 6). Таким образом, теория автохтонного формирования Уральской расы имеет на сегодняшний день серьезную аргументацию. Она, как будто, подтверждается и современными лингвистическими данными (Кузьмина, 1993. С. 3–4).

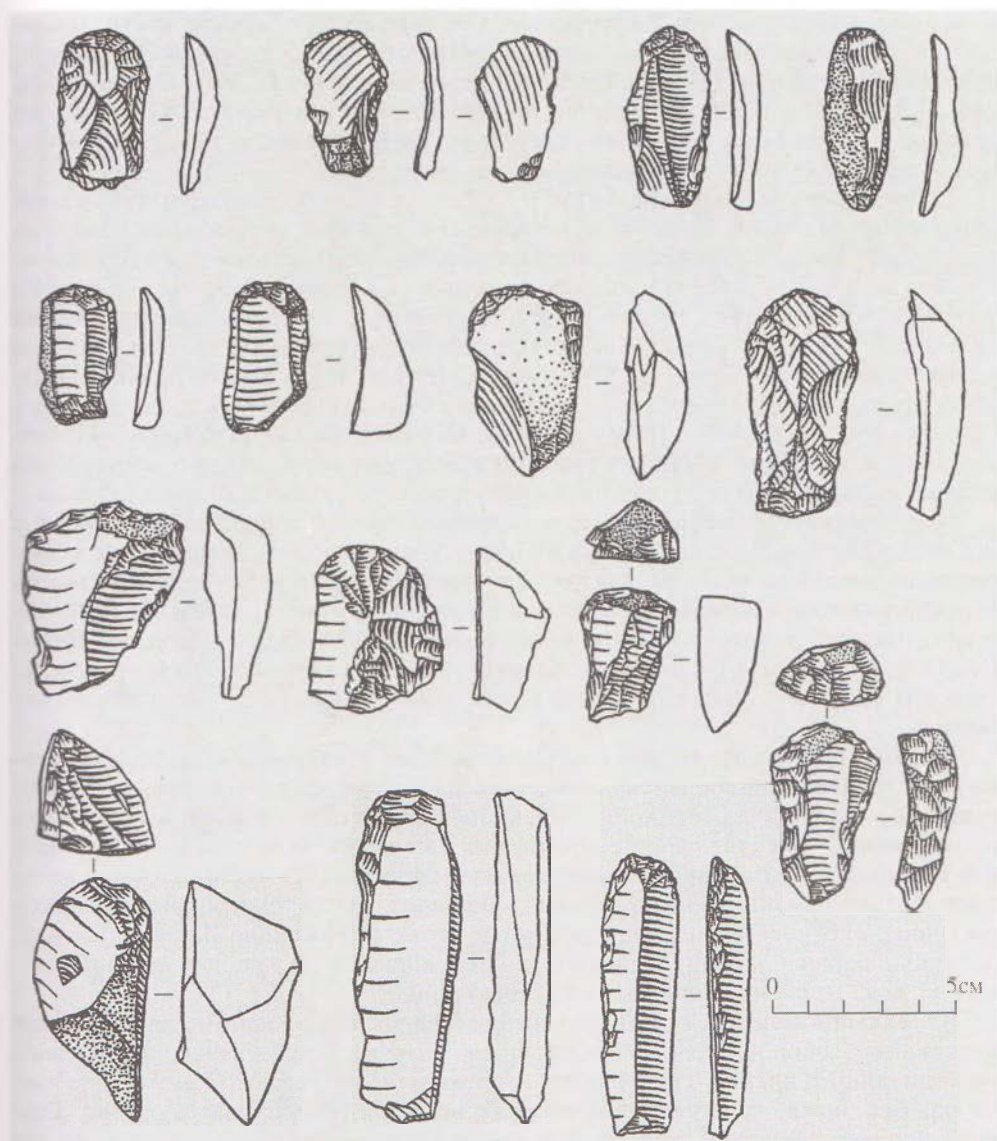
Для популяций уральской расы характерны прямые, мягкие волосы, сравнительно светлая кожа, осветление глаз, ослабленное развитие эпикантуса и рост бороды, низкий рост, сравнительно невысокое и умеренноширокое лицо, нос – часто с вогнутой спинкой и приподнятым кончиком, тонкие губы, мезокефальная форма головы (Левин, 1956. С. 109). Некоторое своеобразие демонстрирует антропологический тип кетов, тазовских селькупов, восточных ненцев (Там же. С. 110).

Освоение человеком крайнего северо-востока Европы произошло в первую половину позднего плейстоцена, археологически в мустьерское время (100–40 тыс. лет тому назад). Об этом свидетельствует открытый на Печоре, у самого Полярного круга, нижний слой стоянки Крутая Гора (Канивец, 1976. С. 25–45). Причины расселения человека на Север, в высокие широты, были сформулированы академиком А.П. Окладниковым: "...оставаясь охотниками и собирателями, люди нуждались для своего существования в обширных площадях земли. Естественный рост населения и возрастающая в связи с этим потребность в пище неизбежно выталкивали избыток населения в пустынные области с более суровым климатом, но богатые дичью" (1966. С. 25). Проникновение человека в бассейн Печоры происходило из районов Прикамья и Поволжья, морфология же каменной индустрии позволяет сопоставлять ее с южно-европейским регионом бытования мустьерской традиции, выявленной на стоянках Крыма (Формозов, 1959), Северного Кавказа (Любин, 1959) и Закавказья (Замятнин, 1950). Каменный инвентарь нижнего слоя стоянки Крутая Гора имеет ярко выраженный мустьерский облик: остроконечники, скребла, скребок, выемчатые скобели, режущие и комбинированные орудия, отщепы и обломки с краевой ретушью (Канивец, 1976. С. 39). Нижний слой Крутой Горы датируется периодом развитого мустье, то есть не позднее 70 тыс. лет (Там же. С. 44).

В период верхнего палеолита на нижней Печоре зафиксированы две миграционные волны. Первая достигла крайнего Севера в паудорское (брянское) время (29–25 тыс. лет назад), когда произошло значительное повышение среднегодовых температур. Именно к этому периоду относятся стоянки Базовская и верхний слой Крутой Горы на Печоре (Канивец, 1976. С. 81). Вещественный комплекс этих памятников имеет ярко выраженный верхнепалеолитический облик: ядрища представлены призматическими нуклеусами, орудия изготавливались из пластинчатых отщепов, реже из пластин. Прямые аналогии инвентаря с пятым слоем Костенок I позволяют говорить о передвижении населения на север из Костеновско-Боршевского района на Дону. Фаунистический материал представлен костями мамонта, волосатого носорога, лошади, северного оленя и волка. Последующее затем похолодание (максимум вюрма) привело к обеднению фауны и флоры на Севере и вынудило человека мигрировать на юг. Новый этап проникновения популяций на северо-восток Европы приходится на самый конец плейстоцена. В интересующем нас регионе он представлен Медвежьей пещерой на Печоре (Гуслицер, Канивец, 1965), где в результате раскопок обнаружен типичный позднепалеолитический инвентарь. Изменяется направленность охотничьей деятельности человека. Важнейшим объектом охоты становится северный олень, тогда как мамонт составляет лишь 1,2% особей (Канивец, 1976. С. 85). На этот раз ученые склонны видеть несколько возможных регионов, из которых произошло переселение на Север – это Костенковско-Боршевский район и Сибирь (Там же. С. 85). Первое предположение выглядит, по нашему мнению, более предпочтительным. Поскольку каменный инвентарь Мед-



Каменный инвентарь эпохи палеолита стоянки Крутая Гора. Нижний слой
(Канивец В.И., 1976. С. 37, рис. 7)



Каменный инвентарь эпохи палеолита стоянки Базовская
(Канивец В.И., 1976. С. 58, рис. 16)

зежей пещеры не связан с последующими мезолитическими комплексами, В.И. Канивец полагал, что в результате наступившего в конце вюрмской эпохи сильного похолодания человек покинул бассейн Печоры и новое заселение северо-востока Европы наступило в начале голоцена, то есть в мезолитическую эпоху (Канивец, 1976. С. 87).

Проникновение человека на Север, в таежную зону, связано скорее всего с соседними районами Алтая и Саян. Именно здесь известны наиболее древние в Южной Сибири палеолитические местонахождения, такие как нижние слои пещер Денисова (Деревянко, Маркин, 1990. С. 5–11) и Двуглазка (Абрамова, 1989.

С. 154–243), возраст которых определяется в пределах мустьерской эпохи. Не исключено, что появление здесь человека связано с более древними периодами: ашельским или ранним мустье в Кузбассе (*Деревянко, Маркин, Николаев, Петрин*, 1990. С. 154–155) или еще ранее, о чем свидетельствуют находки А.П. Окладникова на памятнике Улалинка (*Окладников, Rogozin*, 1982), однако эта точка зрения требует сегодня дополнительного комплекса доказательств.

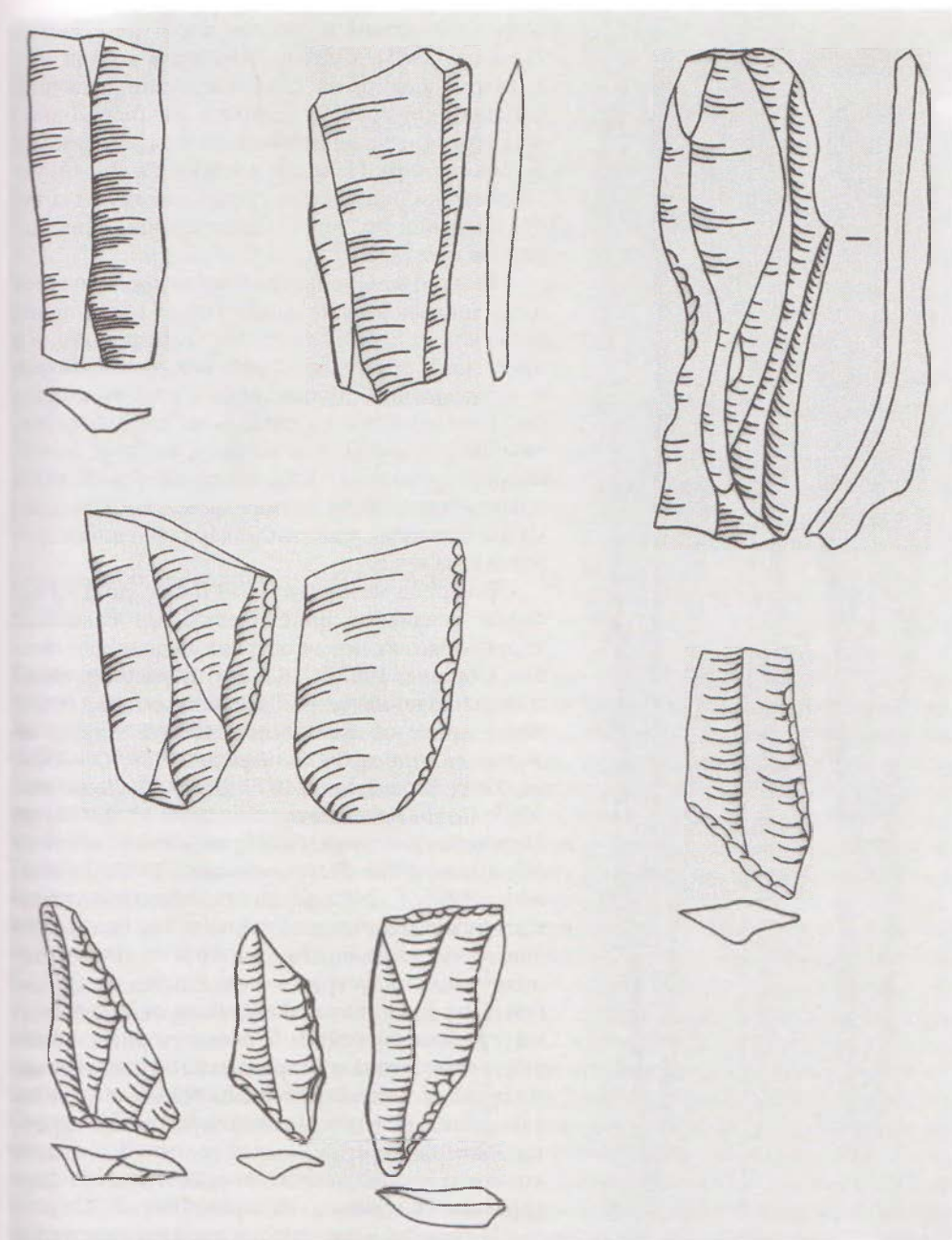
Исследования палеолита на Алтае, в Кузбассе и в Саянах свидетельствуют о наличии мощных очагов человеческих популяций, которые существовали здесь на всем последующем протяжении палеолитической эпохи, оставив при этом значительное количество археологических памятников (*Абрамова*, 1989. С. 145–243; *Derevanko*, 1990). Именно отсюда, с гор и предгорий, человек в конце плейстоцена продвигается на север Западно-Сибирской равнины, осваивая сначала лесостепные районы (*Окладников, Молодин*, 1983; *Генинг, Петрин*, 1985), а затем проникая и далее на север, в таежную зону, где до нас дошли палеолитические местонахождения – Томская стоянка (*Кащенко*, 1896; *Абрамова, Матющенко*, 1973), Могочино-I (*Петрин*, 1986) и др. Одной из причин такого продвижения могло служить отступление ледника и миграция на север мамонта и сопутствующей этому животному фауны.

Продвижения человека на север в районе Зауралья осуществлялось также с юга по акваториям Иртыша, Ишима и Тобола, с территории Казахстана, где также известны сегодня десятки палеолитических местонахождений различных периодов от раннего ашеля (а возможно и с эоплейстоцена) до верхнего палеолита – включительно. Таким образом, палеолитические памятники Шикаевка-II (*Петрин, Цейтлин*, 1976) на Тоболе и Гари (*Бадер, Сериков*, 1981) на Северной Сосьве свидетельствуют о достаточно далеком продвижении человека на север, почти под 60 параллель.

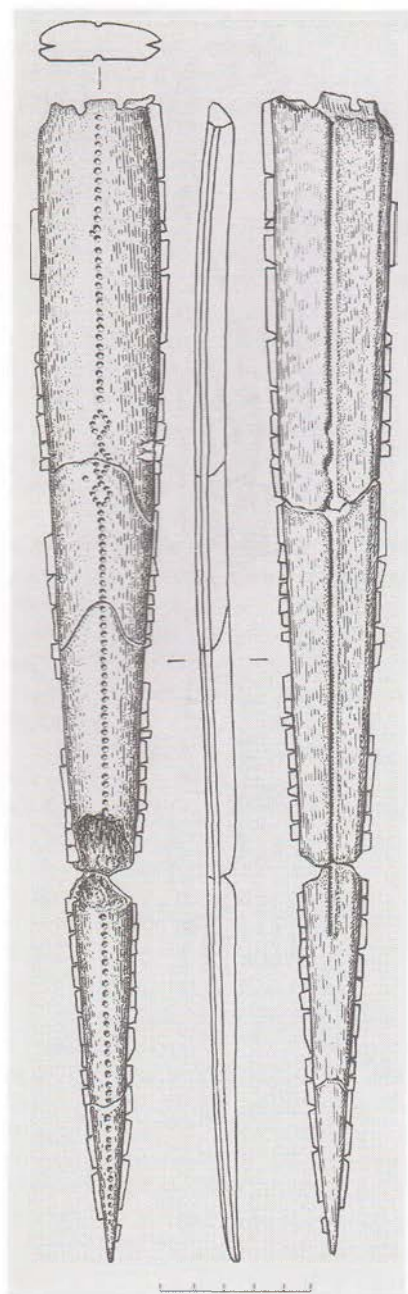
Имеющиеся в распоряжении исследователей даты, полученные по C_{14} , позволяют отнести процесс освоения человеком севера Западносибирской равнины к концу верхнего палеолита (*Абрамова*, 1989. С. 168–176). Несмотря на малочисленность исследованных палеолитических памятников, уже сейчас можно выделить различные типы местонахождений, к числу которых относятся: 1) места обитания возле туши убитого мамонта (Томская стоянка, Шикаевка-II) или группы мамонтов (Волчья грива); 2) относительно долговременные стоянки (Могочино-II, Гари), где найдены даже остатки жилищ (Черноозерье-II); 3) какие-то сакральные места (Венгерово-5), пока не вполне понятные исследователям.

Каменный инвентарь входящих в интересующий нас регион местонахождений представляет собой изделия, выполненные из кварцита, яшмовидных пород и низкокачественного кремня. Преобладает пластинчатая индустрия. Обнаружены также скребки, ножи, проколки, сверла, реже встречаются массивные орудия. Бедность Западносибирского региона источниками каменного сырья, пригодного для изготовления орудий, заставляла человека использовать кость и, по-видимому, дерево (*Окладников, Григоренко, Алексеева, Волков*, 1971). Именно в этот период закладывались традиции высочайшего мастерства косторезного дела, свойственного обитателям Западной Сибири. Для этого региона, как и для Сибири в целом, характерна традиция вкладывшейся техники при изготовлении орудий труда и оружия, которая, по мнению А.П. Окладникова, складывается здесь и достигает расцвета “ранее, чем во многих других местах” (*Окладников*, 1956. С. 34). Такие комбинированные изделия имели неоспоримое преимущество перед просто каменными или просто костяными, либо деревянными орудиями. Не случайно данная традиция продолжает бытовать не только в эпоху неолита, но даже в период бронзы.

Жилища, по-видимому, были наземными, где в качестве каркаса использовалось дерево. Однако исследования поселения Черноозерье-II позволяют предполагать наличие конструкций подчетыреугольной в плане формы, с углубленным в зе-



Каменный инвентарь эпохи палеолита стоянки Шикаевка
 (Абрамова З.А., 1984. С. 337, рис. 125)



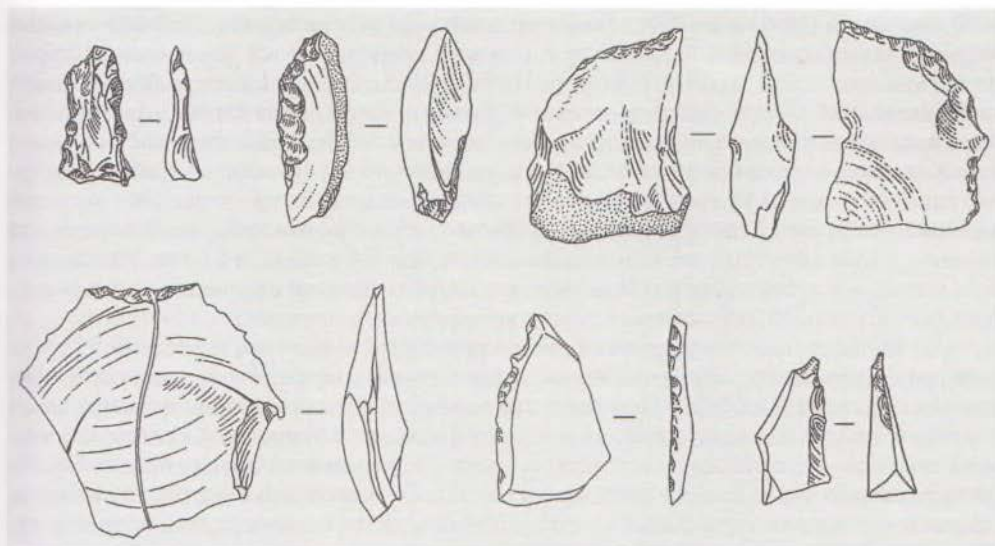
Костяной кинжал (или наконечник копья?) с каменными вкладышами. Стоянка Черноозерье II
(Абрамова З.А., 1984. С. 337, рис. 128)

млю котлованом и очагом в центре (Генинг, Петрин, 1985). Судя по находкам костей животных, палеолитические обитатели Западной Сибири охотились на мамонта, бизона, копытных животных, занимались собирательством и рыболовством. Находки костяных изделий, украшенных орнаментом, свидетельствуют о существовании развитого декоративно-прикладного искусства.

Резкое изменение климата, происшедшее на Земле на рубеже плейстоцена и голоцена, повлекло за собой серьезные трансформации в природной обстановке, которая приблизилась к современной. Существенно видоизменился растительный и животный мир, где особо значимым событием, несомненно, явилось исчезновение мамонта. Как следствие, меняются жизнедеятельность человека, способы охоты на быстроногих животных, характер домостроительства и т.д.

В период мезолита (IX–VII тыс. до н.э.) человек осваивает практически все северные территории, включая острова Ледовитого океана (Иванов, 1993. С. 47–54). В рассматриваемом регионе, мезолитические памятники отмечены также от Большеземельской тундры на западе (Канивец, 1973; Чернов, 1978; Ошибкина, 1989; Верещагина, 1977. С. 89–93; Логинова, 1985. С. 16–30; Волокитин, 1986. С. 22–34) до Нижнего и Среднего Приобья на востоке (Старков, 1980; Беспрозванный, 1985; Хлобыстин, 1976. С. 249), не говоря уже о прилегающих с юга лесостепных районах, где они исчисляются десятками (Косарев, 1991. С. 14). Мезолитическая индустрия весьма близка между собой. Она представлена орудиями, выполненными преимущественно на миниатюрных ножевидных пластинах: острия, скошенные острия, микропластинки с ретушью, боковые и угловые резцы, резчики, а также нуклеусы и скребки. Возможно, что к мезолиту относится часть костяных вкладышевых орудий труда из Шигирского торфяника (Косарев, 1991. С. 221).

В регионе встречаются памятники и иного культурного облика, с преобладанием техники отщепа, присутствием шлифованных и рубящих орудий (Канивец, 1973. С. 3–23; Волокитин, 1986. С. 22–34). В.И. Канивец считает такое явление хронологически более поздним признаком, а А.В. Волокитин – культурным (Черносвитов, 1994. С. 28). Отсутствие геометрических форм, характерных для мезолита



Каменные орудия с архипелага Новая Земля

(Иванов Г.В., 1993. С. 51, табл. 2)

более западных и южных областей, таких как Урал и Прикаспий (Васильев, Выборнов, Комаров, 1988. С. 3–41), миниатюрность пластинчатой техники, наличие вкладышевой индустрии позволяет, во-первых, видеть своеобразие носителей Западно-сибирской мезолитической общности, во-вторых, зафиксировать известную преемственность в развитии каменной и костяной индустрии и, как следствие, автохтонное развитие местного населения. Поэтому представляется неубедительной гипотеза В.Н. Чернецова (1968), по которой предками уральцев являются выходцы из Приаралья и Прикаспия, продвигавшиеся в эпоху мезолита на север и расселившиеся на запад и восток от Уральского хребта. Основой хозяйственной жизни населения Севера являлась охота, рыболовство и собирательство. Образ жизни, вероятно, был весьма подвижным (Питулько, Шумкин, 1993. С. 41; Сериков, Старков, 1989. С. 140).

Проблема перехода от мезолита к неолиту на севере Западной Сибири, по справедливому замечанию Л.Я. Крижевской (1991. С. 43–44), не только не решена, но и по существу не ставилась. На уровне рабочей гипотезы следует видеть в целом автохтонное развитие неолитических культур Западно-Сибирского и Европейского Севера. Появление южного импульса из Прикаспия, о котором писали В.Н. Чернецов, Е.А. Васильев и М.Ф. Косарев (Чернецов, 1964в; 1968а; Васильев, 1987; Косарев, 1991), представляется нам маловероятным. Попытка этих исследователей связать отдельные элементы орнамента и некоторые виды каменной индустрии неолитических памятников Западной Сибири и Средней Азии выглядит малоубедительной, во-первых, по причине чрезвычайно широкого распространения в эпоху неолита керамики с отступающе-прочерченной орнаментацией на территории Евразии, во-вторых, как выяснилось, и наконечники стрел кельтеминарского типа не могут являться, как полагал В.Н. Чернецов, свидетельством южного импульса по причине широкого распространения их в Сибири, где они известны даже в восточносибирских неолитических комплексах. К тому же эти изделия хронологически, как показывают последние данные, относятся не к ранне-неолитическим, а к поздне-неолитическим и раннебронзовым комплексам. Из всего сказанного следует, что вывод

М.Ф. Косарева (1991) о том, что самые древние уральцы являются наиболее прямыми потомками арало-каспийских пришельцев, представляется неверным. Скорее всего, как показывают данные антропологов, прародиной древних уральцев является Евразийский Север, где данное своеобразное расовое образование формировалось преимущественно на местной основе, без каких-либо серьезных внедрений извне. Как справедливо полагает М.Ф. Косарев, в Зауралье и Западной Сибири отступающе-накольчатая традиция орнаментации керамики является в неолите не только наиболее древней, но и автохтонной. В свою очередь, именно с этой керамикой связаны антропологические комплексы могильников Протока и Сопка-2, которые, по мнению Т.А. Чикишевой и В.П. Алексеева, убедительно подтверждают концепцию В.В. Бунака об автохтонной прародине древних уральцев.

Изучение археологами памятников материальной культуры, оставленных древнейшими уральцами, свидетельствуют о достаточно дифференцированном развитии ее носителей. Особенно наглядно эти различия фиксируются в орнаментах на глиняной посуде. Если же полагать, что этот элемент человеческой культуры является этнодиагностирующим, то тогда, с учетом совокупности других признаков этноса, таких как погребальный обряд, элементы домостроительства, специфических предметов и черт материальной культуры, можно попытаться придать процессу этногенеза известную конкретику.

Учитывая имеющее место существенное различие неолитических культур, зафиксированных в рассматриваемом регионе, можно ставить вопрос об изначальном различии материальной и духовной культуры носителей уральской общности. Повидимому, это было связано с тем, что означенная общность состояла из протофинов, протоугров и протосамодийцев, культура которых на всех отрезках человеческой истории развивалась своеобразно. М.Ф. Косарев (1981) абсолютно справедливо подметил это своеобразие в западносибирских культурах эпохи неолита и бронзы, выделив три основные этнокультурные линии преемственности и развития орнамента на посуде, которые определялись исследователем как гребенчатый, гребенчато-ямочный, отступающе-прочерченный или отступающе-накольчатый. Попытка этнической идентификации носителей этих линий развития, предлагаемая исследователем для эпохи позднего неолита–бронзы, не может быть принята однозначно. Вероятно, методологически для этого периода более обоснованно видеть в этнической идентификации археологической культуры, как это предлагал в конце своего жизненного пути В.Н. Чернецов, не отдельные народности, а “крупные этнолингвистические общности или семьи, подобно уральской, алтайской или палеоазиатской” (по: *Мошинская*, 1973. С. 9). Такая посылка для западносибирского региона выглядит тем более справедливо, что использование ретроспективного метода здесь возможно вряд ли глубже, чем до эпохи раннего железа (*Молодин*, 1985. С. 43–48).

В эпоху неолита в западной части региона никаких принципиально новых сдвигов в хозяйственной деятельности людей не произошло: продолжают совершенствоваться все те сферы хозяйства присваивающего типа, которые были известны в мезолите, притом без каких-либо ярко выраженных качественных скачков. Об этом убедительно говорят археологически исследованные орудийные комплексы с памятников, а также планировочная структура самих памятников, их топография, состав остеологических коллекций, палеоботанические данные (*Черносвитов*, 1994).

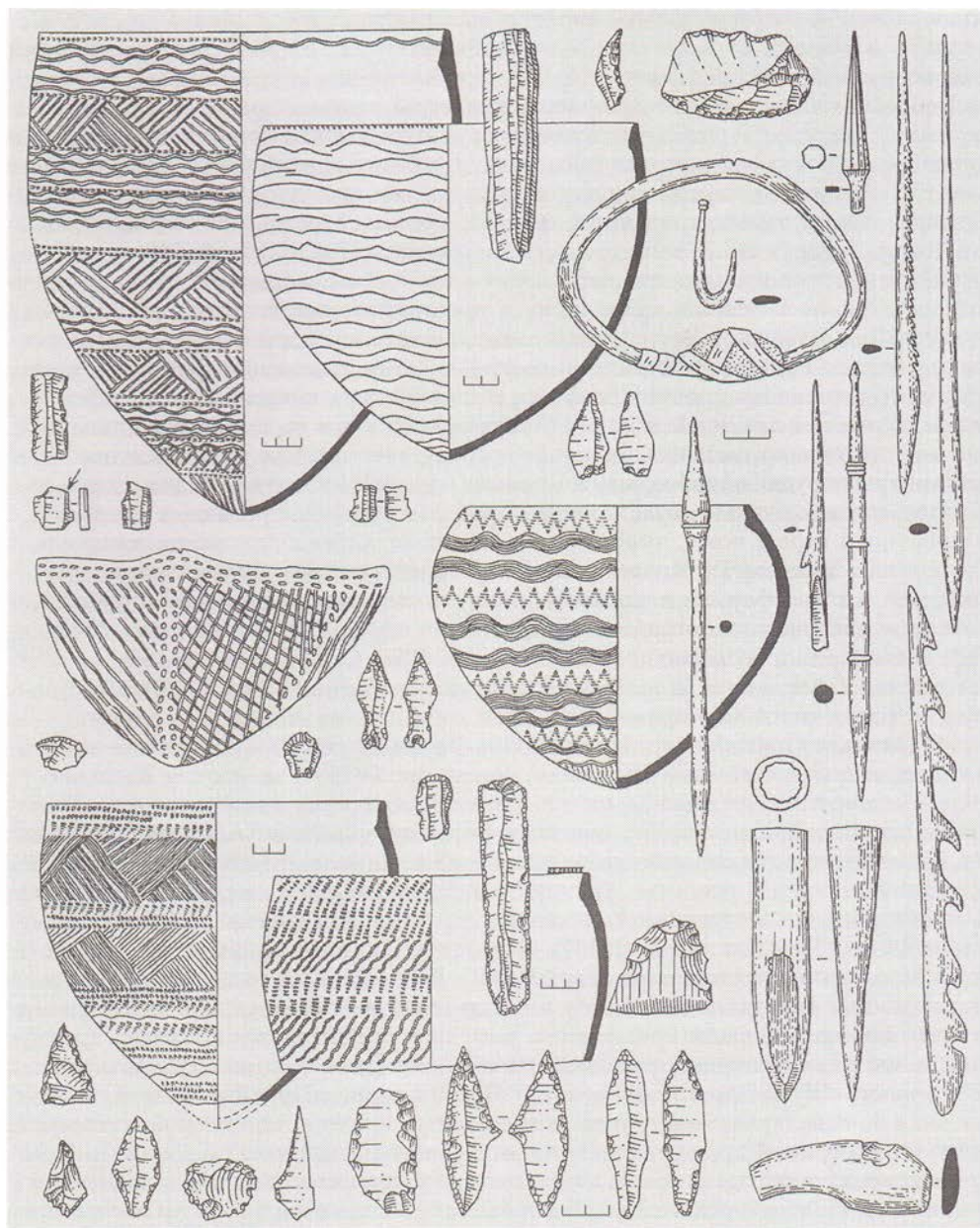
Неолитические памятники открыты в устье Печоры на р. Черной и Коротихе (*Пядышев, Хлобыстин*, 1962. С. 71–75; *Чернов*, 1985; *Лузгин*, 1977. С. 23–30). На западе региона выявлены ранненеолитические находки, представленные преимущественно наконечниками стрел на пластинах. В целом же, в этот период продолжают бытовать мезолитические традиции в инвентаре, которые имеют место и в разви-

том неолите. К этому периоду относятся материалы стоянок Миш-Ваньской, Печорской и Адзъва-Х. Керамика здесь толстостенная, остродонная, украшенная ямочно-гребенчатой орнаментацией. Л.П. Хлобыстин полагал, что на северо-востоке Европы бытовал вариант льяловской культуры, занимавшей более южные пространства Европы. “В приморских районах культура ямочно-гребенчатой керамики продолжала развиваться, не испытывая значительного влияния со стороны камских культур”. На печорских неолитических стоянках обнаружен богатый каменный инвентарь – наконечники стрел, ножи, скребки, проколки, резцы. Эти неолитические памятники датируются III тыс. до н.э. (Хлобыстин, 1973в. С. 59, 60, 64).

Иная картина прослеживается сегодня в сибирской части региона, где по последним данным выделена серия ярких и достаточно самобытных неолитических культур. Так, в таежном Зауралье прослеживаются две стадии – ранняя (кокшаровская), характеризующаяся памятниками с остродонными, яйцевидной формы сосудами, орнаментированными прочерчиванием и отступающей палочкой, образующей прямые и волнистые линии. На позднем (полуденском) этапе керамика существенно не изменилась, однако увеличивается доля гребенчатого штампа в орнаментике. Среди каменных орудий преобладают изделия из пластин, однако на позднем этапе господствуют уже крупные двухсторонне обработанные и шлифованные предметы – наконечники стрел, ножи, топоры и т.д. Жилища, исследованные на памятниках Ташково-I, Сумпанья-IV, Козлов Мыс-I и др., представлены землянками подпрямоугольной в плане формы, а также полуземлянками различной архитектуры. Несколько неолитических погребений устроены по обряду труположения с каменным инвентарем и посыпаны охрой (Старков, 1980. С. 206). Кокшаровская стадия датируется V тыс. до н.э. (Ковалева, Устинова, Хлобыстин, 1984. С. 38), а полуденская – IV тыс. до н.э. (Косарев, 1993. С. 22).

В таежном Притоболье и Нижнем Обь-Иртышье открыты неолитические памятники кошкинского типа (Ковалева, Варанкин, 1975) – поселения Кошкино-V, Усть-Суерское-II, Сартынья-I и мн. др. Кошкинская посуда представлена остродонными, плоскодонными и круглодонными формами, украшенными горизонтальными, волнистыми или фигурнообразными линиями. Каменный инвентарь небогат, но в целом типичен для неолита. Жилища – четырехугольные в плане землянки каркасно-столбовой конструкции. Кошкинские памятники выявлены на всем протяжении неолита (Ковалева, 1988. С. 117). В неолите Нижнего Приобья, помимо кошкинских памятников (поселение Сартынья-I), Е.Н. Васильев выделил челябинский тип керамики с сосудами яйцевидного и ладьевидного типов, украшенных прочерченным по верхней части орнаментом. Каменная индустрия представлена преимущественно шлифованными изделиями на отщепах. Данные комплексы датируются IV – началом III тыс. до н.э. (Васильев, 1987). В Среднем Приобье исследованы памятники большеларьянской группы, характеризующиеся круглодонной керамикой, орнаментированной прочерчиванием и отступающей палочкой, с зонами взаимопроникающих треугольников. К этому же кругу относятся, вероятно, памятники с территории Новосибирского Приобья и неолитические могильники из лесостепного Обь-Иртышья – Протока, Сопка II и Корчуган. Данная группа, несомненно, связана с западным, северо-западным ареалом неолита, и, что крайне важно, близка восточно-европейским антропологическим материалам (Полосьмак, Чикишева, Балужева, 1989. С. 78–79). Наконец, в предтаежном и таежном Ишиме-Иртышье выявлены памятники екатерининского типа со специфической посудой с гребенчато-ямочной орнаментикой, позволяющей, по нашему мнению, видеть в екатерининцах мигрантов с северо-востока Европы, носителей льяловской культурной традиции (Молодин, 1977).

Таким образом, в рассматриваемом регионе Западной Сибири наблюдается мозаичное развитие разных культурных традиций. В целом, данная эпоха совпадает с



Материалы эпохи неолита Западной Сибири
(Косарев М.Ф., 1996. С. 256, рис. 89)

теплым и влажным атлантическим периодом, когда лесные пространства занимали значительно большие площади лесостепной и тундровой зоны.

В этих условиях наибольшее развитие получило комплексное охотничье-рыболовческое хозяйство, "динамично сочетавшее охотничий (в основном осенне-зимний) промысел с рыболовческими (в основном летним) занятиями. Переход к неолиту

ту сопровождался существенными открытиями в сфере материального производства, среди которых особое место занимают широкое распространение сплошной двусторонней обработки и шлифовки орудий, резкое увеличение ассортимента и улучшения технических качеств наконечников стрел и деревообрабатывающего инструмента, усовершенствование рыболовных снастей...” (Косарев, 1993. С. 19).

В эпоху бронзы на рассматриваемой территории возникает целый спектр ярких и самобытных культур, исследованных в настоящее время.

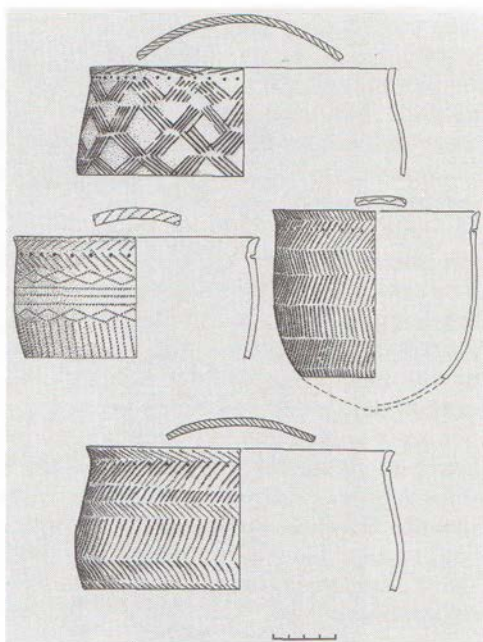
В бассейне Печоры к энеолиту – ранней бронзе В.И. Канивец отнес стоянки Конецбор-V, II и Кошак-I (Канивец, 1974. С. 121). Первая принадлежит к гаринско-борской культуре, а вторая – к своеобразному культурному типу, испытывающему влияние из Зауралья. В левобережье Печоры обнаружено три поселения эпохи ранней бронзы, представляющие самостоятельные культурные комплексы. Таким образом, несмотря на незначительные данные, исследователи полагают, что в первой половине II тыс. до н.э. на Печоре и Ижме обитало автохтонное население.

Эпоха поздней бронзы в регионе представлена памятниками лебяжской культуры, известной по поселениям Галово-I, Кельгийор-II, Щельяюр-I, Лебяжская и т.д. Культура отличается своеобразной по форме и орнаментации керамикой, главенствующей ролью каменных орудий, хотя при раскопках зафиксированы и следы бронзолитейного производства. Лебяжская культура оставлена автохтонным населением, однако испытывающим влияние из Прикаспия. На позднем этапе на развитие культуры оказывает влияние культура Зауралья (Ошибкина, 1987. С. 154).

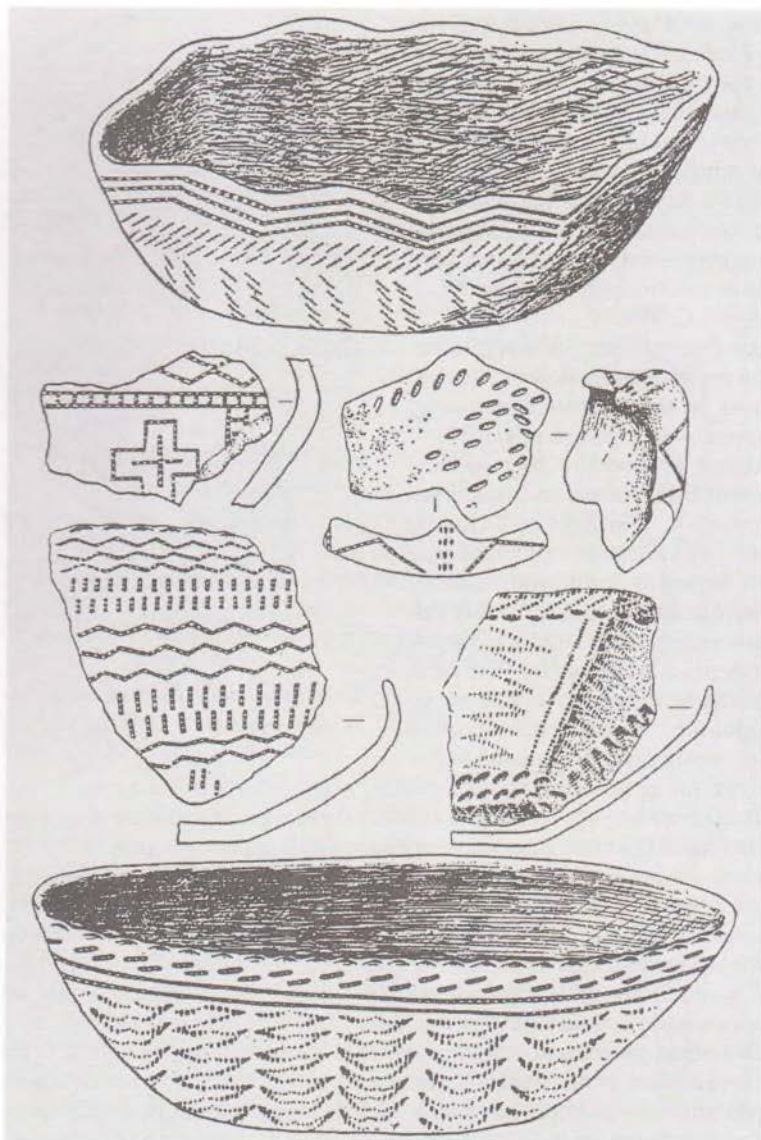
Хозяйственная деятельность населения региона на протяжении огромного периода, включающего и бронзовый век, представляется как охотничье-рыболовецкая, а образ жизни – сезонно-кочевой. Самая северная часть населения, вероятно, изобретя плавсредства, занимается морским зверобойным промыслом (Питулько, 1988. С. 46–51).

К наиболее ранним энеолитическим памятникам лесотундровой и тундровой зоны относятся Салехардская и Воркутинская стоянки. Найденная на памятниках керамика украшена гребенчатым штампом и шагающей гребенкой, каменные орудия малочисленны (Лашук, Хлобыстин, 1985). В лесостепном Зауралье в эпоху энеолита формируются две энеолитических культуры – милинская и шанкульская. Первая характеризуется сочетанием накольчатой орнаментальной традиции с гребенчатой, а вторая – отступающе-гребенчатой (Старков, 1980. С. 155–158). Интересно, что носители обеих культур распространились далеко на север, за Полярный круг. Набор каменных орудий у носителей этих культур заметно беднее. Увеличивается процент шлифованных орудий.

Лучше изученным является энеолит Нижнего Приобья. На стоянках Сартынья-I, Хулом-сунт, Честыйяг и др. обнаружен комплекс энеолитической посуды, представ-



Сосуды стоянки Конецбор-V
(Канивец В.И., 1974.С. 14, рис. 4)



Типы керамики эпохи ранней бронзы поселения Сартынья-I
(Васильев Е.А., 1983. С. 50, рис. 6в)

ленные круглодонными сосудами, украшенными по всей поверхности гребенчатым штампом. Е.А. Васильев на материалах памятника Сартынья-I выделяет три типа энеолитической керамики и датирует ее концом III – началом II тыс. до н.э. (Васильев, 1983. С. 45, 57).

На юге в таежном и лесостепном междуречье Иртыша и Ишима, открыты и исследованы памятники, основной чертой которых является гребенчато-ямочная керамика. К переходному от неолита к бронзе времени относятся местонахождения байрыцкого типа, в Прииртышье их называют еще екатерининскими и учитывая то обстоятельство, что носители этой общности расселились на огромных про-

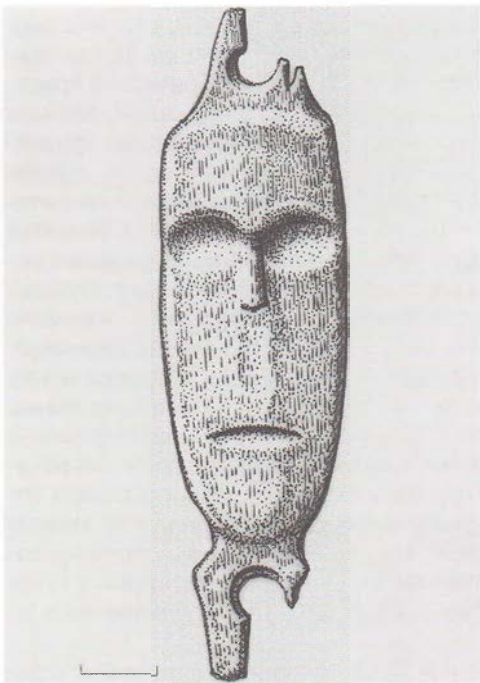
странствах таежной и лесостепной зоны Западной Сибири и фигурируют под разными наименованиями, мы во избежание терминологической путаницы, предложили именовать их памятниками гребенчато-ямочной культурно-исторической традиции. Здесь исследованы памятники Ир-II, Вертенис, Хутор Бор, Бичили-I, Ямсыса IV, V, VIII, Лавровка, Тух-Сигат и др. Инвентарь представлен каменными орудиями – ножевидными пластинами, скреблами, ножами, наконечниками стрел, изделиями из кости. Вместе с тем, на поселении Венгерово-III, расположенном в лесостепи, обнаружено несколько бронзовых предметов (*Молодин, 1977. С. 18*). Жилища имеют конструкции разных типов: на памятнике Венгерово-III – это сооружение неустойчивой в плане формы, небольшой площади с четко фиксируемым котлованом, столбовыми и хозяйственными ямами, на поселении Екатерининское I – огромное по площади жилище около 250 кв. м (*Петров, 1978. С. 268*). Эти факты, вероятно, указывают на разную направленность поселенческих комплексов, где одни могли быть временными стойбищами рыболовов, другие – стационарными поселками. Первые захоронения этой общности открыты в лесостепи и южной полосе таежной зоны, в низовьях р. Тара (могильники Погорелка, Сопка-2). Существовали, по-видимому, грунтовые могильники: захоронение (труположение) осуществлялось в довольно глубокой яме; покойник положен на спину вытянуто, головой на СВ. Инвентарь составляет каменные и костяные орудия и, что особенно важно, глиняные сосуды, предметы культовой пластики, позволяющие надежно диагностировать культурную принадлежность погребений (*Молодин, 1989. С. 102–104; Матющенко, Полевых, 1994*).

В Томско-Нарымском Приобье исследованы раннебронзовые памятники игрековского этапа (стоянки Новокусковская, Шайтанка-III, Игреков Остров I, II; могильник на Мусульманском кладбище, ранние погребения Томского могильника на Большом Мысе и т.д. – *Косарев, 1987б. С. 266*). Игрековская керамика представлена баночными сосудами закрытой формы, украшенными насечками и отступающей лопаточкой, взаимопроникающими зонами. В инвентаре – каменные орудия, связанные преимущественно с охотничьим промыслом. Захоронения безкурганые – по обряду ингумации и кремации. Положение погребенных – на боку, с подогнутыми ногами. Игрековские памятники датируются первой третью II тыс. до н.э.

Развитый бронзовый век таежной части Западной Сибири характеризуется высоким уровнем производства бронзовых орудий, а также бытованием специфических форм изделий сейминско-турбинского типа.

В Заполярье выделена ортинская культура, в ареал распространения которой входят Большеземельская и Ямальская тундры. Культура характеризуется пока только специфической, типологически выделенной керамикой (*Лашиук, Хлобыстин, 1985*). В северо-таежном Приобье Е.А. Васильев (1983) открыл сартыньинскую культуру. Исследовано несколько поселений – Сартынья-I, II, Шеркалы-XI, XIII, Салехардская-I, Малый Атлым. Данная культура генетически продолжает неолитическую и энеолитическую традиции. Керамика круглодонная и с уплощенным дном. Ведущим элементом узора является сотовый орнамент, образующий варианты геометрических поясов, а также орнаментация, выполненная печатной и шагающей гребенкой. Интересны блюда и ладьевидные сосуды, декорированные указанным способом. Орудия, жилища и погребения сартыньинской культуры пока неизвестны.

В таежном Обь-Иртыше обнаружена серия поселений с гребенчато-ямочной керамикой: Ипкуль-I, VIII; Шапкуль-VI; Малгет; Тенга; Красный Бор-III; Большой Ларьяк. Керамический комплекс характеризуется баночной посудой, украшенной гребенчато-ямочным орнаментом. Бронзовые орудия представлены самусьско-сейминскими формами (*Кирюшин, Малолетко, 1979. С. 77–78*).



Антропоморфное изображение эпохи ранней бронзы. Могильник Сопка – 2/3 А
(Молодин В.И., 2001. С. 58, рис. 37)

Бронзовый кельт из поселения Тенга
(Кирюшин Ю.Ф., Малолетко А.М., 1979. С. 25, рис. 8)



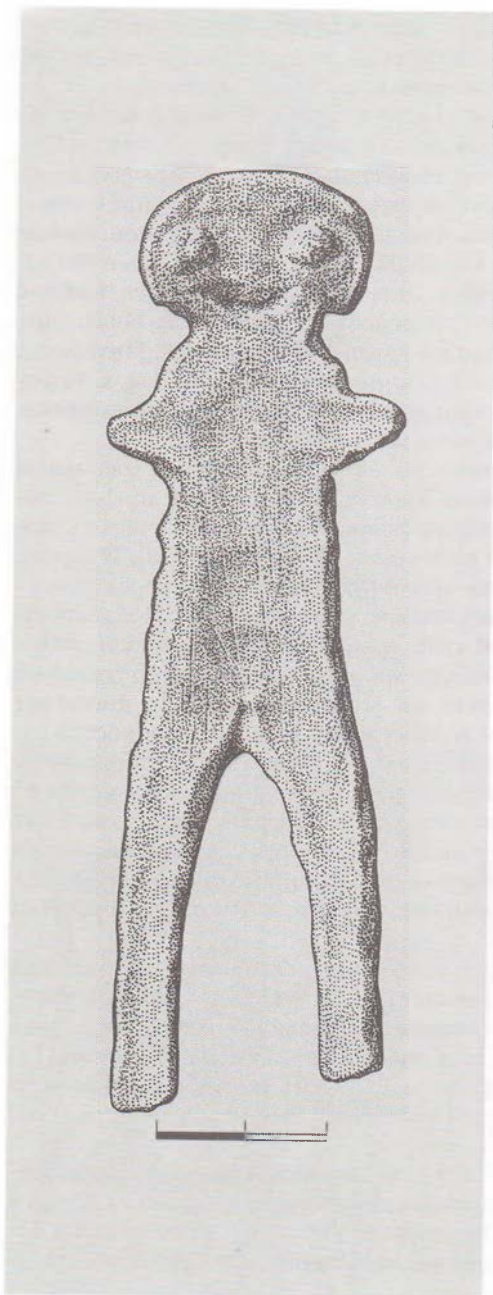
Некоторые специфические изделия, такие как глиняные эмбриональные скульптурки и палочки, позволили связать носителей данной культурной традиции с гребенчато-ямочной общностью Восточной Евразии (*Посредников*, 1973). Жилища представлены летними и зимними конструкциями. В таежном Прииртышье культуру гребенчато-ямочной керамики сменяет выросшая на ее основе сузгунская культура, наиболее известная по памятникам Сузгун-II и Чудацкая Гора. Сузгунская керамика отличается горшковидной формой и делением орнаментального поля рядами круглых ямочных вдавлений. Посуда орнаментировалась гребенчатым штампом, образующим как ряды елочного узора, так и хитросплетение меандровидных фигур, в которых отчетливо проявляются южные лесостепные и степные сюжеты, связанные с андроновской культурой. Инвентарь представлен костяными и каменными орудиями труда, украшениями. Интересна находка бронзового антропоморфного идола (*Потемкина, Корочкова, Стефанов*, 1995). Известны жилища сузгунской культуры – обширные полуземлянки. Хозяйство носителей культуры было сложным, многоотраслевым.

В Томско-Нарымском Приобье локализуется еловская культура (основные памятники: поселения Десятковское, Еловское, Малгет, Тух-Эмтер, Еловский могильник). Еловская керамика достаточно вариабельна и по типологической разработке М.Ф. Косарева подразделяется на пять групп (*Косарев*, 1987а). В целом, как и сузгунская, еловская посуда несет ряд орнаментальных черт, характерных как для северных таежных, так и для южных лесостепных традиций. Показательны богатый бронзовый инвентарь еловской культуры, состоящий из ножей, наконечников стрел, и обилие украшений. Еловские жилища – подчетырехугольные полуземлянки, углубленные в землю почти на метр, их площадь достигает 200 кв. м, на поселениях выявлены системы хозяйственных ям, остатки костей диких и домашних животных, также рыб. Вариабелен и погребальный обряд еловской культуры. Умершего помещали в неглубокую могильную яму или клали на землю. Надмогильные сооружения сохранились плохо. Погребенный лежал как вытянуто на спине, так и в скорченном положении. Сопроводительный инвентарь богат и разнообразен. По последним данным, еловская культура датируется XII–IX вв. до н.э., позднееловские памятники бытуют и в эпоху поздней бронзы до VIII в. до н.э. включительно.

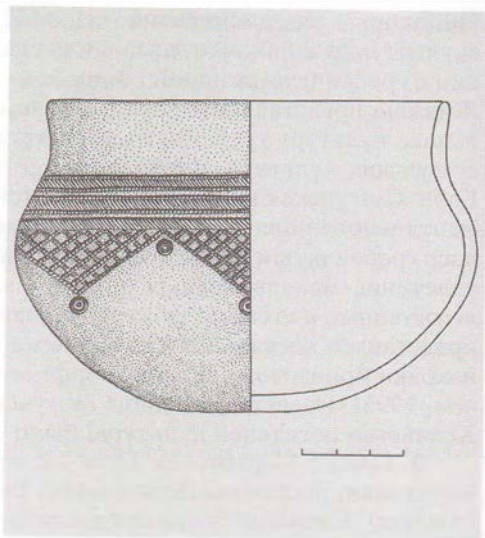
На севере таежной зоны, на границе тайги и тундры, складывается тазовская культура (стоянки Тазовское-IV, Бухта Находки, Мыс-I и т.д.). Для данной культуры характерны баночные, слабо профилированные, плоскодонные сосуды, сплошь покрытые гребенчато-ямочным орнаментом, в инвентаре – каменные орудия. Тазовская культура сложилась в результате продвижения с юга таежной зоны носителей гребенчато-ямочной керамики в последней четверти II тыс. до н.э. (*Лашук, Хлобыстин*, 1985).

К эпохе поздней бронзы в Заполярье относится хэяхинская культура, выявленная на юге Ямала. Наиболее изученными памятниками являются поселения Хэяха и Корчаги-IA. Характерны для этой культуры крупные плоскодонные горшки и небольшие воронкообразные сосудики, украшенные сочетанием фигурноштампованных узоров с ямочными поясами (X–VIII вв. до н.э.)

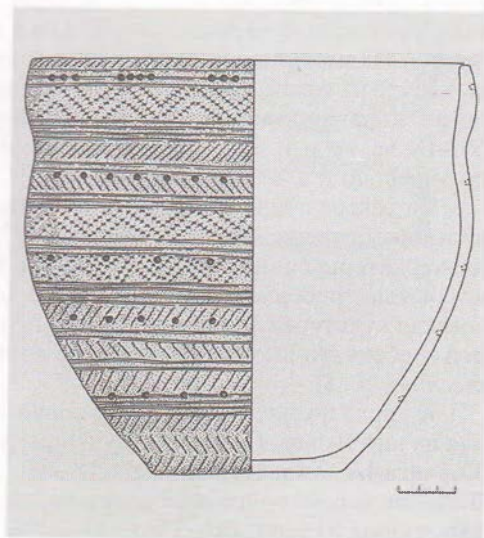
В низовьях Оби и примыкающей части Сургутского Приобья гребенчато-ямочная традиция трансформируется в крестово-ямочную. На рубеже II–I тыс. до н.э. здесь складывается атлымская культура (Малоатлымское городище, поселения Заречное, Хохлох, Шеркалы-IX; памятники на Барсовой горе – *Васильев*, 1982). Керамический комплекс в целом характеризуется крупными, хорошо профилированными сосудами, украшенными чередованием горизонтальных зон орнамента (гребенка, зигзаги, ромбы, треугольники, штампованные кресты) с ямочным вдавлением. Е.А. Васильев выделяет две хронологические группы этой керамики. Алтымские



Антропоморфная фигурка из бронзы
(Потемкина Т.М., Корочкова О.Н., Стефанов В.И., 1995, рис. 47)



Сосуд эпохи поздней бронзы
(Матющенко В.И., 2001. С. 56, рис. 18)



Малоатлымское городище. Сосуд переходного от эпохи бронзы к железному времени
(Васильев Е.А., 1982)

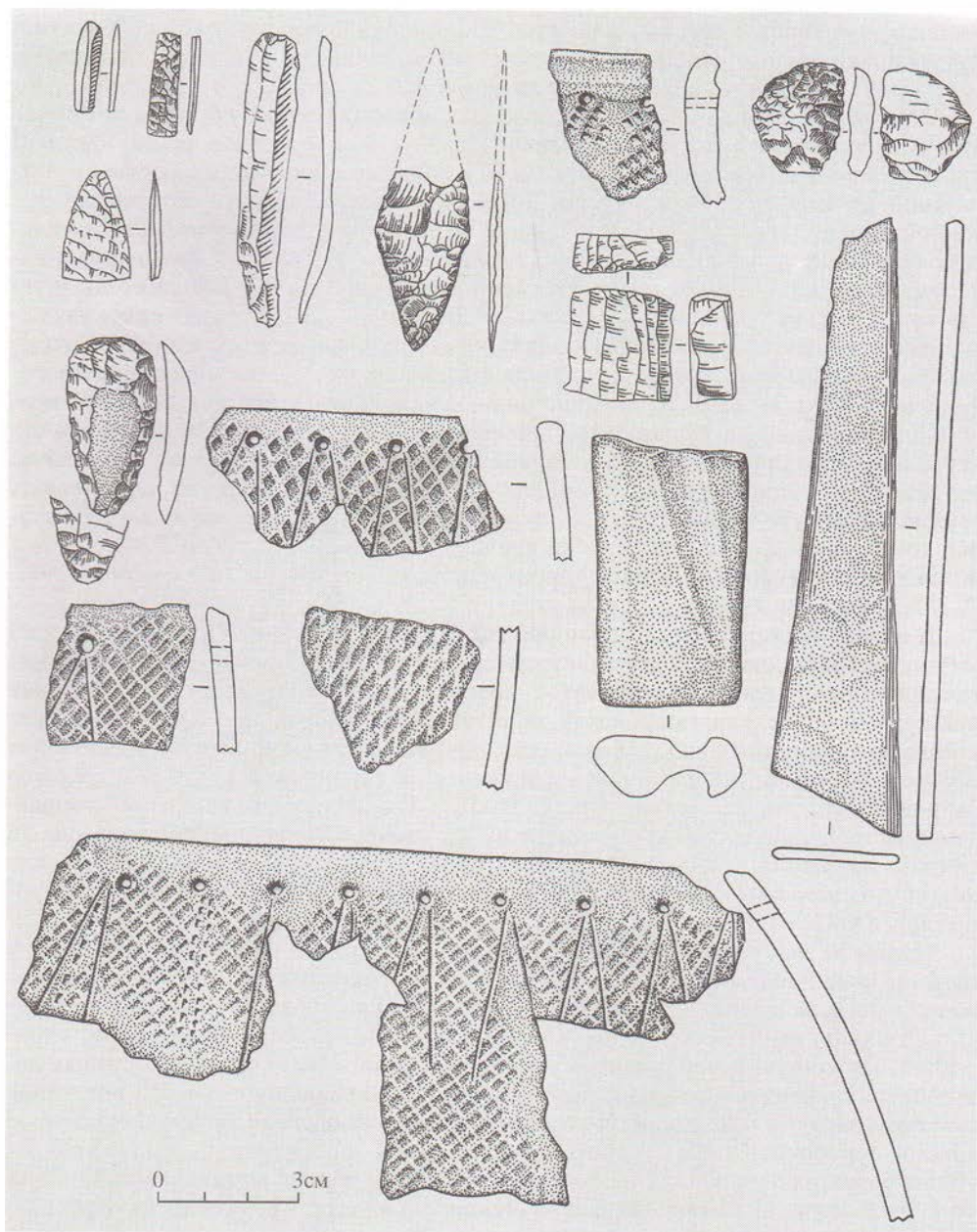
жилища двух типов – крупные наземные сооружения площадью около 300 кв. м и подчетыреугольные землянки незначительной площади (Чемакин, Каратаев, 1976. С. 52). Датируется алтымская культура X–VII вв. до н.э.

Восточнее, на юге Таймыра, в правобережье Енисея, в эпоху бронзы существовала Ымяхтахская культура (поселения Пясина-V, Кылкай, Ивановская, Харги-III и бронзолитейные мастерские Холодная-III и Абылаах). В целом же данная культура занимает огромные пространства Восточной Сибири, характеризуется круглодонной посудой шаровидной, митровидной и параболоидной формы. Специфическая обработка поверхности сосуда выбивкой образовывала так называемый вафельный или ложнотекстильный орнамент. Некоторые сосуды дополнительно украшались резным узором. Основной инвентарь – высококачественная каменная индустрия, для которой свойственна как пластинчатая техника, так и индустрия отщепов. Сработанные нуклеусы после длительной обработки использовались как многофасеточные резцы, характерны листовидные наконечники треугольного или подромбического сечения, называемые напильниковидными, много костяных и комбинированных орудий. Находка на Таймыре бронзолитейной мастерской с льячками, матрицей для отливки кельта сейминско-турбинского типа и других характерных предметов, вместе с ымяхтахской посудой, снимает проблему датировки культуры, которую следует определить, по крайней мере, в этом регионе II тыс. до н.э. Жилища и погребения на данной территории пока неизвестны (Хлобыстин, 1987. С. 337; Федосеева, 1980).

В период переходного от эпохи бронзы к железу времени (VIII–VII вв. до н.э.) наблюдается массовый отток из таежной зоны в лесостепь таежных культур, носителей крестовой, крестово-струйчатой, крестово-ямочной керамики, а также таких культур как отложская, гамаюнская, молчановская. Для отложской культуры характерны крупные, довольно глубокие стационарные жилища, имеются укрепленные поселки. То же самое характерно и для носителей гамаюнской культуры Среднего Зауралья (Борзунов, Липский, 1984. С. 90–105). Одним из стимулов такого направления миграционных потоков с севера на юг явилось “существенное увлажнение климата на Западно-Сибирской равнине, которое повлекло за собой сокращение охотничьих угодий в тайге и ухудшение возможностей летних рыболовческих промыслов” (Косарев, 1987в. С. 310).

Одним из наиболее мощных культурных образований переходного времени в таежной зоне Западной Сибири, во многом предопределившим этнокультурные события в регионе в переходное время, является гамаюнская культура лесного Зауралья. Эту культуру характеризуют значительный, плотно населенный ареал, комплексное многоотраслевое хозяйство, основой которого была охота на крупных копытных, дополняемая скотоводством (коневодство) и рыболовством. Для носителей культуры наряду с освоенным бронзолитейным производством типичны архаичные приемы обработки камня и широкое использование каменных орудий. На поздних этапах развития этой культуры появляются зачатки черной металлургии. Керамический комплекс включает две составляющие, из которых первая носит черты автохтонной межовской традиции, а вторая – крестово-струйчатого типа. Преобладают остродонные и плоскодонные формы посуды. Жилищные комплексы отличаются разнообразием строительных традиций (Косарев, 1987в. С. 296–299).

В конце 1940-х годов В.Н. Чернецов на основании сопоставления элементов орнаментов у обских угров и носителей андроновской культуры пришел к выводу о наличии так называемого “андроновского комплекса”, сохранившегося в орнаментике у угров и уходящего, как следствие, своими корнями в эпоху бронзы (Чернецов, 1948). В результате, ряд исследователей стал связывать носителей андроновской культуры с угорским этносом (Иванов, 1963. С. 147–148; Сальников, 1967. С. 347, 273–374; Косарев, 1974. С. 150, 158, 159). Разительное сходство сравниваемых эле-



Материалы стоянки Сумнагин-1
(Федосеева С.А., 1980. С. 18, рис. 8)

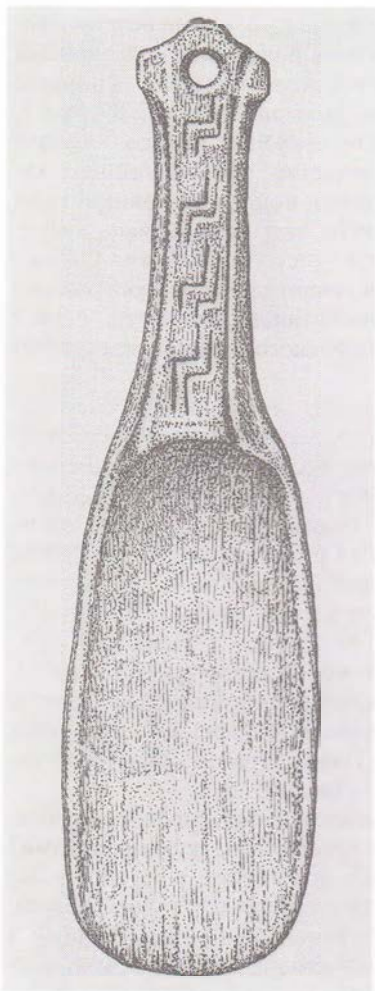
ментов орнамента действительно имеет место, однако исследователями не учитывалось, что данный орнаментальный сюжет был характерен для десятков различных археологических культур эпохи бронзы и раннего железа, занимавших огромные территории от Центральной Европы до Тихого океана (*Монгайт*, 1974. С. 89. Рис. 1; С. 135, 142; *Гребенщиков*, 1990. С. 54–79) и этнически не имеющих ничего общего с уграми. Против этой концепции говорит и то обстоятельство, что андроновцы, являясь носителями южной культуры, делали многократные попытки проникнуть на север, приняли участие в образовании целой цепочки так называемых андронидных культур, расположенных на границе таежной и лесостепной зон. Однако дальше на север андроновцы попасть не смогли, о чем свидетельствует совершенно иной облик таежных культур, где андроновские орнаментальные сюжеты, если и встречаются, то в виде исключения, а в культурах переходного от бронзы к железу времени практически вообще не прослеживаются.

Наконец, с методологической точки зрения следует учитывать концепцию А.В. Головнёва о зависимости этнического фактора от экологического. Он справедливо полагает, что “часто упоминаемый южный фактор, бесспорно, играл существенную роль в культурогенезе, однако продвижение на Север по Оби и Иртышу со времен становления в степи и лесостепи производящего хозяйства было экологически не рационально для скотоводов. В Нижнем Прииртышье и Среднем Приобье они могли создать лишь оазисы своей культуры в притаежных районах, а затем либо раствориться в среде таежных промысловиков, либо вернуться к югу” (1992б. С. 39–40). Изложенное лишний раз убеждает нас остерегаться преувеличения “южного фактора” в этногенетических построениях и учитывать в этом вопросе экологический аспект. Наконец, чрезвычайно интересное исследование об ираноязычной принадлежности андроновцев было выполнено Е.Е. Кузьминой (*Кузьмина*, 1986), аргументация которой представляется в высшей степени убедительной. Таким образом, андроновскую культуру наиболее обоснованно увязывать с иранским этносом.

И все-таки так ли был неправ В.Н. Чернецов, пытаясь связать меандровидные, прямолинейные геометрические орнаменты хантов с археологическими реалиями? Думается, что сама идея подмечена совершенно верно. Более того, и сегодня в Западной Сибири открыто несколько археологических культур эпохи раннего железа, имеющих геометрическую фигурноштампованную орнаментацию, образующую в том числе и меандровидные фигуры. Уже приходилось отмечать, что так называемая штампованная “уточка”, столь характерная для ряда культур эпохи железа Западной Сибири, есть не что иное, как часть меандра, сложные хитросплетения которого она порой образует.

Специально исследовавший керамику с фигурноштампованной орнаментацией в западносибирских культурах эпохи железа А.В. Расторопов справедливо отмечает, что на всем протяжении бытования этой посуды прослеживается преемственность традиций в форме и орнаменте. В целом ареал посуды с фигурноштампованной орнаментацией показывает генетическую взаимосвязь и преемственность населения и совпадает с территорией, на которой расселялись ханты к моменту прихода русских (*Расторопов*, 1989). Именно с этими орнаментальными элементами прекрасно коррелируются сюжеты линейного геометрического орнамента хантов, о которых писали В.Н. Чернецов и С.В. Иванов. Эти орнаменты и сегодня являются типичными для украшения одежды и утвари хантов (*Альбом.*, 1979), так же как и культовых предметов (*Кулемзин, Лукина*, 1977. С. 175).

Наличие этих геометрических черт в орнаментике культур эпохи раннего железа и известная близость орнаментам хантов была отмечена рядом исследователей, однако попытка связать эти элементы с андроновскими выглядит искусственной прежде всего потому, что данные культуры были достаточно далеки друг от друга во времени и в пространстве, где они занимали разные экологиче-



Костяная ложка усть-полуйской культуры

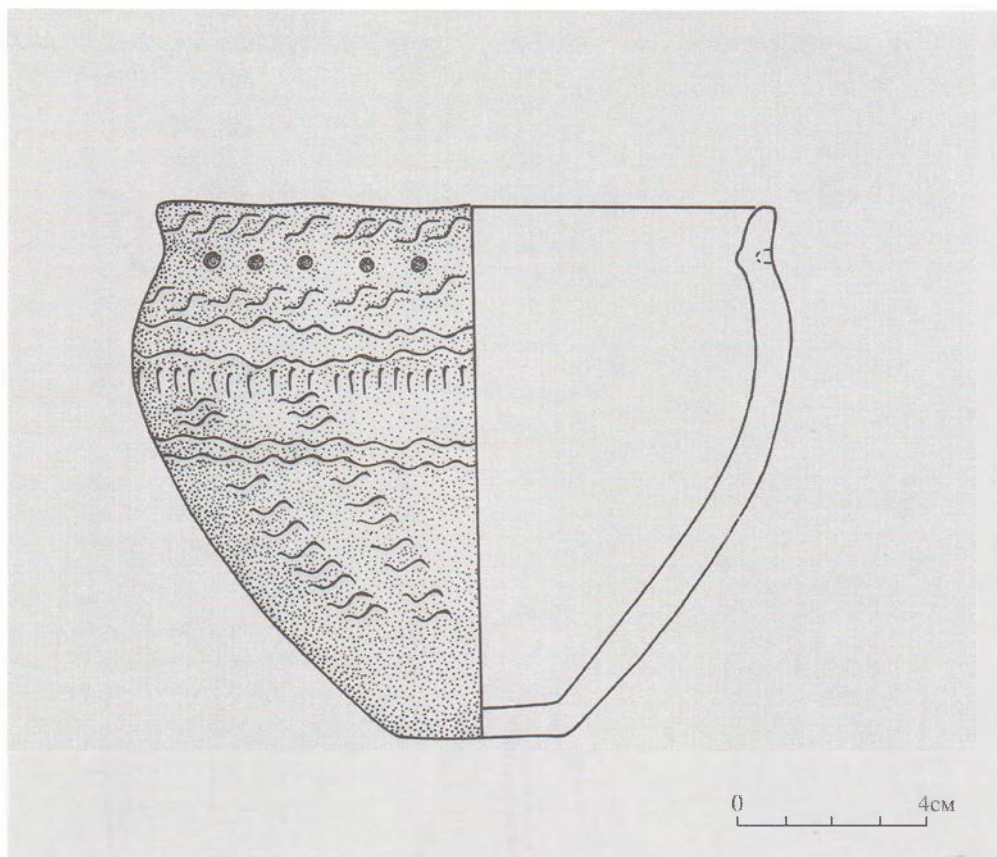
(Мошинская В.И., 1965. Табл. 6-3)

ские зоны. Чрезвычайно важно и то обстоятельство, что указанные орнаментальные элементы в археологических комплексах наносились не только на керамику, но и на металлические, и костяные изделия. Культуры, которые мы имеем в виду, расположены в разных регионах Западносибирской равнины, однако близки по целому ряду черт, характеризующих “лицо” этих образований. Речь пойдет об усть-полуйской и кулайской культурах.

Усть-полуйская культура расположена на севере Западносибирской равнины (поселенческие комплексы Усть-Полуй, Салехард, Катравож и др.). Можно выделить следующие элементы, характеризующие специфику культуры усть-полуйцев. Керамика украшена фигурноштампованной орнаментикой с элементами геометризма. Очевидность данного тезиса подтверждают орнаменты на костяных и бронзовых усть-полуйских предметах, где они порой абсолютно тождественны керамическим, либо, что не менее важно, образуют геометрические композиции, в основе которых стоит все тот же геометрический элемент (*Мошинская*, 1965. Рис. II, 17–3, 4, 5, 8, 10, 29; табл. 7–6; 9–5, 6). Отнесение усть-полуйской культуры В.Н. Чернецовым к древнеугорской (*Чернецов*, 1953в. С. 221–241; 1969. С. 112–119) выглядит в высшей степени убедительно прежде всего потому, что корреляция геометрических меандровидных орнаментов данной культуры, присутствующих на многих категориях инвентаря, с геометрическими орнаментами хантов – корректна и доказательна. Проблема происхождения усть-полуйской культуры наиболее аргументированно освещена Л.А. Чиндиной, которая считает, что данная культура возникла на основе миграции на север Западно-Сибирской равнины носителей кулайской культуры, где

на основе их слияния с местным полярным населением сложилась усть-полуйская культура (*Чиндина*, 1973. С. 167).

Действительно, и по форме и орнаментации посуды, и по составу инвентаря, по наличию специфического антропоморфного и зооморфного литья усть-полуйская культура близка кулайской. Причем некоторые предметы, найденные на памятниках этих культур, просто тождественны. Представляется особенно важным, что реалии кулайской культуры украшает все тот же геометрический мотив, составным элементом которого является часть меандра (“уточка”). Причем для кулайской культуры данный орнаментальный сюжет характерен еще в большей степени, чем для усть-полуйской, он является ведущим в керамическом декоре (*Чиндина*, 1984. С. 41–47) или украшает бронзовые предметы – кельты, пронизки, перстни, антропоморфное литье, пластины (Там же. Рис. 8–6–9; 10–9А–10; *Троицкая*, 1979; *Косарев*, 1991. Рис. 69–3; 70–13), костяные и каменные изделия (*Троицкая*, 1979).



Сосуд кулайской культуры
(Троицкая Т.Н., 1979. Табл. XXI-10)

Из всего сказанного можно сделать принципиальный вывод: если усть-полуйская культура есть не что иное, как культура мигрантов кулайцев-саровцев, а первую мы называем угорской (северохантыйской, на основании наличия специфической геометрической орнаментации на керамике и других предметах), то и вторую, в значительной степени прародительницу первой, на том же основании мы должны также считать угорской, но южнохантыйской. Именно для обских угров, предков хантов, как справедливо отвечает В.А. Могильников, “фигурноштампованная орнаментация наиболее типична” (1987. С. 288).

В таком случае блестяще подтверждается концепция В.Н. Чернецова, окончательно сформулированная им в конце 1960-х годов, о том, что в середине I тыс. до н.э. с развитием коневодства у южных угров (которыми являлись, по нашему мнению, носители кулайской культуры) начинается их миграция в Нижнее Приобье и Прииртышье. На севере они смешиваются с палеоазиатским населением и образуют усть-полуйскую культуру, а на западе в Прииртышье – потчевашскую. Обе эти культуры являются, по мнению В.Н. Чернецова, древнеугорскими, древнехантыйскими (Чернецов, 1969. С. 112–119). Современный археологический материал блестяще подтверждает гипотезу ученого, внося в нее лишь некоторые незначительные коррективы. Так, можно считать доказательной идею о миграциях кулай-

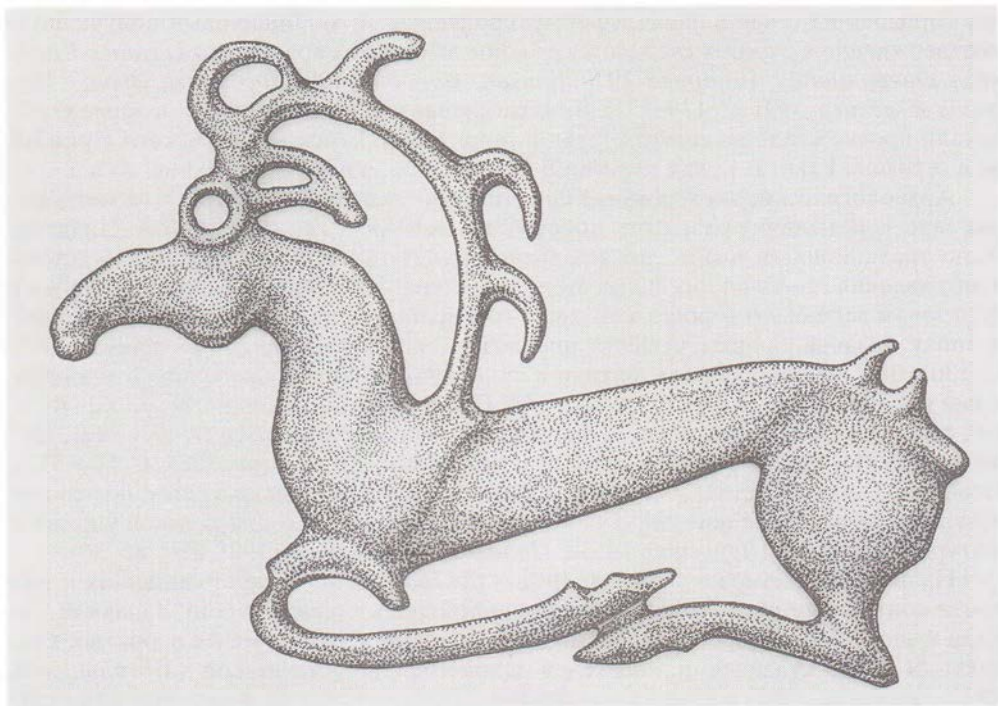
цев-саровцев на север и запад, сформулированную Л.А. Чиндиной и получившую подтверждение в работах свердловских и новосибирских археологов (*Генинг, Корякова, Овчинникова, Федорова*, 1970; *Елагин, Молодин*, 1991; *Федорова, Зыков, Морозов, Терехова*, 1991. С. 129–131). В таком случае кулайцы-саровцы – южные угры, начали продвижение на север и запад с территории Томско-Нарымского Приобья не в середине I тыс. н.э., как полагал В.Н. Чернецов, а на рубеже II–I вв. до н.э.

Археологические исследования памятников кулайской культуры в ее метрополии показали наличие развитого коневодства, которое, как считает Л.А. Чиндина, было традиционным для носителей данной культуры. И не нужно искать истоки этого явления где-то на юге в лесостепи или степи. Население Среднего Приобья в бронзовом веке было хорошо знакомо с коневодством, доля которого в экономике в эпоху поздней бронзы существенно возрастает (*Кирюшин, Малолетко*, 1979. С. 130). Доминирующая роль лошади в стаде кулайцев предопределила отношение к ней в мифологии (*Топоров*, 1982. С. 154; *Полосьмак, Шумакова*, 1991. С. 61–70) и, как следствие, в художественном творчестве – в бронзовом литье (*Полосьмак, Шумакова*, 1991. Рис. 35, 36) и глиняной пластике (*Молодин, Елагин*, 1984. С. 120–122). Особенно важно отметить, что лошадь у кулайцев шла не только в пищу, но использовалась как верховое животное, о чем свидетельствуют находки конской упряжи и фигурки всадников (*Чернецов*, 1953а; *Полосьмак, Шумакова*, 1991. Рис. 35–36).

Наличие иранизмов в угорской среде (*Munkácsi*, 1901) следует связывать с тесными контактами протоугорских племен, населявших таежную зону Западной Сибири в эпоху бронзы ираноязычными андроновцами и, что не менее вероятно, контактами угров-кулайцев и носителей ираноязычных саргатской (*Могильников*, 1972; *Троицкая*, 1981) и ирано-самодийской пазырыкской и большебереченской культур (*Molodin*, 2000. Р. 131–142).

В настоящее время проблеме ирано-угорских связей посвящено значительное количество исследований. В аспекте рассматриваемой проблемы представляется целесообразным акцентировать следующие положения: влияние индоиранского мира из метрополии на угорский мир было опосредованным, через иранские и ирано-самодийские же культуры азиатских степей, лесостепей и южной тайги (о чем, кстати, писал еще в начале прошлого века И.Н. Смирнов – 1903. С. 1950). Оно было длительным, неоднозначным по силе и укладывается в пределах примерно полутора тысячи лет от развитой бронзы (андроновская культура) до сасанидского времени; наконец, влияние иранцев на угров следует рассматривать не только как одностороннее, но и обоюдное взаимообогащающее (*Бонгард-Левин, Гринтовский*, 1974; *Членова*, 1989. С.142).

В южной части таежной зоны Западной Сибири, а также лесостепной и горно-таежной части Саяно-Алтая в эпоху раннего железа бытовали археологические культуры, носители которых были самодийцы или ирано-самодийцы. Говоря о прародине самодийцев с лингвистической точки зрения, уместно процитировать крупнейшего знатока проблемы Е.А. Хелимского, который констатирует, что самодийцы I тыс до н.э. – народ, “этническая территория которого: а) полностью или значительной своей частью находилась в таежной зоне; б) включила в себя часть бассейна Енисея или примыкала к нему; в) непосредственно соприкасалась с областями обских угров, енисейцев, тюрков и тунгусо-манчжуров; г) находилась от областей расселения монголов и иранцев (а также более древних индоевропейцев) на известном отдалении, допуская лишь слабые или опосредованные контакты; д) вряд ли могла примыкать к областям расселения европейских финно-угров, правенгров, а также – с другой стороны – юкагиров и восточных “палеоазиатов” (*Хелимский*, 1980. С. 10–11). На основании этого и с учетом наиболее вероятных локализаций прародин других народов оправдано помещение самодийской прародины в регионе между Средней Обью и Енисеем, ориентировочно – вокруг четырехугольника “На-



Бронзовый олень тагарской культуры
(Завитухина М.П., 1983. С. 140)

рым – Томск – Красноярск – Енисейск”. Естественно, если территория поздней самодийской прародины была достаточно велика (что вполне вероятно), то она могла включать полностью или частично и ряд сопредельных регионов – “северную часть Обь-Иртышского междуречья, северный Алтай, Присаянье, территорию к востоку от Среднего Енисея, бассейны Сыма и Ваха” (Там же).

В.В. Напольских, проанализировавший широкий круг источников методом лингвистической палеонтологии, делает вывод о том, что “прасамодийский экологический ареал следует локализовать в южно-таежной части Обь-Енисейского междуречья”. Вряд ли верно ограничивать его (ареал) на юге, как полагает этот исследователь – “предгорьями Саян и Алтая” (Напольских, 1997. С. 134), поскольку, с точки зрения означенного метода сюда уместно включить всю территорию Саяно-Алтая вплоть до границы с Центрально-Азиатскими степями, тем более, что такой термин в словаре, как “горный козел” говорит не о предгорных территориях Саяно-Алтая (Хелимский, 1980. С. 5, 18; Напольских, 1997), а как раз о горных районах, где это животное и обитает.

К носителям смешанного ирано-самодийского этноса мы склонны относить такие культуры как тагарская и пазырыкская. Синкретизм пазырыкской культуры, справедливо отмеченный С.И. Руденко, прекрасно прослеживается в пазырыкских комплексах с мерзлотой, где наряду с набором явно местного инвентаря, присутствуют импортные вещи, включающие переднеазиатские ковры, кориандр, шейные гривны как символ власти (иранская традиция) и т.д. Об этом синкретизме говорят данные антропологии (Чикишева, 1996. С. 91–96) и палеогенетики (Молодин, Ромащенко, Воевода, Чикишева, 1999. С. 91–96).

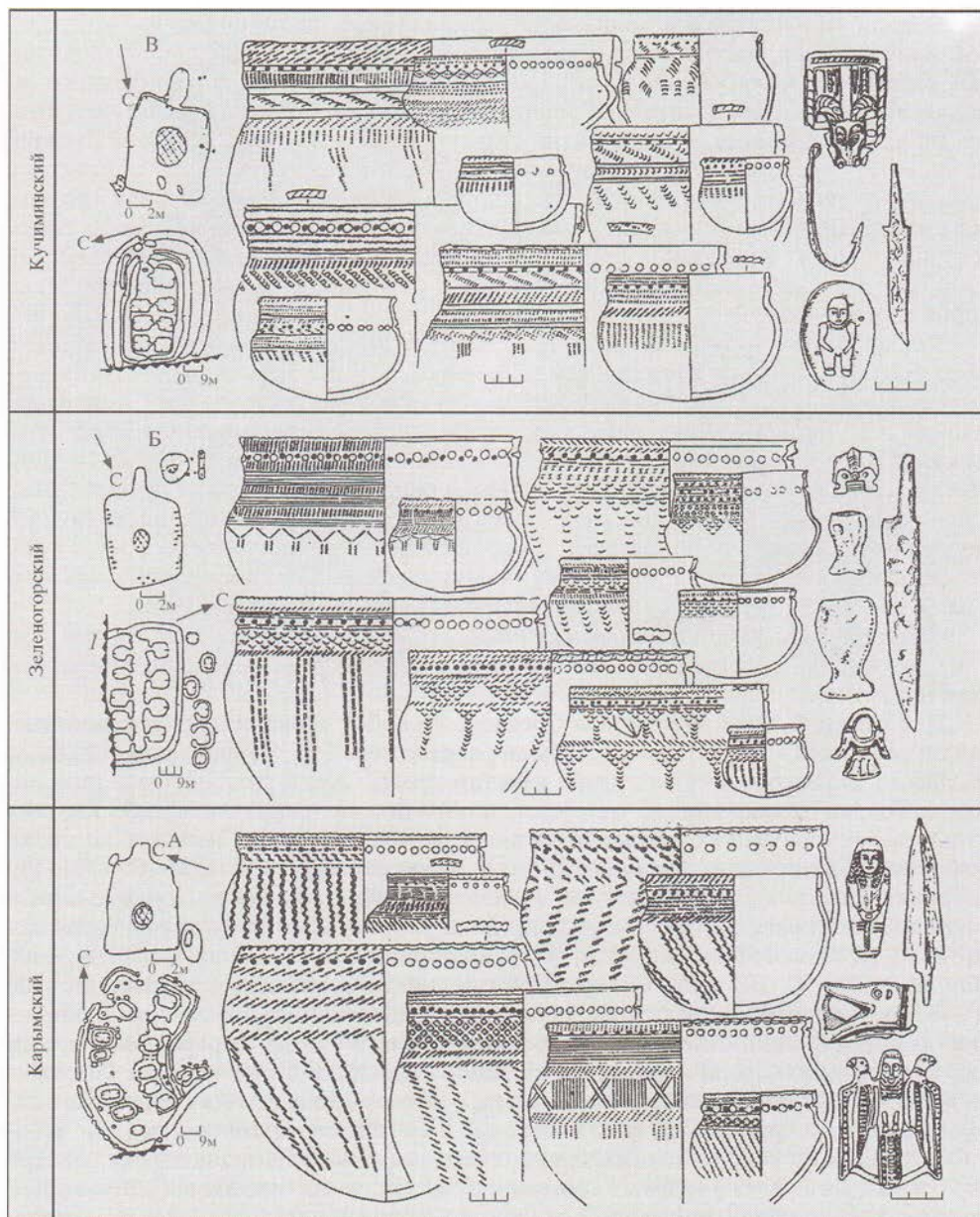
В конце III – начале II в. до н.э. под ударами гуннов,двигающихся из Центральной Азии на север, часть пазырыкцев и тагарцев была вынуждена покинуть исконные территории Саяно-Алтая и мигрировать через зону обитания родственного самодийского населения носителей большебереченской и кижеровской культур. Двигаясь вдоль Оби и Енисея, носители этих культур прошли на север Западной Сибири. Здесь они – представители ирано-самодийского этноса – вступили в контакты с представителями угорских, а возможно, и других этнических образований и сформировали первые в данном регионе самодийские сообщества. Переселившись в более северные, чем их исконные, территории, мигранты с юга сохранили самодийский язык, определенные черты в материальной и духовной культуре и генетические корни своих предков.

Последующие волны миграций самодийцев с исконной территории связаны с тюркизацией населения Южной Сибири, которая вызвала ассимиляцию или “выдавливание” отдельных групп на Север. Именно эти процессы стали, как убедительно доказал В.И. Васильев, причинами того, что, во-первых, перемещение самодийцев с юга на север происходило не одновременно, а в несколько этапов, к тому же отправные пункты миграционных потоков были различны, как различны их пути на Север и конечные пункты маршрутов. Во-вторых, разные соотношения пришлого (южно-сибирского) и местного компонентов определили антропологические, языковые, этнографические различия между отдельными самодийскими народами, в-третьих, и сами южно-сибирские компоненты были различными (Васильев, 1979).

Связав кулайскую и усть-полуйскую культуры с угорским этносом, посмотрим, как протекал процесс культуро- и этногенеза в период средневековья в интересующем нас регионе.

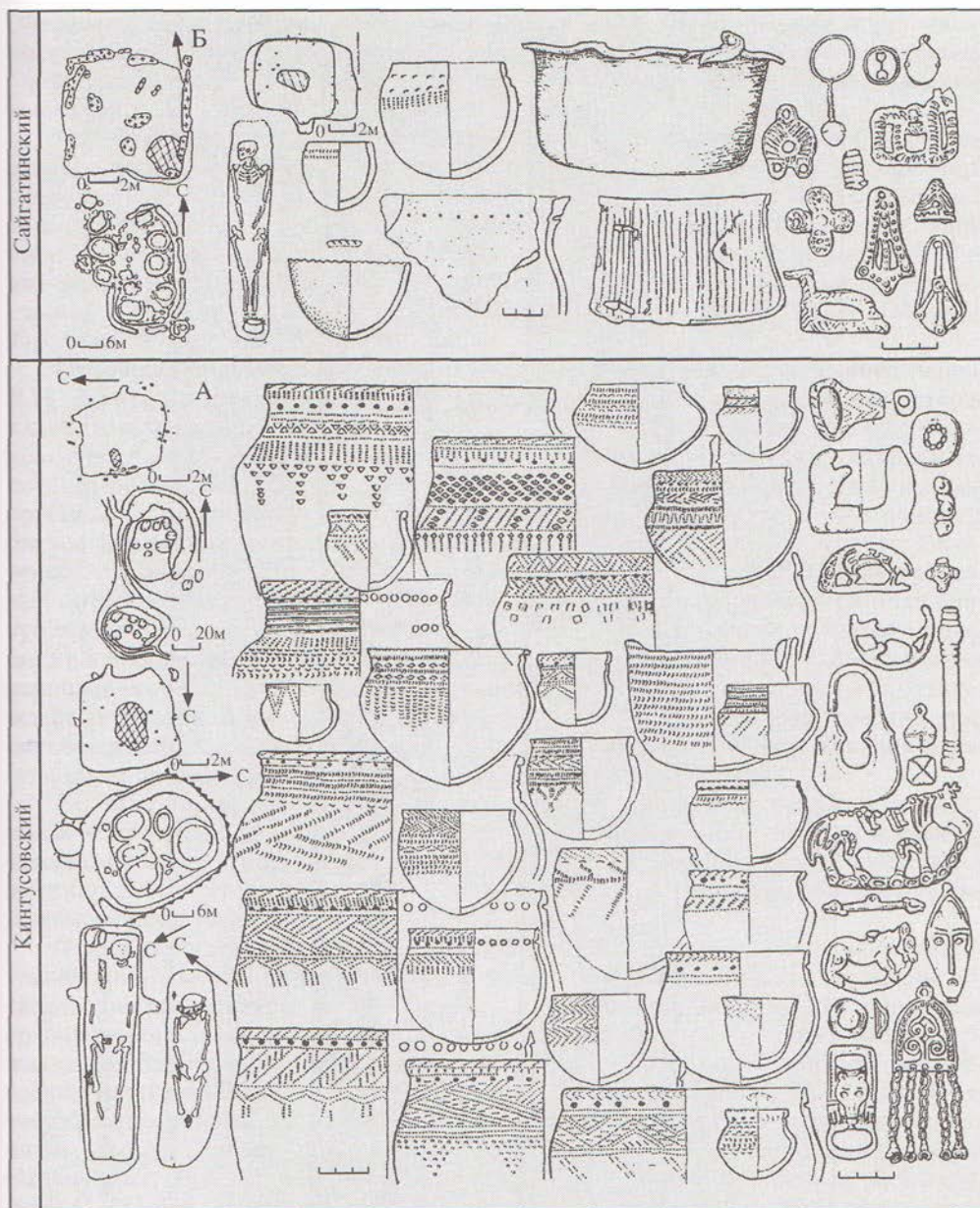
Для таежной зоны, Нижнего и Среднего Приобья периодизация археологических памятников I – сер. II тыс. н.э. была разработана В.Н. Чернецовым (1957). За последнее двадцатилетие, благодаря работам прежде всего свердловских археологов, накоплен великолепный материал, позволяющий представить себе картину культурно-исторического развития данного региона от эпохи неолита до эпохи позднего средневековья (Федорова, Зыков, Морозов, Терехова, 1991. С. 126–145), которая существенно дополняет периодизацию В.Н. Чернецова. Переходными к эпохе средневековья эти авторы считают памятники кулайской культуры саровского типа I–III вв. н.э. (Там же. С. 129; по периодизации Л.А. Чиндиной – I–IV вв. н.э. – Чиндина, 1984. С. 105–106). Следующий за кулайско-саровским – карымский этап (IV–VI вв. н.э.), выделенный В.Н. Чернецовым, теснейшим образом связан с предшествующим. Важен факт преемственности и генетического перерастания традиций на карымском этапе от предшествующего, этнодиагностированного. Опираясь на данные Н.В. Федоровой и ее соавторов, особо отметим, что, во-первых, на карымской посуде “распространены известные с кулайского времени штампы “уточ-ки” и “змейки”, и в целом карымская керамика настолько близка позднекулайской, что отдельные сосуды из разных комплексов “практически одинаковы”. Во-вторых, предметы вооружения “имеют самые тесные аналогии в позднекулайских и ранне-средневековых комплексах” (Федорова, Зыков, Морозов, Терехова, 1991. С. 131). Отмечается преемственность художественного литья.

В 1957 г. В.Н. Чернецов выделил памятники оронтурского типа и датировал их VI–IX вв. н.э. Эти памятники, как справедливо отмечал исследователь, отражают несомненную преемственность с предшествующим карымским этапом. В частности, для ранней стадии оронтурского этапа характерно широкое распространение фигурных штампов, унаследованное от карымских. В целом орнаментация керамики приобретает гребенчатый характер, однако важно, что и зарождение этой традиции следует видеть в предшествующем карымском этапе, где, по подсчетам Н.Ф. Федоровой и ее соавторов, оттиски гребенчатого штампа встречаются на 90% сосудов

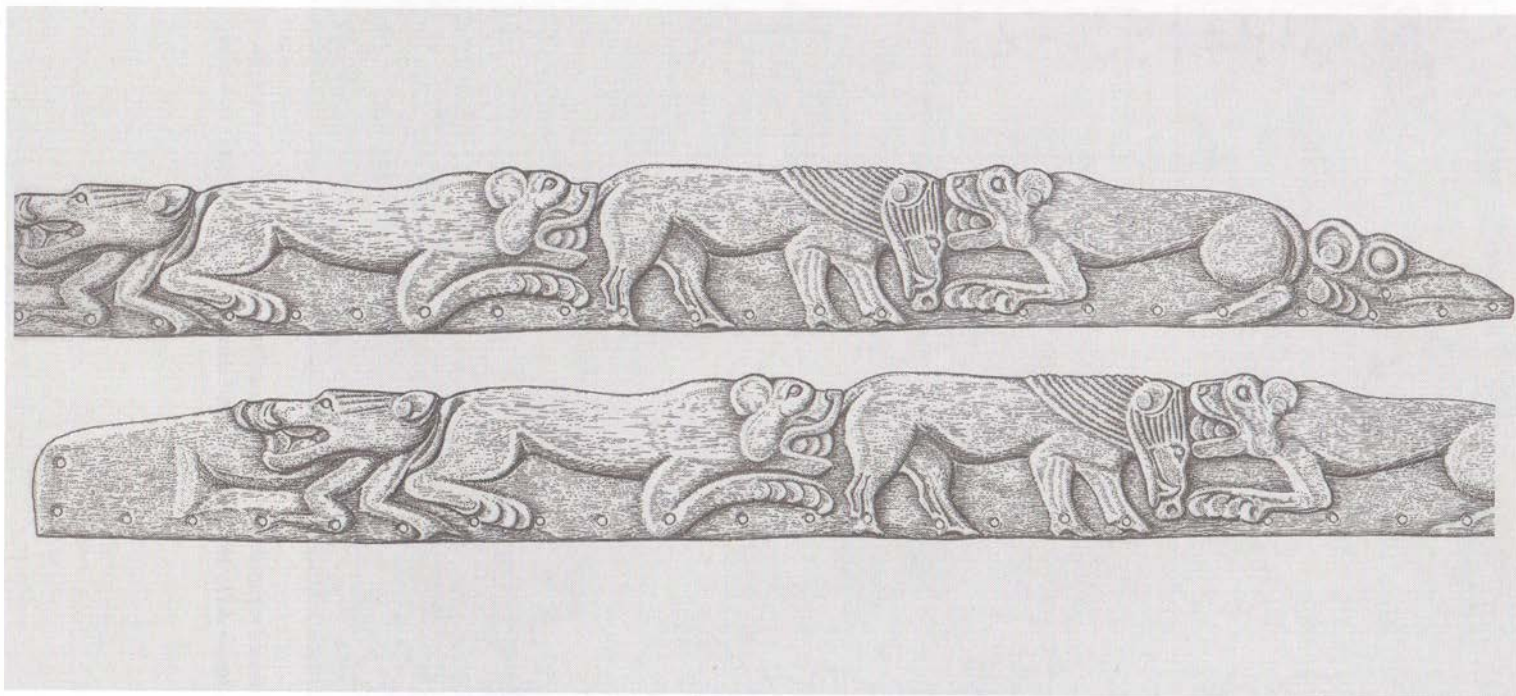


Периодизация железного века Нижнего Приобья

(Федорова Н.В., Зыков А.П., Морозов В.М., Терехова Л.М., 1991. Рис. 2А)



Периодизация эпохи позднего средневековья Нижнего Приобья
 (Федорова Н.В., Зыков А.П., Морозов В.М., Терехова Л.М., 1991. Рис. 2А)



Деревянная накладка на колчан. Пазырыкская культура
(Полосьмак Н.В., 1994. Рис. 21)

(Федорова, Зыков, Морозов, Терехова, 1991. С. 131). Несомненную преемственность демонстрируют и другие виды инвентаря, а также поселенческие комплексы. Оронтурские памятники Нижнего Приобья В.Н. Чернецов (1957) считал древнехан-тыйскими.

Накопление новых данных по средневековой археологии Западной Сибири позволило исследователям выделить, с одной стороны, локальный вариант оронтурского этапа, как это делает, например, В.Д. Викторова (1969. С. 15–16) для верхнего и среднего течения р. Тавды (памятники тынского типа), с другой, предложить иную, более дробную периодизацию с иными названиями, как это делают Н.В. Федорова и ее коллеги для территории сургутского Приобья, где ими выделен зеленогорский (VI–VII вв.) и кучиминский (VIII–IX вв.) этапы (Федорова, Зыков, Морозов, Терехова, 1991. С. 133–135).

Отмеченные явления, по нашему мнению, только усиливают периодизацию В.Н. Чернецова, заполняя известные лакуны, обусловленные недостатком материала. В рамках рассматриваемой проблемы важно то обстоятельство, что обширные новые источники подтверждают концепцию автохтонного развития культуры и этноса. Выделенный В.Н. Чернецовым кинтусовский этап (IX–XIII вв.), дополненный новым материалом (Федорова, Зыков, Морозов, Терехова, 1991. Рис. 3А), демонстрирует дальнейшее автохтонное развитие жителей Западносибирской тайги. Интересно, что, наряду с известными изменениями в домостроительстве, конструктивных особенностях городищ, погребальном обряде и инвентаре, в орнаментации кинтусовской посуды, наблюдается известный регресс, где в орнаментальных композициях и в технике нанесения, прослеживаются элементы, типичные для более ранних периодов средневековья. Такая неожиданная обратная связь лишний раз подтверждает автохтонную концепцию В.Н. Чернецова. В XIII–XIV вв. кинтусовский этап сменяется сайгатинским, демонстрируя, несмотря на имеющий место упадок керамического производства, автохтонное развитие данной культуры.

Таким образом, налицо явное развитие “одной культурной общности, с присущими ей преемственностью в форме и орнаментации керамики, сюжетах и художественном стиле бронзового литья, домостроении и фортификации, прослеживающиеся от рубежа эр до XIV в., в VII–XVI вв. погребальный обряд развивается также в рамках одной традиции” (Там же; Семенова, 1993. С. 189–190).

Отнесение данной общности к угорскому, северо-хантыйскому этносу убедительно доказывалось В.Н. Чернецовым. Важно подчеркнуть, что последующие исследования архитектуры средневековых поселений, произведенные на обширном археологическом материале В.М. Морозовым (1986. С. 99–107), не только подтверждают данную этническую идентификацию, но и усиливают ее связь с этнографическими данными З.П. Соколовой по жилищам угров (1957. С. 140–147; 1959а). Подтверждают эту концепцию и исследования черной металлургии означенных памятников (Зыков, Терехов, 1983а. С. 44–45; Зыков, 1986. С. 130), культовой пластики (Мошнская, 1959. С. 160–164; Федорова, 1979. С. 145–152; Терехова, Широков, 1986. С. 131–138) “...где система орнаментации изображаемой одежды иногда полностью совпадает с орнаментацией одежды хантов, известной по материалам XIX – первой половины XX в.” (Карачаров, 1993. С. 80). Связь данной общности с кулайско-саровскими комплексами не только демонстрирует преемственность традиции от эпохи раннего железа, но и подтверждает идентификацию кулайской культуры с угорским этносом.

Автохтонность развития угорского этноса в Нижнем Приобье не нарушалась какими-либо влияниями извне. Даже контакты с коми-зырянами и коми-пермяками, зафиксированные археологами, эпизодически проникавшими в угорскую среду, не наложили сколь-либо заметного отпечатка на этническую историю хантов и манси, к XVII в. пришельцы полностью “растворились” в местной угорской среде.

Напротив, в I тыс. н.э. угорское население распространялось достаточно далеко на северо-запад. Во всяком случае, на острове Вайгач, на известных еще с XV в. святилищах (*Witsen*, 1705), наряду с характерными предметами, обнаружена керамика, сопоставимая с «угорскими и финно-угорскими культурами более южных районов. Это позволяет предполагать, что ее изготовителями были представители народа “йура”, упоминаемого арабскими путешественниками, или “югры” древнерусских летописей. Из этого следует, что святилище Болванного Носа первоначально принадлежало доненецкому населению этих мест» (*Хлобыстин*, 1993б. С. 16). На поселении Мыс Входной керамика сопоставима с усть-полуйской и саровской, что, по мнению М.М. Кагана и В.В. Питулько (1993. С. 16), свидетельствуют о западносибирском влиянии, которое, таким образом, не только существенно удревняется, но и демонстрирует устойчивое направление этнокультурных контактов и единство населения, проживавшего по обе стороны Уральского Заполярья до прихода сюда самодийцев (*Чернецов*, 1935б).

Возвращаясь к концепции В.Н. Чернецова, напомним, что, по его мнению, южные угры двинулись в конце I тыс. до н.э. (по уточненным данным. – В.М.) не только на север, но и на запад, где в Прииртышье формируют древнеугорскую, потчевашскую культуру. Данное положение ученого также находит подтверждение в археологическом материале. Особенно наглядно это продемонстрировала Л.А. Чиндина, показав активное проникновение носителей кулайской культуры не только на север, но и на запад, в Прииртышье (1979. С. 48–51; 1984. С. 164). Пути миграции в настоящее время прекрасно прослеживаются на памятниках Обь-Иртышского междуречья (*Елагин, Молодин*, 1991).

В Прииртышье мигранты стали основой для сложения потчевашской культуры. Квинтэссенцией этого явления является эволюционный процесс, однако было бы неверным отрицать, особенно в культуругенезе, роль новочекинских, богачановских и саргатских племен, которые, несомненно, контактировали с кулайцами. На археологическом материале это взаимовлияние культур фиксировалось неоднократно (*Могильников*, 1978. С. 89; *Полосьмак, Молодин*, 1981. С. 74–86; *Полосьмак*, 1987. С. 96). Какой бы доля вступающего с кулайцами в контакт этноса не была, а она, по справедливому замечанию Б.А. Коникова, “в разных районах Прииртышья была различной” (1982. С. 14), очевидно, что кулайцы-угры сохранили свой доминант в Прииртышье, как в культуре, так и в этносе.

Итак, в VI – начале VII в. на основе кулайско-угорского этноса в Прииртышье складывается потчевашская культура, просуществовавшая в данном регионе до IX в. (*Генинг, Корякова, Овчинникова, Федорова*, 1970). Потчевашские памятники известны по результатам раскопок поселений и городищ – Потчевашского, Логиновского, Большой Лог, Безымянное-II и др., а также могильников Окуневский, Иргинский, Лихачевский. Жилища этой культуры были наземными, подпрямоугольной формы, площадью до 33 кв. м. Стены сооружались из бревен, очаги – трех типов. Часто поселения были укреплены сложными оборонительными сооружениями. Погребальный обряд характеризуется захоронениями в грунтовых и курганных могильниках, погребения совершены как по обряду ингумации, так и кремации. Потчевашский инвентарь состоял из орудий труда (ножи, тесла), оружия (наконечники стрел и копий), конского снаряжения (стремена, удила), поясных наборов, керамики, предметов, предназначенных для бронзолитейного производства и т.д. Характерной особенностью потчевашской культуры является звериный стиль. Выполненные из бронзы изображения воплощают в произведениях медведя, лося, хищных птиц, бобра, соболя, антропоморфные личины. Композиции сочетают порой несколько персонажей (*Могильников*, 1987. С. 190). Посуда представлена четырьмя основными типами – сосуды с прямой высокой шейкой и шаровидным туловом, чашевидной формы без профилированной шейки, с высокой шейкой, наклоненной во-

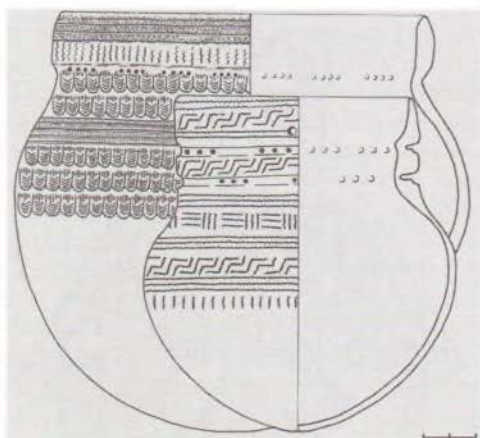


Бронзовая бляха из могильника у с. Окунево
(Конигов Б.А., 1990. С. 97)

Бронзовая бляха потчевашской культуры
(Конигов Б.А., 1990. Цв. вкл.)

внутри и плавно переходящей в вытянутое овальное тулово, невысокие толстостенные жаровни. Керамика орнаментирована оттисками гребенчатого штампа, каннелюрами, отпечатками фигурного штампа – глазчатого, “уточки”, усложненной “уточки”, змейки и т.д. Хозяйство было многоотраслевым. В таежной зоне превалировали присваивающие отрасли экономики, в лесостепной – производящие. Само географическое положение данной культуры, расположенной в южнотаежной зоне, предопределило тесные взаимоотношения ее носителей с соседствующими этносами, как в период формирования культуры, когда определенную роль в этно- и культурогенезе сыграли саргатцы-иранцы и новочекинцы-самодийцы, так и впоследствии, в эпоху средневековья, когда особенно ощутимым становится тюркский субстрат, что нашло отражение в вещественных комплексах и погребальном обряде. Предшествующие кулайские традиции прослеживаются в орнаментации посуды и погребальной практике.

На основе потчевашской культуры в интересующем нас регионе складывается усть-ишимская культура X–XIII вв. Думается, что данное образование можно было бы рассматривать в рамках одной культуры как последующие самостоятельные этапы. Усть-ишимская керамика по форме и орнаментации продолжает традиции потчевашской, хотя, как это было и в Нижнем Приобье, орнаментация посуды становится гребенчатой, оттиски фигурных штампов почти отсутствуют. С культурой Нижнего Приобья усть-ишимскую сближают не только сходные тенденции в развитии керамики, но и местные типы украшений, антропо- и зооморфное литье, мелкая пластика. Однако о полном тождестве говорить не приходится, поскольку данные культуры отличает погребальный обряд, а также



Бронзовая личина из поселения у д. Кипо-Кулары

(Конигов Б.А., 1990. С. 105)

Сосуды рёлкинской культуры

(Чиндина Л.А., 1977. Рис. 16-11, 12)

направленность экономики, где у усть-ишимцев, наряду с присваивающими формами, развито и производящее хозяйство (скотоводство и земледелие). Эти обстоятельства, по мнению ряда исследователей, говорят о родстве населения, оставившего усть-ишимские и кинтусовские памятники. “Усть-ишимская культура оставлена, очевидно, южной группой иртышских хантов, в то время, как памятники кинтусовской группы принадлежали предкам северных обских хантов” (Могильников, 1987. С. 202).

Исследования памятников периода позднего средневековья XIII–XIV вв., XIV–XVI и XVI–XVII вв., проведенные в последние 20 лет в правобережном Прииртышье, дают возможность не только проследить дальнейшие судьбы усть-ишимского населения (по крайней мере, в южной периферии распространения культуры), но и использовать ретроспективный метод для этногенетических построений (Молодин, 1979; Молодин, Соболев, Соловьев, 1990). Они показали не только преемственность в форме орнамента керамики, погребального обряда, отдельных видов инвентаря, но и связь его с усть-ишимскими комплексами.

Наличие этнодиагностирующих реалий, свидетельствующих о хантыйской принадлежности позднесредневековых памятников, демонстрирует и антропологическую преемственность населения, их оставившего (Молодин, Соболев, Соловьев, 1990). Об этом же свидетельствуют святилища с деревянными антропоморфными изваяниями угорского облика (Молодин, 1990). Потомки этого южнохантыйского населения проживают в верховьях правобережных таяжных притоков Иртыша вплоть до настоящего времени (Мельников, 1992. С. 73; Балкашин, 1911. С. 6–7; Народы Сибири, 1956. С. 570; ИЭАС, 1961. С. 7).

Выявив два района генезиса угорского (хантыйского) этноса, посмотрим теперь, какие же процессы происходили в Томско-Нарымском Приобье, некогда, как это было показано выше, центре сложения угорского этноса.

В VI–VIII вв. в регионе складывается релкинская культура, открытая и наиболее основательно исследованная Л.А. Чиндиной. В основе ее формирования лежит кулайская культура. Черты преемственности прослеживаются в керамике, домостроительстве, культовом литье. Особенно наглядно демонстрирует эту преемственность релкинская керамика II типа (Чиндина, 1977. Рис. 37), не только близкая кулайской по форме, но и украшенная типичными для предшествующей культуры орнаментальными мотивами, в основе которых лежат фигурноштампованные узоры, где превалируют геометрические меандровидные фигуры (“уточка”), встречающиеся и на металлических предметах.

Релкинская культура представлена материалами могильников Релка, Тимирязевский-I, II и поселений Малгет, Круглое озеро-I, II и др. Встречаются как укрепленные, так и не укрепленные поселки. Жилища концентрируются своеобразными скоплениями по 7–8 конструкций, которые различаются архитектурой. Это полуземлянки подпрямоугольной в плане формы площадью от 5 до 64 кв. м с коридорообразным выходом. Очаги в жилищах – открытые на уровне пола. Кладбища представлены курганными могильниками, в насыпях которых встречаются обильные следы погребальных тризн. Захоронение человека совершалось по обряду ингумации, в виде исключения – кремации. Умерших хоронили как в грунтовых ямах, так и в насыпях курганов. Погребенные лежали преимущественно на спине, ориентация не стабильна. Интересной особенностью являются захоронения без черепов, а также и отдельных черепов. Погребальный инвентарь не однороден по составу и количеству (Могильников, 1987. С. 219–221). Релкинской культуре присущи также и культовые места, дошедшие до нас в виде скопления предметов или пещер с находками. Инвентарь этой культуры богат и разнообразен: орудия труда – железные ножи, топоры-тесла, мотыжки, клещи и т.д.; оружие – сабли, палаши, наконечники стрел и копий, защитное вооружение – шлемы, фрагменты кольчуги и панциря; конское снаряжение – удила, псалии, подпружные пряжки; найдены остатки одежды, наборные пояса, встречены серьги, подвески, браслеты, перстни, бусы и другие украшения. Характерная для культуры антропо- и зооморфная пластика входит в общий ареал уральско-западносибирского звериного стиля (Там же. С. 225–227). Релкинская посуда круглодонна. По форме она делится на горшковидную, чашевидную и ладьевидную. Л.А. Чиндина выделила три типа керамики. Для первого типа характерна гребенчатая орнаментация, для второго – гребенчатая и фигурноштампованная, для третьего типичны налепные валики (Чиндина, 1977. С. 62–66).

Население релкинской культуры имело многоотраслевое, комплексное хозяйство. Изучение богатых реалий релкинской культуры, несомненно, свидетельствует о ее многокомпонентности. “Различие в орнаментации сосудов отражает наличие нескольких этнических компонентов в релкинской культуре. Наиболее многочисленный тип I связан с основным местным самодийским этническим элементом. Тип II отражает контакт с северным и северо-западными районами, населенными обскими уграми, предками хантов, для которых фигурноштампованная орнаментация наиболее типична. Тип III имеет юго-восточное и восточное происхождение” (Могильников, 1987. С. 228). К сказанному следует добавить, что тип II надлежит связать не столько с пришлым, сколько с местным автохтонным кулайским населением. Тип III релкинской керамики сопоставляется с тунгусоязычным населением Восточной Сибири (Чиндина, 1977. С. 130–131). Предметы вооружения, поясные гарнитур, отдельные элементы погребального обряда отражают сильное влияние на релкинцев – тюрок первого и второго каганатов (Плетнева, 1981. С. 90–93). Таким образом, налицо весьма обоснован-

ный вывод о многокомпонентности этнического состава релкинской культуры, которая в основе была угросамодийской.

Уместно добавить, что исследования расового состава обских угров и хантов р. Васюган, в частности, демонстрирует весьма смешанный состав населения, что, по мнению автора исследования Ю.Д. Беневоленской (1993. С. 140), их следует диагностировать как хантыйско-селькупское. В X–XIII вв. в северной части Томско-Нарымского Приобья продолжает развитие культура, истоки которой уходят в предшествующую релкинскую. Преобладающая роль в это время принадлежит компоненту, связанному с селькупским пластом, что прекрасно обосновывается ретроспективно благодаря исследованию в регионе селькупских могильников XVI–XVII вв. (Дульзон, 1955; 1957). Как отмечает В.А. Могильников, “преемственность прослеживается в погребальном обряде и керамике – основных категориях, определяющих этнос. Ставшие преобладающими шаровидные сосуды с гребенчатым орнаментом являются господствующей керамической формой в селькупских могильниках XVI–XVII вв., что указывает на консолидацию и нивелировку этнических компонентов, прослеживаемых по разным типам керамики в релкинской культуре” (1987. С. 234).

В юго-западном ареале рассматриваемой территории локализуется население, являющееся, по мнению В.А. Могильникова, предками манси. Оно представлено памятниками молчановского типа (Могильников, 1987. С. 165). Последние сконцентрированы в акватории р. Туры и Тавды и представлены городищами Молчановским, Петровским, Ирбитским; Перейминским могильником и другими памятниками. Жилища – полуземлянки подпрямоугольной в плане формы площадью 25–45 кв. м с коридорообразным выходом; очаги типа чувала. Захоронения совершались под курганными насыпями. Труположения обнаружены в неглубоких овальных ямах на спине, вытянуто, головой на север. Погребение сопровождалось тризной. Молчановская керамика представлена круглодонными сосудами двух типов – горшками и чашами. Она орнаментировалась оттисками гребенчатого шнура и фигурного штампов, ямочными наколами. Инвентарь обычен для эпохи: орудия труда, оружие, украшения. Интересны фигурки людей, изображенные в орнаментированной меховой одежде типа парки. Молчановские памятники датируются VII–XIII вв. Их определенная близость оронтурским материалам позволила В.А. Могильникову сделать вывод, что молчановские комплексы отражают процесс распада этнической общности обских угров и выделения в ее составе в означенном регионе предков манси (1974. С. 71).

В средней части таежного Зауралья в бассейнах р. Туры и Тавды локализуются памятники юдинской культуры – городища Юдинское, Андреевское-III, Дуванское-I, Па и т.д., могильники – Ликинский, Пылаевский, Деманский и др. Жилища демонстрируются сооружениями трех типов – шатровые полуземлянки, наземные срубы, а также летние наземные сооружения. Погребальный обряд представлен кремацией и ингумацией. Захоронения совершались в грунтовых могильниках. Погребенные лежат на спине, вытянуто или в сильно скорченном положении. Все захоронения объединяет высокоразвитый культ огня, обычно ломать часть вещей перед помещением в могилу, культ коня (Викторова, 1973). Выявленный погребальный ритуал своеобразен и отличает юдинские комплексы от остальных культур Зауральского средневековья (Могильников, 1987. С. 170–171).

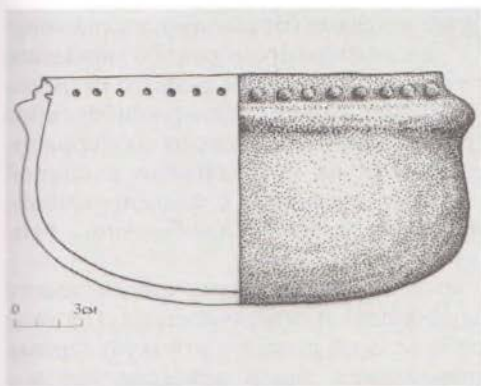
К памятникам юдинской культуры близки материалы петрогромского типа. Особый интерес представляет Чаньвенская пещера, где расположено жертвенное место петрогромцев. Пещера служила святилищем манси до XVIII в. (Теплоухов, 1895. С. 54).



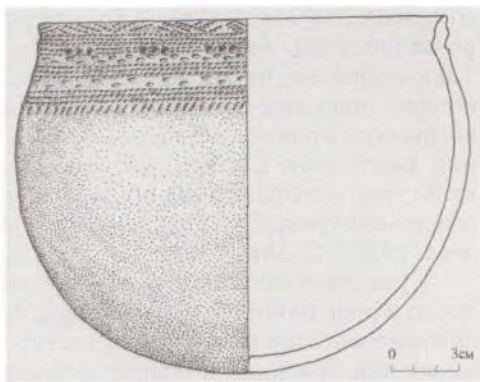
Бронзовые пряжки юдинской культуры
(Могильников В.А., 1987. Табл. LXXI-37, 41)

В лесостепной части Западной Сибири к бакальской культуре относятся Большое и Малое Бакальское городища, Пахомовский могильник. Городища отличаются мощной оборонительной системой. Остатков жилищ не выявлено, что, видимо, свидетельствует о наличии наземных построек. Погребения совершались в грунтовых могильниках. Это труположения на спине, вытянутые, ориентировка варьирует. Лошади захоронены в отдельных ямах взнузданные и оседланные (Генинг, Овчинникова, 1969. С. 131–132). Бакальская керамика делится на три типа – круглодонные профилированные, круглодонные слабопрофилированные горшки и чаши. Орнамент беден: резные и ямочные узоры, поясok из круглых ямок украшает шейку сосуда (Потемкина, 1964. С. 258). Инвентарь представлен широко распространенными в этот период предметами и датируется IX–XV вв. Основу хозяйства составляло скотоводство. Исследователи единодушно связывают бакальскую культуру с предками одной из южных групп остяков (Викторова, Генинг, Стоянов, 1964. С. 196).

В восточной части рассматриваемой территории, на Таймыре в I тыс. н.э. развиваются археологические культуры Восточно-Сибирского круга, однако в



Сосуд бакальской культуры
(Могильников В.А., 1987. Табл. LXXIV-3)



Сосуд вожпайского типа
(Могильников В.А., 1987. Табл. LXXXVII-19)

конце тысячелетия на западную часть полуострова проникает население из Западной Сибири (Хлобыстин, 1993а. С. 19), внесшее существенный вклад в историко-культурные и этнические процессы, происшедшие на Крайнем Севере. При раскопках поселения Дюна-III обнаружен керамический комплекс – круглодонная посуда, украшенная геометрическим узором, выполненным гребенчатым штампом. Аналогии этой керамики можно видеть в Нижнем Приобье, где В.Н. Чернецов выделил особую вожпайскую группу посуды, относящуюся к оронтурскому этапу и являющуюся переходной к кинтусовскому (Чернецов, 1957. С. 200), однако отличающуюся своеобразием и спецификой. Последнее позволило Л.П. Хлобыстину усматривать в данном феномене особую культуру, датированную IX в. н.э. (1993а. С. 23). Как отмечает исследователь, вожпайская керамика отличается от фигурноштампованной оронтурской, которую большинство археологов справедливо, как это было показано выше, связывает с угорским этносом. Истоки вожпайской культуры Л.П. Хлобыстин обоснованно видит в носителях первого (гребенчатого) типа релкинской керамики, так же единодушно связываемым с самодийским этносом. “Таким образом, вожпайская керамика имеет признаки, позволяющие сопоставлять ее с автохтонной линией развития древнеселькупской керамики” (Там же. С. 25).

Носителей вожпайской культуры следует, таким образом, рассматривать как мигрантов с территории Средней Оби, которые по рекам, текущим с Сибирских увалов распространились на западную часть Таймырского полуострова, принеся с собой новый вид хозяйства – лесное оленеводство (Хлобыстин, Грачева, 1993а. С. 113). Это были непосредственные потомки самодийцев Заполярья, о существовании которых здесь в XI в. говорит “Повесть временных лет” (1950. С. 167, 197) – прямых предков ненцев и энцев.

Слившись с местным населением вожпайцы, вероятно, положили начало “пясидской самоязи” (Хлобыстин, 1993а. С. 26). Находки отдельных фрагментов керамики, напоминающей вожпайскую на северо-востоке Европейской части России, могут свидетельствовать о сохранении этой традиции у пришлых с востока ненцев-оленьеводов (Там же). Материалы первого слоя стоянки Карава Губа на острове Вайгач, аналогичные вожпайским, фиксируют появление самодийцев на Европейском Северо-Востоке, которое следует датировать X–XI вв. н.э. (Хлобыстин, 1982).

Исследование археологических культур Таймыра показывает, что древнейшим этносом Средней Сибири были нганасаны. Изучение энецко-нганасанско-

го орнамента показывает, что основной пласт мотивов составляют узоры северо-сибирского типа, прослеживаемого с древнеберингоморского времени. Таким образом, несмотря на слабость источниковой базы для данного региона, вполне правомерен вывод о том, что: "наличие единого северо-сибирского комплекса орнаментальных мотивов, широко распространенного на территории Восточной Сибири, заставляет предполагать их восходящими к единой культурно-исторической общности, генетически связанной с формированием северо-сибирских и северо-американских группировок" (Хлобыстин, Грачева, 1993б. С. 38).

Существование лакун по изучению археологических источников имеет место в ряде районов, прежде всего на северо-западе и северо-востоке. По этой причине мы еще не можем представить себе во всей полноте этнокультурные процессы, лежащие в основе формирования ненцев, энцев, нганасан, кетов — в той степени, в которой это возможно по отношению к хантам, манси и селькупам.

ХАНТЫ



ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Р а с с е л е н и е. Ханты живут в Западной Сибири, в бассейне величайших рек мира – Обь и Иртыш, на их многочисленных притоках, с севера на юг – Полуй, Войкар, Куноват, Сыня, Вогулка, Казым, низовья Конды, Назым, Тромъеган, Пим, Аган, Салым, Большой и Малый Юган, Вах, Васюган. Данная территория входит в состав Томской и Тюменской областей (в Тюменской области – в Ханты-Мансийский АО, Приуральский и Шурышкарский районы Ямало-Ненецкого АО).

Для расселения хантов характерна большая дисперсность. Плотность населения в таежной зоне – 1 человек на 15–25 кв. км.

П р и р о д а. Территория, занимаемая хантами, – Западно-Сибирская равнина с Обской низменностью, Сургутской низиной, Белогорским материком, Сибирскими увалами, увалом Нум-то. Она низменная, болотистая (Западная Сибирь, 1971). По большей части расселение хантов относится к лесо-болотной зоне, но на севере, в Ямало-Ненецком АО не очень многочисленные оленеводы заходят в лесотундру. Болотистая тундра и лесотундра в самых низовьях Оби скудна растительностью. Здесь растут лишь низкорослые чахлые, часто искривленные деревья – ель, лиственница, карликовая береза, кустарниковая ива, а также – осока, злаки, пушица, мхи, лишайники и другие растения. Южнее лежит лесоболотная зона. На территории расселения хантов находятся четыре из пяти ее подзон – редколесье, северная, средняя и южная тайга. Для редколесья (в районе рек Войкар, Сыня, Куноват) характерны невысокие деревья (береза, ива, сибирская лиственница, реже ель, кедр).

Северная тайга, занимающая территории верхнего и среднего течения правых притоков Средней Оби, состоит из лиственницы, сосны, кедра, березы, ивы, растущих на песчаных гривах и сухих долинах рек. Среднюю тайгу (нижнее течение Иртыша, Конды, Средняя Обь с левыми притоками) составляют в основном сосновые боры и кедровники. Последние вместе с елью и пихтой образуют урманы – участки заболоченной тайги. На местах пожаров произрастают березняки и осинники. Болота занимают около половины площади. Южная тайга (южная часть Средней Оби и Васюган) состоит из темнохвойных лесов – елово-пихтово-кедровых урманов, сосновых лесов и березняков. Немало здесь и осины. К сожалению, в последние десятилетия из-за промышленного освоения Сибири вырублены ценные кедровники и сосновые боры, большие площади лесов уничтожены ежегодными пожарами. По всей зоне много кустарников – рябины, черемухи, шиповника, смородины, малины, брусники, черники, голубики, северной земляники – княженики, много грибов. От 50 до 80% ее территории – это моховые и торфяные болота. На болотах, как и в лесотундре, – обилие клюквы, морошки. Кедр дает ценные орехи.

По территории расселения хантов протекает р. Обь (длина свыше 4 тыс. км), самая большая река в нашей стране. Здесь находится ее среднее и нижнее течение, ширина составляет 3–4 км (в низовьях – до 10 км), глубина – до 40 м. Один ее берег –

коренной, высокий (терраса), другой – низкий, заливаемый весной половодьем (пойма). Из озер особенно большие на данной территории – Унтор, Нум-то, Тормэмтор, Ендра и др. На заливаемой пойме рек (Куноват, Войкар, Казым), особенно в их низовьях, образуются огромные по площади озера-соры, излюбленные места нагула рыбы (Шурышкарский, Полноватский, Казымский и др.). Немало здесь и озер-старич, образованных в древних речных долинах. Наблюдается обмеление рек и озер, понижение уровня болот из-за закачивания воды в буровые скважины. Почвы в основном подзолистые, торфяно-болотные, дерново-подзолистые. На севере распространена вечная мерзлота.

Фауна края богата и разнообразна. В лесотундре живут лисица, волк, горностай, выдра, ласка, куница, колонок, заяц, белка, с севера зимой приходит северный олень, песец, белая куропатка, с юга – лось и рысь. Много водоплавающей птицы – утки, гагары, гуси, кулики, лебеди, на болотах – журавли, дупеля. В лесоболотной зоне обитают свыше 70 видов млекопитающих и 220 видов птиц, кроме зверей, перечисленных в лесотундре, – соболь, медведь, лось, рысь, россомаха, европейская и американская норка, ондатра, барсук, бобр, водяная крыса. Здесь много боровой птицы – тетерев, глухарь, рябчик. Промышленное сведение лесов, загрязнение тайги, добыча зверя, пожары значительно подрывали запасы фауны. В реках, озерах и сорах много рыбы: осетровых (осетр, стерлядь), лососевых (нельма), сиговых (муксун, сырок, или пелядь, пыжьян, или сиг, щокур, или чир, ряпушка, или обская сельдь), частиковых (щука, окунь, карась, ерш, налим). Однако загрязнение рек нефтью, лесом сильно уменьшили рыбные запасы. Тут много кровососущих насекомых – комаров, мошки, слепней.

Климат в этих местах континентальный и суровый, обусловленный равнинностью территории, открытой с севера для холодного арктического воздуха. Средние температуры января -20 – -24° , июля $+16^{\circ}$. Зима длинная, 6–8 месяцев, с ясными, солнечными, морозными днями, с t° -30 – -50° , снежная с частыми ветрами, метелями и буранами. На Крайнем Севере зимой стоит полярная ночь, нередко северное сияние. Весна и осень длятся по 1,5–2 месяца, отличаются прохладной, даже с морозами, погодой. Лето, хотя и короткое, но нередко жаркое, даже на севере с t° $+25$ – 30° . На большей части территории с июня начинаются белые ночи, длинный световой день дает возможность для бурного роста, цветения и плодоношения растительности. Довольно часты и обильны осадки. Однако промышленное освоение Сибири (уничтожение лесов, понижение уровня рек и озер, загрязнение окружающей среды) изменило и местный климат: нередко тут стоит летняя многомесячная засуха.

Край богат нефтью, газом, лесом, торфом. Самые крупные месторождения нефти – на Сургутской Оби, в Ханты-Мансийском АО (Тяновское, Мегионское, Усть-Балыкское), газа – севернее, в Ямало-Ненецком АО (Медвежье, Уренгойское, Бованенковское Ямбургское). Здесь на большой территории всего три заповедника – бобровый Мало-Сосьвинский, птичий Елизаровский и соболиный Юганский (Западная Сибирь, 1971).

Численность. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 г. численность хантов составляла 20 678 человек, в 1989 г. в СССР – 22 521, в РСФСР – 22 283. Городское население составляло 29,8%, сельское – 70,2%. Хантыйский язык считали родным 60,8%, среди городского населения – 42,9%, среди сельского – 68,3%. Русский язык считали родным 38,5% хантов, среди городского населения – 56,3%, среди сельского – 31%. В Ханты-Мансийском АО проживало 11 892 хантов (свыше 53%), в Ямало-Ненецком АО – 7247 (свыше 30%), в Томской области – 804 (около 4%). По данным Всероссийской переписи населения 2002 г. было 28 678 ханта. Их численность с 1989 г. выросла на 27% (Народы Советского Севера, 1991. С. 7–24, табл. 1, 6–7; Народы Севера России, 1992, 1. С. 12–41, табл. 1, 6–7; Основные показатели..., 1990. С. 5–15).

Самоназвание хантов – *ханты, хантэ* (северные), *хантах, кантэк, кантэх, кантага-ех, канта-ях, канты-ях* (восточные); южные называли себя *хандэ* (Терешкин, 1966. С. 320; *Ratkanov*, 1897. 1. С. 2; Лукина, 1972. С. 68–69; Кулемзин, Лукина, 1977. С. 4; Соколова, 1975а. С. 201; 1990ж. С. 20). Происхождение этого самоназвания окончательно не выяснено. Одни связывают его с хантыйским названием р. Конда (*хунтэ* или *контех*). Ханты называли себя *кондихо* (человек – северные), *кандаяхи* (южные, Иртыш), *хандохо* или *кандыхо* (северные), *хандохо* (мн. ч. – *ханда-гуи*, т.е. человек, люди). Другие сопоставляли термин с татарским словом “хан” (*хондихо* – “ханские люди”), третьи – с названием древних гуннов (*хунну*); наконец, есть ученые, связывающие его с финским *кунта* (община) или венгерским *хад* (войско). Ни одно из этих объяснений не представляется убедительным (Белявский, 1833. С. 60–61; Спафарий, 1882. С. 48, Фини и Брэм; 1882. С. 448; Кастрен, 1860; Соколова, Туголуков, 1983. С. 79). Возможно, это самоназвание чисто этнонимического характера, восходящее к значению “человек”.

Самоназвание “ханты” было введено в официальную практику в советское время. До XVI в. (в XI–XV вв.), когда появился термин “остяк”, хантов, как и манси, русские источники называли “югрой”. Большинство исследователей считали, что этноним “югра” относился только к хантам (Бояришинова, 1960. С. 57), некоторые полагали, что югрой в XI–XIII вв. можно считать также манси. Как появился этот этноним – не совсем ясно. Термин “угры”, “угоры” был, возможно, этническим самоназванием угорских племен (Соколова, Туголуков, 1983. С. 77). Интересно, что термин “югричи”, известный с XI в., бытовал до XVII в. наряду с этнонимами вогулы и остяки (в XIV–XVI вв.). В.В. Напольских, отмечая возможность происхождения слова “югра” от болгарско-тюркского *оногур/огур* (Хэбель, 2001. С. 69; Головнев, 1998в. С. 135), считает, что югры X–XVI вв. – “народ неустановленной этноязыковой принадлежности, не относящийся ни к собственно к обским уграм, ни к собственно к ненцам, ни к пермякам”, это особый народ, отличный от хантов и манси (Напольских, 1998. С. 346). Очевидно, этот вопрос пока не может быть решен однозначно.

В XV в. (1499 г. – Напольских, 1998. С. 346) появился термин “остяки”, которым называли хантов и ряд других народов. Существуют разные точки зрения на происхождение слова “остяк”: от татарского *иштек, истек, уштак, эштек* (“нечистый”, “неверный”, “язычник”, “иноплеменец”); от хантыйского *ас-ях* (*ас* – большая река, *ях* – народ, люди) и т.п. (Соколова, Туголуков, 1983. С. 78).

Уже давно исследователи заметили, что термин “остяк” относится к разным народам. В XVII–XVIII вв. остяками называли население Западного Приуралья (р. Чусовая, Сылва, Ирень, Мулгай), Западной Сибири (р. Обь, Иртыш, Тура, а также Барабинская степь), в XIX в. – жителей притока Конды р. Юконда, С. Сосьвы, Ляпина (современных манси). Казахи так называли хантов, башкир, татар-барабинцев (Народы Сибири, 1956. С. 570; Долгих, 1960б. С. 2–23, 34–35 и др.; История Сибири, 1968. I. С. 353; Соколова, 1979а. С. 46, 49, 55–58; 1983. С. 54–55, 97). Остяками до 1920-х годов называли селькупов (остяки, остяко-самоеды), кетов (енисейские остяки). Возможно, остяки – древний этноним уральского населения, того аборигенного населения, которое легло в основу хантов, манси, селькупов, кетов, ненцев, отчасти барабинцев и башкир (Соколова, 1979б; Соколова, Туголуков, 1983. С. 79).

У отдельных групп хантов существуют и самоназвания местного характера – по названиям рек, на которых они живут: *вать-ях*, Вать-еган-ях (Вать-еган – р. Васюган) – васюганские; *вах-ях* (с р. Вах) – ваховские (Лукина, 1972. С. 68; Кулемзин, Лукина, 1977. С. 4); *сеня-ех* – сынские, с р. Сыня (Соколова, 1972в. С. 16); *ас-ях* – обские (с р. Обь); *касум-ех* – казымские, с р. Казым; *мозым-ех* – назымские, с р. Назым и т.д.

Язык хантов относится к угорской группе финно-угорской семьи языков; по фонетике, морфологии и лексике он наиболее близок родственным угорским язы-

кам манси и венгров. Лингвисты делят хантыйский язык на диалектные группы, при этом выявляются различия между группами диалектов на уровне самостоятельных языков. Н.И. Терешкин выделял две группы диалектов хантыйского языка – западную и восточную (Терешкин, 1966. С. 320), его предшественники – три (северную, южную и восточную). Согласно классификации В. Штейница (1937), в составе северной группы было четыре диалекта – обдорский, шурышкарско-березовский, казымский и шеркальский; в составе южной – три (атлымский, кеушинский и иртышско-кондинский); в составе восточной – три (сургутский, салымский и вахо-васюганский). Ю.Н. Караулов (1976) объединяет шурышкарско-березовский и казымский в один (приобский) диалект, три южных диалекта – в один прииртышский, салымский и сургутский – в один сургутский. В свою очередь диалекты делятся на говоры, их в хантыйском языке по разным классификациям от 13 до 18 (Соколова, 1975а. С. 194–197; 1990ж. С. 18, 186–190, табл. 125). Язык хантов обнаруживает следы взаимодействия с языками соседних народов: ненцев на севере (особенно в оленеводческой терминологии), татар на юге, коми-зырян на западе (чаще – в скотоводческой терминологии), на всей территории – русских. Язык северных хантов близок северо-мансийским диалектам.

Письменность хантов разработана в начале 1930-х годов сначала на латинской основе, с 1937 г. – на основе кириллицы. Для ее создания большое значение имели исследования М.А. Кастрена, К.Ф. Карьялайнена, С. Патканова; в XX в. В. Штейница (1937), Н.И. Терешкина (1961, 1981), Ю.Н. Караулова (1976). В последние десятилетия был усовершенствован алфавит.

Антропологические особенности. Угорское население Урала и Западной Сибири находится в орбите профессиональных антропологических исследований с 70-х годов XIX в. Еще на рубеже XIX–XX вв. И. Деникер в своей известной классификации человеческих рас предложил рассматривать особенности их физического типа в качестве отдельного “угорского типа”. В числе его характерных черт были низкий рост, небольшие размеры тела, светлая кожа, умеренно темная окраска волос и глаз, прямые волосы, слабо выраженные монголоидные особенности лица, высокая частота вогнутой спинки носа. Значительным этапом раннего исследовательского периода стали работы Н.М. Малиева (1901), И.П. Силинича (1904, 1916; по сборам Н.Л. Гондатти), С.И. Руденко (1914а), ряда зарубежных ученых. Все материалы выявили несколько положений, которые в дальнейшем полностью подтвердились и детализировались: 1) своеобразие антропологического комплекса обских угров, 2) его промежуточное положение по физическому типу между европеоидными и монголоидными популяциями коренного населения Евразии, 3) большое сходство популяций хантов и манси, 4) ясное различие с физическим типом ненцев.

К настоящему времени популяции хантов и манси изучены антропологами по всем методическим программам: краниология, расовая соматология, дерматоглифика, одонтология, краниоскопия, серология. Количество полевых материалов и разнообразных антропологических сведений неизмеримо возросло. Обследования обскоугорских популяций проведены отечественными специалистами преимущественно из научных центров Москвы, Санкт-Петербурга, Томска (Н.Н. Чебоксаров, Г.Ф. Дебед, Н.С. Розов, В.А. Дремов, А.Н. Багашев, Г.Л. Хить, Г.М. Давыдова, Ю.Д. Беневоленская, А.Г. Козинцев, Г.А. Аксянова, А.И. Дубов и др.) и Эстонии (Mark, 1970). Наиболее полные сведения об истории изучения, составе и происхождении обских угров можно получить, например, из следующих книг: “Материалы к антропологии уральской расы” (1992), “Единство и многообразие человеческого рода” (1997), “Антропология современных финно-угорских народов” (2000), “Угры” (2003), а также из монографий Г.Л. Хить (1983), Г.М. Давыдовой (1989), В.Г. Моисеева (1999).



Хант. 42 года

ХМАО, Угутская сельская администрация, р. Большой Юган. Фото Г.А. Аксяновой, 1997 г.



Хантыйка. 48 лет

ХМАО, Угутская сельская администрация, р. Большой Юган. Фото Г.А. Аксяновой, 1997 г.

На межгрупповом евразийском фоне обследованные в XX в. локальные популяции хантов и манси объединяются типологическим единством по признакам физической внешности. Они рассматриваются, обычно, как наиболее яркие представители уральского типа в составе уральской группы типов (то же – “расы”) или, по терминологии А.Н. Багашева (1998), в качестве уральского типа в составе западно-сибирской расы. Различные варианты именно уральской группы типов (расы) преобладают среди автохтонных народов Западной Сибири таежной и тундровой зоны.

Ханты, представляя уральский тип, характеризуются следующим комплексом признаков: низкий рост (менее 160 см в среднем для мужчин), общая грацильность (миниатюрность строения), неширокая голова, обычно мезокефальная по форме и низкая по высоте, прямые мягкие черные или русые волосы, темные или смешанные глаза, заметно варьирующий по группам процент монгольской складки века, прикрывающей слезный бугорок (эпикантус), различное по форме лицо средней высоты с заметной уплощенностью и скуластостью, нос слабо или средневыступающий, в основном средний по ширине, преимущественно с прямой или вогнутой спинкой носа, с приподнятым кончиком и основанием, ослабленный рост бороды, относительно широкий рот и небольшая толщина губ, средневыступающий или убегающий подбородок.

Происхождение уральской комбинации признаков, зафиксированной у обских угров и ряда других народов соседних территорий, является предметом научной дискуссии на протяжении нескольких десятилетий. Суть ее сводится к выявлению ведущего фактора в процессе расообразования уральского антропологического типа: была это метисация или преимущественное сохранение древней (протоморфной) комбинации, которая отличается как от типично европеоидной (западной), так и от типично монголоидной (восточной). Сейчас в антропологии все больше сторонников компромиссной точки зрения, т.е. признающей значительную роль каждого из этих процессов. Однако по-прежнему нет единого взгляда на эту проблему.

Своеобразие того промежуточного евро-монголоидного комплекса, который отмечался в Приуралье, Поволжье, Западной Сибири и с 1920-х годов известен под целой гаммой близких названий, в частности – уральского типа (расы), обусловлено, предполагается, спецификой уже составных компонентов и тех условий, в которых шло его формирование. В качестве исходного западного компонента выступал, по-видимому, ослабленно европеоидный тип со светлой окраской волос и глаз. Это был, скорее всего, особый депигментированный древнеуральский тип, черты которого мозаично представлены у современных финно-угров (Давыдова, 1997). Именно с этим пластом можно связать научные представления о древних уральцах. В качестве восточного компонента при формировании уральского типа выступал, вероятно, тоже специфичный своей низкочислостью монголоидный тип – катангский тип по Дебецу, или среднесибирский по Рычкову (1961). В настоящее время документировано наличие и южных элементов в характеристике обских угров, которые исследователями идентифицируются как южноевропеоидные черты (ханты ХМАО и манси), монголоидные центральноазиатские или южносибирские черты (верхнесосьвинские манси), но чаще вопрос этот вообще не рассматривается. Очевидно, важную роль в формировании уральского типа сыграло не только смешение основных компонентов, но и фактор изоляции, порождаемый уникальными природными условиями Западно-Сибирской низменности.

Современные ханты и манси антропологически ближе к восточнофинским народам (особенно к коми-пермякам), чем к родственным по языку венграм. Можно с большой долей вероятности говорить о генетическом формировании обских и дунайских угров преимущественно на территориях современного проживания.

Обские угры занимают в расовом отношении крайние восточные позиции среди всех финно-угорских популяций, что надежно свидетельствует об участии в их формировании населения со значительной долей североазиатских монголоидных компонентов. В конце XX столетия сельские популяции хантов и северных манси сохраняли характеристики уральского типа, т.е. тот антропологический комплекс, который был присущ их предкам во времена проникновения русских в Сибирь и начала промышленного освоения территории. Последние десятилетия могут стать переломными для генофондов этих популяций, так как рост их численности идет в значительной степени за счет метисного населения. Это ведет к изменению антропологического типа аборигенных популяций в направлении усиления европеоидного компонента в его составе и ослабления уральского комплекса. Однако метисация сама по себе не является достаточным условием для полной ассимиляции группы как социальной этнической общности.

Большинство антропологических данных свидетельствует о разнообразии локальных хантыйских популяций в пределах промежуточного евро-монголоидного комплекса черт. Различия наблюдаются между северными и восточными хантами, а также внутри локальных (территориальных) групп – нижеобскими, казымскими, юганскими, иртышскими, ваховскими и др.

Антропологические данные позволяют предположить, что известные науке хантыйские популяции генетически не вполне однородны. Они складывались на

разной субстратной основе, активно контактируя с соседними этнокультурными общностями. В итоге оформилась картина взаимного проникновения генофондов в контактных зонах, несмотря на высокий уровень этнической эндогамии по разным диалектным группам. Наиболее разнообразны, очевидно, популяции восточных хантов, что указывает на основной вектор расселения хантыйского населения с запада, из районов Уральских гор, на восток. Из представителей других лингвистических общностей ханты наиболее близки к южным (среднеобским) селькупам и некоторым таежным группам тоболо-иртышских татар. Это автохтонное население Нижнего и Среднего (Сургутского) Приобья, которое сохраняет некоторые специализированные, возможно, древние расовые характеристики.

По евразийскому масштабу ханты, аналогично манси, представляют промежуточную между поволжско-приуральскими финнами и соседними самодийскими народами комбинацию антропологических особенностей. Несмотря на признание в расогенезе финно-угорских народов все большей роли особой североевразийской формации (по Бунаку), или древнеуральского типа (по Давыдовой), или “пласта населения древнеуральского очага” (по Козинцеву), антропологи всех поколений и методических школ признают значительную роль древней метисации в формировании зауральских расовых вариантов. В настоящее время очевидно, что районы Нижнего и Среднего Приобья на протяжении многих столетий служили местом оседания генетически различающихся групп населения, продвинувшихся с близлежащих евразийских территорий. Эти укромные уголки западносибирской тайги стали ареной широкомасштабного, но исторически замедленного процесса инфильтрации разнородных малочисленных популяций, чей генезис определяли разнонаправленные факторы – изоляция, смешение и консервация специфического комплекса антропологических особенностей.

Этнографические и территориальные группы. В составе Русского и Российского государства ханты расселялись на территории Тобольской губернии в Березовском, Тобольском и Сургутском уездах в разных волостях. Территория волости или группы волостей часто совпадала с речным бассейном и территориальной группой хантов (казымские, юганские, васюганские, ваховские и др.).

Если обратиться к анализу брачных связей хантов в конце XVIII и XIX в. (самые ранние данные церковных метрических книг и ревизских переписей – 1782 и 1794 гг.), то можно выделить их демы и этнокультурные ареалы, чаще всего совпадающие с ареалами этнографических или территориальных групп (Соколова, 1975а; 1990ж). Так, если степень эндогамности всех хантов (по всем уездам и волостям) – 97,2%, то у северной группы (6 северных волостей Березовского уезда по Оби, Казыму и Куновату) – 84,1%, у южной (4 южные волости Березовского уезда, 5 волостей Тобольского уезда) – 89%, у восточной (19 волостей Сургутского уезда и 2 волости Тобольского уезда) – 97,5 % (Соколова, 1990ж. Табл. 127).

Таким образом, у хантов выделяются три большие этнографические группы, совпадающие с группами диалектов – северные, южные (сейчас в значительной степени обрусели) и восточные. Для этнографических групп характерны следующие особенности: компактная территория расселения, собственное этнонимическое название (*ханты*, *хандэ* или *кантага-ях*), особая группа диалектов, приравняваемая к самостоятельному языку, своеобразие культуры, высокая степень эндогамии. Культура северных хантов близка северо-мансийской и ненецкой, восточных – селькупской. Эти группы сложились, по-видимому, в процессе изолированного развития (браки заключались по преимуществу в рамках групп) и различных этнических контактов, а также возможно разных, хотя и родственных, исходных культур (Соколова, 1975а. С. 210; 1990ж. С. 26, 79–80, 186–190).

Внутри этнографических групп выделяются территориальные, расселенные в замкнутых бассейнах обских и иртышских притоков (казымские, салымские, демьян-

ские и др.). Для территориальных групп также характерны компактная территория, самоназвание географического характера, свой диалект или говор, некоторое своеобразие культуры, довольно высокий уровень эндогамии (у казымских – 79%, у салымских – 87%, у демьянских – 74,5%). Различия между территориальными диалектными и говорными группами прослеживаются в основном на уровне языка (Соколова, 1990ж).

На этнокультурное развитие хантов оказали большое влияние их контакты с соседями: самодийцами и коми-зырянами на севере, татарами на юге, селькупами на юго-востоке, кетами на востоке, русскими – особенно на Оби и Иртыше, Конде, Туре, Тавде. Это проявилось в распространении среди хантов самодийского типа оленеводства и связанной с ним материальной культуры (тип чума, глухой одежды, обуви, нарт), у восточных – вариантов в устройстве чума, близкого кетскому, у южных – очагов татарского типа, а также у всех групп русского типа одежды, обуви, лодок, сетей, орудий труда, срубных домов и т.п. (Соколова, 1961; 1975а; 1981; 1982а; 1985; 1986г; 1987б; Мартынова, 1998).

История изучения хантов насчитывает несколько столетий. Есть целый ряд работ, специально посвященных историографии и библиографии хантов, начиная с работ К.Ф. Карьялайнена (*Karjalainen*, 1906), А.А. Дунина-Горкавича (1924) и Н.П. Никольского (1939) и кончая библиографическими указателями 1999–2000 гг. (Волдина, 2000а и др.). Во многих работах ханты описаны вместе с манси (см.: Манси, гл. 1).

Интерес к Сибири и населяющим ее народам возник в Русском государстве давно. Первыми о народах Урала и Сибири поведали новгородцы, побывавшие в тех краях, охотясь за “мягкой рухлядью” – пушшиной, которую они выменивали у аборигенов или добывали сами. Еще в XI в. в “Повести временных лет” (1096 г.) появился рассказ новгородца Гюряты Роговича о народе *югре*, живущем в Уральских горах (в “горах высоких”): “Югра же людье есть язык нем, а соседят с самоядью на полунощных странах” (Шахматов, 1916. С. 293–295; История Сибири, 1968. 1. С. 13; Очерки истории Коды, 1995. С. 71).

Сведения о сибирских народах (в том числе хантах, как самых западных из них) появляются в русских документах XII–XVI вв. в связи с походами в Сибирь сначала новгородцев (1187, 1193, 1446 гг.), затем устюжан и московских ратников (1364, 1464, 1467, 1483 гг.), позднее (1580-е годы) – казачьих отрядов Ермака, а также с христианизацией населения Прикамья и Приуралья Стефаном Великопермским (1379 г.) и другими миссионерами (История Сибири, 1968. 1. С. 13; Очерки истории Коды, 1995. С. 64, 75). В русских документах (царских указах) XVI в. появляется термин “остяки” (История Сибири, 1968. 1. С. 353). Походы московских воевод и Ермака в конце XVI – начале XVII в. нашли отражение в сибирских летописях (Есиповской и Строгановской), в них есть сведения об угорских племенах (Сибирские летописи, 1907; Есипов, 1788).

Во второй половине XVII в. сведения о народах Сибири, в том числе о югре или остяках, стали все более расширяться и конкретизироваться. Это описание путешествия А. Олеария (1906), книга польского военнопленного А. Каменского (Длужника), “История о Сибири” Ю. Крижанича, (1661–1676), записки путешествия в 1675 г. русского посланника молдаванина Н. Спафария в Китай, принадлежащее неизвестному автору 1684 г. “Описание новья земли Сибирского государства...”, труд голландского посланника Н. Витсена “Северная и Восточная Тартария” (*Witsen*, 1705), записки путешествия и дневники русского посла И. Идеса и его спутника А. Брандта (1967), труды С. Ремезова, особенно его “Чертежная книга Сибири” и “Описание сибирских народов и границ их земель” и др. (Соколова, 1974б; Кулемзин, 1976; Лукина, 1995; Титова, 1989).

В XIX в. количество сведений о хантах и манси значительно увеличилось, началось их систематическое и планомерное изучение как русскими исследователями,

так и зарубежными, особенно венгерскими и финскими. Их интерес к своим западным родственникам по языку и происхождению, зародившийся еще в XIV в., не угас до сих пор. В первой половине XIX в. это были Ф. Белявский (1833), Ж.-Ж.-Б. Эриксон (1839), Э.К. Гофман (1856), Д. Юрьев (1852) и др. Ненцев и северных хантов изучал финн А.М. Кастрен (1838–1844, 1845–1848). В его трудах очень много разных ценных сведений о языках и культуре обских угров (Памяти Кастрена, 1927). Почти одновременно с Кастреном на севере Западной Сибири побывал венгр А. Регули (1843–1845), Б. Мункачи и К. Папай (1888–1889), Я. Янко (1897), Й. Папай (1898). Примеру Кастрена последовали и финские ученые – А. Альтвист (1854–1858, 1877, 1880), У.Т. Сирелиус (1898–1900), К.Ф. Карьялайнен (1899–1902) (Соколова, 1997).

Во второй половине XIX в. увеличилось и число экспедиций русских исследователей к хантам и манси на Урал и в Сибирь. Это были поездки Ю.И. Кушелевского (1864), И.С. Полякова (1877), Н.К. Хондажевского (1880), М.К. Голодников (1881), Н.Л. Гондатти (1886, 1888), В. Харузиной (1890), Н. Подревского (1895), Л.Е. Луговского (1897) и др. В это же время в Сибирь побывали иностранные ученые – О. Финш и А. Брэм (*Финш и Брэм*, 1882) и др. На основе своих поездок в Сибирь ученые написали не только отчеты, но и ряд исследовательских статей как общего, так и частного характера по отдельным проблемам культуры хантов и манси. Появилось много очерков и отдельных описаний хантов и манси на базе как своих личных исследований, так и вышедших отчетов об экспедициях других авторов. Это работа Н.А. Абрамова (1857) и др.

В XIX – начале XX в. вышел целый ряд публикаций общего монографического и научно-популярного характера. Это исследования и публикации И.Н. Смирнова (1904), Д. Турского (1898) и др. Об отдельных аспектах хозяйства и материальной культуры обских угров написано в трудах Н.А. Варпаховского (1898), Н.Л. Гондатти (1888) и др., о путях сообщения в Западной Сибири – у А.Д. Голохвастова (1891, 1910), об обычном праве – у А.Г. Воронова (1900), С.П. Швецова (1909). Вопросы изучения религии, обрядов и обычаев, христианизации населения занимались Н.А. Абрамов (1851), В.В. Бартенев (1895–1896), А.К. Белиловский (1894), Б.Н. Городков (1890), И.П. Росляков (1895–1896), Н.Н. Харузин (1898), Н. Ядринцев (1890) и др. Вышел еще ряд работ по этнографии и лингвистике хантов и манси финских и венгерских ученых (Ahlquist, 1859a,b; Budenz, 1873–1881 и др. – см. раздел “Манси”).

В первые два десятилетия XX в. поездки в Сибирь, исследование языков и культур хантов и манси продолжали русские и финские ученые: Б.Н. Городков (1890, 1926 и др.), В.Н. Пигнатти (1910), С.И. Руденко (1914б, 1929), И.Н. Шухов (1914, 1916 и др.), Л.Р. Шульц (1924, 1926), П.Н. Буцинский (1889, 1893), А. Бушен (1855), Н.П. Григоровский (1884), Г.М. Дмитриев-Садовников (1913, 1915 и др.), А.А. Дунин-Горкавич (1924, 1904–1911) и др.

XX в., особенно его вторая половина, дал новый толчок развитию обско-угорской этнографии. Продолжался сбор новых материалов и обобщение всех накопленных ранее в виде монографий и аналитических статей по отдельным проблемам. Базой для многих из них послужили труды предшественников, изданные в XIX в. Вышли общие монографические труды о хантах (Старцев, 1928; Шатилов, 1931), а также первые работы В.Н. Чернецова по различным проблемам этнографии (жилище, социальная организация, религия и обряды), фольклора и лингвистики хантов и манси, основанные на его экспедициях и во многом определившие последующее развитие обско-угорской этнографии (Чернецов, 1927, 1935а, 1936, 1939, 1947а,б; 1959 и др. – см. раздел. “Манси”).

Немало статей и книг посвящено истории населения Западной Сибири, в том числе хантов и манси (Карцов, 1937; Степанов, 1936; Шунков, 1946 и др.). Из них особо следует отметить источниковедческие исследования и публикации матери-

лов XIII–XVIII вв. М.П. Алексеева и А.И. Андреева, широко известную работу С.В. Бахрушина “Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв.” (1935) и дискуссию вокруг нее (Степанов, 1936; Чернецов, 1939, 1947б – см. раздел “Манси”).

Во второй половине XX в. продолжали работу С.В. Бахрушин, В.Н. Чернецов, Н.Ф. Прыткова. В 1956 г. вышел том “Народы Сибири” из серии “Народы мира” со статьями о хантах и манси (авторы – Е.Д. Прокофьева, В.Н. Чернецов и Н.Ф. Прыткова), велась большая работа по составлению историко-этнографического атласа Сибири, вышедшего в 1961 г. (Антропова, 1952, 1953; Иванов, 1952, 1954, 1958, 1961, 1963, 1970; Левин, 1946; Прыткова, 1953). Большое значение имели труды Б.О. Долгих (1960б, 1964, 1970а,б).

С 1960 г. по настоящее время вышло свыше 150 статей, разделов монографий и книг З.П. Соколовой, основанных на ее полевых материалах и посвященных общим вопросам, этногенезу и этнической истории, поселениям и жилищу хантов и манси, религии и обрядам, этническим процессам и современному быту, антропонимии, этнонимии, семейной обрядности и искусству. В эти же годы ею начата большая работа по трем крупным направлениям: социальная организация (проблемы рода, фратрии и племени – 1970б, 1976а, б, 1983 и др.), этническая история (1975а, 1982а и др.), выделение и изучение отдельных групп хантов и манси (этнографических и территориальных) в связи с изучением эндогамии как стабилизатора и показателя стабильности этноса, границ его эндогамных ареалов (1975а, 1990ж и др.). Вышли ее книги “Страна Югория” (1976) и “Путешествие в Югру” (1982), написанные в научно-популярной серии, но основанные на полевых материалах, собранных ею у разных групп хантов и манси с 1957 г. Она познакомила с хантами и манси широкого читателя (в том числе и зарубежного – Sokolowa, 1982) и способствовала дальнейшему развитию обско-угорской этнографии. Вышли книги Ю.Б. Симченко “Тамги народов Сибири XVII в.” (1965) и “Культура охотников на оленей Северной Евразии” (1976), Н.А. Миненко (1975а,б). С 1970 г. об этногенезе и этнокультурной истории обских угров пишет венгерский исследователь П. Вереш. С начала – середины 1970-х годов о восточных хантах, сравнительно мало изученных в прошлом, стали писать томские этнографы Н.В. Лукина и В.М. Кулемзин. Н.В. Лукина в основном изучала материальную культуру (средства транспорта, поселения и жилища, одежда, утварь) этой группы (1985), а также антропонимию, оленеводство, терминологию родства, фольклор, искусство, религию, этническую историю, социальную организацию и др. (1972, 1983, 1984, 1995 и др.). В.М. Кулемзин исследовал религиозные представления и культы, их обычаи, технологию труда. Он написал обобщающие монографии о шаманстве, религиозных представлениях и культах у восточных хантов (1976, 1978, 1984, 1994, 1995, 2000а, б, и др.). Вместе с Н.В. Лукиной, Т. Молдановым и Т.А. Молдановой подготовил том “Мифология хантов” в серии “Энциклопедия уральских народов” (2000). Отметим их общую с Н.В. Лукиной работу монографического характера о вахо-васюганских хантах (Кулемзин, Лукина, 1977) и публикации материалов по фольклору (Кулемзин, Лукина, 1978). Несколько работ о территориально-племенных группах обских угров и южных селькупов написал В.Г. Бабаков. На основе ревизских сказок (переписей населения) XVIII в. он занимался выявлением эндогамных ареалов или демоов, сопоставлением их с территориальными и племенными группами обских угров (1973а, б, 1976, 1988).

С конца 1970-х годов этнографией манси и отчасти хантов занимаются Е.Г. Федорова (1992а, 1994а, 1995, 1996б, в, 1999б, г, д, 2000б, г) и Н.И. Новикова (1989, 1991, 1992, 1995а, б, в, г, 1997а, б и др.), северных угров и самодийцев – В.А. Козьмин (1980, 1986, 2003 и др.). С начала 1980-х годов А.В. Головнев выпустил две монографии, посвященные обским уграм, типологии их хозяйства (1993) и мировоззрению (1995); кроме того – свыше двух с половиной десятков статей и разделов монографий, развивающих темы обеих книг.

В конце 1980-х годов по этнографии обских угров вышли работы Е.П. Мартыновой, И.Н. Гемуева, О.М. Рындиной, В.В. Напольских, А.П. Зенько, Е.В. Переваловой. Е.П. Мартынова углубленно изучала сначала южных хантов, а затем и другие их группы на основе архивных (ревизских переписей) и литературных, а также полевых материалов, продолжая направление, начатое З.П. Соколовой и продолженное В.Г. Бабаковым – выявление эндогамных ареалов обских угров. На эту тему ею написана монография (1998), а также серия статей на разные темы. И.Н. Гемуев опубликовал исследования по религии манси (1990; *Гемуев, Сагалаев*, 1986), а также ряд статей по общим проблемам обских угров. Орнаментальному искусству хантов, манси, селькупов и ненцев посвятила свои исследования О.М. Рындина, издав их в виде ряда статей капитальной монографии (1995а). В.В. Напольских подготовил две монографии по исторической уралистике (1991, 1997), А.П. Зенько занимается религиозными верованиями и обрядами обских угров (1997). Проблемами обско-угорской этнографии занимается и Е.В. Перевалова (2004), вопросами религии и обрядов хантов и манси – А.В. Бауло (2002; *Гемуев, Бауло*, 2001 и др.).

В 1990-х годах к нескольким ученым-хантам, работавшим с 1970-х годов (Г.И. Бардин, Л.Е. Киселев, Е.А. Немысова), прибавилось несколько десятков исследователей по обско-угорским языкам и этнографии из среды молодых ученых хантов и манси. Ими, а также лингвистами, написаны статьи, диссертации и монографии на этнографические темы, изданы сборники фольклора. Среди монографий и сборников отметим книги М.А. Лапиной (1998), В.М. Курикова (1996, 1998, 1999 и др.), Т. Молданова (1999), Т. Молданова и Т. Молдановой (2000), Т.А. Молданова, Х. Хирози (2001), Т.А. Молдановой (1999, 2001), Е.А. Немысовой (1996), А.М. Сязи (1995, 2000), Т.Г. Харамзина, Н.Г. Хайруллиной (2000) и др.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

В происхождении хантов и манси много общего, так как это близкородственные народы, составляющие этнокультурную общность обских угров. Их история и истоки формирования в рамках уральской языковой общности уходят в глубокое прошлое, в палеолит и мезолит. В археологическом отношении территория Урала и Западной Сибири изучена еще не достаточно полно, поэтому древнейшие этапы истории предков всех аборигенных народов региона можно представить лишь схематично.

Наиболее ранние стоянки на Южном и Среднем Урале относятся к эпохе конца нижнего – среднему палеолиту, мустье (100–40 тыс. лет назад). В Западной Сибири, кроме Алтая и его предгорий, стоянки этого времени неизвестны, а выявленные стоянки относятся к поздней поре верхнего палеолита – около 19–12 тыс. лет назад. Расположены они в южной, частично средней части Западно-Сибирской равнины. Это стоянки – на Сосьве, в Притоболье, на среднем Иртыше, в Барабинской лесостепи и Томском Приобье. Заселение Западной Сибири в эпоху верхнего палеолита шло в трех направлениях – с Южного Урала – в Притоболье, с юга со стороны Казахстана и Средней Азии – в Прииртышье, с востока и юго-востока, со стороны Енисея – в Томское Приобье (*Петрин*, 1986). В Среднее Зауралье шел также приток мигрантов из Приуралья по Чусовой (*Сериков*, 2000). Такое направление путей заселения, когда с юго-запада и юга двигались европеоиды, а из Восточной Сибири – монголоиды, уже на ранних этапах предопределило формирование на территории Западной Сибири смешанного европеоидно-монголоидного, уральского антропологического типа. Население в этот период жило коллективной загонной охотой на мамонта, дикую лошадь, бизона, северного оленя, в степи – на сайгу, а в горных районах и на горного козла.

В эпоху мезолита (XIII–VI тыс. до н.э.) с установлением климата и ландшафта, близкого к современному, люди вдоль Оби расселяются до района Салехарда – местонахождение Корчаги 16 (*Сериков, Старков*, 1989. С. 136), а кратковременные сезонные стоянки достигают даже среднего Ямала – Юрибей 1 (*Брусницына, Ощепков*, 2000. С. 91; *Погодин*, 2000. С. 75–77). Большое число мезолитических стоянок открыто на р. Исеть в лесостепном Зауралье, на р. Конда и среднем Урале (*Старков*, 1980; *Сериков*, 2000; *Сериков, Старков*, 1989). В это время развивается индивидуальная охота с луком и стрелами, дротиками и копьями. Охотились на лося, косулю, зайца, медведя, бобра и др. Развивается сетевое рыболовство (обнаружены грузила от сетей). Для крупной рыбы использовали гарпуны. Были изобретены лыжи, сани, лодки. На конце лыжи, найденной в Горбуновском торфянике, была вырезана головка лося. Орудиями труда были каменные скребки, сверла, резцы, ножи, кинжалы с основой из кости и дерева с кремневыми вкладышами, костяные шилья, проколки и др. Из бересты делали посуду. В конце палеолита была приручена собака. На поселениях открыты жилища небольшой площади, слабо углубленные в землю с шатровым перекрытием из жердей и бересты.

Лингвисты, а также археологи (*Чернецов*, 1963, 1968а; *Косарев*, 1991 и др.) считают, что в период мезолита – раннего неолита уже складывается уральская этноязыковая общность, в которую входили предки финно-угорских и самодийских народов. Лингвисты указывают на общие названия в уральских языках, относящиеся к луку, стрелам, долоту, сверлам, лыжам, нартам.

Особенностью генезиса неолита Среднего Зауралья является постепенная замена отступающе-накольчатой орнаментации на ранней стадии уральского неолита гребенчато-накольчатой на средней стадии и гребенчатой на поздней (Старков, 1980).

На постоянных поселениях преобладали полужемляночные жилища площадью 25–50 кв. м, углубленные в землю на 0,5–1 м, скорее всего каркасные, из столбов, пирамидообразной или усеченно-пирамидообразной формы. На р. Ляпин на поселении Честый-яг открыты остатки землянок площадью 180–400–550 кв. м, глубиной до 3–4 м (Чернецов, 1953б. С. 12–13; Старков, 1980; Васильев, 1989). Это были зимние жилища крупных кровнородственных коллективов, хозяйство которых базировалось в основном на рыболовстве, являвшемся более надежным источником существования, чем охота.

В украшении глиняной и деревянной посуды (горшки, ковши, ложки), а также лож часты мотивы лося, водоплавающих птиц, головки соболя (?) – прочерченные или выполненные гребенчатым штампом рисунки, рельефные скульптуры. В наскальных изображениях Урала и Зауралья – лось, медведь, водоплавающая птица, соляные знаки, изображения изгородей и заколов для охоты и рыбной ловли (Чернецов, 1964в. Табл. I, II, 17; XVIII, XXII, рис. 10; 1971. Рис. 14, 15, 19, 20, 23, 26 и др.).

Лингвисты, археологи, этнографы (Чернецов, 1969, 1973б; Косарев, 1991 и др.) считают, что уже в период мезолита и в начале неолита (VI–V тыс. до н.э.) произошел распад единой уральской этноязыковой общности на финно-угорскую и самодийскую или, согласно другим, – на финно-пермскую и угро-самодийскую. Принимая во внимание отмечаемое археологами некоторое своеобразие мезолита и раннего неолита в Приуралье и Зауралье, можно полагать, что в данный период произошел распад уральской общности на финно-пермскую в Приуралье и угро-самодийскую в Зауралье и в Западной Сибири. Последующее разделение угро-самодийской общности в Западной Сибири на угорскую и самодийские ветви приходится на средний и поздний неолит (V–IV тыс. до н.э.). Оно может быть ассоциировано со становлением, с одной стороны, в лесном Среднем Зауралье, Тюменском Приобье, на Конде в Нижнем Прииртышье ряда родственных культур с постепенным возрастанием или превалированием гребенчатой орнаментации керамики (полуденковская, сосновоостровская культуры) – сумпаньинский и немельский типы (Ковалева, 1989; Косарев, 1996; Старков, 1980) – так называемая “гребенчатая линия развития”, которая может быть связана с предками угров, и, с другой стороны, – культур с гребенчато-ямочной орнаментацией типа среднеиртышской или екатерининской в Среднем Прииртышье и Приишимье, которые соотносят с самодийцами (Косарев, 1987в. С. 316; 1991; 1996. С. 266; Петров, 1986). В последующее время в эпохи энеолита и бронзового века гребенчатая, угорская, и гребенчато-ямочная самодийская линии получают дальнейшее развитие. На севере в Нижнем Приобье, на Северной Сосьве отступающе-накольчатая орнаментация керамики эпохи неолита сменяется гребенчатой в сартыньинской культуре XVIII–XIII вв. до н.э. (Васильев, 1989), что, очевидно, отражает распространение угорского ареала к северу и поглощение им древнего пласта аборигенов, носителей отступающе-накольчатой и прочерченной орнаментации посуды. Гребенчато-ямочный ареал в XIV–XII вв. до н.э. распространяется на Среднее и частично Верхнее Приобье, сменяя самусьскую культурную общность с ее отступающе-накольчатой орнаментацией, а также, смещаясь к северу, занимает Обь-Тазовское междуречье – тазовская культура (Лапчук, Хлобыстин, 1985).

В связи с вышеизложенным и учетом нового материала по неолиту Западной Сибири требует корректировки концепция В.Н. Чернецова (1963; 1968а; 1969; 1973), который считал, что на территории Приуралья, Урала, Зауралья и Западной Сибири в неолите существовала единая этноязыковая общность, давшая позднее основу

для сложения самодийских, финно-угорских народов, а также саамов и юкагиров. Он полагал, что в это время началась миграция уральцев на запад, север и северо-восток, а также на восток, за Енисей. Это стало возможно в связи со сдвигом лесов к северу и изобретением лыж, саней и нарт. Так, даже в Финляндии найден полоз от нарт зауральской конструкции, сделанный из сибирского кедра. Эти нарты попали туда вместе с людьми из Зауралья, вероятно, в середине III тыс. до н.э. (Чернецов, 1971. С. 112–113).

Неоднородность культурного облика населения Приуралья и Зауралья в эпоху неолита, а также черты своеобразия мезолита на этих территориях указывают, что разделение уральской этноязыковой общности на финно-пермскую и угро-самодийскую произошло раньше – в позднем мезолите или раннем неолите, а распад угро-самодийского единства на угорскую и самодийскую ветви приходится на средний неолит и завершается в основном в позднем неолите-энеолите, о чем свидетельствуют оформлявшиеся в это время гребенчатый, угорский и гребенчато-ямочный, самодийский ареалы орнаментации керамики, как основной этнический индикатор в данный период при наличии сходной экологической ситуации, определявшей близость других категорий материальной и духовной культуры.

Можно сказать, что весьма многие элементы хозяйства, образа жизни, типов расселения, а также мировоззрения, обрядов и материальной культуры обских угров (в первую очередь), селькупов, кетов, сложились именно в этот ранний период истории их далеких предков, т.е. в мезолите и неолите. Это относится к их дисперсному, рассеянному по тайге расселению (кроме отдельных исключений совместного проживания крупных родовых коллективов, констатируемых жилищами поселения Честый-яг на Северной Сосьве), подвижному образу жизни, занятиям охотой, рыболовством и собирательством. В это время зародились такие формы охоты, как загонная (на крупных копытных животных – лося, оленя, косулю), когда их загоняли в огороженное изгородями пространство с ямами-ловушками в изгородях. Такой способ практиковался манси еще в конце XIX – начале XX в. Возможно, в это время сложились и такие формы охоты, как поволоки оленей на переправах или водопоях, когда их кололи копьями с узкими наконечниками (ранние из которых были, возможно, еще с кремневыми вкладышами), по форме близкими к сибирским “поколюгам” (легким копьям с узкими наконечниками). Судя по находкам грузил, крючков, гарпунов и изображениям заповор на скалах, в это время были развиты заповорное и сетевое рыболовство, а также охота на рыбу с помощью лучения (гарпун, острога) и лов рыбы крючками. Все эти способы существовали у хантов, манси, селькупов еще в начале XX в.

В это же время сформировались типы каркасно-шатровых зимних углубленных жилищ – каркасной конструкции в форме пирамиды (нередко усеченной) с нарами вдоль стен, центральными очагами (Соколова, 1959а; 1963). Разные варианты таких типов жилищ известны у хантов, селькупов и кетов еще в середине XX в. На существовавших тогда сезонных селениях (рыболовов), возможно, сооружались легкие каркасные постройки из жердей, покрытые корой деревьев. В сожалению, следы таких наземных сооружений не сохраняются столь длительное время.

В этот же период уже использовали изобретенные в конце мезолита основные средства транспорта – лыжи, лодки, нарты, которые со временем совершенствовались. С этой же и даже более глубокой древности, с верхнего палеолита, существуют костяные орудия труда (иглы, шилья), которыми еще и сейчас пользуются старые хантыйки. Скорее всего уже были известны наиболее простые типы берестяной и деревянной посуды – миски, ковши, ложки, открытые берестяные коробки, туеса, формируются элементы орнаментов и украшений на посуде – резных, прорезанных, рельефных, а также – основные мотивы и сюжеты – изображения водоплавающих птиц, лося, медведя. Уже в наскальных изображениях Урала и Зауралья

(V–III тыс. до н.э.) мы находим те стили изображения животных, которые были характерны для обских угров – с изображением внутренностей и “линии жизни”, с открытой пастью, а также обилие солярных символов и знаков. К этому времени уже сложились анимистические представления и обряды промыслового культа с магической символикой. Магические действия с целью удачного промысла отражены в наскальных рисунках – сцены охоты, загородей, засек, заколов и заповор (Чернецов, 1971. Рис. 42, 44, 45, 46. С. 65–66, 72–76, 111).

Возможно, к эпохе неолита–ранней бронзы восходят отдельные детали погребального ритуала предков хантов и манси. На р. Конда на поселении Леуши-XIV обнаружено погребение позднего неолита–ранней бронзы, в котором погибший от стрелы с каменным наконечником человек был похоронен на спине с вытянутыми руками, головой на северо-запад, в лодке, засыпанный охрой и завернутый в шкуру или бересту. Засыпка охрой и слой прокала в заполнении могилы указывают на значение огня в погребальном ритуале (*Беспрозванный, Старостина*, 1986. С. 33–37).

Благодаря особым географическим и экологическим условиям Западной Сибири эти очень архаичные традиции долго, на протяжении тысячелетий и в почти неизменной форме, сохранялись в хозяйстве и культуре обских угров, отчасти селькупов и кетов. С такой устойчивостью в культуре мы еще встретимся и в дальнейшем.

В эпоху бронзы (рубеж III–II тыс. – VIII–VII вв. до н.э.) получили развитие производящее хозяйство, а параллельно с ним этнокультурная дифференциация и миграции, оказывая большое воздействие на течение культурных и этнических процессов.

В XIV–XIII вв. до н.э. лесостепь Западной Сибири от Притоболья до Енисея была занята в основном племенами андроновской (федоровской) культуры, которую одни исследователи (В.Н. Чернецов и др.) считают угорской, другие индоиранской (Е.Е. Кузьмина и др.). К северу, в Среднем Зауралье, Притоболье, Нижнем Обь-Иртышье сложился ареал культур с гребенчатой керамикой, связываемых, как отмечено, с уграми, а к востоку от него, преимущественно в Среднем Приобье и на правобережье Нижнего Приобья – зона культур с гребенчато-ямочной керамикой, ассоциируемой с самодийцами, которых андроновцы частично оттеснили из лесостепного и южнотаежного Прииртышья. При этом южные части того и иного ареалов характеризовало комплексное хозяйство, сочетавшее присваивающие и производящие отрасли, воспринятые с юга. Тесная связь с югом и более развитые формы хозяйства в значительной мере предопределили культурное, а затем и этническое обособление групп южных и северных самодийцев и угров, происшедшее в конце эпохи бронзы и наиболее ярко выраженное у угров, южная группа которых подошла к рубежу становления кочевого скотоводства. В этом же контексте дифференциации северных и южных групп угров и самодийцев действовало формирование в конце II тыс. до н.э. в лесостепном и южнотаежном Зауралье и Тоболо-Иртышье, частично в Среднем и Верхнем Приобье андроновидных культур – черкаскульской, сузгунской и еловской, сложившихся в результате смещения продвинувшихся в XIV–XII вв. к северу андроновцев (федоровцев) с местным угорским и самодийским субстратом. Эта миграция произошла вследствие потепления и усыхания климата, вызвавшего смещение к северу границы леса и опустынивания южных степных пространств. Такая ситуация способствовала продвижению к северу и более широкому распространению производящих отраслей хозяйства, в первую очередь скотоводства, а также восприятости ряда других элементов культуры, в том числе развитию металлургии. Приток нового населения и смещение с ним вызвали и трансформацию идеологических представлений, что нашло отражение в изобразительном искусстве.

Андроновидные культуры угорских племен Зауралье и Западной Сибири оставили две тенденции, которые позднее прослеживаются в культуре хантов и манси, – типы геометрических ленточных орнаментов (Чернецов, 1948) и культ коня (почи-

тание коня и принесение его в жертву, употребление в пищу конского мяса, культ небесного всадника Мир-Сусне-хума и др.). Возможно, с андронидными племенами на север стала распространяться и срубная техника в строительстве. Знакомство с ней населения Нижнего Притоболья происходит, вероятно, в XVII–XVI вв. до н.э., когда на север лесостепи до нижней Исети проникает андроновское (раннеалакульское индоиранское) население, производившее захоронения под курганами в бревенчатых рамах в 1–2 венца, перекрытых поперек толстыми деревянными плахами и представляющими прообраз бревенчатых жилищ (Мамзеев, 1998. С. 189–190). Срубные жилища впервые фиксируются в Потчевашской культуре VII–IX вв. н.э.

К этому же периоду относятся связи угров с ираноязычными племенами (в самодийских языках нет иранских заимствований), восприятие от них целого ряда иранских по происхождению традиций (почитание небесного всадника на коне, культ Золотой богини, роль серебра и металла в культе, театрализованная часть медвежьего праздника и др.). Возможно, именно этот этап древней истории обских угров, когда часть угорских племен, продвигаясь на север, слилась с местным аборигенным (уральским) населением, положил начало или укрепил существовавшее до тех пор дуальное деление предков хантов и манси, обусловил дуализм в их мировоззрении, идеологии, культе.

Интенсивные южные связи, проявляющиеся в различных аспектах, прежде всего в хозяйственно-культурном типе с возросшим значением скотоводства, занявшего ведущую роль, а также участие в этногенезе пришлых южных и автохтонных компонентов привели в конце эпохи бронзы, в начале I тыс. до н.э., к разделению угорской общности на две части: южных угров, предков мадьяр, и обских угров, предков хантов и манси.

Южные угры оставили в Среднем Прииртышье, Приишимье и Притоболье памятники саргатской культуры (V–IV вв. до н.э. – III–IV вв. н.э.). Наиболее северные их памятники, относящиеся к III–II вв. до н.э., известны в районе Тобольска (Могильников, 1992). Основным занятием населения было скотоводство с преимущественным разведением лошадей, меньше – крупного и мелкого рогатого скота. При этом постепенное увеличение числа лошадей в стаде указывает на тенденцию к становлению кочевничества. В небольших размерах существовало земледелие. Подсобный характер имели охота и рыболовство. Значительную роль играла посредническая торговля с севером и югом. С севера поступали меха, бусы и др., с юга – оружие, предметы украшения и туалета (бронзовые зеркала). Жили в плетневых или каркасно-столбовых постройках (в столбы врезали плахи или бревна). Прекращение существования культуры связано с эпохой великого переселения народов, толчком к которому послужило вторжение центральноазиатских гуннов в Среднюю Азию в середине I в. н.э. с последовавшим затем их продвижением по степям на север и северо-запад вплоть до юга Западной Сибири. В ходе этих событий значительная часть саргатского населения во II–III вв. мигрировала на запад, часть была уничтожена, а часть сдвинулась к северной кромке лесостепи и в южную часть южнотажной подзоны Притоболья и Прииртышья, приняв в IV–V вв. участие в генезисе обских угров (Корякова, Морозов, Суханова, 1988).

В эпоху раннего железа предки обских угров занимали лесное Зауралье, Нижнее Притоболье и Обь-Иртышье, распространяясь также на Урал и прилегающую часть Печорского Предуралья и левобережного Прикамья. К востоку, в среднем Приобье и на правобережье нижнего Приобья, располагался ареал самодийцев. В середине – второй половине I тыс. н.э. здесь формируются культуры – усть-полуйская в Нижнем Обь-Иртышье и частью в Северном Приуралье, кулайская – в Среднем Приобье, иткульская – в Среднем Зауралье и на Урале. В это время археологи отмечают миграции населения с юга на север (V–III вв. до н.э.) и с севера на юг (III–II вв. до н.э.).

С эпохи железа начинается формирование хантов, манси, мадьяр, самодийцев. В основе хантов лежит, по всей видимости, усть-полуйская культура Нижнего Приобья, хотя некоторые археологи считают ее древне-самодийской. Судя по гомогенному облику кулайской культуры, которую в основном большинство исследователей считает самодийской (некоторые – *Молодин*, 1995 – угорской), дифференциация в среде самодийцев происходила более замедленно, чем у угров, чему способствовали локализация кулайского этноса преимущественно в таежной подзоне и большая удаленность от активных внешних контактов. В то же время не исключена возможность угорской принадлежности кулайской культуры в западной и северо-западной частях ее ареала – на Конде, в Сургутском и частично в Нижнем Приобье, что является предметом дискуссии между исследователями. Общие генетические корни, восходящие к уральской общности, сходная экологическая ситуация, постоянное взаимное общение в контактных зонах способствовали нивелировке облика культур, что затрудняет определение их этнической принадлежности. Споры о принадлежности культур уграм или самодийцам касается не только усть-полуйской и кулайской культур, но и ряда других культур раннего железного века и средневековья – среднеиртышской, верхнеобской, потчевашской, памятников Сургутского Приобья конца I – начала II тыс. н.э. и др. В.Н. Чернецов (1953б) считал, что Усть-Полуй (Нижнее Приобье) – угорский памятник IV в. до н.э. – II в.н.э. Сейчас исследователи относят его к более позднему времени II–I вв. до н.э. – III–IV вв. н.э. В усть-полуйской культуре много элементов, сближающих ее с обско-угорской: форма каркасных землянок, зооморфная скульптура на предметах быта (ложки, черпаки), орнамент угорско-андроновского типа (“след лисичь” и др.), костяные и деревянные орудия труда и предметы быта (рукоятки ножей, остроги, ложки), сети из крапивного волокна, почитание медведя и небесного всадника, культовые военные танцы и др.

Усть-полуйцы занимались охотой, рыболовством, морским зверобойным промыслом, ездили на собаках, жили в укрепленных и неукрепленных поселениях. Их культура достигла высокого уровня и была адаптирована к местным экологическим условиям. Они добывали болотную руду и выплавляли из нее железо, из которого изготавливали орудия труда – ножи, топоры-тесла и др., оружие – наконечники стрел, кинжалы. Часть предметов вооружения – наконечники стрел, чеканы, секиры с зооморфными навершиями, а также культовые зооморфные фигурки отливали из бронзы или делали из комбинации бронзы и железа; они были биметаллическими (*Чернецов*, 1953а. Табл. I, II, IV–VI, IX–XIV, XVI; *Мошинская*, 1965). Из костяных и роговых пластин изготавливали панцири. Некоторые, наиболее ценные и редкие предметы вооружения – железные шлемы, кинжалы сарматских форм – получали с юга из степей Южного Зауралья и Средней Азии в результате межплеменного обмена. Мужчины носили косы, украшали себя татуировкой. Развитой комплекс предметов вооружения усть-полуйцев отражал беспокойную военную обстановку того времени, обусловленную, в частности, проникновениями к северу угров из лесостепи в V–III вв. до н.э., миграциями кулайцев II–I вв. до н.э., приведшими к трансформации усть-полуйской культуры к рубежу нашей эры. Напряженной военной ситуацией и контактами с югом частично объясняется также господство в искусстве усть-полуйцев звериного стиля в декоре оружия, орудий труда, украшений. Это изображения медведя, хищной птицы, лося, волка, сцен борьбы животных – хищников и травоядных. Изображения бобра, выдры, рыб отражают мифологические представления о строении мира, о нижнем мире.

В предметах быта, оружии, орудиях труда, украшениях прослеживаются два компонента культуры – аборигенный (промысловые занятия, езда на собаках, тип каркасно-шатрового жилища, зооморфные мотивы) и пришлый с юга, южноугорский (мотив борьбы хищного зверя с копытным или хищной птицы с медведем, бронзовые котлы на поддонах, бронзовые зеркала). Судя по изображениям на укра-

шениях, орудиях труда и вооружении, на бронзовых зеркалах, в это время оформились основные линии обско-угорского мировоззрения и религии. Это культ медведя с проведением праздника в его честь (на бронзовых бляшках медведь изображен в традиционной позе – с головой между лапами, – в которой на медвежьем празднике ханты и манси укладывают медвежью голову со шкурой). Это и культ солнца, солнечной птицы и небесного всадника (изображения птицы с человеческой личиной на груди, всадника на бляхах и в литых фигурках), хорошо известные из фольклора и культа обских угров. Это и представления о двух-трех мирах – верхнем и нижнем или верхнем, среднем и нижнем – изображения на металлических дисках и бронзовых китайских зеркалах духов нижнего мира – рыб, выдр, бобров; среднего мира – антропоморфных фигур; верхнего – орла, птицы Карс), характерных для хантов и манси (Чернецов, 1953а. Табл. VI–1,2, XIII, XIV, XIX–2, XX–6). Это и клады антропоморфных и зооморфных фигурок плоского и ажурного литья, аналогичные найденным в обско-угорских культовых местах (Чернецов, 1953б. Табл. VI–4–10, XI, XII, XV, XVI, XVIII, XXI–XXIII), где хранятся изображения-вместилища душ умерших предков.

Е.П. Мартынова, выделяя пять этнографических ареалов у хантов, формулирует вывод о “многокомпонентности хантйского этноса” (1998. С. 204.). С этим согласиться никак нельзя. Общепринятой является точка зрения о двукомпонентности хантйского (и мансийского) этноса. Материалы Е.П. Мартыновой – этнические связи хантов (XIII – начала XX вв.) могут говорить не об этногенезе хантов, а об их этнической истории.

В I тыс. н.э. в Нижнем Обь-Иртышье и в Сургутском Приобье развивалась так называемая нижеобская культура, в которой В.Н. Чернецов выделял четыре этапа – ярсалинский (II–III вв. н.э.), карымский (IV–V вв.), оронтурский (VI–IX вв.), кинтусовский (X–XIII вв.). Как переходные между оронтурским и кинтусовским этапами были выделены памятники вож-пайского типа IX–X вв. (Чернецов, 1957). Сейчас археологи выделяют во второй половине I тыс. памятники или культуры молчановского типа в Тюменском Притоболье, потчевашскую культуру в лесостепном и южнотаежном Прииртышье, Приишимье, оронтурский этап в Нижнем Обь-Иртышье и Сургутском Приобье (Могильников, 1987). При этом ярсалинские и карымские памятники, по-видимому, связаны с еще не дифференцированной общностью обских угров, молчановские VI–IX вв. соотносятся с формирующейся группой восточных манси, потчевашская культура – с группой южных хантов, а оронтурская – с северными хантами.

Бросающееся в глаза большое сходство памятников усть-полуйской и кулайской культур, особенно в металлической скульптуре, отражающей общие идеологические, мировоззренческие тенденции (изображения медведя, птиц, личины), свидетельствует о “безусловной родственности усть-полуйской и кулайской культурной общности,” предопределенной “общим этнокультурным генофондом, сложившимся на поздних этапах бронзового века” (Косарев, 1993. С. 172–173). Это важно помнить, рассматривая сходство в культуре северных и восточных хантов, хантов и селькупов.

В эпоху средневековья (II–XII вв.) для культур Нижнего Обь-Иртышья и Сургутского Приобья характерны замедленные темпы развития при сохранении традиций, восходящих к усть-полуйскому времени. Они проявляются в мало меняющихся формах круглодонной глиняной посуды с фигурно-штампово-гребенчатой орнаментацией, орудий труда и вооружения, предметов искусства. В элементах трехчленного геометрического орнамента (Чернецов, 1957. Рис. 8) прослеживаются связи между андроновскими, усть-полуйскими и ярсалинскими памятниками. В эпоху средневековья представлены городища, неукрепленные селища, грунтовые (в южной подзоне и курганные) могильники, культовые места, в том числе костыща в Зауралье и пещеры на Урале. В сравнении с эпохой раннего железа площадь городищ умень-

шается (с 3000 до 400–1200 кв. м). Планировка застройки – уличная с расположением построек рядами. Преобладали однокамерные жилища подпрямоугольной формы с углубленным котлованом площадью 9–15–60 кв. м, каркасные, шатровые. В конце I – начале II тыс. появляются срубные постройки. В это же время стали строить двухкамерные жилища и жилища с пристроем (*Морозов*, 1986. С. 102–103). Вдоль стен или у противоположной от входа стены располагались земляные нары, а в центре – очаг в виде скрытого кострища на уровне пола, в неглубокой яме или на возвышении.

На рубеже I–II – начале II тыс. в Нижнем Приобье появляются печи-каменки, устройство которых было привнесено проникавшими в Зауралье в XI–XIII вв. коми-зырянками (*Морозов*, 1986. С. 103). Помимо полуземлянок с котлованом глубиной 0,3–1,5 кв. м (в среднем 0,55–0,65 м) строили каркасно-столбовые наземные жилища площадью 25–40 кв. м, основание которых врезалось в землю на глубину до 0,3 м, которые также имели нары вдоль стен и расположенный преимущественно в центре очаг. При этом прослеживается тенденция перехода от полуземляночных к наземным постройкам, в том числе срубным (*Могильников*, 1987). На местах промысловых угодий сооружали легкие постройки из жердей и бересты. Подобные постройки были у манси, носителей молчановской и юдинской культур в Тюменском Притоболье. Кроме открытых очагов, здесь существовала чумалы, устраивавшиеся в углу жилища (*Могильников*, 1987. С. 165, 168–169). Хозяйство существенно различалось в зависимости от экологических условий. На севере оно было промысловым с различным соотношением долей охоты и рыболовства в разных регионах. В южнотаежной подзоне, помимо присваивающих отраслей, существенное значение имело скотоводство с разведением преимущественно лошадей, меньше – крупного и мелкого рогатого скота. В ограниченных размерах, видимо, существовало пойменное земледелие в лесостепном и южнотаежном Тоболо-Иртышье. Конь использовался для езды верхом, в том числе в военных целях, на что указывают бронзовые фигурки всадников с оружием, а также – глиняные фигурки всадников, встреченные на ряде городищ потчевашской культуры в Прииртышье. В южнотаежном Тоболо-Иртышье были распространены прядение и ткачество, на что указывают находки на памятниках глиняных и костяных пряслиц. Вырабатывали, очевидно, крапивный холст и грубые шерстяные ткани. В Нижнем и Сургутском Приобье прядение и ткачество были менее распространены. Находки пряслиц здесь почти отсутствуют. Во всем регионе обских угров была распространена меховая одежда. Обнаруженные на памятниках конца I – начала II тыс. в Тюменском Притоболье, Нижнем Обь-Иртышье и Сургутском Приобье глиняные антропоморфные фигурки дают представление о глухой одежде типа парки с капюшоном, украшенной орнаментом на груди, обшлагах, каймой по подолу (*Могильников*, 1987. Табл. LXVIII–17; LXX–28; *Мошинская*, 1959; *Федорова*, 1979; *Терехова*, *Широков*, 1986). Наличие укрепленных городищ, вооружения, бронзовых фигурок воинов, воинских погребений свидетельствует о военных столкновениях племен, достигавших наибольшей интенсивности в периоды миграций. На эпоху великого переселения народов III–V вв. приходится миграция южной группы угров саргатской культуры на запад и северо-запад, приведшая к запустению западносибирской лесостепи. В конце VI–VII вв. происходит новый отток угорского населения из лесостепного Тоболо-Иртышья, результатом которого было появление в Южном Приуралье памятников кара-якуповского и кушнаренокского типов, связываемых с мадьярами, мигрировавшими на запад вследствие завоеваний I Тюркского каганата. Параллельно и в связи с этим из южнотаежной подзоны к югу в опустевшую лесостепь Тоболо-Иртышья в V–VII вв. происходит проникновение отдельных групп обско-угорского населения с фигурноштамповой орнаментацией керамики, а затем снова в VIII–IX вв. – оттеснение его к северу, в пределы таежной зоны, тюрками.

Во второй половине I тыс., параллельно с дифференциацией общности обских угров на манси (памятники с гребенчато-шнуровой орнаментацией керамики культур молчановской и петрогром) и хантов (культуры с гребенчато-фигурноштамповой орнаментацией посуды – оронтурская и потчевашская), происходит формирование основных групп хантов – северных (оронтурская культура), южных (потчевашская культура), восточных (сложившихся в ходе контакта нижнеобских и иртышских хантов при участии посткулайского субстрата, причем процесс их формирования был длительным). Складывающаяся группа южных прииртышских хантов потчевашской культуры уже VI–IV вв. подверглась тюркскому влиянию, что проявлялось в конском снаряжении, деталях поясных наборов, некоторых видах украшений (серьги, бусы). В то же время в памятниках VI–IX вв., меньше X–XII вв., много специфичных бронзовых украшений и культовых поделок, выполненных в зверином стиле техникой одностороннего рельефа или полого литья (Могильников, 1987. Табл. LXXIII–8, 21, 28, 31, 33, 36, 40, 59, 60; LXXI–1–4, LXXV–3–5, 7–9, 11, 12; Чернецов, 1957. Табл. XVIII, XXI, XXII, XXIX, XXXI–XXXIII). На бронзовой бляхе IX–X вв. из района Березово представлены изображения трех танцующих антропоморфных существ с короткими саблями – менквов по обско-угорской миологии (Чернецов, 1957. С. 189–190, табл. XXII–2), на бронзовых браслетах, реже пряжках – изображения медведя в традиционной позе (Чернецов, 1957. Табл. XXXI, XXXII–1–4). Кроме медведя и лося, появляются изображения зайца, гуся – других фратриальных предков хантов. Продолжают развиваться основные линии мировоззрения, религии и культов хантов – представления о трех мирах, шаманство, культ коня и медведя, фратриальных предков, погребальный культ. В конце I – начале II тыс. распространяются шумящие подвески, характерные для финно-угров Приуралья и даже Поволжья в связи с активизацией контактов населения Приуралья и Зауралья и продвижением коми на восток.

Наметившееся в середине – второй половине I тыс. н.э. обособленное развитие хантов и манси, а также формирование их этнографических групп продолжалось в первой половине II тыс.

Продолжают развиваться различия в хозяйственно-культурных типах носителей названных культур: охотничье-рыболовческое направление у северных хантов, охота и рыболовство, дополняемые скотоводством и земледелием – у южных.

С рубежа X–XI вв. усиливается роль пушной охоты, приобретающей товарное значение: пушнина шла в обмен на товары. В XI–XIII вв. на север Урала и в Западную Сибирь проникают коми-зырянские и русские новгородские торговцы, “промышленные люди” (охотники за пушниной), попадавшие в Нижнее Приобье северным путем через Вычегду, Печору, за Урал, на Северную Сосьву или Сось. Одновременно усиливаются связи с Волжской Болгарией, шедшие через Верхнее Прикамье, Чусовую или Вишеру за Урал в бассейны Туры и Тавды, откуда по Тоболу попадали на Иртыш и далее до Сургутского Приобья (Угорское наследие, 1994). К X–XI вв. относится большая часть находок полуценного в ходе обмена иранского и среднеазиатского серебра (чаши, блюда), которое играло большую роль в культовой практике хантов и манси и позднее, в XVIII – середине XX в. В XI в. иранско-среднеазиатский импорт серебра сменяется на средиземноморский, византийский и западноевропейский (Федорова, 1984. С. 11). При этом серебряная посуда служила принадлежностью не только святилищ, но и была в обиходе формировавшейся в это время местной хантйской знати. Иранское и среднеазиатское серебро попадало в Нижнее и Сургутское Приобье непосредственно с юга через тюрков или окольным путем через Волжскую Болгарию. Византийский и западноевропейский импорт шел, очевидно, через Русь. Именно с XI в. устанавливаются постоянные связи новгород-

цев с Югрой, а Западная Европа, в свою очередь, занимала большое место в торговле Новгорода. Русские торговцы везли в обмен на пушнину главным образом металлические изделия – орудия труда и предметы быта – топоры, ножи, кресала, украшения – височные кольца, подвески-лунницы, перстни, браслеты, бусы, серебряные и медные сосуды, котлы и др. вещи. Среди предметов болгарского импорта представлены преимущественно украшения – серебряные височные кольца, бусы, подвески, изделия торефтики, накладки, в основном медные и серебряные сосуды. По-видимому, в основном из Волжской Болгарии и Прикамья поступали в Западную Сибирь медные клепаные котлы. Широкое распространение металлической посуды и, прежде всего, медных котлов привело к тому, что ханты и манси в XIII–XIV вв. перестали изготавливать глиняную посуду. Судя по отдельным находкам (например, на Рачевском городище на р. Демьянке), ханты в XII–XIV вв. владели приемами выплавки железа и получения стали,ковки, наклепки (упрочения) железных изделий, кузнечной сваркой, т.е. всеми стадиями производства и обработки железа от обогащения руды до изготовления кузнечной продукции. И тем не менее металлические изделия русского производства как более качественные и массовые постепенно вытеснили местные.

Период VI–XIII вв. заполнен военными межплеменными столкновениями, в том числе обских угров с самодийцами и тюрками, которые проживали на смежных территориях. Этот период отражен в фольклоре, в частности, в хантыйских былинах и героических сказаниях, записанных С. Паткановым (1891а) на Иртыше. Общество было уже в сильной степени дифференцировано, выделялись племенная знать, военачальники (богатыри). По-видимому, к концу этого периода, к XI–XIII вв. сформировались и те остяцкие (хантыйские) “княжества” – военно-племенные объединения, с которыми столкнулись русские уже в XV в. (*Бахрушин*, 1935; *Степанов*, 1936; *Соколова*, 1983). Южные районы Прииртышья были вовлечены в сферу интересов тюркских племен, складывающихся в особый этнос сибирских татар и создающих свою государственность (Тюменское, затем Сибирское ханство).

Как мы показали ранее, формирование этнографических групп хантов началось еще в I тыс. н.э. и продолжилось в первой половине II тыс. В связи с этим примечателен также вывод М.Ф. Косарева (1993. С. 174) о пяти основных культурных общностях Западной Сибири периода VI–X вв.: 1) андрюшкинская (р. Тура и Тавда), 2) оронтурская (Нижнее Приобье), 3) потчевашская (Среднее Прииртышье), 4) релинкая (Среднее Приобье), 5) одинцовская (Верхнее Приобье). Из этих общностей первую можно считать лежащей в основе южных манси, вторую – северных хантов (и манси), третью – южных и части восточных хантов, четвертую – восточных хантов и селькупов.

Основная тенденция миграций хантов в XVIII–XIX вв. – с запада на восток и с юга на север. Эти миграции отмечены с Оби в районе Березова, Северной Сосьвы, Конды – в низовья Оби, на Казым, правые притоки Средней Оби (Сургутская Обь). Каждые полвека в XVII–XVIII вв. численность населения в отдельных регионах увеличивалась или уменьшалась на 50–60%; с конца XVIII в. она увеличилась на 27,5%, что свидетельствует о миграции населения. Об этом говорят не только статистика, но и состав имен и фамилий, а также тамг (*Соколова*, 1982а. С. 33–37). В XVII–XVIII вв. увеличилось число и южных хантов, на Оби, Иртыше, в низовьях Конды – на 40–90%. Сюда переселялись с Конды, Пельма, Туры в XVIII в., уходя от христианизации, а в XIX в. – под давлением переселенцев татар и русских. В XIX в., напротив, население иртышских волостей стало переселяться на восток и подверглось тюркскому и русскому влиянию. Численность восточных хантов постоянно росла с XVII по XIX в. на 18–25% за счет хантов Иртыша (*Соколова*, 1982а. С. 37–43).

Развитие этнографических групп хантов шло и под влиянием иноэтничных соседей: северных – со стороны ненцев, коми, северных манси, русских; южных – татар, русских, манси, эвенков; восточных – ненцев, русских, селькупов, коми, эвенков, кетов (Соколова, 1982а. С. 36, 38–43; Мартынова, 1998. С. 23–31, 60–65, 88–103, 144–147, 177–182).

Этноразличительные признаки хантов нелегко выделить из-за большого сходства в культуре их этнографических групп (Лукина, 1985. С. 145–146, 234–235, 278–279). Пожалуй, условно можно отметить у них большую (по сравнению с манси) роль рыболовства, более значительное влияние самодийской культуры на северных хантов-оленоводоов. Гораздо больше этноразличительных признаков, с одной стороны, у северных хантов и манси, с другой – у восточных хантов. В материальной культуре прииртышских (южных) хантов можно отметить лишь две характерные особенности: вышивка шерстью на одежде (рубахи, платья, штаны, косынки) и ношение женщинами треугольных косынок татарского происхождения. Такая же вышитая одежда есть и у салымских хантов, которые относятся к промежуточной (контактной) группе между южными и восточными хантами.

ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО, КАЛЕНДАРЬ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ ЦИКЛ

ХОЗЯЙСТВО

Русские летописцы называли остяков “рыбоядцами”, обозначая роль **рыболовства** в хозяйстве хантов. Возникновение заporного рыболовства исследователи относят к концу IV–III тыс. до н.э.; в эпоху бронзы оно широко применялось населением западно-сибирской тайги (Васильев, 1962а. С. 142–143). Многочисленные находки грузил свидетельствуют о традициях промысла сетями (Кирюшин, Малолетко, 1979. С. 128; Косарев, 1981. С. 21), сырьем для которых служила крапива (Мошинская, 1953. С. 74). С изобретением на рубеже бронзового и железного веков сложных сетевых снастей типа невода и калыданной сети связан “крупный скачок” в развитии западно-сибирского рыболовства (Косарев, 1981. С. 66; 1984. С. 100–102).

По данным У.Т. Сирелиуса и подсчетам Н.В. Лукиной, хантам известно более двухсот вариантов заporного лова (Sirelius, 1906; Лукина, 1986а. С. 124). Рыболовный арсенал дополняли гарпунно-остроговые и крючковые (уды, жерлицы, дорожки) орудия. Ощутимые сдвиги в технологии рыболовства под влиянием торговцев русских и коми наметились в конце XVIII в., когда распространилась привозная сетевая снасть (конопляная и льняная нить, мережа) для изготовления стрелевых неводов и полуневодов, ставных и плавных сетей, важанов, саипов, фитилей.

Распространение сетевых снастей и рост товарного спроса на обскую рыбу в короткий срок вызвали появление в низовьях Оби и на побережье Обской и Тазовской губ новой отрасли рыбной промышленности, основанной на русском предпринимательстве. Н.А. Варпаховский отмечал, что по Нижней Оби и Обской губе к рыбопромышленникам для неводного промысла нанимались “почти исключительно инородцы”, которых насчитывалось около 7 тыс. (Варпаховский, 1898. С. 28–29, 84).

С развитием промышленного рыболовства актуализировались правовые отношения пользования рыбоугодьями, прежде принадлежавшими “инородцам-вотчинникам”. Быстро вошла в обычай сдача угодий хантами в “кортом” (аренду) промышленникам. Деятельность предпринимателей приобрела такой размах, что во второй половине XIX в. была введена регламентация аренды угодий: указом Главного Управления Западной Сибири 1854 г. было приостановлено переселение в Березовской округ русских и зырян и “заведение вновь каких-либо селений по нижним Иртышу и Оби... воспрещено”. Аренда неводных песков и прочих промысловых мест (ям, соров, проток, салм, плавных песков) ограничивалась четырьмя годами, а по истечении срока должен был заключаться новый контракт. Отношения с инородцами оформлялись в письменном виде при согласии двух третей всех вотчинников. Правовое значение документ приобретал после регистрации его Инородной управой и Обдорским земским заседателем (НА ТГООИАМЗ. ТМ КП 12513/1–17). Аренда угодий производилась как с участием вотчинников в промысле, так и без него (Варпаховский, 1898. С. 109–139). Вотчинники нанимались к арендатору “на пах”, за оплату деньгами или составляли отдельную артель, сдавая рыбу тому же арендатору (Дунин-Горкавич, 1995. I. С. 189–192; прил. I. С. 1–21). Нередко ханты сдавали в “кортом” вотчинные угодья промышленникам в счет уплаты их ясачных недоимок или долгов за казенную муку (ТФ ГАТО. Ф. 152. Оп. 41. Д. 418. Л. 8–13).

Во второй половине XIX в. с развитием пароходного сообщения масштабы лова рыбы в Нижнем Приобье позволяют говорить о складывании рыбопромышлен-



Рыболовный запор

Ханты. ХМАО. Фото А.П. Зенько, 1990-е годы

ности, ключевые позиции в которой захватили тобольские купцы Плотниковы, Новицкие, Протопоповы, Матошины и др. (Дунин-Горкавич, 1995. I. С. 195–196). Несмотря на правительственные ограничения, ханты оказывались во все большей зависимости от купцов и промышленников.

Одним из древнейших занятий населения таежного Зауралья и Приобья была *охота* на лося и оленя, на что указывают сюжеты наскальных рисунков и остеологический материал археологических памятников (Косарев, 1981. С. 216; Кирюшин, Малолетко, 1979. С. 129; Мошинская, 1953. С. 80–101; Чернецов,



Изготовление изгороди для запора

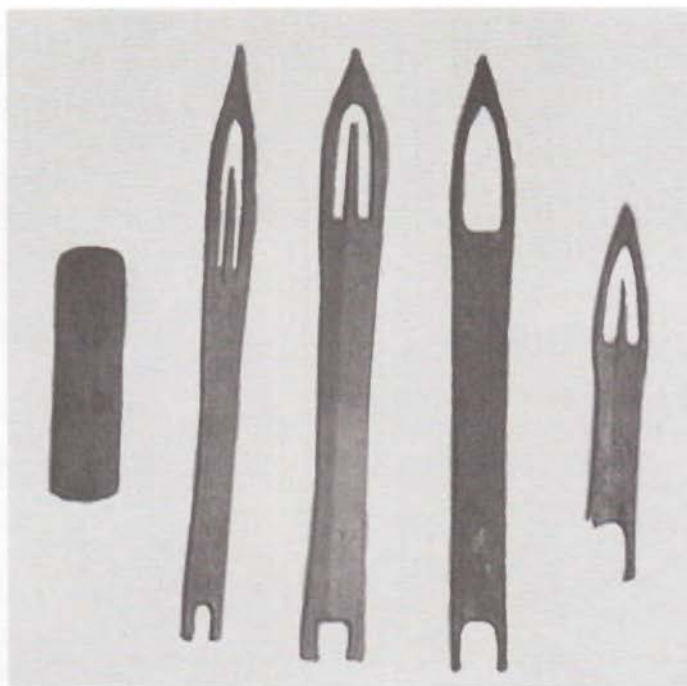
Ханты. ХМАО, д. Согом. Фото З.П. Соколовой, 1963 г.

1941. С. 19; 1957. С. 232–237). В.Ф. Зуев упоминает летний, осенний и зимний промысел оленей у северных хантов и самоедов, охоту на лося зимой гоньбой по снегу, ранней весной с собакой по насту, весной и осенью посредством засек и настороженных луков (Зуев, 1947. С. 24–33, 76–77); Ф. Белявский описывает практиковавшийся в начале XIX в. жителями Нижнего Приобья загон оленьего стада на засаду лучников и в развешенные на деревьях петли из мочала (Белявский, 1833. С. 205).

В междуречье Оби и Таза лось был редок, а олень встречался отдельными группами в верховьях Полуя, на водоразделе Надыма, Пура и Таза. Ограниченная по масштабам охота в северной тайге правобережья Оби (Казым, Назым, Вах) состояла из загона по насту и использования небольших “засек”. В средне-таежной полосе (Конда, Демьянка, Салым, Большой Юган, Васюган) охота на оленя и лося включала загон по насту, “тормование” в комарный период (подстерегание у водоемов и отстрел), промысел с собаками во время гона, использование небольших изгородей с настороженными луками, петлями, ловчими ямами (Головнёв, 1993а. С. 44–49, 50–51).

К охоте на лося северные ханты относятся как к своему исконному промыслу, тогда как промысел оленя считают традиционным занятием таежных самодийцев (*ур ёх*), проживавших в верховьях обских притоков (Перевалова, 2004. С. 112).

Пушной промысел задолго до заселения русскими Сибири обеспечивал коренных жителей Приобья собственным товаром в торговле с населением Приуралья и Южной Сибири. М.Ф. Косарев считает, что уже в конце бронзового века значение пушной охоты у населения лесной зоны Западной Сибири



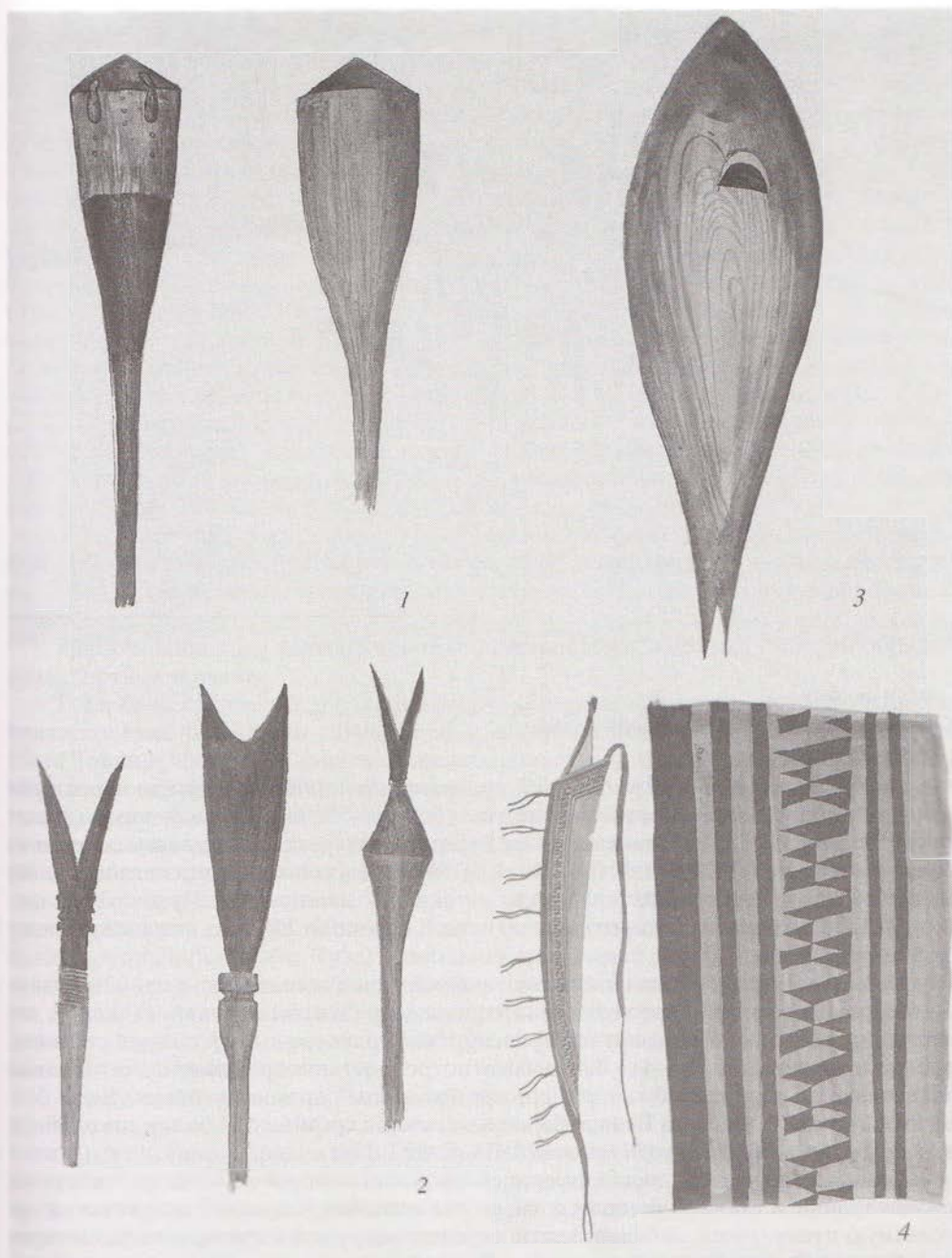
Иглы и шаблон для сетей

Ханты. ЯНАО, р. Сыня. Фото З.П. Соколовой, 1972 г.

возросло “вследствие спроса на пушнину со стороны степных соседей, а возможно, и более далеких южных народов” (Косарев, 1981. С. 223). Шкурки пушных животных использовались для пошива и отделки одежды, изготовления подволоков к лыжам.

В XVI–XVII вв. Сибирь охватила “пушная лихорадка”. Русские промысловики добывали пушного зверя в 3–5 раз больше, чем туземцы. Торговые люди в огромных количествах скупали “мягкую рухлядь” у местных жителей, побуждая их год от года увеличивать добычу пушнины. В XVII в. ясак с хантов собирался в основном соболями, часто “бес пупков бес хвостов”, а также бобрами, горностаями, лисицами.

В XVII в. пушной промысел стал приоритетной отраслью хозяйства жителей приобской тайги, а к концу века в результате интенсивного промысла численность бобра и соболя резко сократилась. В дорусский период для охоты на пушного зверя угры использовали как активные (лук со стрелами), так и пассивные (самострелы, давящие ловушки) средства промысла. При этом, например, “бобровые гоны” не разорялись полностью, а сохранялись впрок и служили своего рода питомниками (Головнёв, 1993. С. 64–66). Пушной бум положил конец бережному ресурсопользованию. В XVIII в. В.Ф. Зуев описал уже хищнические приемы охоты северных хантов на бобра: травлю собаками в разрушенных и “запертых” кольями норах, вылавливание из проруби с помощью крюка, применение “фальшивых” стрел с поплавками. Основными способами промысла соболя в северотаежном Приобье были осенний гон по тонкому снегу собаками, обметывание сетью дупла или норы с последующим загонем зверька в установленную сеть с помощью дымокуров, а также отстрел из лука (Зуев, 1947. С. 75).



1 – Наконечники стрел *томар* на белку, горностая и колонка. 1899 г. Тобольский музей;
 2 – железные наконечники стрел для лука. Тобольский музей: Газенвинкель – 1895, 1898 г.;
 Л.Р. Шульц – 1908 г., р. Конда; 3 – деревянный наконечник стрелы “свистун” *чэгэлыта-пуг*,
 издающий свист, для вспугивания утки. 1912 г., р. Вах. Тобольский музей; 4 – колчан для
 стрел, фрагмент орнамента. Ровдуга, раскраска охрой. 1898 г. Тобольский музей
 Ханты. ХМАО. Рис. С. Стручкова, 1969 г.
 Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова



Слопец на лису

Ханты. ХМАО. Фото А.П. Зенько, 1990-е годы

На рубеже XVII–XVIII вв. пушной промысел претерпел повторную перестройку, сменив ориентацию с ценной пушны (бобра, соболя) на малоценную (песца, белку, лисицу). В 1754 г. присланный из Березовского уезда в казну ясак состоял из белки и горностая (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Д. 6937). Добыча белки стала главным источником доходов ваховских и юганских остяков. По данным А.А. Дунина-Горкавича (1995, I), “в хорошие годы ее добывают по Ваху около 250 тыс. штук и по Югану до 100 тыс.”.

Модернизация пушного промысла в таежной зоне была связана с заимствованием от русских и коми нового охотничьего инвентаря (сетных орудий, капканов, огнестрельного оружия) и развитием транспортного оленеводства. Со своей стороны, прогресс оленеводства в тайге был вызван потребностью в транспорте для освоения значительных территорий, например, при “ходовом” промысле белки. Если без-оленное хозяйство хантов Ваха добывало за сезон в среднем 164 белки, то оленное втрое больше – 551 белку (Шатилов, 1931. С. 133–137).

Промысел водоплавающей (гуся, лебедя, утки) и боровой (глухаря, тетерева, рябчика) дичи, а также куропатки и зайца был вспомогательным. Ранней весной перелетную птицу (гусей, лебедей) ханты стреляли из ружей и луков, используя скрадок (“станок”) или чучело; утку выше Сургута промышляли с помощью пленок. Поздней весной и летом ханты ловили птиц кысканами и перевесами (охота на водоплавающую дичь сетями, вероятно, уходит корнями в сетевое рыболовство и, скорее всего, возникла в среде оседлых рыболовов крупных таежных рек). По материалам В.Ф. Зуева, “в щастливый год” этот вид промысла приносил до двух тысяч птиц на одного охотника (Зуев, 1947. С. 35). Эффективен был проводившийся хантами правобережья Оби загонный лов линной водоплавающей птицы (гуся, утки) в сети. В конце XIX в. один охотник добывал на перевес до 300 уток и загонном в пе-

приод ливьки до 1000 уток (Дунин-Горкавич, 1995. I. С. 160–164). Повсеместно для отстрела дичи использовали лук со стрелами, практиковался сбор утиных яиц. Осенью осуществлялся промысел боровой дичи с помощью слопцов и петель. В зимний период остяцкие хозяйства промышленно ловили зайца (слопцами, капканами, сторожевыми луками, петлями) и куропатку (слопцами, пленками).

В Северном Приобье, как и других северных территориях, ключевую роль в хозяйственной деятельности играл транспорт. Возможно, древнейшим видом передвижения и транспортировки грузов (если не считать возможностей самого человека) было использование тягловой силы собак. Хантам известно два способа использования собак: ездовое, сосредоточенное у берегов крупных рек, и охотничье, распространенное в глубинно-таежных районах (Головнёв, 1993. С. 106–110). Северные ханты-оленьеводы держали для окарауливания стад пастушеских собак-оленьегонок. Центром угорского *ездового собаководства* было Нижнее Приобье, о чем свидетельствуют находки деталей собачьей упряжки на Усть-Полуе (Мошинская, 1965. С. 22, 41). Содержание ездовых собак было целесообразно лишь в районах интенсивного рыболовства (на крупных реках): каждая ездовая собака потребляет в день до 2 кг рыбы, для прокорма упряжки в 5–7 собак требуется 10–14 кг рыбы в день (ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 1. Д. 42. Л. 5–5 об.).

В глубинно-таежных районах, где масштабы рыболовства были меньше, ханты держали охотничьих собак, которых запрягали в легкие ручные нарты с охотничьим инвентарем, продуктовыми запасами и добычей. На собачьей нарте перевозили дрова, воду, сено.

Традиционным для хантов считается *оленьеводство*, имевшее главным образом транспортное значение.

Тундровое крупностадное оленеводство северных хантов Полярного Урала характеризуется: размерами личных стад в 200–250 и более голов (обдорский князь Иван Тайшин, имел восьмистысячное стадо); значительными (до 1000 км) меридиональными сезонными перемещениями; группированием стад до 400 и более голов в летний период, 400 и менее – в зимний; круглогодичным окарауливанием стада с помощью собак-оленьегонок; преобладанием продуктов оленеводства в сфере потребления; использованием оленей в транспортных целях.

Лесотундровому оленеводству хантов побережья Обской губы свойственны размеры личных стад до 100 голов, широтно-ориентированные или направленные вдоль крупных рек (Оби, Таза) сезонные перекочевки до 500 км; группирование стад до 400 голов в летний период и выпас индивидуального поголовья в зимнее время; передача оленей на летний сезон тундровым оленеводам или пастухам и использование стада в транспортных целях; сочетание в сфере потребления продуктов оленеводства и промыслов.

Таежное оленеводство хантов притоков Оби отличается размерами стад в 10–30 голов (редко – до 100); сезонными перемещениями от 100 до 1000 км, обусловленными главным образом промысловыми нуждами; вольным выпасом с сооружением дымокуров, загонов, навесов, сараев, применением деревянных пут в летнее время; эпизодическим употреблением продуктов оленеводства в пищу и использованием оленей преимущественно в транспортных целях.

Горно-таежному отгонному оленеводству предуральских хантов присущи размеры личных стад до 100 голов; вертикальное кочевание на 300–500 км; образование стад численностью до 300–400 голов в летнее время и содержание индивидуального поголовья в зимний период; передача оленей на летний сезон пастухам и использование стада в транспортных целях зимой; как транспортное, так и пищевое направление оленеводства.

По мнению большинства исследователей, обские угры заимствовали оленеводство (таежного, транспортного типа) у ненцев (Чернецов, 1937б; Василевич, Левин,

1951; Козьмин, 1980, 1986; Головнёв, 1993; Федорова, 2000г). Н.В. Лукина предлагает вести речь не о заимствовании, а о ненецком влиянии, “допуская возможность самостоятельного формирования если не всех, то многих черт лесного оленеводства” у хантов (Лукина, 1984. С. 11–12). В сказаниях северных хантов их предки рисуются промысловиками-рыболовами, населявшими низкие пойменные берега Оби. Вероятно, первые шаги от промысла к разведению оленей были сделаны североуральскими охотниками-самодийцами, практиковавшими загоны диких стад в засеки, оканчивавшиеся деревянной загородью (коралем). Изначальный тип североуральского самодийского оленеводства представлял собой содержание поголовья промыслово-транспортных животных посредством загонных и сараев (“изб”), а также деревянных пут и привязей. В XV–XVI вв. на базе “приизбенного” оленеводства на севере Урала сложился отгонный тип оленеводства, который с XVII в. приобрел формы горно-таежного отгонного и тундрового крупностадного (Головнёв, 1993. С. 87–106).

Ханты-мигранты заимствовали навыки оленеводства у ненцев, когда еще только зарождалось крупностадное оленеводство. Этим объяснимо присутствие в культурно-хозяйственном комплексе северных хантов названных выше типов оленеводства. Ханты не просто заимствовали оленеводство у ненцев, а соучаствовали в его развитии, поэтому в культуре северных угров сохранились ранние формы оленеводства, которые уже забыты кочевниками ненцами. Более того, ханты заселили самодийские территории северного Зауралья, которые входили в область первоначального становления северосамодийского оленеводства (Головнёв, 1993. С. 102–106).

В XVII в. ханты северной части Березовского уезда “занимались оленеводством в таких значительных размерах, что самоеды выменивали у них оленей на пушнину” (Долгих, 1960б. С. 68). Одной из причин быстрого развития оленеводства у хантов был пушной бум, предполагавший рост подвижности населения. К концу XIX в. транспортное оленеводство распространилось с севера на юг до р. Демьянка, куда оно было занесено переселенцами с Большого Югана. Движение оленеводов в средней тайге шло в стороне от крупных рек по водоразделам и верховьям притоков Оби и Иртыша.

Приобщение северных хантов к оленеводству повлекло за собой восприятие элементов самодийского хозяйства и быта (нарт, упряжи, чума, мужской одежды, обуви) и становление на этой синтетической основе самобытной хантйской оленеводческой культуры. До настоящего времени именно оленеводческие группы хантов в наибольшей полноте сохраняют этнокультурные традиции.

В архивных документах XIX в. содержатся сведения о разведении хантами Тобольского округа лошадей, коров, овец и свиней (ТФ ГАТО. Ф. 152. Оп. 39, Д. 5. Л. 177, 180). У прииртышских хантов в начале XIX в. на одно домохозяйство приходилось от 1 до 4 лошадей, от 1 до 5 коров, от 1 до 5 овец; в отдельных случаях эти показатели достигали 8–10 голов (Мартынова, 1998. С. 34–35). Скотоводством занимались ханты, проживавшие в средней и южной тайге поблизости от русских селений. Хантйская скотоводческая терминология заимствована у коми (*мис/мус* – “корова”, *пурус/пырьс* – “свинья”). Вопрос о появлении свиней у обских угров остается открытым. У хантов Югана жертвой богине Земли *Мыг анки* служила свинья, а на Салыме она “приравнивалась к 7 жертвам” (Федорова, 2000г. С. 104–106). Связь богини Земли со скотоводством читается в представлениях аганских хантов о корове, которая “держит Землю на своих рогах”. В жертву богине *Мых пугос ими* (Земли матери) на святилищах и у священной стороны жилища приносили корову или вкапывали котел. Корова, как жертвенное животное по отношению к богине Земли, противопоставляется лошади – животному Неба: лошадь *Мых пугос ими* жертвовать нельзя – “она Землю по лицу копытом бьет”.

Особое место в культуре угров занимает *коневодство*, причем его роль в мифоритуальной сфере более выразительна, чем в хозяйстве. Создается впечатление, что боги хантов – в большей степени коневоды, чем сами ханты. Культурный герой *Урт ики* (*Мир вантэ хо, Ими хилы*) неизменно появляется верхом на летучем коне. Воинство бога гроз (*Похл-ики*) – конная дружина, идущая на север воевать с “Людьми в одежде из стружек” (*Утлап сахи ёх*); после 2 августа они возвращаются на юг: если едут тихо, значит, потерпели поражение, если гремят, значит, празднуют победу. По старым представлениям, жертвоприношение лошади равнялось жертвоприношению человека. Лошадь приносили божественному богатырю Урту, войкарской богине *Най ими*. В 1753 г. по доношению священника Обдорской волости Алексея Наркова было возбуждено дело “о покупке обдорского городка остяками у ново-крещеных Подгородной волости Чалкиных юрт двух жеребят для приношения в жертву” (РГАДА. Ф. 462. Оп. 1. Д. 2. Л. 76–91 об.). Совершаемые осенью раз в три года жертвоприношения неезженного жеребца у куноватских хантов считались “особо торжественными” (*Дунин-Горкавич*, 1996. III. С. 56–58).

Коневодство было знакомо лесостепному и южно-таежному населению Западной Сибири с неолита, а в эпоху бронзы его удельный вес заметно вырос (*Мошинская*, 1979. С. 40; *Косарев*, 1981. С. 206, 220). В.И. Матющенко полагает, что в эпоху развитой бронзы степное скотоводческое население продвинулось на север по долинам рек, где имелись условия, пригодные для животноводства, создавая своеобразные колонии скотоводов в окружении охотников и рыболовов (*Матющенко*, 1979. С. 43–45). В.И. Мошинская считает, что “лошадь в Среднем Приобье знали еще до появления здесь представлений о верховом коне и конном всаднике”, которые, по-видимому, привнесены из арийско-иранской культуры (*Мошинская*, 1979. С. 39, 44). М.Ф. Косарев, оценивая находки костей лошади на Барсовом городке, предположил не хозяйственное, а жертвенное назначение коня у его населения (*Косарев*, 1981. С. 229).

Другим (помимо степного) источником коневодческого влияния было лесное Приуралье. В Южном Приуралье с эпохи неолита отмечается развитие коневодства (*Матюшин*, 1976. С. 226; *Петренко*, 1984. С. 115). О культе коня в Приуралье свидетельствуют находки множества лошадиных черепов в печорских пещерах. Возможно, многие сакральные традиции, связанные с конем, были занесены в Северо-Западную Сибирь в результате массовых переселений европейских угров за Урал во II тыс. н. э.

В недавнее время (с 1960-х годов) коневодство распространилось ниже Березова, охватив Синю и Войкар, где живут ханты, которых можно назвать северными коневодами: летом они содержат лошадей на вольном выпасе (разводя для них дымокуры) и занимаются заготовкой сена; по речным поймам всюду стоят сушила для сена, а по берегам пасутся небольшие табуны лошадей. Этот всплеск северного коневодства можно считать следствием влияния коми, русских и развития совхозов; вместе с тем, возможность подобного развития и предрасположенность к нему хантов наводит на мысль, что не в первый раз в истории угров случается продвижение коневодов в Нижнее Приобье; в древности источником коневодческого влияния на таежных угров, скорее всего, были степные народы (арии, тюрки), а также пермские и южно-угорские племена Восточной Европы.

Ареал коневодства примыкал к ареалу оленеводства, охватывая бассейн Конды, Нижнее Прииртышье, Среднее и частично Нижнее Приобье. На обских притоках оленеводство концентрировалось в верховьях, коневодство – в низовьях. Коневодство проникало на север таежной зоны Приобья как через Урал, так и по поймам Иртыша и Оби, развиваясь или возрождаясь у хантов под влиянием татар, русских и коми. Одним из стимулов для северного коневодства было основание станций-ямов и возложение на туземцев ямской повинности. Поселок куноватских кня-

зей Артанзеевых назывался Ям-горт (“Ямская деревня” или “Почтовый стан”). Разведением лошадей обычно занимались семьи, имевшие родственные или деловые связи с русскими и зырянами.

Для таежного угорского населения характерно содержание небольшого поголовья лошадей – двух-трех на хозяйство. Благодаря способности к тебеневке сибирские лошади (пород “вогулки”, “нарымчанки”) почти круглый год находились на вольном выпасе, а в зимнее время практиковалась подкормка. Обские ханты с середины июля до сентября занимались заготовкой сена в поймах рек. При большой воде, когда сенокосные луга стояли все лето в воде, или потере сена во время сильных осенних разливов скот приходилось забивать; та же участь, с непременным ритуальным сопровождением, выпадала и на долю коней. На поселениях для лошадей сооружались открытые загоны с сеновалами на жердевых помостах. Ханты пользовались конным транспортом для промысловых и торговых разъездов; кое-где была распространена охота на пушного зверя загонном на лошадях.

КАЛЕНДАРЬ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ ЦИКЛ

Год в хантыйском календаре состоит из двух полугодий (“года-лета” и “года-зимы”) и четырех сезонов: лета (*лун, сун, сунг, тон, монь*), осени (*сус, тон сугысь, сусхусь*), зимы (*таль, тульту, тулих*) и весны (*тови, тав, тавы, тавэн*). Поскольку два из них – зима и лето – считаются основными и часто характеризуются как отдельные годы, ритуально отмечается два “новых года”, а количество лет при подсчетах удваивается. Для определения круглого года используется словосочетание *таль-лун* (зима-лето), хотя есть и особое понятие года – *от* (*отль, ал*) (Васильев, Головнёв, 1980; Соколова, 1990в; Симченко, Смоляк, Соколова, 1993; Головнёв, 1995).

Начало года-лета связано с наступлением весеннего равноденствия. В календаре восточных и северных групп нижеобских хантов апрель называется *вурны тыльыц* (месяц вороны). На седьмой день от новолуния проводится *Вурны хатль* – “Вороний день (праздник)”, символизирующий возвращение солнца и тепла. По примете, если первая прилетевшая ворона сядет на низкое дерево – весна будет скоротечной, если на высокое – затяжной. Другое название апреля – *вын* (*вон, ун*) *кер тыльыц* (месяц большого наста) – распространено у хантов Северного Урала и Нижней Оби. Традиционно в этот период проходит лишь один вид охоты (если не считать особым промыслом ловлю куропадок) – загон лося по насту. Подготовка к весенней гоньбе начиналась с зимы. На Казыме, например, существует правило не преследовать лося в одиночку – следует выследить его тропы, а затем, дождавшись большого наста, устроить облаву силами охотничьей группы *ар-мир-похланкун-тат*, состоящей из 5–7 человек.

В календарях казымских и войкарских хантов апрель именуется *нобытты новы* (месяц, несущий лед) или *Ас нобытты тыльыц* (месяц вскрытия Оби). Май ханты связывают с прилетом водоплавающей птицы, называя его *лонт васы тыльыц* (месяц гусей-уток). По приметам, чем раньше прилетают лебеди, гуси и утки, тем быстрее начинается ледоход.

После вскрытия рек ханты переселяются в летние жилища (*сун коот*) ближе к реке, где начинается промысел рыбы сетями в сорах и курьях, идет заготовка дранки для запоров. В конце мая проходит 10–15-дневная охота на перелетную водоплавающую птицу сетями и перевесами в одиночку или небольшими группами (2–3 человека). Промысел водоплавающей дичи продолжается до начала гнездования. Охота сверх отведенного срока расценивается как преступление – по убеждению хантов, отстрел гнездящейся дичи грозит ответным вторжением в дом (гнездо) охотника духов природы.

Когда обские протоки освобождаются ото льда, на них ставят сплошные заграждения (*поль*), которые облавливают малыми неводами или рукавами (*нос*). Сети ставят по берегам, а в период половодья – по сорам. На Нижней Оби в течение лета промышленно ловят осетра, нельму, муксуна и налима. Войкарские, сынские и собские ханты “важанили” (*вошты пун* – важный мешок или *ас вошты пун* – обской важный мешок) на запорах по протокам и “калыданили” (*хульты пун* – рыбный мешок) на Оби в одиночку или по двое.

Июнь приобские жители называют *инк той тыльыц* (месяц высокой воды). Слово *инк* (вода) в календарях хантов встречается не реже, чем *ты* (олень) в хронологии онечившихся хантов-оленоводов. В этом отношении примечателен вариант совмещения обеих традиций северными хантами, которые первую половину лунного месяца (соответствующего июню) называют *невуды иры* (месяц поздних телят) или *пеше (кэлан) омытты тыльыц* (месяц рождения телят), а вторую – *нгарка савы иры* (месяц большой воды).

С середины июня из соленых морских вод в Обь устремляются косяки сырка, затем муксун, нельма, пыжьян, щокур, налим и осетр. В районе Обской губы ход рыбы лавинообразный, но длится лишь неделю, у Салехарда – около двух недель, у Березова – не менее трех; к устью Иртыша рыба, погулявшая по обским заливным лугам, поднимается только в августе. Июньский ход ценных пород рыбы отмечен в календарях хантов Нижней Оби – *уц./ось тылыс* (вонзевой месяц), Северного Урала – *вонсь тылыс, выц тыльыц или вынуй иры* (“вонзевой” или “рыбный месяц”), Средней Оби – *коем тыльыц* (месяц нереста рыбы), *куем сух тылес* (месяц нереста осетра). На р. Казым, Назым, Куноват, Сыня встречается иное название июня – *липт новы / тылыс* (месяц листвы).

Июль в календаре хантов представлен многообразием гидролого-рыболовных наименований: на Агане, Демьянке, Большом Югане – *вар тылыс* (варовой месяц); на Казыме – *вуйт-тор-тось-ты-новы* (месяц городьбы малых соров) или *вэйт новы* (соровой месяц); на Нижней Оби – *ай лар тыльыц* (месяц малых озер), *уйт лор тыльыц* (таловых/обских соров месяц), *вар верты тыльыц* (месяц сооружения запоров), *ось лар тыльыц* (месяц сорового хода рыбы). В это время, кроме многообразных запоров, применяются сети (плавные и ставные), невода (стрежевые и малые), калыданы, важаны, саипы, фитили, чердаки и другие средства лова. Каждый из способов (а тем более их совокупность) предполагает знание “поведения воды”, особенностей хода и повадок промысловых рыб, состояния дна водоемов. Например, для сооружения запора необходимо так выбрать время и место, чтобы уже завершился подъем рыбы на нерест в верховья реки, но еще не начался ее скат в низовья; чтобы огороженная часть водоема служила не только местом скопления, но и нагульно-кормовой средой для рыбы; чтобы течение было достаточно умеренным для сохранности запора и достаточно сильным для предохранения воды от застоя и зацветания; чтобы русло было достаточно глубоким для строительства *вара* и не очень мелким для содержания рыбы; чтобы в огороженном месте имелись как отмели, так и омуты – для выживания всех видов рыбы; чтобы установленные в запоре ловушки – “морды” или “котцы” – наполнялись, но не переполнялись рыбой.

На летнем солнце и ветре, в дыму домашних и уличных костров готовятся *варка, позем* (рассеченная по спине и надрезанная поперечными полосами рыба), *порс* (рыбная мука), *юрок* (высушенные полосы срезанного со спинок мяса), *шумах* (мелкая сушеная рыба), *воспем* (копченая рыба), *шумах вой* (рыбий жир), *морх-хитпиля* (варево из морошки, перемешанной с щучьей икрой), залитая рыбьим жиром вареная черника, квасцы, клей и др. Помимо рыбы, летом заготавливается растительное сырье – трава для подкладки в кисы, осока для плетения циновок, береста для изготовления посуды, чумовых тисок и (в старые времена) одежды, кедровый корень и черемуховый прут для плетения рыболовных ловушек, ольховая кора для

дубления оленьих шкур, крапива для изготовления (в прошлом) одежды и сетей, трухлявые сучья и мох для дымокуров, чага для заварки чая, трехлистник, побеги тальника и сосны для приготовления лечебных отваров, мухоморы для наркотического зелья, различные породы заготовленной с весны и высушенной за лето древесины для ремесленных изделий.

На Оби с “выходом песков” и до рекостава неводят. В прошлом куноватские остяки разделялись на лето: одни с весны отправлялась “на гребях навстречу первому вонзю” в Обскую губу, подражаясь на все лето к русским купцам; другие выезжали на Обь неводить на местных песках артелями по 6–10 человек (*соип ёх* – “невода люди”, *хул тьиты ёх* – рыбу промысляющие люди). Во второй половине июля и августе, когда вода начинала убывать, в горлах заливных озер (соров) ставили большие запоры – *вары* (до 900 м в длину). В их установке участвовало от 10 до 20 человек (*вар верты ёх* – “вар делающие люди” или *лор верты ёх* – “сор закрывающие люди”).

На лето рыболовы передают своих оленей пастухам. Среднетаежные ханты-оленеводы сооружают сараи и дымокуры для оленей (*вели коот* – олений дом). На севере пастухи уходят со стадами в горные тундры (*кейв ёх* – “горные люди”, *вули шавыты ху* – “олений пасущий человек”). Местами летнего выпаса объединенных стад (до 1000 и более голов) служат отроги Полярного Урала. На р. Сыне только 4 хозяйства круглый год занимаются выпасом стад, остальные на полгода (с апреля по октябрь) отдают оленей пастухам, а сами на лето (с мая по сентябрь) “каслают” семейными лодочными караванами на обские рыбалки.

В прежние годы в середине июля проводился загон линной птицы. Изобилием славились катравожские соровые угодья, куда поохотиться “на паях” собирались ханты со всей округи. Сынские ханты ежегодно арендовали эти озера на время промысла. На одном из озер сооружали загон (*пусас*), куда на лодках гнали линную птицу. Таким способом добывали до нескольких тысяч птиц. Шеи уткам принято было перекусывать, “выстрелишь – пай не получишь”.

Разнообразие летней деятельности породило обилие наименований одного и того же месяца. Июль на р. Пиме и Тромъегане называется *питтыт васых тылыс* (линьки птиц месяц), у североуральских хантов-оленеводов – *пильна тылыс* или *не-нянг иры* (месяц комара). Иногда создается впечатление, что каждое семейство настолько поглощено в летнее время сбором своего урожая, что не заботится о сверке времени с соседями. На р. Тромъеган семья Русскиных называет июль *инк туй тылыс* (большой воды месяц), их сородичи на соседней речке – *отль пыть тылыс* (линьки лебедя месяц), живущие тут же неподалеку Сопочины – *канык тылыс* (ягодный месяц), Ермаковы – *коим тылыс* (нереста рыбы месяц).

Не менее богат названиями август. На Нижней Оби и Северном Урале его именуют *вын лар тылыщ* (больших озер месяц), *ут лор тылыщ* (месяц горных / лесных соров), *ур/ор лар тылыщ* (месяц постановки запоров на лесных озерах), *люн-гутып (сун кутон) тылыщ* (середины лета месяц) или *неберу тылыс* (месяц мошки), на Казыме – *ун-тор-тось-ты-новы* (месяц городьбы больших соров), *пан нови* (месяц неводьбы на песках) или *вэйт лор нови* (рыба с озер выходит), на Тромъегане, Агане и Пиме – *сун ян тылыс* (середины лета месяц), *канык тылыс* (ягодный месяц), *лыпт-пом-сорты тылыс* (желтых листьев и трав месяц), *хор нарыксты тылыс* (чистки рогов *хорами* месяц) или *энель хор нарыксты тылыс* (чистки рогов большими *хорами* месяц). Последние названия связаны с началом приготовления взрослых оленей-самцов к брачному сезону, когда они первыми в стаде начинают счищать с рогов пушистую кожу.

В календаре оленеводов сентябрь именуется *хор воханты тылыщ* (зова оленей месяц), на Казыме – *хор теуты тылыс* (месяц гона оленей), на Тромъегане – *ай хор нарыксты тылыс* (месяц чистки рогов маленькими *хорами*). Пастухам приходится следить за тем, чтобы стадо держалось кучно, распалившиеся *хоры* не отгоняли

слишком далеко важен и “время зова” прошло как можно быстрее (чем оно короче, тем более сжаты сроки весеннего отела). Внимание промысловиков поглощено начинающейся охотой (на лося, боровую дичь) и оканчивающимся рыболовством. Нижнеобские ханты называют сентябрь *щокур тылыщ* (месяц щекура), демьянские, большеюганские, аганские – *мокишин тылыс* (месяц муксуна). В это время проходит нерест белой рыбы, после чего она скатывается в низовья Оби. Для останковки ската рыбы речки перекрывают осенними запорами. К октябрю в таежных водоемах остаются в основном туводные породы – щука, налим, окунь, плотва, карась, ерш. Летняя “белая” рыба уступает место зимней “черной”. У североуральских хантов сентябрь называется *либт тылыс* (месяц листопада), у пимских, тромъеганских и аганских хантов – *нюр-нюкуп тылыс* или *нюр совко тылыс* (“месяц падающих с деревьев листьев”, “месяц голых деревьев”), у среднеобских и ваховских хантов (в том же значении) – *лыве нам лютые ики* или *валэк-юх тылыс* (месяц оголившихся деревьев). Им завершается летнее полугодие.

Октябрь, пору “большой осени” или “малой зимы”, нижнеобские ханты называют “месяцем замерзания малых рек” (*ай таха потты тылыщ*) или месяцем заморозков (*потты тылыщ*), североуральские и казымские – месяцем замерзания льда (*енг патты тылыс*, *янг нови*), демьянские, большеюганские, аганские, тромъеганские и пимские – месяцем малого жертвоприношения (*ай ир-ко тылыс*). Под “малой” жертвой ханты Большого Югана и Тромъегана подразумевают заклание молодых оленей, в отличие от “большой” (приносимой в следующем месяце), когда “старших оленей колют” (встречаются и иные толкования: “малого” как бескровного, “большого” – как кровавого жертвоприношения). Среднеобские ханты называют это время *эйсиг ики* – месяцем налима (в прошлом лучение налима имело важное значение, так как из его кожи изготавливалась одежда и утварь). В варианте, записанном И.Н. Шуховым на Казыме, он назван *сус-ун-тыды-тылыс* – месяц рубки леса (Шухов, 1916. С. 30): “казымцы” выделялись своей предприимчивостью, продавая, например, заготовленный лес в Обдорск (ТФ ГАТО. Ф. 690. Оп. 1. Д. 6. Л. 8), однако в данном случае речь может идти и об обычной заготовке дров поблизости от зимнего поселения, куда ханты перебираются в середине осени.

В октябре-ноябре начинается сезон охоты на пушного зверя. На Казыме октябрь называется также *сус вэн яхтэ новы* (месяц охоты пешком), на Большой Оби и Куновате – *сус вой тылыщ* (зверей осенних месяцев) или *вой вельты тылыщ* (добычи зверя месяца). В это время с помощью охотничьих собак отслеживают и бьют белку и соболя из лука или ружья на близлежащих угодьях.

“Большая зима” начинается в ноябре. Первые сильные морозы связываются в календарях северных хантов с ледоставом на Оби – *Ас потты тылыщ* (месяц застывания Оби) или отпадением рогов у оленей-самцов – *вой оныт лавытты тылыщ* (месяц потери рогов оленями). На Средней Оби ноябрь называют беличьим месяцем (*кэрси ики*), на Вахе – месяцем беличьего следа или месяцем походов в урман (*вонт-имельта-ике*). В календаре хантов Казыма ноябрь именуется белым месяцем (*вэнд нови*), на Нижней Оби – месяцем малой темноты (*ай пэвуди тылыс*) или плечом осени (*сус лангар тылыщ*). В календаре нижнеобских хантов ноябрь называется *ем хатль тылыщ* (священного дня месяца), демьянских, большеюганских, аганских и тромъеганских хантов – *эныл ир-ко тылыс* (месяц большого жертвоприношения).

Зимой северообские ханты много внимания уделяют подледному рыболовству. Как только река встает, “едут на Обь долбиться” (у северных хантов известен род *Ас пухлын ёх* – “Обь долбящий народ”). По данным Н.А. Варпаховского, на Нижней Оби от Березова до Обдорска зимой сооружали сплошные заграждения (*езы*), которые оснащали большими ловушками-*гимгами* (числом от 40 до 100, в зависимости от ширины реки). На шести заграждениях по Большой Оби лов производился

осетровыми *гимгами*, на семнадцать по Малой Оби – соровыми гимгами (*Варнаховский*, 1898. С. 8–9). В этот же период на Оби и ее притоках ставили частичные заграждения (*поль шоп*) с гимгами (*пун*).

Декабрь называется у нижеобских хантов *ван хатль тыльыц* (месяц коротких дней) или *потлан тыльыц* (темный месяц), у казымских хантов – *ицки нови* (холодный месяц). К этому времени охотники добираются до дальних урманов – “на материк”, отчего в календаре среднеобских хантов месяц носит название *сухэ ики* (материковый). На рубеже декабря-января после двухмесячных походов по тайге охотники возвращаются в зимние селения (*таль коот*).

Стык декабря и января в прошлом был временем проведения ярмарок и уплаты ясака. В этот же отрезок календаря ханты по традиции вставляли 13-й лунный месяц (раз в несколько лет – для приведения в соответствие лунного и солнечного времячисления), который, приобретал специфическое звучание. В календаре хантов Казыма он называется *вэт нови* (месяц податей), на Нижней Оби – *вош поры тыльыц* (месяц приношений городу) или *елап таль тыльыц* (месяц Нового года), на Средней Оби – *ярминки ики* (ярмарки месяц), на Васюгане и Вахе – *илвалы-ики* и *илвалы иконтэр* (месяц Нового года, ярмарки). На Казыме сохранилась иная традиция обозначения “лишнего” месяца: за “холодным месяцем” (*ицки нови* – декабрь) следует “Бога холодный месяц” (*торум-ицки нови*). У северных хантов-оленьеводов к этому времени приурочен учет стад: у куноватских хантов январь называется *ванхат тылысь* (месяц поимки оленей), у сынских – *выли ерды тылысь* – месяц пересчета оленей (*Соколова*, 1990в. С. 88–89).

Январь у приобских жителей (на притоках Сургутской Оби) именуется *тыли ячи тылыс* (середина зимы месяц), у назымских и нижеобских хантов – *таль кутон новы* (*тыльыц*) середина зимы или *лаим-наль морэтиты тыльыц* (топорищеломоающий месяц). В большинстве угорских календарей январь называется *инк хальты тыльыц* (месяц умирания воды) или *ас инк хальты тыльыц* (загар Оби). У войкарских хантов отмечено наименование января, связанное с зимним способом добычи рыбы – *кары польшош тыльыц* (осетровых ям месяц).

С замором рек (декабрь-январь) ханты глубинно-таежных районов устанавливают небольшие запоры и черпают у ключей рыбу, неподалеку от дома ловят сплосцами и петлями зайцев и тетеревов. Зимнее рыболовство и число устанавливаемых “малых запоров” (*ай вар*) зависит от наличия “живунов” (ключей). Верховья обских притоков обычно богаты ключами: например, на Куновате, по словам хантов, “вся вершина в живых озерах”, поэтому “низовские” жители просят согласия “верховских” на зимний лов в верховьях, так же как “верховские” согласовывают с “низовскими” летний лов на приобских сорах. В северо-таежном Предуралье горные реки Сыня, Войкар, Собь свободны от замора, поэтому на протяжении всей зимы и начала весны здесь ведется запорный и неводно-сетевой подледный лов рыбы.

В январе начинается второй этап пушной охоты. В среднетаежной полосе на белку ставят черканы, на Конде – петли из конского волоса. На левобережье Оби (Казым, Атлым, Назым) соболя ловят черканами, а также сетями для обмета дупла или норы. На Демьянке и Конде на соболя настораживаются небольшие самострелы. На лисицу устанавливают самострелы и капканы, александровские и васюганские ханты – кляпцы. Горностая в таежных районах промышляют черканами, на Вахе, Васюгане, Большом Югане – плашками и кулемами. На росомаху северные ханты ставят рожон, в более южных районах (Аган, Вах, Васюган) – капканы и самострелы. Самострел служит основным орудием промысла выдры. Зимний промысел сопряжен с длительными и протяженными рейдами по таежным угольям (длинной до 2 тыс. км). Для охоты в дальних урманах создаются объединения из 5–6 охотников – *вой верты ёх* (зверя добывающий народ) или *аркасы* (много человек вместе). Ханты-оленьеводы к январю пригоняют стада на зимние пастбища – боровые

ягельники. У ездовых быков и яловых важенок отпадают рога; олени ведут себя смиренно, держатся недалеко от жилищ; молодых быков приучают к упряжке. Промысел пушного зверя осуществляется оленеводами по ходу перекочевков.

В названиях февраля и марта обычно упоминается орел (символ восходящего солнца, а в мифологии жених женщины-Солнца): *сывыс тылыс* или *лимпа тылыщ* – месяц орла (у североуральских хантов), *рохпэн-курык тылыщ* – плута-орла месяц и *раупын курык тылыщ* – обманчивого орла месяц (у нижеобских хантов), *раупын курык тулис* – ложного (обманчивого, хитрого) орла месяц (у демьянских и большеюганских, лимских и тромъеганских хантов). Нижеобские ханты называют февраль *хатла этла тылыщ* (месяц поднимающегося солнца) и *хатль раканты тылыщ* (месяц удлиняющихся дней), полуйские – *лапас-оланг-лоламыты тылыщ* (“с углов лабаза снег крадущий”; в это время на углах амбаров стаивает снег и образуются сосульки), казымские – *вотас нови* (месяц метелей). Март называют “месяцем малого наста” – *ай кер нови* (Казым), *ай кер тылыщ* (Нижняя Обь). Другой темой марта является солнечный свет: в календаре североуральских хантов он именуется месяцем первых длинных дней (*яря тылыщ*) у лимских, тромъеганских, демьянских, большеюганских хантов – месяцем настоящего (крепкого, сильного, большого) орла (*сэр корык тылыс*, *сэр курык тылыщ*, *сары курык тулис*).

Начало линьки пушного зверя означает завершение зимы и зимнего сезона пушной охоты. Охотники возвращаются из дальних урманов и перебираются на весенние стойбища (*тавы коот*, *тавум корт*). Наст на глубоком снегу оказывается причиной немалых хлопот для оленеводов. Необходимо отыскать не слишком заснеженное место – обычно сухое болото или припойменную низину со скрытой под снегом зеленью – для пастбы оленей в “голодное” время. В начале апреля обновляют стадо, забивают старых и больных оленей, обмениваются *хорами*-производителями, холостят молодых самцов. Иногда на ноги оленям надевают деревянные “башмаки” – путы, чтобы они не уходили слишком далеко.

Традиционный календарь удобен тем, что адекватно передает основные вехи и признаки хозяйственного цикла. Множество вариантов названий отдельных месяцев указывают на то, что календарь служит не унификации времени на всем пространстве Приобья, а его детализации для конкретных условий. Календарям соответствуют основные хозяйственные комплексы: 1) глубинно-таежный, распространенный по среднему и верхнему течению притоков Оби, основанный на охотничьем промысле (пушного зверя, лося, боровой и водоплавающей дичи), запорно-сетевом рыболовстве и использовании оленей для транспорта; 2) приречно-таежный, характерный для жителей нижнего течения обских притоков и Оби, ведущую роль в котором играло неводное и запорное рыболовство, в значительной мере контролируемое рыбопромышленниками; 3) таежно-предуральский, представленный населением левобережья Нижней Оби, сочетавший отгонное оленеводство, запорно-сетевое рыболовство, охоту на пушного и копытного зверя; 4) лесотундровый, присущий населению устья Оби, побережий Обской и Тазовской губ, главной отраслью которого являлось товарное неводное рыболовство, организованное русскими предпринимателями (Соколова, 1991г; Головнёв, 1993. С. 120–132).

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Материальная культура хантов описана во многих работах, последние и наиболее обстоятельные исследования выполнены Н.В. Лукиной (1985) и Е.Г. Федоровой (2000г), хотя нет ни одной, где были бы представлены материалы по всем группам хантов. В целом типология предметов материальной культуры хантов (лыжи, лодки, нарты, жилища, одежда, обувь, головные уборы) рассмотрена лишь в томе “Народы Сибири” (1956) и Историко-этнографическом атласе Сибири (1961), данными которого, к сожалению, пользуются не все исследователи. О материальной культуре северных хантов писали Н.Ф. Прыткова, В.В. Антропова, З.П. Соколова.

СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Средства передвижения у хантов летом – лодки, зимой – лыжи, а также нарты, в которые запряжены олени (раньше ездили и на собаках). **Лодки** у хантов были долбленые, составные и каркасные (Антропова, 1952; 1961а; ИЭАС. С. 14; Лукина, 1985. С. 18–36; Федорова, 2000г. С. 318). Жизнь хантов так тесно связана с водой, что их трудно представить без легкой долбленной лодки, называемой *облас* или *обласок* (*хан, рыт*). Обычно *облас* изготовляли из осины, но если его перетаскивали по суше, то лучше подходил кедровый обласок, так как он легче и не намокает в воде. Размеры обласа зависели от его назначения. Большой (*вён*) семейный облас длиной от 4 до 7 м, шириной 50–90 см, глубиной 35 см вмещал семь-восемь человек с грузом; в самых маленьких (*ай*) длиной более 2 м, шириной 35–30 см, предназначенных для летней охоты на водоплавающую птицу, помещался один человек с небольшим грузом. На обласах средних размеров (*кутын*) ловили рыбу. Долбенка хантов относится к числу остроконечных западносибирских вариантов (ИЭАС. С. 12, 20–24, 57, 60–62, 79–80, 107–108, 114; Лукина, 1985. С. 18–36; Федорова, 1994б. С. 52–56; 2000г. С. 299, 317–324). В лесной зоне ханты делали облас из одного ствола с набоями или без них. Равная толщина бортов и дна достигалась путем стесывания до шпильков одинаковой высоты, вбитых заранее. Форма обласа сохранялась благодаря распоркам между бортами (их могло быть до 10). Общая форма обласа – длинная и узкая, корма немного ниже, чем нос, их выступание над бортами незначительное; днище выпуклое, либо слегка уплощенное. Гребут однолопастным веслом, которое чаще всего имеет форму ланцета.

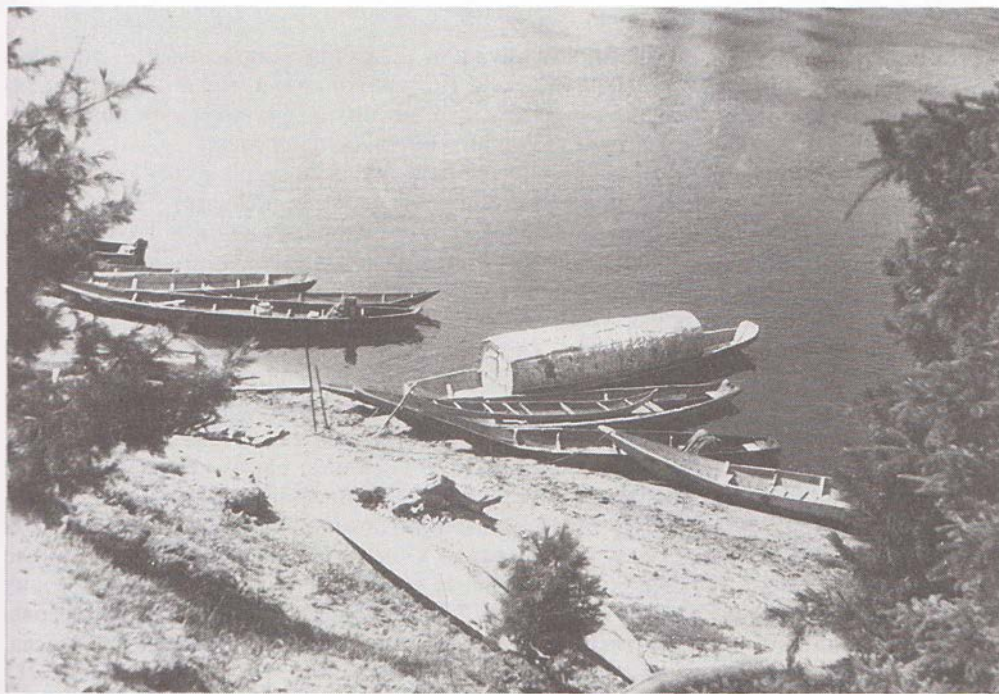
На Севере, особенно в лесотундре, где лес был мельче, пользовались лодками-калданками (составные, круглодонные – ИЭАС. С. 114), их делали из выдолбленного, но плоского днища и нашитых бортов (набоев). Нередко днища делали из кедра, борта из ели или осины. Скрепляли борта с набоями кедровыми или осиновыми корнями, швы замазывали смолой. Длина калданки – 5 м. Долбенки делали без единого гвоздя. Они были очень легкими. В прошлом большие обласа нередко буксировали люди и собаки.

Имеются упоминания о берестяных лодках (Федорова, 2000г. С. 322). Ханты пользовались и дощатыми составными лодками (*кирив*) с плоским днищем и наставленными бортами из нескольких досок (тип русской гребной лодки). В длительные поездки всей семьей отправлялись на больших дощатых лодках-каюках. Их приво-



Изготовление лодки-долбленки

Ханты. ХМАО, пос. Корлики, р. Вах. Фото З.П. Соколовой, 1957 г.



Крытая лодка для переездов на промыслы рыбы

Ханты. ХМАО, р. Большой Юган. Фото З.П. Соколовой, 1965 г.

дили в движение гребями, тянули бечевой, использовали и парус. В средней части делали каюту, крытую берестой или досками. Здесь спали, готовили пищу (Лукина, 1985. С. 19–20; ИЭАС, 1961. С. 108, 117).

В последние два десятилетия устанавливают моторы на большие обласа, кормовую часть которых стали делать вертикальной. В настоящее время все более популярным, особенно у молодежи, становятся покупные дюралюминиевые лодки с мощными моторами.

Лыжи у хантов были выгнутыми, скользящими (Антропова, 1961б; Лукина, 1985. С. 22–23; Федорова, 2000г. С. 301–308). Все они были прямыми и изогнутыми. Разнообразна и их форма. Одни из них делали узкими и длинными, другие – короткими и широкими; концы закругляли, либо, напротив, заостряли. На некоторых лыжах для ноги вырезана приподнятая ступательная площадка. Уже в начале XX в. ханты вместо приподнятого подножия стали прикреплять мешок для защиты ноги от снега и уменьшения его скрипа. При ходьбе на лыжах использовался посох – на конце с кольцом или лопаткой для разгребания снега, либо с крючком для вспугивания зверьков на дереве и очистки снега с лыж.

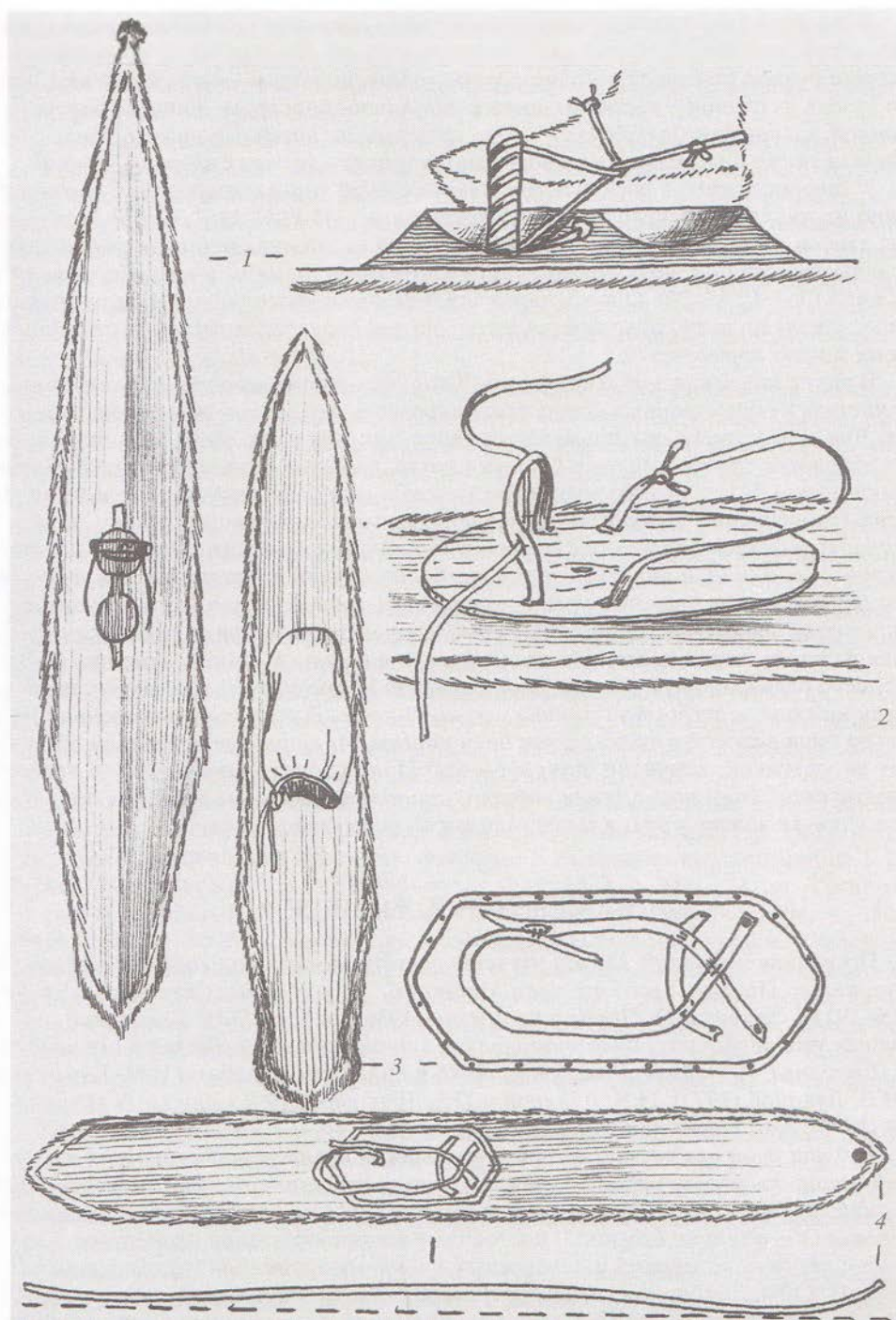
Основу лыжи делали из древесины сосны, кедра, березы или ели. Лыжи из одной лишь деревянной части местное русское население называло “голицами”. Другой вид лыж – “подволоки”, у которых скользящую поверхность обклеивали полосой, сшитой из камусов лося, реже оленя или лошади; в старину ее делали из шкуры выдры, натягивая необрезанный нос животного на носок лыжи. Подволоки служили во время зимней охоты. На голицах охотники передвигались по насту, их использовали для переходов по непрочному весеннему льду и во время хозяйственных работ. Обычно голицы повторяли форму подволоков, отличаясь от них толщиной и простотой устройств. В.В. Антропова выделяет у хантов два типа скользящих выгнутых лыж – северо-западный и приобский (ИЭАС, 1961. С. 85).

Для перевозки груза зимой иногда служили лыжи, связанные вместе, либо волокуша из шкуры (Федорова, 2000г. С. 300). Вокруг головной части шкуры привязывали веревку, в боках делали отверстия и через них зашнуровывали волокушу, подогнув бока и заднюю часть так, чтобы внутрь не попал снег.

Основным транспортом зимой были нарты – ручные (собачьи), либо оленьи, дополняемые на ограниченной территории конными нартами и санями. Охотник, управляясь на промысел, тянул ручную нарту сам и подпрягал в помощь охотничью собаку. В других случаях собака везла и груз, и хозяина. Ручная нарта делается легкой, однако достаточно прочной и вместительной, ширина ее полозьев должна равняться лыжному следу хозяина, чтобы не резалась новая колея.

Различались и типы ручных нарт. Тип I известен у северных хантов и на р. Юган (Лукина, 1985. С. 23–26; ИЭАС, 1961. С. 57, 60). Общие очертания нарты: двухполосная, косокопыльная, длинная, узкая, трапецевидная в поперечном разрезе, баран на одной линии с нащепами. Общая длина 250 см, ширина кузова 35 см, высота – 12 см, дно – из сосновых планок шириной 3 см. На такой нарте главным образом подвозили к месту охоты продукты и необходимые вещи, вывозили добычу. Несмотря на легкость, она отличалась прочностью и поднимала до 400 кг груза. Ручная нарта II-го типа была известна в правобережье Оби, на Агане, Тромъегане и Пиме (Лукина, 1985. С. 26–27). У нее более массивные полозья с утолщениями на передних загнутых концах, задние концы стесаны по бокам и снизу. Нарта не имеет кузова, иногда – настил на вязках. На таких нартах везли мясо или рыбу с места промысла, женщины обычно перевозили дрова и воду.

Упряжь для человека – это бечевка, надеваемая поперек плеч. В упряжи собаке длинную постромку и лямку надевали на шею, а концы веревки завязывали под грудью за передними ногами.



Лыжи: 1 – традиционные фигурные подволоки со ступательной площадкой; 2 – крепление лыж; 3 – современные подволоки с защитным мешком; 4 – лыжи с прогибом под ступней (1 – Martin F.R., 1897; 2–4 – по полевым материалам Н.В. Лукиной, 1970-е годы). Ханты. ХМАО

В оленьем транспорте среди ездовых нарт – мужские и женские, среди грузовых – для смешанного груза, для шестов чума и др. Оленья нарта – массивнее и прочнее ручной (собачьей). Полозья у нее толще, копылья – выше и прочнее, вместо кузова из планок – настил из досок с невысоким барьером. Женские нарты – со спинкой, а в некоторых районах – в виде кибитки, для детей. Продукты, ценные бытовые, а также культовые вещи перевозят и хранят в нартах с кузовом-ящиком.

У северных хантов распространен самодийский тип оленеводства и соответственно нарты самодийского типа (косокопыльные – ИЭАС, 1961. С. 20). У восточных хантов олени нарты, как и ручные, делятся на два типа и локализуются таким же образом: тип I – в левобережье, тип II – в Нижнем Приобье и правобережье Оби (ИЭАС, 1961. С. 12, 20). Оленья нарта для перевозки дров при той же конструкции шире, длиннее и выше обычной грузовой. На ней перевозили также шесты чума во время зимних перекочевков.

В нарту запрягали зимой от одного (Юган) до четырех оленей. В многооленных хозяйствах и общественных стадах практиковалась летняя езда на семи-восми оленях. Для скоростной езды запрягали важенков, так как у них легче и быстрее бег, а для перевозки грузов – быков. Оленья упряжь намного сложнее собачьей. Кроме лямки-потяга в нее входят пояс и недоуздок с вожжой. Ханты садятся на нарту слева (самодийский способ) и управляют оленями с помощью вожжи и хорей. Передовым оленем управляли с помощью команд, вожжи и хорей. Хорей – это шест длиной около 3 м; в передней части он более тонкий и заканчивается круглым наконечником – деревянным, реже костяным, в правобережье – с металлическим втульчатым наконечником в виде копыя (последним проверяли прочность льда). Сидя на нарте, хорей держали в левой руке, а вожжу – в правой. Трогаясь в путь, ведущего оленя толкали хореем. Для понукания во время езды его похлопывали по крупу вожжой и негромко произносили *кс-кс-кс-кс*. Для резкого ускорения оленья сильно били вожжой и толкали или били хореем. Незапряженных оленей, следующих за упряжкой, понукали звуком *о-о-ок!* При повороте вправо слегка хлопали вожжой слева по оленю, а для поворота влево тянули вожжу на себя. Для остановки резко тянули вожжу влево и выдвигали хорей перед головой оленя.

ПОСЕЛЕНИЕ И ЖИЛИЩЕ

Поселения и жилища хантов изучены достаточно хорошо, собраны обширные материалы. Прежде всего следует упомянуть работу У.Т. Сирелиуса (*Sirelius*, 1906–1911), статью В.Н. Чернецова о чуме (1936), работы З.П. Соколовой, обобщившие уже опубликованные материалы и дополненные ее собственными полевыми (*Соколова*, 1957; 1959; 1960; 1963; 1998б и др.), а также работы В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной (1977), Н.В. Лукиной и П.Е. Бардиной (1994), статьи А.М. Тахтуевой (1998), А.С. Песиковой (1998б) и др.

Тот или иной вид хозяйственной деятельности накладывает отпечаток на характер оседлости населения. По характеру оседлости можно выделить четыре типа селений: 1) кочевые стойбища с переносными жилищами кочевников-оленьеводов (низовья Оби с ее притоками); 2) постоянные зимние поселения оленьеводов в сочетании с летними кочевками и переносными летними жилищами (Сыня, Казым, Вогулка, Н. Обь); 3) постоянные зимние поселения охотников и рыболовов в сочетании с временными и сезонными летними селениями, с переносными или сезонными жилищами (верховья и среднее течение обских и иртышских притоков); 4) постоянные поселения рыболовов, охотников (при подсобном значении земледелия и животноводства) в сочетании с промысловыми избушками – на р. Обь, Иртыш, Конда (*Соколова*, 1959а. С. 9, 11; 1991г. С. 51–52). Естественно, это деление условно. Об-

раз жизни и типы поселений обских угров были весьма разнообразными, в их приспособлении к окружающим условиям было гораздо больше гибкости, чем это, быть может, вытекает из попыток систематизировать особенности их хозяйственного быта и типов поселений.

Селения рыболовов обычно располагались вдоль реки или иного водоема (озера, сора, протоки), довольно близко от воды. Оленеводы и охотники устраивали свои поселения (постоянные зимние – *tēda-pugot*, *tāl-pugol*, *tellak-pugol*, *tette-pugol*) в местах, удобных для охоты или выпаса оленей, в лесу, на высоких и обязательно сухих местах. Сезонные (весенние – *tāu-pūgot*, летние – *tuŋ-pugol*, осенние – *luŋ-pugol*) селения строились у самых водоемов, на песках, на низких местах, так что весной нередко затоплялись. Например, обскими водами весной, в начале лета затоплялось постоянное селение Нижние Тугияны, так что жители из одной его части в другую ездили по селению в лодках.

Группа оседлых хантов, занимавшихся охотой и рыболовством, а в южных районах – также и земледелием и животноводством (на р. Обь, Конда, Салым, Казым, Васюган и др.), постоянно жила на одном месте, в постоянных селениях. Их жители занимались рыболовством и охотой, но не переезжали с весны в летние юрты. За рыбой и на охоту они отправлялись артелями по 5–6 человек, иногда в дальние маршруты, на 2–3 недели, нередко на несколько месяцев. В местах постоянных охотничьих и рыболовных промыслов сооружались срубные или дощатые избушки. Для этой цели использовали полуземлянки (Соколова, 1960. С. 178–182). Пимские ханты имели избушки на р. Лямин, казымские ханты – на Оби, малососьвинские – на Конде. По данным Похозяйственной переписи 1926–1927 гг. у оседлых хантов было 648 промысловых избушек, у кочевых – 3.

Расстояния между селениями нередко превышали 50–100 и более км. Это особенность охотничье-рыболовческого хозяйства – каждая семья имела промысловые угодья в окрестностях селения: “всякой семье или юрте, только в своих дачах ловить рыбу и промыслять дозволяется” (Лепехин, 1821. С. 19–21).

Поселения, расположенные на р. Обь, Иртыш, их крупных притоках, имели определенные названия и более или менее постоянный характер. Напротив, селения на мелких обских притоках, особенно в их верховьях, состояли из 1–2 хозяйств. Более всего это характерно для бассейнов р. Пим, Аган, Тромъеган, Большой и Малый Юган, отчасти – Вах (Дунин-Горкавич, 1904. С. 86–88; 1910–1911. С. 30–31). Характерной особенностью обско-угорских поселений являлась их малонаселенность. Они, как правило, состояли из одного-двух, иногда – пяти домов-хозяйств. Крупные селения, собственно деревни, были известны лишь у рыболовов и насчитывали от 10–15 до 25–30, редко более 30 хозяйств. Мелкие селения рыболовов и охотников сохранялись и в 1930-х годах. Например, на р. Казым в группе Амнинских юрт (состояли из 14 населенных пунктов) в селениях было по 1–2 хозяйства.

В поселении обычно отсутствовала четкая планировка, улиц не было. В зимних селениях, расположенных в лесу или на краю леса, дома были разбросаны поодиночке между деревьями. Фасады домов могли быть обращены в любую сторону. В селениях у реки дома были чаще всего вытянуты в линию по берегу, фасадами или входами смотрели на реку.

Между жилищами располагались хозяйственные строения – амбары, различные навесы, вешала и норомы для сушки сетей и вяления рыбы, хлебные печи, уличные кухни, дрова, сложенные в конические сооружения, конические и односкатные хранилища. Особые постройки были предназначены для менструирующих женщин и рожениц – так называемые “маленькие дома” (*ай-хот*). Строились также укрытия для собак, сараи с дымокурами для оленей, загоны для лошадей, сараи-стойки и хлева для скота. Для привязывания лошадей или оленей устанавливали столбы, во вре-



Летнее поселение

Ханты. ХМАО. Фото Н.В. Лукиной, 1970-е годы



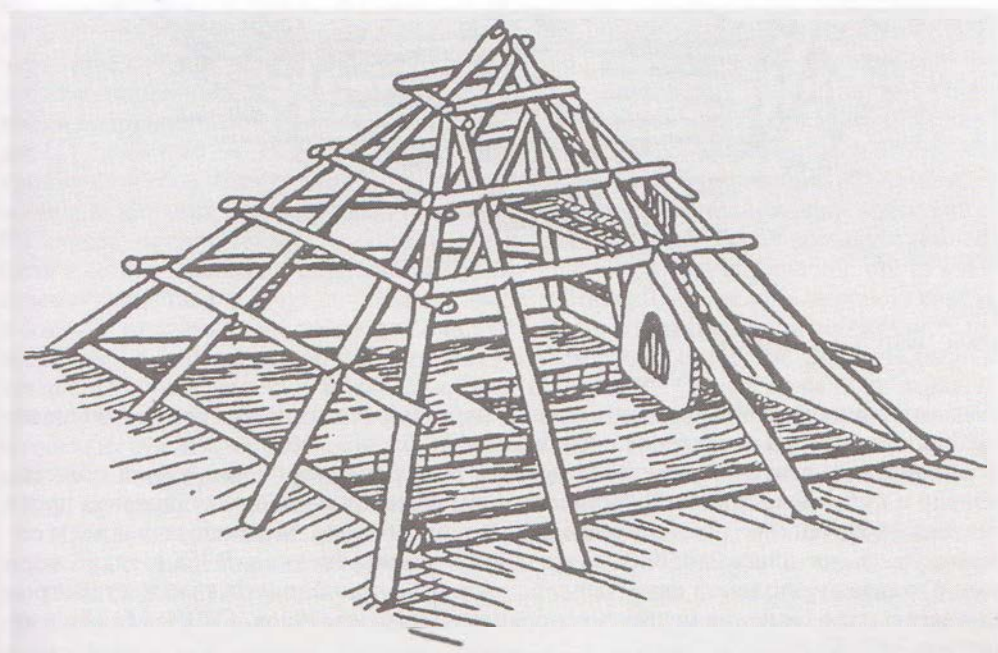
Чум и строительство нового дома

Ханты. ХМАО, пос. Корлики, р. Вах. Фото З.П. Соколовой, 1957 г.

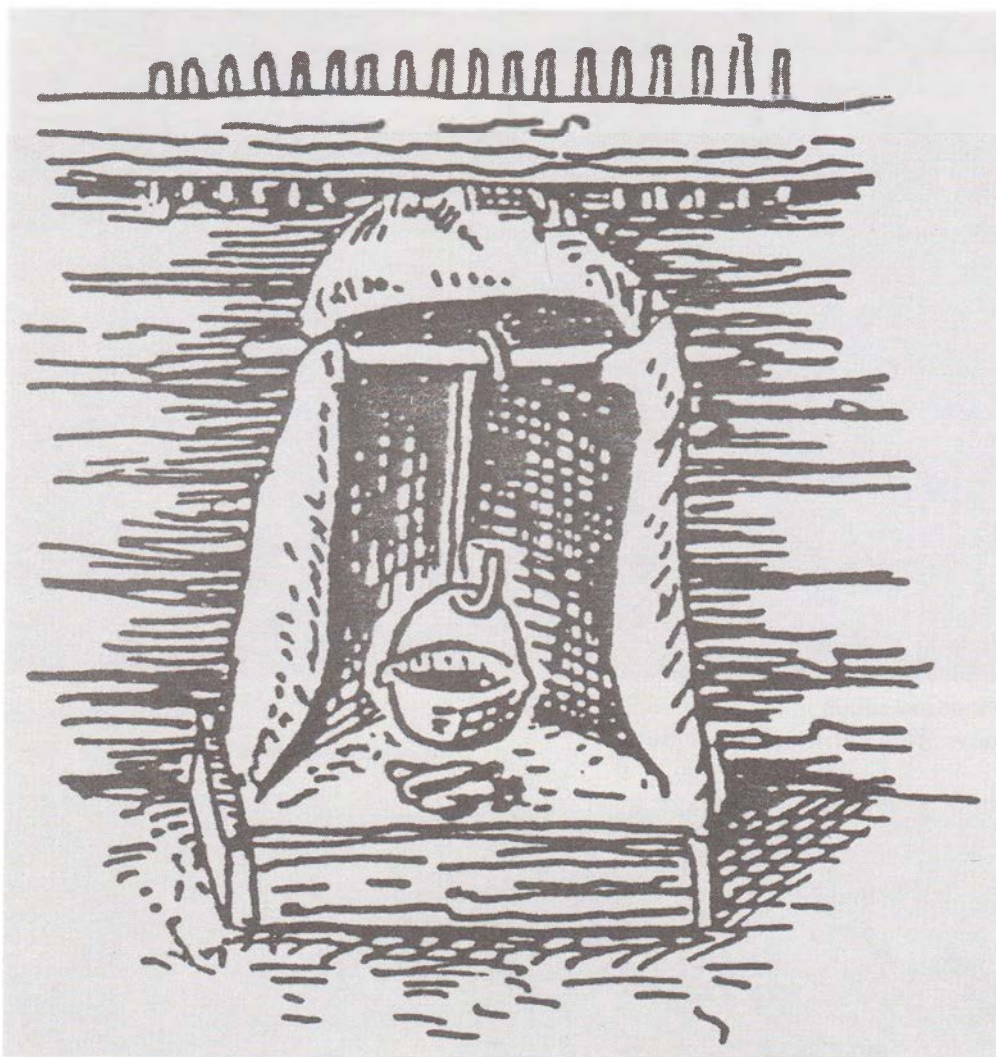


Стойбище зимой

Ханты. Фото В.М. Кулемзина, 1970-е годы



Углубленное в землю пирамидообразное каркасное жилище с 12 опорными столбами
(Sirelius U.T., 1906–1911). Ханты. ХМАО



Чувал

(ИЭАС, 1961). Ханты. ХМАО

мя жертвоприношений к ним привязывали жертвенных животных. Оград раньше не было, лишь изредка огораживали хлебные печи, оленье избы.

В крупных центрах территориальных и локальных групп сооружали общественные и культовые здания. В “общественном доме” хранились изображения предков данной группы, устраивались праздники или собрания. Места позади дома и селения, у леса считались наиболее подходящими для жертвенных. В XX в. такие жертвенные священные места стали переносить вглубь леса. В некоторых местах строили навесы для хранения медвежьих черепов (Соколова, 1976в. С. 104; Мифология хантов, 2000. С. 16).

Сбоку от дома или на краю селения, у леса, в кустах находилось особое место, куда бросали старую обувь, стельки от нее, посуду, одежду, детские люльки, мусор. Существовало поверье, что из старых вещей появлялось злое существо, пожираю-

щее людей. На окраине селения на деревья вешали и берестяные туески с последями. Поселения из 1–2 хозяйств в случае смерти одного из членов семьи, особенно старшего, переносили на другое место.

Селения хантов русские раньше называли юртами и городками. Кроме мирных селений у хантов в прошлом были и укрепленные городки-крепости, которые они строили для обороны от врагов. О них рассказывают устные предания. Термин “юрты” (в применении к селениям и домам) – наследие периода подчинения югорских земель татарским ханам. По-хантыйски городок – *вож*, *вош*, селение – *курт* (Пелвож, Лохтокурт) – у северных, *вач* и *пугол* (Кяна-пугол, Варнапугорские) – у восточных хантов. У северных хантов в названиях селений нередко коми-зырянские термины, означающие слово “город”, “селение” – *кар*, *кор*, *гор* (Вежакоры, Шурышкары, Войкарские). Некоторые селения имели разные названия на разных языках: Йем-вош (хант.), Ялп-ус (манс.), Вежакары (коми). Чаще всего селения называли именем собственным с добавлением слова “юрты”. На Оби, особенно на ее притоках (Аган, Тромъеган, Пим, Юган), мелкие селения часто называли по именам основателей селений, по фамилиям хозяев (Ескины, Карабашевы, Кунины юрты), по особенностям местности или другим признакам, например Сумат-Вош – “Березовый город” (ныне пос. Березово) или Кяна-пугол – селение по имени человека (Соколова, 1960; Лукина, Бардина, 1994. С. 26–27).

Широкое расселение хантов в Западной Сибири – от тундры до лесостепи, комплексность их хозяйства и наличие самых разных отраслей хозяйства обусловили большое разнообразие типов их жилищ. Одни постройки были постоянными, а другие – сезонными или временными. Историко-этнографический атлас Сибири перечисляет до полутора десятка их типов, У.Т. Сирелиус – более 30, в действительности их было не менее 40 (Лукина, Бардина, 1994. С. 34–35; Соколова, 1998б. С. 37).

Зимой ханты лесной зоны жили в полуземлянках (*мыг хот*), каркас которых имел форму пирамиды. Это – шатровые каркасно-столбовые землянки и полуземлянки, в прошлом более глубокие (до 4–5 м) и больше размерами (до 300 кв. м) с входом через крышу (Соколова, 1998б. С. 26–41). В конце XIX – начале XX вв. они были углублены наполовину или на треть (0,3–0,8 м; иногда снимали только дерновой слой), имели площадь 10–50 кв. м. На р. Вах подобные полуземлянки бытовали в 1950-х годах (Соколова, 1959а. С. 12–20; 1960. С. 182). Основой служил каркас из 4–6–8–12 наклонных столбов. Среди каркасно-столбовых подземных, полуподземных и наземных жилищ выделяются два основных типа – пирамидальные и усеченно-пирамидальные. На каркас накладывали жерди, плахи, доски, солому, дерн, сверху засыпали землей. Если в легких каркасных корьевых жилищах и в чуме очагом служил костер, то в полуземлянках ставили и чувал – разновидность камина. Дверь делали из досок, иногда в боковой от двери стене прорезали окно 30 × 30 см, в которое зимой вставляли льдину, летом – брюшину оленя. В некоторых полуземлянках отверстие для света было в крыше. Пол был земляной (Соколова, 1963. С. 197–198). Сидели и спали на нарах. В прошлом на нарах ставили перегородки, создающие отделения для каждой семьи, позднее их стали заменять пологам. Таким же было внутреннее устройство и наземных жилищ из бревен (сруб) или досок. Они особенно широко распространились в XX в., вытеснив старинные пирамидальные постройки.

Наземные срубы (*jux-kat*, *рав-хот*) часто были невысокие, в 6–10 бревен (до 2 м высотой), соединенных концами на углах по-разному – “в лапу”, “в охлуп” (Соколова, 1963. С. 200–212). Они не имели фундамента, потолка, пол был земляной; односкатную, двускатную или уплощенную (реже плоскую) крышу из жердей, досок покрывали берестой, землей, фронтоном нередко был открытый. Площадь жилища от 4–6 до 40 кв. м. Срубы различаются между собой по конструкции крыши: плоской, односкатной, двускатной на коньковом стояке, двускатной крышей и дымовой щелью на месте конька, двускатной самцовой, со свесом крыши, срубы русского типа.



Зимний дом с двускатной самцовой крышей и железной печкой
Ханты. ХМАО, р. Казым. Фото З.П. Соколовой, 1956 г.

Своеобразны дощатые срубы со специальным креплением стен жердями (Соколова, 19596).

Очень разнообразны сезонные жилища – каркасные, из жердей, покрытые корой деревьев, чаще всего берестой. Каркас состоял из 2–4 и более вертикальных жердей, соединенных перекладинами. К ним приставляли остальные жерди, сверху покрывали берестой. Форма таких жилищ различна: коническая (чум – из наклонных жердей), двускатная, односкатная (*xot-pelek*), полусферическая и в форме рассеченного цилиндра, а также прямоугольная четырехстенная с берестяной крышей разной формы (*tonta-xot*, *tonta* – береста) – односкатной, двускатной, округло-двускатной, конической (*сэссон-хот*), различаясь также количеством и местом расположения опорных столбов (Соколова, 1963. С. 181–196; 1998).

Утварь, составляющая обстановку жилища, как и у манси, немногочисленна и сходна. Это низкие столики для еды, циновки, шкуры-постели, пологи, подушки, колыбели, меховые сумки для одежды, обуви и др., коробки из бересты и корней для имущества, выбивалки снега (из одежды, обуви), опахала-веники из крыльев птиц и др. Одежду и обувь развешивали также на жердях под потолком. На полках хранили коробки и др. (Лукина, 1985. С. 64–70).

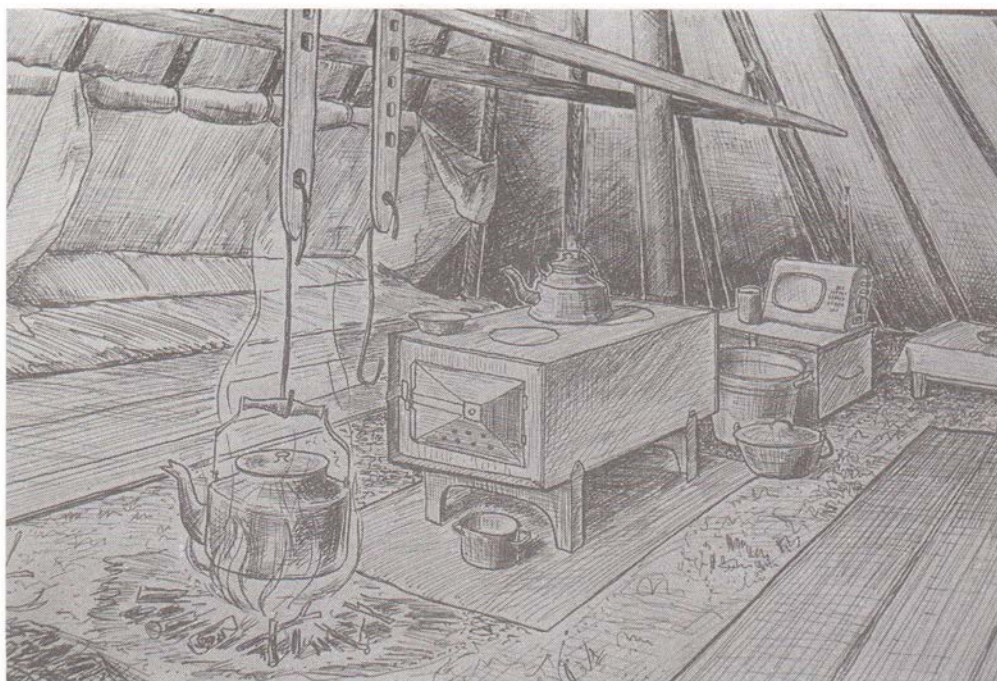
Имущество, съестные припасы, запасы дичи ханты хранили в амбарах (*labas*, *хосах*, *кета*, *ката*, *кута*). Наиболее широко распространенным типом был амбар-сруб из бревен или досок с двускатной крышей на слегах. Амбар устанавливался на столбах. Обычно сваи застругивались для защиты запасов от грызунов. Высота столбов различна, обычно от 0,5 до 2 м. Для хранения мяса убитой дичи в лесах служили несколько иные постройки.



Дом с двускатной крышей на коньковом стояке
Ханты. ХМАО, р. Казым. Фото З.П. Соколовой, 1956 г.

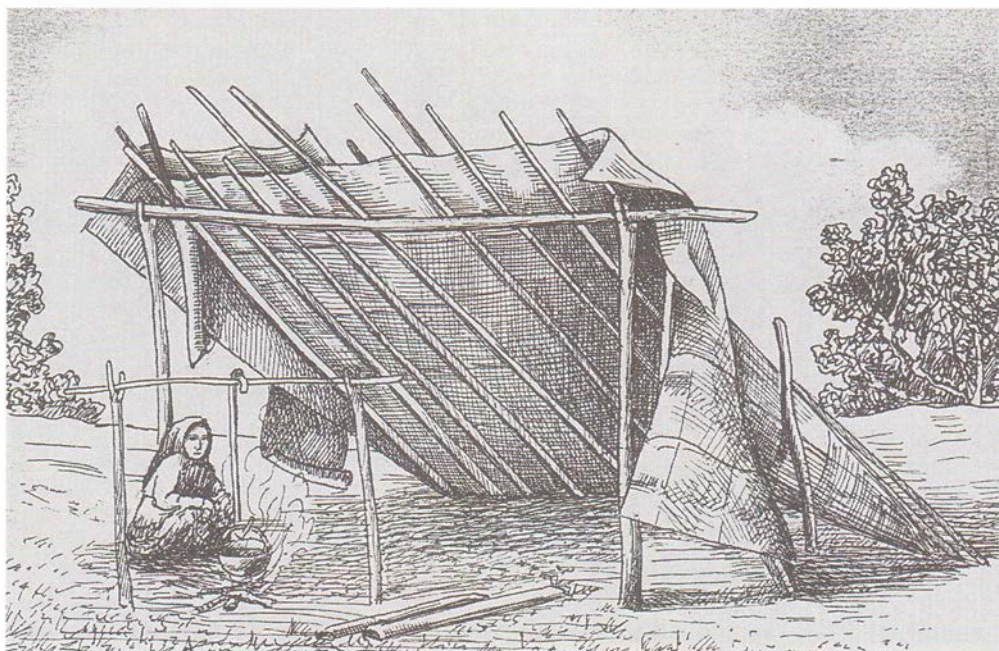


Новый дом
Ханты. ХМАО, р. Вах. Фото З.П. Соколовой, 1957 г.



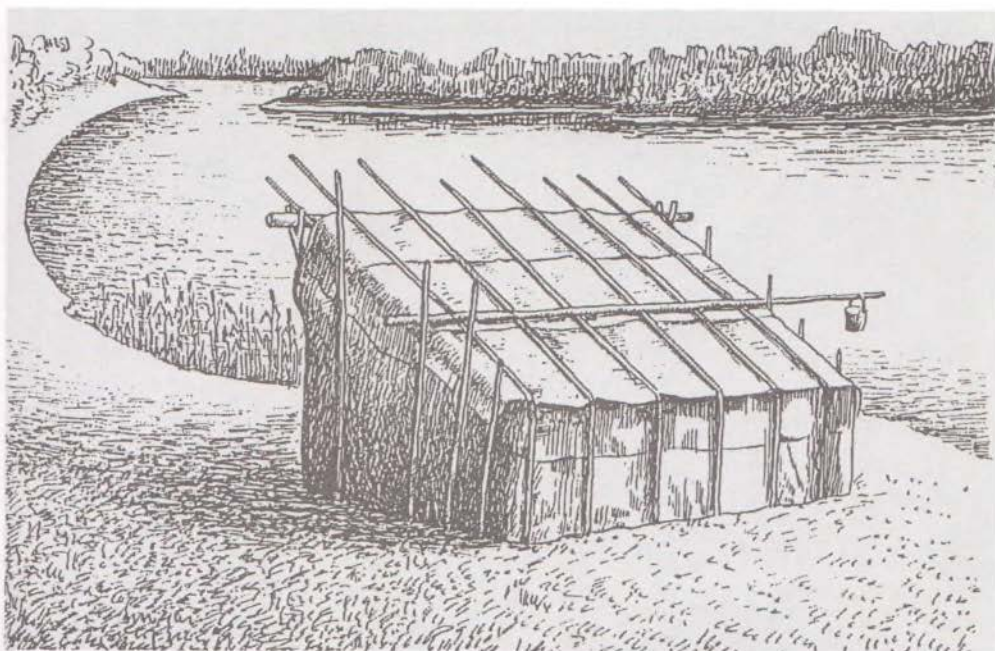
Интерьер современного чума

Ханты. ЯНАО. Рис. С. Бардина, 1980-е годы



Односкатная каркасная постройка

(Sirelius U.T., 1906–1911). Ханты. ХМАО



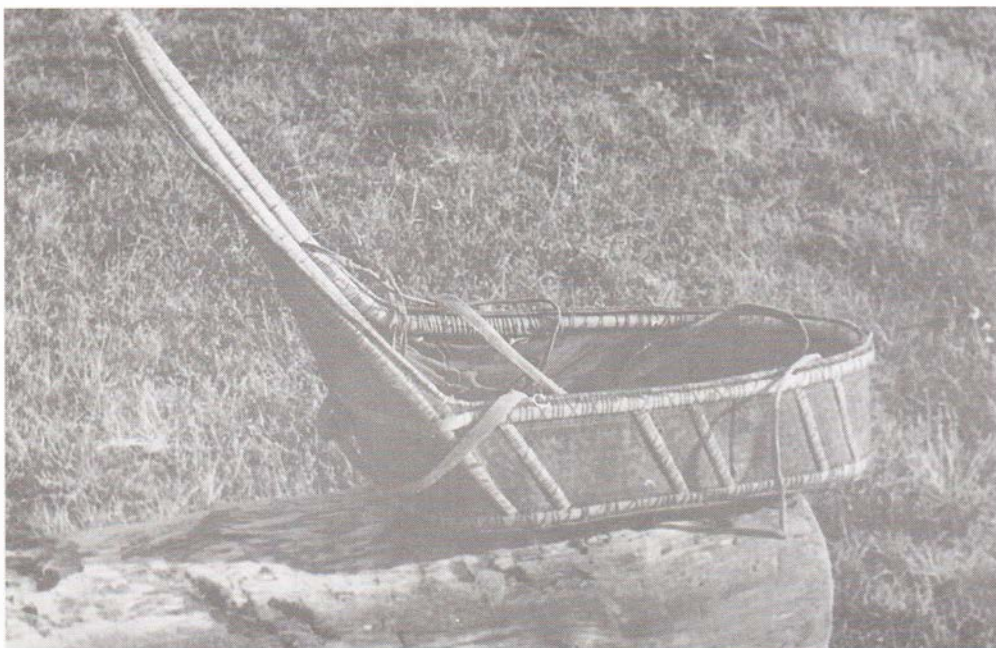
Каркасная прямоугольная с односкатной крышей постройка из жердей и бересты, с открытой передней стенкой. 1930-е годы

Ханты. Архив В.Н. Чернецова



Ночная люлька

Ханты. ХМАО, р. Казым. Рис. С. Стручкова, 1969 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова



Детская дневная колыбель

Ханты. ХМАО, с. Полноват, р. Обь. Фото В.М. Кулемзина, 1982 г.

Сооружений для оленей, скота было немного. Оленья изба (*вели-кат*) представляла собой бревенчатый сруб в 6–10 венцов с двускатной или плоской крышей. Крыша берестяная, на слегах (по скату фронтона пять слег), с князевой слегой, охлупным бревном и бревнами вдоль крыши сверху. Вход широкий, по обе стороны которого были столбы. В избе разводили дымокуры (р. Кул-Ёган, Вах, Аган). Вход был открытый (Обь, Казым).

Для копчения рыбы использовали каркасные корьевые постройки из жердей с дымовой щелью на месте конька.

К началу XX в. общественные юрты – это в основном срубы с двускатной крышей на слегах, со свесом крыши, иногда превращенным в сени, с ледяным окном, чувалом и т.п. (юрты Вежакоры на Нижней Оби и др.). Нары тянулись вдоль стен. Такие постройки раньше были большими, так как должны были вмещать во время праздников много людей – *toin-xot* гостевой дом или *moi-xot* дом, где справляется свадьба.

Священные амбарчики по конструкции напоминают хозяйственные. Это тоже бревенчатые или дощатые свайные (на столбах) сооружения, но меньших размеров.

ОДЕЖДА, ОБУВЬ, ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ, УКРАШЕНИЯ

Одежда хантов изучалась в деталях немногочисленными исследователями. Это прежде всего аналитические работы Н.Ф. Прытковой и Н.В. Лукиной. Работа Н.Ф. Прытковой (1953) легла в основу соответствующего раздела Историко-этнографического атласа Сибири (1961). Авторы исходят в основном из своих материалов: Н.Ф. Прыткова – по северным хантам, Н.В. Лукина (1985) – по восточным. Ученые делят одежду обских угров на нижнюю и верхнюю, хотя основные материалы, лежащие в основе такого деления, относятся к XIX–XX вв., а также на поясную

(штаны, натазники) и плечевую (халаты, шубы, малицы и др.). Ее делят также на мужскую и женскую, хотя в прошлом она, как и у всех других народов, по-видимому, была одинаковой по покрою и у мужчин, и у женщин. Одежда хантов различается как зимняя и летняя, а также весенне-осенняя. Кроме того, по покрою одежда была глухой (без разреза спереди) или распашной (с разрезом).

В мужской комплект одежды входят штаны, рубаха, малица с маличной рубашкой, парка, гусь (совик), меховая шуба, суконный халат-кафтан, распашная одежда *колек*, в женский – пояс-повязка, штаны, рубаха, халат или кафтан, меховая шуба.

Шили одежду из разных материалов: оленьего меха, шкурок и лапок зверей, рыбьей кожи, замши (ровдуги), тканей – сукна, хлопчатобумажных, реже шелковых. Одежда из рыбьей кожи зафиксирована в XVII–XVIII вв. Э. Избриндесом, Д.Г. Мессершмидтом, Г. Новицким, Н.И. Делилем и др.: “...а одеяние и обувь имеют с рыбьих кож, с осетров, стерлядей, с налимов или сомней” (Титов, 1890. С. 73). Еще в 1931–1932 гг. в школу-интернат Казымской культбазы дети приезжали в штанах из кожи налима. Рыбью кожу окрашивали растительными красками. Традиция обрабатывать рыбью кожу у обских угров скорее всего местная и очень древняя черта (Прыткова, 1953. С. 124, 130, 163, 212–213; Лукина, 1985. С. 40. 149–150). Одежда из птичьих шкурок (гуся, лебедя, утки, гагары) бытовала у хантов (особенно восточных), возможно, она очень древняя, характерная для аборигенных народов Западной Сибири. В XIX в. такими были лишь детские шубки и подкладка для женских шуб. Широко использовались также шкурки пушных зверей, особенно части их – лапки, ушки, хвосты, шейки зайца, белки, оленя, лося. Это было особенно присуще восточным группам хантов, где оленей было мало. Сшивая в шахматном порядке лапки, ушки и пр., женщины шили полотнища, из которых потом кроили одежду. На распашной халат или шубу требовалось до 300 заячьих лапок, 400 оленьих ушей. На воротник использовали лапки соболя. Это был очень прочный и красивый мех. Изготовление такого “сборного меха”, по-видимому, было древней традицией аборигенов Западной Сибири (Прыткова, 1953. С. 125, 128, 131, 155–156; Лукина, 1985. С. 150–154; Федорова, 1994б. С. 197–108, 110). Одежду из оленьих шкур шили северные ханты, ханты правобережья сургутской Оби. Шкурки новорожденных оленят (пешка, пыжик) шли на шапки и детскую одежду. Из шкурок теленка 3–5 месяцев с низким ворсом шили парки, малицы, женские шубы. Они шли на отделку, изготовление мозаичных узоров. Шкуры взрослых оленей с длинным ворсом использовали для шитья верхней дорожной одежды *гусь*. Ровдугу делали из пыжика и шкур старого оленя. Ее окрашивали, как и рыбью кожу. Такие ткани как сукно, шелк, бархат, некоторые хлопчатобумажные ханты покупали или выменивали у купцов (название сукна *нуй* – коми-зырянское, шелка *йермак* – татарское). Но в старину ткали холст из крапивы и конопли, шили из него одежду. Это было свойственно хантам Средней Оби, Казыма, Васюгана, Югана, а особенно – Иртыша, Демьянки, Конды, Салыма. Шили нитками из сухожилий оленя. Игольники делали из сукна или ровдуги, расшивая их бисером, пуговицами, оленьим волосом. Рукоделье хранили в женских сумках – мешках *тутчан* из оленьего меха, украшенных меховой мозаикой, бусами, цепочками, бляшками.

Наиболее распространенная нижняя одежда женщин – пояс-повязка *вэрыт*, ремень с полоской бересты, кожи или стеганой ткани, в прошлом он заменял штаны. Это наиболее древний вид нижней одежды, широко распространенный у разных народов Сибири.

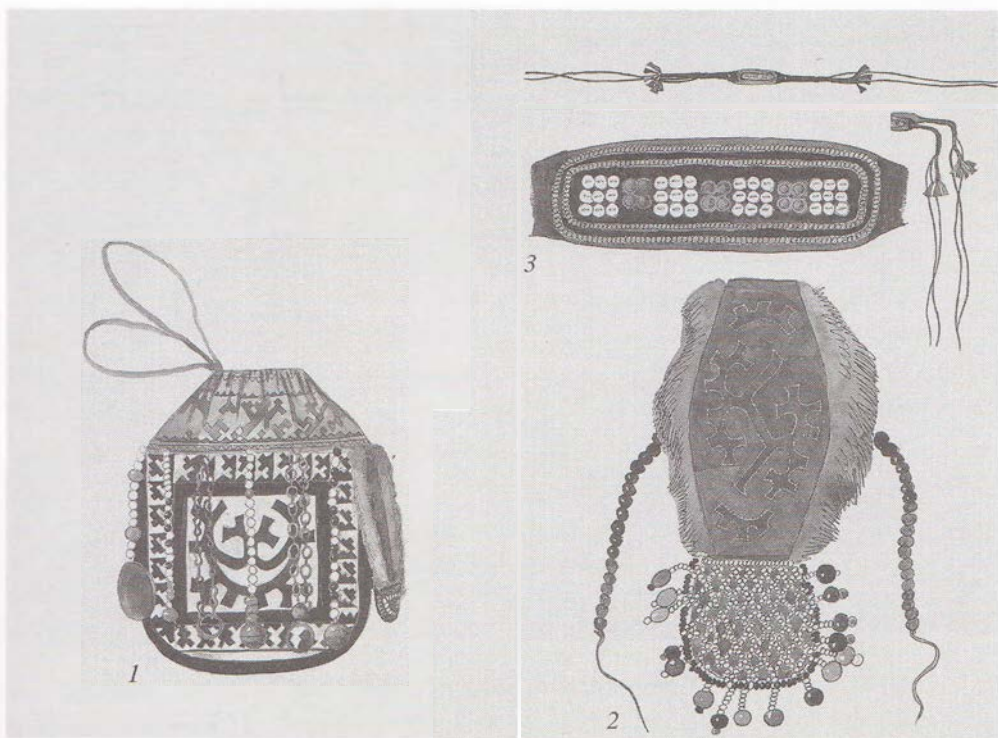
Штаны (*ики-кась* – мужские, *ими-кась* – женские) шили из ровдуги, рыбьей кожи, ткани. Известны два основных вида штанов – короткие (до колен) натазники и более длинные штаны. Натазники носили мужчины и женщины у северных хантов, женщины у южных и восточных хантов. Они были одинаковыми по покрою, но у мужских спереди был небольшой надрез, у женских – треугольник.



Выделка шкуры оленя
Ханты. ЯНАО, пос. Овгорт, р. Сыня.
Фото З.П. Соколовой, 1971 г.



Нитки из оленьих сухожилий
Ханты. ХМАО, пос. Казым, р. Казым.
Фото З.П. Соколовой, 1969 г.



1 – Мешок для рукоделия *тутчан* с игольником и “домиком для наперстка”. Олений мех, ровдуга, бусы, цепочки, бляхи, бубенчики; 2 – игольник и “домик для наперстка” – деталь мешка для рукоделия. Ровдуга, вышивка оленьим волосом, бисерное плетение, бусы; 3 – накосное украшение

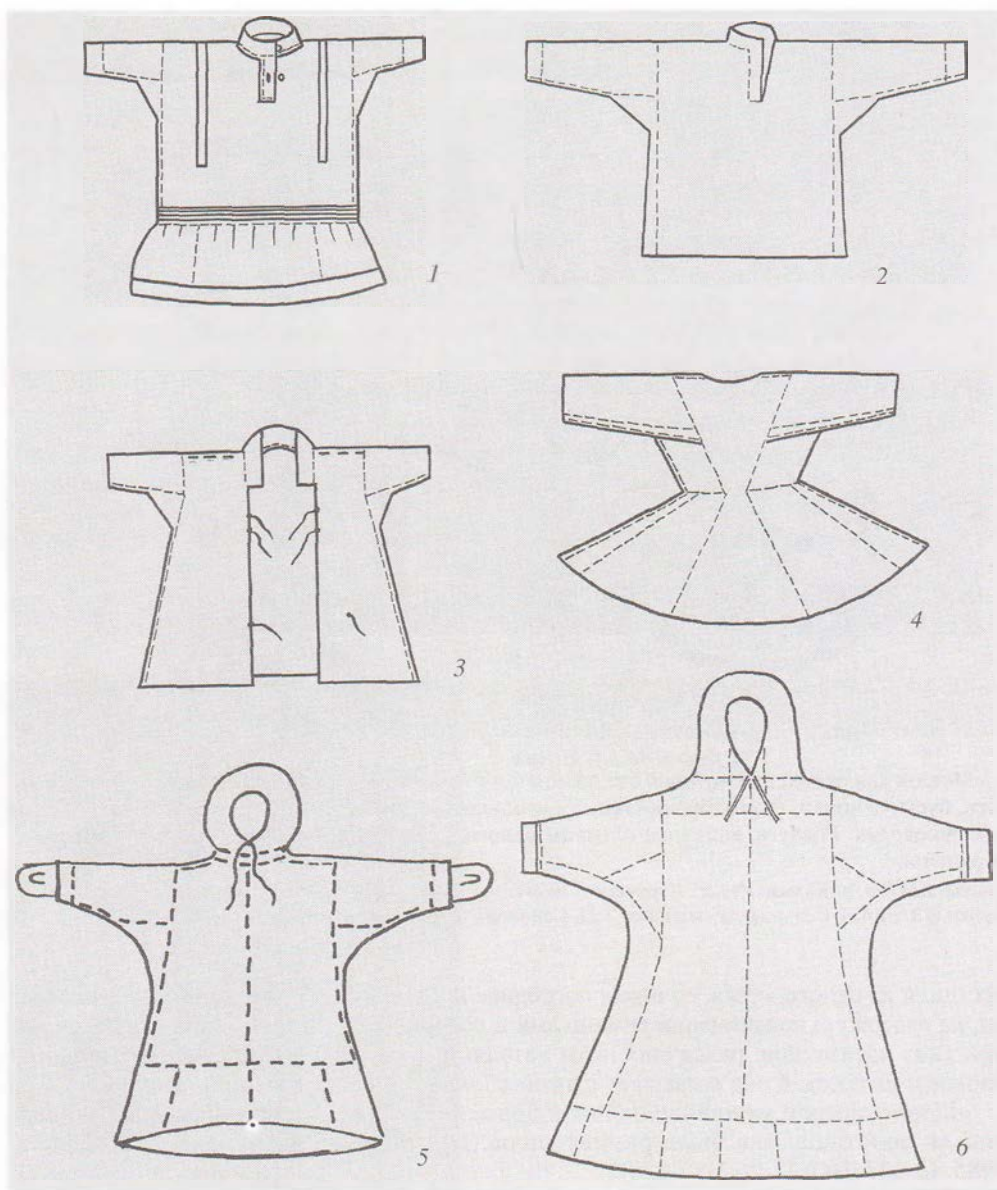
Ханты. ХМАО, р. Казым. Рис. С. Стручкова, 1969 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова

Их шили из одного куска, со швом посередине и клиньями у колен, без разреза спереди, на вздержке, подвязывали ремешками к голенищам сапог. Н.В. Лукина отмечает три типа натазников, различающихся деталями кроя. Происхождение натазников у хантов и их соседей она связывает с югом (Лукина, 1985. С. 157–160).

Штаны носили мужчины, их шили более длинными из двух перегнутых по вертикали полотнищ, они были разных типов (Прыткова, 1953. С. 145, 169; Лукина, 1985. С. 157–160).

Рубахи (*ернас*) относятся к глухой одежде. Северные ханты надевали верхнюю меховую одежду на голое тело (Зуев, 1947. С. 24). Судя по всему, рубахи появились у северных хантов поздно, особенно хлопчатобумажные. Н.Ф. Прыткова фиксирует у хантов 4 типа мужских рубах, 5 типов женских; Н.В. Лукина – 7 типов тех и других.

В конце XIX – начале XX в. у хантов зафиксированы одинакового покроя рубахи наиболее древнего типа из ткани: туникообразные (без плечевых швов), прямые или слегка расширенные книзу за счет боковых клиньев, с отложным или стоячим воротником, прямой проймой и прямым, суженным к манжете (другого цвета) рукавом, с квадратной ластовицей и обшлагом (тоже другого цвета), разрезом спереди (Прыткова, 1953. С. 146–147, рис. 30; Лукина, 1985. С. 37, рис. 19–3). Этот несколько модифицированный тип широко распространен был и позднее. Другой старинный тип мужской рубахи – прямая, из 4-х полотнищ и с надставкой внизу, с поликами на пле-

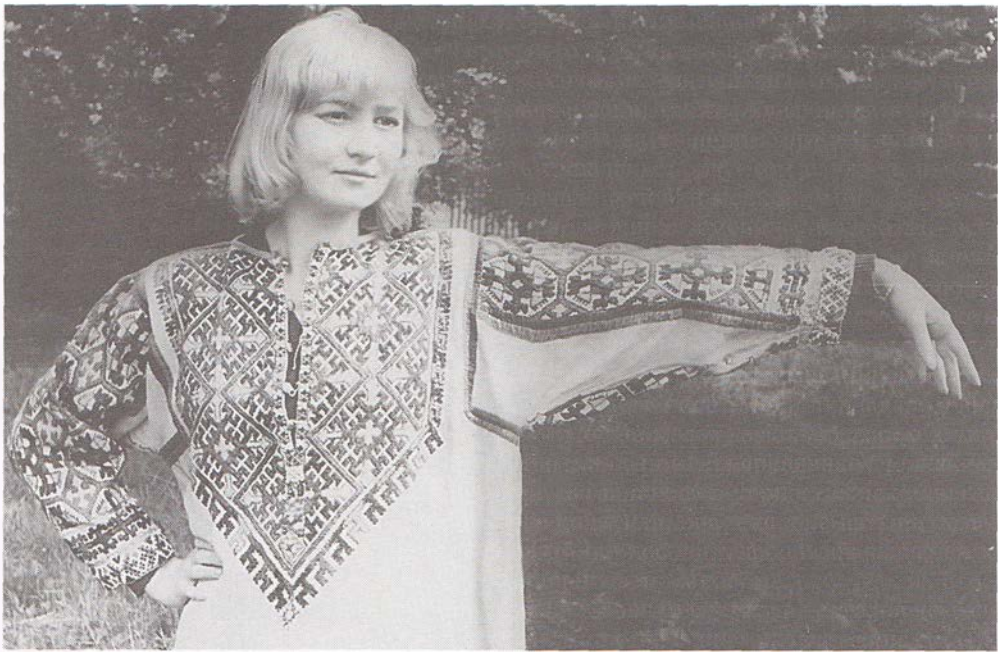


Традиционный покррой одежды хантов: 1 – женское платье; 2 – мужская рубаша; 3 – мужской и женский сак; 4 – женский кафтан; 5 – малица для подростка; 6 – мужской гусь

(1–4, 6 – по полевым материалам Н.В. Лукиной, 1970-е годы; 5 – ТГООИАМЗ, № 1407)

чах, отложным воротником, прямым разрезом, сборками у воротника, вшивными рукавами, сужающимися к манжете; на груди и полах вышита шерстью. Ее носили с поясом (Прыткова, 1953. С. 145, рис. 28; Лукина, 1985. С. 162–163).

Женская рубаша-платье среднеобских хантов – с плечевым швом и поликами. Ее рукава, подол и перед украшены вышивкой шерстью или аппликативными узорами (Прыткова, 1953. С. 170, 172, рис. 56–58).



Традиционная вышивка на платье (ТГОИАМЗ, № 7818)

Ханты. ХМАО. Фото О.М. Рындиной, 1990-е годы

Более поздней считается мужская рубаха или женское рубаха-платье северных и восточных хантов (Салым, Тромъеган, Пим) – туникообразного покроя (у северных хантов), прямая, чуть расклешенная снизу, с двойной (на подкладке) кокеткой, сборками спереди и сзади у кокетки, прямыми рукавами, суживающимися к манжете, квадратной ластовицей другого цвета (как и кокетка, воротник, обшлага), отложным или стоячим воротником, разрезом спереди на груди с планкой, у женщин – с оборкой на подоле. Кокетка, планка, подол украшены аппликативными полосами (Пим), бисером, пуговицами. У восточных хантов кокетка – с плечевым швом, в швы вставлены полоски из другой ткани (*Прыткова, 1953. С. 147–150; Лукина, 1985, С. 39, рис. 14–3а,б*).

Распространены были также мужские рубахи-косоворотки (у северных хантов – мужские, у восточных хантов – мужские и женские), которые считаются поздним типом, возникшим под влиянием русских (*Прыткова, 1953. С. 146*). Они расширены книзу, с кокеткой сзади (северные ханты), стоячим воротником, застежкой слева направо, рукавом, расширенным клином внизу. Еще один поздний тип женского рубахи-платья – с кокеткой и воланом-оборкой на подоле; рукав прямой, расширенный клином внизу, кокетка и обшлага – другого цвета, нередко на уровне пришивного волана – полоса аппликации (возможно, прообраз шва, соединявшего ранее стан и надставку-волан). Она отмечена у среднеобских хантов.

Верхняя одежда хантов была распашной (с разрезом спереди) или глухой (без разреза). К распашной одежде относятся легкие хлопчатобумажные халаты северных хантов, которые носили их поверх рубах-платьев, суконные халаты для весны и осени восточных хантов, а также зимняя меховая одежда из оленьего или другого меха северных хантов и распашная зимняя мужская одежда из одной или двух шкур у восточных хантов. Она различалась по покрою и украшениям.



В рабочем платье

Ханты. ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. Фото З.П. Соколовой, 1972 г.

Легкие женские халаты из сатина северных хантов (*сяшкан-сах*, *шешкан-сах*) были туникообразного покроя (с боковыми полотнищами и боковыми швами), присборенными у проймы, с коротким прямым входящим рукавом, суживающимся к устью, без обшлага и воротника, по подолу украшены 20–30 аппликативными полосками из ткани другого цвета, а на полах – двойными полосами аппликации геометрического орнамента. Они не отличаются покроем от туникообразных рубаш, лишь имеют спереди разрез. У среднеобских хантов такие халаты были из холста, их украшали узкими аппликативными полосками и узорными полосами по подолу, полам и рукавам. Туникообразная одежда (глухая и распашная) хантов отнесена к западносибирскому типу (*Прыткова*, 1953. С. 174–175, рис. 60–64).

Менее известна мужская распашная одежда из хлопчатобумажных тканей. О ней косвенно можно судить лишь по обрядовой одежде духов и для медвежьего праздника, а также халатам, положенным в качестве прикладов духам.

Суконные мужские и женские халаты (*нуи-сах*, *сак*) носили весной и осенью, а также прохладным летом. Они были разного покроя. Женский суконный халат-кафтан северных хантов (“типа русского боярского кафтана”) – прямоспинный, с плечевым швом, с прямыми полками без запяха (встык, с завязками), по полам украшенный цветной тесьмой, шнурком, бляшками, медными пуговицами и бусами (*Прыткова*, 1953. С. 179–180, 183, рис. 65–67). Женский суконный халат-кафтан южных хантов на ситцевой подкладке, с несходящимися (встык) полами без запяха, расшитый спереди, на плечах и сзади, а также на рукавах бисером и пуговицами, с орнаментированным уголком в нижней части полы, различался деталями у иртышских, кондинских, салымских хантов



Очень нарядное украшение и платье, не правда ли?

Ханты. ХМАО, пос. Тугияны, р. Обь. Фото З.П. Соколовой, 1969 г.

(Прыткова, 1953. С. 180–185, рис. 69–70; Лукина, 1985. С. 45–46, рис. 14–15а,б, 17–16)).

Суконный зимний и летний халат-кафтан (*сак*) восточных хантов – мужской и женский. Его шили с прямой цельной спинкой, плечевыми и боковыми швами, полами, расширенными боковыми вставками-клиньями, с запахом справа налево и завязками, клином на спине, с прямоугольной проймой, ластовицей другого цвета, суживающимся рукавом без обшлага, с воротником (у мужчин – другого цвета), большим отложным прямоугольным со свисающими на грудь лопастями, или без воротника, носили с поясом. Мужской *сак* был разной длины, женский – ниже колен. Зимний *сак* шире летнего (надевался с меховой – из зайца, оленя, беличьих лап, шеек гагар – или стеганой подкладкой того же покроя), полы и подол – с опушкой из меха с длинным ворсом. Летний *сак* украшен аппликативными полосами, бляхами и пуго-



В летнем халате

Ханты. ХМАО. Фото Н.В. Лукиной, 1980-е годы

вицами по правой поле и подолу; так же украшен длинный воротник с лопастями (в нижней части правой полы – орнаментированный уголок). Воротник часто шили из лап, голов, хвостов зверей или оленьих ушей (Прыткова, 1953. С. 157, 194, 229, рис. 38, 75–76; Лукина, 1985. С. 41–44, 168–169, 174, рис. 14–2, 4а, б).

Такого же покроя зимние женские шубы (*выд* и *сах*, *сак*) северных хантов из оленьего меха. Кафтаны из сукна, по покрою близкие меховым шубам, отмечены у хантов Куновата и Сыни. Шубы были двойными, двухслойными. Их кроили из четырех оленьих шкур в виде прямой спинки, двух полок и двух боковых полотнищ, с плечевым швом, коротким вшивным суживающимся рукавом, с ла-



Женщина в традиционном халате

Ханты. ХМАО, пос. Угут, р. Большой Юган. Фото Г.А. Аксяновой, 1997 г.

стовицей. У северных групп встречались шубы туникообразного покроя. Воротник отложной, в виде опушки из пушистого меха оленя, песца, лисицы. Полы шубы сходились встык и соединялись ровдужными завязками или плетеными шнурками. Чаще всего верх и низ шубы был из меха контрастного (темного и белого) цвета. Шубу украшали орнаментированными полосами, выполненными в технике меховой мозаики из оленьих шкур (неплюй, пешка) темного и белого цвета, вставками в швы полосок, треугольников, кисточек цветного сукна и даже бисерным шитьем. В прошлом шубы шили также из беличьего меха с подкладкой из оленьего или наоборот, собирая мех белки (серые спинки и белые



В зимней шубе

Ханты. ХМАО, р. Казым. Фото З.П. Соколовой, 1969 г.

брюшки) в шахматном порядке. Плотно такого меха было чрезвычайно теплым, легким и красивым. Верх подобной шубы шили также и из четырех лебяжьих шкурок. А в XIX в. такие шубы шили из птичьих шкурок (уток, гагар, турпанов). У восточных хантов подобные шубы тоже были двухслойными, но верх был не из меха, а из сукна, у бедных – из тонкой ткани. Его основные отличия от шубы северных хантов – запах справа налево, подпоясывание широкой полосой ткани, длинный и широкий прямоугольный воротник со свисающими лопастями, расшитый бляшками и бисером. Двойные распашные шубы из оленьего меха мужчины у северных хантов использовали как одеяла, что свидетельст-

вует о том, что в прошлом такой была и будничная одежда мужчин (*Прыткова*, 1953. С. 167, 189–190, 182–193, рис. 72–73).

Своеобразна мужская распахная зимняя одежда восточных (ваховских) хантов. Это, во-первых, *лэпы чоп* – одежда из одной шкуры, без боковых швов (обернутая), со сходящимися полами, похожая на одежду кетов, селькупов и эвенков. Н.Ф. Прыткова и Н.В. Лукина относят ее к енисейскому типу распахной одежды. Во-вторых, это *колек* (*колог-ни*, *коллек*) – одежда типа короткого халата, выкроенная из двух шкур, с боковыми швами. Ее носили как обыденную и охотничью, использовали и как одеяло; у ваховских и юганских хантов носили и женщины. Поверх нее нередко надевали распахную одежду из ткани.

У южных и восточных хантов мужчины носили армяки, шабуры, зиуны (до колен), короткие и длинные овчинные шубы, азямы, сукманы с вшивным рукавом, купленные у русских; у ваховских, васюганских хантов – распахную короткую (выше колен) одежду-халат из сукна *вике* неясного покроя (*Прыткова*, 1953. С. 157).

Малица (*молси*, *мальти*, *мольпси*) – зимняя верхняя мужская одежда глухого покроя. У северных хантов ее шили из двух шкур пешки (спина и грудь) и одной шкуры взрослого оленя (низ) ниже колен, с плечевым швом, прямым суживающимся пришивным рукавом без ластовиц, с капюшоном (*Прыткова*, 1953. С. 150–151, рис. 32–33; *Лукина*, 1985. С. 189–192, рис. 21–4а, б). Внизу по подолу шла оторочка из пушистого собачьего меха. Капюшон шили из двух частей (полоса, обхватывающая голову, и затылочная часть). Носили малицу с поясом, делая напуск, в котором хранили разные предметы, необходимые в работе или в дороге. Малицу носили с завершницей или маличной рубашкой (*молси-кашас*, *мальты-коры*) из хлопчатобумажной ткани или сукна (у восточных хантов – *ной куньши*), глухого покроя, туникообразную (у северных хантов) и прямую или раскошенную боковыми клиньями, нередко украшенную орнаментальными аппликативными полосами по подолу и рукавам (*Прыткова*, 1953. С. 152–153, рис. 34–35; *Лукина*, 1985. С. 48, 193–194, рис. 19–д).

В дорогу, в сильные морозы поверх малицы надевали распахную одежду глухого типа, сшитую из двух оленьих шкур с длинным ворсом – *гусь* или *кумыш* (*кусь*, *куньш*, *мольвси*). Если малицу носили мехом вовнутрь, то *гусь* – мехом наружу, он был длиннее. Его покрой аналогичен малице у северных хантов, либо у восточных хантов ненецкому совику (*Прыткова*, 1953. С. 154–155; 1970. С. 14; *Лукина*, 1985. С. 47, 193, рис. 24–1).

Зимняя мужская глухая одежда *парка* (*порха*) была известна лишь северным хантам. Ее шили мехом наружу из двух шкур неплюя, прямой (спинка выкраивалась вместе с затылочной частью капюшона из одной шкуры вместе с ушками), с широкими проймами, на подоле – опушка, над ней, на плечах и спереди – мозаичные полосы орнамента, – носили поверх малицы или отдельно, без пояса (*Прыткова*, 1953. С. 153–154, рис. 36).

Весной и осенью (а иногда и летом) ханты носили глухую суконную одежду *гусь* или *кумыш* (*нуй кувсь*, *кумыш*). У северных хантов она была кимонообразного покроя, у восточных – туникообразного.

Производственной одеждой чаще всего была обычная одежда, для охоты ее шили короче (промысловый *сак* юганских хантов, суконный *гусь* восточных манси, *колек* ваховских хантов и др.). На промысел охотники надевали специальные шарфы-боа из 80–100 беличьих хвостов, нанизанных на шнур (*танкедур* – “беличье горло, шея”). Сургутские ханты, чтобы предохранить глаза от блеска снега и ветра, надевали похожие налобники из беличьих хвостов. Северные ханты носили защитные очки (*сэм тор*), изготовленные из бересты, ровдуги, сукна и т.п. на подкладке из меха, украшенные бисером и похожие на ненецкие; прорези для глаз делали в кусочках жести, прикрепленных изнутри (*Прыткова*, 1953. С. 166, рис. 48; *Лукина*, 1985. С. 226, рис. 19–8).

Детская одежда, как правило, повторяла взрослую (это касается детей старше года, тех, которые начали ходить). В ней было меньше деталей (различных вставок и пр.). К рукавам на ластовицы пришивали колокольчики и бубенчики (для оберега и чтобы дети не потерялись). Грудным детям шили нагрудники и наколенники (Прыткова, 1953. С. 210–225, рис. 96–114).

Праздничная одежда (например, для медвежьего праздника) была наиболее новая и украшенная. У северных хантов особенно ценился для таких случаев красный цвет ткани связан со Средним миром; белый – с Верхним; черный – с Нижним. Свадебная одежда также была наиболее красивой, невеста нередко надевала на себя по несколько платьев и халатов (Прыткова, 1953. С. 208–209; 1971. С. 103–112).

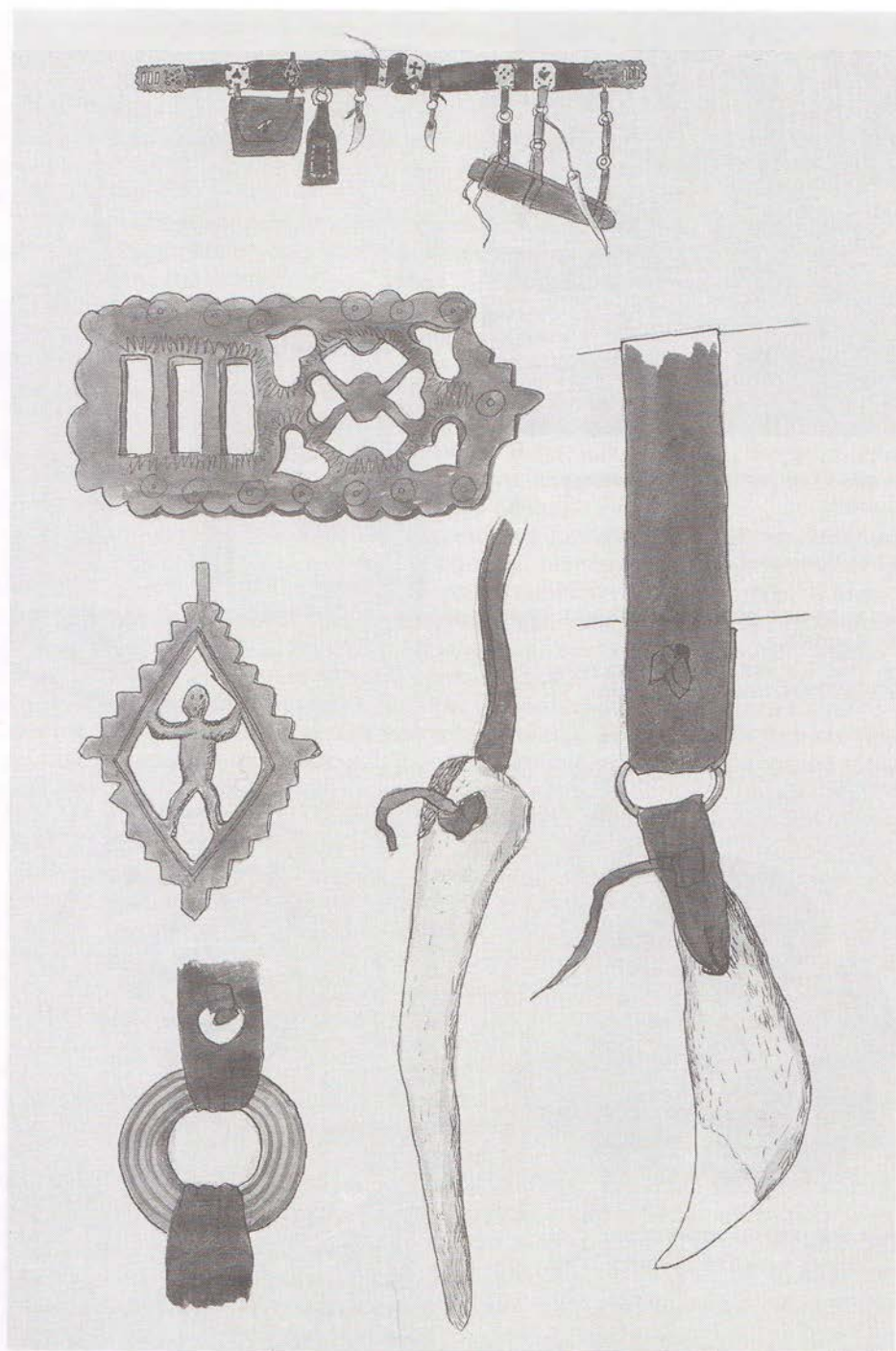
Ханты и манси носили одежду с поясом (*антэп кел*, *антыв*) или без него. С поясом мужчины носили малицу, летний суконный гусь, у восточных хантов и мужчины и женщины – распашную одежду. Пояса у обских угров были трех типов: 1 – длинные и широкие матерчатые пояса (сукно, хлопчатобумажная ткань разных цветов); 2 – тканые и плетеные из шерсти с кистями или бисерными низками; 3 – мужские короткие и широкие кожаные, обшитые сукном, расшитые бляхами, пуговицами, бисером, с пряжками (Лукина, 1985. С. 49–50, 195–197, рис. 15–1, 4, 5; 17–2, 5).

Ханты зимой и осенью носили рукавицы (*нос*, *нас*). Они были пришивными (у всех угров, кроме южных хантов) к малице, гусю, женской шубе или непришивными, шитыми из шкур, камуса, ушей (сургутские и васюганские ханты), кожи, сукна, ткани, либо вязаными из шерсти. На Средней Оби, Васюгане и Салыме поверх суконных рукавиц надевали кожаные чехлы. У пришивных рукавиц из меха поперек ладони делали разрез и клапан, прикрывающий его, для вынимания руки. На ровдужной стороне меховой рукавицы растительной краской наносили геометрический узор. Матерчатые рукавицы делали с подкладкой. Их богато украшали аппликативными узорами. Вязаные рукавицы у северных хантов также были узорными. Суконные рукавицы расшивали бисером, мозаикой из разноцветного сукна, особенно предназначавшиеся для медвежьего праздника. На тыльной стороне такой рукавицы у хантов изображали геометрический силуэт медведя (Прыткова, 1953. С. 161, 195–196; Лукина, 1985. С. 51–52, 201–202).

Обувь (*вай*, *вей*) хантов разделялась на мужскую и женскую, зимнюю и летнюю. Зимнюю шили из меха и камусов оленя, лося, летнюю – из кожи, ровдуги, в прошлом – из рыбьей кожи. Общим названием были, очевидно, термины *нир* и *няра*, *вай* первоначально означало “голенище”. Выделяются три конструктивных типа обуви – поршневидная, башмаковидная и унтовидная, или обувь с союзками (Лукина, 1985. С. 52–59).

Древнейшей считается поршневидная обувь (подошва загнута в виде поршня), с высоким голенищем, ее носили все ханты весной и летом. Она была ровдужной, либо комбинированной – поршень из шкуры, голенище – из ровдуги. Носок или клиновидная вставка (общесибирская черта), а иногда и голенища ровдужной обуви раскрашивались или украшались орнаментами при помощи естественных красителей (охра, сок березы, лиственницы) – это угорская черта. Обувь из меха украшали вставками цветного сукна. Мужская и женская обувь шнуровалась по-разному при помощи продержки, различались и украшения обуви орнаментами: женская обувь украшалась в нижней части у мыска, мужская – выше, под коленом (Прыткова, 1953. С. 161, рис. 42–47; Василевич, 1963. Табл. XXV-2г; Лукина, 1985. С. 52, 202–194, рис. 22–1–3).

Достаточно древней является также и башмаковидная обувь (подошва сшита с головкой), которую у обских угров Г.М. Василевич относит к западносибирскому типу. Эта обувь была как короткой, без голенища (*черки*, *чирки*, *чарки*), так и с голенищем, пришитым к черку. Черки чаще всего были кожаными, либо с добавлением сукна или камусными, на вздержке. Нередко их украшали бисерным шитьем или



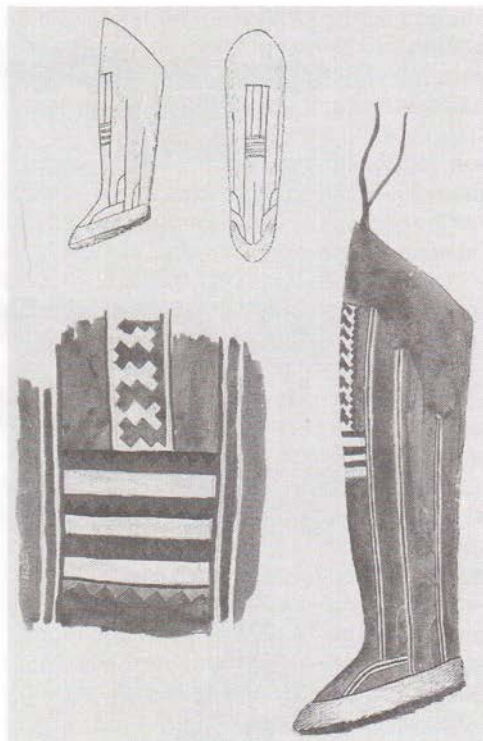
Мужской пояс и его детали

Ханты. ХМАО, р. Казым. Рис. С. Стручкова, 1969 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова



Рукавицы. Хлопчатобумажная ткань, аппликация

Ханты. ХМАО, пос. Тугияны, р. Обь.
Фото З.П. Соколовой, 1969 г.



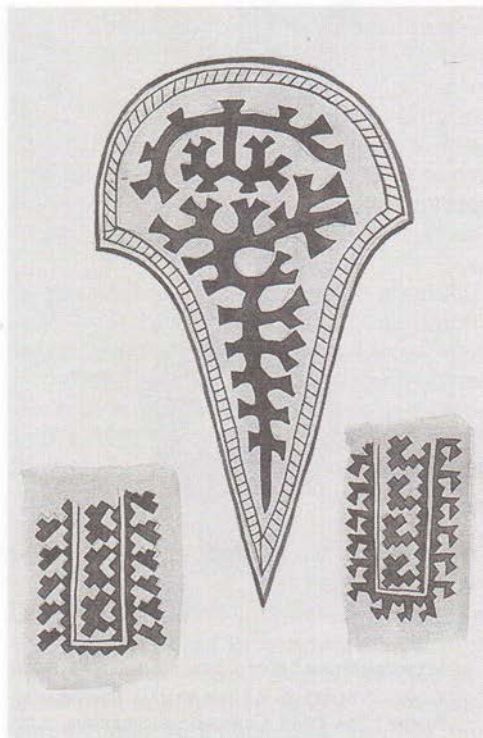
Мужская зимняя обувь. Олений мех, сукно, меховая мозаика

Ханты. ХМАО, р. Казым. Рис. С. Стручкова, 1969 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П.Соколова



Обувь с мозаичным орнаментом

Ханты. ХМАО. Фото В.М. Кулемзина, 1980-е годы



Детали обуви с орнаментом. Ровдуга

Ханты. ХМАО, р. Казым. Рис. С. Стручкова, 1969 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова

аппликативными узорами. Обувь с голенищами шили из камусов. У этой обуви прямой срез голенища, слабый подъем (*Прыткова*, 1953. С. 197–198, рис. 79–80; *Василович*, 1963. Табл. XXVI–I–36; *Лукина*, 1985. С. 57, 209–210, рис. 22–II).

Н.В. Лукина выделяет также унтовидный тип зимней обуви, называемый еще обувью “с союзками”, и отмечает, что она приспособлена для езды на нартах (*Прыткова*, 1953. С. 4, 82–83, рис. 79–80; *Лукина*, 1985. С. 57, 209–210, рис. 22–12–14).

Обувь с высокими голенищами подвязывали к поясу, что считается аборигенной чертой. Подвязки обуви с кистями из цветной шерсти – южная черта.

Анализ одежды и обуви обских угров показывает, кроме того, разные пути развития, с одной стороны, восточных, с другой – северных хантов. Так, выявляется довольно четкая линия аборигенного развития восточных хантов в кругу их соседей (кетов, селькупов, эвенков, а также алтае-сайанских народов). Об этом говорят типы распахнутой одежды с плечевым швом, скроенной из двух шкур, одежды с запахом, глухой – малицы и кумыша со швом спереди, манера подпоясывать одежду, поршневидная обувь с прямым срезом голенища. В одежде и обуви северных хантов (и манси) больше южного степного угорского влияния (туникообразный покрой одежды, косой срез голенища поршневидной обуви).

С одеждой глухого покроя мужчины носили капюшон, с распахнутой одеждой (главным образом южные и восточные ханты) – шапки (*мюл*, *мил*). Наиболее распространенными и древними были капоры различного покроя, которые шили из оленьего меха, белки, росوماхи, лапок. Было два типа капоров: 1) скроенный из трех частей (передней, макушечной и затылочной), со свисающей на шею задней частью, с завязками; 2) цельнокроенный, с затылочной вставкой, прилегающий к шее, с опушкой и завязками с бусинами. Капоры с короткими ушками шили из лапок соболя и шкурок гагары. Мужчины у восточных хантов носили шапки разных типов: 1) круглые из сукна, с околышем; 2) высокие, мягкие холщовые, с круглой тульей, собранной на макушке (промысловые); 3) войлочные шляпы (*Прыткова*, 1953. С. 162, 224, рис. 44–45; 1971. С. 103, 105, 110; ИЭАС, 1961. С. 330, 336, 338; *Лукина*, 1985. С. 60–62, 221–225, рис. 12–7).

Девушки носили налобные повязки (*ойэл*, *саравать*). Их шили из ткани, украшая бисерным шитьем и ажурной сеткой из бисера и носили под платок; у восточных хантов (Юган, Вах) она была женским похоронным или ритуальным головным убором. Повязку южных хантов Н.Ф. Прыткова считала татарской (*Прыткова*, 1953. С. 204, рис. 88; *Лукина*, 1985. С. 221, рис. 25–9, 10).

Характерной особенностью хантов является их обычай носить платки (*охшам*). Платок или капюшон – наиболее распространенные виды мужских головных уборов, а платок – обязателен для женщин. Н.Ф. Прыткова и Н.В. Лукина описали различные способы ношения платков хантами. Особенно интересен способ ношения его как покрывала – с распущенными, незавязанными концами. Обские угры выделялись этим обычаем среди всех народов Сибири, сближаясь с народами Передней Азии (*Соколова*, 2000в). Хантская (и мансийская) женщина избегает общения с мужчинами, старшими родственниками мужа, а они в свою очередь – с нею. Манера ношения платка женщинами у хантов тесно связана с обычаем избегания. В случае, если женщина встретит зятя (мужа дочери), старшего брата мужа, свекра, деверя, дядю мужа, она должна закрыть от него лицо. Делает она это при помощи одного из концов платка.

В XVIII–XIX вв. в прическе у хантов, по-видимому, преобладали косы (*сэв*, *сев*) как у женщин, так и у мужчин. Об этом свидетельствуют фольклорные данные (“с моей головой с косами я не вернусь”, “косатые богатыри”) и археологические материалы I тыс. н.э. (гравировки на бляхах, наконечники в шлемах сзади и пр.). В XIX в. не все мужчины ханты носили косы, некоторые волосы стригли,



Бисерные украшения переходят от матерей к дочерям
Ханты. ХМАО, пос. Тугияны, р. Обь. Фото З.П. Соколовой, 1969 г.

либо носили распущенными (особенно восточные ханты). На Вахе стригли волосы двумя способами: 1) выстригали переднюю часть головы до макушки, оставляя длинные волосы сзади; 2) волосы стригли кругом снизу вверх, оставляя длинные волосы в верхней части головы. В конце XIX – начале XX в. мужчины стриглись и в кружок, “в скобку”. (Патканов, 1891в. С. 107–108; Шатилов, 1931. С. 71; Лукина, 1985. С. 226–228, 235).

Особенностью ношения кос мужчинами и женщинами у хантов было не только их обматывание шерстяными шнурками, но и ношение ложных кос, ко-сплеток (косников). Мужчины у северных хантов расчесывали волосы на прямой пробор, собранные за ушами два пучка волос обматывали красным шерстяным шнурком вместе с завязками теменного (затылочного) украшения *эх тэс* – овального куска красного сукна, зашитого бисером и пятью пуговицами. Н.Ф. Прыткова наблюдала эту прическу на Казыме в 1930-х годах (Прыткова, 1953. С. 161, рис. 43).

Среди украшений у женщин были широко распространены серьги, кольца, браслеты. Кольца чаще всего были самодельные, из белого металла, имитирующего серебро; было модно носить много колец – по несколько штук на каждом пальце. Кольца носили и мужчины. Серьги были из бисера, бус, покусные; северные ханты соединяли их под подбородком цепочкой. Кроме того, женщины, девушки и девочки носили ожерелья из бисера, бус, часто с крестиком или подвеской, а также нарядные нагрудные украшения из бисера – плетеные ажурные или на тканевой основе.

Наиболее распространенными были несколько типов подобных украшений: 1 – а) в виде двух полос, сплетенных из бисера и соединенных сзади на шее ровдужным ремешком, спускающихся на грудь, нередко соединенных низкой бисера; б) в виде двух полос из сукна или хлопчато-бумажной ткани, расшитых

бисером; 2 – а) полукруглое, в виде ажурной сетки из бисера – *сапыл лак* – “шейное кольцо”, *турлапс, турлопси*; б) известны варианты с основой из ткани; в) комбинированный вариант: шейная часть в виде полосы с основой из ткани, расшитой бисером, на грудь спускаются пришитые к обоим концам ажурные бисерные полосы (*Прыткова, 1953. С. 92–94; Лукина, 1985. С. 231, рис. 16–7; 17–3*).

ПИЦА

У восточных хантов пища подробно описана М.Б. Шатиловым (1931) и Н.В. Лукиной (1986, 1991). По другим группам хантов, проживающим в бассейне Средней Оби и ее притоков, имеются лишь фрагментарные сведения разных авторов. Однако то, что свойственно питанию восточных хантов, во многом характерно и для других их групп.

Хантов с полным правом можно назвать ихтиофагами. Даже в настоящее время от них можно слышать признание, что только поев рыбы они чувствуют себя сытыми. Рыбное меню было разнообразнее, чем мясное. Рыбу ели сырой (свежепойманной и мороженой), вареной, подогретой, жареной, жарено-сушеной, копченой, копчено-сушеной, вяленой, соленой и толченой в виде муки (здесь и далее: *Лукина, 1986б; 1991*).

Сырую, свежую рыбу – чаще всего щуку, но также окуня и чебака – ели круглогодично. Зимой обычной пищей была мороженная рыба (строганина). Особенно вкусна в мороженом виде стерлядь, но ее добывали на ограниченной территории; больше всего ели щуку, а также окуней и чебаков. Из внутренностей съедали печень. Рыбу ели несоленой.

Повседневной пищей была вареная рыба. Крупную рыбу потрошили, а мелкую вообще не обрабатывали (*Соколова, 1982б. С. 27–28*). Из вынутых внутренностей удаляли желчный пузырь и кишки. Варили рыбу в металлических котлах недолго. Из котла вынимали рыбу черпаками с отверстием для стока, выкладывали в деревянное корытце и брали ее. Собственно уха не пользовалась популярностью, ее лишь изредка пили из глубоких черпаков-кружек (*Соколова, 1976в. С. 33–34*).

С помощью костра и солнца рыбу жарили, сушили, коптили и вялили. Для немедленного употребления из свежей выпотрошенной рыбы готовили жареную. Мелочь целиком насаживали через бок по 10–20 штук на рожон. Его втыкали в землю у костра и поджаривали вначале с одной стороны, а затем с другой. Большое количество жареной у костра рыбы заготавливали впрок, для чего ее подвергали еще одной операции – высушиванию: разводили длинные костры и устанавливали до 150 рожнов. Поджареную рыбу (отделив у мелочи голову) сушили на щитах из деревянных планок над легким огнем или плите. Высушенную как сухарь рыбу аккуратно складывали в берестяную посуду и помещали в амбары, где она могла храниться до двух лет.

Из мелкой и обезглавленной рыбы, приготовленной описанным выше способом, получали новый продукт – рыбную муку (*порса*). Сильно засушенную, ее толкли в корыте пестом, ссыпали в большие вместилища из бересты или пихтовой коры. Мука очень удобна для хранения, при перекочевках заменяет хлеб, из нее варили похлебку, ели с чаем и перемешивали с сушеной и свежей ягодой, пекли заведенный на ней хлеб и рыбные калачи.

Не менее популярен был и другой способ безводного приготовления рыбы – горячее копчение. Свежую мелкую рыбу нанизывали у хвоста или ниже головы на длинные заостренные стержни сосны, которые укладывали на перекладины, укрепленные на четырех стойках. На открытом месте рыба несколько часов подсыхала на солнце. Другое сооружение такого же рода находилось на безветренном месте, в



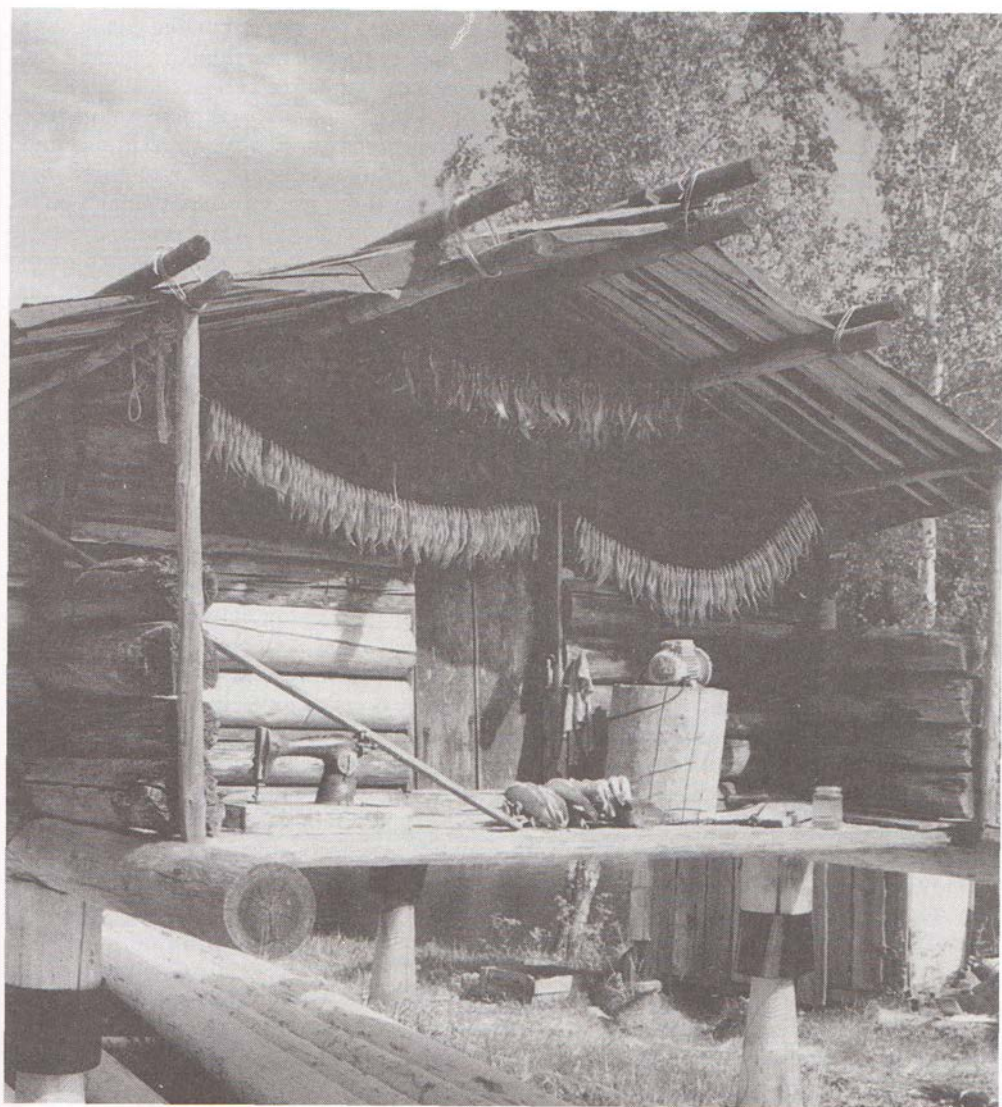
Так на рожнях жарят рыбу

Ханты. ХМАО, р. Вах. Фото З.П. Соколовой, 1957 г.



Подготовка рыбы для жарки

Ханты. ХМАО. Фото Н.В. Лукиной, 1970-е годы



Вяление рыбы

Ханты. ХМАО. Фото В.М. Кулемзина, 1980-е годы

кустах. Сюда переносили стержни с подсохшей рыбой и разводили под ней огонь с небольшим дымом.

У всех групп хантов готовили вяленую рыбу. Это происходило в период малых заповров (май), когда нет мух и рыба быстро сохнет на сухом ветру. Основной запас вяленой рыбы шел на корм собакам. Очевидно, под влиянием русских ханты стали солить рыбу, а также использовать для жарения рыбы сковороду. Характерная особенность традиционной рыбной пищи – отсутствие приправ в процессе приготовления (Шатилов, 1931. С. 61).

Лакомством и угощением считали брюшко и потроха, их вырезали и съедали сырыми. Любили вареные кишки язя и щуки, облитые рыбьим жиром, а также пе-

чень налима, которую ханты умели выдавливать через рот живой рыбы (мясо налима не ели). Икру, как свежую, так и сушеную, использовали для приготовления хлеба. Сушили икру кусочками, связывали нитками в пучки и подвешивали на хранение в жилище под крышей. Ели также уху из икры. Из отвара рыбьей чешуи получали вид студня. На Васюгане вкуснейшим блюдом считался хлеб, обмакнутый в сырую кровь стерляди. Отдельным продуктом служили рыбы головы, особенно свежей щуки. Варили сушеные головки мелкой рыбы. На мукке из сушеных рыбьих головок, содержащих много жира, замешивали хлеб. Но особенно известны два блюда из внутренностей – рыбий жир и так называемая “варка”. В процессе чистки рыбы внутренности сортировали. Пустые кишки, пузыри, печень и икру вытапливали свежими на медленном огне, пока смесь не потемнеет и не станет гуще жира. Получали лакомство – *варка*. Готовили ее чаще осенью, когда рыба особенно жирна. Ели варку с вареной рыбой, свежими ягодами (черемуху для этого толкли) и хлебом. Другие части рыбы – головы, кости и кишки с калом выдерживали несколько дней для закисания. Эту рыбную массу несколько часов кипятили в котле на медленном огне. Всплывающий жир снимали деревянным черпаком и наклонив его над котелком сдували жир, а оставшуюся в черпаке жидкость снова сливали в котел. Осевшую на дне массу еще долго кипятили, она шла на смягчение шкур при обработке, на пропитывание кожаной обуви и использовалась как защитное средство от комаров. Жир хранили в водонепроницаемых сосудах из бересты. Рыбьим жиром поливали вареную рыбу, добавляли в *порсу* и тесто, на нем жарили лепешки и в него макали хлеб; наконец, жир ели ложками, запивая чаем.

По мнению многих авторов, мясо не играло большой роли в питании хантов. Его ели вареным, жареным, вяленным и копченым. В сыром виде ели только оленину и лосятину. Сразу после забоя мясо вырезали пластами, разрезали на кусочки и съедали без приправ. Лакомыми частями были горячая печень только что убитого оленя и мясо вдоль хребта, почки, костный мозг, глаза, уши, губы, а для детей – опаленная кожа с молодых рогов оленя. Во время убоя пили сырую кровь. Кровь закисала, и ее пили перед чаем. На свежей крови и мозгах заводили хлеб. Кости разбивали и ели сырой костный мозг. Лакомством считался желудок белки, особенно в ту пору, когда она питается кедровыми орехами. Мороженое мясо и сердце оленя тоже шло в пищу, как и слегка подмороженная печень с солью.

Жарили мясо у костра на рожнах, предпочитая есть его недожаренным, когда еще стекает кровь. Впрок запасали вяленое мясо: тонкие пласты через прорезь на одном конце подвешивали и сушили на солнце. Мясо коптили над легким костром с дымом. Мясо варили обычно без соли и приправ, так как оно имеет солоноватый привкус. Ели мясо недожаренным, сочащимся кровью. Мясной бульон, как и рыбный, использовался лишь в случае нехватки мяса. Ханты объясняют: “Что это воду есть, для мяса места не останется”.

Из крови оленя готовили колбасу: кровь наливали в кишку, конец завязывали ниткой и варили в котле до загустения. В вареном виде особенно вкусной частью оленя считалась голова, а в ней – глаза, головной мозг, ноздри, язык. Вареные кости разбивали и ели мозг. Очищенные и подвяленные на солнце кишки начинали кусочками сала и варили. Неиспользованные для начинки кишки, а также брюшину отдавали собакам, сняв предварительно сало, которое готовили впрок. В вареном виде употребляли зайцев (на Васюгане их варили с глухарями), белок – их мясо напоминает куриное, выдр – их мясо напоминает утятину. Белок запекали целиком в пирог. Мясо глухарей, рябчиков, уток, гусей, куропаток варили, а также вялили и коптили, боровую дичь ели мороженой. Весной собирали яйца диких уток и гусей.

В пищевых традициях хантов отражается и отношение их к животным, основанное на религиозных представлениях и культовой практике. Отметим несомненно древний характер пищевых традиций, проявляющихся в медвежьем празднике. Ин-

интересно, что, будучи любителями сырой рыбы и мяса, ханты не ели сырым или плохо проваренным мясом и другие части медведя, не пили его сырую кровь. Топленый медвежий жир был целебным средством. Ханты не ели мясо собак (Лукина, 1983; Мошинская, Лукина, 1982). Мясо лошади считалось священной пищей и потреблялось обычно во время жертвоприношений (Карьялайнен, 1995. С. 299; Мошинская, 1979). Для хантов характерно неприязненное отношение к свиному мясу и салу. С.К. Патканов считал, что такое отношение к свинине возникло, очевидно, под влиянием соседей-татар, которые были мусульманами (Patkanov, 1897. S. 32). Мясо коз, овец ценится гораздо ниже дичины. Современные ханты, особенно дети, любят сливочное масло.

Определяющую роль в растительной пище играли ягоды, в первую очередь брусника, клюква и черемуха. Гораздо меньше употреблялись черная и красная смородина, морошка, черника, голубика, малина, княженика, рябина. Заготовленную впрок ягоду ставили в берестяных сосудах в темное место, чтобы не вытекал сок. Ягоды чаще всего шли в пищу в свежем или замороженном виде. Черемуху сушили, муку из ягод добавляли в тесто, из нее – пекли лепешки. Сырые ягоды ели отдельно или с чаем. Брусника и черника служили приправами к рыбным блюдам. Для варенья ягоду без добавления или с небольшим количеством муки варили на медленном огне при постоянном помешивании, пока она не превращалась в густую массу. Варенье ели с хлебом или пекли с ним пироги.

Популярны были кедровые орехи. Ели черемшу, в верховьях Васюгана – и сарану. Использовался в пищу корень *calla palustis*, который местное русское население называло “остяцкой картошкой”. Этот белый сладковатый корень растет по берегам и на берегах озер. На Вахе его выкапывали, сушили и толкли в муку. В голодные годы его варили с мукой или без нее. Весной снимали ножом под корой березы слой камбия, но его любили не все.

Грибы в прошлом ханты не ели совсем, считая их “нечистыми”, пищей оленей. У М.Б. Шатилова (1931. С. 66) читаем: “Когда мы на одной из остановок положили в похлебку найденные нами поблизости грибы, то этим вызвали у остяков не только удивление, но и явное порицание и большое смущение по этому поводу”. Сейчас некоторые грибы употребляют вареными, жареными и редко – солеными.

Важным компонентом пищи хантов была мука – ржаная и пшеничная, из нее пекли хлеб – белый, пшеничный и черный. Предпочтение отдавалось белому хлебу. Тесто готовили пресное или на соде. Пекли хлеб в специальных уличных печах без трубы, лепешки жарили на рожне у костра или в золе. Испечь хлеб на рожне не совсем просто, нужно уметь правильно насадить тесто, чтобы оно не провисало и не сваливалось, пресный хлеб поджаривали на сковороде, посыпанной мукой или политой рыбьим жиром. Готовили также вареный хлеб: пресное тесто раскатывали на століке слоем толщиной в палец, резали квадратиками до 10 см и варили в кипятке. Заквашивать тесто на дрожжах ханты научились у русских.

В хантыйском языке нет специального термина “суп”. Этот вид пищи (жидкая болтушка) называют по основному компоненту супа с добавлением слова “вода”. Готовили и чисто мучную болтушку: в кипящую воду сыпали из руки муку, постепенно размешивая. Мукой заваривали также и рыбный, и мясной бульон. Готовили и род галушек: в рыбном или мясном бульоне варили нарезанные кусочки теста, приготовленного на воде с кровью. Иногда добавляли картофель в суп из сушеной рыбы. Известен был и крупяной суп. На Васюгане варили густую мучную кашу, во время еды в нее добавляли рыбий жир или топленое сало. Здесь же был известен *талган* – толкно, облитое чаем с прибавлением лосиного сала или масла; ели его с чаем.

В конце XIX – начале XX в. в пищевой рацион хантов постепенно стали проникать овощи. Вначале они поступали от русского населения. Позднее появились небольшие огороды, там где позволяли природные условия. Из покупных приправ бы-



Выпечка лепешек у костра

Ханты. ХМАО, р. Вах. Фото З.П. Соколовой, 1957 г.

ла известна только соль. На рубеже веков ее лишь изредка добавляли в традиционные блюда.

Повседневными напитками были вода и горячие напитки с заваркой. Воду предпочитали проточную, но на болотах приходилось пользоваться водой из колодцев. Зимой употребляли чаще снеговую воду. Ханты не пили сырой воды, считая, что от нее в дальних переходах слабеют ноги. Весной пили березовый сок, его также кипятили и заваривали травой. До появления покупного чая горячие напитки готовили с чагой, которую заготавливали весной. Использовали также чашелистики шиповника, листья брусники и черники, пили отвар ягод; из покупного чая до настоящего времени предпочитается кирпичный. К чаю подавали ягоду. Пили чай из фарфоровых чашек или наливали его небольшими порциями из чашек в блюдца. Сахар и сейчас не считается обязательной приправой к чаю. Ханты признавали, что крепкий чай придает человеку силу и крепость. Его обязательно пили перед длительными пешими переходами, особенно во время зимней охоты. Летом пили остуженный чай – он утоляет жажду лучше, чем вода.

Употребляемые хантами опьяняющие напитки были либо привозными, либо изготовленными самостоятельно, но по способам, заимствованным ими после освоения Сибири русскими. Из наркотических веществ восточным хантам был известен мухомор. Его употребляли особые лица в культовых целях. Табак был почти исключительно покупным и лишь в отдельных случаях его выращивали. Курили из трубок – самодельных и покупных, табак хранили в самодельных кисетах. Ханты сосали табачную смесь. Способ ее приготовления был одинаков у разных групп. В прошлом для нее использовали высушенный и накрошенный



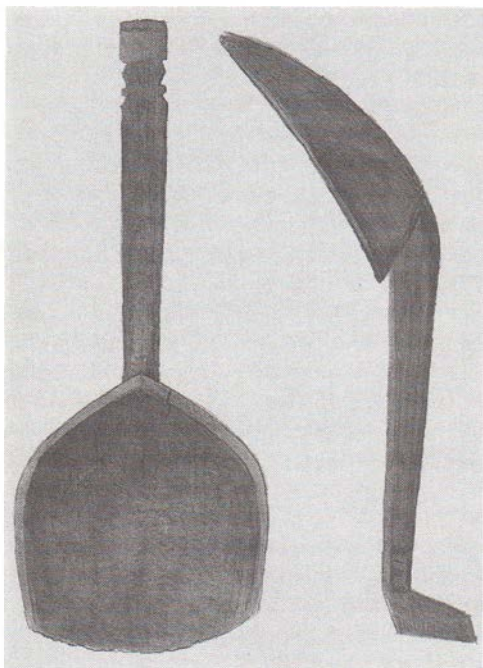
Выпечка хлеба в уличной печке

Ханты. ХМАО, пос. Юильск, р. Казым. Фото З.П. Соколовой, 1969 г.



Хлебная печь

Ханты. ХМАО. Фото А.П. Зенько, 1990-е годы



Деревянные ложки

Ханты. ХМАО, р. Казым. Рис. С. Стручкова, 1969 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция.
З.П. Соколова



Нож и ножны

Ханты. ХМАО, р. Казым. Фото З.П. Соколовой,
1972 г.

листовой табак, а сейчас – махорку. Для смягчения горечи табака добавляли золу трутовика с березы или тал. В маленькую ступку сыпали табак, золу, добавляли немного воды и энергично растирали. Полученной смесью наполняли небольшие табакерки, которые всегда носили с собой. Много раз в сутки смесь клали за щеку или за нижнюю губу и сосали, часто сплевывая. В начале XX в. ханты Сургутского округа нюхали табак.

Деревянными и берестяными были посуда (миски, корыта, блюда), ложки, черпаки, кадушки, вместилища для хранения продуктов, лопаты для выпечки хлеба, табакерки, доски для разделки рыбы, сита, ступы, посуда для сбора ягод и орехов и др. Пользовались покупными котлами, чайниками, фарфоровой и стеклянной посудой. В мешках из рыбьей кожи хранили соль, муку-порсу и др. Из кости, дерева, олова, глины мужчины делали курительные трубки. Особенно разнообразны и красивы берестяные изделия.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

Социальную организацию хантов исследовали В. Штейниц, Н.В. Лукина, В.М. Кулемзин, Е.П. Мартынова, Е.В. Перевалова, а также авторы, писавшие в целом об обских уграх (И.И. Смирнов, С.В. Бахрушин, Н.Н. Степанов, В.Н. Чернецов, Й. Хэкель, А.И. Мурзина, Б.О. Долгих, З.Я. Бояршинова, А.М. Золотарев, З.П. Соколова, Н.А. Миненко, В.Г. Бабаков и др. Все они использовали публикации своих предшественников XVIII–XIX вв., некоторые – также и свои полевые или архивные материалы (см. обзор: *Соколова*, 1974в).

Часть исследователей считала, что у хантов уже к приходу русских (XVI в.) родоплеменная организация разложилась, либо находилась в стадии разложения, а социальной единицей была семья (*Бабаков*, 1973а; *Пика*, 1982; *Мартынова*, 1995. С. 103). С.В. Бахрушин (1935), опираясь на материалы XIV–XVI вв., отчасти XVII в., считал, что бывшие племена хантов объединились в феодальные “княжества” с князьями во главе. Против этого выступил Н.Н. Степанов (1936), а также В.Н. Чернецов (1939, 1947). И хотя позднее В.Н. Чернецова упрекали в излишней архаизации обско-угорского общества (*Салымский край*, 2000. С. 200), большинство ученых считало, что социальные отношения в обско-угорском обществе очень долго (вплоть до начала XX в.) сохраняли архаичный характер (*Steinitz*, 1938; *Чернецов*, 1939, 1947; *Соколова*, 1970б; 1976а, б; 1983 и др.).

Для угров-кочевников II – конца I тыс. до н.э., переселившихся частично к северу от лесостепей и степей и слившихся с аборигенами тайги (Иртыш, Обь), по-видимому, были характерны ярко выраженные черты патриархального общества военно-потестарного характера. У аборигенов же, возможно, еще существовали пережитки ранних первобытнообщинных отношений. В процессе становления хантов как этноса в I тыс. н.э., а также позднее, во II тыс. в таежной зоне тоже развились особенности патриархальной военно-потестарной организации (*Соловьев*, 1987; *Геммев*, *Сагалаев*, *Соловьев*, 1989). Об этом свидетельствуют наличие городищ, находки на археологических памятниках данного периода, особенно в могильниках, большого числа вооружения, а также фольклорные данные (*Чернецов*, 1953в, 1957; *Патканов*, 1891а; *Patkanov*, 1897, 1900; *Косарев*, 1993). Военно-потестарная организация хантов как заключительная эпоха первобытной истории складывалась как в процессе влияния пришлого угорского населения на аборигенов, так и в дальнейшем как форма становления государственной власти на раннем этапе истории в процессе далеко не мирных отношений между племенами хантов, а также с соседями, особенно с ненцами на севере и северо-востоке, татарами на юге и русскими на юге и западе (XIV–XVII вв.).

С присоединением Сибири к России, подавлением сопротивления отдельных племенных групп с князьями-предводителями во главе, введением государственной системы административного управления (губернское, уездное, волостное) военно-потестарная организация хантов распалась. Однако на первых порах (в XVI–XVII вв.) русская администрация использовала в управлении традиции как племенного деления, так и специфику военно-потестарной организации (авторитет и власть “князцов”).

В XVII–XIX вв. мы имеем дело с этно-территориальными (этнографическими и территориальными) группами хантов, большинство которых сложилось на базе племен (казымское, кодское, салымское, ваховское, васюганское, юганское, сургут-

ское), либо племенных объединений. Для периода XVII в. исследователи (Бахрушин, 1935, 1955а; Долгих, 1960б, 1970а, в. С. 338–339; Бабаков, 1973а. С. 197, 217) выделяли у хантов от 6 до 12 племен, которые применительно к XVI–XVII вв. иногда называли “княжествами”, используя терминологию феодального государства (по Бахрушину: Кода, Обдор, Куноват, Казым, Белогорье, Бардаково; по Долгих: Кода, Обдор, Куноват, Казым, Белогорье, Прииртышское с Демьянкой, Ендыр, Юганское, Аганское, Ваховское, Лунпукольское, Васюганское). Среди них наиболее ярко выраженным было Кодское княжество. В XV–XVI вв. это было военное объединение хантов, состоящие из различных племен, связанных одним – функцией защиты территории от стремления царского правительства присоединить ее к Российскому государству (Очерки истории Коды, 1995).

Если мы обратимся к литературным источникам XVII–XVIII вв. (Н. Витсен, Г. Новицкий, И.Е. Фишер, Г.Ф. Миллер, Ф. Белявский, М.А. Кастрен, Г. Попов – см. Соколова, 1974б), то обнаружим, что князцы – это выходцы древних родов, овладевшие землей, старейшие люди или потомки глав родов, наследственные (“природные княжики”) или выборные (“с пресечением мужского колена”), более богатые, чем простые люди, бывшие старейшины родов, предводители, которые своей властью разрешали споры из-за угодий, разбирали обиды и ссоры, назначали наказания (кроме смерти), но никакого жалования не получали, а жили за счет подарков и промыслов.

Интересен вопрос о роде и фратрии у хантов. О роде писали многие, особенно исследователи и путешественники конца XIX – начала XX в., но чаще всего лишь используя этот термин и не раскрывая сущности угорского рода (Соколова, 1974б). За род принимали представителей одной фамилии (возможно, это была патронимия), одного селения, группу лиц, почитавших одного духа-предка. З.П. Соколова высказала гипотезу о том, что особенностью социальной организации обских угров в отличие от других народов Сибири (ненцев и др.) было отсутствие у них в XVIII–XIX вв. четкого деления на роды, особых родовых названий и замена их фамилиями при наличии дуально-фратриального деления (Соколова, 1970б. С. 128).

Если обратиться к терминологии, касающейся рода, то обнаруживается ее относительная неопределенность. Термины *сир*, *сыр* соотносятся как с родом, так и с фратрией. (Это слово переводится как “вид”, “свойство”, “обычай”, “привычка” – Steinitz, 1938. S. 126.) В определенной фразе – *паң тий сир хū (пē)* – это звучит “Какого ты рода?” (Там же. С. 127). На это могут последовать самые разные ответы, связанные с принадлежностью к группам этнонимического и географического характера, или названным по именам почитаемых духов (*пупи-сыр* – медвежий, *мохх-сыр* – бобровый, *туңкас сир* – тунгусский, *кулон-игол-юнг-сур-ях* – рыбной речки духа народ, *kāsəm sир* – казымский и т.д.).

Термин *гūt (рат)* явно происходит от русского “род”. В.Г. Бартенев в качестве термина, означающего род у обдорских хантов, назвал *абрась* (1896. С. 490). Е.В. Перевалова считает, что термин *сыр* означает идеологическое родство, *рат* – генеалогическое родство, хотя аргументы в пользу этого не приводит (2004. С. 17–18). У восточных хантов встречаются названия с термином *пуч*, которое относится к определенным фамилиям и переводится как “род” (*лар-пуч* – ларьякские; *тур пуч* – злые, жадные, те и другие – Прасины). Распространены названия с термином *ёх*, *ях*, *хойят* (народ, люди), чаще всего географического названия (*ас-ях* – обской народ, *сеня-ёх* – сынский народ, *куноват-хойет* – куноватские люди). Эти термины относятся обычно к территориальным группам (Вербов, 1936; Лукина, Кулемзин, 1976; Кулемзин, Лукина, 1977. С. 192–193; Соколова, 1983. Табл. 4).

По-видимому, в XVIII–XIX вв. у хантов уже не было рода как социальной структурной единицы. Упоминания о нем (Кастрен, Патканов, Шатилов и др.) слишком обобщены. З.П. Соколова сделала вывод о том, что в силу архаичности

социальной организации обских угров род как самостоятельная экзогамная единица не выделился из фратрии (Соколова, 1983. С. 156–157). Его заменяла генеалогическая группа (как подразделение фратрии), которую В.Н. Чернецов, пересмотревший свои взгляды на род, называл тотемической (Чернецов, 1971. С. 80). Однако все было, видимо, гораздо сложнее. Те группы, которые разными авторами перечислены в XX в. в качестве родовых, – это поздние образования, их нельзя связывать непосредственно с древним родо-племенным устройством общества. На их формирование оказали влияние, как само развитие общества (пережитки фратриального деления и дуальной экзогамии, возникновение локальной экзогамии в границах поселка, дробление фамилий, распад патронимических образований и больших семей), так и этническая история.

Рассмотрим все группы, которые исследователи называли родовыми. М.Б. Шатилов в 1920-х годах и В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина в 1970-х годах зафиксировали на р. Вах группы *лор-пуч* (“ларьякская порода”) и *тур-пуч* (“жадные, злые”) (Шатилов, 1931. С. 78–80). На р. Аган в 1930-х годах Г.Д. Вербов зафиксировал три экзогамные группы: *Пупи-сур*, *Мёкх-сур*, *Нёкх-сур* – медвежий, бобровый и лосиный роды. Такие же образования в 1970-х годах зафиксировали Н.В. Лукина и В.М. Кулемзин на Югане, Пиме (Вербов, 1936; Лукина, Кулемзин, 1976. С. 236). В 1920–30-х годах В.Н. Чернецов писал о хантах *паштер-ях* на р. Обь и Полуй (“7 крылатых существ Паштер”). В. Штейниц в 1930-х годах отметил на Салыме медвежий род *ripэ sirэp-jax*, *lэw jox* (люди с Северной Сосьвы), *jorn sir*, *jorn хё* (ненецкий род – *Steinitz*, 1938. S. 128, 135). В начале 1930-х годов. И.Г. Юданов на р. Сыне отметил родовые группы *сеня-ех* (сынские), *послан-ех* (обские), *ас-ях* (обские) (Юданов, 1932).

В 1970-х годах В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина обнаружили на р. Васюгане группы *махня-ях* (бобровые люди), *сортын-ях* (щучий народ), *лонтын-ях* (гусиный народ), *велли-ях* (оленьи люди), *ягель-ях* (люди дикого лука), *ягыль-ях* (люди березы), *Онкул-ях* (Серный народ) или *Онкул-игол-юнг-сур-ях* (“Серной речки духа народ”), *Ярынг-игол-юнг-сур-ях* (“Большого сора духа народ”), *Кулун-игол-ях* (“Рыбной речки народ”) или *Кулун-игол-ях-юнг-сур* (“Рыбной речки духа народ”), *Айпёх-игол-юнг-сур-ях* (“Маленькой речки духа народ”), *Туху-ях* или *Туху-игол-юнг-сур-ях* (“Озерного духа народ”), *Колэн-ях* (Еловый народ) или *Колэн-ях-юнг-сур-ях* (“Еловой речки духа народ”), *Юнг-восынг-ёх* (“Ледяной крепости народ”) (Лукина, Кулемзин, 1976. С. 232–233; Кулемзин, Лукина, 1977. С. 192–193). На р. Вах известны термины *Ас-ях* (“Обской народ”); на Оби – *ась-ку* (“человек с Оби”); на Средней Оби – *Нум-ёган-ях* (“Верхней речки народ”), *Ыл-ёган-ях* (“Нижней речки народ”), *Лар-ёган-ях* (“Соровой речки народ”), *лар-ях* (“сора народ”), *ёган-ях* (“люди с реки”); на Сабуне *вань-ях* (“народ из города”); *Тым-ях* (народ с р. Тым). В 1970-х годах З.П. Соколова обнаружила группы на Оби *ишишинг-ех*, *ишишинг-хойет* (“люди сел. Шишинги”) и *лоркур-хойет* (“люди сел. Лопхари”), *кунават-хойет* (“куноватские люди”).

В 1990-х годах Е.В. Перевалова на Нижней Оби по разновременным фольклорным данным наряду с *пор ёх* и *мось ёх* отметила термины *ур ёх* (“лесной народ” – лесные ненцы), *послан ёх* (“люди потопа, проточные”), *лев охаль* (“сосьвинские”), *хурун ёх* (“люди городков”), *пастэр ёх* (“западные мигранты”) – угорские группы. Некоторые из них она считает местными (*ур ёх*), остальные – мигранты с запада (*мось ёх*, *лев охаль*, *пастер ёх*), юга (*пор ёх*, *послан ёх*, *хурун ёх*) (Перевалова, 2004. С. 111–217). По полевым материалам она обнаруживает “большие родовые группы” (*Канась ёх*, *Сыня ёх*, *Куноват ёх*, *Послан ёх*), которые сопоставляет с жителями отдельных городков, включавшими в свой состав “неродственные и даже иноэтнические компоненты” (!), а также “небольшие роды, представленные одной фамилией (и даже частью фамилии)” (Перевалова, 2004.

С. 248–249). Е.П. Мартынова относит эти и другие группы к разным фратриям – Мось ёх и Пор ёх (*Мартынова*, 1998. С. 115–116).

Исходя из анализа названий всех перечисленных разными авторами групп, можно с уверенностью утверждать, что они были разными по социальной структуре и по функциям. Их экзогамность еще ничего не доказывает. Полного анализа их структуры, состава, функций, кроме З.П. Соколовой, никто не произвел. Среди этих групп чаще всего представлены два вида – генеалогические (патронимические?), почитающие одного духа, и территориальные (живущие по речкам). Обращает на себя внимание наличие в них разных терминов и сочетание в названии группы терминов *сыр* (*сур*) и *ях*, *ех*, *ёх*. Различным было и их происхождение. Многие из них (в низовьях Оби) сформировались уже достаточно поздно на основе миграций хантов (и манси), их смешения с местным населением. Удивление вызывает отнесение к родовым групп, состоящих из неродственников и даже представителей других этносов. Наконец, утверждение Е.П. Мартыновой о разложении родоплеменной организации у хантов еще в XIV–XVI вв. (Салымский край, 2000. С. 39) противоречит ее перечислению родов, зафиксированных в конце XX в. (“Группы, обладающие признаками рода” – *Мартынова*, 1995. С. 100).

Таким образом, вопрос о роде сложен и дискусионен. Скорее всего, первобытная родоплеменная организация хантов уже находилась в стадии распада задолго до прихода русских в Сибирь (на юге на Иртыше – в XIII–XVI вв., севернее – в XV в.). Их общество переживало стадию военной демократии, военно-потестарного общества или “вождества”, которая описана С.В. Бахрушиным. Однако присоединение России к Сибири затормозило данный процесс. Поскольку царская администрация не искореняла традиционные социальные институты (этнографические и территориальные группы в основе уездов и волостей, дуальная экзогамия и генеалогические группы со своими духами-предками, семья), они по-прежнему развивались, трансформируясь под воздействием различных перемен (особенно миграций). В отличие от рода дуально-фратриальное деление в пережиточных формах существовало дольше, так как было связано с идеологией (почитание предков).

У северных хантов еще в XIX – первой половине XX в. фратрии назывались Пор и Мось, в пережиточной форме существовала дуальная экзогамия и довольно четко проявлялся фратриальный культ. В XX в. исследователи не обнаружили таких подразделений у восточных хантов, что дало им основание отрицать наличие дуально-фратриального деления у данной группы (*Лукина, Кулемзин*, 1976). Но, как показали лингвисты, эти названия фратрии, во-первых, имеют хантыйскую, а не мансийскую фонетическую звуковую структуру; во-вторых, они зафиксированы во всех хантыйских, в том числе и восточных, диалектах; в-третьих, общее деление обских угров (хантов и манси) на две фратрии Пор и Мось – хантыйского происхождения (устное сообщение Н.И. Терешкина). Анализ брачных связей всех хантов в XVIII–XIX вв. выявил их дуальное деление и преобладание у них дуальных браков: у северных и восточных – по 77%, у южных – 84%. Число их уменьшается со временем: в целом у хантов с 81% в XVIII в. до 77% в первой половине XIX в. и 74,5% во второй половине XIX в. (*Соколова*, 1983).

Дуально-фратриальная система хантов не ограничивалась только регуляцией браков и брачных отношений. Это была идеологическая система, поскольку она была связана с представлениями о происхождении членов той или иной фратрии от одного зооморфного предка (Пор – от медведя, Мось – от гуся или зайчихи), а также с культом данного предка. Помимо дуальной экзогамии, представлений об общем происхождении от единого предка-тотема и кровном родстве, общего культа с проведением фратриальных праздников для фратрии хантов были характерны также и другие особенности дуально-фратриального деления – в прошлом компактное расселение членов одной фратрии, наличие фратриальных центров и святыниц, со-

блюдение тайны священных сказаний и мифов, а также обрядов, дуализм в представлениях о членах иной фратрии (“мы” и “они”).

По этой проблеме существует обширная литература. Остановимся на некоторых важных положениях. О фратриях у хантов впервые написал В. Штейниц. В. Штейниц по сказкам северных хантов определил Пор (*por*) и Мось (*mōs'*) как “две большие экзогамные группы, которые... я считаю фратриями” (“известное в этнологии большое деление пополам”). По его данным, Пор и Мось жили “во время, когда еще не было людей”, они враждовали друг с другом. Пор – глупые, дикие, плохие; Мось – умные, культурные, хорошие. Следуя за Чернецовым, он сравнивает термин Мось *mōs'* (*mōš'*) со словом “сказка” (*mōš'*, корень *mōñš'*), этнонимами манси (*māñš'*) и венгров (*magyar*), связывая эти термины с древним самоназванием всех угров (*māñš'*). Исходя из этого, он предполагает, что Пор – абorigенный, северо-азиатский компонент охотников и рыболовов, а Мось – пришлый, южный компонент угров-кочевников и скотоводов (Steinitz, 1938. S. 129–131).

В.Н. Чернецов, написавший свою статью о дуальном делении обских угров в основном на материалах по манси (см. раздел “Манси”), но имея по этому вопросу данные и по хантам, сделал вывод, что деление на Мось и Пор есть “у всех обско-югорских племен” (1939. С. 21). Ему принадлежит заслуга в описании дуально-фратриального деления как системы, организации (1939; 1953а. С. 62; 1953б. С. 140; 1957. С.208; 1971. С. 75, 92–93).

В 1946 г. вышла работа Й. Хэкеля, переведенная на русский язык в 2001 г. Он описал дуально-фратриальную систему обских угров по материалам Гондатти, Чернецова и Штейница, отметив характерные черты для фратрий (*сир махум*) Пор и Мось: предки – медведь и заяц, духи – *менкв* и *мис*, боги – Нуми-Торум и Калташ, почтаемые деревья – кедр, лиственница и береза, наличие культовых мест. Он не согласился с этногенетической теорией происхождения фратрий у обских угров Штейница, считая, что дуальная система типична для человечества, так как в ней проявляется универсализм развития общества. В доказательство он привел примеры подобного дуализма у других народов, в том числе Сибири – селькупов, кетов, южных сойотов (Haekel, 1946; Хэкель, 2001. С. 42–53, 89–93).

А.М. Золотарев, опираясь на работы Н.Л. Гондатти, И.И. Авдеева, В.Н. Чернецова и Г.Н. Прокофьева, а также на обширные данные о дуальной организации у разных народов мира, в том числе Сибири, обосновал универсальность этого социального института, его широкое распространение и связь дуалистической космогонии с дуальной организацией, отметив, что ее следы сохранились в разной форме – от существования “в жизненной форме” до легенд и обрядовых пережитков (Золотарев, 1964. С. 254–257, 258–284).

З.П. Соколова посвятила дуально-фратриальной организации хантов (и манси) книгу (1983) и ряд статей (1970в; 1974б; 1976а, б; 1987а; 1993а). Она конкретно исследовала характер брачных связей хантов в конце XVIII и в XIX в. (на материалах записей о браках в церковных метрических книгах), показав повсеместное распространение дуальной экзогамии обских угров. По данным литературных публикаций (Чернецов, Штейниц, Золотарев, Хэкель) она описала функции фратрий, всю дуально-фратриальную систему.

Не согласился с этими выводами В.Г. Бабаков. В своих первых статьях он считал, что у обских угров до XVI в. существовали пережитки фратриальной организации, в XVIII–XIX вв. – в виде пережитков в брачных отношениях и религиозных культах. Он признавал, что у казымских хантов были поселки, в которых жили представители какой-либо одной фратрии. Он высказал мнение, что Пор и Мось – поздно возникшие этнонимы, связанные с переселением на С. Сосьву и Ляпин западных и южных групп манси, смешавшихся с автохтонным населением (Бабаков, 1973б. С. 217; 1973а. С. 457–469). В более поздней статье он сделал вывод о том, что

дуально-эзогамная организация у обских угров отсутствовала (Бабаков, 1976. С. 110). Еще более резко он выступил против наличия подобной организации в статье 1988 г., высказав отрицательное мнение об уникальности социальной организации обских угров, а также о происхождении и социальной сущности Пор и Мось.

Собственные полевые материалы В.Г. Бабакова показывают, как изменились со временем представления о Пор и Мось и как они противоречивы. По его данным, Мось – а) оседлые, б) местные на С. Сосьве и Ляпине, в) пришли с юга, на Казым – с Оби; Пор на Казыме – тоже переселенцы. Они “сказочные люди”, оседлые оленеводы, живут в срубных жилищах, охотятся с помощью ловушек, добрые, Пор – рыболовы, ведут подвижный образ жизни, но живут в землянках, охотятся на зверей с помощью ям, пользуются кресалами, злые, отсталые, “не наши”, у них плохие невесты (Бабаков, 1973).

П. Вереш занимался этимологией терминов Мось и Пор. Мось (*монт* – южных хантов) он сопоставил с угорскими терминами *тансэ* (сказание), *танс* (сказка, сказ), староиранским и уральским *танис*, *танса* (сказать), Пор – со среднеиранским *pori*, *pari* (иранские племена даха, кочевавшие севернее Каспийского моря во II в. н.э.). Первоначально он придерживался этногенетической теории происхождения Пор и Мось (Штейниц), но впоследствии отказался от нее (Вереш, 1975; 1977; 1978. С. 109–110; Veres, 1979. С. 84).

А.И. Пика видит генезис дуально-эзогамного деления обских угров в их этнической истории.

Е.И. Ромбандеева выпустила книгу “История народа манси (вогулов) и его духовная культура” (1993), в которой отрицала наличие дуально-фратриальной организации у обских угров, критикуя монографию З.П. Соколовой (1983). Абсурдные утверждения Ромбандеевой, что Калтац не ассоциировалась с зайчихой (это хорошо показано В.Н. Чернецовым и другими учеными); что животные – только символы (тотемизм у обских угров ни у кого не вызывает сомнения); названия Пор и Мось перенесены Соколовой на всех хантов и манси (в действительности речь идет о фратриях I и II); дуальная экзогамия не подтверждается фольклорными данными (даже в тексте Приложения к книге Ромбандеевой говорится о браках Пор и Мось) и т.д. (Ромбандеева, 1993. С. 34, 191).

Е.П. Мартынова первоначально вообще не признавала дуально-фратриального деления хантов, ссылаясь на то, что точка зрения З.П. Соколовой (в действительности – Смирнова, Штейница, Чернецова, Золотарева и др.) не поддержана “рядом исследователей” (1994. С. 60). В книге “История и культура хантов” (1995) в главе, называвшейся “Общественное устройство в XVII–XIX вв.”, вообще ничего нет о фратриях, дуальной экзогамии у хантов. В более поздних работах она признает деление северных хантов на Пор и Мось, считая их разными этническими образованиями в древности (“древнее сказочное время”, время “священного потопа”): Мось – северные охотники и рыболовы из левобережья Оби (во время потопа – на Урале, после него – в правобережье), носители обь-иртышской культурно-исторической общности VII в. до н.э. – XVI в. н.э.; Пор – южные кочевники, пришлые угры, носители потчевашской и усть-ишимской культур, приплывшие с Иртыша на север на плотах (Мартынова, 2000. С. 13–15). Как видим, здесь причудливо и противоречиво соединены легенды и мифы разновременного характера.

Е.В. Перевалова видит в северных хантах “смесь различных по происхождению групп”, в том числе южных – Пор-ех, западных – Мось-ех. Из ее материалов, собранных в конце XX в., видно, что она пользовалась легендами хантов Нижнего Приобья, возникшими после их миграций с запада на восток и с юга на север и отражающими их сравнительно позднюю этническую историю (Перевалова, 2004. С. 126–138).

Е.Г. Федорова попыталась разобраться в сути дискуссионной проблемы дуально-фратриального устройства обских угров. В отличие от многих своих предшественников (Бабаков, Ромбандеева, Мартынова) в своем исследовании она опирается не только на свои полевые материалы, но и на все возможные публикации по данной проблеме, а описание Пор и Мось дает по Гондатти, Чернецову и Золотареву, обнаруживая их противоречивую характеристику, отмеченную еще Й. Хэкелем. Она намечает четыре спорных положения в данной проблеме: 1) не у всех хантов и манси есть деление на Пор и Мось; 2) наличие двух точек зрения на происхождение Пор и Мось (этногенетическая и историческая); 3) различные переводы терминов Пор и Мось; 4) различия в описаниях характера людей Пор и Мось (Федорова, 1998б. С. 124–127, 129–130, 132–133). В значительной степени ею использованы выводы Е.П. Мартыновой о характере людей Пор и Мось, их происхождении и времени появления. Отметим несколько важных, с нашей точки зрения, ее положений: “Фольклорные же материалы о Пор и Мось выявляются повсеместно”; по данным обских манси, “все люди по фамилиям делились на Пор и Мось”. Деление на Пор и Мось отмечено ею также на Салыме. Она же отмечает, что “информация о Пор и Мось постепенно исчезает”. Еще более важен ее вывод: “дуально-экзогамное деление обских угров возникло все же в результате этноисторических процессов” (Федорова, 1998б. С. 129, 131–133).

В.В. Напольских (1998. С. 349) считает древним (праугорским) самоназванием угров *maïšz*. Термин Пор у предков удмуртов (на северо-востоке – род Пурга – *por-ga*) он считает возникшим в результате вхождения в состав народа *jogra* североуральских (древние коми) групп, связанных с Нижним Приобьем.

В томе “Мифология хантов” томские этнографы (Кулемзин, Лукина) продолжают отстаивать точку зрения на то, что деление на фратрии было свойственно лишь северным хантам и не было известно восточным и южным. Пор они определяют как термин, означающий фратрию у северных хантов, Мось – как самоназвание части этноса, что не совсем увязывается с первым тезисом (Мифология хантов, 2000. С. 12, 175, 199–200). Вместе с тем отметим, что обнаруженные ими ранее экзогамные группы у восточных хантов, по их мнению, “составляют территориальную группу (племя), как *por* и *mos* у северных хантов” (Там же. С. 200), что явно не согласуется с представлениями об эндогамности племени.

Итак, из широкого спектра разных точек зрения на дуально-фратриальную систему обских угров видно, что это сложная дискуссионная проблема. Преобладают две точки зрения – о повсеместном распространении этой системы у обских угров или только у северных хантов и манси. В вопросе происхождения дуального деления также преобладают две точки зрения – о его древнем происхождении в результате поступательного исторического процесса развития общества или его этногенетического происхождения.

О патронимии у хантов писали Н.А. Миненко (1975б), З.П. Соколова (1983), Е.П. Мартынова (1995). Подчеркнем, что нередко под патронимией понимаются разные образования. По определению М.О. Косвена, патронимия – группа “родственных семей, больших или малых, сохраняющих или поддерживающих хозяйственное, общественное и идеологическое единство” (1950. С. 72). Он относил ее к родовому строю, считая результатом сегментации семейной общины или большой семьи и признавая наличие патронимий позднего (вторичного) типа, образовавшихся при сегментации малой семьи.

Однако чаще всего ученые пишут о патронимии вообще (Соколова, 1983. С. 151).

По данным Н.А. Миненко, члены патронимии расселяются на определенной территории, у нее есть свой “князец”, она обладает экзогамией и многофамильна (!). Критика этой точки зрения известна (Соколова, 1976б; 1983. С. 152–153). Е.П. Мартынова, как и А.И. Пика в отношении манси, понимает патронимию как группу род-

ственных семей однофамильцев, локализованных в пределах одного селения-юрта (1995. С. 105). Это группа из 2–5 семей (больших и малых). Она считает, что в XIII–XIX вв. у хантов распадались старые и создавались новые патронимии (Мартынова, 1995. С. 106). По данным церковных исповедных росписей в конце XVIII в. у хантов патронимий было очень мало (Соколова, 1983. С. 154–155). В целом в вопросе о патронимии у хантов много неясного и неизученного, нет детальных описаний ее состава, структуры, функций, такие исследования не проводились.

Не изучена детально и проблема, касающаяся общины у хантов, хотя о ней писали многие (Бояришинова, 1960; Соколова, 1970в; Гурвич, 1970; Бабаков, 1973а; Мартынова, 1995; 1998). В этом вопросе нередко путают понятия общины и патронимии. Это объясняется тем, что несмотря на развитие территориальных (соседских) связей, в обществе хантов очень сильны были кровнородственные отношения (это и придавало их социальным институтам архаический характер). Е.П. Мартынова, которая больше всего писала об общине хантов, считала ею жителей селения-юрта или городка, относя ее существование к XVII–XIX вв. и следуя точке зрения И.С. Гурвича (1970. С. 403), что это была промысловая община – группа хозяйств, расположенных в определенном районе и сообща использующих промысловые угодья (Мартынова, 1995. С. 92). Она отмечает наличие сезонных поселений, куда расселялись жители одного постоянного зимнего селения в связи со сменой хозяйственных занятий и хозяйственным годовым укладом. По ее данным размер такой общины мог быть различным – от 2–4 до 6–20 хозяйств. Различались общины и по составу: на Оби и Иртыше они состояли из родственных и неродственных семей, по их притокам – из родственных семей или патронимий. В пределах общины создавались производственные коллективы – неводные артели, вожанные артели, артели для установок запоров, охотничьи артели и др. (Мартынова, 1995. С. 91–95).

Функции общины были различными: производственные, коммуникативные, ритуальные, бытовые, религиозно-культурные. Важнейшие вопросы решались на сходе – *ях ахты сыты* (“вместе собрались”), *мыр ката менлев* (“пойти в народный дом”) (Мартынова, 1995. С. 96). К сожалению неясно, к какому времени относятся все эти данные, очевидно, к XIX и даже XX вв. Таким образом, община связывается с коллективом, населяющим один поселок или городок – постоянное зимнее селение.

По всей видимости, уже в XVII–XVIII вв. большую роль в производстве и освоении угодий играла семья. О ее численности можно судить по данным, начиная с конца XVIII в. Исследователи XVIII в. (Зуев, Паллас, Лепехин, Георги) писали о наличии у хантов больших семей (Соколова, 1974в. С. 86–89). Средняя численность семьи у хантов в XVIII–XIX вв. составляла у северных – 7, у восточных – 8, у южных 5 человек (Мартынова, 1995. С. 104). Так, в Березовском уезде в конце XVIII в. число больших семей составляло свыше 52%, в середине XIX в. – 66,3%. В числе больших и малых семей здесь 59% составляли те, в которых было 5–10 человек; 41% – по 20–30 человек; в 17% семей было по 4–5 и более брачных пар. В Сургутском уезде в это время в 40% больших семей было 5–10 человек, в 54% семей – по 20–30 и более человек (свыше 3 брачных пар было в 33,3% семей). Среди малых семей 81% насчитывал по 3–5 человек, 19% – свыше 10 человек (Соколова, 1970б. С. 135–140, табл. 6).

Состав и малых и больших семей увеличивался и за счет подворников – семей родственников, свойственников и даже неродственников, ведущих общее хозяйство (Соколова, 1970б. С. 136) с основной семьей. Семьи подворников часто были малыми, но встречались и большие (10–11 человек). Встречались малые семьи с тремя семьями подворников. Среди больших семей не менее половины было и “братских семей” (семей нескольких женатых братьев), и женатых дядьев (братьев отца или детей женатых братьев). Нередко они (как и члены малых семей) жили с матерью-вдовой. Так, например, в Обдорской волости в 1794 г. было 26,5% малых семей, 73,5% – больших (братских – около 49%). Семьи хантов (и большие и малые) вклю-

чали в себя много разных родственников – братьев, сестер, племянников, теток, снох, дядьев, деверей и т.п.

Таким образом, семейные коллективы у хантов в XVIII–XIX вв. были большими. Например, в Куноватской волости в 1794 г. братская семья Танлиных из Ямских юрт насчитывала 30 человек: 3 брата с женами и детьми, внуками, снохой-вдовой с детьми (жена 4-го умершего брата), их женами и детьми, племянником с женой и детьми, пасынками. Особенность обско-угорского общества – большие семейные коллективы, которые вели совместное хозяйство. Поэтому у них меньше были развиты патронимия и территориальная община.

Территориально-соседская община хантов приближалась к типу первобытной соседской общины, в которой помимо территориальных, соседских связей сильны были и кровнородственные. Их в немалой степени консервировала и пережиточная дуально-фратриальная система. Формирование соседской общины в большей степени было вызвано миграционными процессами среди хантов, а также внедрением новых экономических отношений в составе Российской Империи, феодального государства, начавшего переход к капитализму (развитие на Оби промышленного рыболовства, торговля, замена натурального ясака деньгами и др.).

Таким образом, в XIX – начале XX в. ханты объединились в территориально-соседские общины в рамках отдельных селений или их групп, у них были сильны пережитки дуально-фратриальной системы, определявшей их брачные связи, мировоззрение, культ, мифологию. Территориально-соседские общины входили в состав этнографических и территориальных групп, в границах которых угадывались прежние племенные объединения или племена. У хантов отмечаются в это время и пережитки архаических социальных отношений – высокое, сравнительно независимое положение женщины в обществе, пережитки матрилинейности и матрилокальности, родовой тотемической организации (генеалогические группы с предками-тотемами), кровная месть. Вместе с тем в хантыйском обществе развивались и новые явления – социальная дифференциация, становление промышленников и торговцев, постепенное обнищание основной массы населения.

Поначалу (XVII–XVIII вв.) царское правительство и администрация во многом использовали развитие традиций хантыйского общества, их хозяйственную специфику, социальную структуру.

После Октябрьской революции 1917 г. государственная политика в социально-экономическом развитии хантов вела к разрушению традиции как хозяйствования, так и культуры. Большой урон традиционным отраслям хозяйства и культуре нанесли, с одной стороны, растянувшиеся на десятилетия (1930–1960-е годы) укрупнения и преобразование форм хозяйств (колхозов – в совхозы, гос- и промхозы, рыбоучастки), а также укрупнение поселков и сселение в них хантов из традиционных мелких селений, ликвидированных как “бесперспективные”, с другой стороны, – промышленное освоение Западной Сибири, в результате которого резко ухудшилась экология и были отторгнуты многие тысячи гектаров оленьих пастбищ и промышленных угодий. И хотя в течение всех лет советского периода правительство принимало специальные меры к социально-экономической защите хантов, как и других народов Севера, их традиционная культура в значительной степени разрушилась.

ГЛАВА 6 СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Обряды по случаю рождению ребенка у хантов изучены менее всего. Более или менее конкретные данные есть в работах В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной (1977), Е.И. Мартыновой (1998), Т.В. Волдиной (2000б), а также в книге “Салымский край” (2000. С. 212–217). Отдельные сведения можно найти у Г. Новицкого (1884), В.Ф. Зуева (1947), об обрядах очищения женщины, в том числе после родов, и новорожденного находим у К.Ф. Карьялайнена (1996), Н.М. Талигиной (1999а), о первых месяцах жизни ребенка – у А.М. Тахтуевой (1994).

Как писал В.Ф. Зуев (1947. С. 64–65), женщины у северных хантов, как и ненки, обычно рожали легко, послед помещали в берестяную коробку вместе с куском рыбы или мяса и вешали на дерево. Роды могли проходить и в дороге, новорожденного обтирали снегом. Перед родами, чтобы облегчить их, женщины исповедовались в своих грехах, особенно в измене мужу. Пуповину отрезала женщина, находившаяся рядом с роженицей. Пупок перевязывали жильной ниткой. Младенца помещали в берестяную колыбель.

Термин *нярув* означает “совершенно чистый”; *нярув* – девочка, ребенок, а также старуха (*нярув ими*), вновь ставшая, как девочка, чистой (здесь и далее: Талигина, 1999а. С. 97–104). Термины *щёхма нэ (эви)* означали признаки половой зрелости (с наступлением менструального цикла). С этого момента на девушку налагался ряд запретов: она не могла свободно передвигаться по дому и вне дома, ее одежда отделялась от мужской и детской; обувь и стельки считались наиболее “погаными”. В критические дни женщине нельзя было есть мясо, например лося, щуку, налима, осетра, стерлядь, а также любую рыбу, выловленную в священных водоемах. В этот период женщина меняла место, где она обычно спала; свою постель она выдвигала чуть ли не на пол, и потому еще про нее говорили: *ова йис* (“к двери пришедшая”), *ов сыла ювм нэ* (“к краю двери пришедшая женщина”). Термин *щёхма* относится и к ее вещам; *щёхма утлап* (древесные стружки, как гигиенические прокладки); *щёхма вай* (женские кисы); *щёхма йилм* (стельки из травы).

Наблюдения за месячными женщины вели по лунному календарю. При наступлении месячных женщины и девушки снимали нарядную одежду, украшения и расплетали ложные косы, одевали все старое, ношеное. В это время обязательно носили нателный пояс-повязку *урп* (или *ворон*), с древесными стружками *утлап* в качестве прокладок. Их изготавливали из разных пород деревьев в основном в холодное время года из мерзлого дерева (ивы, ольхи, осины, сосны). Они способствовали поддержанию чистоты и профилактике гинекологических заболеваний, так как гигиеничны, гигроскопичны и содержат дубильные вещества. Стружки *утлап* – это и своеобразный утеплитель. Недостаток стружек *утлап* в качестве женских средств гигиены – мелкая труха и пыль в штанинах и чулках-чижах.

Очищение женщины после менструации называлось *лоңадтапса* (*Лон, ты* – “войти”, “зайти” в двери, в помещение, в образ и т.д.). Термин *лоң алтыты* – “представление” – употреблялся на медвежьем празднике, когда актеры заходили в помещение в масках, костюмах и начинали представление: *лув лонадтылат* – “они представляют...”, т.е., с ними происходила некая метаморфоза. После обряда *лоңадтапса* с женщинами тоже происходила перемена – из женщины-*щехма* она становилась *сыстам* (“чистой”). Женщине во время менструации или родов нельзя было жить в жи-

лом доме, она жила в специальном маленьком домике (раньше – землянке) или чуме – *ай-хот* (Там же; Кулемзин, 1984. С. 105).

Обряды очищения состояли из четырех процедур: 1) очищение *уш йикн* (“чагой, водой”) или (“чаговым раствором”); 2) *ша-шантыты кэвн* (“очищение над паром камня, железа”); 3) *шаинтыты йолн тутан, лавами* («очищение огнем и составом “йол”» – в него входят бобровая струя, чага и шерсть оленя); 4) обрезание ногтей, расчесывание волос, заплетание кос. После этого женщина обрызгивала жилище снаружи.

Про беременную говорили *лаврта ювм нэ* (“тяжелой ставшая женщина”). С наступлением же родов и она, и ребенок являлись *щёхма*. Ощущение *щёхма* – это физическая тяжесть, как при низком/высоком давлении или при головной боли, недомогании. Это также и моральная, психическая тяжесть, возникающая при перешагивании через запретные предметы. Поэтому женщина очищала предметы, вещи и сама очищалась после менструации или родов (Кулемзин, Лукина, 1977. С. 208; Талигина, 1999а).

Рождение человека чаще всего связывается с духами женского рода. У северных (сынских) хантов духами-подателями жизни являются Нум Турам Аңи – “Верхнего Мира Отец”, женская богиня Калтац Аңки – Мать Калтац. Юганские ханты считают, что детей женщинам посылают две сестры богини Пугос, живущие на Малом Югане, которым за это дают дары: рукодельную коробку *йиньит* и платок. Считалось, что угощение *поры* и подарки для Пугос надо делать лишь через 3–5 лет, так как при ежегодных дарах и дети будут рождаться ежегодно. В случае дарения двух коробок *йиньит* или забивания двух оленьих важенков Пугос посылали близнецов *немьс*. Продолжительность жизни определяла богиня Аңки Пугос, отмеряя жизненный срок на веревке (Зенько, 1997. С. 78; Мартынова, 1998. С. 130–131, 164). На Вахе и Васюгане красный платок (или три цветных платка) дарили Аңки Пуус, чтобы новорожденный был здоровым. Под покровительством богини ребенок находился до рождения и в первые 7–10 дней после появления на свет (Кулемзин, Лукина, 1977. С. 150, 210).

С просьбой “дать детей” обращались и к семейному духу, к духу-хозяину данной местности, к богу Торуму, жизнедательнице Аңки и Калтес аңки, к священному мысу “старушки”, к двум стоящим рядом деревьям (называемыми дедушкой и бабушкой), к родовому дереву, у которого происходили роды и на которое подвешивали пуповину новорожденного; за этим обращались также к давно умершим родственникам и т.д. С целью предотвращения появления на свет уродов (так иногда наказывались женщины за нарушение запретов, в том числе и супружескую неверность) их задабривали жертвоприношениями. После рождения ребенка пищей, приготовленной родственниками отца, угощали женщин (родственниц матери), затем этой же пищей женщины угощали мужчин и, наконец, обе стороны посещали родового духа-хранителя, фигурка которого обычно находилась в священном амбарчике. Там этой же пищей угощали покровителя рода, присутствующие мысленно благодарили все те существа, которых просили дать детей. Ребенка обмывали отваром чаги и заворачивали в одеяло из заячьего меха (Там же; Кулемзин, 1984. С. 103–106; Мифология хантов, 2000. С. 86–88; Волдина, 2000б. С. 191).

Комплекс обрядов, связанных с рождением ребенка, делится на три этапа: дородовой, собственно роды и послеродовой. Родильная обрядность у отдельных групп хантов несколько различалась.

В дородовые обряды северных хантов входили изготовление *ушпай*, временно-го вместилища духа Калтац Аңки, его хранение и последующее использование “тела” *ушпай* в очистительных обрядах матери и младенца; изготовление вещей для младенца – колыбели *сун* и покрывала из шкурки зайца или лебедя (покрывало служило и оберегом для новорожденного), подготовка места для родов (Талигина,

2003. С. 10–11; Волдина, 2000б. С. 191–193). “Куклу” *ушпай* делали из кусочка чаги и украшали ее бусами, кольцами. Она помогала призвать богиню *Калтац* при родах. (Зенько, 1997. С. 79).

У юганских и пимских хантов роды проходили у порога жилого дома, а раньше для роженицы ставили специальный шалаш. Роды принимала повитуха *пуклан анки* (“пуповины мать”). Считали, что присутствие мужа облегчает страдания жены и ускоряет роды. Из переднего угла он брал священный мешок *тунг кырыг* с семейными реликвиями и трижды обводил им по кругу над головой роженицы, призывая на помощь домашних духов (Мартынова, 1998. С. 164–165; Салымский край, 2000. С. 212–217).

У восточных хантов помогала при родах повивальная бабка *пуулун ни / пуулун анка сэм*. Рожали или в доме у входа, или снаружи у костра, стоя или на коленях. Мужчин и детей удаляли; на Вахе при родах присутствовал человек, игравший на музыкальном инструменте. Ваховские ханты делали специальное сооружение (*ноҕол*) в виде лестницы с двумя перекладинами, на которое женщина опиралась спиной во время родов, упираясь ногами в ограждение очага. Трудные роды объясняли нарушением супружеской верности роженицей (Кулемзин, Лукина, 1977. С. 209–210). Северные ханты их объясняли наказанием за грехи – несоблюдение обета, посещение священного места (Бартенев, 1896; Зенько, 1997. С. 79).

У северных хантов роды принимала повитуха *пуклан Аңки* (“пупковая мать”), *пукан Аңки* (“пуповины мать”). Женщина во время родов уподоблялась птице, сидящей на гнезде. Все обряды проходили скрытно от чужих глаз. В “маленьком доме” роженица и новорожденный оставались 4–6 недель, ребенок лежал в особой колыбели *сун*, сделанной из старой бересты. После родов проводили очищение матери и ребенка *лоңалтапса* и *алтапса*.

Алтапса – обряд очищения после родов матери и ребенка – проводили после того, как у ребенка отпадала пуповина и состояние матери после родов было более или менее удовлетворительным, в лесу, в той местности, где обычно или чаще всего бывали только женщины. Проводила обряд “несущая мать” *альтым анки* (женщина, которая несла ребенка во время обряда). Мать новорожденного и сопровождающие ее женщины брали с собой топор, нож, спички, чагу, состав *йол*. Перед этим ребенка купали в растворе чаги, укладывали его в новую люльку. Из сгнившего на корню ствола дерева (березы или тальника) – *полюх* – они делали уменьшенную модель нарты, в то же время напоминавшую лодку. В эти нарты веерообразно запрягали трех “олений” (три веточки втыкали на носу нарты-лодки).

Из прутьев сворачивали четыре (для девочек) и пять (для мальчиков) колец – хореи для оленей. В углублении нарты-лодки клали очищающее средство – *йол* и чагу, а сверху – горящий уголек и раздували его. Через дымящийся *йол* первой прыгала *алтам анки* (“несущая мать”) с младенцем на руках (в обычной жизни женщине было запрещено перешагивать через огонь) – по пять раз. Мать новорожденного, перепрыгнув, поочередно клала 4–5 колец (“хорей”) на подожженное “сидение”. В это время повитуха *пукан-анки* разводила костер, через него прыгали в том же порядке. При этом выкрикивали непереводимые слова: “*Санэ-ку – понэку!*”. Костер гасили, нарту-лодку ставили носом на запад, к Уральским горам. Все шли домой, впереди шла “несущая мать” *алтам анки* с младенцем на руках. Если это была семья оленеводов, то она легко постукивала по стоящим у дороги нартам и приговаривала: “*Кашен-мушен, холлапен, ураен камн хаялан!*” (“Болезни-хвори, плач, упрямство на улице оставь!”). Входя в жилище, краешком люльки она постукивала о дверной косяк или шест для чума и повторяла эти же слова. В доме ребенка укладывали на почетном месте. Платок, которым он был накрыт, дарили *алтам анки*. *Пукан анки* (“пупковая мать”) получала красивый платок и хороший нож. Дома устраивали угощение домашних духов. Хозяй-



Одежда роженицы

Ханты. ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. Фото З.П. Соколовой, 1973 г.

ка накрывала стол для гостей, ставила в передний угол, по солнцу разворачивала его и приглашала гостей к столу. Так отмечали день рождения *няврем поры* (“поры ребенка”). Когда ребенок подрастал, мать рассказывала, как был проведен обряд *адтапса* (Талигина, 1999а. С. 97–104).

У восточных хантов послед в берестяной коробке повитуха уносила в лес и вешала на дереве, либо его закапывали в землю, завернув в белую тряпочку (Кулемзин, 1984. С. 105; Кулемзин, Лукина, 1977, С. 211). После обрезания пуповины устраивали угощение, в котором принимали участие родственники и женщины из ближайших селений. На Югане и Пиме повитуха (“мать пуповины” *пуклан анки*) завертывала послед в платок и халат *сак*, в берестяной коробке уносила его за селение и привязывала к дереву с восточной или южной стороны. Через 5–10 дней после родов мать и новорожденный очищались (мылись водой с чагой и окуривались), повитуха вешала на дерево одежду роженицы и первую для ребенка берестяную колыбель *сагун*. Домой приглашали родственников, соседей и устраивали праздник новорожденного – *пуклан поры* (“пуповины праздник”). Семейному духу-покровителю приносили жертву (халат или отрез материи). Новорожденному мальчику дарили оленя, которого посвящали духу-хранителю с просьбой охранять ребенка. Через 10 лет этого оленя приносили в жертву духу. Обряд крещения юганские ханты не совершали, но когда ребенок подрастал, ему определяли крестную мать (*перна анки*). Обычно ею становилась женщина, которой понравился ребенок; ребенку дарили нательный крест и всех угощали (Мартынова, 1998. С. 165; Салымский край, 2000. С. 212–217). У казымских хантов “несущая мать” должна была найти 4–5 пней (девочке или мальчику) и по ходу солнца сажала новорожденного на каждый пень (Талигина, 2003; Мартынова, 1998; Волдина, 2000б. С. 191–192).



Ребенок в колыбели с ручкой

Ханты. ХМАО. Фото Н.В. Лукиной, 1970-е годы

Ребенка до трех лет держали в берестяных колыбелях, ночной и дневной (их делали женщины). У юганских хантов дневную колыбель делали из дерева (мужчины). На спинке дневной колыбели северных хантов обязательно делали изображение “птицы сна” *улым ой*. На дно колыбели в качестве оберегов клали спички, нож или ножницы и кусочек горного хрусталя. В колыбель вставляли маленькое берестяное корытце-вкладыш, в него насыпали мелкие крошки гнилушек, просушенные в печи. На ребенка надевали рубашку, заворачивали вместе с вкладышем в заячье одеяльце и пеленку, затем зашнуровывали. К боковым сторонам колыбели и к спинке прикрепляли ремни для подвешивания ее к двухстороннему крюку из дерева или кости. Для качания люльки к нижней части борта прикрепляли ремешок с петлей (*Тахтуева*, 1994. С. 15–20). На первом году жизни ребенка проводили обряды, во время которых определяли, чья душа (какого из умерших родственников) вселилась в новорожденного (*ляксэм, нэмсэн* – “похожий”, “тот самый”) и какое божество взяло его под покровительство (*Соколова*, 1975б. С. 48–49; 1976в. С. 81, 110–111; *Кулемзин*, 1984. С. 105; *Зенько*, 1997. С. 79–83; *Мартынова*, 1998, С. 165–166).

Васюганские ханты в течение недели поддерживали огонь в честь новорожденного и вешали на дерево игольник. До отпадения пуповины ребенка считали нечистым, его заворачивали в старые тряпки и помещали в берестяную колыбель. Отпавшую пуповину на Вахе помещали в расшитый бисером мешочек и привязывали к колыбели, а васюганские – в берестяной коробке подвешивали к

ели или сосне, рядом для мальчика вешали миниатюрные лук и стрелы. Через месяц ребенка укладывали в деревянную колыбель, в берестяной он спал только ночью. Подростке ребенку делали вторую деревянную колыбель – побольше. Нередко использовали колыбели старших детей. Гнилушки из колыбели складывали у пня (Здесь и далее: Кулемзин, Лукина, 1977. С. 211–212; Зенько, 1997; Мартынова, 1998).

В первые годы жизни ребенка предпринимали меры для сохранения его жизни, души (*лил, лили*). Для этого совершали охранительные обряды: завязывали 4–5 узелков на нитке в волосах ребенка, надевали на руку амулет *еш сорсак* из бисера или бус. Юганские ханты после рождения мальчика делали модели лука и стрел, после рождения девочки – модель колотушки для смягчения шкур и относили их на священное место селения, помещая в амбар местного духа-покровителя. До появления зубов ребенок считался как бы духом, он мог общаться со сверхъестественными существами, с ним обращались бережно, если он умирал в этом возрасте, он мог превратиться в злого духа *почак, потчак*.

В возрасте около трех лет заканчивался “колыбельный период” жизни ребенка. В это время делали жертвоприношение его личному духу-покровителю. В заранее определенный (отцом ребенка) день члены семьи и родственники собирались на священном месте. Рано утром отец срубал в лесу молодую березку, обрезая нижние ветки на уровне 1–1,5 м, на стволе он вырезал личину – изображение личного духа-покровителя ребенка. Это дерево *вань манъ юх* (“с лицом дерево”) он приносил на священное место. Мужчины наматывали на его ствол куски тканей, а женщины привязывали платки к веткам – подарки божеству от родственников. К стволу привязывали жертвенного оленя, которого забивал кто-либо из родственников. Затем проходила коллективная трапеза.

Традиционное воспитание детей было тесно связано с хозяйственным и семейным бытом хантов. С раннего возраста дети приучались к труду, промыслам, ведению домашнего хозяйства. Этому способствовали их игрушки, которые в начале делали для них родители, а затем – они сами (лук и стрелы, хорей, кукла и т.п.). Мальчики сами сооружали модели ловушек на зверей или корали для оленей. Девочки получали от матери либо делали сами игольнички, сумочки для швейных принадлежностей, колыбельки. Поведение детей в семье было довольно самостоятельным, их не обременяли чтением моральных правил поведения, практически не наказывали, предоставляя им возможность учиться самим на примерах взрослых (Обатина, 1994; Тахтуева, 1996; Моница, 1996; Салымский край, 2000. С. 217–222). Дети развлекались также играми в лосиные или оленьи бабки, в жмурки и прятки, соревновались в метании на дальность обледенелой палки. Известно было и состязание-игра со стрельбой из лука.

Индивидуальными игрушками были юла, погремушка из зоба глухаря, вертушка с фигуркой человека, фигурки оленей из дерева или щепы, куклы из шкурок и тканей. Из умственных развлечений у хантов наиболее известной была головоломка “пять лошадок”. Это две деревянные пластинки с отверстиями, соединенные нитями, которые завязаны узлом. Он находится между пластинами, и задача состоит в том, чтобы перевести пластинку через узел, не развязав его. Весьма интересна игра *топис*, напоминавшая шахматы или шашки. Фигурки представляли собой изображения различных птиц, зверей и др. По одним данным число фигур было 12, по другим – 20. Доску делали с углублениями для фигурок. Точных данных о правилах игры нет, но известно, что смысл ее ханты видели в состязании со зверем – кто хитрее. Победа в *топис* считалась залогом успешной охоты.

В этнографической литературе свадебный обряд хантов освещен слабо. Небольшая сводка о нем есть у З.П. Соколовой (1980г). Браки у хантов – дуально-экзогамные, они заключались между представителями разных фратрий. При проведении свадьбы совершали обряды, бытующие в той фратрии, к которой относилась невеста (Мартынова, 1998. С. 129; Талигина, 2003. С. 21–22). Были возможны браки с вдовой младшего брата (левират), мачехой, снохой, двоюродной сестрой (Зуев, 1947. С. 60; Кастрен, 1860. С. 192; Белявский, 1833. С. 118). В прошлом в пределах одного селения или городка браки не заключались (Патканов, 1891а. С. 86), так как в них жили представители какой-либо одной фратрии (Соколова, 1983. С. 103). После женитьбы юношу называли не *пох*, *пах* (мальчик), а *ики* (мужчина), женщину – *ими* (девушка – *эви*). Существовал запрет на браки между однофамильцами и кровными родственниками до 4-го и даже 7-го колена. Добрачные связи девушки не считались большим пороком (Салымский край, 2000. С. 222).

Про молодого человека, создавшего семью, говорили – *лув нэ тус* – “он женщину привел, привез”. Неженатого мужчину называли *вел-маш*, *ху* “одинокий, отдельный мужчина”. Про девушку, когда она выходила замуж, говорили – *хоят сая манас* (“за спину мужчины ушла”) или *апащи хоят хоца манс* (“к чужому незнакомому человеку ушла”). Незамужнюю, молодую девушку называли *ели улты эви* – “дома, у родителей проживающая девушка”. Засидевшуюся, примерно до 25–27 лет и старше, девушку называли *энмам эви*, иногда добавляли *ишки* – “большая, величественная”, подчеркивая, что она действительно уже перешла возрастные границы для невесты (Талигина, 1998а. С. 21).

Брачный возраст у восточных хантов для юношей – 17–18 лет, для девушек от 13–14 до 16–17 лет. Известно, что сговор по инициативе родителей иногда происходил, когда будущие жених (*maiku maik(h)u*) и невеста (*uni, uini*) были еще малолетними и продолжали жить в своей семье до достижения брачного возраста (Кулемзин, Лукина, 1977. С. 200; Соколова, Сподина, 1993. С. 148; Мартынова, 1998. С. 160, 168; Сирелиус, 2001).

У хантов существовало многоженство (Соколова, 1980г; Мартынова, 1998. С. 129), в основном среди состоятельных слоев и при соблюдении обычая левирата. Кастрен отмечает среди северных хантов одного троеженца и нескольких двоеженцев. Примеры двоеженства известны у сынских и куноватских хантов еще в конце XIX – начале XX в. Как правило, они зафиксированы либо в богатых семьях, либо в тех случаях, когда первая жена была старой и не могла справиться с хозяйством. У куноватских хантов вторая жена по отношению к первой называлась *ажи*. Северные ханты изредка брали в жены и двух сестер (Соколова, 1980г. С. 36–37; Соколова, Сподина, 1993. С. 153). В ревизской сказке 1795 г. по Обдорской волости в 6 городках, где проживало и некрещеное население, зафиксированы случаи двоеженства (86,5%), троеженства (12%), четыре жены зафиксированы в одном случае (всего по волости таких семей было 74 из 465, т.е. 16% – ТФ ГАТО. Фонд Казенной палаты, № 154. Оп. 8. Св. 30. № 72).

Свадебная обрядность у хантов была сравнительно бедна (Соколова, 1980г; Соколова, Сподина, 1993). У хантов Ваха и Васюгана “жениться” – значит “вместе сойтись”, “сойтись” (Кулемзин, Лукина, 1977. С. 200). У иртышских хантов понятие “выдать замуж” означает “посадить в лодку” или сани. Брак решался родителями, жених с невестой нередко до свадьбы не видели друг друга. Разрешение на брак жених и невеста обычно спрашивают у родителей, но если нет отца – у матери или старшего брата. Обычно женятся весной, когда работы меньше. Если в семье кто-нибудь умер, то свадьбу играют не раньше, чем через полгода.

В свадебном обряде можно выделить три этапа: досвадебный, собственно свадьба и послесвадебный. На каждом этапе выполнялся комплекс бытовых и ритуальных действий, нацеленных на благополучное существование вступающих в брак (Талигина, 2003).

На досвадебном этапе основными событиями были совет родственников в доме жениха, сватовство в доме невесты и совет ее родственников. С момента согласия невесты на брак она причисляет себя к невесткам будущей семьи, и с этого времени она должна была соблюдать обычай избегания перед родственниками жениха (Талигина, 2003).

В обряде сватовства принимали участие мужчины, ближайшие родственники жениха (у сынских хантов – дядя по отцу или матери), иногда переговоры вели родители. Два-три свата отправлялись к отцу невесты. В прошлом сват имел, по всей видимости, отличительные знаки: посох *сеу*, *су* (ханты р. Иртыш – Патканов, 1891а. С. 88) и платок. Свадебный посох сынских хантов представлял собой плоскую палку длиной 64,5 см, с зарубками с двух сторон по одному краю (на этом посохе их было 485), очевидно, – по числу оленей, которые жених давал за невесту. Посох был обернут лентой из красного сукна (Соколова, 1972в).

Среди посланцев один сват (дядя жениха по отцу) был главным (*вур ху*, *урху*), он вел переговоры. Сваты приходили в дом или чум невесты с вином, родители невесты угощали их. Никто при этом не говорил о причине визита и ни о чем друг друга не спрашивал. У иртышских и северных хантов жених ездил свататься вместе со сватами. После угощения сваты переходили в другой дом или чум, либо оставались во дворе. Главный сват отправлялся к отцу невесты и начинал переговоры о свадьбе и калыме. Он говорил очень образно, на условном языке. Если родители невесты принимали от свата платок, это означало их согласие. Получив согласие на брак, сват вручал подарки невесте (серьги, бусы, платок) и ее родителям (чайник, чайные чашки, котел). В некоторых случаях подарок получал и жених. Согласие не всегда давалось сразу. Затем начинались переговоры о калыме и приданом. Сват переходил из дома невесты в дом, где остановились сваты, по нескольку раз. На Вахе окончательная сделка совершалась во время шестнадцатого визита свата (Кулемзин, Лукина, 1977. С. 202). За сватовство сват получал определенную плату – от одного до пяти оленей или котел. На Югане и Вахе раньше невесту (*уни*) испытывали. Она должна была замесить тесто, сделать лепешку, проткнуть ее палочкой и поставить в печь к огню. В свадебном обряде юганско-шимских хантов отличительные черты следующие – участие жениха в сватовстве, до 7 визитов сватов, закрывание лица невесты от будущего свекра и старших братьев жениха, молчание родителей при сватовстве, проведение обряда, направленного против невесты в случае несогласия ее на брак и др. (Соколова, 1980г; Соколова, Сподина, 1993; Мартынова, 1998. С. 47, 129–130, 160–162, 198; Салымский край, 2000. С. 222–225).

У северных хантов, когда часть калыма была уплачена, договаривались о дне свадебного пира (если он устраивался) или о дне, когда невеста будет готова. На следующую ночь жених приходил в дом невесты и ложился на отведенное ему место. Потом к нему приходила невеста. Девственности невесты не придавали большого значения, тем не менее существовал обряд проверки девственности (Соколова, 1980г).

У северных хантов свадьба тоже проводилась вначале в доме невесты, затем в доме жениха, в целом по единой схеме, включающей следующие основные моменты: съезд родственников жениха и невесты; условная изоляция вначале невесты, затем жениха, с последующим выводом из этого состояния, жертвоприношение домашним и родовым духам, включая духа Нижнего мира *Хынь ики*; угощение людей, принимающих участие в свадьбе, одаривание родственников и гостей (здесь и далее: Талигина, 1998а; 2003).

У хантов р. Сыня на свадьбе распорядительницей при угощении людей являлась специально приглашенная “женщина у дверей” *ов лойты нэ*. Здесь происходили:

установление новых взаимоотношений родства и свойства; жертвоприношение домашним и родовым духам Нижнего мира *Хынь ики*; определение круга “избегающих” лиц; подготовка приданого невесты; одаривание гостей (в том числе оленями); вывод невесты из помещения родственницами жениха; отъезд свадебного поезда.

Жених в этой церемонии не участвовал, невеста сидела в родительском доме в пологе. Невесту в дом жениха везли на специальных санях с высокой спинкой, летом – на лодке; жених ехал на другой нарте или плыл в отдельной лодке. При выходе из родительского дома и в пути невесте полагалось плакать. Дорогой молодежь останавливала сани или лодку, пытаясь опрокинуть или перевернуть их, “чтобы будущая жена не была изменчивой”. В доме жениха мать вела невесту в дом. Во время свадьбы молодые сидели за пологом *хошан*. Свадебный пир в доме жениха длился два-три дня, руководили им сват *вур ху* и женщина, организующая застолье – “женщина, стоящая у двери” (*Мартынова*, 1998. С. 130).

В доме жениха основными событиями были: прибытие невесты с гостями; приобщение молодой жены к домашним духам и духу огня после первой брачной ночи; угощение ею гостей; условный ввод жениха в дом родственниками невесты; установление начального момента “избегания” между женихом и матерью невесты; одаривание родителей невесты подарками (одежда) и оленями со стороны родителей жениха; разъезд гостей (*Талигина*, 2003). Подарки невесте – это ткань на пальто-халат (*сак*), любого цвета, только не черного, платок (нож дарить нельзя). Матери невесты по обычаю дарят 3 м сукна и платок, отцу – рубашку, сукно на одежду. Для свадебного обряда юганских хантов характерно участие “говорящего” – *парты-ко*. Он проводит обряд обращения к духам (*Соколова, Сподина*, 1993).

У восточных хантов во время пира жениха и невесту “соединяли”: сажали на постель и обматывали платком, наливали им чай в одно блюдо. На свадьбу готовили обильное угощение, южные ханты пекли целый сундук печенья, пироги с рыбой и пр. Пели песни, нередко на свадьбе гуляла вся деревня. Затем на оленях или лодках отправлялись в дом жениха, везли приданое. Женщины и дети, молодые люди специальными крюками или веревкой задерживали нарты или лодку невесты. Невеста или жених бросали им деньги. У восточных хантов жена свата водила невесту вокруг жилища жениха или внутри него, клала на пол игольник, невеста становилась на него. В доме жениха невесту помещали в специальный полог. Жених прятался, его находили и с шутками вели в полог к невесте (*Соколова*, 1980г).

Свадебный обряд ваховских хантов описан в конце прошлого столетия финским этнографом У.Т. Сирелиусом (*Sirelius*, 1983; *Сирелиус*, 2001). Здесь число посещений сватами родителей невесты доходило до 100 раз. Интересен обычай обмена одеждой между женихом и будущим тестем. Свадьба называлась *nuulapiitamjaak(h)an* (вместе идти, пара).

В южных областях проживания хантов (реки Иртыш, Конда, Демьянка) браки совершались с венчанием в церкви. Перед венчанием одна или две девушки (“защитницы девичьего пояса”) держали в руке косу невесты. Друга, по русскому обычаю подпоясанный головным платком и с маленькой плеткой в руке, давал им деньги, выкупая невесту (от 50 копеек до 3 рублей). После этого девушки приводили невесту к жениху. Сани или лодку, в которых везли невесту, украшали. Над санями делали покрытие и на нем укрепляли перевязанные шнуром, сплетенным невестой, платки и куски тканей, означающие подарки свекру, свекрови и почитаемому духу. После свадьбы этот ворох платков и кусков ткани развязывали и часть раздавали гостям (*Patkanov*, 1897, S. 140–141). В XIX в. у иртышских хантов молодая после свадьбы в доме ее родителей 2–3 недели жила еще дома и готовила себе приданое. Лишь затем устраивался свадебный пир в доме жениха, где молодая получала подарки (*Патканов*, 1891а. С. 93–94).

О. Финш и А. Брэм (1882. С. 475–477) описывают несколько иной порядок свадебной церемонии: после переговоров о свадьбе, приданом и калыме отец невесты сам ехал за калымом, а в день его уплаты невеста, ее родители и родные получали подарки. Мать везла невесту в сопровождении свадебного поезда к жениху, где устраивался пир, ночевала в доме жениха, а на следующий день увозила дочь домой, зять потом забирал ее к себе.

Послесвадебный этап включал в себя гостевание молодой жены в доме ее родителей *мойнэ тал*, с проведением жертвоприношения и подарками для молодых со стороны родителей невесты (Талигина, 2003).

В случаях несогласия родителей на брак, а иногда и отсутствия калыма устраивалось “умыкание” невесты, т.е. брак совершался “убегом” (Соколова, 1980; Мартынова, 1998). Через один-два года происходило примирение с родителями, иногда уплачивали незначительный калым, чаще ни калыма, ни приданого не было. В других случаях примирение сторон происходило через несколько недель после похищения невесты, стороны договаривались о свадьбе и приданом. У иртышских хантов в случае, если два брата вступали в брак “убегом”, третий обязан был жениться с выплатой калыма. У сынских хантов родители приезжали к молодым уже через 7–10 дней после похищения невесты, жили с месяц вместе с ними, потом до свадьбы забирали молодую домой.

В литературе брак с выплатой калыма нередко называется “браком-покупкой” невесты, в том числе и у хантов (Кастрен, 1860. С. 265; Воронов, 1900. С. 10). Однако в XIX в. очень часто калым не превышал стоимости приданого. О том, что калым и приданое – обмен, писали О. Финш и А. Брэм (1882. С. 475). Г. Старцев также указывал, что калым и приданое – “просто обмен оленями и вещами” (1928. С. 219). Кастрен отмечал, что к богатому приданому нередко присоединялась и “помощь тестя” (1860. С. 191). Калым считался превышающим приданое потому, что он чаще всего выплачивался деньгами и скотом, а приданое – одеждой, утварью, мехами, запасами пищи и пр., что в совокупности трудно оценить в денежном выражении. Вероятно, калым и приданое сравнивались в цене уже в конце XIX – начале XX в.

Стоимость калыма и приданого зависела от состоятельности семей, максимальная стоимость (на юге – *тан*, на севере – *калым*) была 100–150 оленей или 1–2 тыс. руб., так, князь Тайшин взял за внучку 2 тыс. руб. калыма. Если семья имела 500–700 оленей, в калым шло 15–20 голов, при стаде 60–100 оленей – 3–5 голов. Калым богатого оленевода в 700 руб. мог быть выплачен в виде 150 оленей, 60 шкур песцов, лисиц и других зверей. В районах, где не было оленей, калым богача состоял из 200–300 руб. или скота – лошади, быка и коровы, либо из набора: жеребенок, лодка, собаки, медные вещи, меха; средний калым – 90–150 руб. Калым состоятельного жениха в южных областях включал деньги, скот и одежду стоимостью от 150 до 300 руб.; бедного ханта – 40–80 руб. Жених должен был взять на себя расходы по свадьбе (выставить гостям не менее ведра вина), заплатить деньги за венчание священнику, а также подарить невесте праздничный наряд. Фольклор иртышских хантов дает представление о “княжеском” калыме: 100 рабов, 100 кольчуг, 100 мечей, 100 топоров, 100 ножей, 100 котлов. Чаще всего в калым шло от 5–15 до 25 оленей или 90–150 руб. М.А. Кастрен приводит примеры калыма бедных: 7–10 платьев, либо пуд муки, ведро водки, хмель для пива на свадьбу. На Васюгане за девочку платили 10–20 руб. и полведра водки, за взрослую девушку – 20–50 руб., сукно невесте на верхнее платье, ситцевую рубаху, шаль теще и полведра водки тестю. Калым при браке “убегом” составлял 3 руб., сукно и полведра водки. В калым у сынских хантов помимо денег и оленей входили также зимняя одежда, сукно, платки, платья и рубахи (см. сводку: Соколова, 1980г).

Материалов о приданом в литературе мало. В приданое чаще всего шли одежда, обувь, посуда, полог, нарты, провизия, утварь, нюки для чума, но нередко и скот

(олени, лошадь, корова, телка). У куноватских и сынских хантов в приданое давали лошадь, корову, постель (перину, подушки, полог), сундук с одеждой и обувью для невесты: шуба, суконные шабуры-кафтаны, кофты, туфли-чирки с бисерным шитьем, обувь бродни, ботинки для венчания, полушалки и платки. В южных областях приданое состояло из женской одежды и белья, отец невесты дарил жениху подарки. Приданое было меньше калыма. Вступление в новый брак после смерти одного из супругов регламентировалось сроком в один год, детей после смерти родителей – через 2 года (Там же).

Родители невесты навещали молодых через три месяца после свадьбы, привозя угощение. Молодым навещать родителей невесты полагалось спустя год после свадьбы, по иным сведениям – через месяц после посещения молодых родителями невесты. В доме молодой оставался в шапке, пока ее не снимал тесть, а теща покрывала его голову платком, в котором он ходил три дня. У сынских и куноватских хантов тесть сажал жениха себе на колени. В течение первого года после свадьбы молодой полагалось ходить в зимней одежде даже летом (Соколова, 1980г. С. 89; Мартынова, 1998. С. 130).

Старые, почти забытые формы – браки отработкой по договоренности – *ястантам нявремџан*. Очень редкими были браки – *хот вэн ху* – зять, вошедший в дом к “тестю” или домовщик. Существовали браки обменом (Талигина, 1998а).

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Наиболее ранние сведения о погребальных обрядах хантов – данные XVIII в. находим у Г. Новицкого и В. Зуева. Остальные авторы опирались на материалы, собранные в XIX в. В XX в. данные о погребальных обрядах обских угров собирали и описывали В.Н. Чернецов, Г.И. Пелих, З.П. Соколова, В. М. Кулемзин, Н.М. Талигина, Е.П. Мартынова, В.Е. Енов, А.П. Зенько, Е.Г. Федорова. З.П. Соколовой принадлежит сводка об этом обряде (1980в). Эти материалы довольно обширны и позволяют выделить особенности погребального обряда у разных групп хантов.

Смерть, по поверьям хантов, насылает Торум, или злой дух, она может быть вызвана колдовством, магическими действиями. Причиной смерти могут быть как грехи человека (лжеприсяга, нарушение обета, осквернение священного места и т.п.), так и любовь к нему Торума. Восточные ханты считали причиной смерти вселение злого духа, либо похищение души, либо ее самостоятельный уход из человека. В случае естественной смерти думали, что срок, отведенный человеку для жизни Торумом, истек (см.: Соколова, 1980в. С. 126; Кулемзин, 1994; Федорова, 1996б. С. 102–105). Жизнь вообще и практически любая сфера деятельности зависела не только от бога Торума, но и его многочисленных помощников, сыновей, дочерей: на Югане это *Sarne kon iki* (“золото царь старик”); на Тромъегане *Torem pax* (“сын бога”); на Салыме *mir sawity*, он же *mir susne xum* (сев.), седьмой сын бога Торума и богини *Kaltas*. Общий жизненный путь человека зависел также и от существ нижнего мира и, конечно, от ранее умерших родственников (Кулемзин, 1994. С. 363. Мифология хантов, 2000. С. 91–92).

У хантов существовали представления о наличии у человека нескольких душ (душа в их понимании – жизненная сущность): у северных – пяти – у мужчины, четырех – у женщины. Человек должен заботиться об умершем не только затем, чтобы предотвратить возможный вред от умершего, но и чтобы обеспечить возрождение его души (Чернецов, 1959; Талигина, 1998б; 2003; здесь и далее см. также: Соколова, 1980г), у восточных – две (Кулемзин, 1984. С. 22–36; Мифология хантов, 2000. С. 94).

Погребальный обряд состоит из цикла ритуалов, совершаемых с момента смерти человека до его погребения и изготовления вместилища для души умершего.

В нем выделяются три этапа: предпохоронный, собственно похороны и послепохоронный.

К предпохоронным событиям относятся: наступление смерти человека с прекращением дыхания (*дыдад эсалсыды* – “дыхание испустил”), обмывание покойного, одевание, положение его в гроб, гадание. Перед похоронами проводили обряды по выводу душ покойного из общества живых людей: *хот ус тухарты* – “дома отверстия закрыть”, *исхорт ким этал,тыты* – “вынос душ покойного” (Талигина, 2003).

Почти все, что связано со смертью, называется у обских угров описательными терминами: кладбище – “святая деревня”, “место плача, горя, печали”, “место страданий”; могила – “из земли вырытый песок”, надгробное сооружение – “хижина, предохраняющая от воды”, “дерево призрака”; умереть – “попасть в беду”, “предаться мучению”; похоронить – “сделать исчезнувшим”, “уложить в убежище”; умерший родитель – “потухший”, “исчезнувший из поля зрения”; загробный мир – “темная сторона”. После смерти человека у северных хантов все уходило из дому, кроме одной-двух старух, которые накрывали умершего, а его имущество незаметно для окружающих выносили из дому. В. Шавров сообщает, что шаман сразу после смерти осматривал труп, выясняя причины смерти и судьбу родственников умершего. Умершему закрывали глаза, клали на спальное место на коврик из бересты или на постеленные на пол сено или оленью шкуру головой к порогу, иногда – на скамью. Обычай настоящего (несимволического) обмывания умершего появился у обских угров, видимо, с их христианизацией (это делали пожилые женщины, не родственницы умершего), раньше его не было; на Тромъегане и Нижней Оби умершего не обмывали. Волосы умершему везде расчесывали; северные, а также салымские ханты отрезали прядь волос умершего (См.: Соколова, 1980в. С. 126–127; Енов, 1994. С. 86; Федорова, 1996б. С. 106; Волдина, 2000б. С. 194).

Умершего одевали в зимнюю одежду – *сак*, запахивая наоборот – слева направо, на голову мужчине надевали шапку, а женщине – платок, которым закрывали лицо, как при избегании. С воротника *сака* срезали кусочек ткани с мехом, чтобы умерший не унес с собой охотничью удачу. На Нижней Конде на умершего надевали рубашку, украшенную бисером, на Иртыше на женщин надевали суконный, расшитый бисером кафтан. На Тромъегане бусы и бисер в могилу нельзя было класть, их отпарывали от одежды. У северных хантов, напротив, бусы считались защитой от мышей. На умершего нельзя было надевать промысловую одежду, обувь из шкуры лося и дикого оленя, на Нижней Конде обувь в могилу клали без шерсти и подметок. На Тромъегане вместо стелек в обувь клали паклю; на Васюгане рубаху покойника разрезали спереди, у шубы обрезали уголки пол, от пояса, обуви и рукавиц срезали маленькие кусочки, все узлы на одежде завязывали специальным “узлом мертвых”. Васюганские ханты делали надрезы на концах брюк и рукавов умершего, по которым он якобы узнавал о наступлении смерти. В руку или около тела клали деньги. Однако Старцев пишет, что в гроб с умершим нельзя класть меховую шубу, кольца и деньги. Лицо умершего закрывали, покрывали “лицевым покрывалом” *веш* (Там же; см. также: Георги, 1776. С. 63; Зуев, 1947. С. 66; Бартнев, 1895. С. 488; Рапанов, 1897. С. 142; Росляков, 1896. С. 3; Высоцкий, 1908; Karjalainen, 1921. С. 93–94, 101–102, 145–148; Кулемзин, Лукина. 1977. С. 158; Кулемзин, 1984. С. 135; 1990. С. 90; Мартынова, 1998. С. 200).

Когда умерший представлялся особенно опасным, ему в рот клали камень. Тело умершего обвязывали красной нитью, ханты на Тромъегане тело мужчины связывали в пяти местах, тело женщины – в четырех. Юганские ханты вдоль тела покойника клали нитку, которую перед выносом хозяйка наматывала на палец левой руки (ее потом можно было использовать). На Вахе руки и ноги связывали “узлом мертвых”, на Иртыше нить (или три нити) протягивали вдоль тела, на Салыме это

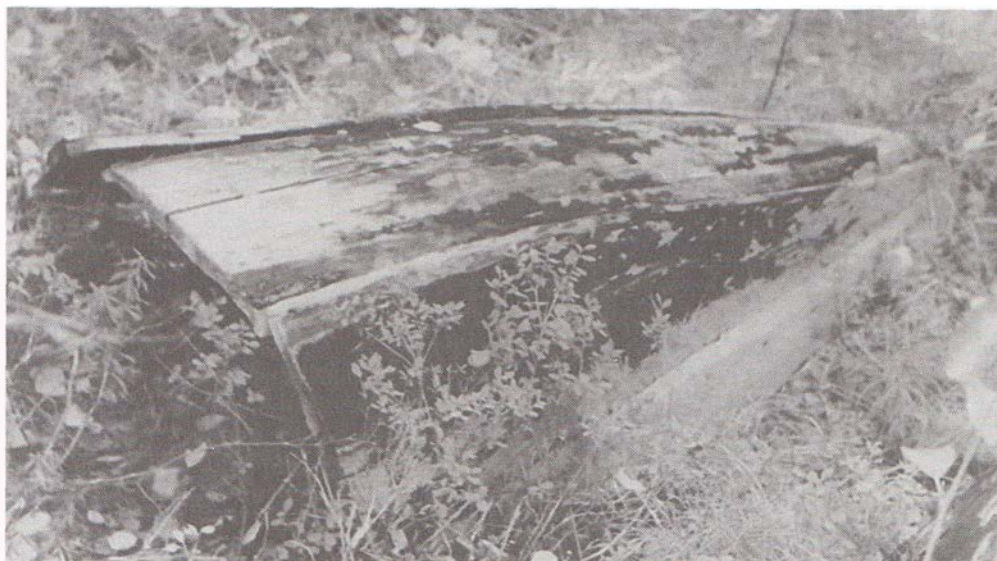
делали, когда мертвый уже лежал в гробу. Потом нить снимали. На Казыме с умершим клали моток ниток (Соколова, 1980в. С. 127–128; Кулемзин, 1976. С. 40; Федорова, 1996б. С. 107; Волдина. 2000б. С. 194).

Большинство источников сообщает о том, что женщины у хантов сильно оплакивали умерших, “с великим воплем и терзанием”, вырывая у себя волосы и бросая их окровавленными на умершего. Мужчины же в это время обычно молчаливы и строги. Оплакивание длится около тридцати минут. Прощаясь с умершим, снимали ткань или платок с лица и целовали его. После смерти человека нижеобские ханты не гасили лампы в течение первой ночи, куноватские и тромъеганские ханты – 4–5 ночей и дней. Погасший огонь считался плохим предзнаменованием. Ночью (такая ночь называлась “святой ночью”, “злой ночью”) “сторожили” умершего: рассказывали сказки, а также говорили о покойном только хорошее, только некоторые могли прилечь. Нельзя было спать. Вечером из дому не выходили, женщины не ходили босиком. Около изголовья покойного сбоку ставили низенький столик (*ай пасан*) с национальной едой, табаком, папиросами, вином и обязательно водой (*йи-уи*) в чашке. Около грудного ребенка ставили сосуд с грудным молоком матери. От каждого кушанья все отведывали понемногу, меньше всех ели мужчины, особенно охотники и шаманы. Присутствующие брали также табак из табакерки или кисета умершего, лежащего рядом с ним, возвращая затем ему свой табак. “Угощение” чаще всего проводилось, когда умерший уже лежал в гробу. Руководил обрядом ближайший родственник (Там же: Новицкий, 1884. С. 45; Зуев, 1947. С. 66; Кулемзин, 1984а. С. 134; Енов, 1994. С. 86–88).

В гроб (*атым юх* – “плохое дерево”, *хала юх* – “дерево мертвых”; *юх* – дерево) умершего чаще всего клали в доме, но на Тромъегане – на улице, северные ханты и на кладбище. Последние два примера, как и некоторые другие детали погребальных обрядов обских угров, свидетельствуют о том, что в прошлом у хантов был распространен способ захоронения без гроба. Сообщения о таких захоронениях касаются северных хантов Тромъегана, Салыма. Косвенным свидетельством того, что раньше ханты хоронили умерших без гроба, являются обычаи завертывать одетого покойника перед положением в гроб, а в некоторых случаях – завертывание самого гроба в бересту, шкуру или ткань, а также устройство надгробного сооружения из досок.

Гробы были трех видов: гроб-колода, гроб-лодка и дощатый гроб. В гробах-колодах хоронили своих умерших васюганские, сургутские, иртышские, нижеобские ханты. Лодку в качестве гроба (*jenk mânte xot* – “по воде идущий дом”) использовали часто. Дощатый гроб был также широко распространен у разных групп хантов. Некоторые исследователи считают его поздней формой, распространившейся под влиянием русского населения и христианства, другие, напротив, считают его предшественником гробу-колоде, который кондинские манси называли “русское дерево” (Там же; Чернецов, 1959. С. 145; Пелих, 1972. С. 288; Зенько, 1997. С. 101; Мифологизм хантов, 2000. С. 96).

И сейчас северные ханты гроб делают и вносят в жилище в день смерти, устанавливая его посреди дома всегда ногами к выходу и укладывая на дно гроба оленьи-шкуры (*вулы сох*) в качестве постели. В головах в гробу делают отверстие для души. К умершему подходит самый старый из присутствующих мужчин и с левого бока гроба чертит древесным углем направление в нижний мир (*илта мува*). Эта черта имеет вид стрелы или луны (повернутой вниз). На нижней или боковой левой доске гроба рисовали солнце (у головы) и месяц (посередине), либо половину солнца и луны, чтобы умерший нашел их в загробном мире, лишенном этих светил, а также птичку, чтобы крепче привязать его душу к месту погребения (душа представлялась обским уграм в образе птицы), иногда рисовали также зверя, рыбу (Соколова, 1979в. С. 252; Енов, 1994. С. 87; Федорова, 1996б. С. 106; Зенько, 1997. С. 102).



Половина лодки на могиле

Ханты. ХМАО. Фото Н.В. Лукиной, 1980-е годы

На дно гроба стелили мох, оленью шкуру, циновку из камыша, ткань. Под голову клали подушку (на Салыме – без перьев), нередко ее заменял мешок с обувью или узел с одеждой. Умершего клали в гроб на спину с вытянутыми вдоль тела руками. У некоторых групп хантов был обычай класть правую руку умершего за пояс: по поверью хантов, умерший в загробном мире все делает левой рукой, загробный мир по представлениям хантов – это зеркальное отражение реального мира (Соколова, 1980в. С. 130–131; Фини и Брэм, 1882. С. 480; Старцев, 1928. С. 121–122; Енов, 1994. С. 87; Федорова, 1996б. С. 107; Салымский край, 2000. С. 225–238).

Мужчины укладывали в гроб умершего мужчину, женщины – женщину, чаще – на 2–3-й день после смерти. Там, где тело умершего не заворачивали в шкуру, бересту, ткань, сверху его накрывали берестой, тканью, старой одеждой. Северные ханты накрывали тело пологом, если оставались вдова или вдовец – половиной его. Так же поступали с покрывшкой чума. К оставшейся половине пришивали новую и использовали полог и покрывку по назначению. Гроб ставили в доме на скамью или стол, под него клали точило (Соколова, 1980в. С. 132; Федорова, 1996б. С. 107; Салымский край, 2000. С. 225–238).

В гроб вместе с умершим клали его личные вещи, но только те, которыми он пользовался при жизни и которые были его собственными. У северных хантов с умершим нельзя было класть железные предметы (нож, ножницы или иголки), подделки из мамонтовой кости, точило, огниво и кремь, последние делали деревянными. Считалось, что умерший боится камня, а железо тяжелое. Сургутские ханты принадлежности курения клали в руку или в полу одежды умершего, богатые – в кулак левой руки – деньги, шаману на Васюгане – изображения духа-покровителя и защитника. Деньги клали в гроб рядом с умершим. На Агане в гроб клали угольки из очага (Новицкий, 1884. С. 45–46; Эйриэ, 1839. С. 84; Кастрен, 1860. С. 190; Karjalainen, 1921. S. 100–102, 116, 117, 145–146; Старцев, 1928. С. 122; Зуев, 1947. С. 66; Соколова, 1971а. С. 229, 232; 1972в. С. 59; 1975г. С. 166; Кулемзин, 1994. С. 368; Мифология хантов, 2000. С. 97).

Все ханты портили весь погребальный инвентарь: делали дыры в котлах, чайниках и прочей посуде, отстругивали щепку от деревянных предметов, делали насечки на металлических предметах, вырезали кусочек или делали отверстие, надрезы в мягких вещах. С одежды спарывали пуговицы. Как уже отмечалось, это был особый знак для умершего, в то же время, вероятно, это связано со стремлением “убить” предмет, “освободить” его душу. Северные ханты верили в то, что если целые на “этом” свете вещи будут “порченными”, в мире мертвых будет наоборот (Соколова, 1980в. С. 132–133; Зенько, 1997. С. 103; Кулемзин, 1976. С. 42; Федорова, 1996б. С. 107; Волдина, 2000б. С. 196; Мифология хантов, 2000. С. 98).

Проводились особые обряды. “Обметание” гроба делала старейшая женщина: 4 или 5 раз она обметала гроб беличьим хвостом, одной или 4 или 5 ветками шиповника и 4 или 5 раз дула в сторону двери. Старая женщина совершала обряд изгнания из дома души-тени *ис хор* с помощью иголки и нитки, беличьего хвостика и прутика, 4–5 раз она протягивала нитку над гробом (у иртышских хантов – под крышкой гроба) и “выносила” душу за дверь. После этого гроб закрывали крышкой (Соколова, 1980в. С. 133; Кулемзин, 1984. С. 138; Зенько, 1997. С. 104).

Во время обряда “гадания” о причине смерти, дальнейшей судьбе родственников, “воле” умершего относительно того, сколько животных надо принести в жертву и каким духам, какие вещи класть с умершим, гроб ставили на топор, старые женщины или мужчина поднимали гроб, задавая различные вопросы. Если гроб становился тяжелым, как бы прилипая к топору или полу, ответ считался найденным. Иногда такой обряд проводил шаман. Обдорско-куноватские ханты сбоку от гроба ставили берестяную чашу с внутренним жиром оленя (*пал вош ан* – “около уха чаша”), по которой определяли судьбу близких: трещинки на поверхности жира означали смерть кого-либо из родственников, по числу трещин определяли, сколько душ возьмет покойник с собой. Перед выносом гроба прощались с умершим: открывали покрывало, смотрели на умершего или целовали его (Соколова, там же; Енов, 1994. С. 88; Мартынова, 1998. С. 133; Волдина, 2000б. С. 195).

Похороны начинались с выноса гроба с телом покойника из дома, затем следовали погребение, обряды на кладбище (*уды талты* – “олений душить”), обряд защения упоминания имени умершего, обряды, сопровождающие обратный путь с кладбища (Талигина, 2003).

В прошлом умершего хоронили в тот же день, когда он умер (Зуев, 1947. С. 66), или на следующий, позднее – через 2–3 дня, на третий день утром. Юганские ханты раньше хоронили мужчин на 5-й день после смерти, а женщин – на 4-й, пока окончательно не убеждались, что человек умер. Гроб умершего мужчины несли только мужчины, гроб женщины – женщины; несли его на специальных жердях или оглоблях, которые, бросали в могилу, нередко разрубая их на части. Выносили гроб вперед ногами не через дверь, а через отверстие в стене либо в окно, при этом гроб окуривали бобровой струей, чагой. Когда умершего несли через дверь, касались гробом порога двери и потолка (Здесь и далее: Соколова, 1980в. С. 134; Кулемзин, 1984. С. 132–133; Федорова, 1996б. С. 107; Мартынова, 1998. С. 167).

После выноса гроба в доме проводили ряд обрядов с тем, чтобы душа умершего не вернулась: с ножом, топором, точильным камнем, которые клали на рот, а также “закрывания отверстия”. При этом свистели в отверстие, приговаривая: “Дом-дыра закрываем”. На Югане после похорон с внешней стороны дверных косяков делали насечки, на Тромъегане на косяк двери ставили рубанок и сверло. В прежние времена ханты покидали стойбище и жилище, в котором умер человек или переносили его на новое место (Соколова, 1980в; См. также: Кулемзин, 1990. С. 94; Мартынова, 1998. С. 167).

На кладбище умершего несли его родственники, провожала вся родня и соседи, впереди – гроб, затем – провожающие. Обычно кладбище – *халась пугор* (“мертвых



Кладбище

Ханты. ХМАО. Фото В.М. Кулемзина, 1980-е годы



Кенотаф – могила без покойника

Ханты. ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. Фото З.П. Соколовой, 1973 г.

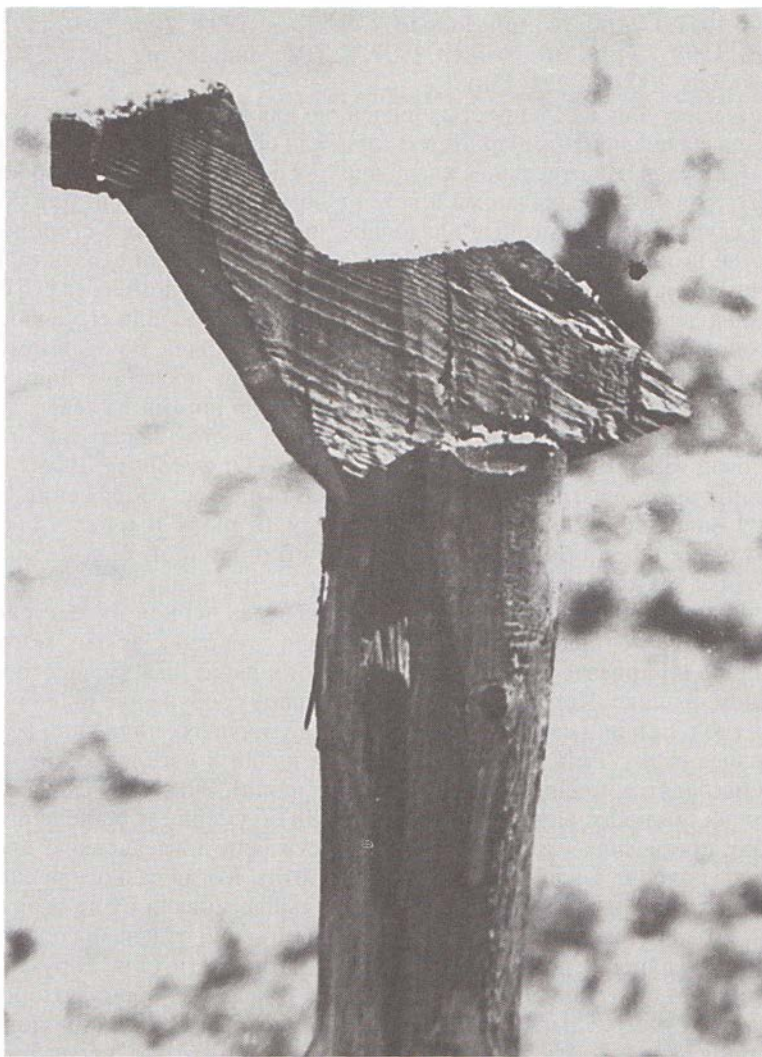


Нарты у могилы

Ханты. ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. Фото З.П. Соколовой, 1972 г.

поселок”), *атым пугол* (“плохой поселок”) или *шохын тахи* (“печали место”), *кулунса, откул* (“мертвый”), *јауы-пуудл* (народа поселение), *йемен пугут* (“святое место”) находилось в лесу, на возвышенном красивом месте, на некотором расстоянии от селения, нередко вниз по реке (Соколова, 1980в. С. 135; Федорова, 1996в. С. 108; Зенько, 1997. С. 109; Мартынова, 1998. С. 133).

На кладбищах первоначально хоронили только кровных родственников. Позднее, с развитием территориальных соседских отношений, на кладбище стали хоронить всех жителей селения, но представителей каждой фамилии – в отдельном ряду могил, в котором был свой поминальный костер (Karjalainen, 1921. С. 107; Соколова, 1971. С. 229, 232–233; 1972в. С. 60; 1975г. С. 166–167; Sokolowa, 1982. S. 175–176).



Фигурка птички на могиле ребенка
Ханты. ХМАО. Фото Н.В. Лукиной, 1980-е годы

В тех случаях, когда хоронили в земле, глубина могилы (*лат кулы лат, хала лат*) была различной. У хантов могилы были неглубокие – 8–10 см; чаще всего был снят только дерн. В конце XIX–XX в. под влиянием христианства и русского населения могилы снова становятся глубокими – от 50–70 см до 1,5 м.

Намогильное сооружение (*кат сурам кэсы* – “дом мертвого человека”, *ухто кот* – “верхнее жилище”) обычно повторяло конструкцию жилища. В конце XIX–XX в. на некоторых кладбищах стали ставить кресты (и на намогильных сооружениях), сооружать ограды вокруг могил; в некоторых местах (р. Вах, Аган) над крестом укрепляли деревянное изображение утки (см.: *Соколова*, 1980в. С. 136, а также: *Руденко*, ГМЭ, фотоархив, № 1706–99, 114–115; *Грачева*, 1972. С. 42; *Кулем-*

зин, Лукина, 1977. С. 160–163; Меситыб, Соколова, 1993; Федорова, 1996б. С. 109; Мартынова, 1998. С. 134, 167; Зенько, 1997. С. 108; Мифология хантов, 2000. С. 101; Салымский край, 2000. С. 225–238).

Шаманов хоронили, как и простых людей, но для их вещей (одежда, бубен и пр.) в лесу ставили специальный амбар. Детей хоронили обычным способом, лишь с меньшим числом обрядов. На отдельном кладбище или в одной могиле со взрослыми восточные ханты хоронили выкидышей и детей в возрасте до 10 дней. Для умерших от несчастных случаев делали особые кладбища, либо хоронили их в стороне от обычных. Известен и обычай делать кенотаф (*ура-хот*), в который складывали одежду, обувь и личные вещи умершего в другом месте (тут делали и поминки); его одежду вешали также на деревья рядом с могилой. На кладбище хоронили его волосы в берестяной коробочке. Ориентировка могил первоначально была, по-видимому, с севера на юг: покойник лежал обычно головой на север, где, по представлениям обских угров, находился загробный мир, “лицом к северу”, либо ногами на север, головой на юг. Позднее могилы стали ориентировать по линии восток-запад: лицом к восходу солнца, головой на восток (Соколова, 1980в. С. 136–137; Федорова, 1996б. С. 108).

На кладбище, пока готовили могилу и надмогильное сооружение, женщины разводили поминальный костер. На костре варили рыбу и мясо, кипятили чай. Из национальных блюд обязательна *няр хул* – строганина из белой “хантыйской” рыбы. Готовили также и мясные блюда: *няр неха* – строганина из мяса (олени, лося). Нередко варили национальную кашу *соломат* из воды, черной муки, гусяного сала, лосиного мяса. Приготовленную еду расставляли у окошек других могил (их все открывали еще по приезду), у костра (дань огню) и изголовья умершего на низком национальном столике. Когда могила и надмогильное сооружение были готовы, все садились за стол, ставили еду и питье в изголовье умершего, лили вино и чай в изголовье, приговаривая: “Ешь, пей...”, зажигали и клали в изголовье трубку; ждали, когда духи насладятся приношениями (паром от пищи). Затем еду снова собирали и расставляли на столиках, ели и пили. Вспоминали об умершем, жалели его. Беседовали о своих промыслах (охоте, рыбалке), обсуждали повседневные проблемы и т.д.; женщины говорили о домашних делах и заботах. Когда разносили спиртное, то не забывали ставить стопки у могил (окошек), выплескивали их на огонь. Всю еду съедали, если она оставалась, ее уносили домой, объедки отдавали собакам. Бартенев сообщает о делении поминальной пищи на три части (для Торума, водяного духа и покойника) и ритуальном поедании ее. На Казыме во время похорон дважды накрывали стол: “встречный” стол – когда были готовы могила и половина надмогильного сооружения, “прощальный” – когда все было готово, перед погребением умершего (Соколова, 1980в. С. 137; Енов, 1994. С. 88–89).

Затем происходили обряды осмотра тела умершего шаманом и гадания с целью выяснения причин смерти умершего, дальнейшей судьбы присутствующих и “желаний” умершего. После этого с умершим прощались, поднимая платок с его лица, целуя умершего, оплакивая его, присутствующие еще раз прощались с покойным, гроб закрывали крышкой, вдоль него клали шест и две поперечины, их связывали пропущенной снизу веревкой. Каждый подходил к гробу, приподнимал от земли, целовал в последний раз.

В могилу поверх гроба клали личные вещи умершего. Гроб с телом покойного опускали в могилу на веревках, все веревки перерубали и крышка гроба оставалась свободной, чтобы в нижнем мире умерший мог свободно “выходить из своего дома”. Сверху все снова покрывали берестой, засыпали землей. По русскому обычаю родственники бросали землю в могилу. В надмогильное сооружение тоже клали вещи умершего: лыжи, лук и стрелы, ружье, топор, котел, блюдо, ложку, поварешку, берестяной сосуд, на надмогильное сооружение и рядом с ним – нарты, лыжи, столик, ведро, таз, чайник, корытце, обломки лодки-гроба (все это переворачивали вверх

дном), весло, хорей. Среди вещей, положенных с умершим, были и такие, которые посылались другим, ранее умершим людям (Соколова, 1980в. С. 137–138; Енов, 1994. С. 89; Федорова, 1996б. С. 109).

Повсеместно существовал обычай забивать жертвенное животное. Как правило, забивался олень, на котором везли гроб с телом умершего. Часть мяса съедали, а часть оставляли умершему в посуде в гробу у его головы. Череп с рогами и шкуру вешали на дерево или клали на могилу (череп) и закапывали около могилы (шкуру); кости, сбрую, иногда и шкуру оленя бросали в могилу либо оставляли рядом с могилой. Транспортные олени считались не жертвой, а собственностью умершего. Жертвенных оленей убивали дополнительно, от одного до трех-пяти у богатых (по “желанию” умершего). Если хоронили летом, животных убивали зимой, но их уже не запрягали – “тянет гроб”. Животное убивали всегда удушением, хотя у северных хантов были известны и иные способы – оглушение и протыкание кольями. Кровью жертвенного животного мазали гроб и надгробное сооружение. Сначала мясо ели сырым, потом варили. Убивали и любимую собаку умершего. Возвращаясь с похорон перегораживали дорогу, шли, оглядываясь направо и налево. Около дома проводили обряд очищения. Особенно тщательно окуривались вдова и вдовец (Здесь и далее: Соколова, 1980в. С. 138–139; Кулемзин, 1984. С. 141–143; Федорова, 1996б. С. 114–115; Мифология хантов, 2000. С. 100–101).

Послепохоронный этап начинался с поминок, изготовления вместилища души покойного *иттарма* и последующих действий по отправлению душ умершего человека в иной мир и завершению всех траурных церемоний. Совершали обряды сжигания волос, обряд помещения *иттарма* к домашним духам (Талигина, 1997; 2003).

Сроки проведения таких поминок весьма различны у разных групп хантов и манси, изменялись они со временем. Разные авторы по-разному пишут об этом: поминки проводились через 4–5 дней после смерти; затем в первый год часто, потом – от случая к случаю во время посещения кладбища; в день похорон и в годовщину смерти; по истечении лунного месяца; затем – через 4–5 месяцев; через 14–14, 24–25, 40–50 дней после смерти человека; через 1–2 месяца, полгода и один год; несколько раз в первый год, потом – через 2–3 года; через 9 дней после смерти, затем один раз в месяц в новолуние, потом – ежегодно; через 5–7 дней после смерти, затем – через 1–2 года; несколько раз в году в течение нескольких лет; на 9-й день, через полгода и через год. Позднее поминки стали проводить в родительские христианские дни, по воскресеньям, в большие праздники. Первоначально поминки устраивали, вероятно, только на кладбище, позднее стали проводить их и дома. Чаще всего поминки проводили летом, участвовали в них по большей части женщины, а также старики и дети, на поминки нельзя было ходить беременным женщинам, а также во время менструаций (Соколова, 1980в. С. 139–140; Федорова, 1996б. С. 111–113).

Трагически погибшим людям (от несчастных случаев) поминки устраивали в четырех местах: дома, на месте гибели, на кладбище и на месте хранения особого изображения – вместилища души *ура*. На месте поминок оставляли лоскут ткани на дереве или стене дома (Здесь и далее: Соколова, 1980в. С. 140–141).

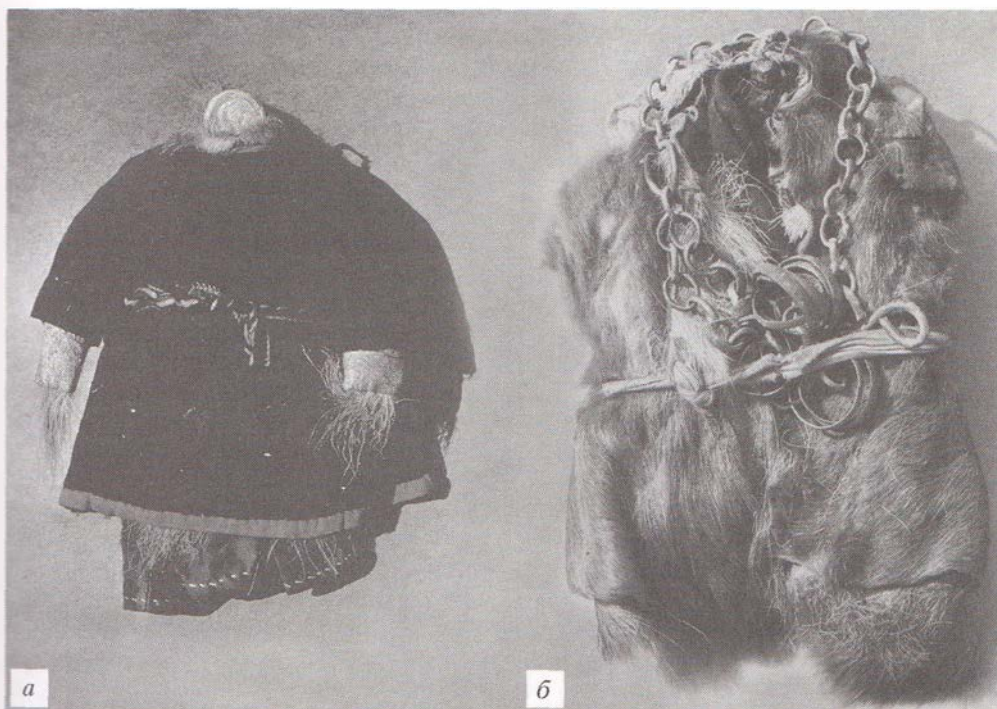
Умершего никогда не называли по имени, только описательными терминами (*шунгат*), его имя было табуировано, пока душа его не вселялась в новорожденно-го. Тезкам после смерти одного из них меняли имя.

У нижнеобских и казымских хантов был известен обычай сжигать после похорон ногти и волосы умершего, которые в течение всей жизни собирали и хранили в специальном месте. После похорон эти волосы (*уныт акань* у березовско-казымских) держали в доме до прилета уток, если смерть наступала в зимний период, или отлета птиц, если смерть приходилась на летний период. По представлениям хантов, ногти и волосы помогают человеку в загробном мире карабкаться по горам и переправляться через огненные реки к озеру мертвых – *халась лор* (Там же. С. 141).

На Иртыше супруги посещали могилу умершего супруга первые 4–5 ночей после похорон, на Васюгане зафиксированы воспоминания о голодной смерти одного из супругов на могиле другого. После смерти супруга нельзя было жениться и выходить замуж у ваховских хантов год или полгода, у казымских – до окончания траура, но лучше – в течение года; у куноватских – в течение 4–5 лет (Там же).

Ханты соблюдали траур. Самая близкая покойнику женщина (жена, мать, сестра) через 4–5 дней (или 40–50 дней, 4–5 месяцев) меняла головной платок: снимала с головы и обматывала вокруг ствола дерева на окраине поселка, голову покрывала новым платком, вывернутым наизнанку. Считалось, что эти платки помогут душе умершего перебраться через огненные реки и карабкаться по горам; повязывали на ногу тесьму из черемуховой сарги (по случаю смерти близкого родственника – на правую ногу, дальнего – на левую); родственники-мужчины носили налобную повязку из оленьего сухожилия, а родственницы-женщины – из белой ткани. После захода солнца налобные повязки снимали, а с восходом солнца вновь повязывали; в пасмурную погоду их можно было не носить; женщины – на ноге, а мужчины – на шее или руке носили нитку с одной-двумя бусинами (иногда это была красная шерстяная нить), пока она не рвалась, или до женитьбы. На Конде женщины в хорошую погоду носили в течение года специальный траурный чепец или платок с черной каймой. По истечении года бахрому с платка отпарывали и бросали на могилу, а платок отдавали бедным. Куноватские женщины носили на голове особые ободки. Во время траура ничего нельзя было делать острыми предметами – ножом, топором, кайлом, лопатой, иглой, шить, вышивать и т.п., мыть полы, стирать, выбрасывать мусор, охотиться и рыбачить; нельзя было шуметь, смеяться и петь. В этот период куноватские женщины в определенные сроки собирались на окраине поселка, расчесывали волосы, собирали их и сжигали, меняли платок. Если траур проводился по старому мужчине, это делали через 50 дней и 5 месяцев, затем ежегодно в течение четырех лет, если по женщине – через 40 дней и 4 месяца, ежегодно в течение четырех лет. Сроки траура – 4–5 дней, 4–5 месяцев, 6 месяцев, 4–5 лет. Белявский пишет, что траур соблюдался по взрослым детям, сестрам и братьям; по старым родителям и другим родственникам его не соблюдали (Соколова, 1980в; Мартынова, 1998. С. 132, 135, 166–167; Федорова, 1996б. С. 115–116; Мифология хантов, 2000. С. 102).

Еще в то время, когда умерший лежал в доме, делали его изображение – “вместилище” его души – *иттарма* на 4–5-й день после смерти. Ее делали в виде маленькой антропоморфной фигурки из дерева для умерших “своей смертью”, из металла – для погибших насильственной смертью. Женщины приступали к изготовлению *иттарма* после поминок. Одни делали куколку, вторые шили ей одежду (зимнюю, если человек умер зимой, и летнюю – в летнее время). Мужчины мастерили *иттарма-ларась* – деревянный ящичек 20 см в длину, 20 см в ширину, 15 см в высоту. При изготовлении ящичка не пользовались гвоздями: дно, стенки и крышку стягивали кожей. Затем на дно ящичка укладывали кусочки оленьей шкуры (в качестве постели) и небольшую подушечку. Куколку-*иттарма* одевали в изготовленную одежду, усаживали ее в этот ящик, рядом с ней клали маленький ножик, табакерку, конфеты, хлеб, небольшой пузырек с вином. (Все это менялось каждый раз, когда приезжали родственники умершего.) Один из мужчин выстругивал четырехгранную палочку диаметром в 1 см и длиной в 15 см, которая всегда находилась в ящичке куколки-*итгарма*, по ней вели отсчет времени, прошедшего со дня смерти человека (Patkanov, 1896; Соколова, 1975в. С. 169). Перед заходом солнца ящичек закрывали и ставили на угловую полку (*мул норма*). С восходом солнца его снова отворяли и делали зарубку на палочке. Во время еды куколку-*иттарма* вместе с ящиком ставили у стола. Перед ним ставили отдельный прибор с едой. По окончании все убирали, ящичек ставили на ту же полку, но он оставался открытым до вечера. Когда солнце заходило, быстро закрывали: считалось, что если об этом забыть, то душа



Иттарма – изображение и вместе с тем вместилище души умершего:
 а – мужчины, б – женщины

Ханты. ЯНАО, р. Сыня. Фото С.Н. Иванова, 1971–1972 гг.

умершего будет всю ночь находиться дома и нагонять страх или же сниться людям и просить, чтобы в его доме закрыли двери (Соколова, 1974а; 1975в; 1978; 1990г; 1995; Кулемзин, 1984. С. 148–150; Енов, 1994. С. 90).

По представлениям нижеобских хантов, в иттарму вселяется душа-дыхание *лиль*. На *иттарму* мужчины надевали пять рубах, малицу, кисы; женщины – четыре платья, зимний *сах*, кисы. Через 4–5 лет, по другим сведениям, через 4–5 месяцев, иттарму по указанию шамана уносили к домашним духам или в лес; одежду с куклы помещали в домашнее священное хранилище *лух*. Иногда по истечении срока траура изображение сжигали или бросали в могилу, либо хранили на чердаке дома. Изображения-вместилища душ старейших и уважаемых мужчин становились предками-покровителями, их хранили в переднем углу дома вместе с остальными духами (Соколова, 1971. С. 231; 1975в; 1979в. С. 252; 1990г; Кулемзин, 1986, 1994; Головнёв, 1995. С. 169; Талигина, 1995а, 1997, 1998б; Зенько, 1997. С. 114; Волдина, 2000б. С. 197).

Казымско-березовские ханты куклу-заместителя не делали, термином *иттарма* (некоторые информаторы употребляли название *шонгыт*) они называли мешок или берестяную коробку с любимой одеждой покойника, который держали дома в течение 4–5 лет после смерти, а затем уносили в лес. Отношение, подобное отношению к иттарме у обдорско-куноватских хантов, у казымско-березовских распространялось на куклу из волос (*упыт акань*), на которую надевали три рубахи (на “женщину” два платья), зимний *сах*, платок или шапку, клали на заячью подстилку, укрывали заячьей шкуркой, помещали в берестяную коробку и хранили на постели,



Амбарчик *ура-хот* для хранения изображений умерших (утопленников)
Ханты. ЯНАО, р. Сыня. Фото З.П. Соколовой, 1972 г.



Кукла "*ура*", вынутая из амбарчика *ура-хот*
Ханты. ЯНАО, р. Сыня. Фото З.П. Соколовой, 1972 г.



Остовы изображений умерших

Ханты. ЯНАО, р. Сыня. Фото С.Н. Иванова, 1972–1973 гг.

на спальном месте покойника (Харлампович, 1908; Прыткова, 1971; Соколова, 1979в; Кулемзин, 1986; Зенько, 1997. С. 112–114; Волдина, 2000б. С. 197).

Иртышские ханты хранили немытое белье и простыню умершего, которые клали на подушку во время поминок. Этот обычай заменял изготовление куклы-заместителя покойного (Patkanov, 1897. S. 45).

На территории Нижнего Приобья для людей, умерших неестественной смертью, делали *ура хот* – небольшие дощатые домики, аналогичные намогильным, устанавливаемые на спиленном дереве высотой 1,2–1,3 м. Словом *ура* называют местонахождения этих домиков. В *ура хот* помещали изображение покойного (тоже *ура*) наподобие *иттарма*, только немного большее по размерам, что-нибудь из личных вещей, обычно какую-нибудь ношеную одежду. На *ура* не полагалось плакать. Поминать сюда ходили в обычные сроки поминок (Соколова, 1975г. С. 170–173; 1978. С. 175).

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА

О традиционном мировоззрении хантов писали многие. До начала XX в. это в основном были сведения о почитании различных сверхъестественных существ или духов (божеств), совершаемых в честь них обрядов (В.Ф. Зуев, В.Н. Шавров, Н.А. Абрамов, М.А. Кастрен). В начале XX в. вышел первый обобщенный труд по данной проблеме финского ученого К.Ф. Карьялайнена (*Karjalainen*, 1921, 1922, 1927). Первый том его сочинений посвящен представлениям обских угров о человеке и его жизненном пути (рождение, смерть, связанные с ними обряды). Во втором томе он пишет о почитании различных духов – “всеобщих” (неба, земли, нижнего мира, лесных, вызывающих болезни, демонов), родовых и местных (домашних и личных). В третьем томе рассматриваются проблемы отношения обских угров к миру животных, природе, а также жертвенные и иные церемонии (в т.ч. медвежьи) и шаманизм.

В 1920–1960-х годах проблемы, связанные с традиционным мировоззрением, религией, изучал В.Н. Чернецов. Одна из его основных работ по этой проблеме – фундаментальная статья “Представление о душе у обских угров” (*Чернецов*, 1959). Он писал также о родовых и семейных духах-покровителях, богине-матери Калташ (*Чернецов*, 1939, 1947б), медвежьим празднике (*Чернецов*, 1965, 2001; *Tschernjetsow*, 1974) и др. (*Чернецов*, 1953а,б,в, 1957).

Последующие исследователи опирались на труды этих авторов, дополняя их сведениями из литературы XVIII–XIX вв. и своими полевыми материалами. З.П. Соколова, начиная с 1971 г. писала о различных религиозных представлениях и обрядах хантов, связанных со смертью и возрождением (1971, 1975б, в, г, 1976в), культом предков (1990г), о раздельных культовых местах (мужских и женских – 1972а), культе медведя (1976в; 1993б; 2002), шаманизме (1991б). Она рассматривает религиозные представления и ритуалы обских угров, исходя из классификации ранних видов религии С.А. Токарева (*Токарев*, 1964).

Мировоззрению восточных хантов посвятил свои основные труды В.М. Кулемзин (1972, 1976; 1978, 1984; 1986, 1994, 2000а, б; Мифология хантов, 2000 и др.). В мировоззрении хантов, в религии он видел следующие комплексы представлений и связанных с ними обрядов: жизненные силы человека, жизненный путь человека, окружающий мир, человек и общество, сверхъестественные существа, почитание природы (“живое и неживое”, человек и природа), промысловые культы. Специально исследовано им шаманство.

А.П. Зенько в своей монографии, опираясь на работы предшественников, рассмотрел традиционное мировоззрение всех групп хантов (*Зенько*, 1997), воспринимая его как единое. Он рассматривает отношение человека к природе, живому миру, представления о сверхъестественных существах, духах-хозяевах промыслового культа, семейных и личных духах-покровителях, жизненном цикле человека.

Е.П. Мартынова в своей книге (1998) вкратце перечисляет некоторые особенности мировоззрения (религии) и культа у разных групп хантов. Ее внимание обращено на горизонтальное и вертикальное строение Вселенной, веру в сверхъестественные существа и духов, культ священных животных, шаманство, взаимодействие языческих и христианских верований и обрядов. В последние годы изучением мифологии, мировоззрения и обрядов занимается А.В. Бауло. Им собраны большие материалы о почитаемых хантами духах и их священных (жертвенных) местах.

Говоря о самых характерных чертах традиционного мировоззрения хантов, прежде всего следует отметить своеобразное толкование отношений человека и окружающего мира (здесь и далее: Кулемзин, 1984; 1994; Мифология хантов, 2000. С. 45–104). С одной стороны, с точки зрения хантов, человек – это абсолютно равное с другими существо, существование которого оправдано самой природой. С другой стороны, человек как бы находится в центре вселенной и именно по этой причине возможно само понимание мира. Такие взаимоисключающие представления сложились в непротиворечивую систему, которая функционировала долго, надежно, безотказно.

Существует несколько вариантов представлений о происхождении человека: из рыбы, дождевого червя, но более всего распространено убеждение о сотворении человека с определенной целью (“чтобы сверху наблюдать и веселиться”, “чтобы было кому бруснику собирать и охотиться”) различными божествами, обитающими на небесах. Любопытно, что божествам не обязательно иметь творческий материал: они могут лишь “подумать”, сразу же создать человека и спустить на землю; так было и с животными. Человеку и животным бог дал ум для облегчения существования: лишенные ума действуют вопреки своему благополучию. У человека имеются руки, ноги, глаза, уши, рот, нос и все это составляет его внешность. Человек 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. Полноценным человек является при наличии этих двух жизненных сил: внешней и внутренней. Утрата любой из них ведет к смерти. Все случайности, обрывающие жизнь, не являются таковыми. Это либо действие Анки Пугос, либо небесного бога Торума, либо подвластных им невидимых земных духов: существует тесная связь между земными, небесными и подземными мирами. Человек, пребывая на земле, знает одно направление времени – от прошлого через настоящее к будущему. На земле все существа, включая человека, являются смертными, потому что для них существует временной предел. Под землей, в мире умерших, время течет в обратном направлении. Так и умерший человек возвращается на землю в виде новорожденного. Точно такие же превращения испытывает и все живое. Снег живой, потому что движется, но умирает, ложась на землю, и оживает, превращаясь в воду, а вода умирает, превращаясь в лед. Лед живой (трещит), но умирает, превращаясь в воду.

В мифологии северных хантов вселенная разделена по вертикали на три мира: верхний населяют боги-прародители; в среднем, наряду с людьми, находятся боги второго поколения и духи; в нижнем обитают враждебные существа-антагонисты и души умерших.

Подземный мир – создание мира небесного, он ущербен, в нем все имеет черный цвет, полумрак и меньше всего того, что доставляет человеку радость; поэтому отправление туда умершего – это хотя и не окончательный разрыв с ним, но все-таки событие печальное. Между живущими на земле и в подземном мире существует связь, на которую указывают сновидения: поскольку спящий видит сон ночью, – он наблюдает то, что происходит там днем. Связь живых с существами небесного и подземного миров осуществлялась в определенных местах, где обычно стояли священные амбары, в которых хранились изображения духов и подарки для них (меха, ткани, стрелы, бисер). В более поздние времена в качестве жертвоприношений стали использовать монеты и даже металлические нагрудные значки. В некоторых священных лабазах хранили приборы для добывания огня вручную, а не при помощи спичек. Это считалось обязательным.

В верхний мир человеку не попасть, ибо он имеет слишком много пороков и лишь отдельные избранные Торума (шаманы) совершали туда свои путешествия.

В этом необъятном мире всегда день, солнце, много света и никто не имеет никакого представления о черном цвете – цвете смерти, боли, печали и голода. Все живущие там бессмертны, потому что само время не может быть ограничено: одни небеса переходят в другие и нет там горизонта, за которым начинается другой мир. Кроме шаманов, из земных существ туда могут попадать невидимые духи, которые осуществляют контроль за жизнью человека и для которых также не существует ни границ, ни времени – они бессмертны.

Впрочем, представление о вертикальном (этажном) строении вселенной не является единственным. Имеют место еще воззрения о горизонтальном (линейном) членении, согласно которому верхний мир – это южная часть, откуда, скатывается Обь, а нижний мир – это часть где-то на северо-западе близ моря, куда впадает Обь. Одновременно нижний мир – это сторона захода солнца, именно оттуда к людям приходят духи – носители болезней. Кроме южной ей противостоит сторона восточная, откуда распространяется свет, тепло, здоровье. Таким представлениям соответствует воззрение о полном подобии миров земного (среднего), верхнего и нижнего: везде живут одинаково, ходят на охоту, пасут оленей и т.д.; там полное равенство, нет главных и подчиненных ни среди людей, ни среди духов. Некоторые исследователи полагают, что более древними являются представления о горизонтальном членении вселенной (*Мартынова*, 1998. С. 204). По всей вероятности, они были характерны для местного сибирского населения, другие были принесены предками угров коневодами из южных лесостепных районов и таким образом также оказываются достаточно древними.

Животные, с точки зрения традиционного мировоззрения, отличаются от человека только своей формой и худшими или лучшими физическими возможностями, но никак не умственными. Передние ноги животных, которыми, например, олень разгребает снег, на хантыйском языке называются руками. Казалось бы, что хвост оленя и хвост щуки должен иметь один термин, как это мы имеем в русском языке, однако они называются по-разному, ибо функции имеют разные. Сфера воды, кстати, это тоже принципиально иной мир и ханты, традиционно не умеющие плавать, к особой категории относили бобра и выдру, умеющих плавать. Строитель плотин бобр считался одним из наиболее умных животных (после медведя). Индивидуальный характер зверя определяют ум и душа, каждый из них по-своему строит жилище, обманывает охотника и т.д. Поскольку зверь и человек – существа равные, действовала сложная система правил охотничьей этики: не отстреливались молодые или беременные самки, звери, поселившиеся близ обжитого человеком места, человеку запрещалось селиться на территории, занятой колонией бобров, парой лебедей, охотничий сезон длился строго определенное время и т.д. Рыболовные запоры строились таким образом, чтобы рыба свободно проходила сквозь них. Такое же живое существо, как человек и зверь, дерево не обладает способностью быстрого передвижения и является по сути дела беспомощным, поэтому при сваливании дерева произносили соответствующее объяснение, оправдывающее человека. Ханты использовали преимущественно сухостой и лишь в редких случаях нуждались в растущем дереве. Растущее дерево обладает способностью воздействовать на человека: за непочтительное к себе отношение оно может сбросить сук и поранить обидчика. Деревья не имеют тех органов чувств, которыми обладают человек и животные, но тем не менее общаются меж собой: человеку недоступен их язык, лишь редкие люди способны слышать и понимать деревья. Самые высокие и мощные деревья священны – их вершина уходит в верхний мир, а корни – в нижний: они связывают все три мира. Подарки для небесных божеств следует развешивать на высоких березах, подземных духов болезней – у отверстия под корнями. Пары больших растущих деревьев называли дедушкой и бабушкой и почитали. Много деревьев было священных: личное дерево (под которым родился человек), деревья, растущие

на месте семейных и родовых жертвоприношений. Гибель личного, семейного и родового дерева были предвестниками смерти человека. Животные и деревья находят взаимопонимание: строителей плотин бобров растущие деревья не наказывают; деревья предоставляют убежище для зверей, звери небезучастны к судьбе леса. Пресмыкающиеся и насекомые точно так же находятся в живой системе природы и потому к ним должно быть соответствующее отношение. Душа человека имеет вид комара, почему звон в ушах – это вылет комара, а значит предвестник болезни. Комары полезны потому, что “сгоняют” оленей к дымокуру и заставляют держаться вместе, а стрекоза полезна, потому что поедает комаров и не дает им размножаться до бесконечности. Ящерица священна и неприкосновенна: ее изображение на шаманской колотушке – это первый помощник шамана; фигурку ящерицы, вырезанную из бересты или отлитую из металла, хранили в жилище с целью предотвращения всевозможных несчастий.

Очень большим почетом и уважением пользовалась лягушка, ее изображение имело на бытовых и сакральных предметах. Считалось, что она приносит семейное счастье, облегчает трудные роды и поиск брачных партнеров, часто ее называли описательно: “в кочках живущая женщина”. Лягушек и особенно лягушат запрещалось использовать в качестве насадки для рыб, не ели щуку, если в ней находили останки лягушек. Детям запрещалось ловить и мучить лягушат. Культ лягушки распространен очень широко и охватывает почти все народы Сибири, включая коренные народы бассейна Амура (Соколова, 1975в).

Окружающий мир, его три сферы, со всеми божествами, духами, человеком, растениями и животными составляют цельную систему, в которой множество связей и отношений.

Большое значение в традиционном мировоззрении занимала непоколебимая уверенность в реальном существовании сверхъестественных существ различного ранга, в особенности духов. Это существа, могущие принимать любую форму, проникать в труднодоступные места, мгновенно менять место своего нахождения. По сравнению с ними человек беспомощен и именно по этой причине они имеют над ним полную власть, особенно духи болезней, которые способны проникать в тело человека, поедая его органы. Кроме них существуют духи голода, распугивающие в лесу дичь и путающие следы зверей, духи воды, леса, жилища и т.д. В основном они противодействуют людям, но могут быть и нейтральными, если с ними установить хорошие отношения – через жертвоприношение, умиловление духа при помощи подарка. Однако и этот единственный путь не очень надежен. В хантыйском традиционном обществе существовала целая категория особых людей, которые якобы могли видеть, осязать духов и поэтому вступать с ними в более активные отношения. Авторитет таких лиц был даже выше, чем авторитет мастеров по изготовлению лодок, лыж и многого другого. Специалисты по общению с духами имелись далеко не в каждой семье и даже не в каждом стойбище. Именно к ним и приходилось обращаться в тех случаях, когда собственный жизненный опыт не являлся надежным помощником; великая сила традиции также исключала использование рациональных знаний в целом ряде жизненных ситуаций.

Обычно специалистов по общению с духами называют обобщенным термином шаман, который может лечить, насылать порчу, предсказывать события и многое другое. Шаманизму как особой форме религии посвящена обширная специальная литература (Шатилов, 1931, 1976; Карьялайнен, 1995; Кулемзин, 1976, 1978, 1995, 2000а и др.). О шаманах северных хантов писали также Ф. Белявский (1833), М.А. Кастрен (1860), В.Н. Шавров (1871), И.С. Поляков (1877), Г. Новицкий (1884), В.В. Баргенов (1896), И.Н. Шухов (1916), В.Ф. Зуев (1947), А.В. Головнев (1995), З.П. Соколова (1991б); см. также Салымский край, 2000 и др.

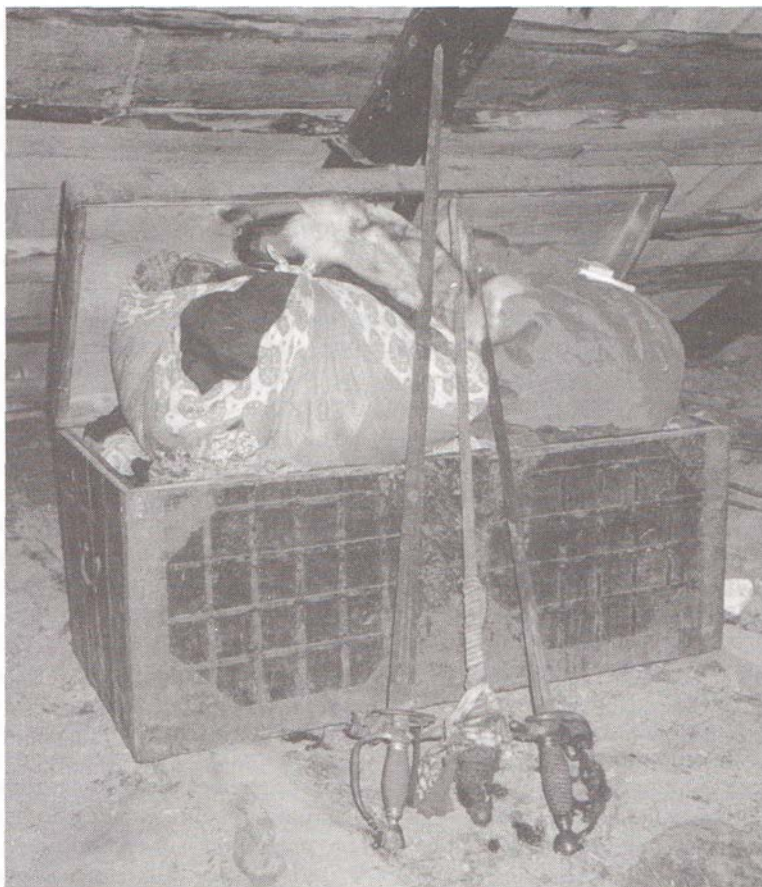


Шаманская рукавица. 1914 г.
Тобольский музей – Б.Н. Городков
Ханты. ХМАО, р. Вах. Рис. С. Стручкова, 1969 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова

Шаманский бубен. Семь личин духов бубна
Ханты. ЯНАО, р. Полуй. Фото А.В. Бауло, 2002 г.



Сегодня тема шаманизма остается одной из самых закрытых, поскольку старшее поколение до сих пор хорошо помнит годы преследований приверженцев традиционных культов. Тем не менее, судя по рассказам информаторов, во второй половине XX в. практически во всех поселках березовских, казымских, сынских и кунватских хантов шаманы продолжали выполнять свои функции. Им отводили важную роль при отправлении обрядов на поселковых святилищах. Шаман обращался к местному божеству с вопросом, какую жертву оно примет и когда ее нужно при-



Святой сундук и “шаманские” шпаги на чердаке дома
Ханты. ЯНАО, р. Сыня. Фото А.В. Бауло, 2001 г.

нести. Известны многочисленные случаи ворожбы при излечении болезни, пропаже вещей, погребении человека и пр. Гадали с помощью сабли, топора, подвешенного на шнурке или красном поясе, или с небольшим сундучком, в котором находились “святые” атрибуты (Соколова, 1991б; Бауло, 2002в. С. 75). Из шаманской атрибутики в домашних святилищах можно встретить головные уборы, сабли для ворожбы, связки стрел для камлания в “темной юрте”, бубны. В пос. Овгорт и Тильтим (сынские ханты) зафиксировано два случая, когда внутри бубна хранят мужскую (хо) и женскую (нэ) фигурки (одна в белой малице, другая завернута в платки). Это муж и жена – духи бубна. У хантов р. Полуй духи бубна (семь личин) вырезаны на его рукоятке (Бауло, ПМА, 2000, 2002).

Анализ хантыйского шаманства, убедительно показывает, что фигура шамана, его деятельность, функции и приемы прошли длительный путь формирования (Кулемзин, 1976). Шаману с бубном и колотушкой исторически предшествовали лица, лишь отдаленно напоминающие шамана. В традиционном хантыйском обществе были сновидцы-предсказатели *уломверта-ку* (букв.: “сон делать человек”), которым во время сна по их собственной просьбе являлись духи и предсказывали судьбу того человека, который обращался к сновидцу-предсказателю. Глубокие старики верят

в реальность этого явления, как и в то, что к человеку, сомневающемуся в существовании духов, последние не приходят.

Особые лица *арэхта-ку* (букв.: “песня-человек”) могли созывать духов игрой на струнном музыкальном инструменте. Они занимались предсказыванием, лечением; советовали, кому из охотников следовало быть осторожнее, а кому – смелее. Эти лица являлись хранителями народного эпоса: в напевной форме под аккомпанемент своего инструмента они повествовали об истории своего народа, происхождении родов, их перемещении, следили за соблюдением норм брачных отношений и вообще традиций в широком смысле слова.

Весьма своеобразным, интересным и пользующимся самым большим авторитетом были лица *нюкульта-ку* (букв.: “представление-человек”). В затемненном чуме среди присутствующих они устраивали самое настоящее представление, подробно описанное М.Б. Шатиловым, наблюдавшим его в 1930 г. (Шатилов, 1976). Смысл его заключался в предсказании очередного охотничьего промысла – основы существования хантов. Ловко подражая голосам животных, *нюкульта-ку* “созывал” их в виде не то самих животных, не то их внешности – духов. При этом можно было ощутить тяжелую поступь лося, дыхание медведя, цоканье белки, квохтание глухарки. *Нюкульта-ку*, без всякого сомнения, имели необходимые реквизиты, манки, свистки, обладали даром импровизации, были опытными охотниками. Здесь происходило общение *нюкульта-ку* с животными, птицами. Он “следил” за их поведением, которое было либо пассивным, либо активным и результат передавал присутствующим: на кого будет успешная охота, а на кого – нет. На этих своеобразных сеансах дети и подростки – будущие охотники – знакомились с отдельными повадками зверей, их голосами.

В хантыйском обществе были и другие своеобразные лица: фокусники, так называемые мухоморщики (могущие вступать в общение с духами после поедания мухоморов), сказочники (лечившие во время рассказывания сказок), гадатели по огню и другие, но ни одна из категорий, включая шаманов, не являлась профессиональной. Источником существования для всех был традиционный вид промыслов – охота и рыболовство. Шаманы, появившиеся в хантыйском обществе, вероятно, под влиянием других народов в исторически недавнее время, использовали приемы, методы, функции самых различных категорий “ворожеев” и постепенно стали их вытеснять. Некоторые шаманы, как свидетельствуют об этом материалы, совмещали в себе действия сказочников, фокусников, мухоморщиков, сновидцев-предсказателей. Авторитет шаманов постепенно повышался в основном за счет того, что они взяли на себя основную функцию – организацию и отправление общественных жертвоприношений.

В современной литературе сложилось мнение о неразвитости обско-угорского шаманизма (Кулемзин, 1976), которое во многом основано на том, что его проявления у хантов и манси были выражены менее ярко, чем у их соседей, например, ненцев или селькупов. Существует и иная точка зрения: “слабость” обскоугорского шаманизма в XIX–XX вв. является результатом его распада в связи с массовой христианизацией (Соколова, 1991б. С. 237).

Мифологическая история хантов делится на ряд этапов. В представлениях казымских хантов существовало два основных периода возникновения земли. Первый период – “Когда Небо создавали, когда Землю создавали”, второй – “Землю когда делили” или “богов когда сажали”. Во втором периоде с неба на землю были спущены дети Верховного бога *Тору́ма* и вся земля поделена между ними. Каждый из них стал на своем участке духом-покровителем. Считается, что место, откуда дети *Тору́ма* разошлись по своим землям, находится недалеко от пос. Тугияны на Оби. Это место называется “Семью *вэ́ртами* поделенная земля, шестью *вэ́ртами* поделенная земля” (Молданов, Молданова, 2000. С. 3–4; Мифология хантов, 2000. С. 239) или

“земля, где распределились семь богов” (Слепенкова, 2000. С. 48). Представления о существовании нескольких временных эпох отражены и в фольклоре березовских хантов. Самая древняя из них – *Мув тыйм ис* “Земли творение”, за ней следует “Богатырская эпоха” и наконец наступает “Эпоха хантыйского человека” (Лапина, 1998. С. 9, 33).

Огромная по площади территория Нижнего Приобья “заселена” сотнями божеств и духов-покровителей. Самые ранние сведения о них принадлежат миссионеру Г. Новицкому. В начале XVIII в. в “Остяцкой стране” почитали трех “первоначальных” богов: Старика Обского, Гуся и Кондийского. Главное святилище Старика Обского (“бога рыб”) находилось в устье Иртыша, сама фигура бога выглядела как “доска некая, нос аки труба жестяны, очеса стеклянны, роги на главе малые, покрит различными рубищу, сверж одеян червленою одеждою (з золотой грудью)”. Рядом были положены лук, стрелы, копье и панцири, с помощью которых бог сражался “в водах”. Второе святилище Старика Обского располагалось на Оби; фигура божества находилась попеременно на каждом святилище в течение трех лет. Жертву божеству приносили весной перед началом рыбной ловли (Новицкий, 1941. С. 59–60). Второй остяцкий бог – “Гусь боготворимый идол их бяше, изваян от меди в подобие гуся; име скверное жилище в юртах Белогорских при великой рыке Обе”. Медный Гусь считался богом водных птиц, ему приносили жертвы (лучшей считалась лошадь) в сезон их ловли. О Кондийском было известно лишь то, что первоначально этот бог находился в одной “кумирне” с Гусем в Белогорских юртах, но к моменту приезда христианской миссии Ф. Лещинского изображение Кондийского было перенесено к вогулам на Конду (Там же. С. 61).

В начале XIX в. наиболее видные фигуры остяцкого пантеона были описаны лекарем В.Н. Шавровым. По его информации, Верховного бога *Торыма* не изображали “ни в каких видах”. *Ортик* (по-видимому, *Орт ики* “Богатырь мужчина”) – “друг и помощник Торыма”: с туловищем из мешка, набитого мехом, деревянной головой и лицом, выбитым из серебра (Шавров, 1871. С. 7). Ортик северных хантов сопоставляется с *Ас-тый-ики*, а также с мансийским *Мир-Сусне-хумом*, младшим сыном Торума, всадником на коне, и *Урт-ики* (*Кон-ики*) восточных хантов (Зенько, 1997. С. 15).

Лонг (*Мастер-лонг*) – помощник Ортика, посланник “вышних Богов” и “бог здравия”, такого же облика, как и сам Ортик. “Больной, требующий от него исцеления, непременно должен сшить ему новый мешок, холстинный, суконный или из шелковой материи...”. *Еляль* (точнее, *Елянь*, *Ялянь*) – прислужник высших богов, сделан “из деревянного отрубка, на коем вырезано лице, голова островатая, прочая же часть отрубка не изменна, а только очищена... Голову его иногда убирают в шапочку из собачьей шкуры...”. Фигура *Мейка* (точнее, *Менк* или *Менкв*) делается из дерева и одета в бобровую парчу. Заблудившиеся в лесу просят его покровительства (Шавров, 1871. С. 7–8).

Сегодня к наиболее почитаемым северными хантами фигурам пантеона относятся Верховный Бог Торум, богиня-прародительница *Калтась*, *Ай-ас-ики* “Старик Малой Оби”, *Ас-тый-ики* “Верховьев Оби мужчина”, *Ем-вож-ики* “Старик Священного города”, Владыка Нижнего мира *Хинь ики*, *Тек-ики* “Старик Тек” и Казымская богиня (Головнев, 1995. С. 528–573). Местом обитания *Нум Турм Аици* “Верхнего Бога Отца” (Торума, Торыма, *Нуми-Торума*) у хантов принято считать *Нум Турм* “Верхний мир”. На небесной тверди имеются подчиненные Торуму поселения. Небесные люди занимаются тем же, что и земные, но отличаются отсутствием пупа, поскольку рождены не от женщины. Сам Торум охотится на диких оленей, его дом полон соболей. Он “семь личин имеет”, к людям то добр, то гневается на них (Молданов, 1999. С. 63–65).

Калтась (*Калтац*, *Калтась-ими*) – Верховная богиня-мать, жена Нуми-Торума. Ее значительная роль в устройстве существующего миропорядка определяется

тем, что она “посадила” своих внуков на управление различными территориями Нижнего Приобья. “Среброволосая, великая *най*” ходит по мансийским и хантыйским поселкам, незримо присутствуя при первом вздохе появившегося ребенка. (Молданов, Молданова, 2000. С. 37–38). Неудивительно, что жертвоприношения Великой богине человек осуществляет на протяжении всей своей жизни. С *Калтац* северных хантов можно сопоставить образы женских божеств восточных хантов – *Пугос-Анки*, *Чарос-най*, *Терс-най-анки* (Зенько, 1997. С. 21).

Ай-ас-ики (хант.) / *Ай-Ас-Торум* (манс.) “Старик / Бог Малой Оби”, пятый сын верховного бога Торума (птичья ипостась – лебедь), был женат на дочери великана, обитавшего около моря на устье Оби. Сначала *Ай-ас-торум*, человек-герой, жил в Березове, но когда появились люди, он в качестве духа-покровителя поселился в *Ай-ас-пауле* (Непкины юрты), где в конце XX в. находилось их святилище и совершали жертвоприношения жители близлежащих селений Пашторы, Теги, Пугоры, Неримовы, а также казымских хантов. Манси зовут его также *Щахэл-Торумом* “богом грома, Ильей”. Верят, что ему не подобает принимать кровавые жертвы в своем “военном городе”. Он помогает при болезнях, таким образом удлиняя жизнь человека; приносит удачу на охоте (Kannisto, 1958. S. 132, 144–147).

Ас тый ики “Верховьев Оби мужчина”, небесный всадник, *Вэрт* “Богатырь”, *Мув-верты-хэ* “Землю вращающий человек”, *Мир-сусне-хум* (манс.) “Мир осматривающий мужчина”, *Ими хилы* “Женщины племянник”, *Сорни пох* “Золотой сын” – вот лишь некоторые имена одного из наиболее популярных персонажей обско-угорского пантеона. “Младшего внука я назначала... над тысячами богинями-най стоящим великим вэрт, над тысячами богами-вэрт стоящим великим вэрт”, – звучит песня богини *Калтац* про своего младшего внука (Молданов, Молданова, 2000. С. 51). Согласно мифу о сотворении человека (березовские ханты), во время создания земли Небесный отец *Турум аичи* отправил на землю своего сына *Мув вантты ху* для сотворения людей (Немтина-Лапина, 1999. С. 7). Им установлены основные правила общественного бытия, он же является и своеобразным гарантом соблюдения этих норм: покровительствует мирным, доброжелательным отношениям между людьми, следит за порядком и согласием, охраняет от раздоров. *Ас тый ики* всегда готов бороться и побеждать зло (Там же. 2000. С. 52). Особенно значимыми считаются функции *Ас тый ики* / *Мув вантты ху*, связанные с обеспечением прочности, стабильности дома и семьи. В этой связи изготавливались священные покрывала с его изображениями. Жертвоприношения Небесному всаднику совершались в связи с рождением, вступлением в брак, в случае болезни, при отправлении человека в дальний путь; они выражали заботу о здоровье родственников, живущих вдали. Кровавую жертву *Вэрту* приносили через некоторое время после похорон (Гемуев, 1990. С. 182–195; Молданов, Молданова, 2000. С. 51–53).

Ем-вож-ики (хант.) / *Ялнус-ойка* (манс.) “Старик священного города”, мифический предок фратрии Пор. Его представляли в образе медведя, считалось, что он отзывчивый и добрый покровитель, помогающий людям продлить жизнь (Чернецов, 1968б; Молданов, 1999 и др.). *Квонсын-г-ойка* “Когтистый старик”, *Ворт-олн-ойка* “В лесу живущий старик”, *Ма-кол-ойка* “Старик земляного дома” – эти имена употреблялись для обозначения табуированного слова “медведь”. Центральной фигурой мироздания, следящей за порядком, был медведь, который выступал в роли охранителя каждого ханта и всего общества, являясь одновременно хозяином и охранителем всех трех сфер мира, посредником в отношениях между людьми, между человеком и другими естественными и сверхъестественными существами. Еще в недавнем прошлом каждая хантыйская семья хранила у себя в доме медвежий череп, а необходимой принадлежностью охотника был коготь или клык, подвешенный к поясу. Оставляя на некоторое время ребенка в колыбели, обращались к этому черепу: “береги его до нашего возвращения”. Если кому-либо предъявляли необосно-

ванное обвинение, то он говорил: “Если это правда, то пусть медведь разорвет меня своими когтями”. До недавнего времени повсеместно, а в некоторых местах и сейчас проводят своеобразный и интересный медвежий праздник, который длится несколько дней (см. гл. 8). Согласно исследованиям Е. Шмидт, ханты относятся к медведю как к потомку небесного божества, духу-покровителю, мифическому, историческому и культурному герою, предку фратрии, духу-помощнику шамана, блюстителю клятвы, охранителю границы среднего и нижнего мира и т.д. (Шмидт, 1989; Schmidt, 1989).

Центр почитания *Ем-вож-ики* – пос. Вежакары на Оби был широко известен на протяжении XVIII–XX вв. (Чернецов, 1968; Соколова, 1971. С. 214–215). По одной из легенд, Ялпус-ойка убил богатыря и захоронил его коня стоящим – так возник “Лошадиный город Старика Священного города”, где и поселился победитель (Kannisto, 1958. S. 147). Основная функция *Ем-вож-ики* заключалась в том, чтобы стоять на страже границ мира живых и блюсти в нем сакральную чистоту. Ханты полагали, что *Ем-вож-ики* помогает больным и приносили ему кровавую жертву. Считалось, что в доме больного он вылавливает духов болезней, уносит на Урал и убивает, а их “кости” заваливает камнями. Чтобы догнать уползающих тварей, *Ем-вож-ики* принимает свой второй священный облик – мыши – и в этом обличье уничтожает черных духов (Молданов, Молданова, 2000. С. 44, 75). Верили, что *Ем-Вож-ики* помогает женщине при родах. При шаманском камлании обращались прежде всего к *Ем-Вож-ики*, и только когда он один не мог справиться, приглашали других богов (Там же. С. 75). Шаман имитировал дыхание божества, проникавшего в дом между бревнами (Бауло, 2002в. С. 62).

Тек-ики (хант.) / *Тек-отыр-ойка* (манс.) “Старик-Тек” / “Мужик-богатырь Тек” – дух-покровитель нижеобских хантов и северных манси, место пребывания которого находится у пос. Теги на Малой Оби. Одно из прозвищ *Тек ики* – *Ханза оры ики* “Пестрый воюющий старик” (Головнев, 1995. С. 570). По крайней мере до середины XX в. в Тегах в течение семи лет ежегодно справляли празднества (семь дней и семь ночей) в честь предка-покровителя, после чего следовал семилетний перерыв (Чернецов, 1947б. С. 177; Неттина-Лапина, 1997. С. 25). В это время центром периодических праздников становились Вежакары – место пребывания *Ялпус-ойки* (Соколова, 1983. С. 108). В дневниках В.Н. Чернецова (1934 г.) есть информация о том, что духом-покровителем юрт Тэги-пауль остяки считали лисицу и праздновали ее через каждые три года (Источники..., 1987. С. 195). *Тек-ики* мог принимать образы собаки и рыжей лисы, поэтому женщины из Тег не переступали через собаку или ее шерсть, не носили носки из собачьего пуха (Лапина, 1998. С. 51). Здесь до сих пор нельзя обижать или убивать собак. *Тек-отыру* приносили в жертву лошадь, оленя или корову (Kannisto, 1958. S. 287). На его святилище привозили свинцовые фигурки собак, отлитые по случаю непреднамеренного убийства этого животного (Перевалова, 1996. С. 85–87). Фольклорные тексты о жизни богатыря Тэк ики опубликованы М.А. Неттиной-Лапиной (1997). Жители пос. Теги и расположенных неподалеку селений считают Тэк ики блюстителем народной этики, карающим за ее нарушение. В частности, он следит за соблюдением установленных норм между “своими” и “чужими” (Лапина, 1998. С. 35).

Хи́нь ики (*Хи́нь взрт*) – владыка Нижнего мира, повелитель злых духов, внук (брат) Верховного бога. Считали, что человека у смертного порога встречает “в черную шапку одетый Хи́нь взрт, в черное одеяние одетый Хи́нь взрт”. Он мыслится не как воплощение Зла, а как лицо, подчиненное высшей воле, фактически исполнитель “по своевременному перемещению людей из мира живых в мир мертвых”. В повседневной жизни Хи́нь взрт именуется *Мошь верты ики* “Болезни насылающий мужчина”, *Увас ики* “Севера мужчина” (Молданов, Молданова, 2000. С. 66–67). Хи́нь ики – владыка смерти – близок *Кулю*, насылающему болезни.



Изображение богини Вут-Ими.
Ханты-Мансийский окружной музей
Ханты. ХМАО, р. Казым. Фото З.П. Соколовой,
1969 г.

но после ссоры с ним богиня отправилась в сторону Казыма, по пути “сажая” духов-покровителей территорий, по которым она проезжала. Первую остановку богиня сделала в устье р. Куноват, где оставила сына, а хранильницей людей р. Куноват “посадила” дочь. В устье Казыма богиня “посадила” семь своих слуг, чтобы лодки духа болезней и “лодки войны” не могли проникнуть к людям р. Казым. Продвигаясь вверх по Казыму, она везде “посадила своих людей”. На р. Мозямы и Амня она оставила рукавицы, которые превратила в духов, на оз. Кислоры – дочь, на р. Амня остался ее повар, в верховьях этой же реки духом “сел” слуга, который вел обоз. Затем богиня поехала дальше и “села” на оз. Нумто. Повсеместно, где она оставляла свои вещи или делала остановки, сейчас живут духи-охранители этих мест, как правило, муж с женой (Молданов, Молданова, 2000. С. 10–12).

Березовские и казымские ханты зачастую именуют одного и того же бога как в хантыйском, так и мансийском варианте. Для них вполне очевидно в разговоре о божествах называть имена *Ялпус-ойки* и *Ем-вож-ики*, *Вэрта* и *Мир-сусне-хума*, *Калтась-эквы* и *Калтась-ими*, *Тек-ики* и *Тэк-ойки*, *Хинь-ики* и *Куль-отыра*, и т.д. Неверно было бы утверждать, что это – исключительно хантыйские или же, наоборот, мансийские боги. Мансийские духи-покровители имели в районе Нижней Оби

У восточных хантов это *Кынь-Лунг* (Зенько, 1997. С. 23). С другой стороны, Хинь вэрт представляется хантам как сильный мужественный богатырь – дух-покровитель хантыйских поселков Сорум, Ванзеват, Ишвары. Во время жертвоприношения жители Ванзевата обязательно кладут ему еду: чаши ставятся на пол в переднем углу жилища – возле стола, на котором находятся чаши других божеств (Молданов, 1999. С. 73; Молданов, Молданова, 2000. С. 70). У сыньских и полуйских хантов Хинь ики выступает и в роли домашнего духа, в этом случае его называют *Кур илпи ики* “находящийся под ногами (под землей, под полом) старик” или *Питы сахпи ики* – “старик в черном сахе”. Его черный халат – с остроконечным капюшоном, в черном поясе завязана медная (“темная”) монета. Кур илпи ики передается по женской линии: жена получает его от матери мужа (Талигина, 2001. С. 113–114).

Северные ханты почитают и Казымскую богиню (*Касум най*, *Касум ими*, *Вут-ими*), проживающую в верховьях р. Казым (Карьялайнен, 1995. С. 156; Соколова, 1971. С. 216–219; 2000а). У нее масса эпитетов: “с татуировкой на руках оленная, ненецкая женщина”, “священный камень, предгорья женщина-богиня” и др. Она выступает в облике черной кошки, золотокрылого селезня, черного соболя. Некогда она была женой ненца,

(места проживания березовских хантов) многочисленную “родню”. (Источники..., 1987. С. 151, 238; *Носилов*, 1904. С. 79–82; *Чернецов*, 1927; *Kannisto*, 1958. S. 149; *Соколова*, 1971. С. 220; *Гемуев*, *Бауло*, 1999. С. 6–14, 53–57). Многие обряды и празднества проводились хантами и манси совместно (*Бахрушин*, 1955а. С. 109, 116, 139; *Источники...*, 1987. С. 214, 216–218, 246).

Рассмотрев основные фигуры пантеона северных хантов, вполне правомерно поставить вопрос об их классификации. Первая классификация может быть предложена в соответствии с трехчленным делением Вселенной по вертикали. На небесах проживает Нуми-Торум, по небу Землю объезжает на белом коне его младший сын Ас тый ики (Мир-ваннты-хо). В Среднем мире живет *Калтац* – жена Нуми-Торума, их дети, а также духи, охраняющие территории, поселки, патронимии и семьи. Здесь же живут лесные духи – хозяева рощ, водоемов и прочих природных объектов (*менки* и *миш*; *Мусян ими* – дух р. Мозямы; *Кещ лор ими* – дух оз. Кислоры и др.). В Нижнем мире обитает дух смерти Хинь ики и духи болезней кули.

Можно предложить классификацию, основанную на признаке силы божеств и духов. Первая группа в этом случае включает Нуми-Торума, *Калтац*, Ас тый ики, *Ем вож ики* и *Хинь ики* – они распространяют свою власть на всех обских угров, независимо от места их проживания и социального статуса. Вторая группа состоит из божеств и духов, охраняющих территориальные группы: Казымская богиня (бассейн р. Казым, казымские ханты), *Куноват миш нэ* (бассейн р. Куноват, куноватские ханты), *Тек ики* и *Ай-ас-ики* (бассейн р. Малая Обь в районе пос. Березово, березовские ханты), *Кейв ур ху акем ики* или *Хоран ур ики* (бассейн р. Сыня, сынские ханты), *Най ими* (бассейн р. Войкар, войкарские ханты) и т.п. Третья группа духов покровительствует населению поселков, их и называют чаще всего “Деревенский старик” или “Городка муж”: *Курт-ики* в Юхан-курте, *Воцан ики* в Юильске, *Ванзеват ики* в Ванзевате и др. При этом покровителем обитателей поселка может быть божество первой или второй группы (*Калтац* в Калтысьяских юртах, *Ем вож ики* в Вежакарах, *Хинь ики* в Ванзевате или Ишварах, *Тек ики* в Тегах и др.). Четвертая группа включает в себя покровителей патронимий: сынские ханты Пырысевы почитают *Хон пох ики* “Божьего сына”, Талигины – *Карды вореш* “Железного коршуна” (*Перевалова*, 2002. С. 46) и т.д. Пятая группа состоит из духов, охраняющих отдельные семьи хантов. Чаще всего речь идет о фигуре “домашнего божка”, не имеющего даже имени или *иттарме* – временном вместилище души умершего, фактически изображении семейного предка, перешедшего в состав духов-покровителей. К шестой группе необходимо отнести “личных патронов” человека, в роли которых чаще всего выступают божества первой и второй групп. Таким образом, одно и то же божество может выступать покровителем разных рангов: всех обских угров, патронимии, жителей поселка и даже одного человека (*Калтац* и др.).

Религиозно-обрядовая практика северных хантов осуществлялась в рамках святилищ разных рангов: региональных (место почитания Ас тый ики в Белогорье), территориальных (культовое место *Хоран Ур ики* в бассейне р. Сыня), поселковых и домашних (семейных). Поселковые святилища (места отправления обрядов) в свою очередь подразделялись на три группы: расположенные в лесу около селения; мужские и женские места на окраинах поселка (*порылитыхар*) и так называемые общественные дома (*Соколова*, 1972а; *Бауло*, 2002а,г).

Территория святых мест отождествлялась с местом обитания богов и духов-покровителей. “...Все места, кои в лесу богам отведены... в таком у их почтении пребывают, что не только ничего не берут, но и травки сорвать не смеют..., деревья не рубят, из реки воды против того места не пьют по тех пор, пока пределы его границ проедут...” (1771 г.: *Зуев*, 1947. С. 42). В пос. Юхан-курт хранитель мог попасть в “святиой” амбарчик, лишь надев “чистые” ботинки, священность которых была подчеркнута пришитыми к ним серебряными монетами (*Бауло*, 2002в. С. 36).



Чучело белого журавля из семейного
святилища

Ханты. ЯНАО, пос. Пашторы, р. Обь.
Фото А.В. Бауло, конец 1990-х годов



Личина богатыря-предка на священном
месте

Ханты. ЯНАО, р. Сыня. Фото А.В. Бауло, 2001 г.

В XVIII – начале XX в. исследователям не так часто приходилось бывать на святых местах в силу их закрытости для посторонних. В 1876 г. О. Финш и А. Брэм побывали на святилище у селения Веспугол на Нижней Оби. В лесу была установлена связка “в виде мумии, обернутой в красное тряпье с лентами, и над нею были укреплены четыре металлических тарелки”. Она содержала жертвенные дары “духу Оорту”, сабли изображали идолов. На подмостках стояло до 80 деревянных антропоморфных изваяний. Стволы рядом стоявших деревьев были увешены саблями, стаканами, мешками, обернутыми в лоскутья, на ветках деревьев висели рыбы головы и хвосты, принесенные в жертву от первого улова (Финш, Брэм, 1882. С. 430, 436–437).

В оформлении фигур божеств немалую роль играли предметы вооружения (сабли, шпаги, мечи, копы) и защитные доспехи (панцири, шлемы), подчеркивающие их богатырский облик. Нередко само оружие обозначало фигуру духа (*Огрызко*, 1941. С. 76; *Финш, Брэм*, 1882. С. 415; *Кастрен*, 1860. С. 186; *Новицкий*, 1941. С. 59; *Бахрушин*, 1935. С. 70; *Соколова*, 2000б).

Наибольший интерес у первых исследователей Нижнего Приобья безусловно вызывали проводимые на святых местах обряды жертвоприношений скота. Лошадей, оленей убивали с помощью копья, собирали их кровь в блюдо и мазали ею рты духов, жилище, а шкуру с головой и ногами вешали над священным амбаром (*Новицкий*, 1941. С. 56).

Уникальные сведения были собраны исследователями XIX в. об обрядах, которые проводились в общественных домах. Лекарь В.Н. Шавров описал подобный обряд, проведенный 27 декабря 1821 года в Паширцовых юртах Березовского уезда (от Обдорска в 5 верстах) в честь бога *Яляня* (*Шавров*, 1871. С. 11–12).

В 40 км от пос. Ванзеват находится святилище *Хинь ики*: на двух опорах стоит амбарчик, вмещающий до 10–12 человек. У задней стены устроены “нары”, “сиденье” и “постель” для божества. Фигура *Хинь ики* большая, почти в рост человека, сделана из свернутых кусков ткани и халатов, поверх которых одежда наподобие мундира, на голове – лисья шапка. Перед фигурой *Хинь ики* стоит стол, на который во время прихода гостей ставят вино. Рядом с божеством “сидит” его жена, закрытая большим платком. *Хинь ики* приносят халаты, платки, развешивают их на жерди внутри амбарчика. Женщинам подходить к амбарчику нельзя, они сидят в сторонке. К *Хинь ики* обращаются с просьбой даровать здоровье и изгнать болезни. Посещение святилища предполагало и развлекательные мероприятия. Мужчины делились на две команды и соревновались в перетягивании палки (*Бауло*, 2002в. С. 38).

На ряде святилищ на стволах деревьев вырезаны личины божеств. Среди наиболее ярких атрибутов на святилищах обских угров выделяются восточные серебряные блюда (*Чернецов*, 1947а). В XX в. восточные блюда и статуэтки были зафиксированы в действующих святилищах манси и хантов в Нижнем Приобье (*Гемуев, Бауло*, 1999; *Бауло*, 2000б, в; *Бауло, Маршак*, 2001). Серебряное блюдо с изображением царя Давида хранится на святилище одного из поселков Малой Оби. В него перед началом жертвенной церемонии кладут хлеб, печенье, конфеты. Их могут брать только хранитель места, старейшины или гости-сироты. Изделие датируется VIII–IX вв., оно изготовлено в одном из ремесленных центров Средней Азии. Главные персонажи, изображенные на блюде, – царь Давид, его жена Вирсавия и наследник Соломон (*Бауло*, 2002в. С. 79–84). По рассказам хозяина святилища, изображенная на блюде фигура сидящего на троне царя с шапкой пышных волос воспринималась в местной традиции как изображение крупнейшего регионального божества – длинноволосого *Тэк-ики*.

Сасанидское серебряное блюдо хранится в одной из семей сынских хантов. В доме отгорожена правая часть сеней, женщины туда не заходят. В этом помещении у



Блюдо с изображением царя Давида во время обряда на святилище.
Ханты. ЯНАО, р. Малая Обь. Фото А.В. Бауло, 1999 г.



Сасанидское серебряное блюдо с изображением шаха Ездигерда I – атрибут святилища.
Иран, начало V в.
Ханты. ЯНАО, р. Сыня. Фото А.В. Бауло, 2001 г.



Серебряная статуэтка девочки (VIII–IX вв.) – дух-покровитель хантов
ЯНАО, р. Сыня. Фото А.В. Бауло, 2000 г.

стены напротив входа на широкой полке уложена семейная культовая атрибутика, в том числе блюдо. Во время ритуальной церемонии блюдо используют в качестве посуды, в которую кладут жертвенные хлеб, печенье и конфеты. На лицевой стороне блюда изображена сцена охоты. Царь сидит на скачущем быке. В правой верхней части блюда – фигура крылатого обнаженного юноши (“гения”), подносящего царю ленту. Посередине нижней части – четыре холма и куст с тремя листьями. Блюдо изображает иранского шаха Ездигерда I (399–421 гг.). Оно изготовлено в Иране в начале V в. (Бауло, 2002г).

Серебряная статуэтка девочки является семейным духом-покровителем в поселке сынских хантов (ее называют *эви* – “девочка”) и хранится в картонной коробке среди поднесенных ей кусков материи. “Живет” *эви* в хозяйственном помещении, отделенном от сеней дома перегородкой с дверью. Фигурка завернута в несколько платков, поверх надета миниатюрная шубка из оленьего меха. По праздникам ей подносят рюмку водки, “кормят” и обращаются к ней с просьбами о помощи и благополучии для членов семьи (Бауло, Маршак, 2001).

В селениях сынских хантов имеются мужские и женские священные места. Они располагаются на окраинах поселков и степень их закрытости для посторонних намного ниже, чем у святилищ поселковых духов-покровителей. Их посещают весной, когда возвращаются после зимних кочевок по тайге, и осенью, после возвращения с Оби с рыбной ловли. Во время посещения священного женского места (*нэ порылыты хар*) каждая хозяйка приходит с фигурой своего домашнего духа *Кур Илли Ики* –

“находящийся под ногами (под землей, под полом) старик”. Этих духов усаживают под елью, при этом каждый имеет собственную шкуру – подстилку для сидения, чтобы “не сидеть” на снегу или на земле. В котле кипятят воду, куда каждая женщина бросает медную монету. Затем воду выливают в выкопанную яму, туда же опускают спитые для Нижнего духа семь черных халатиков. Духов угощают, обращаются к ним с просьбами о здоровье домочадцев. Во время посещения женского места завязывают лоскуты цветных тканей с монетами на березу – *турам юх* “небесное дерево” (Соколова, 1972а. С. 164–175; Головнев, 1995. С. 569; Талигина, 2001. С. 114).

Мужские места оформлены по-другому. Так, в пос. Вытвозгорт оно находится метрах в 150 выше по реке. В ельнике на поляне установлен амбарчик, внутри которого лежат куски жертвенной материи и металлические ножны от сабли. После жертвоприношения оленя его мясо съедают, а шкуру вешают на близлежащее дерево. На стволе ели висят деревянные лопаточки для жертвенной пищи. На стволе другой ели вырезана зооморфная фигура (медведь): она густо покрыта жиром – следами “кормления” (Соколова, 1983. С. 108). На мужском месте пос. Оволынгорт между елью и березой уложена жердь для шкуры жертвенного оленя. Стволы берез обмотаны тканью и платками. Чуть сзади между деревьев стоит нарта, на нее ставят жертвенную пищу и кладут куски материи. Приходят сюда осенью, когда приводят оленей с летних пастбищ и возвращаются с Оби рыбаки. Приходят на “чистый воздух”. Здесь же проходит медвежий праздник (Бауло, ПМА, 2001).

В качестве семейных и поселковых (когда в поселке проживают представители одной фамилии) покровителей сегодня почитают на Сыне: лягушку (пос. Савырка – Тыликовы), казарку (пос. Евригорт – Елрины, пос. Ямгорт – Лонгортовы), *Сорни пох* “Золотого сынка” (пос. Оволынгорт – Лонгортовы), кукушку (пос. Вытвозгорт – Куртямовы), лиственницу (пос. Нимвозгорт – Макаровы), *Хон пох ики* “Божьего сына” (пос. Ямгорт – Пырысевы), *Карды вореш* “Железного коршуна” (пос. Тильтим – Талигины); на Оби: Белого орла (пос. Ишвары – Тогочевы, пос. Овагорт – Носкины), горностая (Сязи); на Куновате: *Еври ики* “Старика волка” (Тояровы), *Сорни юх* “Золотое дерево” – священную лиственницу (Сотруевы и Тоголмачевы); на Войкаре: *Тохтан ики* “Старика-гагару” (пос. Усть-Войкары – Сэвли) и др. (Гемуев, Бауло, 2001; Перевалова, 2002. С. 41–51).

Сегодня домашние святилища у северных хантов чаще всего располагаются внутри жилища одновременно в двух местах. Первое располагается в жилой комнате: в правом (реже левом) углу на высоте около 1,5 м от пола делается так называемая “святая” полка. Второе место хранения ритуальной атрибутики – чердачное помещение, куда вход женщинам категорически запрещен. У северных хантов существует традиция класть в “святые” сундук или чемодан подарки, предназначенные лишь одному духу-покровителю. *Калтац-ими* полагались большие платки, игольница или детские туфельки с заправленными в них носочками (по случаю рождения ребенка), *Ем-вож-ики* и *Вэрту* – наконечники стрел, халаты и шерстяные пояса. Изображения духов-покровителей нередко представляют собой камни (Кастрен, 1860. С. 186; Финш, Брэм, 1882. С. 491; Старцев, 1928. С. 100), а также выполнены из металла (бронзы, железа, свинца, олова), дерева или ткани.

Для умиловливания богов и духов-покровителей совершают жертвоприношение, в ходе которого молят о даровании благополучия всем членам семьи. Крышки вместилищ семейных святых приоткрывают; в священный угол, а также у очага и на улице с задней стороны дома ставят угощение духам-покровителям – пищу и спиртное. В зависимости от способа угощения божеств обряды подразделяют на *йир* “кровавое жертвоприношение” и *поры* “бескровное жертвоприношение”. Во время обряда *йир* жертвуют домашних животных. При обряде *поры* пользуются заранее припасенными продуктами, свежей рыбой, дичью.

Среди атрибутики домашних святилищ выделяются дары, поднесенные Небесному всаднику (*Вэрту, Ас тый ики*), а также вещи, связанные с медвежьим праздником и культом предков. Небесный всадник-богатырь как наездник получает в дар кожаные или суконные сапоги, игрушечные лошадки, как воин – “военную” одежду и наконечник копья. Самого Вэрта в домашних святилищах олицетворяют фигурки всадников из папье-маше, серебра и олова, чучело белого журавля, изображение всадника на счетном жетоне и пр. Небесному всаднику также шьют предметы богатырского одеяния и снаряжения, которые выполнены из сукна и украшены фигурой скачущего всадника. Особенно характерны жертвенные покрывала – в виде полотнища прямоугольной формы с двумя, четырьмя, шестью или семью фигурами всадников – каждая располагалась в отдельном квадрате; все они символизировали “седло бога”. Богатырю также шили пояс, на котором размещали четыре, пять и даже семь фигур всадников. Завершал одеяние шлем, украшенный изображениями четырех или семи всадников. Богатырь был снаряжен суконным колчаном, украшенным на лицевой стороне семью фигурами медведей, ящериц или выдр (*Бауло, 1999б; Бауло, 2000а; Гемуев, Бауло, 2001*). Достаточно редким атрибутом Небесного всадника являются штаны (длина 71 см), выполненные из сукна красного и черного цвета с двумя стоящими антропоморфными фигурами (*Бауло, ПМА, 2002, березовские ханты*).

В домашних святилищах северных хантов имеется немало атрибутов, связанных с почитанием *Ем-вож-ики* (медведя). У казымских хантов снятая шкура медведя набивалась сеном, вместо глаз вставляли жестяные кружки; медведю дарили (клали на шкуру) цветные лоскутки, бусы, кольца. После праздника от шкуры отрезали голову и лапы и хранили их около года в переднем углу комнаты (*Шухов, 1916*). У березовских хантов нам приходилось видеть хранение шкур четырех медвежат с головами и лапами (*Бауло, 2002в. С. 58*). Сынские ханты после медвежьего праздника оставляют лишь череп с лапами или скальп убитого животного. Северные ханты хранят в священных амбарчиках винные бутылки производства 1880-х годов в виде сидящего медведя; обвязанные платками и лентами они почитаются как изображение духа-покровителя (*Бауло, ПМА, 2001*). В домашних и поселковых святилищах хранят маски для медвежьего праздника. У северных хантов существует развитый культ предков, связанный с изготовлением изображений умерших людей (*Соколова, 1990г*).

В заключение необходимо еще раз подчеркнуть: мировоззрение хантов, реализующееся в рамках религиозно-обрядовой практики – явление многоплановое, жизнеспособное, имеющее длительную историю и сложную структуру. В его изучении остается еще много белых пятен. Создание целостного описания этого феномена и его научный анализ – задача дальнейшего исследования.



Лягушка – изображение почитаемого духа Ханты. ЯНАО, пос. Шишинги, р. Обь.
Фото С.Н. Иванова, 1972 г.

ГЛАВА 8

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

ФОЛЬКЛОР

Устное народное творчество хантов играло большую роль в быту и служило, наряду с этим, школой жизни, прививало понятия о нравственных ценностях и этике, воссоздавало картину исторического прошлого.

Фиксация и изучение фольклора начались еще с XIV–XVI вв., особенно активно велись в XIX в., в том числе венгерскими и финскими учеными (А. Регули, Й. Папай, К.Ф. Карьялайнен). В XIX в. и первые два десятилетия XX в. были начаты записи произведений устного народного творчества. Особенно результативным был рубеж XIX–XX в. В XX в. фольклор хантов изучали В. Штейниц, Н.В. Лукина, Е. Шмидт, В.В. Напольских, А.М. Сагалаев, А.В. Головнев (Мифология хантов, 2000). Последнее десятилетие XX в. интересно тем, что в научное изучение хантской культуры, в том числе мифологии, активно включились сами представители этого народа. В недавно созданных научных центрах Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого АО ведутся записи произведений устного народного творчества и их обработка. Наиболее успешно эту работу ведут Татьяна и Тимофей Молдановы (Молданов, 1994, 1995, 1999; Молданова, 1994, 1995; Лапина, 1998). В 2000 г. вышел том “Мифология хантов” (См.: Лукина, 1990б; Мифология хантов, 2000. С. 32–44).

По материалам, накопленным за три столетия изучения мифологии хантов, можно выявить основные тенденции ее развития в этот период. Присоединение к России имело следствием изменения в разных сферах жизни народа (хозяйственной, социальной, правовой), в том числе в мировоззрении. С XVII в. началось обращение их в христианство. В XX в., согласно государственной идеологии советской власти, традиционные верования и обряды хантов (как и другие религии) подлежали запрету в связи с установкой на атеистическое мировоззрение. Были запрещены коллективные жертвоприношения, медвежьи игрища и другие общественные действия, связанные с сакральной сферой. Тем самым уничтожалась возможность сохранения многих фольклорных произведений, так как по традиции они исполнялись во время обрядов и празднеств сакрального характера. Тем не менее ханты сохранили до настоящего времени и традиционный фольклор, и традиционные верования, обряды.

Научная классификация жанров хантского фольклора разработана недостаточно. Трудность заключается в том, что к нему нельзя в полной мере применить систему жанров, выделенную в науке на основе европейского фольклора. Сами исполнители называют следующие категории: *тоһһ* (“сказка”, “сказание”), *ar* (“песня”), *putэг* (“рассказ”), *тоһһүпт* (“загадка”). Они делятся на священные сказания, песни, мифы, героические песни, сказания и старинные рассказы (эпос, предание). Понятие “бытовой рассказ” (быличка) и “бытовая сказка” во многом совпадают в народной и научной классификации. Существует народная классификация жанров хантского фольклора, и при сопоставлении ее с научной классификацией, разработанной на европейском материале, выявляются следующие жанры: миф (священное сказание), предание (героическое сказание), быличка, сказка, песня, загадка.

В мифах отражено деление Вселенной по вертикали на главные космические зоны – небо, землю и подземный мир, а по горизонтали – на теплую страну (юг) и холодный нижний мир (север). Согласно мифологическим представлениям, земля появилась из кусочка ила, принесенного птицей со дна первичного океана. Имеются мифы о солнце-женщине и луне-мужчине, о созвездии Лось (Большая Медведица), о бывшем и будущем огненном потоке. К мифам примыкают сюжеты о медве-

де, как существе высокого ранга, и о древних людях Мось и Пор. Предания посвящены богатырям, их военным походам. В быличках рассказывается о встречах людей со сверхъестественными существами, этому жанру присущ нравоучительный характер. В исконно хантыйских сказках речь идет о животных, бытовых ситуациях; популярны и сказки, заимствованные у других народов. Для хантыйского фольклора характерно, что один и тот же сюжет мифа либо предания исполняется как в прозаической, так и в песенной форме, существовала и переходная ритмизованная проза.

Жанровые особенности текста обуславливали место и время их исполнения, а также состав слушателей. Мифы рассказывались довольно редко, обычно на общественных празднествах. Так, мифы о происхождении медведя были составной частью медвежьего праздника. Сакральная часть некоторых мифов была запретной для женщин и детей. Такой для представителей чужой фратрии оставались сказания о происхождении предка и обрядов собственной фратрии. Исполнение героических песен требовало особого воодушевления, поэтому они звучали лишь несколько дней в году: на культовых празднествах, свадьбах. Героические сказания или сказки можно было услышать вечерами, когда все отдыхали. По некоторым сведениям, рассказывать сказки днем было запрещено, но все-таки это практиковалось. Например, их рассказывали, чтобы “укоротить” путь во время длинных переездов на лодке. Детям рассказывали сокращенные варианты больших произведений, либо специальные детские сказки. Были и выдающиеся сказители и певцы, чаще мужчины (Мифология хантов, 2000. С. 23–27).

Приведем краткое содержание некоторых произведений устного народного творчества. В Мифе о самом популярном герое – седьмом сыне небесного бога, известном под разными именами, он предстает купцом, странником, посредником между мирами. Его дочь забирают посланники царя страны мертвых, и он отправляется в путь. По дороге встречается с сыном этого царя и узнает в его жене свою дочь. Зять отдает ему своих оленей, которые знают дорогу в иной мир. Они помогают ему на обратном пути избавиться от приставших духов из мира мертвых. Нарушив запрет, герой попадает в разные миры, где ему объясняют правила жизни в будущей человеческой эре, демонстрируют виды наказаний за проступки. В верхнем мире он получает письмо, из которого по возвращении домой узнает, что ему предназначено быть главнейшим духом-покровителем своего народа и определено культовое место.

В Медвежьей песне говорится: “Я спустился с неба на землю, пришел на островок. Туда пришли двое мужчин за древесиной для луков, потом женщины за ягодами. Я зарычал на женщин, они убежали, оставив две люльки с детьми. Приехали охотники с собаками, и я скончался. С меня ободрали шкуру, привезли в город, поместили в доме, устроили священный пир. Когда праздник окончился, я поднялся на небо к своему отцу”.

В Быличке мальчик Ими-хиты встречает в лесу маленького Менгка, они вместе катаются с горки. От крика Менгка мальчик теряет сознание, а затем в отместку отрубает ему кончик языка. По следу Менгка мальчик доходит до его дома. Уступив просьбам родных Менгка, Ими-хиты возвращает ему кончик языка, получив за это в жены сестру Менгка.

Любовью взрослых и особенно детей пользуется и теперь фольклорный жанр, называемый *пәх potar* (букв.: “смешной разговор”). Это юмористические рассказы очевидцев с добавлением от себя комических элементов для усиления эффекта.

Необычайно разнообразны у хантов бытовые, или индивидуальные песни – лирические, эпические, похвальные, песни-жалобы, любовные, социально-конфликтные и песни, посвященные ребенку или животному. Важнейшей функцией индивидуальной песни было сохранение имени автора. Песни имели стабиль-

ный текст, который выучивался другими исполнителями. Существовали и песенные импровизации.

Многие песни исполнялись хантыйскими мастерами в сопровождении струнно-музыкальных инструментов, причем, исполнитель нередко перед началом съедал несколько грибов-мухоморов и пел в иступленном состоянии, вспоминая давно забытые события. По бокам исполнителя-певца стояли два помощника; все трое имели яркую нарядную одежду, голову накрывали платком или шапкой.

Музыкальные инструменты органично входят в мифологическую сферу культуры хантов. Само умение играть на музыкальном инструменте воспринималось, как способность вступать в связь с духом. Желая обучиться игре удалялся в определенное место (например, на Васюгане существовал специальный “музыкальный мыс”), где происходило его общение с духами, дающими музыкальный дар.

В настоящее время общественность, творческая интеллигенция озабочены проблемой сохранения, возрождения, изучения фольклора. Кое-какие шаги уже предприняты: создана система фольклорного архива, у истоков которой стояли Е.А. Шмидт и Н.В. Лукина. Проблема сохранения фольклора тесно связана с проблемой сохранения языка, роль которого по многим причинам падает, хотя большинство опрошенных считают язык обязательным фактором и условием сохранения культуры. С фольклорными сюжетами часто связано творчество современных хантыйских писателей и поэтов – Е. Айпина, В. Волдина, А. Коньковой, Р. Ругина, П. Салтыкова, А. Тарханова, М. Шульгина и др. (*Огрызко*, 1998, 1999).

ПРАЗДНИКИ

Народные праздники хантов носили обрядовый характер, по какому-либо конкретному поводу или были периодическими. Со временем в жизнь хантов вошли христианские праздники, и традиционные обряды стали приурочиваться к некоторым из них. Так, на Иртыше весеннее жертвоприношение проводится в пасхальную неделю, а осеннее – около Семенова дня. В советское время стали отмечать и государственные праздники. Это Новый год, Седьмое ноября, Первое мая, День рыбака, День оленевода.

Частью праздника было угощение духов и реальных людей мясом животного, забитого в качестве жертвы. Здесь же проходили соревнования, устраивались танцы и даже сценические представления. Из соревнований самые обычные – перетягивание палки, стрельба из лука, на юге был известен вид футбола, в героических песнях упоминается метание кожаного мяча.

Самым популярным и известным праздником хантов был и остается медвежий праздник. Праздник устраивался в доме охотника, добывшего этого могущественного зверя. На него съезжались все желающие, чтобы в течение нескольких вечеров и ночей провести таинственные обряды, впоследствии получившие название медвежьего праздника.

Сведения о почитании медведя у обских угров и связанных с ним обрядах имеются в разных источниках, начиная с Витсена. Первые относительно полные описание основной схемы медвежьего праздника у хантов даны С. Паткановым (1891а, б), Н.Л. Гондатти (1888а) и А.А. Дуниным-Горкавичем (1911). Известны статьи Н.Н. Харузина (1898), И.Н. Гемуева (1992) о культе медведя у хантов и манси. Краткая информация по локальным группам имеется в работах Р.П. Митусовой (1926) и М.Б. Шатилова (1931, 1976). Статьи В.Н. Чернецова подготовлены, в основном, на мансийских материалах, но с привлечением данных по хантам (*Чернецов*, 1965; *Tschernjetzow*, 1974; *Источники...*, 1987). Медвежий праздник – важная часть культа медведя, один из самых ярких показателей оригинальности и самобытности культу-

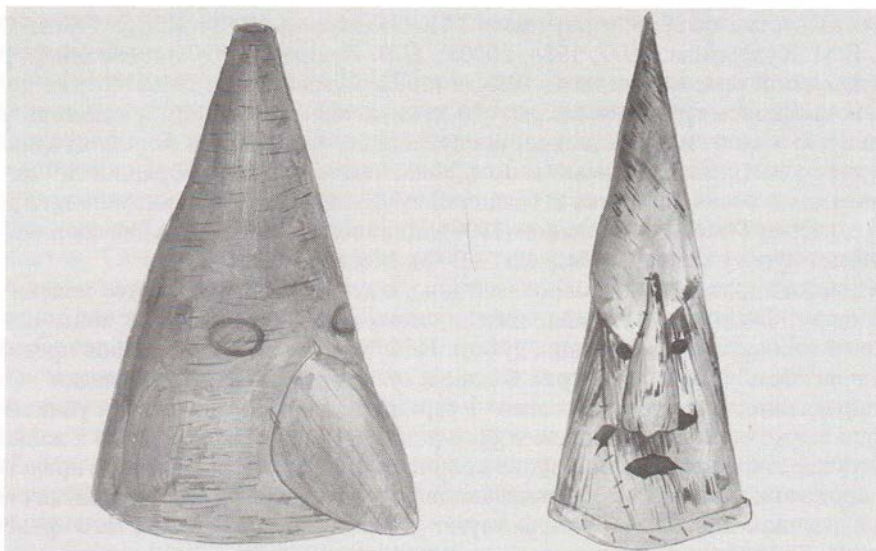
ры хантов – стал объектом изучения З.П. Соколовой (1971; 1972б; 1976в; 1993б; 2002), В.М. Кулемзина (1972, 1984, 2000а), Н.В. Лукиной (1990а). Несколько работ по исследуемой теме написаны Е. Шмидт (1989, Schmidt, 1988, 1989). В 1990-х годах, когда возродилась традиция открытого проведения медвежьих праздников, были сделаны его видео- и аудиозаписи, послужившие основой для новых публикаций. Последнее десятилетие записью и исследованием медвежьей обрядности стали заниматься сами носители языка и традиций своего народа. На данном поприще особенно известен Тимофей Молданов (1999). Наконец вышли целых два сборника, посвященных культу медведя (Медведь..., 2000; Медведь..., 2002).

Медвежий праздник – условное название, в переводе дословно это “пляски”, или “игра” (манс.: *них йикв* – главные пляски, *нуних йикв* – пляски духов; хант.: *вой як* – звериный танец, *лэнгх як* – танцы духов). В.Н. Чернецов и Т. Молданов предлагали термин “игрища” (обрядовая игра). Ближе к сути термин “медвежьи пляски”. Основная направленность праздника состоит в стремлении примирить зверя и убивших его людей, а также обеспечить полное возрождение зверя, возвращение его к жизни.

Особый язык, наличие большого количества подставных названий, представления о происхождении медведя, совпадающие в ныне разделенных большими расстояниями группах хантов, свидетельствуют о большой древности этого феномена культуры. Табуированным являлось и само слово “медведь”; в обращениях к нему это “дядя”, “старик”, “лесной человек”; голова – это “город”; грудь – “лодка”; язык – “ящерица”; глаза – “звезды” и т.п. В фольклоре и верованиях отражены представления о небесном происхождении медведя (сын бога, спущенного отцом на землю); иногда медведь – земного происхождения (сын женщины и лесного великана). Иногда медведь – это ранее умерший родственник, то есть одна из ипостасей человека. Вероятно, древнейшими следует признать воззрения о родственных связях медведя и людей (членов фратрии), именно в этом усматриваются тотемические основы культа медведя. Отсюда становится понятной направленность праздника – “извинение” перед медведем, снятие с себя вины за убийство родственника.

Особенностью медвежьего культа у обских хантов было существование у них периодических и спорадических обрядов-праздников. Периодические были посвящены не конкретному, а мифическому медведю – предку фратрии Пор и выполнялись в определенном месте близ с. Вежакоры на Оби. Спорадические осуществлялись практически в любом месте по случаю удачной охоты на медведя и не только представителями фратрии Пор. Периодические праздники на хантыйском языке называются *тэнх як* (“дух танец”), а спорадические – *вой як* (“звериный танец”).

Существуют следующие основные моменты обряда: добыча медведя, доставка его домой, встреча в поселке, подготовка к празднику внутри дома, собственно праздник – исполнение песен, драматические представления, танцы, пантомимы, сатирические сцены, рассказы и в конце – вынос медведя. Вечерняя программа началась “звериными песнями”, в которых рассказывалось о жизни и деяниях медведя – в начале на небе, а затем на земле. Вторая часть программы – драматические представления. Актеры были только мужчины, причем для мужских ролей они надевали берестяные или деревянные маски, а для женских переодевались в женскую одежду и накрывались большим платком. Чтобы не быть узнаваемыми, актеры изменяли голоса, особенно в женских ролях. Актерский реквизит прост, но и универсален: деревянная палка изображает то топор, то весло, то ружье, то хорей, а сверток одежды – ребенка и т.п. Представление разыгрывают под музыку национальных инструментов – цитры и арфы. Сценки коротки и исполняются очень быстро, так что за три ночи их вместе с песнями набирается до трех сотен. Счет ведется зарубками на специальной деревянной палке, которая является сакральной. Обычно праздник длился пять ночей для медведя и четыре – для медведицы (это объясняют разным количеством душ у женщины и мужчины; у южных и восточных хантов



Берестяные маски для медвежьего праздника. 1960-е годы. Тобольский музей Ханты. ХМАО, р. Сыня. Рис. С. Стручкова, 1969 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова



Деревянные маски для медвежьего праздника. Овгортский краеведческий музей Ханты. ЯНАО, р. Сыня. Фото А.В. Бауло, 2001 г.

нередко – три ночи). Медведя (голову и ноги с неснятой шкурой) всегда располагали в почетном углу жилища, причем голова покоилась на передних скрещенных лапах. Именно в такой позе археологи находят на металлических украшениях изображения медведя. Третьим пунктом в программе медвежьих игрищ являются самостоятельные танцы, исполняемые в промежутке между песнями и сценами;



Традиционный музыкальный инструмент *торон юх*
Ханты. ХМАО, д. Язовка, р. Обь. Фото З.П. Соколовой, 1965 г.

например, “танец богини Калтац”, “танец с колокольчиками”, “рыбак и вор”, “обская девушка”. Движения в танцах выполняются в основном руками и корпусом; у женщин – медленно и плавно, у мужчин резко, энергично, немного подпрыгивая (Жорницкая, 1980). В конце праздника варили и ели мясо зверя. В последующую ночь устраивали проводы священного зверя, а на утро его выносили, но не через дверь, а через окно. Череп, а иногда и шкуру хранили. Частично или в сокращенном варианте медвежий игрища исполняются в современных фольклорных праздниках и фестивалях, а в 1990 г. его могли видеть участники Международного научного финно-угорского конгресса в Будапеште.

В культе медведя и медвежьим празднике хантов, как и у всех народов Евразии и Северной Америки, обнаруживается единый древний пласт представлений и обрядов, связанных с медведем и относящихся к промысловому культу. Это представления о медведе как о человеке (медведь подобен человеку, особенно он похож на него в оживленном виде), который все слышит и понимает, в том числе человеческую речь (отсюда так называемый медвежий язык, т.е. подставные имена медведя, иносказательная речь в связи с медведем и охотой на него) и т.д. (См.: Соколова, 2002).

Поедание мяса медведя составляло главный этап праздника и связывает его с тотемизмом. Поедание мяса сопровождалось извинительными обрядами и речами (вина за поедание мяса перекладывалась на птиц, в том числе ворон, на ружье, “купленное у русских”, на чужеродцев), а также танцами-мистериями с просьбами об удаче в промысле. По отношению к убитому медведю широко распространены также обычаи и обряды похоронно-поминального цикла, характерные для умершего человека. Медведя и воспринимают как умершего родственника, пришедшего в гости. Это похороны костей и черепа, уподобление праздника поминкам, траур после праздника, внесение и вынос шкуры и мяса медведя не через дверь, а через окно или

дымовое отверстие, накладывание монет, бляшек, берестяных кружков на глаза и нос медведя (это замена погребальной маски покойного), втыкание топора в порог дома или около морды медведя и т.п. (Соколова, 2002).

Однако в медвежьем празднике угров есть ряд элементов, отличных от перечисленных выше и явно не связанных с промысловым культом. Это не только фратриальный характер периодических медвежьих праздников (игрищ) обских угров, но и следы индо-иранского влияния. Возникший на почве промыслового культа и тотемизма культ медведя и медвежий праздник как наиболее яркое его проявление в XIX–XX вв. были у хантов уже зоолатрическими, впитавшими в себя элементы разных культур и религий.

В прошлом у хантов был также известен лосиный праздник (Кулемзин, 1984. С. 86–87). Образ лося присутствует в мифах, фольклоре, всевозможных народных приметах. Везде лось – символ благополучия, изобилия, здоровья, предвестник удачи. Ханты не случайно забивали колья рыболовного запора специальным молотом в виде головы лося. Существует поверье, что особо удачливым охотникам удастся иногда видеть, как из-под земли неожиданно появляется сделанная из белого камня фигурка лося, которая сразу же исчезает. Лось связан с верхним миром, небом, солнцем; не случайно Полярная звезда носит название лося. По рассказам очевидцев, лосиный праздник выглядел следующим образом. Все мужское способное к охоте население близлежащих юрт один раз в году в период весеннего оживления природы приносили в “священное место лося” кусочки всех органов, добытых в течение года лосей (почки, легкое и т.д.) и все это бросали в огромный медный котел. Накануне, либо в этот же день добывали лося специально для праздника, органы которого и сердце также бросали в котел. Свежевали и раздвигали лося по особым правилам: обычай запрещал дробить кости, резать сухожилия железным ножом; во время еды запрещалось подсаливать мясо, пользоваться вилок или другим колющим предметом. Горло (трахею) при свежевании вынимал охотник, добывший лося, и вывешивал на березу – это был подарок небу. Череп также подвешивался на дерево. Женщины как чужеродки на праздник не допускались, не допускались также дети и собаки. Лосиный праздник направлен на возрождение животного, то есть, в сущности, он может быть отнесен к категории промысловых культов. Охранительные обряды по отношению к детям проводили на женских праздниках, в частности на празднике “Вороний день”. Эти праздники северные ханты связывали с Калтащ. По их представлениям, “ворона – чистая птица, она летает в южную землю и приносит чистым девочкам менструацию”. Во время праздника на краю деревни ставили стол и делали жертвоприношение вороне – горячую кашу и чай, от которых шел пар. По словам информаторов, раньше на праздник собирались только маленькие “чистые девочки”, у которых еще нет менструации, и старушки.

По представлениям аганских хантов, ворона радуется рождению человека. По их обычаям, за всеми вещами маленьких детей нужно строго следить, чтобы с ребенком не случилось несчастья. Это касается и тех предметов, которые младенцу уже не нужны. Поэтому мокрый *цап* (стружки из мягкой древесины, которые насыпались в люльку) из детских колыбелей складывали в одно место на окраине селения под пеньком и ворона, прилетев с юга, в холодные дни садилась на эти теплые стружки – лапки свои грела. Ведь она прилетела первой, в апреле, в пору, когда оттепели сменяются заморозками, и у нее лапки мерзли. Садилась на теплые стружки и говорила: “Побольше бы детей на Землю приходило, чтобы мне было где погреть свои лапки”. Кроме того, у аганских хантов покровительницами женщин выступали две вороны, женщины хранили их изображения, изготовленные отцом или старшим братом, когда выходили замуж и переезжали в новое жилище (Новикова, 1995г).

Церемонии в день праздника, в том числе и в Вороний день, на женских священных местах были известны и хантам р. Сыня. На них собирались женщины, готовили пищу на костре, молились духам, березе. В число даров входили ленточки и лоскутки ткани, монетки, пуговицы, а также специально изготовленные куколки.

МУЗЫКА

Сведения о музыке дают этнографические труды Г. Новицкого (1941), В. Зуева (1947), П. Палласа (1786–1788), М. Кастрена (1860), О. Финша и А. Брэма (1882), Н. Гондатти (1888), М. Шатилова (1976), В. Чернецова (1959, 2001; *Tschernetzow*, 1974), Н. Лукиной (1980б, 1982), З. Соколовой (1986а, 1991б), В. Кулемзина (1976, 1985, 1990), Т. Молданова (1999) и др., а также работы по филологии, истории, религии А. Регули, Й. Папай (*Reguli, Papay*, 1963–1965), С. Патканова (1891; *Patkanow*, 1897–1890), К. Карьялайнена (1994–1996), В. Штейница (*Steinitz*, 1975–1989; *Rüütel*, 1977), Н. Лукиной (1990), Татьяны и Тимофея Молдановых (2000), коллективный труд “Мифология хантов” (2000) и др., в которых опубликованы тексты и, реже, – мелодии хантыйских песен.

Первой музыковедческой работой, где опубликовано 58 хантыйских мелодий, стала книга А. Вьязьянена (*Väisänen*, 1937а), расшифровавшего фонографические записи К.Ф. Карьялайнена. Далее в изучении музыки хантов акцентировались следующие моменты: общая характеристика обско-угорской музыкальной культуры – А. Айзенштадт (1979), И. Богданов (Бродский) (*Богданов*, 1981, 1982, 1990; *Бродский*, 1976), Ю. Шейкин (1996, 2002); фоноинструменты – А. Вьязьянен (*Väisänen*, 1931, 1937б), Е. Гиппиус (1988), Х. Сильвет (1984, 1991), Р. Назаренко (1995), Ю. Шейкин (1990); мелодика северных хантов – В. Сенкевич-Гудкова (1935, 1980), Е. Шмидт (1982, 1984, 1985), К. Лазар (1985; *Lazar*, 1984, 1986, 1988, 1992, 1997), О. Мазур (2001; *Мазур, Солдатова*, 1997), Л. Тарагупта (1996); мелодика восточных хантов – Р. Назаренко (1992); публикация сборников песен и наигрышей (*Finnugor nérek*, 1985; Сборник..., 1959; Наигрыши..., 1995; Хантыйские и мансийские песни, 1993; *Хомляк*, 2002 и др.). Выпущено 3 диска с аудиозаписями хантыйской музыки: грампластинка “Хантыйские народные песни” (“Мелодия”, 1975, сост. И.А. Бродский), компакт-диск с песнями М.К. Волдиной и У.И. Пендыховой (Норвегия, 1992) и компакт-диск “The Great awakening – music of the Eastern Khanty” (Финляндия, 2001, сост. Я. Ниemi, запись 1992 г. Я. Ниemi, В. Никифоровой и И. Саастамойнена).

Народно-музыкальная традиция хантов связана с обрядовым (медвежий праздник, шаманство, жертвоприношения), эпическим (героические, богатырские мифо-эпические песни, песни-сказки и др.), лирическим (личные песни, наигрыши) фольклором. Эти сферы имеют свою специфику и неодинаковую степень сохранности в локальных группах. В настоящее время северо-хантыйская казымская традиция в наибольшей степени сохранила интонационный (в основном песенный) фонд. Восточная группа представлена традицией сургутских хантов, которую отличают развитая инструментальная культура и более насыщенный музыкальный компонент шаманского обряда.

Инструментальная музыка в обряде звучит на нескольких инструментах. Цитра (по А. Вьязьянену и Х. Сильвету – лира) сургутских хантов *пананг юх* (“дерево со струнами”) напоминает лодку; один конец ее заострен, другой – раздвоен. Корпус выдолблен из плахи, 3–5 струн – из сухожилий оленя (*Väisänen*, 1931; *Сильвет*, 1991. С. 23–24).

Дуговая арфа *тороп-юх* (“журавль-дерево”), *tor sapəl' jux* (сев.) – “с журавлиной шеей дерево”; местное русское название “лебедь”, “гусь”, “журавль”. Угловая (дугообразная) арфа с корпусом и шейкой из цельного дерева, конец шейки вырезан в ви-

де птичьей, иногда конской головы. В угловом пространстве между корпусом и шейкой натянуто от девяти до тридцати струн. Это щипковый музыкальный инструмент (см.: Богданов, 1976; Соколова, 1986). Инструмент ставят вертикально на колени (или на правую ногу), одной рукой играют мелодию, другой зашипывают бурдонную струну. Некоторые арфисты играют двумя руками одновременно, фиксируя большой палец левой руки на петле дуги-опоры (Väisänen, 19376; Сильветт, 1984).

Смычковый 1–2-струнный инструмент *ниц юх* (“женское дерево”) имеет метафорическое название, так как играют на нем преимущественно мужчины. Смычок *варс* применяют и как самостоятельный музыкальный инструмент – *лук явил*.

Женщины на медвежьем празднике играют на *тамра* – пластинчатом варгане, сделанном из кости или дерева. *Томра – tāmtrə* (вост.), *tumtrən* (сев.) – щипковый музыкальный инструмент в виде деревянной или костяной пластинки с прорезанным в ней язычком, к которому привязана нитка, типа варгана. Его подносили ко рту и, подергивая за нитку, извлекали негромкие звуки, в том числе подражание голосам животных, стуку копыт и т.п.

Медвежий праздник северных – казымских – хантов *нупи якты* сохранил, в отличие от восточного, значительную часть песенной программы: его репертуар включает от 360 до 500 песен, принадлежащих двадцати обрядовым жанрам. Каждый из дней праздника имеет приблизительно одинаковую программу: исполняются песни, призывающие дух медведя (сюжеты о божественном происхождении медведя, о его жизни на небе, проникновении в мир людей, о жизни на земле и обстоятельствах появления на празднике) и других божеств, священные зооморфные пляски богов, игровые сцены в берестяных масках и холщовых малицах (жанрово-бытовые интермедии о мире людей и о мире богов, в том числе имитация жертвоприношения), священные песни о судьбе богов-покровителей рек Пелым, Полуй, Казым и др., утренняя (*аланг ар*) и вечерняя (*ул’ты ар*) песни, пробуждающие и усыпляющие дух медведя, мужские и женские танцы, комические диалоги лиц, разговаривающих фальцетом. Последняя ночь событийно насыщена: первая ее половина идет по обычному сценарию, вторая представляет сцены прихода семи могущественных богов, звучат священные песни и песни-пляски. Во время последней песни, олицетворяющей верховного бога, появляется персонаж с четырехугольной рамой, обтянутой разноцветными лентами, на которую прикреплены куклы в священном одеянии и колокольчики. Звон колокольчиков при танцевальных движениях символизирует голоса божеств. Функция последней песни – отпевание одной из душ медведя.

Все песни, составляющие жанровую систему обряда, называются *нупи ар* “медвежьи песни”. Согласно представлениям хантов, медвежьи песни имеют разную значимость в обряде. Высшую ступень иерархии занимают жанры *вөн ар* (“большие, великие песни”) и *пё якты ар* (песни-поклонения), далее по убывающей: *тарнынг ар* – мифоэпические песни богатырской эпохи и песни-сказки *моньч ар*, представляющие собственно эпическую традицию; мифоэпические песни, функционирующие только в рамках обряда: *миш ар* (песни о судьбе богов) и *кайёянг ар* (призывные песни; их исполняют от 3 до 11 мужчин, выстроившись в ряд перед медвежьей головой, взявшись за руки и сцепив мизинцы; стоящий посередине громко ведет основную мелодию, остальные повторяют услышанное); песни в сценках, разыгрываемые в масках – *л’унгул’тунты ар*, включая *печар ар* (“песня печорских [гостей]”), символизирующие “чужих” (поются на типовой напев, что не характерно для казымцев); исторические песни *нупи хот ар* (“песни медвежьего дома”); песни о становлении локальных духов – *л’онг хо ар* (“песня духа-мужчины”); необязательные песни, которые могут исполняться вне обряда *якты ар* (“танцуемая песня”). По традиционному канону все песни медвежьего праздника не должны быть похожи между собой: “мотив у каждого духа разный”.

Музыкальный компонент шаманского обряда с бубном в северо-хантыйской традиции описан в ряде работ (*Шатилов*, 1976; *Кулемзин*, *Лукина*, 1992; *Väisänen* 1937a). Бубен северных хантов *пензяр*, *кюю* (*Народы Севера*, 1956) относится к западносибирскому типу. Он имеет округлую форму, с внешней стороны обечайки крепятся столбики. Внутри бубна к обечайке прикреплена рукоятка Y-образной формы. На колотушке бубна – *няли* – делается антропоморфное изображение. В настоящее время у северных хантов шаманские процедуры являются существенной составляющей медвежьего праздника. Обряду предшествует гадание на колотушке бубна. Шаман *щепан ики* (“гадающий старик”) выясняет порядок прибытия богов, вследствие чего выстраивается драматургия праздника. По окончании медвежьих игрищ проводят *мул’ты* (“ворожба, предвидение, предсказание”) – гадание на голове медведя. У сургутских хантов камлание с бубном совершают при жертвоприношении, для излечения больных, гадания (*Назаренко*, 1992, 1995; *Kerezsi*, 1993). В ваховской традиции функцию бубна выполняет лира, в полость которой засыпана дробь для получения звука, схожего со звуком бубна (*Алексеев*, 1982a; *Кулемзин*, *Лукина*, 1977, 1992). Исполнителя на лире *панан юх* “избирают духи”. Он проходит обучения, после чего получает право лечить людей и предсказывать.

Существуют шаманские песни, исполняемые в состоянии наркотического возбуждения после употребления мухоморов *понл’ат икет ар* (“песни мужчин, употребивших мухоморы” – казымск.), *панк арх* (“мухоморная песня” – аганск.; *Сильвет*, 1985. С. 135).

Лирический фольклор этноса отражает сферу семейно-бытовых отношений в обрядовом и внеобрядовом вариантах и включает: личные песни, песни восхваления природы, колыбельные (сонные) и песни-благопожелания новорожденному. Исполнителем лирических песен-импровизаций, в том числе личных, мог стать любой человек, независимо от пола и возраста. Обязательным элементом таких песен является указание на то, кто поет, чью песню, из какого поселка. В стилевом отношении они резко отличаются от медвежьих песен. Жанровой разновидностью личных песен *юкань ар* являются песни-благопожелания новорожденному – *эх шань чупты ар* “песня о счастливой судьбе”. Сочиняемая над колыбелью с ребенком, такая песня сопровождает затем человека на протяжении его жизни, становясь впоследствии его личной песней.

Традиция, связанная с хозяйственно-промысловой деятельностью (оленоводство, охота и пр.), реализована в системе имитаций голосов животных и птиц. Помимо магической функции (например, отождествление человека и ворона во время трапезы на медвежьем празднике), фоноимитация имеет и сугубо прикладные функции (например, имитация голоса вожака с целью управления оленьим стадом). У восточных хантов зафиксированы звукоподражания объектам охоты: лебедям, уткам (с помощью манков), медведю (голосом).

ДЕКОРАТИВНОЕ ИСКУССТВО

В конце XIX – начале XX в. исследования изобразительного искусства хантов были проведены финским ученым У.Т. Сирелиусом (*Sirelius*, 1904). Он описал 5 технических приемов обработки бересты: 1) выскобленный, 2) прорисованный, 3) вырезной, 4) процарапанный и 5) тисненый (1904. S. V). В.Н. Чернецов установил связь ленточных орнаментов хантов и манси с орнаментацией посуды из андроновских памятников Западной Сибири (*Чернецов* 1948; 1964). Т. Вахтер (*Vahter*, 1953) издала работу по орнаментации одежды и других изделий.

В XX в. большой вклад в изучение изобразительного искусства хантов внес С.В. Иванов (1954, 1961, 1963, 1970). С.В. Иванов продолжил исследование изобра-

зительного искусства в целом и орнамента в частности, в том числе хантов, в этнографическом аспекте. Он выделил в обско-угорском орнаменте три комплекса: местный приобский, восточноевропейский, евразийский. В их технических приемах орнаментации он различал две группы – древнюю местную и позднюю, восточноевропейскую (Иванов, 1963. С. 158, 476). В 1979 г. вышел “Альбом хантыйских орнаментов” Н.В. Лукиной (на материалах восточных хантов), позднее – статьи Н.В. Лукиной, О.М. Рындиной, в 1995 г. – капитальное исследование О.М. Рындиной. В работе О.М. Рындиной методом компьютерного анализа проанализировано свыше 20 тысяч орнаментальных мотивов хантов и других народов Западной Сибири. Ею выделены три комплекса орнаментов: непрерывные и прерывные мотивы в прямолинейных бордюрах, прерывные мотивы в криволинейных бордюрах (Рындина, 1995а. С. 120–150), прослежены 4 этапа их формирования и развития.

Сейчас эту работу в новом направлении продолжают другие исследователи: Т.А. Молданова (1999), Р.Г. Решетникова (2000), А.М. Сязи (1995, 2000), Е.Г. Федорова (1992б, 1994б и др.). Т.А. Молданова, исходя из названий мотивов орнаментов северных хантов, разделяя их на простейшие (прямая линия, зигзаг, треугольник и т.п.), большую часть книги посвящает выяснению семантики узоров, основываясь на фольклорных данных и знаниях мастериц. Работа А.М. Сязи носит больше прикладной характер, в ней узоры рассматриваются в тесной связи с одеждой и утварью северных хантов.

Тематические изображения угров в зависимости от назначения можно подразделить на следующие группы (Иванов, 1954. С. 17): 1) картинное письмо (пиктография); 2) родовые и семейные знаки; 3) декоративно-прикладное искусство – изображения на изделиях из бересты (посуда), меха, ткани и ровдуги (мешки); 4) татуировка; 5) изображения религиозного содержания, преимущественно на культовых предметах. К числу женских художественных изделий относились татуировка, украшение изделий из дерева, бересты, меха, кожи и материи. Мужчины орнаментировали изделия из камня и кости, пользовались картинным письмом и ставили на предметы быта и на документы знаки рода и семьи.

Пиктографические сюжеты отражали прежде всего охоту и рыболовство. Это так называемые “звериные знаки” на деревьях, которые делались охотниками на том месте, где был убит зверь, затесы с изображениями животных. В них отражены охота на зверей, на птиц, рыболовство, жертвоприношения, встречаются элементы пейзажа. Изображены также различные ловушки, сети, сачки, морды, лук, лыжи, лодки, вешала и многие другие предметы. Рисунки животных и людей силуэтные или контурные. На деревьях рядом с фигурами животных вырезаны тамги людей, оставивших знаки (Сенкевич-Гудкова, 1949а. С. 171–174; Иванов, 1954. С. 18–24; Морозов, 2002. С. 32–37).

Пиктографические рисунки украшали также деревянные посохи (*сув*) или палыцы (*шах*) для счета песен и рассказов, которые исполняли на медвежьих праздниках (их рисовали черной краской или углем), это были изображения медведя, человека, солнца. На деревянных ножнах, окрашенных в рыже-красный цвет, вырезаны фигурки рыб, бобров, лягушек (Иванов, 1954. С. 19–26).

Родовые или семейные знаки (тамги, знамена) – *эш пос*, – это подписи под документами (Иванов, 1954. С. 26–33; Симченко, 1965).

Декоративно-прикладное искусство хантов наиболее ярко выражено в орнаментации, особенно богатой на одежде и изделиях из бересты. Узоры наносили на рубахи-платья, верхнюю одежду, обувь и головные уборы, посуду и коробки, сумки и подушки, табакерки, детали луков и колчанов, ткацкие станки, выбивалки снега, лодки и весла, металлические и костяные пряжки, даже лепешки из черемухи. Некоторые вещи, например, вышитые шерстью рубахи, бисерные нагрудные украшения, представляли собой сплошь орнаментированные изделия (Рафаенко, 1983).

Орнамент у хантов – это древнейший вид изобразительного искусства. Его внимательное изучение дает ключ к пониманию своеобразие мышления народа. Происхождение многих древних геометрических орнаментов имеет скрытый символический смысл. Это позволяет “читать” некоторые древние орнаменты как своего рода идеограммы. Нет сомнения, что многие из них несли когда-то определенные идеологические функции, другие служили оберегами и т.п. Почти каждый орнамент имеет свое название и символ. Стилизованные изображения в современном декоративно-прикладном искусстве хантов Нижнего Приобья р. Казым собраны и проанализированы А.М. Сязи (2000. С. 10–16) и Т.А. Молдановой (1999. С. 6–18), знающими с детства секреты мастерства своего народа. Они зафиксировали более ста вариантов изображений, выполненных на традиционных рукодельных и современных хозяйственных сумках, ритуальных шапках, детских люльках, заплечных кузовах, женской обуви и др. предметах. Среди узоров есть старинные и новые, популярные и редко встречающиеся, такие как “заброшенное селение”; “медведь, стоящий на звездах”.

Исследователи орнамента (Талигина, 1999б, С. 92–94; Сязи, 2000. С. 109–115) находят отдельные особенные черты в орнаментации нижеобских и, с другой стороны, хантов верхней Оби; они же выделяют общее и особенное, проявляющееся в едва заметных деталях практически во всех группах хантов. Например, у хантов Нижнего Приобья преобладает узор из треугольников, называемый “щучьи зубы” (дети называют его “хантыйским чумом”), здесь преобладают изделия из меха. У хантов южных территорий преобладающим является изображение лиственницы и ветви березы, а также различные стилизованные изображения человека. А.М. Сязи (2000. С. 115) группирует узоры следующим образом: животный мир (олень, лось, медведь, соболь и т.д.), растительный мир (лиственница, береза, кедр), человек и картины быта. Особую группу составляют крестообразные узоры. По данным Т.А. Молдановой (1999), в основе орнаментальной системы хантов лежат два основных понятия: *пант* “след” (прямой и зигзагообразный) и *хур* “изображение”; последнее имеет общий корень со словом *хурты* “разделявать (тушу)”. Оба понятия восходят к охотничьему мировоззрению.

Для традиционного декоративного искусства хантов характерна диахромность, сочетание белого и темного тонов, что определялось цветом естественного материала. Такими были орнаменты на берестяных изделиях, в мозаике из меха и бисерных украшениях. В настоящее время мастерицы создают из бисера полихромные узоры, украшают коробки из пихтовой коры цветными карандашами. Новым видом творчества детей является зарисовка и раскрашивание узоров на бумаге. При этом для прямолинейно-геометрических мотивов весьма подходящими оказались школьные тетради в клетку.

Первичной формой обработки бересты было прочерчивание линий; аппликация по ткани – это продолжение аппликации по ровдуге. На орнаментальный узор, изображающий животное, переносится представление о самом животном. Синонимия фона и узора, когда трудно или скорее невозможно отделить фон от узора и наоборот, отражает мировоззрение древних охотников: в связке могут быть только шкурки одной породы животных, а животные разной породы не находятся вместе. Стилизованное изображение головы означает (“часть вместо целого”) древнейшие представления; голова рассматривалась особо сакральной частью уже во времена первоначального формирования орнамента.

У хантов известны и объемные художественные произведения – скульптура и пластика. Они имели бытовое и культовое назначение. Бытовые изделия – это деревянные изображения подсадных уток и гусей, костяные крепилки для сухожильных нитей, детские игрушки – олени и кони. Полные изображения или отдельная голова животного вырезались на конце грифа арфы, на рукоятке черпака, ложки. Культовая скульптура – изображение духов. Из меха и ткани шили детские куклы.



Узор на бересте готов

Ханты. ХМАО, пос. Большой Ларьяк, р. Вах. Фото З.П. Соколовой, 1957 г.



Берестяная коробка

Ханты. ХМАО, р. Казым. Рис. С. Стручкова, 1969 г.

Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция.
З.П. Соколова



Берестяной туес для ягод, орехов

Ханты. ХМАО, р. Казым. Рис. С. Стручкова, 1969 г.

Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция.
З.П. Соколова



Берестяные ведра

Ханты. ЯНАО, пос. Оволингорт, р. Сыня. Фото З.П. Соколовой, 1972 г.

Это миниатюрная одежда, прикрепленная к птичьему клюву (голове) или сверточку ткани. Голову делали и из полосок ткани. Черты лица у кукол отсутствуют, в противном случае это есть изображение духа, который может быть не только помощником, но и способен противодействовать.

Сведения о художественной отделке хантыйских культовых предметов крайне скудны и отрывочны, что предопределяет их малую сопоставимость. Так, например, у восточных хантов зафиксирован шаманский костюм, а у северных хантов – культовая атрибутика в виде ковриков, жертвенных покрывал. К изображениям религиозного характера относятся талисманы (каменные), костяные напальники (для стрельбы из лука), рисунки на стенках гроба, жертвенные покрывала, культовые головные уборы, рукавицы с изображением медведя, Мир-сусне-хума (Иванов, 1954. С. 48–58).

Преобладающая часть хантыйской скульптуры изготавливалась с религиозной целью. Это изображения духов разного ранга, их помощников и атрибутики. Им придавали вид человека или различных животных (Иванов, 1970). У северных хантов было принято делать из дерева и ткани куклы, изображающие умерших (Соколова, 1975в, г; 1990).

К объемным изображениям относятся также и маски из бересты или дерева для медвежьих праздников (Соколова, 1971). С культовой целью изготавливали металлические, либо деревянные фигурки рыб, птиц, собак, ящериц; из ткани и бисера шили мифических змей, на медвежьем празднике лепили из теста фигурки диких и домашних животных. К священным предметам относились и привезенные литые изображения птиц, коней, медведей. Все эти святыни изготавливали, хранили и задабривали по разработанному веками ритуалу.

Табуировку нельзя отнести к религиозному или бытовому искусству, она занимает промежуточное место между этими двумя различными по содержанию видами

угорского искусства (Иванов, 1954. С. 44–47). Она напоминает пиктографическое письмо. Это были либо те же знаки собственности, либо изображения птиц (Иванов, 1954. С. 44–47). Татуировка преследовала среди угров различные цели, отчасти практические, отчасти художественные и религиозные (Молданова, 1999. С. 65, 67, 84, 157, 158). У хантов и манси татуировались и мужчины, и женщины. Татуировку могли нанести в детстве, либо ее наносили с наступлением зрелости, в пожилом возрасте, при заболеваниях, иногда перед смертью, чтобы обеспечить безопасность в Нижнем мире (Там же. С. 43).

Татуировкой покрывали руки, плечи, спину и нижние части ног. У женщин татуировка была более обильной, чем у мужчин. Татуировку наносили щучьей челюстью, впоследствии – швейной иглой. Места уколов натирали сажей или порошком, узоры имели синеватый оттенок (Иванов, 1954. С. 44–47; Молданова, 1999. С. 72, 83). Одни узоры имели строго геометрический характер, другие – это одиночные сюжетные рисунки. Они имели свои названия (“нарта”, “завязки самоедской нарты”, “еловый сук”, “шкура оленя”, “музыкальный инструмент”, “острога”, “мешок”, “конец стрелы”, “узор самоедской голени”, “голова животного с клыком”, “мышинная нога” и др.). Очень часты изображения птиц: минсин, мансзин, манишин – глухарь, чопыр – тетерев, вурчик, ворчик, вурсик, урчик (трясогузка).

МАНСИ



ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Р а с с е л е н и е. Манси живут в Ханты-Мансийском АО (Березовский, Октябрьский, Кондинский районы) и Свердловской области (Ивдельский район) – по Нижней Оби и ее притокам Северная Сосьва с Ляпиным, в верхнем и среднем течении притока Иртыша р. Конда, а также на Среднем и Северном Урале (р. Лозьва, верховья р. Пелым)

В прошлом (до XIV–XVI вв.) манси расселялись много западнее, а до XVIII в. и южнее. Еще в XVII–XVIII вв. мансийские селения были на р. Тавда, Тура, Пелым, Сосьва, на Урале и в Приуралье (р. Чусовая, Вишера, Ляля, Косьва, верховья Уфы); на оз. Аят, р. Мулгай, возможно, на Сылве и Ирени манси жили в тесном соседстве с остяками-хантами (Долгих, 1960б. С. 20–42; Соколова, 1982а. С. 16–33). В то же время мансийская топонимика говорит о том, что в более отдаленном прошлом (до XIV в.) предки манси жили еще западнее, вплоть до Печоры (Kannisto, 1927; Соколова, 1979а). Постепенное продвижение русских, теснивших коми-зырян, подвигало к востоку и манси, которые в свою очередь вытесняли хантов на восток, а сами переселялись за Урал окончательно уже в конце XIX – начале XX в. (Соколова, 1982а; 1983).

Для манси, как и для хантов, характерно дисперсное расселение по Обскому бассейну, на берегах рек и озер. Конда и Северная Сосьва заселены плотней, чем притоки Оби, где живут ханты, но и здесь расстояния между населенными пунктами подчас огромны, более 50–100 км.

П р и р о д а. Территория расселения манси в ландшафтном отношении разнообразна. Это западная часть Западно-Сибирской равнины, таежной и заболоченной, Кондинская низменность, а также западные и восточные предгорья, Северо-Сосьвинская возвышенность с небольшими всхолмлениями на водоразделах и восточных склонах Уральского хребта, меридианально простирающегося с севера на юг. Урал делится на Северный, Приполярный и Полярный. Это старые горы, они в течение миллионов лет размывались реками и разрушались ветром. Горы Уральского хребта невысокие, 900–1300 м, шириной до 100 км; для них характерны зубчатые гребни причудливой формы или пикообразные вершины, каменистые россыпи, глубокие долины. Растительности почти нет, зато на вершинах и в долинах даже летом лежит снег (здесь и далее: Западная Сибирь, 1971. С. 17–73).

На Урале, за некоторыми исключениями манси постоянно не жили, там они лишь кочевали с оленями, охотились. Их селения в основном располагались по рекам – левым притокам Оби и Иртыша (Северная Сосьва с Ляпиным, Лозьва, Пелым, Сосьва, Вишера, Конда с притоками, Тавда, Тура).

Реки стекают в основном с предгорий Урала и в верхнем течении имеют каменистое дно, перепады, сравнительно быстрое течение. Однако на большей части своей длины они спокойные, равнинные. Гидрографическая сеть густая и сильно

разветвленная. Льдом реки покрываются на 6–8 месяцев. Северная Сосьва и Конда судоходны. В крае много озер и болот. Последние занимают около половины территории. Болота наступают на леса, образуются на местах озер и стариц. Их широкое распространение объясняется разными причинами: плоский рельеф, преобладание водоупорных глинистых почв, высокий уровень грунтовых вод, значительное количество осадков, затруднение условий стока.

Большая часть манси расселена в зоне тайги. Хвойные леса занимают до 70% площади, из них 40% – сосна, затем – береза, ель, кедр, лиственница, меньше – пихта, ива, липа, ольха, тополь. Сосновые и кедровые боры (беломошники и зеленомошники) встречаются на Конде, Северной Сосьве, Тавде, Туре.

В лесах водится много зверя (см. раздел “Ханты”), из птиц также – кедровка, дятел, рябчик, тетерев, глухарь, куропатка, бекасы. Певчих птиц мало, поэтому тайга тихая и угрюмая. В смешанных лесах много змей. Обилие болот, влажный воздух, затемнение леса – хорошие условия для насекомых. Их здесь много – комаров, мошки, слепней, мокрецов, есть клещи.

В реках и озерах немало рыбы – более 40 видов: осетровые, лососевые, сиговые (уникальна сосвинская сельдь). Они (кроме стерляди) полупроходные: ежегодно мигрируют из Обской губы в реки для нагула и размножения. Водоёмы богаты и рыбой местных (туводных) пород – язем, щукой, чебаком, окунем, лещем, налимом, карасем, линем, гольяном.

На этой территории много полезных ископаемых. В 1953 г. в низовьях Северной Сосьвы (Игрим) в районе Березова обнаружен и добывается газ; в 1960 г. на Конде – нефть. Построены газопровод Игрим-Серов и нефтепровод Шаим-Тюмень. Велики запасы торфа, обнаружены бурые угли. Развивается деревообрабатывающая промышленность. Урал богат месторождениями свинца, бокситов, меди, золота, железа, редких металлов, драгоценных и полудрагоценных камней.

Климат здесь континентальный, суровый, формирующийся под влиянием арктических масс воздуха и циклонов с Атлантического океана, Средиземного моря и с северо-востока, летом – знойных ветров Средней Азии и Казахстана (см. раздел “Ханты”). Осадков выпадает много, 500–600 мм в год, и зимой, и летом, снеговой покров высокий.

Численность. По данным Всесоюзной переписи 1979 г. насчитывалось 7434 манси, в 1989 г. СССР – 8459, в РСФСР – 8266. Городское население составляло 45,7%, сельское – 54,3%. Мансийский язык считали родным 36,9%, среди городского населения – 25,1%, среди сельского – 46,5%. Русский язык считали родным 62,6%, среди городского населения 74,3%, среди сельского – 52,9%. В Ханты-Мансийском АО проживало 6600 манси (около 80%). По данным Всероссийской переписи 2002 г. манси насчитывается 11 432 чел., их численность с 1989 г. увеличилась на 35% (Народы Советского Севера, 1991. С. 7–24, табл. 1, 6, 7; Народы Севера России, 1992, I. С. 12–41, табл. 1, 6, 7; Основные показатели..., 1990. С. 5–1).

Самоназвание народа – манси известно с XIX в. (у северных – *маньси*, *маньши*, у южных – *меньдьши*). В.Н. Чернецов связывал его происхождение с фратриальным названием *мось* (мн. ч.: *моньсьет*), П. Вереш – со словом *мансэ* – рассказать, сказание (Чернецов, 1939. С. 22; Вереш, 1978. С. 109–111).

До революции 1917 г. (с XIV в. – *Напольских*, 1998. С. 346; *Федорова*, 2000г. С. 152) был распространен термин “вогул” (так называют манси и сейчас в зарубежной литературе). Многие исследователи считали его коми-зырянским по происхождению (*вэгул* – дикий в смысле дикарь-язычник – *Головнев*, 1998в. С. 138, 140). В.Н. Чернецов производил его от самоназвания племени, кочевавшего в Северном Приуралье, *выкли*; на хантыйском языке это звучит *вокыл*, на коми-зырянском – *вагол* (Чернецов, 1971. С. 58; *Соколова*, *Туголуков*, 1983. С. 78–79). В то же время Н.Л. Гондатти в конце XIX в. писал о них как о *маньзах*: “Маньзы, известные у

прежних писателей под именем угров или югров и называемые местными русскими то остяками, то вогулами”; они “...ничто иное, как и другие вогулы” (*Гондатти*, 1888б. С. 4).

Мансийский язык относится к угорской группе финно-угорской семьи языков. Наиболее близки ему хантыйский и венгерский языки. Язык манси делится на две диалектные группы – северную (Северная Сосьва с Ляпиным) и южную (Конда). Раньше (еще в XVII–XVIII вв.) у манси было четыре группы – южная (р. Тавда, Тура), западная (р. Пелым, Сосьва, Вишера, Чусовая), восточная (р. Конда); формировалась северная группа (р. Северная Сосьва). В XVIII–XIX вв. почти все западные и южные манси обрусели (*Чернецов*, 1937а).

Внутри групп лингвисты выделяют диалекты (сосьвинский, верхнелозьвинский, пелымский, юкондинский, или карымский, верхотурский и др.) и говоры – верхнесосьвинский, сосьвинский, ляпинский, обский, верхнекондинский, среднекондинский, нижнекондинский (Там же; *Соколова*, 1975а. С. 192–194; 1990ж. С. 28–63, 190–192, табл. 126). В настоящее время различаются в основном северные (по р. С. Сосьве) и восточные (по р. Конда) диалекты, последние теперь нередко называют южными.

Письменность манси была разработана в самом начале 1930-х годов (первый букварь В.Н. Чернецова вышел в 1931 г.) на основе исследований А. Регули, Б. Мункачи, А. Альквиста, А. Каннисто (*Чернецов*, 1937а), позднее – А.Н. Баландина, М.П. Вахрушевой (1957), Е.И. Ромбандеевой (1966, 1976) и др. Сначала алфавит был латинский, с 1937 г. – кириллица; в последние десятилетия он усовершенствован.

Антропологическая характеристика. Разные системы расоводиагностических признаков согласованно свидетельствуют о большом сходстве популяций манси и хантов, что позволило общие для двух народов сведения рассмотреть в разделе “Ханты”. Там же приведены основные литературные источники, поэтому здесь сошлемся дополнительно только на одну обобщающую работу (*Хить, Долинова* и др., 1996).

В общем массиве евразийских популяций манси по своим физическим характеристикам существенно близки к хантам, особенно к группам географического пограничья двух этнических ареалов. Они характеризуются грацильным телосложением, низким ростом, небольшой и низкой по сибирскому масштабу головой умеренной ширины (в современных популяциях – мезокефалия), средними размерами лица и носа при тенденции к их увеличению в некоторых локальных группах. Форма лица и носа значительно варьирует от относительно довольно узкой до широкой, толщина губ небольшая или средняя, окраска волос и глаз по сибирскому масштабу светлая, так как преобладают разные варианты черных и русых волос, смешанных оттенков радужной оболочки, встречаются светлые глаза, волосы прямые и мягкие. Монголоидные особенности внешности выражены нерезко, хотя проявляются отчетливо: рост бороды ослаблен, лицо умеренно уплощено, со средневыступающими скулами, переносье понижено, спинка носа выступает нерезко, очень характерны вогнутые профили, но встречается и выпуклая спинка носа, глазная щель горизонтальная и зауженная, складка верхнего века умеренно развита по западному (европеоидному) типу, эпикантус (“монгольская складка века”) слабо развит, но присутствует с низкой или средней частотой во всех исследованных группах. У женщин монголоидные особенности, как обычно, ярче выражены. Манси, подобно хантам, являются носителями промежуточного евро-монголоидного комплекса черт уральского типа в составе уральской группы типов (то же – “расы”). По классификации, разработанной А.Н. Багашевым на краниологических сериях XVII–XX вв. (1998), манси представляют угорский вариант уральского типа западносибирской расы. Они группируются в этом случае с хантыйскими сериями из районов устья Иртыша,



Манси. 58 лет

ХМАО, пос. Щекурья. Фото В.П. Павленко, 1973 г.

бассейна Салыма, райцентра Мужи. Данный вариант характеризуется высокой степенью специфичности, в частности, исключительно грацильным строением, удлинённой формой мозговой коробки (долихоцефалия), нешироким лицом (мезопрозопия).

В антропологическом отношении манси – более однородный этнос, чем ханты. У них, в среднем, ниже уровень монголоидности. Необходимо подчеркнуть, что территориальные группы этого народа неравномерно представлены серийными антропологическими материалами. Наиболее полно изучены северные (ляпинско-сосвинские) манси, тогда как сведений по южной территориальной группе нет ни по одной из систем признаков.

По данным второй половины XX в. северные манси характеризуются усилением монголоидных элементов, особенно проявляющим себя в популяции верхнего течения Северной Сосьвы. Есть предположение о наличии в составе этой группы восточных элементов центральноазиатского генезиса, возможно в составе южносибирского комплекса. Ляпинская и сосвинская популяции в большей степени сближаются с западными манси. Однако в целом эти локальные различия очень невелики, имея второстепенное значение на фоне существенного сближения ляпинско-сосвинских манси и сынских хантов. Отмеченный сдвиг характеристики северных манси в направлении общего усиления монголоидного компонента преимущественно связывается с генетическими контактами между манси и хантами, манси и ненцами.

В отличие от хантов у манси (прежде всего кондинских и западных) несколько преобладает, вероятно, не восточный, а западный, географически – приуральский пласт населения. Последний существенно по некоторым системам признаков сближает манси с финноязычными народами Волго-Камья (коми-пермяками, удмуртами, марийцами). Этот пласт, по предположению Г.Л. Хить, наложился на общесибирскую антропологическую основу. В составе кондинских манси – наиболее европеоидных по антропологическому типу – обоснованно видеть позднюю, этнически преимущественно русскую примесь.

Подводя итог, подчеркнем автохтонность комплекса антропологических особенностей, отмеченных в мансийских популяциях. Прямые аналогии физическому типу манси из иноэтничного населения имеются только в хантыйских популяциях.

Этнографические группы манси различаются по самоназваниям и отчасти по культуре (Соколова, 1975а. С. 202, 206; Федорова, 1994б; 2000г). У манси в прошлом было, вероятно, три этнографические группы – западные (р. Вишера, Пелым, Сосьва, часть Лозьвы, средний Урал), восточные (р. Конда с притоками), южные (р. Тура, Тавда). К концу XIX в. западные и южные манси исчезли: часть была ассимилирована татарами и русскими, часть ушла на север и восток, где отчасти слилась с хантами. В то же время сформировалась группа северных



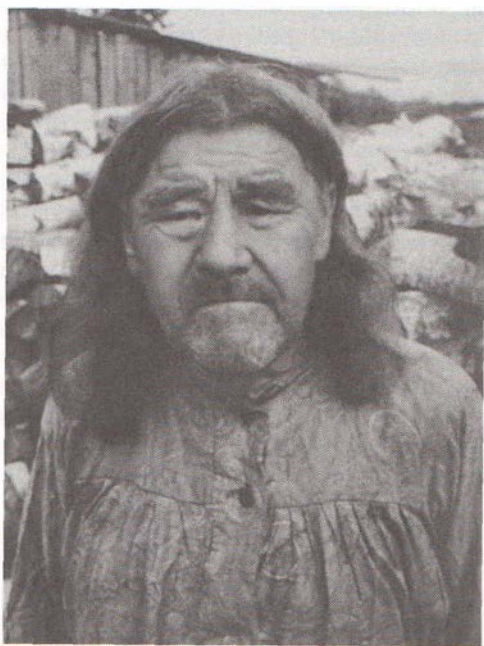
Мансийка. 55 лет

ХМАО, пос. Щекурья. Фото В.П. Павленко, 1973 г.

манси по р. Северной Сосьве с Ляпиным и верховьям Лозьвы. Окончательно она сложилась, по-видимому, на рубеже XVIII–XIX вв. на основе местного хантыйского населения и пришлых с юга и запада групп манси (Соколова, 1975а. С. 202–204, 1979а. С. 54–55; 1990ж. С. 36–38, 78; Ромбандеева, 1976; Федорова, 1994б. С. 7–9; 2000г. С. 4). Об этом свидетельствует то, что еще в XVII–XVIII вв. их называли остяками, а не вогулами. Их брачные связи в конце XVIII в. показывают тяготение этой группы к казымским и нижеобским хантам. В XIX в. группа становится более гомогенной, уменьшается число их браков с хантами Нижней Оби (Соколова, 1990ж. Табл. 1–2). Представители территориальных групп обычно называют себя по реке, на которой живут: *Тагт манси* – сосьвинские, *Сакв манси* – ляпинские манси (Ромбандеева, 1966. С. 343), различия между ними устанавливаются в основном по диалектам (или наречиям), а также по эндогамным ареалам.

В составе Русского (позднее Российского) государства манси жили в Тобольской (Березовский, Туринский, Тобольский уезды) и Пермской губерниях в разных волостях, территория которых чаще всего совпадала с речным бассейном и территориальной группой манси (Сосьвинская, Ляпинская, Пельмская, на р. Лозьва и Сосьва и др.)

Анализ брачных связей манси в конце XVIII–XIX вв. (самые ранние данные церковных метрических книг и ревизских переписей – 1782–1794 гг.) позволяет выделить их этнокультурные ареалы (демы), чаще всего совпадающие с ареалом этнографической или территориальной группы. Так, степень эндогамности всех манси в XVIII–XIX вв. – 82%. Такой же уровень эндогамии у этнографических групп у западных манси (волости на р. Пелым, Сосьва, Лозьва) и восточных (волости на р. Конде) – выше 92,5%, у северных



Старый манси

ХМАО, р. Северная Сосьва.
Фото З.П. Соколовой, 1966 г.

(р. Северная Сосьва с Ляпиным) – ниже 79,3%, и у южных (волости на р. Тура) – 71,5% (Соколова, 1990ж. Табл. 1, 2, 19, 46–56, 73, 100–108, 128). В XIX в. постепенно меняется направление брачных связей: у северных манси увеличивается число внутриволостных (эндогамных) браков – на 2–15%, у восточных – на 8–15%, у южных и западных, напротив, их число сокращается, в ряде случаев – на 50%. В то же время у последних увеличивается число межволостных, межуездных и межнациональных браков. Происходит тюркизация и обрусение части манси.

Территориальные группы манси в рамках этнографических очерчиваются также по речным бассейнам притоков Оби и Иртыша – северососьвинские, ляпинские, кондинские, юкондинские, или карымские (Соколова, 1975а, 1990ж. Табл. 128), либо ляпинские, верхнесосьвинские, среднесосьвинские, нижнесосьвинские и обские, верхнелозьвинские и верхнепельмские (Федорова, 2000г); последние выделены, очевидно, уже по материалам XX в. Культурные различия групп изучены слабо.

Соседями манси в XVII–XIX вв. на западе были финно-пермские народы (коми-зыряне), русские, на юге – татары и русские, на востоке – ханты, на севере – ненцы и ханты. Влияние культур этих народов чувствуется в культуре манси. От ненцев они заимствовали оленеводство и связанные с ним элементы культуры – типы нарт, упряжи, жилища (чум), от татар – строительную технику (глинобитные стены), типы печей, головных уборов, от русских – орудия труда, утварь, типы одежды из ткани, типы лодок, сетей, капканы, срубную технику и др. Но больше всего сходства в их культуре с хантами, порой различия между ними по культуре неуловимы, особенно у северных групп (Федорова, 2000г).

История изучения манси. Первые упоминания о вогулах относятся к концу XIV в. в сочинении Епифания Премудрого “Житие Стефана Пермского”. В дальнейшем отрывочные сведения о расселении, занятиях, верованиях вогулов включались в русские летописи, карты, грамоты, челобитные и другие документы, использовавшиеся позднее исследователями в качестве источников. На протяжении всей истории изучения вогулов-манси в публикациях, будь то заметки путешественников или же работа профессионального этнографа, очень часто вместе с вогулами рассматриваются и остяки-ханты (См. раздел “Ханты”, гл. 1).

Первая работа монографического характера была написана по материалам, собранным в начале XVIII в. (1715 г.). Она принадлежит перу сосланного в Сибирь выходца из украинской знати Григория Новицкого, который в составе миссии митрополита Филофея Лещинского участвовал в крещении остяков и вогулов. Свои наблюдения над жизнью, преимущественно, южных групп этих народов, их занятиями, обычаями, верованиями, обрядами он изложил в рукописи, которая впервые была опубликована лишь в 1884 г. Позднее, в связи с реформаторской деятельностью российского правительства, появилась необходимость в планомерном, целенаправленном сборе сведений о народах, населяющих восточные провинции Российского государства. В процессе сбора такой информации и ее обработки большую роль сыграли ученые, работавшие в основанной в 1725 г. Российской Академии наук. Первой из крупных экспедиций, организованных Академией наук, была так называемая Великая северная экспедиция. Отрядом, изучавшим коренное население Сибири, руководил историк Г.-Ф. Миллер, собравший за время своего пребывания в Сибири (1733–1743) много исторических и этнографических сведений. Одна из самых больших его заслуг заключается в том, что он обследовал архивы всех сибирских городов и приказал снять копии с наиболее важных документов, в результате чего их удалось сохранить для истории, так как многие подлинники за прошедшее с тех пор время погибли. На базе собранных материалов Г.-Ф. Миллер написал серьезную научную работу “История Сибири” (1937, 1941).

Ко второй половине XVIII в. относятся поездки в Сибирь П.-С. Палласа, И.И. Лепехина, И.Г. Георги, стоявших во главе отрядов “физической” (“академи-

ческой”) экспедиции, длившейся в общей сложности 6 лет (1768–1774). Несмотря на то, что основные интересы участников экспедиции лежали в другой области, их этнографические наблюдения составили важную часть собранных материалов. В сочинении П.-С. Палласа (1786) приводятся сведения об охоте, жилище, пище, средствах передвижения, одежде, верованиях и обрядах, социальной организации верхотурских манси. В 1776 г. выходит том сводной работы о различных народах России И.Г. Георги, в который были включены материалы и о манси, составленные на основе собственных наблюдений и дополненные материалами имевшихся в то время источников. В ней он рассматривает вопросы происхождения и родственных связей сибирских аборигенов, приводит много конкретных этнографических данных. В 1814 г. была опубликована работа участника той же экспедиции И.И. Лепехина, в которую включены материалы по южным манси, их занятиям, жилищу, социальной организации, верованиям, народной медицине. Из работ, вышедших в свет в XVIII в., следует отметить публикацию П. Любарских (1792), посвященную небольшой группе чердынских манси. В ней приводятся очень подробные сведения об их расселении и численности, занятиях, жилище, одежде, пище, религиозных представлениях.

Новый этап развития русской этнографической науки начался с 1845 г., когда было создано Русское Географическое общество. В его состав входило и отделение этнографии. К сбору этнографического материала привлекались не только ученые из центра, но и местные краеведы-любители, писатели, интересующиеся жизнью и бытом народов России. Материалы, поступавшие в РГО, публиковались в специальных сериях “Этнографические сборники”, “Записки ИРГО”, “Вестник ИРГО”, “Известия ИРГО”. В этих изданиях печатаются статьи С. Мельникова (1852) о березовских вогулах, иеромонаха Макария (1853), Н.И. Кузнецова (1888) – об уральских. Публикации по этнографии манси появляются и в других изданиях, например, работа И.Г. Остроумова (1904), а также в статистических справочниках.

В последней трети XIX – начале XX в. публикации отечественных авторов по этнографии манси отличаются разнообразием жанров. Помимо чисто описательных работ все чаще появляются и такие, в которых делаются попытки анализа материала, ставятся вопросы о происхождении манси. Так, Н. Малиев (1872) и Н.В. Сорокин (1873) обозначили изменения культуры манси под влиянием русских. Л.Х. Симонова (1883) указала на сходство вогулов с татарами по некоторым элементам культуры, в частности, одежде. Н.В. Сорокин привел данные о социальной организации и верованиях, а Н. Малиев – о численности и расселении вогулов. Публикация данных о численности и расселении коренного населения, относящихся к начальному периоду русской колонизации Западной Сибири, была осуществлена П.И. Бучинским (1889), использовавшим архивные материалы и уделявшим внимание особенностям культуры коренного населения, проблемам, связанным с его крещением (1893). Через несколько лет после выхода работ П.И. Бучинского была проведена первая всеобщая перепись населения (1897). Обработкой ее материалов, касающихся народов Сибири, с последующей публикацией (1912) занимался С.К. Патканов, состоявший на службе в Центральном Статистическом Комитете МВД.

Продолжали выходить в свет работы, посвященные отдельным группам манси. В частности, П.П. Инфантьев опубликовал (1898, 1909, 1910) материалы, собранные им во время поездки на Конду, снабдив их фотографиями (об этой же группе манси говорится в работе Л.Р. Шульца, вышедшей позднее, в 1926 г.). Работа И.Н. Глушкова (1900) о небольшой группе чердынских вогулов содержит подробную информацию об их культуре, анализ терминологии. Автор сделал попытку проследить пути формирования отдельных элементов культуры, в частности, охотничьей накладки “лузан”. Интересные сведения по разным аспектам мансийской

культуры можно найти в монографии В. Павловского (1907), работа которого, прежде всего, является одним из самых ценных источников по христианизации и истории развития церкви на мансийских землях. Выходят в свет и специальные труды по религиозным верованиям манси. Чрезвычайно важными по степени насыщенности конкретным материалом являются публикации Н.Л. Гондатти (1888а, б), рассказывающие о вогульских божествах, жертвоприношениях, о культе медведя. Важно отметить, что Н.Л. Гондатти был первым, кто привел сведения о делении манси на две больших группы – Пор и Мось, – назвав их родами или поколениями. Для развития края, изучения его населения много сделал уральский писатель-краевед К.Д. Носилов. В его работах, посвященных манси (1887, 1888, 1897, 1904), большое внимание уделено религиозным представлениям, обрядам, имеются сведения о занятиях, транспортных средствах, одежде, пище, социальной организации.

В начале XX в. (1904, 1910, 1911) выходит трехтомный труд тобольского краеведа А.А. Дунина-Горкавича, возглавлявшего с 1890 по 1904 г. самое крупное лесничество в стране – Самаровское Тобольской губернии. Объездив, в силу профессиональной необходимости, весь Тобольский Север, А.А. Дунин-Горкавич создал подробнейшее географо-статистическое его описание. Свои наблюдения он дополнил сведениями из литературных и архивных источников. Работу А.А. Дунина-Горкавича можно охарактеризовать как наиболее значимую для своего периода в плане отражения информации о хозяйственных занятиях коренного населения края – хантов, манси, ненцев. Она включает в себя также сведения о материальной и духовной культуре этих народов. А.А. Дунин-Горкавич вел и большую собирательскую работу для этнографических музеев России (Исследователь Севера..., 1995. С. 188–189).

Большие вещевые и иллюстративные коллекции по этнографии коренных народов севера Западной Сибири – важный источник для изучения их культуры – были собраны известным ученым, археологом и этнографом, С.И. Руденко. Они хранятся в Российском этнографическом музее (ранее ГМЭ народов СССР, СПб.). Перу этого исследователя принадлежит и несколько публикаций по этнографии населения Нижнего Приобья (1914б, 1929), как общего плана, так и по отдельным вопросам. К сожалению, основной его труд “Угры и ненцы Нижнего Приобья”, содержащий в себе не только подробное описание культуры этих народов, но и гипотезу их происхождения, до сих пор не издан.

Большой вклад в изучение культуры обских угров в этот период внесли венгерские и финские исследователи. Они продолжили дело своих предшественников, начавших работу среди родственных им народов еще в 1840-е годы. Тогда венгр А. Регули собирал фольклор, материалы по верованиям и обрядам манси. В конце 1850-х – 1880-е годы ряд экспедиций в Западную Сибирь совершил финский исследователь А. Алквист, акцентировавший свое внимание на изучении языка аборигенов, но оставивший также и этнографические сочинения, в которых немало внимания уделено культуре разных групп манси (Ahlqvist, 1859а, б; Алквист, 1999). В конце 1880-х годов состоялась поездка к манси венгерского ученого Б. Мункачи, собравшего огромный фольклорный материал и проанализировавшего его как источник религиозных верований. К концу XIX в. относятся две экспедиции в Западную Сибирь финского исследователя У.Т. Сирелиуса. Во время второй из них (1899–1900) он посетил и северных манси. У.Т. Сирелиус внес большой вклад в развитие финноугроведения. В своих работах он на основании собственных полевых материалов, музейных коллекций, литературных источников дал подробное описание жилых и хозяйственных построек, домашнего производства (обработки шкур, прядения, плетения, ткачества и др.), орудий заповного рыболовства и способов их применения, орнамента (Сирелиус, 1906, 2001; Sirelius, 1904а, б, 1906, 1906–1911, 1983). У.Т. Сирелиус выстраивал пути формирования и развития отдельных элементов культуры, разрабатывал их типологию.

К рубежу XIX и XX в. относится экспедиция в Западную Сибирь К.Ф. Карьялайнена, основной труд которого, посвященный религиозным верованиям обских угров, был опубликован в 1920-е годы (*Karjalainen*, 1921, 1922, 1927; пер. Н.В. Лукиной. 1994, 1995, 1996). К.Ф. Карьялайнен описал локальные варианты представлений вогулов и остяков о человеке, окружающей природе, а также их обряды. Осенью 1901 г. началась экспедиция в Западную Сибирь А. Каннисто, закончившаяся в 1906 г. Как и большинство его предшественников – зарубежных ученых, он изучал мансийский язык, собирал фольклорный и этнографический материал у всех этнографических групп манси. А. Каннисто принадлежат работы не только о мансийском языке, о расселении и численности в прошлом вогулов (*Kannisto*, 1927; 1970), но и о драматическом искусстве – представлениях на медвежьем празднике (*Каннисто*, 1911/1999; *Kannisto*, 1938), обобщающая работа о татуировке у обских угров (*Kannisto*, 1933; *Каннисто*, 1999) и опубликованный уже после смерти ученого (*Kannisto-Liimola*, 1951, 1955, 1956, 1958, 1959, 1963) фундаментальный труд, посвященный религиозным представлениям и обрядам манси (*Kannisto*, 1958). А. Каннисто, как и другие финские исследователи, занимался сбором вещевых коллекций для музеев Финляндии. Эти материалы нашли отражение в работе Т. Вахтер (*Vahter*, 1953) об орнаментированных изделиях обских угров. Особенно следует выделить прекрасные коллекции по кондинским манси – группе, практически утратившей традиционную материальную культуру и слабо представленной в музеях России (некоторое исключение, пожалуй, представляет Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник). Вопросы, связанные с развитием оленеводства, ездой на оленях и собаках у обских угров рассматривал К. Доннер (*Donner*, 1927), который также дал подробный обзор источников по исследуемой им теме.

Всестороннее изучение малочисленных народов оказалось необходимым в советский период – в связи с коренными преобразованиями в социальной, экономической и культурной жизни, которые осуществлялись в рамках всего государства. Во второй половине 1920-х годов Комитет содействия народностям северных окраин при Президиуме ВЦИК организует экспедиции для обследования малочисленных этносов. Очень ценным этнографическим источником являются материалы Приполярной переписи 1926–1927 гг., где были учтены различные виды хозяйственного инвентаря и транспортных средств, количество добываемой и реализуемой продукции, занятость населения и ряд других ценных для этнографии сведений.

Важной вехой в отечественном угроведении стали труды советского историка С.В. Бахрушина, посвященные социальной организации обских угров (1935/1955а), истории освоения русскими Сибири (1955б). В работах о княжествах остяков и вогулов XV–XVII вв. приводится всесторонняя этнографическая характеристика этих народов, а воссозданная автором на базе обширных архивных источников картина процессов, происходивших внутри княжеств, взаимодействия между ними, их развития и угасания до сих пор остается непревзойденной по степени насыщенности конкретными историческими сведениями. Для 1950–1960-х годов характерно также углубленное изучение и других элементов и явлений культуры манси: фольклора (*Авдеев*, 1935, 1936; *Баландин*, 1939, 1957, 1960), материальной культуры (*Чернецов*, 1936 и др.). Ряд важных выводов, касающихся социальной организации манси, был сделан А.И. Мурзиной (1948), проанализировавшей большой объем архивных материалов. Ее работы включают данные о численности, расселении, хозяйственных занятиях манси и других народов Северо-Западной Сибири (*Мурзина*, 1953 и др.).

Особое место среди исследователей, занимавшихся этнографией манси, принадлежит В.Н. Чернецову, который впервые попал на Северный Урал в составе географической экспедиции. Эта поездка определила направление всей его последующей деятельности. В.Н. Чернецов изучает мансийский язык, что открывает ему пути для глубокого и всестороннего анализа различных явлений культуры. Он занимается

археологией Урала и Западной Сибири (1953а, б, в, 1957, 1964б, в; 1971, 1972 и др.), общественными отношениями (1939, 1947б), материальной культурой (1937б, 1947а, 1949), искусством (1948, 1964а) и верованиями (1959, 1968б). Именно В.Н. Чернецову принадлежит выстроенная на основании анализа археологических, этнографических и лингвистических материалов гипотеза происхождения обских угров, не утратившая своего значения и сейчас. Немалая часть работ В.Н. Чернецова, в том числе и его полевые материалы (Источники., 1987) была опубликована во второй половине XX в.

Вторая половина XX в. – качественно новый период – время наиболее активно-го, целенаправленного и всестороннего изучения обских угров. Важным событием был выход в свет в серии “Народы мира” тома “Народы Сибири” (1956), подготовленного рядом ведущих специалистов. В нем есть и глава, посвященная хантам и манси, в которой дается обобщающая характеристика этих народов как в досоветский, так и в советский период. 1950-е – начало 1960-х годов – время, когда акцент делался на разработку типологии элементов культуры. Были подготовлены и вышли в свет работы, посвященные средствам передвижения (Антропова, 1953, 1961а, б; Лащук, 1954; Василевич, Левин, 1961), одежде (Прыткова, 1961а), головным уборам (Прыткова, 1961б), обуви (Василевич, 1963), жилищу (Попов, 1955). Часть из них была объединена в отдельное издание – “Историко-этнографический атлас Сибири” (1961), другие выходили в сборниках. Изучением жилых, хозяйственных и культовых построек, их описанием, разработкой типологии занимается в это время З.П. Соколова (1957, 1959а, б, 1963), публикации которой снабжены большим количеством иллюстраций. К этому же периоду относится работа А.А. Попова (1955), посвященная плетению и ткачеству у народов Сибири, в которой подробно описываются процесс изготовления вещей, использовавшиеся при этом инструменты, проводится сравнительный анализ данных по разным народам. Большое место в этой работе уделено хантам и манси. В.И. Васильев (1962а) на основании этнографических, археологических и лингвистических материалов проследил пути формирования обско-угорских орудий заборного рыболовства.

В течение нескольких десятилетий занимавшийся изучением изобразительного искусства народов Сибири С.В. Иванов в своих исследованиях много внимания уделял обским уграм. Он проанализировал весь накопленный к середине XX в. материал, рассмотрел сюжетные рисунки религиозного содержания (1954), разработал типологию орнамента (1961, 1963), скульптуры (1970), среди образцов которой основное место занимает культовая.

Важный вклад в отечественную этнографию был сделан Б.О. Долгих, который занимался проблемами социальной организации народов Сибири (1949б, 1952в, 1960б, 1964, 1967, 1970а, в, г), в том числе и обских угров. Он опубликовал данные об их численности и расселении по уездам в XVII в., сопоставил традиционные формы социальной организации с единицами административной системы, введенной русскими, выявил результаты процесса трансформации этнических групп. Большой материал по родовым, личным, семейным и сакральным тамгам народов Сибири XVII в., главным образом, обских угров, был проанализирован и опубликован Ю.Б. Симченко (1965). Терминологию родства изучала К. Вавра (1969, 1970).

С 1950-х годов угроведением занимается З.П. Соколова (1957, 1963). З.П. Соколова разрабатывает вопросы общественных отношений у обских угров (1970б, 1974б, 1976а, б, 1983, 1987а, 1991а), уделяет много внимания проблеме происхождения фратриальной организации манси и хантов. В целом ряде работ она опубликовала материалы о численности и расселении этих народов в разные периоды, начиная с XVII в., рассмотрев эти данные в свете проблем этнической истории (1975а, 1979а, б, 1980а, 1981, 1982а, 1984, 1987б, 1990б, е, ж), а также современного состояния (1968, 1970а, 1985, 1990а, 1992 и др.). З.П. Соколовой принадлежат и статьи о рели-

гиозных верованиях и обрядах (1971, 1978, 1980в, г, 1990г, 1991б, 1995, 2000а, б, в, 2002 и др.), о традиционном землепользовании (1991в), о южных элементах в культуре обских угров (2000в, 2001). Кроме того, ею были опубликованы книги и статьи, в которых акцент делается на полевые материалы автора (1976в, 1979в, 1982в, 1993б).

Не исчез интерес к этнографии обских угров и со стороны зарубежных ученых. Я. Кодолани младший опубликовал несколько работ об одежде (*Kodolányi*, 1963, 1969; *Кодолани*, 1985), П. Вереш – о социальной организации и по проблемам этнической истории (1975, 1977, 1978, 1990 и др.). К. Вилкуне принадлежат статьи, посвященные орудиям охоты населения севера Западной Сибири: лукам и стрелам, перьеву (*Vilkuna*, 1950, 1973), Е. Шмидт – работы по языку, фольклору, культу медведя (1979, 1989 и др.). Анализу терминологии, связанной с медвежьим праздником у манси и хантов, посвящена работа М.С. Бакро-Надь (*Bakro-Nagy*, 1979). Нужно сказать, что зарубежные исследователи занимались, преимущественно, изучением языка манси. Значительный вклад в его исследование внесли Б. Кальман и М. Лиимола, Я. Гуя, К. Редей. Среди отечественных ученых в этой сфере с середины 1950-х годов работает Е.И. Ромбандеева (1966).

Со второй половины 70-х годов XX в. увеличивается число специалистов, научные интересы которых лежат в этой области. Как и в предшествующие периоды, во многих работах манси рассматриваются вместе с хантами. Исследования проводятся в разных направлениях, строятся они и на собственных полевых материалах авторов, и на той информации, которую дают музейные коллекции.

Складывается и своего рода специализация, когда тот или иной исследователь большее внимание уделяет определенной теме. В частности, В.Г. Бабаков рассматривал проблемы социальной организации (1973, 1988), А.И. Пика – социальной организации и экономики (1980, 1982, 1988), В.А. Козьмин – проблемы происхождения обско-угорского оленеводства и нартенного транспорта (1980, 1981, 1983; 2003). Большее внимание стало уделяться изучению традиционной материальной культуры манси, проблеме происхождения и развития элементов культуры (*Федорова*, 1978, 1980, 1989, 1992а, 1993а, г, д, 1994а, б, 1995б, 1998а, 2000а).

Не уменьшается интерес исследователей и к религиозным верованиям и обрядам манси. Работы по этой тематике принадлежат Е.И. Ромбандеевой (1980, 1993, 1994), Н.И. Новиковой (1979а, б, в, 1980, 1989, 1992, 1995г и др.); о жертвоприношениях и погребальном обряде – Е.Г. Федоровой (1993в, 1996а, 2001б и др.); мансийском шаманстве З.П. Соколовой (1991в) и Федоровой (1991). И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев, А.В. Бауло обследовали святилища по р. Ляпин и Северная Сосьва и опубликовали подробное их описание, снабженное большим количеством иллюстраций. Немалое внимание в этих работах уделено вопросам формирования святилищ, их типологии, образам духов-покровителей. Культовая атрибутика жилища как части среднего мира Вселенной, с населяющими его богами и духами, особенности “взаимодействия” с ними людей, осуществлявшегося при помощи различного рода жертвоприношений, рассмотрена в работе И.Н. Гемуева (1990а). Определенным видам культовой атрибутики (жертвенным покрывалам, ритуальным поясам и колчанам, металлическим изделиям), их месту и роли в системе религиозных верований и обрядности манси посвящены публикации А.В. Бауло (1995, 1997, 1998, 1999, 2000, 2002).

В 1990-е годы выходят в свет работы, отражающие этнодемографическую ситуацию у манси в XIX в. (*Мартынова*, 1994), последней четверти XX в. (*Пивнева*, 1991, 1993а, 1995, 1996; *Федорова*, 1993б, 2000д). Е.А. Пивневой принадлежит большая работа, построенная на архивных материалах, данных похозяйственных книг и посвященная этнодемографическим процессам у манси, происходившим с XVII по XX в. (1999а). Продолжается также изучение культурной специфики отдельных

подразделений манси, тех факторов, под воздействием которых происходила трансформация культуры (Соколова, 1992; Федорова, 1996г, 1999а, 2000д и др.). Не утрачен интерес и к вопросам этногенеза и этнической истории манси (Федорова, 1989, 1994б, 1996в, 1997а, 1998а, 1999а, г, 2000б, г). Человеку в культурном пространстве посвящена большая монография А.В. Головнева (1995), написанная по западносибирским материалам; работы о роли женщины в мансийском обществе (Fedorova, 2000), орнаменте (Ромбандеева, 1992; Федорова, 1992б, 1997в, 1998в, 2000в), народном календаре (Герасимова, 1999). Публикуются образцы фольклора (Мифы..., 1990) с характеристикой религиозных верований и обрядов, подготовленные Н.В. Лукиной, а также работы Е.А. Кузаковой (1994 и др.) и исследования по фольклору других авторов (Герасимова, 1996, 1997, 2000 и др.).

Меняющиеся социально-экономические условия вновь обострили проблемы коренных жителей Севера. В связи с этим возникла необходимость детального изучения коренного населения на уровне сравнительно небольших в территориальном отношении образований. В начале 1990-х годов такая работа была проведена по Сосьвинскому сельсовету Березовского района Тюменской области. Ее результаты были опубликованы (Северная Сосьва, 1992). Публикация включает в себя анализ этнодемографических процессов, хозяйственной ситуации, социальной структуры, материальной культуры в прошлом и настоящем, а также рекомендации по развитию хозяйства и проект системы общественного управления.

В последнее десятилетие произошел еще один качественный сдвиг в развитии отечественного угроведения. Он характеризуется увеличением числа специалистов из среды представителей коренного населения. Кроме работавших в предшествующие периоды Е.И. Ромбандеевой, Е.А. Кузаковой, К.В. Афанасьевой (Сайнаховой), занимающихся, преимущественно, мансийским языком, свои работы публикуют С.А. Попова (2000, 2003), В.С. Иванова (2001а, б, 2002) – об обрядности, культах, духовной культуре манси; Н.П. Бурдик (Вынгилева) – о пище (2002 и др.). Со второй половины 1990-х годов изучением традиционного костюма обских угров занимается А.А. Богордаева, опубликовавшая работы об украшениях одежды (1998), ее цветовой символике (1999), о локальных особенностях, этнодифференцирующих элементах в костюме (2001) и др. Важным событием стал выход в свет тома “Мифология манси” (2001) в серии “Энциклопедия уральских мифологий” (авт. кол.: И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев, З.П. Соколова, А.В. Бауло, Г.Е. Солдатова, А.А. Люцидарская), в которой обобщен имеющийся на сегодня материал по мифологии манси.

Накопленные на протяжении многих десятилетий данные, исследования в области смежных наук позволили подготовить и опубликовать в 1990-е годы несколько монографий, где подводятся определенные итоги в изучении ряда компонентов культуры обских угров в целом. Это работы А.В. Головнева о хозяйственных занятиях (1993), О.М. Рындиной об орнаменте (1987, 1988, 1993б, 1995), А.П. Зенько о духовной культуре (1997), Е.Г. Федоровой о хозяйственных занятиях и материальной культуре (2000г), Е.П. Мартыновой и Е.А. Пивневой о традиционном природопользовании (2001).

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

До 1930-х годов манси называли вогулами. Под этим названием (а также вогуличи, гогуличи) они известны в русских документах с XIV в., по ясачным книгам XVI–XVII вв., ханты фигурируют в них под именем остяков. Для рассматриваемых территорий Прикамья, Урала и Зауралья характерна некоторая путаница в употреблении этих терминов, о чем писал еще Б.О. Долгих (*Долгих*, 1960в. С. 20–22). На территориях с мансийской топонимикой (р. Чусовая, Сылва, Ирень, Мулгай, Печора, Тура) ясачными книгами зафиксированы остяки. В то же время на сегодняшних мансийских территориях (р. Конда, Карым, Северная Сосьва с Ляпным) также зафиксированы остяки, при этом не только в ясачных книгах XVI–XVII вв., но и в церковных метрических книгах XVIII в. (*Соколова*, 1979а. С. 48–49; 1983. С. 15, 22, 54–55, 85–87, 94–97).

Происхождение манси уходит в глубокую древность и связано со сложными процессами генезиса и этнокультурных контактов, получивших отражение в своеобразии и специфике развития археологических культур Урала, Приуралья и Зауралья. При этом многие вопросы являются дискуссионными. Ареал былого расселения манси помогает установить мансийская топонимика. Однако ее распространение и интерпретация также неоднозначно оценивается учеными. Финский ученый А. Каннисто (*Kannisto*, 1927) на основании выявленной им мансийской топонимики локализовал территорию манси в широких пределах, включая на западе верховья Печоры, бассейн Вычегды, на западе до Мезени, в среднем Приуралье – левобережье Верхнего Прикамья с Вишерой, Косьвой, Чусовой, Сылвой и Иренью, Средний и часть Южный Урал с бассейнами р. Тагил с Салдой и Мулгаем, Исетью и Уфой, а также в Зауралье – по р. Тура, Тавда с Пельмом, Сосьвой, Лозьвой и Лялей. Точка зрения А. Каннисто была критически пересмотрена А.К. Матвеевым (1961; 1968), ограничивающим ареал мансийской топонимии преимущественно Средним Уралом с прилежащими в Зауралье бассейнами верхней Тавды и Туры, а в Приуралье – частично левобережьем Прикамья и верхней Печоры. А.К. Матвеев предполагает, что предки манси проникли в Приуралье с востока, в отличие от А. Каннисто, усматривавшего движение манси с запада на восток. В свете современных исследований определяемая А.К. Матвеевым территория мансийской топонимии представляется более оправданной, чем ареал А. Каннисто, уводящий манси до Мезени. Решение же вопроса о передвижениях предков манси является более сложным. На Мезени манси, видимо, вообще не было, на средней и верхней Вычегде их пребывание в прошлом может относиться к VII–IX вв.

Очерчиваемая мансийскими топонимами территория постепенно сокращалась и частично смещалась в направлении с запада на восток и с юга на север. Уже в XVII в. манси не было на Вычегде, Печоре и Каме, в XVIII в. – на Уфе и Чусовой. Очевидно, в XIV–XV вв. они появились на Пелыме и верхней Конде; в XV–XVI вв. – проникли на Северную Сосьву с Ляпным, где проживали совместно с остяками (хантами), и в районе низовий Северной Сосьвы достигают р. Оби, заселенной также хантами (*Герберштейн*, 1908. С. 129–130). На юге ареала в XIX в. манси исчезли с р. Тура. В XX в. их уже не было на Тавде, Сосьве, единицы оставались на верхней Вишере. Это было результатом сложных процессов их этнической истории. Археологи связывают территорию Прикамья с формированием в основном пермских народов, в частности, в Верхнем Прикамье – коми-пермяков. Однако здесь, особенно на

левобережье Камы, происходили также сложные процессы угорского этногенеза при тесном взаимодействии с соседними пермскими народами, наличии межэтнических брачных контактов, оказывавших влияние на облик материальной и духовной культуры предков манси и коми-пермяков. Отражением этих явлений и особенностей экологии таежного региона является сходство в сюжетах и стиле изобразительного искусства (образы медведя, лося и др.).

Самые ранние памятники на территории этногенеза манси относятся к эпохе нижнего палеолита и датируются около 250–200 тыс. лет назад. Это местонахождение Ельники на Сылве, где найдено кварцитовое орудие типа чоппинга и кости трогонтериевого слона, пещера Большая Глухая на р. Чусовой, где в нижнем слое встречены выполненные из кварцитпесчаника чоппер, три отщепы и осколок вместе с костями пещерного медведя, тигрольва, северного оленя, песка, зубра и других мелких видов, указывающих вместе с палинологическими данными на существование тундро-лесостепного ландшафта. Сходные находки происходят из местонахождений Галичата I, II на правом берегу Камы близ устья Обвы (*Гуслицер, Павлов, 1987. С. 6, 7, 16–20*). К концу ашельской эпохи относится Гальянская стоянка-мастерская близ Нижнего Тагила (*Сериков, 2000*). В последующую эпоху мустье (100–40 тыс. лет назад) человек на Урал проникал двумя путями – с юга из Средней Азии вдоль реки Урал и далее вдоль западных и восточных склонов Урала и с юго-запада из Поволжья через Прикамье. К этому периоду относятся стоянки Ельники II, пещера Большая Глухая, Пещерный Лог на р. Чусовой, Мысовая на Южном Урале (*Бадер, Матюшин, 1973; Гуслицер, Павлов, 1987; Сериков, 2000*).

Более многочисленны и разнообразны памятники верхнего палеолита (40–12 тыс. лет назад). В это время (периоды межледниковья) человек достиг Северного Урала и низовий Печоры – стоянка Медвежья пещера на правом берегу нижней Печоры (*Канивец, 1976*). К данному периоду относятся стоянка Островская (им. Талицкого) и др. на р. Чусовой, а также наскальная живопись Каповой пещеры с нанесенными охрой фигурами идущих мамонтов и лошадей в верховьях р. Белой в Башкирии (*Бадер, 1965; Рогачев, Аникович, 1984. С. 186–187*). В отношении данных памятников этнические определения еще не применимы. Но более поздние наскальные изображения Урала на р. Вишера, Тагил (неолит, энеолит) В.Н. Чернецов убедительно связал по сюжетам с хозяйством, культурой, мировоззрением, культовой практикой манси (1964в; 1971. С. 108–115).

В эпохи мезолита (IX – начало VI тыс. до н.э.) и раннего неолита (VI–V тыс. до н.э.) процессы формирования уральской этноязыковой общности происходили в результате смешения аборигенного уральского и западносибирского субстрата и на территории расселение манси – в бассейнах левобережных притоков – Исети с Миассом, Туры, Тавды, Конды (*Беспрозванный, 1997; Ковалева, 1989; Сериков, 1991; 2000; Старков, 1980; Чернецов, 1963; 1968а; 1973*). Связи со Средней Азией, районами Приаралья демонстрируют материал ранней, козловской стадии конца VI–V тыс. до н.э. зауральского неолита. Памятники этого периода, особенно обнаруженные в торфяниках Урала (Горбуновский, Шигирский – со следами заборного рыболовства – загородей и запруд) и северного Приуралья (Висский), дают представление о жизни населения и возникновении ряда элементов культуры, сохранившихся в быту манси вплоть до XX в. – лук и стрелы, нарты и лыжи, лодки, а также посуда, особенно деревянная (ложки и ковши), украшенная скульптурами птиц (лебедя, утки, гуся, болотной курочки) и голов лося, медведя (*Буров, 1968. С. 194–195, рис. 1–3; 5, 6; Чернецов, 1971. С. 113; Дмитриев, 1951. С. 54, рис. 10*). Возраст большого изображения духа длиной 5,5 м из Шигирского торфяника определен радиоуглеродом в 9500 лет (*Сериков, 2000. С. 129*).

В эпохи энеолита (конец IV–III тыс. до н.э.) и бронзы (рубеж III–II – начало I тыс. до н.э.) далекие предки манси занимались комплексным хозяйством, соединяя

охоту с рыболовством и собирательством. В лесостепи и южнотаежной подзоне в эпоху бронзы постепенно распространяется скотоводство – разведение лошади, крупного рогатого скота и в ограниченных размерах мелкого рогатого скота. В то же время в культуре сохранялись и продолжали развиваться традиции предшествующего времени – устройство постоянных и сезонных, связанных с рыболовным и охотничьим промыслами, селений, зимних полуземлянок и летних наземных бередяных жилищ; культ животных и птиц, огня, умерших; зооморфные орнаменты. Возникает и распространяется культ коня под влиянием скотоводческих иранских племен, оказывавших большое воздействие на проживавших по соседству угров. Возникают святилища с кострищами.

Возможно, ближе всего к предкам манси памятники коптыковского и аятского типов среднего лесного и лесостепного Зауралья (Берс, 1951. Рис. 3, 1–5, 7–9; 4, 1; Косарев, 1987а. С. 253–254, рис. 85, 24–26), на основе которых в дальнейшем формируется черкаскульская и, возможно, федоровская культуры эпохи развитой бронзы, которые большинство исследователей считают угорскими (Чернецов, 1963; Сальников, 1967. С. 341, 347; Косарев, 1991. С. 13, 15), другие – иранскими (Кузьмина, 1986). Влияние на предков угров иранских, кавказских и тюркских племен во II–I тыс. до н.э. было незначительным (Хэкей, 2001. С. 54–69). Наиболее выразительные аятские комплексы получены при раскопках Аятского I и II поселений близ Екатеринбургa, Береговой I стоянки близ Нижнего Тагила. На севере керамика аятского типа известна на поселениях верховой р. Конды, на юге – на стоянках Черкаскульской I, Иткульских I, II (на Южном Урале). С аятской культурой могут быть соотносены наскальные изображения в бассейнах р. Тагил, Нейва, Реж, Исеть, Юрюзань, Серга, на оз. Большой Аллак, Ирбитский Писанный камень. Изображенные на них охотничьи сюжеты, ловушки, загороди очень близки мансийской культуре и мифологии (Чернецов, 1964в. Рис. 4, 5, 10, табл. I, VIII, X, XXII; 1971. С. 73–75).

Причинами распада угорской общности на обских угров (предков хантов и манси) и прамадьяр в переходное время от эпохи бронзы к эпохе железа (VIII–VII вв. до н.э.) в большой мере явились экологические факторы, обусловившие развитие скотоводства и превращение его в ведущую отрасль хозяйства в лесостепи при сохранении доминирования присваивающих отраслей – рыболовства, охоты и собирательства в таежной зоне. Вторым фактором выступили более активные и разносторонние контакты в южной части угорской общности, что обусловило более быстрое экономическое и социальное развитие последней в отличие от длительно сохранявшейся на севере архаики. Прамадьяры отделяются от обских угров во II–IV вв. н.э., в эпоху великого переселения народов, когда прекращает существование связанная с прамадьярами саргатская культура (Могильников, 1992. С. 311). Небольшая часть населения саргатской культуры, оказавшаяся в пограничной с лесостепью, южной кроме таежной подзоны Притоболья, в меньшей степени в Прииртышье и еще менее в Барабе, смешивается с обскими уграми и затем принимает участие в этногенезе восточной группы манси бассейна Туры. Процесс смешения населения саргатской культуры и северного обско-угорского населения нижнеобской культуры карымского этапа IV–VI вв. наиболее хорошо прослеживается в предтаежном Притоболье, в бассейне р. Тура, где на материалах могильников Козловского и Ипкуль, а также поселения Ипкуль XV (IV–V вв.) прослежено сочетание двух керамических традиций – лесостепной саргатской – с резной орнаментацией посуды и лесной – с орнаментацией фигурными штампами (Корякова, Морозов, Суханова, 1988. С. 123–126, рис. 1, 2; Чернецов, 1957. С. 162–166, табл. XI). В связи с большим присутствием саргатского компонента примечательно, что антропологический тип саргатцев в деталях ближе антропологическому типу манси, нежели хантов (Багашев, 2000), а язык венгров, в свою очередь, ближе к языку манси, чем к языку хантов.

С генезисом обских угров, в том числе предков манси, связаны также сформировавшиеся в эпоху раннего железа иткульская культура Среднего и частью Южного Урала и Зауралья VIII–VII, III–II вв. до н.э., а также памятники синдейского типа среднего лесного Зауралья III–II вв. до н.э. – II–III вв. н.э. (Бельтикова, 1997; Викторова 1969; 1970). Последние представляли собой локальный вариант усть-полуйской культуры Нижнего Приобья и в большей мере связаны с генезисом хантов, чем манси. Иткульской культуре свойственна высоко развитая металлургия меди: отливка из нее втульчатых топоров-кельтов, наконечников стрел и копий, ножей, шильев, культовых бронзовых антропо- и зооморфных изображений и др. Население занималось также скотоводством с разведением преимущественно лошадей, охотой, рыболовством, возможно, в небольших размерах существовало земледелие. Изделия иткульских бронзолитейщиков были широко распространены у населения равнинных лесостепных и лесных районов Западной Сибири. Поселения (городища) были защищены валами с бревенчатыми стенами и башнями. Жилищами служили бревенчатые дома, каркасно-столбовые полуземлянки и легкие шатровые строения (Бельтикова, 1997). Население, оставившее памятники синдейского типа в бассейне Верхней Тавды (Викторова, 1968. С. 11–12), занималось главным образом охотой и рыболовством с широким использованием в быту изделий из рога и кости.

На эпоху раннего средневековья VI–IX вв. приходится распад общности обских угров и становление угорских этносов, в том числе протоманси и протохантов в рамках соответственно молчановской и оронтурской культур (Чернецов, 1957. С. 181; Могильников, 1987. С. 181). При этом в формировании молчановской культуры протоманси VI–IX вв. участвовали два основных компонента – аборигены лесного Зауралья с гребенчато-фигурноштамповой орнаментацией на керамике и пришлые с запада и северо-запада племена, для которых была характерна шнуровая орнаментация посуды (Могильников, 1974; Викторова, Морозов, 1993). Кроме того здесь присутствует третий лесостепной компонент, связанный с потомками населения саргатской культуры с захоронениями под курганами и сосудами кувшиновидной формы, орнаментированными наклонными насечками, представленные в погребениях 7, 8 Перейминского могильника VII–VIII вв. (Чернецов, 1957. С. 176, табл. XIV). Смешение и интеграция этих этнических групп привели к оформлению восточных туринских манси к концу I тыс. н.э. На среднем Урале комплексы со шнуровой орнаментацией керамики представлены в погребениях IV–V вв. Калмацкого могильника (Берс, 1951. С. 13–214, рис. 3, 21).

В бассейне р. Тавды в это время проживало население, оставившее памятники тынского варианта оронтурской культуры, которые наиболее вероятно связывать с протохантами. Представлены городища, селища, культовые места, костыща. Городища небольшие (400–1600 кв. м), с уличной планировкой, прямоугольными наземными или полуземляночными каркасно-шатровыми постройками площадью 20–40 кв. м с центральным очагом-кострищем и земляными нарами вдоль стен. На местах промысла жили в легких каркасных постройках из жердей, ветвей и бересты. Обрядовые церемонии проводили у костров, на Урале в пещерах. Население занималось охотой, рыболовством и в ограниченных размерах скотоводством (Викторова, 1969. С. 15–16; 1970. С. 254–255; Могильников, 1987. С. 202–204, карта 39).

К X в. в лесном Зауралье на Туре, средней и верхней Тавде сформировалась юдинская культура зауральских манси X–XIII вв., характеризующаяся гребенчато-шнуровой орнаментацией керамики (Викторова, 1968; Могильников, 1987, С. 168–176). Основу ее этноса составило население молчановской культуры бассейна Туры VI–IX вв. Параллельно с формированием молчановской и юдинской культур зауральских манси на Среднем Урале сложилась петрогромская культура манси Среднего и прилежащих частей Северного Урала, что легло в основу формирования за-

падных и восточных групп манси. При этом керамика типа петрогром встречена на отдельных памятниках левобережья верхнего Прикамья (Чаньвенская пещера; *Могильников*, 1987. С. 177–179, карта 35), что почти совпадает с этнографически засвидетельствованным ареалом манси в Приуралье.

Становление юдинской культуры сопровождалось распространением древних манси с Туры на север сначала на среднюю и верхнюю Тавду с оттеснением оттуда хантов на север, а потом в сторону Конды, и на восток – на нижнюю Конду и в нижнее Прииртышье. В последующем, в XIII–XV вв., манси продвигаются на среднюю и верхнюю Конду, оттесняя оттуда хантов в низовья Конды, на Иртыш и в Сургутское Приобье. Это движение шло под давлением тюрков с юга и не носило характера массовой миграции, а скорее напоминало инфильтрацию или переселение небольших коллективов, которая, очевидно, сопровождалась частично со смешением с аборигенным хантыйским населением, частично оттеснением последнего.

Локальным вариантом юдинской культуры, сформировавшимся на позднем периоде ее развития, в XII–XIII вв., на ее южной периферии, в бассейне средней Туры и Пышмы, являются памятники макушинского типа (*Викторова*, 1969. С. 18–19; *Могильников*, 1987. С. 176–177). Подкуранный обряд захоронения, сопроводительные захоронения головы и конечностей коня указывают на влияние тюркозычного, скорее всего огузо-печенежского населения на угорский, протомансийский субстрат, или характеризуют группу древних манси, испытывавших ассимилятивное воздействие тюрков.

Прамансийскими или угорскими считают некоторые исследователи памятники неволинского типа в Приуралье (*Генинг*, 1959. С. 211–212). В лесостепном Зауралье, на р. Исети, в Притоболье и Приишимье развивалась бакальская культура (VIII–IX – XIII–XIV вв.), обнаруживающая близость с культурами тюркских племен (по типам жилищ с плетневыми стенами, погребениями с конем). Вероятно, это были южные группы угров, подвергшиеся тюркизации со стороны кыпчаков в XII–XIII вв. и принявшие участие в формировании тюменских татар Притоболья.

К концу I – началу II тыс. в основном завершается формирование манси и хантов и намечается их дифференциация на этнотерриториальные и этнографические группы. Последнее было обусловлено различиями их составных компонентов и степенью их участия в этногенетическом процессе, характером внешних контактов, а также особенностями экологии и хозяйственно-культурного типа, свойственного каждому конкретному региону. Развитие этногенетических процессов шло на фоне постоянных межплеменных столкновений. Следami этого являются городища, погребения воинов, героический фольклор.

В хозяйстве предков манси на Туре в конце I – начале II тыс. сочетались присваивающие отрасли (мясная охота, рыболовство, собирательство) и производящие (скотоводство, земледелие в ограниченных размерах, железоделательное и бронзолитейное производства). Выросло значение пушной охоты в связи с увеличением торгово-обменных контактов с Волжской Болгарией, Древней Русью, Новгородом, коми-зырянами и коми-пермяками, а также – с народами Сибири – тюрками лесостепи и степи, хантами и самодийцами – на севере и северо-востоке. Предметом обмена чаще всего была пушнина, которую предки манси выменивали на изделия из железа – топоры, ножи, кресала, оружие, конское снаряжение, поясные и уздечные наборы, медные котлы, бронзовые украшения и детали одежды – коньковые подвески пермских типов, бусы, серьги, височные кольца, браслеты, пряжки, бляшки, а также – иранские серебряные блюда, использовавшиеся преимущественно в культовых целях.

Наиболее интенсивными были связи с Волжской Болгарией и Русью. При этом пути за Урал по Каме в домонгольское время находились в основном в руках волжских болгар. Было два пути проникновения болгарских и приуральских вещей из

Прикамья в Сибирь, и оба проходили через земли манси: южный – с Камы вверх по Чусовой, через Урал и далее в бассейны Туры и Тобола; северный – с верхней Камы на Вишеру, через Урал на Лозьву и Тавду. Русские появились за Уралом, в Югре, в XI в. Они двигались более северным путем по Сухоне и Вычегде на Печору, с которой переходили через Урал на Северную Сосьву или Сось. Это были воины, купцы, промышленники. Они выменивали и добывали пушнину, создавали фактории в поселениях аборигенов. Больше всего вещей русского происхождения и сделанных местными мастерами по русским образцам отмечено в Зауралье в XII–XIII вв. Это орудия труда и быта – топоры, ножи, кресала, замки, украшения. К манси Среднего Зауралья они, по-видимому, попадали окольным северным путем. С 70-х годов XV в. после присоединения Перми Великой к Московской Руси русское население активно осваивало Верхнее Прикамье, а еще ранее с XIII–XIV вв. – Вычегодский край, тесня на восток и север коми-зырян и коми-пермяков, а также – манси. Пермяки появились в Западной Сибири в XI в. (*Напольских*, 1998. С. 348).

Тюрки появились на юге Западной Сибири в VI–VII вв. в связи с походами и завоеваниями Тюркского каганата. Процессы тюркизации угров активизировались во второй половине VIII–IX вв., захватив восточную часть угорского ареала – Барабинскую лесостепь и юг Омского Прииртышья, где проживало население потчевашской культуры, предки южной группы хантов. В XII–XIII вв. тюркизации подвергается население бакальской культуры на Исети и Ишиме, а с середины XIII в. – и население юдинской культуры в бассейне средней Туры. Группы тюркоязычных кыпчаков, оттесненные из степей Западной Сибири и Казахстана к северу, проникнув на Туру, частично оттесняют на север местное мансийское население, частично смешиваются с ним, образуя группу тюменских татар. Последние постепенно продвигаются на верхнюю Туру и Тавду, оттесняя оттуда манси, а частью ассимилируя их. Развитию процессов тюркизации юго-восточной, туринской группы манси способствовало также включение земель Притоболья в состав Золотой Орды. В конце XIV в. из Орды выделилось Тюменское ханство с центром Чимги-тура (Тюмень), а в конце XV в. образовалось Сибирское ханство с центром Кашлык или Сибирь (Искер) на Иртыше. Попавшее в зависимость угорское, мансийское и хантыйское население было обложено данью, которую платили мехами, прежде, всего соболями.

В конце XI–XII в. начались походы новгородских, а затем и московских воевод в Югру. Под 1364 г. в сообщении Новгородской летописи о походе в Югру воевод Степана Ляпы и Александра Абакуновича впервые упоминается р. Обь с указанием, что выйдя на Обь рать разделилась на две части, и “одна часть вверх по Оби, а другая вниз до моря воеваша” (ПСРЛ. 1843. Т. 4. С. 64). После присоединения в 1478 г. Новгородской земли к Московскому Великому княжеству правительство Ивана III активизировало свою политику в отношении Югры. В 1483 г. поход большой рати под командованием Федора Курбского в Югру шел через Верхнее Прикамье, земли вишерских и зауральских манси верховий Тавды и Туры, оттуда – на нижний Иртыш и Обь и затем – на Русь северным путем с богатой добычей “полоном из югорских князей”, в числе которых был большой князь Коды Молдан. Затем югорские князья были отпущены с обязательством уплаты дани и признания верховенства Московского Великого князя. В 1499 г. большой зимний поход в Югру более 4000 воинов под командованием С.Ф. Курбского проходил через Печору на Северную Сосьву и Сыню и земли манси почти не затронул. Противостояние за обладание Югрой между Московской Русью и Сибирским ханством после захвата в нем власти Кучумом в 1563 г. завершилось поражением Кучума в результате похода Ермака в 1581–1585 гг. и присоединением Сибири к России, в конце XVI в. (История Сибири, 2. С. 25–41).

Начавшееся на рубеже I–II тыс. н.э. формирование этнографических групп манси – восточных (юдинская культура) и западных (памятники типа петрогром) продолжалось во II тыс. в результате продвижения восточных манси к северу – в верховья Тавды, на верхнюю и среднюю Конду. Судя по сообщению С. Герберштейна (1908. С. 129–130), указывающего на проживание вогулов (манси), наряду с остяками, по Северной Сосьве вплоть до Оби, можно относить начало формирования группы северных манси ко второй половине XV – началу XVI в., которое происходило за счет притока манси из Приуралья, оттесняемых коми-зырянами и русскими за Урал. А.В. Головнев считает, что переселившиеся с запада вогуличи смешивались с местными “туземцами” (XIV–XVI вв.), вступая в связь и с пермяками, и с русскими (Головнев, 1998б. С. 138–139). Вероятно, несколько позже, с конца XVI – начала XVII в., когда было ликвидировано мансийское Пелымское княжество Аблегерима, союзника Кучума, в формировании северных манси приняли также участие выходцы с Пелыма, Лозьвы и Конды. Отток манси с этих территорий на Северную Сосьву и Ляпину продолжался и в XVII–XVIII вв. под давлением с юга татар и русских, которые частью оттеснили на север и северо-восток, а частью ассимилировали манси Туры и Тавды.

Большой приток населения на Северную Сосьву отмечен в XVIII в., его численность увеличилась на 45%. Вероятно, это было связано с христианизацией угров, которая в XVIII в. особенно интенсивно проходила на Конде и Оби. В XIX в. число манси на Северной Сосьве с притоками несколько уменьшилось (на 7,5%). Население уходило на север, на Обь, Казым, скорее всего в связи с объясачиванием и христианизацией обских угров (Соколова, 1982а. С. 29–33). Очевидно завершающие процессы формирования северных манси проходили в XVII–XVIII вв. В XIX в. венгерские лингвисты застали здесь уже мансийское население, хотя по данным метрических книг брачные связи местных манси были ориентированы на северных хантов. В конце XIX в. (1897 г.) на Северной Сосьве с Ляпиным было 2184 манси, 55 хантов, 173 ненца, 467 коми-зырян, 120 русских (Соколова, 1983. С. 15–22). Ненцы известны на Ляпине еще в XVII в. С середины XIX в. сюда стали переселяться оленеводы коми-зыряне. Межнациональных браков манси с ненцами, коми-зырянами и русскими в XIX в. было еще мало. И в XX в. мансийское население долго сохраняло свою национальную самобытность.

Западные манси, по данным лингвистики, – это манси, населявшие в XVII–XVIII вв. территории западнее р. Тавда и Конда – бассейны р. Пелым, Лозьва, кроме ее верховий, Кама с Колвой, Косьвой и Вишерой, Сосьва с Лялей (Gulya, 1958; Соколова, 1975а. С. 192–194; 1979а; 1982а. С. 16–19; 1990ж. Табл. 126; Могильников, 2000. С. 117). Отсутствие мансийской топонимики на Пелыме, название населения Пелыма, Сылвы, Ирени остяками, а не вогулами, остяцкий характер имен и фамилий, а также тамг населения данного региона свидетельствуют о сложном происхождении западной группы манси – на основе мансийского пришлого и аборигенного остяцкого населения. В XVII в. по статистическим данным отмечен уход населения с Пелыма (скорее всего на Конду и Северную Сосьву), исчезновение угорского населения с Камы, Колвы и уменьшение его на Лозьве, Ляле, Косьве. В XVIII в. эти процессы усилились: на Сосьве, Лозьве, Ляле и Косьве Верхотурского уезда угорского населения не осталось, в Пелымском уезде его численность уменьшилась в целом и на Пелыме. В связи с христианизацией часть западных манси, очевидно, ушла на север, на Северную Сосьву с Ляпиным. Другая часть обрусела (Соколова, 1982а. С. 16–19). В конце XIX в. (1897 г.) на Сосьве, Лозьве и Пелыме было 777 манси и 181 русский. Часть манси в XIX в. перешла из ясачного в крестьянское сословие. В начале XX в. (1901 г.) на Пелыме из 241 манси не говорили по-мансийски 62 человека, на Лозьве из 279 манси – 87; здесь же жили 31 обрусевших манси. На Сосьве манси уже не было (Kannisto, 1970; Соколова, 1982а. С. 19).

Южные манси р. Тавда, Тура с Ницей и Тагилом, Средняя Кама с Иньвой и Чусовой, верховья Уфы также очень рано испытали влияние русского населения, а особенно – татар. Население Тагила, Тавды, Туры, Уфы, Чусовой, Ирени в XVI–XVII вв. называли остяками, разные источники всех, кроме жителей Тагила, именовали еще либо вогулами, либо татарами. В XVII – начале XVIII в. население этого региона уменьшилось на 40%, часть его обрусела, часть была тюркизирована, часть ушла к северу, скорее всего на Конду. В XVIII в. полностью исчезло угорское население Туры, Уфы, Чусовой, Мулгая, Аят-озера, на Тавде оно выросло на 50%. В XIX в. численность угров на Тавде возросла на 60%. В это время здесь отмечено наибольшее число межнациональных браков с русскими – в отдельных волостях до 35%; число их возросло в XIX в. по сравнению с XVIII в. в 4–6 раз. Часть угров перешла из ясачного в крестьянское сословие. В конце XIX в. число манси на Тавде достигало 1681 чел., русских – 279. В начале XX в. численность манси уменьшилась уже до 658 чел., из них 327 уже не говорили по-мансийски. Сейчас там нет манси. Таким образом, на Тавде за пять столетий (XVI–XX вв.) население сменило этническую принадлежность не менее чем четыре раза: сначала здесь жили манси, в XVI–XVII вв. они были тюркизированы, в XVIII в. тут снова возобладало мансийское население, с начала XX в. начался и завершился процесс обрусения манси (Соколова, 1979а; 1982а. С. 19–25; 1990ж. Табл. 126).

Восточные манси жили на Конде с притоками. Возможно, раньше здесь также жили остяки: тут не обнаружено мансийской топонимики, на нижней Конде и сейчас живут ханты, население притока Конды р. Карым в конце XVIII – начале XIX в. сменило свою этническую принадлежность с хантов (остяков) на манси (вогулов). Население Конды на протяжении веков (по-видимому, еще с XIII–XIV вв.) пополнялось переселенцами-уграми с запада и юга. В XVII в. его численность оставалась примерно стабильной, в XVIII в. увеличилась, почти удвоившись к концу столетия. Возросла численность кондинского населения и к концу XIX – началу XX вв. (примерно на 15%). Массовое переселение русских на Конду и процессы обрусения манси происходило в XX в. (Соколова, 1982а. С. 25–29; 1990ж. Табл. 126).

Межэтнические связи манси XVIII–XIX вв. отразились на их материальной культуре, в которой наряду с общими североазиатскими и угорскими выделяются самодийские, тюркские, русские и пр. элементы (Федорова, 2000г). О смешении манси с русскими, коми и ненцами писал Н.Л. Гондатти (1888б. С. 4).

Как и у хантов, этнизирующие признаки культуры манси начали формироваться давно, еще до их окончательного сложения в этнос. Это относится к комплексу и типам их хозяйства – загонной охоте на лося и оленя, ловле рыбы сетями, заколами, удочкой, на горных реках – с помощью гарпуна и остроги. Уже в мезолите–неолите, как мы видели, начали формироваться типы нарт, лыж, лодок, мировоззрение (почитание животных, огня, мертвых), искусство (резная деревянная скульптура), в эпоху бронзы – многие типы геометрических орнаментов. Как и для хантов, для манси характерна архаичность культуры, развивавшаяся в условиях географической изолированности и экстремальности окружающей природной среды.

Этнические признаки манси по материальной и духовной культуре в целом крайне трудно отделить от хантыйских – в них слишком много общего в результате смешения разных групп этих народов на протяжении многих веков (Соколова, 1975а); легче всего выделить комплексы культуры у отдельных групп хантов и манси, либо комплексы культуры разного происхождения (Федорова, 2000г. С. 152–156, 174–176, 210–211, 212–213). Можно отметить три момента в данной проблеме: 1) слабая изученность групп манси, кроме северных;

2) сходство культуры северных манси и северных хантов; 3) некоторые черты сходства в культуре манси и восточных хантов (например, охота на лося и почитание его).

Пожалуй, можно отметить лишь некоторые из этнизирующих черт культуры: большая роль загонной охоты на лося и оленя, добыча рыбы острогой, широкое распространение особого типа срубного дома и амбара ("западного типа" – со свесом крыши), типы двускатного строения из жердей и бересты, а также срубного дома с дымовой щелью на месте конька, луз (лузан) – специальная накидка для переноса груза, широкая кожаная обувь "няра", "одежда глухого типа" "порха", культ лося. Эти специфические черты складывались, по-видимому, на протяжении длительного времени, не без влияния окружающей среды и оформились уже в конце I – начале II тыс. н.э. (Соколова, 1975а. С. 202–203, 208; Федорова, 1978; 1983; 1993а, г; 1994б; 2000г; Могильников, 2000).

ГЛАВА 3

ХОЗЯЙСТВО

Хозяйство всех групп манси носило комплексный характер, но сочетание отдельных видов деятельности, их удельный вес были различными, что обусловлено, в первую очередь, географической средой. По особенностям хозяйственного цикла, набору промыслового инвентаря и некоторым другим признакам можно выделить следующие группы мансийского населения: оседлые рыболовы низовьев крупных рек – притоков Оби и Иртыша, занимавшиеся еще и охотой, сельским хозяйством, извозом, лесными промыслами; оседлые и полуоседлые охотники верховьев рек, у которых подсобными занятиями были рыболовство, транспортное оленеводство, лесные промыслы; полуоседлые группы среднего течения притоков Оби и Иртыша с практически одинаковым значением охоты и рыболовства, с подсобным оленеводством и лесными промыслами; полукочевые и кочевые оленеводы верховьев рек, стекающих с Урала (*Соколова*, 1968. С. 26; 1991д. С. 51; *Головнев*, 1993. С. 122–132; *Федорова*, 1998г, 1999б, е, 2000г. С. 14–16, 150–154, 2001а).

К числу древнейших занятий на территории таежной зоны Западной Сибири относятся охота, рыболовство, собирательство. До этнографической действительности дошли многие приемы и орудия промыслов, значительная часть из которых практически не изменилась за прошедшие тысячелетия.

О х о т а издавна развивалась в двух направлениях – мясном и пушном. Первое обеспечивало население продуктами питания, второе – ценными шкурками, которые всегда использовались для обмена, а во второй половине II тыс. н.э. – для уплаты ясака и лишь в незначительном объеме – для собственных нужд. Основными объектами мясной охоты были крупные копытные, боровая и водоплавающая птица, а пушной – соболь, на протяжении последних столетий уступивший свое место белке, а также бобр, лисица, заяц. Особое место занимает охота на медведя, сопровождавшаяся у манси праздником, поскольку у них существовал ярко выраженный культ медведя.

Охотники из поколения в поколение передавали промысловые навыки: знание повадок зверей и птиц, умение ориентироваться на местности, делать различные ловушки и др. Охота была активной (выслеживание зверя охотником, часто с собакой) и пассивной (применение различного рода ловушек). Охотились как в одиночку, так и небольшими группами. У манси в пушной охоте принимали участие женщины.

Для мясного промысла очень характерна пассивная форма. К числу древнейших способов относится охота с помощью ям. Их выкапывали по прямой линии или по дуге, параллельно берегу реки или же в ложбине между возвышенностями. Протяженность такого комплекса ям зависела от особенностей местности (*Кокшаров*, 1993. С. 163). На территориях ближе к Уралу они использовались на крупных копытных, повсеместно – на боровую дичь.

Вероятно, с Уралом же связано и возникновение способа охоты с помощью изгородей на крупных копытных, поскольку здесь проходили пути их сезонных миграций, кроме того, было достаточно камня, из которого могли делать орудия труда для сооружения изгородей из стволов деревьев, ветвей кустарника. Появление в эпоху бронзы металлических орудий типа топоров, кельтов и др. послужило толчком для совершенствования этого способа охоты: стало возможным делать длинные изгороди, в связи с чем этот способ выступает на первое место (*Косарев*, 1991. С. 61). Изгороди сочетали с ямами, которые выкапывали в проходах. Там, где хара-



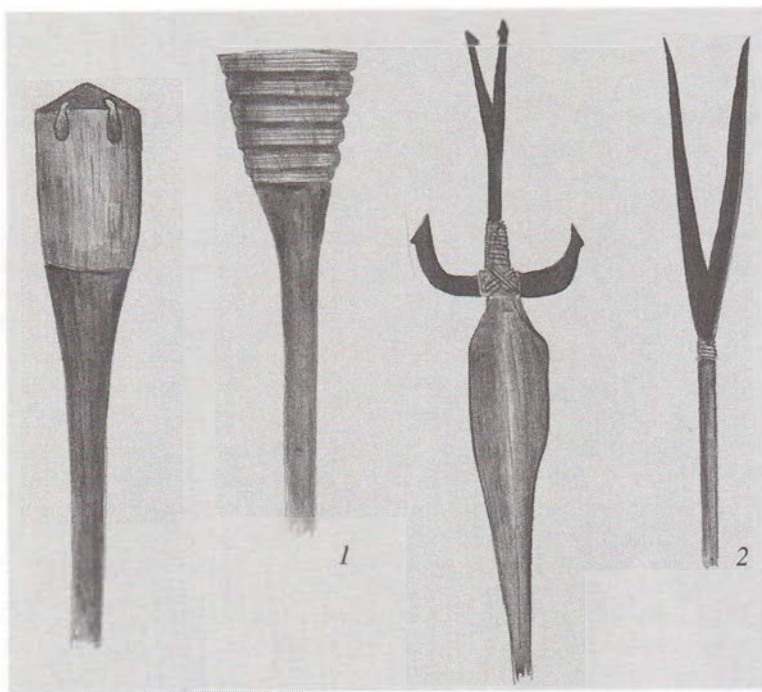
Охотник К.Е. Шешкин. МАЭ. Ф.н. № И-2125–126

Манси. ХМАО, Свердловская обл., д. Бурмантово. Фото Е.Г. Федоровой, 1987 г.

Характер почвы не позволял вырыть глубокую яму, устанавливали лук-самострел, также одно из древнейших орудий пассивной охоты, возникновение которого относят к эпохе неолита (Окладников, 1950. С. 234). Различные ловушки, как стационарные (пасти, кулемы и др.), так и переносные (черканы, самострелы, петли и др.), у манси применялись и для пушной охоты. Некоторые из них, как считается, были заимствованы от русских.

Самое древнее орудие активной охоты – копье. С ним манси ходили на медведя. С луком, хотя было много ловушек, тоже охотились. У манси сложился целый комплекс стрел с разнообразными наконечниками, предназначенных для охоты на различного зверя и птицу. С начала XIX в. стало распространяться ружье вместе с набором необходимых для охоты с ним предметов: пороховниц, мерок для пороха, специальных сумок и мешков и др.

Выбор способа охоты во многом зависел от времени года и характера местности. Например, летом лося находили по следам на болотных кочках с сочными травами (Глушков, 1900. С. 35). В период линьки охотились на водоплавающую птицу, которую загоняли в сети. На птицу охотились также с луком и стрелами со



1 – Наконечники стрел на белку, горностая и колонка;
2 – наконечники стрел на утку. 1916. Тобольский музей
Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва. Рис. С. Стручкова, 1969 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова

специальными наконечниками – толстыми, деревянными, с закрепленными на них металлическими крючками или металлическими вильчатыми. Массовый промысел боровой дичи начинался с середины августа и продолжался до выпадения первого снега. Использовали, преимущественно, средства пассивной охоты (слопцы, ямы, петли). С осени активизировался промысел крупных копытных. На них охотились с ружьем и собакой, а на дикого оленя, который приходил к стаду домашних, – с оленем-манщиком (Глушков, 1900. С. 35, 37). Осенью же, во время миграций копытных, продуктивной была охота с помощью изгородей. По глубокому снегу лося или оленя преследовали на лыжах, так как он увязал в рыхлом снегу, а в конце зимы–весной удачной охоте способствовал наст, твердая корка которого ранила ноги животного. На Конде за весну добывали до 70–80 оленей (Инфантьев, 1910. С. 44).

Охота на медведя осуществлялась летом (преимущественно, активная), зимой его поднимали из берлоги и убивали из ружья или копьем. Для пушной охоты наиболее подходящим был осенне-зимне-весенний период. По мелкому снегу на белку охотились с луком и стрелами с массивным тупым наконечником из дерева или кости, с ружьем. На деревьях на нее ставили черканы, плашки, у гнезда ловили с помощью петли из конского волоса, прикрепленной к концу длинного шеста. Ловушки сооружали и на соболя. Одним из распространенных способов была охота обметом – с помощью сети, в которую загоняли зверька. Считается, что этот способ был заимствован от коми-зырян (Жеребцов, 1982. С. 185). В такой охоте участвовало обычно несколько человек, как и в случае преследования лося.

На других пушных зверей ставили слопцы, черканы, самострелы, на бобров – плетеные ловушки типа рыболовных или же били копьём (Инфантьев, 1910. С. 126–127). На лису же, там, где были свободные пространства, охотились верхом на лошадах. Это один из древних способов, сформировавшийся в степной полосе и сохранившийся у манси, видимо, в процессе проникновения в тайгу каких-то южных племен.

Рыболовство. Чтобы иметь гарантированные запасы пищи на зимний период, манси повсеместно сочетали охоту с рыболовством. Практиковали, главным образом, рыболовство с помощью запоров и ставных сетей. Другая форма, с активным участием рыбаков, выражена, преимущественно, в неводном лове, использовании некоторых специфических видов плавных сетей. Битье рыбы острогой, ловля с помощью крючковых снастей были распространены гораздо меньше. Объектами промысла издавна были налим, щука, сырок (пелядь), ерш, елец, язь, окунь, сорога, карась, пыжьян, в реках с быстрым течением, берущих начало на Урале, – таймень и хариус. На Северной Сосьве ловили стерлядь и нельму, на Оби еще и муксуна, осетра. Рыбу ловили не только мужчины, но и женщины, подростки, старики. Наиболее продуктивным был летний промысел, когда всей семьей спускались на Обь или в низовья ее крупных притоков. В это время также заготавливали рыбу на зиму. Улов, состоящий из ценных пород, шел на продажу. Манси, остававшиеся в это время в верховьях рек, практиковали летом запорное рыболовство на ближайших озерах, в устьях речек и проток. Запоры широко применялись и в другое время года. Также в течение всего года использовали ставные сети.

Возникновение запорного и сетного рыболовства относят к эпохе неолита (Васильев, 1962. С. 142–144; Эверстов, 1988. С. 20, 24, 117–118). Видимо, наиболее простым видом запора является изгородь из хвороста, которая в XIX в. сохранилась у кондинских манси. Ее устанавливали весной или осенью на небольших речках, полностью их перегораживая (Устное сообщение В.Н. Чернецова. Цит. по: Васильев, 1962. С. 139). Осенью на быстрых речках делали более сложное сооружение: под углом ставили два заграждения. Рыба шла в отверстие между ними и здесь ее вылавливали саком или били острогой. Чтобы лучше увидеть рыбу, дно в проходе между заграждениями устилали берестой (Васильев, 1962. С. 139). К числу простейших видов запора относится котец – ловушка, устроенная по принципу лабиринта. Самыми же распространенными были запоры (*вар*), состоявшие из заграждений и устанавливаемые в их проходах ловушки корзиночного типа (*камка*). Они подходили для ловли рыбы во все времена года, для всех водоемов и для разных пород рыбы. Их делали из сосновой дранки, лиственницы, тальника, корня сосны, черемуховых прутьев. Ловушка состояла из основания, остова и внутреннего вставного горла. Запоры принадлежали одной семье или были общественными, когда семье выделялась часть улова по числу ясачных душ или же отводилась часть запора, где она устанавливала свои ловушки.

Сети плели из самодельных крапивных ниток, конопли и конского волоса. Грузилами чаще всего служили камни, поплавками – прямоугольные кусочки толстой коры или свернутые спиралью полоски бересты. Ставные сети устанавливали на мелководье, плавными (*калдан*, *сырп*) ловили с лодки. Сырп применяли манси предгорьев Урала. Эту снасть воспринимают как собственно мансийскую, хотя среди исследователей существуют различные точки зрения на ее происхождение. Одни считают, что ее изобрели вогулы (Глушков, 1900. С. 5; Остроумов, 1904. С. 170), другие говорят о заимствовании: от исчезнувшего финского или финно-угорского народа, с которым манси соседствовали в I тыс. н.э. в верховьях Печоры (Васильев, 1962. С. 151), или же от коми (Жеребцов, 1974. С. 170).

Заимствованием от русских принято считать невод. У манси были большие и малые неводы. Малым ловили по протокам весной, до подъема воды, летом, после ее спада – в варовых заграждениях, устраиваемых в сорах. На летних рыболовных

угодьях (песках) применяли большой невод. Его забрасывали с двух лодок, соединенных между собой настилом, на котором и лежал невод. Невод, как и ставные сети, использовали еще и при подледном рыболовстве. Иногда невод приобретали для всей общины. Добычу делили на пай по числу участников, выделяя пай вдовам, сиротам, калекам (*Инфантьев*, 1910. С. 58).

Оленеводство у манси – сравнительно позднее занятие. Относительно его происхождения наибольшее распространение получила точка зрения, согласно которой оленеводство вместе с комплексом сопутствующих ему предметов было заимствовано от северных самодийцев и его распространение шло с севера на юг (К. Доннер, В.Н. Чернецов, З.П. Соколова, В.А. Козьмин и др.). Но относительно времени его появления у исследователей существуют расхождения (*Федорова*, 1995а). Так, В.Н. Чернецов считал, что оленеводство было заимствовано в первые века II тыс. н.э. (*Чернецов*, 1941. С. 156). По мнению С.В. Бахрушина, ляпинские вогулы занимались им уже в XV в. (*Бахрушин*, 1935. С. 12). По данным В.А. Козьмина, прямые указания на существование оленеводства у северных групп угров относятся к середине – второй половине XVII в. (*Козьмин*, 1981б. С. 13). Дальнейшее его развитие у сосвинско-ляпинских манси было обусловлено потребностями пушной охоты, когда промысловикам приходилось осваивать большие территории (*Пика*, 1982. С. 14). А.В. Головнев считает, что до XIV–XV вв. в северной таежной зоне господствующим было стационарное оленеводство, которое во второй половине II тыс. в модифицированной форме распространилось по средней тайге на юг. В Северном Предуралье отгонное оленеводство, самодийское по происхождению, существовало с середины II тыс. н.э. Манси Среднего Урала могли заимствовать его от местных ненцев уже в XV–XVI вв. К XIX в., под влиянием тундрового, предуральское оленеводство оформилось как отгонное горно-таежного типа (*Головнев*, 1989. С. 98–99, 106; 1993. С. 94–102).

В условиях западносибирской тайги трудно содержать стадо оленей в размерах, необходимых для того, чтобы оленеводство стало основным источником существования. У сосвинских и ляпинских манси в конце XIX – начале XX в. на одну семью приходилось в основном от 3–5 до 10 оленей, только в верховьях Ляпина у трех-четырёх семей их было около 100 и в верховьях Тапсуя у одной семьи – около 200 (*Руденко*. Угры.. Л. 84; *Ahlquist*, 1859б. S. 56). Именно малочисленность оленьего стада заставляла авторов XVIII–начала XX в. говорить о бедности манси. При этом не учитывался тот факт, что оленеводство играло лишь подсобную, транспортную роль, на нем не базировалось хозяйство. На первый план оленеводство выходило у манси восточных склонов Урала. В частности, в двух хозяйствах на р. Лепля держали 120 оленей, в трех в верховьях Лозьвы – 280 (*Дунин-Горкавич*, 1910. Приложение. С. 40–41).

С мая по сентябрь олени нескольких владельцев объединялись и отгонялись под присмотром пастухов на горно-таежные пастбища и дальше на север к Карскому морю. Предполагается, что такое меридиональное кочевание, а также круглосуточное окарауливание оленей ввели коми (*Жеребцов*, 1974. С. 13). Сборное стадо состояло из 300–500 голов. Старались отдавать своих оленей на летний выпас ненцам, так как они считались лучшими пастухами. Сами же владельцы оленей в это время уделяли основное внимание рыболовству.

Перегонять объединенные стада в горы начинали в конце зимнего периода. Амплитуды кочеваний были небольшими, а пастбища – постоянными. Если лето было жарким, то перекочевок требовалось больше. На горных пастбищах для оленей делали дымокуры на открытом воздухе. В ноябре олени спускались с гор и паслись в течение всей зимы около жилья. В лесу снег не такой плотный, как в тундре, и оленям легче было добывать себе корм. Нередко в зимний период к жилищу подгоняли только ездовых оленей, оставляя других в общем стаде, или же за ездовыми от-

правлялись на лыжах. Оленеводы около жилища сооружали кораль из жердей, куда помещали всех оленей для отлавливания среди них ездовых. Внутри ставили столбы, к которым их привязывали. Существовали также специальные приспособления, замедляющие бег оленя. У верхнелозьвинских манси это была длинная палка, которую вешали на шею оленя и которая билась его по ногам.

Отдельные семьи манси, постоянно жившие на Урале, практиковали оленеводство, по типу приближающееся к тундровому. Оно было здесь ведущим занятием. Личное стадо имело значительные размеры, кочевали в течение всего года и всей семьей, хотя амплитуда сезонных передвижений была незначительной.

Собирательство. Охота и рыболовство у манси повсеместно дополнялись собирательством. В нем следует выделить три направления: сбор ягод, кедровый промысел, сбор трав и корней. Собирательством занимались в течение относительно короткого срока – во второй половине июля-сентябре. В нем были задействованы, главным образом, женщины и подростки, мужчины же участвовали в кедровом промысле. Ягоды и кедровые орехи собирали как для себя, так и на продажу, а вот съедобные травы и корни – для собственных нужд.

Животноводство. Немаловажную роль в хозяйственном комплексе манси играло животноводство. К числу домашних животных относятся собаки, олени, лошади, коровы, овцы. Их значение было различным у разных групп. Собак держали повсеместно, а вот оленей и лошадей с рогатым скотом разводили на определенных территориях. Собака, вероятно, была на территории тайги первым домашним животным, хотя археологические свидетельства ее присутствия на территории Зауралья относятся только к раннему железному веку (*Косинцев, 1986. С. 87*). В эпоху средневековья в Нижнем Приобье существует развитое упряжное собаководство, что подтверждается находками элементов собачьей упряжи и, косвенно тем, что среди костных остатков собак имеется большое количество крупных особей, которые могли использоваться как транспортные животные (*Косинцев, Морозов, Терехова, 1988. С. 57*). Упряжное собаководство было распространено у манси все же незначительно. Вероятно, это объясняется тем, что собака была вытеснена оленем или лошадью, хотя упряжное оленеводство формировалось, видимо, с использованием навыков собаководства.

Собака необходима всем промысловикам. Она выполняла роль не только помощника в охоте (эта роль и была ведущей), но и транспортного животного. На собачьих упряжках рыбаки ездили зимой к месту промысла, если оно находилось далеко от жилища. На собачьих упряжках любили кататься дети, ассоциируя такую езду с ездой на оленях. Кстати, и нарта, на которой дети ездили, по конструкции повторяла легковую оленеводческую, но меньших размеров. Охотникам собаки нередко помогали тащить ручную нарту, помогали также при транспортировке дров и т.д. У манси было два вида охотничьих собак. Первые шли на любого зверя, они особенно ценились по этой причине, вторые – специализированные – на белку, соболя и т.п. Из-за того, что охота не была узко специализированной, каждому промысловнику требовалось несколько собак. Обычно держали по 2–5. Поэтому количество собак значительно превышало число хозяйств. Например, в бассейне Северной Сосьвы на 134 хозяйства приходилось 506 собак, на р. Тапсуй на 21 хозяйство – 87 собак, в верховьях Пелыма на 5 хозяйств – 23 собаки, в верховьях Лозьвы на 3 хозяйства – 12 собак (*Дунин-Горкавич, 1910. Приложение. С. 39–41*).

Охотники отбирали из щенков по определенным признакам тех, из которых могли вырасти хорошие охотничьи собаки. Кличку давали обычно по наиболее ярким чертам экстерьера или характера. Кормили собак, преимущественно, рыбой. Животных старались не держать на привязи, особенно летом, когда им мешали комары. Но если собак приходилось привязывать, как например, в тех селениях, где



За сбором ягод. МАЭ. Ф.н. № И-2137-48

Манси. ХМАО, р. Малая Обь. Фото Е.Г. Федоровой, 1978 г.

держали овец (собаки их распугивали), устраивали специальные дымокуры в небольших ямах около места привязи. В плохую погоду для собак делали шалаши, а в сильные морозы их держали в жилище под нарами.

Манси, обитавшие на Оби, в нижнем и среднем течении крупных притоков Оби и Иртыша, держали лошадей, коров, овец (Федорова, 1999б, 2000 г.). Наличие скотоводства фиксируются у населения южной части лесного Зауралья уже в первый период развитого бронзового века (Косарев, 1987в. С. 268), а со времени перехода от бронзового века к железному – у всех таежных жителей от лесного Зауралья до Среднего Приобья (Косинцев, Стефанов, 1989. С. 108–109; Косарев, 1991. С. 72–73). В стаде преобладала лошадь, поскольку она была лучше приспособлена к существованию в условиях многоснежных зим западно-сибирской тайги. Таким образом, скотоводство имело местную, южнотаежную, основу и, как представляется, постоянно присутствовало в культуре обских угров в целом и манси в частности, подпитываясь за счет влияния иноэтнического населения сначала южных степных и лесостепных районов, позднее – сибирских татар, коми-зырян, русских. В этнографической литературе существует точка зрения, согласно которой скотоводство древнего населения было утрачено в процессе продвижения на север, а затем сложилось вновь: на юге под воздействием татар, на севере – коми-зырян и русских (Чернецов, 1937б. С. 352; Жеребцов, 1982. С. 184 и др.). Тем не менее современные материалы подтверждают непрерывность существования скотоводства у обских угров, кроме самых северных групп (Кернер, 1989. С. 136, 140–141), тем более, что на нем основан весьма существенный пласт их религиозных представлений и обрядов.

Ареал скотоводства, как правило, не совмещался с ареалом оленеводства. По замечанию А.А. Дунина-Горкавича (1910. С. 47), оленеводство отнимает много времени летом, когда основное внимание должно уделяться рыболовству. Лошади же, находясь летом на вольном выпасе, не требуют никакой заботы. Манси в данном случае нашли выход из положения: они отдавали, как уже говорилось, своих оленей на летний выпас в чужое стадо.

Ситуация со скотоводством у разных групп манси всегда была различной. Так, по данным на 1843 г., сосьвинские и ляпинские вогулы лошадей не имели, а у вогулов Туринского уезда было на 3,5 тысячи человек 1900 лошадей (Мурзина, 1953. С. 225–226). В первой половине XVIII в. у верхотурских вогулов лошадей не было вообще (Миллер, 1937. С. 380), а в первой половине XIX в. на семью приходилось уже по 1–2, реже – по 3–4 лошади (Макарий, 1853. С. 21). Западные вогулы во второй половине XIX в. лошадей не держали (Сорокин, 1873. С. 44), А. Алквист указывает на то, что, хотя и не повсеместно, лошади все же были (Ahlqvist, 18596. S. 5). Лошади были и у кондинских манси (Инфантьев, 1910. С. 34). На Оби же лошадей держали даже далеко на севере. Те манси, которые не держали лошадей, покупали их для жертвоприношений у коми (Носилов, 1904. С. 53–54). Влияние коми на коневодство у манси проявляется еще и в заимствовании способа использования лошадей в качестве тягловых животных, о чем свидетельствует и внедрение в мансийский язык соответствующей терминологии (Жеребцов, 1974. С. 28). На рубеже XIX–XX в. в низовьях Северной Сосьвы на 43 хозяйства приходилось 77 лошадей, а в верховьях на 97 хозяйств – 8, на р. Ляпин на 112 хозяйств лошадей – 12, в верховьях же Лозьвы и Пелыма их не держали вообще (Дунин-Горкавич, 1910. С. 40–41, 47, 264). Таким образом, лошадей не было у части населения зауральских рек и верховьев притоков Оби. Нужно отметить, что владельцы лошадей могли быть и владельцами оленей, хотя сами непосредственно оленеводством и не занимались.

Порода лошадей (“вогулка”), которую разводили манси, хорошо приспособлена к местному суровому климату. Лошадь использовали в двух направлениях: транспортном, преимущественно в зимний период, и культовом – как основное жертвенное животное практически у всех групп. С весны до осени лошади находились на вольном выпасе в тайге, перемещаясь по ней в поисках корма. Присмотра за ними не требовалось, их хозяева могли в это время ловить рыбу далеко от своего зимнего жилища. Лошади же иногда самостоятельно приходили по берегу на летнее поселение. В некоторых районах лошадей весной, по льду, отводили на сора и оставляли там до осени, а возвращали по льду уже вновь замерзших рек.

По мере спада воды в реках (главным образом в августе) начинали заготавливать сено на зиму. На одну лошадь требовалось 3,5–4 т сена. Продуктивность покосов была различной. Лучшими считались пойменные луга по берегам рек – низменные или не имеющие стока воды и более высокие, со стоком. Некоторые заготавливали сено для продажи ямщикам. Зимой лошадей держали в загоне, пристроенном к помещению для содержания скота. У манси были повсеместно распространены коновязные столбы – бытовые для привязывания лошади после поездки и ритуальные, к которым привязывали лошадь, приносимую в жертву либо верховному божеству, либо его младшему сыну, Мир-сусне-хуму, культ которого был чрезвычайно характерен для манси (Федорова, 1997а).

Разведением крупного и мелкого рогатого скота население предтаежной и южнотаежной полосы Западной Сибири также занималось еще в древности, хотя доля этого скота в стаде была меньшей, по сравнению с лошадью (Косарев, 1991. С. 71–72). В раннем железном веке рогатый скот держало население лесного Зауралья (Косинцев, Стефанов, 1989. С. 112). В Нижнем Приобье мелкий рогатый скот появляется в середине I тыс. н.э., скорее всего, с юга. Предпола-

гают, что этим же временем можно датировать и начало разведения в низовьях Оби крупного рогатого скота (*Косинцев, Морозов, Терехова*, 1988. С. 53, 56). В эпоху средневековья в скотоводстве на Нижней Оби уже чувствуется влияние пришельцев из-за Урала (Там же. С. 56). В целом же в этот период разведение рогатого скота у населения лесного Зауралья и Нижнего Приобья играло значительно меньшую роль, чем содержание лошадей (*Могильников*, 1987. С. 175, 200 и др.).

В XIV–XV вв. на скотоводство юго-западных манси оказывали влияние башкиры и сибирские татары, которые обменивали крупный и мелкий рогатый скот на пушнину (*Бояришинова*, 1960. С. 45). Во второй половине XVI в. уже достаточно развитое скотоводство существовало у манси в бассейнах р. Тура и Косьва, где имелись хорошие пастбища и покосы (Там же). По данным 1843 г. вогулы Туринского уезда держали 2448 голов крупного рогатого скота и 3094 головы овец на 3,5 тыс. человек (*Мурзина*, 1953. С. 225). Северные же манси не имели рогатого скота в XVIII и первой половине XIX в. (*Носилов*, 1897. С. 20; *Мурзина*, 1953. С. 226). В верховьях рек рогатого скота было мало или его не держали вообще. Как показывают материалы XX в., природные условия позволяли держать рогатый скот как на юге, так и на севере мансийского ареала. Даже в северных районах семья, в которой держали одну корову и одну лошадь, считалась мало обеспеченной скотом.

Особой заботы требовали овцы, так как, например, их пугали собаки, которых не держали на привязи. Второй важный момент заключается в том, что рогатый скот нельзя было, в отличие от лошадей, оставлять без присмотра на то время, когда хозяева уезжали на летнюю рыбалку. Поэтому, несмотря на то, что рогатый скот летом выпасался самостоятельно, на зимних поселениях оставался кто-нибудь из членов семьи или родственников, следивший за скотом. Овец старались отвезти туда, где не было собак, например, за реку или на остров. Иногда их перевозили на лодках на летнее поселение. Зимой же коров с телятами могли держать в жилом помещении или в специальных постройках – срубках с плоской крышей, предназначенной для хранения на ней сена, и открытым загонном для лошадей. Внутри старались делать отдельные помещения для крупного и мелкого рогатого скота.

Мансийское скотоводство имело преимущественно мясную направленность. Коров доили, овец держали и для получения шерсти. Овцы и коровы у манси были также жертвенными животными. Судя по этнографическим материалам, статус овцы в данном случае был выше статуса коровы. Например, у обских манси женщина должна была в течение своей жизни принести в жертву божеству Калтащ-эква (покровительница женщин) трех овец.

Земледелие. На территории проживания южных групп манси с глубокой древности было известно земледелие. Археологические материалы позволяют говорить об этом с достаточной степенью уверенности (*Косарев*, 1991. С. 74, 76). Русские, придя на эти территории, столкнулись в том числе и с группами земледельческого населения. Известно, например, что Ермак после завоевания тавдинских вогулов брал с них ясак хлебом, этот порядок потом сохранился для табаринского и кошукского населения (*Миллер*, 1937. С. 253).

В начале XVII в. в Туринском уезде из 14 вогульских юрт 12 были пашенными, в 1620-е годы “пашенных табаринских вогуличей” числилось 70–75 чел. (*Бахрушин*, 1935. С. 18). До 40-х годов XIX в. земледелие было распространено у манси Табаринской, Пелымской, Кошутской и Тахтанской волостей Туринского округа, причем Табаринская и Кошутская волости были исключительно земледельческими, а в 1840-е годы они вместе с Пелымской волостью были переведены в состав оседлых (*Мурзина*, 1953. С. 223). В 1840 г. число душ, занимавшихся земледелием в этих че-

тырех волостях составляло 1401 (против 1694 в 1836 г.), на них приходилось 904,5 десятины земли (в 1836 г. – 726). Но постепенно численность населения, занимавшегося земледелием, еще более сократилась (Там же. С. 223–224). С середины XIX в. земледелие распространяется в других волостях Туринского уезда, в Леушинской волости Тобольского округа. К концу века земледелием, хотя и в небольшом объеме, занимались вогулы Тавды, Пельма (до д. Массай), в нижнем и среднем течении Конды, Лозьвы (Инфантьев, 1910. С. 136, 151, 166, 183; Сергеев, 1953. С. 24; Ahlquist, 1859. S. 56). На севере Пермской губернии вогулы, как инородцы, пользовались большим, чем русские, наделом земли и были даже зажиточнее (Носилов, 1897. С. 1).

Но земледелие могло существовать и в более северных районах, в частности, в ряде сел на р. Северная Сосьва и Ляпин. Хотя опыты хлебопашества были удачными, в северных районах оно все же не прижилось, коренное население уделяло этому занятию мало внимания. Причиной тому были не только сложные природные условия, но и традиционный образ жизни и система хозяйственных занятий манси, с которыми плохо сочеталось земледелие.

Основными культурами были рожь, ячмень, овес. На Конде, Тавде выращивали еще и коноплю. Пашни располагались как рядом с домом, так и на некотором расстоянии от него. Техника земледелия была примитивной. Для просушивания хлеба (а также для хранения его в течение зимы) использовали конструкцию из жердей, горизонтально закрепленных между врытыми в землю столбами, на которую укладывали снопы колосьями на юг. Для обработки снопов ржи и ячменя использовали орудие типа валька. Поскольку мельниц не было, зерно перемалывали на вырубленных из толстых пней жерновах, ссыпая муку в нарты или полог (Лепехин, 1814. С. 19; Макарий, 1853. С. 17).

Огородничеством манси занимались больше, чем земледелием. Оно существовало даже в самых северных селениях. Выращивали картофель, репу, капусту, лук, морковь, огурцы (Сорокин, 1873. С. 39; Носилов, 1897. С. 20; Инфантьев, 1910. С. 150 и др.).

Хозяйственный цикл у манси разделялся на два больших периода: зимний и летний. Первый начинался осенью – в сентябре-октябре. Обитатели низовьев крупных притоков Оби и Иртыша на протяжении всех осенних месяцев занимались неводным рыболовством, а в начале осени промышляли боровую дичь. Полуоседлые жители среднего и верхнего течения рек к этому времени уже переселялись в зимние поселения, где также ловили рыбу (сентябрь – “месяц шокура” *сук’р этпос* у сев. манси; здесь и далее названия месяцев: Соколова, 1990в. С. 99–103), начинали устанавливать запоры для зимнего промысла. С конца сентября сюда подгоняли оленей.

В середине октября у манси начинался сезон пушной охоты на белку, соболя (ноябрь – “месяц белкования” – *ворхам кестам мень ёнхи* у конд. манси). Добывали также крупных копытных: лося и оленя. На Урале для этого сооружали длинные, до 100 км, изгороди. В первой половине охотничьего сезона (октябрь-декабрь) охотники в одиночку или маленькими группами уходили в тайгу пешком на небольшие расстояния и незначительные сроки, постоянно возвращаясь в свои зимние жилища. В выигрышном положении находились владельцы оленей, которые объединялись в группы по 4–6 человек и выезжали на отдаленные угодья на 10–15 дней. Там расходились охотиться по одиночке. Параллельно с охотой занимались подледным запорным рыболовством. Места, где зимний рыболовный промысел был наиболее продуктивным, имелись не только на Оби. В частности, на р. Ляпин в районе д. Ломбовож устанавливали большой запор, с помощью которого добывали рыбу с октября по апрель манси близлежащих деревень (Северная Сосьва, 1992. С. 22–23). На местах зимовий в верховьях рек рыбу ловили, используя запорные и неводно-сетевые снасти.

В декабре, с наступлением сильных холодов, значительным укорачиванием светового дня (декабрь – “месяц короткого солнца” *вати хотэл этнос* у сев. манси) эта часть охотничьего сезона заканчивалась. Ко времени с конца декабря по начало января были приурочены ярмарки, которые проводились в крупных селах, где, кроме того, платили ясак (январь – “месяц середины года, тал котиль этнос”, “русский месяц” – *русьт этнос*, “крещение” – *перна хотап этнос* у сев. манси; месяц Нового года – *ильпиль тал енхп* у конд. манси “середина зимы, “крещение” – *тдльет ёнгеп* у лозьв. манси).

С конца января начинался второй этап охотничьего сезона, который заканчивался в марте-апреле. В это время продолжалась пушная охота на дальних угодьях, охота на крупных копытных, особенно активная в марте-апреле, когда группа охотников в 5–8 человек преследовала лося или дикого оленя на лыжах или нартах по насту (март – “месяц малого наста” – *мань поль*, апрель – “месяц большого наста” – *янныг поль* у сев. манси, *поль ёнгеп* у лозьв. манси – “месяц снежного наста”). Во второй половине зимнего сезона продолжали ловить рыбу с помощью, главным образом, запоров, установленных еще осенью.

Весной, после вскрытия рек, переселялись из зимних юрт в летние. Начинался период, основная промысловая нагрузка которого приходилась на рыбную ловлю. Весна – это время “большой воды”, когда рыболовство было продуктивным везде, в том числе и в верховьях притоков Оби. Готовились уже и к большой летней рыбалке в низовьях притоков или на Оби. Часть манси “вслед за льдом” спускалась в низовья обских притоков и на Обь. Переезжали обычно всей семьей. Некоторые манси, находившиеся летом на Оби и в низовьях ее притоков, не только местные, но и пришедшие с верховьев, нанимались на работу к русским рыбопромышленникам. Охота же сводилась к добыче в течение короткого периода (10–15 дней) водоплавающей птицы (уток и гусей) с помощью переклада или с ружьем (май – “месяц нереста рыбы” *сес ёнхп*; июнь – “месяц тетерева токуют” *холим ёнхп* у конд. манси).

Особо сложным было весеннее время для оленеводов. На него приходится отел оленей (месяц май “рождение телят” – *нас интен этнос* у уральск. манси), что отнимает много сил и времени у пастухов, ограничивает возможности перемещения населения. Еще в начале весны оленей объединяли в большие стада и отправляли с пастухами на уральские пастбища, где они находились до осени. Манси-олленеводы Урала каждую весну спускались по р. Печоре, Илычу, Подчерему в коми-зырянские и русские деревни, где покупали охотничьи припасы, одежду, лошадей для жертвоприношений и др. (Лашук, 1958. С. 169–170).

В июле-августе (июль – “месяц луговых озер” – ловить рыбу *ойтур этнос*, август – лесные озера – ловить рыбу *вор тур* у сев. манси) практиковали как запорное, так и неводно-сетевое рыболовство, нередко объединяясь для этого в артели, состоявшие из 5–6 семей. Прямо на месте продавали значительную часть улова, определенную его долю оставляли в качестве платы оленеводам за выпас оленей. Охота в это время не играла существенной роли. Охотились, главным образом, на водоплавающую птицу в период линьки в конце июля (август – “месяц стая уток” – *олты нялтуп этнос* у уральск. манси; *олти нялти этнос* у сев. манси). В конце лета начинался промысел боровой дичи. По притокам, по мере необходимости, добывали крупных копытных, а также некоторых пушных зверей (в частности, бобра).

У женщин и подростков во второй половине лета много времени уходило на собирательство. Владельцы же скота заготавливали сено. Летний период был очень сложным для оленеводов, поскольку олени разбегались из-за комаров или в поисках грибов, а с середины августа начиналась подготовка к гону (июль “месяц неплюя” – *неплу этнос* у уральск. манси; *нёплу этнос* у сев. манси). Поэтому оленеводы очень мало внимания в этот период уделяли охоте и рыбалке.

Основная нагрузка в охоте, рыболовстве, оленеводстве приходилась на мужчин. Но посильную помощь оказывали и женщины, занимавшиеся пушной охотой, проверявшие ловушки, рыболовные снасти, а также подростки, которые уже обладали многими навыками промысловиков и оленеводов. Женской сферой был уход за рогатым скотом, заготовка сена, собирательство. Мужчины изготавливали средства передвижения, луки, стрелы, ловушки, деревянные, костяные и железные вещи, плели сети. Женщины обрабатывали шкуры, шили из них одежду, делали различные предметы домашнего обихода из меха, бересты, ткани, осоки, обрабатывали крапиву, ткали, шили одежду из ткани, заготавливали впрок рыбу и мясо, варили пищу, поддерживали порядок в доме.

Традиционный уклад, сформировавшийся к началу XX в., оставался без особых изменений до начала 1930-х годов. После образования Остяко-Вогульского национального округа в бассейне Северной Сосьвы и Ляпина было проведено территориально-административное районирование и земельно-водное устройство, началась коллективизация. Сначала создавались простейшие производственные объединения (ППО), затем – смешанные промысловые артели (СПА). С конца 1930-х годов ППО переходят на устав сельскохозяйственных артелей (Соколова, 1968. С. 26). Они просуществовали до конца 1950-х годов. Колхозы объединяли жителей отдельных селений. Например, в пос. Сартынья существовал колхоз им. Чапаева, в Шомах – им. Ворошилова, в юртах Петкаж – им. Кирова, в Тоболдинских – им. 1-го Мая, в Ломбовоже – им. Ворошилова. В этот период традиционные формы хозяйства и природопользования еще не претерпели существенных изменений, не были, за некоторым исключением, и обобщены лошади и рогатый скот. В большей степени обобществление коснулось поголовья оленей: в Сартынье – почти полностью, в Ломбовоже на 43,3%, в юртах Шомы и Петкаж – 20–30%. Остались необобществленными олени в Кугах и Тоболдино (Северная Сосьва, 1992. С. 40).

В 1940-е годы произошло укрупнение колхозов. Они объединяли жителей уже нескольких селений. С этого времени начинается активный отход от традиционных форм организации и ведения хозяйства. В 1961 г. большая часть колхозов была преобразована в совхозы, началось создание рыбучастков и отделений коопзверопромхозов. Усилилась специализация хозяйства: в одних организациях упор делали на рыболовство, в других – на охоту. Например, на территории Сосьвинского сельсовета в это время существовали следующие очаги хозяйственной специализации: Ломбовожский рыбопромысловый, Кимкьясуйский охотничье-промысловый, Сартыннинский лесозаготовительно-деревопромышленный (возможно, рыбопромысловый), Сосьвинский – как центр переработки сырья, сети торгово-заготовительных пунктов и управления (Северная Сосьва, 1992. С. 52). Все оленеводство оказалось сосредоточенным в совхозе “Саранпаульский”. Во второй половине 1970-х годов сосьвинско-ляпинские манси трудились в штате этого совхоза, а также Сосьвинского рыбучастка Березовского рыбокомбината, Няксимвольского промыслово-охотничьего отделения Березовского коопзверопромхоза, Ванзетурского отделения совхоза “Ванзетурский”, который специализировался на молочном животноводстве. Обские манси работали в совхозе им. Фрунзе и других производственных организациях, основным видом деятельности которых было рыболовство. У кондинских манси на первом месте в последние десятилетия XX в. стояла охота, так же, как и у верхнелозьвинской и верхнепелымской групп. Таким образом, манси трудились главным образом в традиционных отраслях хозяйства.

В 1990-е годы в сложившейся за советский период системе хозяйствования произошли значительные изменения. Номинально многие производственные организации продолжали существовать, но ситуация в них стала иной. Сократилось

число рабочих мест. Это коснулось и манси. Возникла необходимость в поисках каких-то иных форм производственных объединений. Важным моментом является то, что часть охотничьих и рыболовных угодий, которыми традиционно пользовались определенные семьи еще в дореволюционный период, а в советский, нередко, — их потомки, стала возвращаться к своим хозяевам уже на других основаниях. У северных манси начинает распространяться такая форма производственных объединений, как национально-территориальная община. В 1990-х годах общины были созданы в д. Кимкясуй, Ломбовож, пос. Саранпауль и др. Они имеют разный, в том числе и смешанный, этнический состав (в зависимости от состава обитателей населенных пунктов, включенных в орбиту действия общины), их функции распространяются, преимущественно, на производственную сферу, включающую в себя как традиционные, так и не характерные в прошлом для коренного населения виды деятельности.

ГЛАВА 4 МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

СРЕДСТВА ТРАНСПОРТА

Характер средств передвижения определялся в основном особенностями местности (Федорова, 1985, 1994б. С. 43–105). В летний период по рекам передвигались на лодках (*хāп*), по Уралу летом и зимой ездили на оленях. В тех районах, где не практиковалось оленеводство, перемещались на собаках или лошадях. Набор средств передвижения был также обусловлен и хозяйственной деятельностью манси. Так, охотники, при переездах на дальние расстояния во время промысла, пользовались оленями или лошадьми. Непосредственно с охотой связано бытование лыж (*ёса*), хотя в некоторых случаях, при отсутствии другого транспорта или дорог, они были единственным средством сообщения между населенными пунктами. Для перевозки небольших грузов манси пользовались ручными нартами (*мāнь сун*, *вāңын сун*). Для охоты на водоплавающую птицу, а также для рыбалки, были необходимы лодки различной конструкции, в зависимости от конкретного способа лова. Основным материалом для изготовления транспортных средств было дерево, главным образом кедр, ель, осина, береза.

Наиболее характерными для манси были составные лодки – с надшитыми бортами, долбленные делали из одного ствола дерева. По фольклорным и литературным источникам (Георги, 1776. С. 61; Паллас, 1786. С. 328) известны еще и берестяные лодки. Для перевозки больших грузов служили две лодки, между которыми устраивали настил из досок (*пдра*), а для переездов всей семьей на большие расстояния в летнее время для рыбалки в низовья реки – специальные большие лодки с берестяной или дощатой каютой (*хурин хāп*, *куайк*).

При езде на оленях или собаках пользовались массивными нартами (*сун*) с тремя-четырьмя парами косо поставленных копыльев. В зависимости от назначения нарты подразделялись на легковые и грузовые. Ручные нарты охотников у большинства групп манси были прямокопыльными. При тяжелом грузе нарту помогали тянуть еще и собаки. На незначительные расстояния груз перевозили на различного рода волокушах.

Традиционной для части манси была езда на лошадях. На лошадях сосвинские и обские манси ездили в зимнее время, у отдельных групп кондинских манси езда на лошадях практиковалась в течение всего года. Лошадей запрягали в сани (*туйт*, *сун*) или нарты, упряжь была самодельной, на нее шли тонкие кожаные ремешки и веревки.

Все манси для передвижения в зимнее время пользовались лыжами. Для переходов на небольшие расстояния служили лыжи-голицы (*товт*), которые также считались женскими и детскими лыжами. Иногда ими пользовались и охотники. Специальными же охотничьими были лыжи-подволоки, подбитые камусом лося, оленя, шкурой жеребенка. меховая обшивка препятствует скольжению назад при подъеме на гору, что позволяет обходиться при этом без лыжного посоха, делает передвижение на лыжах более бесшумным. Кроме того, к таким лыжам меньше прилипает снег.

Формирование традиционного мансийского транспорта, как и других составляющих культуры, происходило на протяжении многих тысячелетий. Его история отражает процессы адаптации к окружающей среде, особенности миграций, взаимовлияние культур (Федорова, 1994б. С. 48–104; 2000г. С. 299–324). Тради-



Лодка-калданка. МАЭ. Ф.н. № И-2194-91

Манси. ХМАО, д. Хулимсунт, р. Северная Сосьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1999 г.



Лодка-калданка. МАЭ. № Ф.н. И-2157-116

Манси. ХМАО, верховья р. Северная Сосьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1991 г.



Мансийские лыжи. МАЭ. Ф.н. № И-2157-70

ХМАО, д. Кимкьясуй, р. Северная Сосьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1991 г.

ционные средства передвижения и сейчас сохраняют свое значение из-за непосредственной связи с промыслами и оленеводством. Но в XX в. широко распространились мотолодки и пр.

ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА

Традиционный тип поселений. На обширной территории проживания манси в конце XIX – начале XX в. существовали поселения нескольких типов, что было обусловлено особенностями хозяйства и образа жизни (Соколова, 1991г. С. 45–56). Так, по восточным склонам Урала, в верховьях р. Северная Сосьва, на Лозье, где население вело полuosедлый образ жизни, занимаясь оленеводством, охотой, а также рыболовством, существовали небольшие постоянные зимние поселения, расположенные вблизи рек. Зимнее поселение состояло из одного-двух срубных домов, где жили в зимний период. На летнее время часть мужчин, а иногда и вся семья, переселялись на горные пастбища в 2–4 днях пути, где они пасли оленей и жили в чумах или срубных избушках. Некоторые семьи жили в чумах в течение всего года, кочуя вместе со стадами.

Поселения второго типа были характерны для манси, в хозяйстве которых охота и рыболовство имели практически одинаковое значение. Это, главным образом, население верхнего и части среднего течения р. Северная Сосьва и ее притоков, крупнейшим среди которых является р. Ляпин. Здесь строилось постоянное зимнее поселение (обычно в лесу), место расположения которого выбиралось с учетом потребностей основного промысла зимнего периода – охоты, а также оленеводства (оленей использовали в качестве транспортных животных). В летний период из таких зимних поселений перемещались в летние, на рыболовные угодья, которые иногда находились в нескольких сотнях километров от зимних – в низовьях Ляпина, Северной Сосьвы или же на Оби. Но летние поселения могли располагаться и недалеко от зимних юрт, даже на расстоянии 0,5 км от них, если рядом с ними имелись богатые рыболовные угодья. В этих случаях летнее поселение было постоянным, с постоянными же бревенчатыми жилищами. Если же на лето уезжали далеко, то пользовались переносными или временными, главным образом, каркасными сооружениями, а также специальной лодкой с каютой, которая служила жилищем во время переезда.

Поселения третьего типа были распространены на территории проживания сосьвинских манси. Они включали в себя не только постоянные зимние и летние поселения, но еще также расположенные рядом с рыболовными угодьями – весенние и осенние, необходимость в которых была обусловлена спецификой промысловой деятельности. Наконец, оседлое население в низовьях Северной Сосьвы, на Оби, Тавде, Пельме проживало в поселениях четвертого типа – постоянных. Их обитатели занимались рыболовством и охотой, земледелием, держали лошадей, рогатый скот.

Мансийские поселения (*павыл*, а в письменных источниках и специальной литературе было распространено название “юрты”) не имели четкой планировки. Жилища и хозяйственные постройки располагались вдоль берега реки, были разбросаны в лесу или строились на очищенном от него пространстве.

Поселения манси конца XIX – начала XX в. имели различное происхождение. Часть из них сформировалась на базе известных еще в древности укрепленных городищ, остатки которых местами сохранились и сегодня. Другие возникали в процессе освоения угодий в более позднее время. Семья строила постоянное жилище, выбирая наиболее удобное место как в географическом плане, так и для ведения промыслов. Взрослые сыновья, отделяясь от родителей, строили свои дома рядом. Таким образом возникал новый населенный пункт. Здесь же нередко селились и



В селении верхнелозьвинских манси. МАЭ. Ф.н. № И-2125-30
Свердловская обл., р. Лозьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1987 г.

родственники (по крови или браку) семьи, основавшей поселение, например, пожилые одинокие женщины, которым требовалась помощь.

Названия населенных пунктов происходили от фамилии хозяина (например, юрты Бахтиярова) и от названия реки, а также давались по каким-то характерным особенностям местности. Расстояние между мансийскими селениями было различным, от 15 (а в южных районах – и еще меньше) до 100 км друг от друга. Чаше всего они располагались на высоком берегу реки. Так, на рубеже XIX–XX в. на р. Северной Сосьве (протяженность ее 950 км), от верховьев до г. Березова насчитывалось 30 селений, как зимних, так и летних (*Дунин-Горкавич*, 1910. Приложения. С. 36–37). Они различались по числу хозяйств: от одного в мансийских юртах в предгорьях Урала до почти 30 в крупных селах, расположенных на Конде (Леуши) и в низовьях Тавды (с. Кошутское) (*Соколова*, 1983, Приложение. С. 286, 311).

В XX в. количество мансийских деревень постепенно сокращалось. Особенно характерным этот процесс был для конца 1950-х – начала 1960-х годов, когда ликвидировались многие селения, объявленные неперспективными. Во второй половине XX в. манси проживали в населенных пунктах трех типов. К первому можно отнести центральные усадьбы сельских советов и некоторые крупные селения, связанные с добывающей промышленностью, с числом хозяйств не менее 150 и общей численностью населения иногда свыше 2000 чел. (как, например, пос. Саранпауль Березовского района Тюменской области), с развитой по местным масштабам инфраструктурой. Манси здесь составляли менее 50 % от общей численности населения. Населенные пункты второго типа были значительно



Деревня Ломбовож. МАЭ. Ф.н. № И-2067-76
Манси. ХМАО, р. Ляпин. Фото Е.Г. Федоровой, 1978 г.



Селение Яны-пауль. МАЭ. Ф.н. № И-2067-144
Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1978 г.

меньше по занимаемой ими территории, числу хозяйств (свыше 15 и менее 80) и обитателей (от 140 до 300 чел.). Набор общественных учреждений был минимальным: магазин, фельдшерский пункт, клуб, иногда – начальная школа. Манси здесь еще не составляли 100% населения, но уже превышали 50%. Поселения третьего типа по своему облику были наиболее приближены к традиционным – в некоторых жили только летом. Число хозяйств в них не превышало 13, а обитателей – 70 чел. Население было полностью или почти полностью мансийским (Федорова, 1994б. С. 91–92; 1999в).

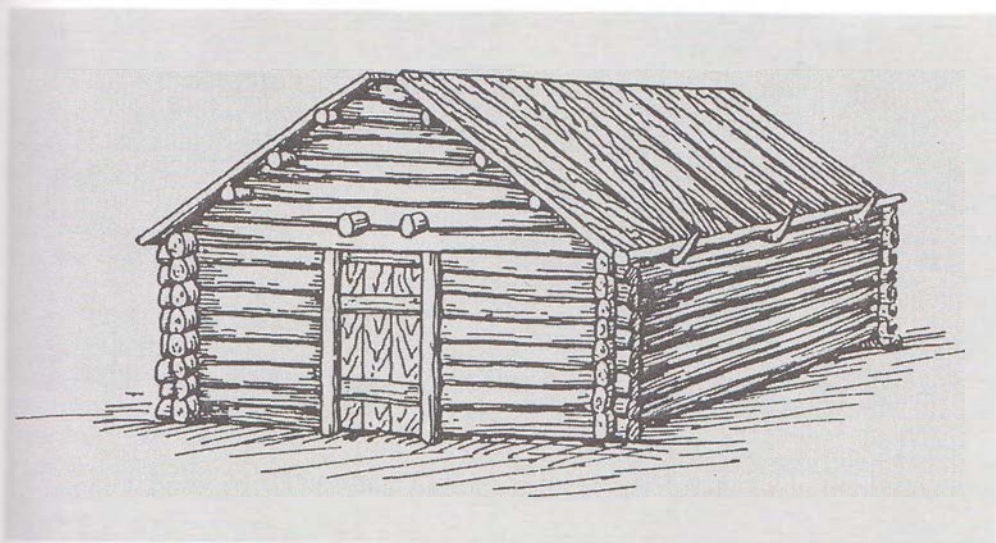
В последнее десятилетие заметна тенденция к развитию мансийских поселений всех трех типов. Одни, как наиболее тесно связанные с райцентрами, быстро впитывают в себя новшества постсоветского периода и все менее походят на таежные селения охотников и рыболовов. Развитие других объясняется тем, что они выглядят наиболее перспективными в плане возрождения или развития сохранившихся форм традиционной культуры, чему сейчас уделяется внимание на местах. В то же время, из-за увеличения числа транспортных проблем некоторые отдаленные поселки, в том числе и относящиеся к первому типу, как например, Няксимволь, приходят в упадок.

Жилище и хозяйственные постройки. Традиционное мансийское жилище отличается разнообразием в конструкции. Для его строительства использовали кедр, лиственницу, сосну.

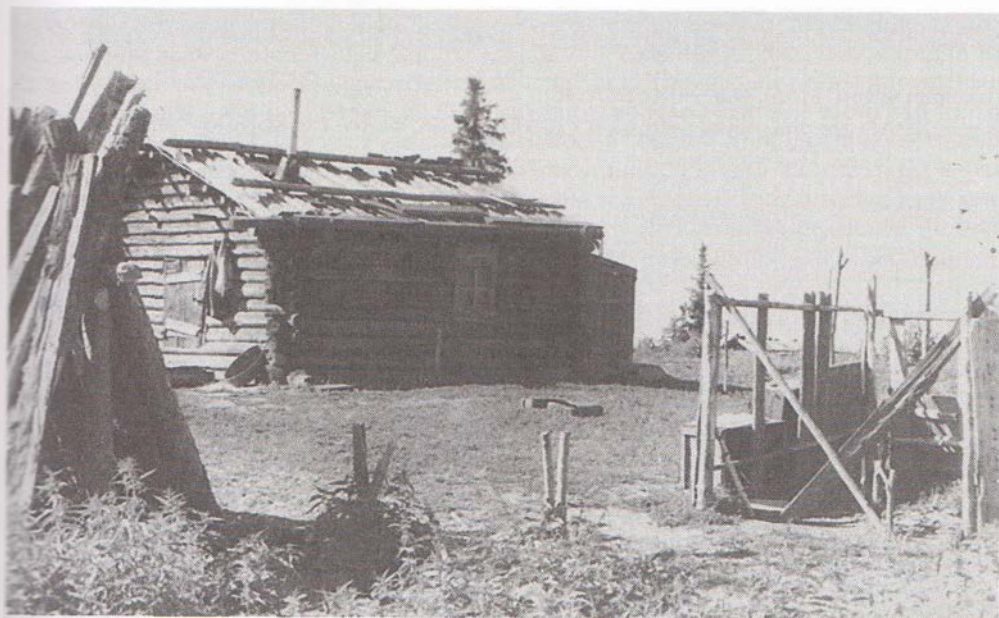
Наиболее распространены были наземные срубные жилища *норкол*, рубленные “в угол” или “в охлуп” с выпущенными концами (Соколова, 1963. С. 200). В летних и весенних поселениях дома часто ставили на сваи, поскольку во время паводка вода поднималась так высоко, что заливала постройки, и в дом можно было въехать прямо на лодке.

Минимальная из зафиксированных площадь жилища составляла 4 кв. м, но могла достигать и 50 кв. м. В таких домах, как правило, проживали большие семьи, состоявшие из нескольких поколений и нескольких брачных пар. Сруб делали в 7–11 венцов. Крыша (*ала*) чаще всего была двускатной, на слезах (Соколова, 1963. С. 204–205, 210–211). Для покрытия использовали бересту, жерди, доски. Типичным для манси был дом со свесом крыши над входом, который располагался во фронтовой стене. Ширина площадки под свесом крыши равнялась ширине дома, глубина доходила до двух метров. Она полностью застилалась толстыми досками, положенными на невысокий фундамент из бревен. Свес крыши дополнительно поддерживался столбами, врытыми у основания площадки. На зиму площадку дополнительно огораживали вертикально поставленными стволами деревьев, заготовленных для топки. Таким образом создавалось дополнительное помещение, оказавшееся, видимо, прототипом сеней, с аналогичными же функциями. Манси были известны также дома с плоской крышей из бревен или жердей, засыпанных землей или заложенных дерном, а также дома с двускатной крышей без свеса над входом. Позднее появились постройки с четырехскатной крышей, которые были распространены на Оби, а также на Конде с притоками, Пельме. Наиболее характерными для манси в прошлом были однокамерные постройки, состоящие только из одного жилого помещения (*колнак*). Но встречались и дома с сенями, которые служили для хранения одежды, утвари, орудий труда.

Дверь (*āvi*) и окна (*йснас*) были очень низкими. Застекленные окна встречались нечасто. Обычно зимой стекло заменялось льдиной, а летом – выделанной рыбьей кожей или оленьей брюшиной. В зимнее время свет проникал в помещение через четырехугольное дымовое отверстие в крыше. Нередко окна вообще отсутствовали. Манси строили свои дома без потолка. Пол, как правило, был земляным, очень редко – деревянным.



Срубное жилище с дымовой щелью на месте конька
(ИЭАС, 1961) Манси. Свердловская обл., р. Лозьва

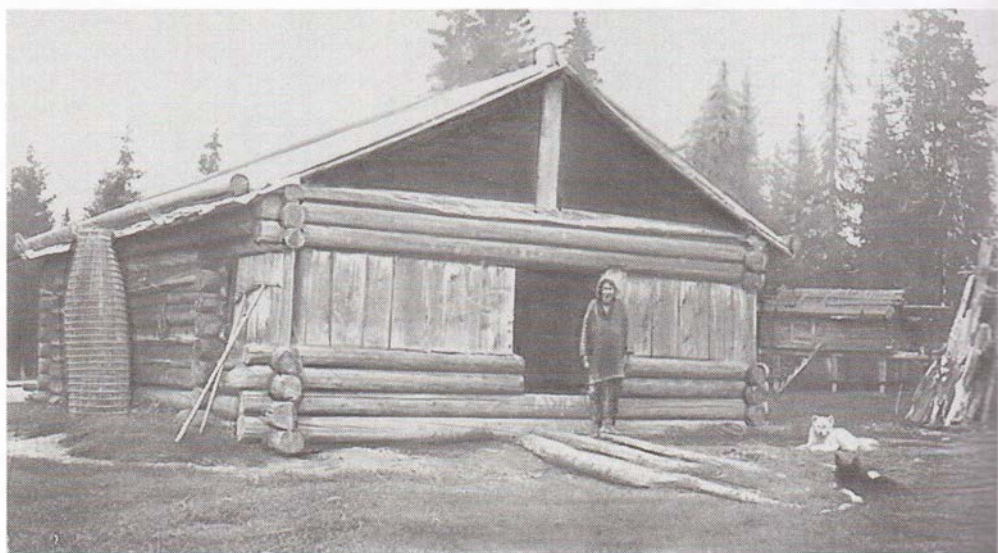


Юрты Шомы. МАЭ. Ф.н. № И-2067-101
Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1978 г.



Старинный дом. МАЭ. Ф.н. № И-2067-146

Манси. ХМАО, пос. Яны-пауль, верховья р. Северная Сосьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1978 г.



Жилой дом

Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва. Фото В.Н. Чернецова, 1930-е годы

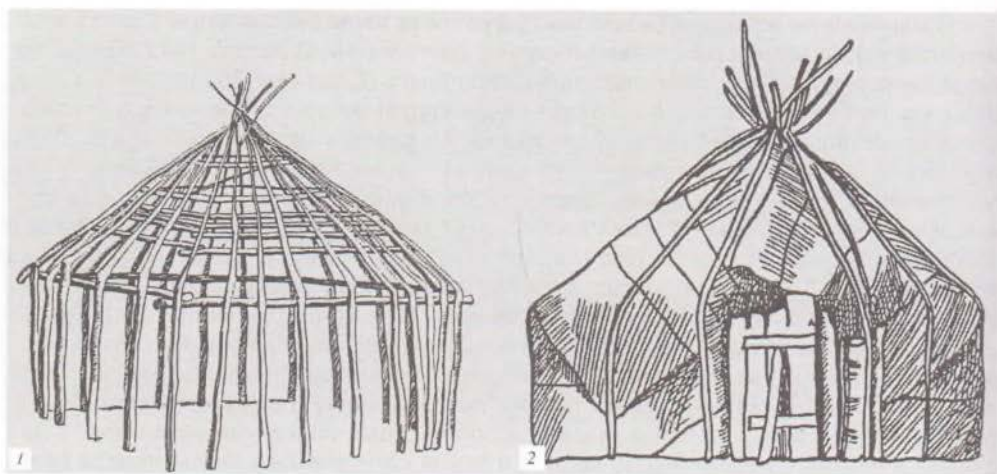
В мансийском жилище обязательно устраивали нары (*пӓл*) и чувал (*севал*), в помещении также находились лавки (*ловась*) и стол (*пасан*). В летнем мансийском жилище вместо чувала делался центральный очаг *ӓрась* (Соколова, 1963. С. 214), а дома русского типа обогревались русской печью, которую позднее стали ставить и в мансийском жилище традиционной конструкции. Центральный очаг имел прямоугольную форму и представлял собой небольшой сруб в два венца, обмазанный глиной и заполненный землей или глиной. Чувал – угловой очаг типа камина – делали на фундаменте. Основу чувала составлял каркас из жердей, который обмазывали глиной с добавленными к ней травой, оленьей шерстью или навозом. Сужаясь кверху, чувал переходил в трубу, которая выводилась на крышу. Внутри чувала ставили перекладину, к которой крепился крюк для подвешивания котла при варке пищи.

По расположению таких деталей мансийского жилища, как отопительное устройство и нары, можно выделить три основных типа жилого помещения: 1) с чувалом или печью справа от входа и с нарами по левой стене и стене против входа (варианты – чувал слева от входа; нары, расположенные еще и у правой стены); 2) с очагом в центре и нарами вдоль правой и левой стен, а также стены против входа (летнее жилище); 3) с русской печью в углу у входа на значительном расстоянии от стен, обычно без нар.

Нары когда-то были земляными, потом их стали делать из толстых массивных досок. Высота нар равнялась ширине досок, которые служили их боковой стенкой, и составляла 50–70 см. Внизу, под досками, хранили вещи, там же могли жить собаки. Несколькими столбами нары соединялись с крышей или потолком (*колӓла*), который стал появляться в мансийских домах под влиянием русских. Специальными перегородками нары делились на несколько отсеков, каждый из которых представлял изолированное помещение для отдельной брачной пары. Названия нар или их частей зависели от их места расположения в жилище. Так, нары у стены против входа именовались *мули-пӓл*, отделенная от них перегородкой угловая часть нар – *лӓх-пӓл*, примыкающая к ней часть нар вдоль боковой стены – *котиль-пӓл*, часть нар, наиболее близкая к входу, – *ӓвисӓнт-пӓл* (Источники..., 1987. С. 222–223). На нарах сидели, спали, хранили вещи. По стенам дома располагались полки (*норма*) для хранения утвари, продуктов, а в правом, переднем, углу – культовых предметов. Там же находилось спальное место хозяина дома и помещались почетные гости. Женщинам в эту часть помещения заходить не разрешалось.

Мансийское жилище по конструкции, наличию нар, чувала обнаруживает сходство с жилищем как финноязычных народов Поволжья, так и тюрков Поволжья и Западной Сибири, что дает возможность предполагать существование общего источника происхождения жилища определенного типа для широкого круга народов (Соколова, 1963. С. 232–233; Федорова, 2000г. С. 209–211). Существует точка зрения, согласно которой срубная техника появилась у обских угров с запада, задолго до прихода русских, но, вероятно, не ранее рубежа II тыс. н.э. (Попов, 1961. С. 160; Соколова, 1963. С. 233). Но на мансийские территории срубная техника могла распространиться и с юга, в более ранний период, так как она была известна населению Южной Сибири скифской эпохи (Дьяконова, 1995. С. 41).

У манси существовали еще и каркасные жилища. Одним из наиболее распространенных является конический чум (*ӓрн кол*), постоянное жилище части манси-оленоводов и временное, летнее – охотников-оленоводов, а также охотников и рыболовов. Чум оленеводов считается заимствованным от ненцев, о чем говорит и его название – *ӓрн кол* (“ненецкий дом”). По конструкции он несколько отличается от чума охотников и рыболовов, который, возможно, оформился самостоятельно (Соколова, 1963. С. 232). В основе чума лежит каркас из шестов (*йӓв*), количество которых доходило до 50. Основных шестов два. Наверху они соединялись при помощи петли, в которую продевалась часть остальных шестов. Другие же накладывались



1 – Остов каркасного прямоугольного жилища с конической крышей; 2 – каркасное прямоугольное жилище из жердей и коры с конической крышей

(1 – ИЭАС, 1961; 2 – *Sirelius U.T.*, 1906–1911) Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва



Свайный амбар. МАЭ. Ф.н. № И-2067-172

Манси. ХМАО, пос. Няксимволь, верховья р. Северная Сосьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1978 г.

сверху. На каркас натягивали покрывки: летние – из полотнищ бересты, зимние – из шкур. Чум обвязывали веревками, сверху накладывали еще несколько шестов. Пол делали из досок, в центре чума устраивали очаг для освещения, отопления и приготовления пищи (*Чернецов*, 1936).

Другие каркасные жилища служили в качестве временных. Это односкатные или двускатные сооружения, прямоугольные с конической крышей, с каркасом

из черемуховых или березовых веток. Для покрытия использовали полотнища бересты, пихтовую кору, мелкие ветки или сено. В таких постройках манси жили во время летней рыбалки, сенокоса. Срубные охотничьи избышки строили на угодьях.

Предметы утвари и домашнего убранства изготавливали из разнообразных материалов (Федорова, 1994а). Вместо постели использовали оленьи шкуры, под которые клали циновки из озерной травы для того, чтобы шкуры не портились от соприкосновения с настилом. Циновок с узором украшали и стены жилища (Руденко. Угры... Л. 157). Под голову клали мешок из меха или свернутую одежду, но существовали и специальные подушки (*осма хұрыг*), длинные и узкие, лицевая сторона которых украшалась мозаичным орнаментом из сукна. Они входили в приданое невесты. Орнаментированная сторона была видна днем, ночью же подушку чем-нибудь закрывали. Для защиты от комаров служил полог (*хасап*), сшитый из платков или полотнищ ткани, который с помощью специальных бечевок растягивали над спальным местом. Днем от комаров спасал дымокур. Для маленьких детей делали колыбели из бересты: дневные (*хōтал āпа*) – с высокой спинкой, ночные (*Эти āпа*) – с низкой спинкой или без нее (Федорова, 1994б. С. 243–249), у северных манси их украшали выскобленным орнаментом. У южных и восточных групп бытовали еще колыбели с основой в виде рамы, на которую натягивалось полотнище ткани.

Для хранения вещей у разных групп манси служили берестяные орнаментированные коробки (*сās tōтап*), мешки из меха (*ёрн хұрыг*) или кожи налима (*сыйг сов хұрыг*), деревянные сундучки (*tōтап*). Для хранения предметов рукоделия использовались берестяные коробки, либо меховые сумочки (*тусянг*), бытовавшие среди групп, в той или иной степени занимавшихся оленеводством, и украшавшиеся специально предназначенным для них узором. Были распространены также деревянные швейки – доски с ящичками под ними для хранения иголок, ниток и т.п. На доске же выкраивали орнаменты. Различные мелкие вещи, посуду держали в коробках (*tār караник*), сплетенных из кедрового корня (Федорова, 1994б. С. 249–253).

Для традиционного мансийского жилища были характерны низкие столики, которые ставили на нары или на шкуры в чуме при еде. Посуду делали в основном из бересты (тарелки-чуманы, ведра, ковшики для воды) и украшали ее орнаментом. Много было и деревянной посуды – долбленные блюда, ковши, ложки, чашки.

Чрезвычайным разнообразием отличаются хозяйственные постройки и сооружения манси. Для хранения одежды, продуктов и других вещей имелись специальные амбары – свайные (*сұмъях, сомлях*) и наземные (*ампар*). Их делали из бревен, плах или досок, крыли досками, берестой, жердями. Крыша амбаров делалась на слегах и у свайных, как правило, имела свес над входом. Свай насчитывалось от одной (амбары на угодьях) до шести (в поселениях). Попадали внутрь при помощи специальной лестницы из бревна с зарубками. Наземные амбары были больших размеров, их строили преимущественно в южных областях.

Для содержания скота (лошадей, коров, овец) использовали специальные двухкамерные срубные постройки с двускатной или плоской крышей, к которым пристраивали загон. На крыше хранили сено. Рядом с жилищем ставили коновязный столб. Оленеводы около зимнего жилища строили небольшие корали. Для хранения сетей, промыслового инвентаря использовали специальные высокие помосты, для просушки сетей – перекладыны, укрепленные на высоких столбах. Оленеводы держали нарты под навесами на специальных подставках. На подставки ставились и лодки на то время, когда ими не



Постройка для содержания скота. В. Нильдино. МАЭ. Ф.н. № И-2157-103
Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1991 г.



Постройка для содержания скота. МАЭ. Ф.н. № И-2067-37
Манси. ХМАО, р. Ляпин. Фото Е.Г. Федоровой, 1978 г.



Обработка оленьей шкуры скребком

Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва. Рис. Г.В. Вороновой, 1966 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П.Соколова

Скребки для обработки шкур. МАЭ. Ф.н. № И-2125-77

Манси. Свердловская обл., верховья р. Пелым. Фото Е.Г. Федоровой, 1987 г.

пользовались. Существовали также различные навесы и заслоны вокруг уличных очагов, дров и т.п.

Повсеместно у манси бытовали специальные уличные печи (*нянь вәрне кӯр*) для выпечки хлеба на бревенчатом фундаменте, с каркасом из прутьев перегнутых дугой, который обмазывали глиной. Строили сооружения для вяления и копчения рыбы. Особое место занимали специальные маленькие домики (*мәнь кол*), куда уходили женщины на время родов и менструаций. По конструкции они повторяли жилище.

Традиционное мансийское жилище стало исчезать в процессе укрупнения населенных пунктов, то есть, с конца 1950-х годов. Все больше и больше внедрялся сруб русского типа, а также типовые постройки. Подавляющее большинство домов строили с сенями, обязательными стали пол, потолок, чердак. В домах появились перегородки, разделявшие помещение на комнаты, русская или металлическая печь. В меньшей степени изменения коснулись размеров жилища. А вот в интерьере также осталось мало традиционного: появились современная мебель, посуда, различные покупные предметы, служившие для украшения.

Иная ситуация сложилась с хозяйственными постройками. Они оказались менее подверженными изменениям в связи с тем, что часть манси продолжает заниматься традиционным хозяйством. Хозяйственные постройки сохраняются на стоянках рыбаков и охотников и в крупных селениях, причем в некоторых случаях – явно в силу традиции, как например, в поселке газовиков Хулимсунт, значительная часть которого состоит из многоэтажных домов, но практически на каждой мансийской усадьбе имеется по два свайных амбара.

Для изготовления одежды в прошлом манси использовали олений мех, птичий шкурки (реже – пушнину), овчину, ровдугу, сукно, крапивный и льняной холст, хлопчатобумажные ткани. На обувь и пояса шла покупная кожа, на украшения – бисер, бусы, металлические подвески.

Опубликованные материалы, музейные коллекции позволяют воссоздать облик одежды конца XIX – первой половины XX в. двух этнографических групп манси: восточной и северной. Восточные манси, как можно предполагать, сохранили элементы костюма, характерные в прошлом для южной этнографической группы. В одежде же северных манси присутствуют детали, распространенные и у западных. Вместе с тем, все эти группы объединяются общностью покроя распахной одежды, в основе которой можно видеть туникообразную рубаху, разрезанную спереди. Этот комплекс (рубаха в сочетании с распахной одеждой), как представляется, является исконным вариантом одежды манси (Здесь и далее: Федорова, 1994б. С. 106–215).

Мужской и женский костюм манси включал в себя нижнюю и верхнюю плечевую одежду, нижнюю поясную, головной убор, обувь, пояс, рукавицы, украшения.

Мужчины носили меховые или ровдужные штаны (*маньсун*) длиной до колен. У тех групп, которые издавна пользовались одеждой из ткани, штаны шили из холста. Нижней плечевой одеждой мужчин была длинная рубаха (*сун*) из хлопчатобумажной ткани (ее шили на кокетке, с отложным или стоячим воротником, рукава заканчивались манжетами), крапивного или льняного полотна (туникообразные, украшенные вышивкой, характерные для южных районов мансийского ареала). Рубахи имели прямой нагрудный разрез, но известны были и косоворотки с вышивкой по вороту и манжетам. Носили рубахи навывпуск, а во время работы их подпоясывали, чтобы не мешал длинный и широкий подол.

Верхняя плечевая одежда у северных и южных групп также была различной. В северных районах носили малицу (*мольсянг*), которую шили из шкур оленя. Манси, державшие овец, комбинировали олений мех с овчиной. Малица – одежда глухого покроя, ее стан выкраивали из двух шкур, боковые детали делали из кусков шкуры меньшего размера, которые в верхней части надрезались для проймы. Менее характерны для манси были малицы, стан которых шили из двух больших шкур. К стану пришивали рукава с рукавицами и капюшон, подол надставляли полосой меха. Всю малицу, за исключением капюшона, рукавиц, надставки подола, шили мехом внутрь. Малицу носили как зимой, так и летом (по-тертую). Ее могли надевать прямо на голое тело, а для защиты самой одежды от сырости поверх нее носили наверхшницу из грубой ткани. В сильные морозы, в дорогу поверх малицы надевали парку (*пёрха*). Парка – одежда так же, как и малица, глухого покроя, но отличалась от малицы тем, что всегда шилась мехом наружу из белых оленьих шкур. Кроме того, затылочная часть капюшона парки выкраивалась из одного куска шкуры вместе со спинкой, шва между ними, как у малицы, не было. На затылок приходилась часть шкуры с головы оленя. Глазные отверстия зашивали кусочками разноцветного сукна, а спереди от капюшона спускались полосы тесьмы из разноцветных шерстяных ниток – вздержка. Между станом и надставкой подола, а также над обшлагами парки вшивались полосы мехового орнамента (по украшавшему ее орнаменту можно было определить, к какой территориальной группе манси относился ее владелец).

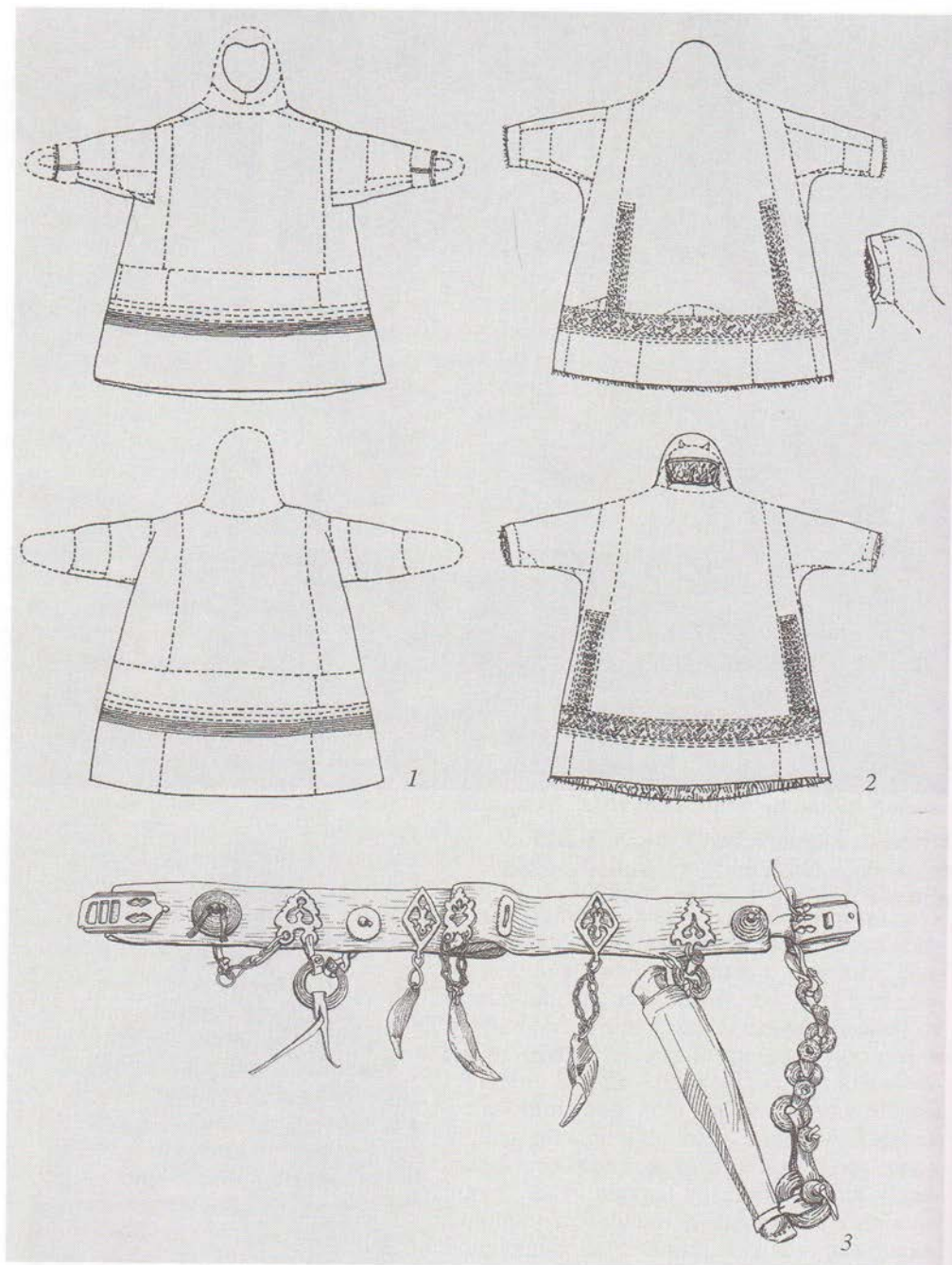
Специальной дорожной одеждой служил еще и так называемый гусь (*нункувь*), по покрою аналогичный парке, но сшитый из грубых зимних оленьих шкур темного цвета, без всяких украшений. Мансийская мужская одежда глухого покроя объединяется в один тип с такой же одеждой хантов и ненцев. Известный исследо-



Мужчины в малицах. МАЭ. Ф.н. № И-2125-13
Манси. Свердловская обл., д. Керасколя, верховья
р. Лозьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1987 г.



Детская малица
Манси. ХМАО, пос. Саранпауль, верховья р. Ляпин.
Фото Е.Г. Федоровой, 1978 г.



1 – Мужская зимняя одежда – малица. Малица из белой ровдуги. Капюшон, рукавицы и низ из коричневого меха; 2 – мужская парка; 3 – пояс черной кожи с металлическими и костяными бляхами, с ножом в ножнах

Манси. ХМАО, д. Шекурья, р. Ляпин. Рис. Г.В. Вороновой, 1966 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова



Мужчина в лузана. Вид сбоку. МАЭ. Ф.н. № И-2067-184

Манси. ХМАО, пос. Няксимволь, р. Северная Сосьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1978 г.

ватель одежды народов Севера Н.Ф. Прыткова назвала его приуральским (*Прыткова*, 1961а. С. 238).

На южных территориях зимой мужчины носили длинные и короткие овчинные шубы. Упоминания о мужской распашной одежде относятся и к северным манси. Речь идет о шубе из так называемого составного меха (сшитые между собой лапки соболей) с надставками из шкуры взрослого оленя по подолу, полам и обшлагам (*Источники...*, 1987. С. 33).

Летом в прохладное время, весной и осенью манси носили суконный гусь (*нуй кувсь*). Эта одежда использовалась еще в качестве охотничьей. Она также не имела разреза спереди, ее шили с капюшоном, длинными рукавами, которые заканчивались наглухо пришитыми меховыми рукавицами. По особенностям покроя можно выделить два типа этой одежды: туникообразная, с цельнокроенными рукавами и со швами на плечах, вшивными рукавами и швом спереди. Мужчины-манси носили и распашную одежду из сукна. Меньше всего она была известна среди северных групп, у которых, во всяком случае в XX в., бытовала только в качестве охотничьей. Ее носили подпоясанной, с небольшим напуском. У них же был еще один вид охотничьей одежды – суконная накидка-лузан (*лус*). Она сравнительно короткая, длиной немногим ниже пояса, глухого туникообразного покроя, с незащитными боками, с расширенной линией плеча, без рукавов, с капюшоном, затылочная часть которого выкраивалась так же, как у парки и гуся. С внутренней стороны лузана, сзади и спереди, пришивали большие карманы, в которых носили мясо и шкурки убитых зверей, например, белок, продукты, огнеприпасы.

Мужская одежда чаще всего носилась подпоясанной. Пояс (*Энтап*) делали из кожи, нарядные пояса украшали металлическими или костяными ажурными накладками. Вероятно, в качестве заимствования от самодийцев можно рассматривать пояса с пришитыми на лицевой стороне рядами металлических пуговиц. На кожаных ремешках или металлических цепочках к поясу подвешивали нож в ножнах, сумочку с точилом, мешочки для различных мелких предметов, а также медвежьи



Женщина в шубе

Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва. Фото Г.В. Вороновой, 1966 г.

клыки, которые служили оберегами. Распространены были также пояса, сплетенные из шерстяных ниток, с кистями на концах.

Чрезвычайно разнообразна мансийская обувь. Она различалась по сезонам и назначению. В соответствии с этим для ее изготовления использовался различный материал: камусы оленя или лося, ровдуга, кожа. Наиболее характерной для манси была обувь *няра*, которую, в зависимости от назначения, шили из кожи или лосиных камусов. Это – низкая обувь, состоявшая из головки и подошвы и закреплявшаяся вокруг щиколотки при помощи плетеных завязок, продетых в пришитые по краю петли. Охотничью обувь делали с невысокими суконными голенищами с разрезом сбоку. Часть северных манси летом носила поршневидную обувь с голенищем (*совья вай*). Ее подошву делали из шкуры лося или коровы, а голенище – из оленьей ровдуги. Вокруг щиколотки обувь закреплялась при помощи узких ровдужных ремешков, которые продевались в петли, пришитые в месте соединения поршня и голенища, и на носке мужской обуви располагались крест-накрест.

Специальной дорожной обувью на севере была камусная (*ёрн вай*), с высоким голенищем, которое сшивали из нескольких вертикально расположенных полос, с подошвой также из оленьего меха. Между голенищем и подошвой вшивали два ряда меховых союзок. При помощи одного-двух ровдужных ремешков, пришитых к верхней части голенища, обувь крепилась к поясу. Обувь обязательно носили с чулками (*вай*): кожаную – с суконными или вязаными из овечьей и собачьей шерсти, камусную – с меховыми.

Специальных головных уборов у мужчин не было. Летом, а нередко и зимой, ходили с непокрытой головой, зимой использовали капюшон одежды. Там, где зимняя одежда была без капюшона, носили шапки, сшитые из овечьих или собачьих шкур. Северные манси иногда носили шапки из пыжика, с длинными ушами, считавшиеся заимствованными от коми-зырян (РЭМ. Кол. оп. 1710–346, собиратель С.И. Руденко). Летом, для защиты от комаров, на голову повязывали платки или же ходили в специальных шлемообразных накомарниках. Уже к концу XIX в., особенно на тех территориях, где сильно было влияние русских, мужчины стригли волосы в кружок. Но на севере до первой половины XX в. была распространена прическа в виде двух кос или двух пучков волос, обмотанных шерстяными шнурками. На Урале она встречалась еще и в 70-е годы XX в.

Женский костюм в некоторых деталях значительно отличался от мужского. Женской нижней поясной одеждой был специальный пояс из кожи (*кась, мань кась*), который носили со времени наступления половой зрелости. Нижняя плечевая одежда – рубахи-платья из хлопчатобумажной ткани (на севере) или крапивного и льняного полотна (на юге). Первые по покрою совпадали с мужскими рубахами, но были длиннее. Сначала они не имели украшений, затем появились полосы из контра-



Меховая мозаика (фрагмент шубы). МАЭ. Ф.н. № И-2125-8

Манси. Свердловская обл., д. Керасколья, верховья р. Лозьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1987 г.



Женщина в традиционной одежде. МАЭ. Ф.н. № И-2137-20
Манси. ХМАО, р. Малая Обь. Фото Е.Г. Федоровой, 1988 г.



А.В. Кимлобозова и О.В. Кимлобозова в летней одежде. МАЭ. Ф.н. № И-2067-17
Манси. ХМАО, пос. Сосьва, р. Северная Сосьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1978 г.

стной ткани и аппликативный орнамент. Рубахи из домотканого крапивного или льняного полотна были туникообразными, с твердым стоячим воротником, к концам которого крепились полосы бисерного плетения, спускавшиеся на грудь. Рубахи, особенно праздничные, украшали вышивкой разноцветной шерстью.

Верхняя плечевая одежда мансийских женщин – распашная. На севере, у оленеводов, зимой носили шубу (*сахи*) из оленьего меха, украшенную меховой же мозаикой, полосы которой вшивались между станом и надставками подола, поллок, рукавов. На юге шубы делали из овчины. Можно предполагать, что в прошлом большее распространение имели шубы из шкурок водоплавающих птиц и пушных зверей, сравнительно редко встречавшиеся в начале XX в. Но у части северных манси (нижнесосьвинских и обских) еще во второй половине XX в. бытовали шубы из шкурок лебедя. Поверх них обязательно надевали халат (*тёр сахи*) из однотонной хлопчатобумажной ткани, украшенный аппликативными полосами и орнаментом, а также вышивкой бисером. Подобные халаты нижнесосьвинские и обские манси всегда носили с рубашкой-платьем. На юге же поверх полотняных рубаш надевался полотняный халат, украшенный вышивкой разноцветными шерстяными нитками. Летом в холодную погоду, весной и осенью женщины носили одежду из сукна (*нуй сахи*). У разных групп манси она несколько различалась по покрою. Украшением такой одежды были оловянные нашивки, аппликативные полосы и узоры из хлопчатобумажной ткани контрастного цвета, пуговицы, а также вышивка бисером. Подпоясыва-



Мансийские женщины. МАЭ. Ф.н. № И-2125-99

Свердловская обл., верховья р. Пелым. Фото Е.Г. Федоровой, 1987 г.

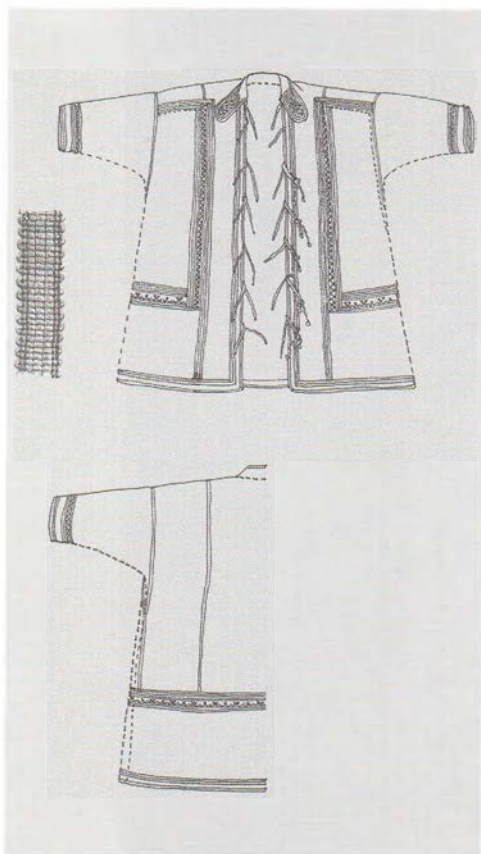
ние женской одежды было более характерно для южных групп. Самыми распространенными поясами, видимо, являлись плетеные. Подпоясывать одежду было принято еще и во время работы.

Мансийская женская обувь повторяла мужскую по конструкции, различия состояли в том, что нарядную женскую кожаную обувь *няра* украшали бисером или аппликацией, особенно богато на Оби и на юге. Камусная обувь имела незначительные отличия в расположении украшения на центральной полосе спереди. На ровдужной же обуви завязки спереди располагались не крест-накрест, как на мужской, а параллельно друг другу.

Головным убором мансийских женщин был платок (*пуңк тдр*), который представлял собой большой кусок ткани, по периметру обшитый полосами контрастной ткани, а по краям нередко украшенный кистями из ниток. Бытование платка в качестве головного убора в достаточно суровых климатических условиях объясняется тем, что у манси существовал обычай избегания, поэтому платок, чтобы можно было быстро надвинуть его на лицо, носили в накидку, а не с завязанными концами (Федорова, 1994б. С. 188–192; 2000г. С. 257–258; Соколова, 2000в). На юге носили так называемые татарские косынки, холщовые, треугольной формы, украшенные вышивкой, с низками бисера на углах. По музейным коллекциям известны еще и женские налобные по-



Женщина в суконной одежде. МАЭ. Ф.н. № И-2067-20
Манси. ХМАО, пос. Сосьва, р. Северная Сосьва.
Фото Е.Г. Федоровой, 1976 г.



Халат из синей шерсти с отделкой красным ситцем. Подвески из тесьмы с цепочками с монетой на конце, завязки из ровдуги
Манси. ХМАО, д. Шекурья, р. Ляпин.
Рис. Г.В. Вороновой, 1966 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция.
З.П. Соколова

Современная обувь – бурки. МАЭ.
Ф.н. № И-2067-221

Манси. ХМАО, пос. Саранпауль, верховье р. Ляпин
Фото Е.Г. Федоровой, 1976 г.

вязки в виде бисерной сетки, пришитой к полосе ткани. Их надевали под платок (Георги, 1776. С. 62; Паллас, 1786. С. 329). Поязки считались элементом праздничного костюма, по некоторым данным (Лепехин, 1814. С. 29), их носили девушки.

Чрезвычайно ярки женские украшения манси. Это шейные (в виде ожерелий) и шейно-нагрудные (в виде длинных узких ажурных полос) украшения из бисера, которые нередко носили вместе с бусами, а также серьги, кольца, косники. Последние на юге делали из бисера, на севере же украшения для волос представляли собой длинные жгуты, к которым шерстяными шнурками приматывались волосы, разделенные на две пряди. Наиболее распространенный вид прически – две косы. Девушки могли носить и одну косу.

Детская одежда по покрою повторяла одежду взрослых, но шилась из более мягких материалов.

У манси выделяется комплекс обрядовой одежды, которую надевали, главным образом, во время медвежьего праздника. Это халаты и пояса из ткани, особые головные уборы в виде шапок из нескольких клиньев, украшенные мехом пушных зверей и мозаичным орнаментом. В таких костюмах исполнялись танцы богов. Для танцев зверей, юмористических сценок одевались в суконный гусь, а на лицо накладывали берестяную маску с большим носом, что отражено и в ее названии (*сѣс нѣл* – “берестяной нос”).

Костюмный комплекс манси формировался на протяжении длительного времени. В нем особенно стойко сохранялись этнические традиции. Одежда южных групп

манси имеет много общего не только с хантыйской, но и с одеждой финно-угров Поволжья, выявляются также среднеазиатские параллели. На севере проявилось влияние тундровых оленеводов. Во многом одежда здесь также имеет сходство с хантыйской, но уже северных хантов. Вместе с тем можно выделить и ряд общих для всех групп обских угров черт, позволяющих реконструировать ряд исконных элементов костюма, в частности, плечевую одежду, некоторые типы обуви (Федорова, 2000г. С. 222–268).

Традиционный костюм стал выходить из употребления во второй половине XX в., особенно быстро – в конце его. В то же время производственная одежда не утратила своего значения и сейчас. В отдаленных селениях традиционная одежда сохранялась более стойко, в крупных поселках ее носили пожилые женщины. Сегодня традиционный костюм воспринимается как праздничный, нередко его стараются шить маленьким детям.

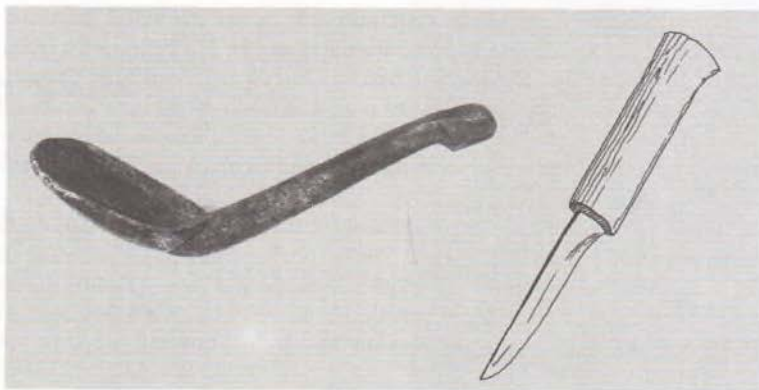
ПИЦЦА

Основой традиционной системы питания манси являлись рыбные, мясные, а также растительные продукты, что обусловлено спецификой хозяйственных занятий населения. Практически повсеместно на первое место в плане предпочтений выдвигали рыбу, хотя преобладающей в модели питания она является на Оби, в нижнем и, частично, среднем течении ее притоков. У населения среднего и верхнего течения обских притоков мясная пища (мясо крупных копытных, боровой и водоплавающей птицы) лишь незначительно уступала рыбной. И только в верховьях притоков, где рыболовство было развито сравнительно слабо, она была преобладающей. В тех районах, где занимались земледелием и животноводством, их продукция тоже употреблялась в пищу (Федорова, 2000г. С. 159–164).

Способы заготовки продуктов, приготовления блюд у манси достаточно разнообразны. В сыром, вареном, жареном, сушеном, соленом виде ели рыбу (*хул*). Существовало несколько способов заготовки сушеной рыбы (*эхул, хор*), для чего использовались специальные помосты или вешала (Пивнева, 1993б. С. 129–130). Любимым блюдом был рыбий жир (*хул вай*), вываренный из внутренностей крупной рыбы или из сваренной целиком мелкой рыбы. При варке его вычерпывали специальными деревянными половниками (*тай*), а для его хранения использовали берестяные чуманы (*сан*) с крышками или берестяные же туеса (*вота*). Из рыбы варили суп, заправляя его диким луком.

Мясо (олений, лосей, боровой и водоплавающей птицы) заготавливалось впрок и готовилось в пищу аналогичными способами. Самым распространенным способом заготовки мяса было вяление. Перед едой его нарезали на куски, вымачивали в воде и варили, добавляя муку и топленый олений жир. Из мороженого мяса делали строганину (*няр нёвиль*). У оленеводческих групп лакомством считались блюда, приготовленные из оленьей крови, например, кровяные колбасы, лепешки из оленьей крови, смешанной с мукой. В пищу шел также бульон, оставшийся после варки мяса. Из мяса птицы варили суп, иногда с добавлением муки (Пивнева, 1993б. С. 126).

Важным дополнением к пищевому рациону были ягоды: черемуха, морошка, брусника, голубика, черная смородина и др. Для их сбора существовала специальная берестяная утварь – набирушки (*совт*) и служившие еще и для хранения и переноски продуктов кузова (*пайн*). Каждая семья заготавливала на зиму запасы имевшей, пожалуй, наибольшее применение толченой черемухи, для чего использовали специальную ступку и пест. В пищу употребляли также некоторые травы, например, дикий лук.



Ложка. МАЭ. № 6735–20

Нож

Манси. ХМАО, д. Щекурья, р. Ляпин. Рис. Г.В. Вороновой, 1966 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова

Уже с середины XIX в. на Нижнюю Обь стали завозить много муки (*Руденко*. Угры. Л. 95), что способствовало распространению хлебной пищи, появление которой у манси, видимо, следует связывать со значительно более ранним временем (*Федорова*, 2000г. С. 165–168). Хлеб (*нлнь*) выпекали в уличных глинобитных печах, реже покупали готовый.

Любимым напитком манси был чай, поставляемый купцами. Заваривали также сушеные листья смородины, полевого чая, шиповник, чернику и др.

У манси существовала и специальная обрядовая пища: мясо жертвенных животных (лошади, петуха, овцы, коровы, оленя), каша *сõламт*, спиртные напитки, в том числе и самодельная брага.

Посуда у манси в прошлом не отличалась особым разнообразием. Разделявали продукты с помощью ножа, причем существовали специальные костяные или деревянные ножи для чистки рыбы. Для варки пищи использовали котел (*нйт*), который подвешивали над очагом. Свежепойманную рыбу жарили на рожнах на костре. Вареную рыбу и мясо выкладывали на прямоугольные деревянные долбленные блюда (*аны*). Бульон пили из деревянных же чашек, во время еды пользовались также деревянными ложками. Вся посуда была самодельной, покупали котлы, чайники, зажиточные манси – еще и чайную посуду, самовары.

В настоящее время традиционным продуктам питания и блюдам по-прежнему отдается предпочтение. Но в рацион манси все больше входят покупные продукты, особенно в последнее время. Это объясняется не только увеличением их завоза, но и тем, что многие манси, пройдя через интернаты, учебные заведения в городах, армию, уже восприняли иную систему питания. Практически полностью исчезла и традиционная посуда.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

О социальных отношениях у манси писали Н.Л. Гондатти, Л. Корилов, В.Г. Павловский, И.И. Авдеев, В.Н. Чернецов, А. Каннисто, П. Вереш, В.Г. Бабаков, Е.И. Ромбандеева, А.И. Пика, Е.Г. Федорова, а также те авторы, которые писали об обских уграх в целом (И.И. Смирнов, С.В. Бахрушин, Н.Н. Степанов, И. Хэкель, Б.О. Долгих, А.М. Золотарев, З.П. Соколова, Н.А. Миненко и др.). Они опирались на архивные и полевые материалы, на публикации XVIII–XIX вв. (См. обзор: З.П. Соколова, 1974б).

В вопросе о социальной организации и социальных отношениях у манси в XVIII–XIX вв. много дискуссионного. Как и в отношении хантов, относительно манси высказывались самые разные, порой взаимоисключающие, точки зрения. С одной стороны, подчеркивались архаичные черты их социального развития (Чернецов, Соколова, Вереш), с другой, многие констатировали, что родоплеменная организация распалась у них задолго до прихода русских в Сибирь (*Бахрушин, Ретунский, Бабаков, Пика, Мартынова*).

В XVIII в. у манси зафиксированы племена Ляпин, Сосьва, Пелым, Конда, Табары, Туринское. С.В. Бахрушин выделил 4 первых племени, сопоставив их с “княжествами”, считая князцов бывшими родовыми и племенными вождями. Так же считала и А.И. Мурзина (*Бахрушин*, 1935; 1955а; *Мурзина*, 1948, 1953). Авторы тома “Народы Сибири” (В.Н. Чернецов, Е.П. Прокофьева) связывали племена обских угров не только с “княжествами” и волостями, но и с диалектальными группами. Они выделяли у манси 7 племенных групп: верхне- и нижнелозьвинское, верхне- и нижнекондинское, верхне- и нижнесосьвинское, ляпинское (1956. С. 590). Б.О. Долгих добавил к выделенным С.В. Бахрушиным племенам Табары и Туринское (*Долгих*, 1960в. С. 28–67). В работах 1964 и 1970 гг. он уточнял свое понимание племени у обских угров (1964. С. 2–3, 8; 1970г. С. 336–340). Он считал, что их волости XVI–XVII вв. территориально совпадали с племенами, для которых характерны территория, название, диалект, самоуправление (“князец”, старшина) и общие черты в культуре. П. Вереш развил ряд этих положений, обратив особое внимание на лингвистические данные, сопоставив данные о “княжествах” манси с их диалектами. По его данным, некоторые из них (напр., Пелымское) были объединениями нескольких племен (*Вереш*, 1975). Л.П. Потапов и Н.Н. Степанов также считали, что некоторые волости представляли собой “племенные группы”, южные – территориальные объединения (*История Сибири*, 1968. 2. С. 95). П. Вереш пришел к выводу о том, что у южных манси границы их территориальных и диалектальных групп не всегда совпадали.

З.П. Соколова пришла к выводу о том, что к XVII–XVIII вв. у обских угров племен уже не было (1970б. С. 122–128; 1974б. С. 128–129; 1976а. С. 221; 1976б. С. 22–23; 1990ж. С. 5–13). К такому же выводу пришел В.Г. Бабаков (1973б. С. 216–217). На основе племен в то время уже сформировались этнографические и территориальные группы манси. К XX в. западные и южные манси либо обрусели, либо были тюркизированы, либо переселились севернее и северо-восточнее. В настоящее время можно говорить лишь о двух группах – северной и восточной (иногда ее называют южной).

Особенности бывшего племенного деления манси были использованы царской администрацией для волостного управления коренным населением.

В XVI в. довольно активное сопротивление царским войскам и казакам оказывали манси в пельымской и кондинской группах (“княжества” Пелым и Конда). Объединение племен в “княжества” говорит, о том, что в это время (XV–XVI вв.) манси находились на стадии разложения родоплеменного строя, для них характерны отношения военно-потестарной организации (былинная “военная эпоха” – *Перевалова*, 1998, С. 105). Кондинские манси активно выступали и против христианизации в конце XVI–XVIII вв. Однако их сопротивление было сломлено. В виде отдельных волостей они вошли в состав Тобольской губернии. Старосты и сход жителей селения-юрты еще продолжали играть некоторую роль в осуществлении обычного права, сборе ясака, но основная власть уже принадлежала волостным чиновникам. Роль социальных единиц, их функции выполняли семья, территориально-соседская община (селение), волость.

Еще в XIX – начале XX в. у манси, особенно у северных групп, была довольно сильно развита дуально-фратриальная система. Названия фратрий (*сир*) Пор и Мось зафиксированы лишь у северных манси. Однако дуальные браки преобладали в XVIII–XIX вв. у всех групп: в целом у всех манси – 79%, у северных – 84,3%, у западных – 75,1%, у восточных – 80,8%, у южных – 71,9% (*Соколова*, 1983, С. 16, 23, 56, 86–87 и др.). Таким образом, общие показатели дуальных браков у хантов и манси не отличались друг от друга. Но в разные периоды у них отмечены различия в степени соблюдения дуальной экзогамии: у манси в XVIII в. она выше, чем у хантов, на 4%. В дальнейшем дуальная экзогамия отмирала у манси быстрее, чем у хантов: если в XVIII в. она составляла 85%, в первой половине XIX в. – 75,5%, то во второй половине XIX в. – всего 68,5% (у хантов – 74,5%). Постепенное отмирание норм дуальной экзогамии в течение XIX–XX вв. происходило под влиянием различных факторов: миграций и смешения групп хантов и манси, увеличения их контактов с пришлым населением, межнациональных браков, разрушения самой дуально-фратриальной системы со временем в связи с поступательным развитием обско-угорского общества, проникновения в его среду товарно-денежных отношений, становления территориально-соседской общины. Это показывает статистика браков: наиболее высокий процент нарушений дуальной экзогамии падает, как мы видели, на XIX в., а еще больший – на начало и середину XX в. В то же время нарушения дуальной экзогамии чаще отмечены в южной и западной группах манси, где было больше всего пришлого населения и заключено больше всего межнациональных браков – с русскими – 18–20%, до 34–41% на р. Сосьва, Лозьва, Тавда, по сравнению в 2–6% в других районах, например, Северная Сосьва, Конда (*Соколова*, 1990ж. С. 120 и др., табл. 55–108; *Чернецов*, 1939, С. 28).

В дуально-фратриальной системе северных манси много общего с северными хантами – самосознание, наличие самоназвания, сознание кровного родства, культ единого предка-тотема, дуальная экзогамия, принцип дуализма (противопоставление членов разных фратрий друг другу), соблюдение тайны священных сказаний и обрядов (на медвежий праздник первоначально не допускались не только иноверцы, но и соплеменники, относящиеся к фратрии Мось), кровная месть, наличие фратриальных центров и святилищ, раздельность культовых священных мест для мужчин и женщин. Возможно, в прошлом члены обеих фратрий расселялись компактно (в верховьях Ляпина – члены фратрии Мось, в низовьях и на Северной Сосьве – члены фратрии Пор). У северных манси зафиксирован также обычай класть вместе с умершим какой-либо предмет, символизирующий принадлежность покойника к определенной фратрии (*Чернецов*, 1939, С. 20–41; *Соколова*, 1971, С. 236).

Длительное сохранение дуальной экзогамии, представления о происхождении членов фратрии от единого предка-тотема, соответствие обско-угорского дуального

деления фратриальному делению ненцев и селькупов (ненцы и селькупы вступали в браки с манси и хантами определенных фратрий) – все это свидетельствует о древнем происхождении дуально-фратриального деления манси, связанном, возможно, с древними уральскими племенами. Столь длительное сохранение архаических элементов социальных отношений объясняется замедленным развитием общества манси и их предков в прошлом.

Как и ханты, в документах XVIII–XIX вв. манси перечислены под своими именами, отчествами, фамилиями, деление их на роды не упоминается (Соколова, 1986б. С. 241). В их языке нет термина “род”. Их термины – *сир*, *сыр*, относятся как к фратрии, так и к тем объединениям, которые было принято называть родами. Более крупные территориальные объединения (чаще всего расселенные по речкам) назывались *махум* (люди, народ).

Впервые сведения о делении манси на *пор хум* и *мось хум* появились в работе антрополога и этнографа Н.Л. Гондатти. Он называл эти группы родами или поколениями: “В настоящее время все манси ведут свое происхождение от тех или других богатырей, причем теперь большею частью, а прежде обязательно, брачные договоры совершаются между людьми, принадлежащими к разным поколениям; выйти женщине из поколения *мось хум* за человека, происходящего из того же рода, считалось в высшей степени предосудительным, точно так же и наоборот” (Гондатти, 1988а. С. 37). Этнограф И.Н. Смирнов определил в начале века эти “поколения” как экзогамные фратрии *мось хум* и *пор хум* (1904). Деление манси на Пор и Мось было отмечено Л.А. Кориковым (1898) и В.Г. Павловским (1907). А. Каннисто обнаружил их на Ляпине, притоке Северной Сосьвы, и Лозье, а также на Оби у манси-переселенцев (Kannisto, 1958. S. 196). И.И. Авдеев писал о Пор и Мось у северных манси со слов В.И. Чернецова (у них он побывал в 1933–1934 гг.), он указал на тотемы фратрии (заяц и медведь), почитаемых духов *мис* и *менкв* (Авдеев, 1936. С. 20–28, 123). В.Н. Чернецов подробно описал фратрии у манси (1939).

Й. Хэкель переводил термин *сир* как “клан”, *сир махум* – как “фратрия”, считая, что *махум* – более позднее образование (Хэкель, 2001. С. 42–42). П. Вереш считал термины *сир* и *мось* заимствованными от хантов. Он отметил универсальный характер обско-угорской дихотомии – дуализма – в представлениях о Пор и Мось (Вереш, 1990. С. 73–78).

Предком фратрии Мось считалась Калтащ-эква в образе зайчихи или гусыни, а позднее также и ее младший сын Мир-сусне-хум. Второе название фратрии Мось – *торум сыр махум* (народ небесного рода) или *Торум кол махум* (народ небесного дома), по-видимому, связано с представлением о том, что Калтащ-эква – жена или сестра Нуми-Торума. Члены фратрии Мось называли себя *Мось-махум* (народ Мось), *Мось-хум* – (Мось мужчина), *Мось-нэ* (Мось женщина). Люди фратрий Пор называли себя *Пор махум* (народ Пор) или *пупих сыр* (“медвежья фратрия”, “медвежий род”). Медведь ассоциировался с Нуми-Торумом, верхним духом, его называли Когтистым стариком. В песнях и сказаниях медведя называют “братом матери”, “двоюродным братом матери”, “братом женщины Пор”. Медведь воспринимался и как культурный герой: от него люди получили огонь и лук (Чернецов, 1939).

Члены фратрии Пор считаются в родстве с лесными великанами *менквами*, противостоящими *мис*, покровителями Мось. Люди Пор связаны также с зонтичным растением *poriŋ*. Центр фратрии Пор пос. Вежакоры (Октябрьский район) называли также Ялп-ус, священный городок (хант.: Емвож). Здесь находилось святилище Ялпус-ойки, “Старика священного городка”, Когтистого старика (Консенг-ойки), т.е. медведя. Еще в 1930-х годах в селении стоял общественный дом, в котором проходили периодические медвежьи праздники или игры, “пляски”. В лесу стоял свя-

ценный амбар в котором хранились аксессуары праздника (посохи, маски менквов), часть их хранилась также в общественном доме, в котором жил хранитель фратриальных обрядов (в последние годы – из семьи Костиных).

Люди Пор почитали кедр и лиственницу, они были постоянными атрибутами медведя и менквов. Из кедра делали изображения духов. Менквы имели вид растений *порых*. Отдельные генеалогические группы фратрии Пор почитали также лоса, орла, лебедя, чайку, филина. Люди Пор в прошлом, по-видимому, не охотились на медведя и не ели его мясо. Например, еще в начале XX в. кондинские манси не ели мясо медведя, а после вынужденной охоты на него тушу хоронили. Со временем эти табу ослабли, его стали убивать, отводя вину за это сначала на людей Мось, потом – на русских (“русское ружье”). На праздник стали (особенно спорадический – “по случаю охоты на медведя”) допускать членов фратрии Мось. Постепенно медвежий праздник стал общеплеменным (Мифология манси, 2001. С. 95–96, 114–115, 132).

Для периода XVIII–XIX вв. характерна аморфность социальных единиц манси в рамках селения-юрты. В.Н. Чернецов, посвятивший роду у обских угров специальную статью (19476), в последние годы отказался от этой терминологии, введя термин “тотемные генеалогические группы” (1971. С. 80), для которых характерны следующие признаки: 1) культ предка тотема; 2) вхождение в состав фратрии; 3) господство дуальной эндогамии; 4) кровнородственные территориальные объединения. Наличие некоторых явлений, похожих на признаки рода (почитание тотемов, самоназвания групп по именам этих тотемов, принадлежность в прошлом жителей одного селения к определенной фратрии и др.), позволяет предположить, что в составе фратрии манси можно условно выделить ее подразделения, похожие на род, но при наличии дуальной экзогамии, а не родовой (Чернецов, 1971. С. 80). Такие генеалогические группы – кровнородственные объединения с определенным самоназванием и дуальной экзогамией, с культом предка-тотема, общим кладбищем, фондом наследственных имен-душ – выделяются в XIX – начале XX в. у манси Северной Сосьвы и Ляпина (*нарас-махум* – народ лягушки, *ийпих-махум* – народ филинов и пр.). Уже в конце XVIII в. в ряде селений манси на Северной Сосьве и Ляпине можно отметить появление локальной экзогамии – экзогамий в рамках селения, когда она играла большую, чем дуальная экзогамия, роль (Соколова, 1983. С. 104).

Как и у хантов, у манси не было четкого деления на роды, известны лишь названия, зафиксированные как родовые или выявленные на основе материалов о тамгах (Чернецов, 19476. С. 162; Авдеев, 1936; Симченко, 1965). Одни из них тотемического характера *соинг* (гоголь, нырок), *тоуленг пупих махум* (“народ крылатого предка” – орла, филина), *тохленг сыр махум* (*хум*) “люди крылатого рода” (щегол). Другие похожи на прозвища: *вати сунэт* – “короткие рубашки”, *сас-сипаль сунэт* – “берестяные ножны”, *наркусь* – “облезлая парка”, *чух-нелек* – хромой и т.п. (Чернецов, 19476; Соколова, 1983. С. 128–142, табл. 4–5). Встречаются названия, указывающие на особое происхождение групп: *ернкол-махум* (“народ ненецкого чума”), а также названия географического характера: *Полум махум* (народ с Пелыма), *Тагт-махум* (народ с Северной Сосьвы), *Лосум-махум* (народ с Лозьвы) и др. Е.П. Мартынова отметила группы *тири-нел* на Средней Оби, *кыр-кельны-ех* – на Нижней Оби (цитир. по: Федорова, 19986. С. 127). Как выяснилось, тамги пелымских манси XVII в. не были ни родовыми, ни семейными. Они были личными (преемственность между знаменами отцов и детей, предков и потомков отсутствовала – Гемуев, Люцидарская, 1990. С. 167; Федорова, 1996г).

О патронимии у манси писали А.И. Пика (19826; 1983), Соколова (1990ж). В отличие от ряда исследователей, писавших о патронимии обских угров в целом

(Миненко, 1975; Мартынова, 1995), они оба не сопоставляли патронимию с юртом-общиной, считая, что селения манси имели смешанный большесемейный и патронимический состав, и указывая лишь на наличие трех обособленных патронимий, составляющих отдельную общину – 7 семей Овасевых в д. Хошлог, 7 семей Кимлобазовых (Кынлобазовых) в Шоминских юртах и 2 семьи Мелентьевых в Сартыньинских юртах (Соколова, 1983. С. 154). А. Пика считал, что патронимия – это кровнородственная группа однофамильцев, живущая в одном хозяйстве (часть однофамильцев, кровных родственников проживала в разных селениях, не составляя патронимии, для которой характерно общее ведение хозяйства). Он писал, что “небольшие хозяйственные коллективы смешанного патронимического состава” выделились “в процессе сегментации крупных территориально-родовых общин, сформировавшихся вокруг городков еще в XVI в.” (Пика, 1983. С. 161).

Основной социальной единицей мансийского общества в XVIII–XIX вв. была семья. Средняя численность семьи у манси р. Северная Сосьва была 5,2 человека, р. Ляпин – 5,4 человека (Пика, 1982б. С. 18). Семьи были большие и малые. Большие семьи – многоколенными, патриархальными и братскими (семьи женатых братьев). Так, в 1794 г. по данным исповедных книг у манси Северной Сосьвы и Ляпина было 90 (40%) малых и 136 (60%) больших семей. Среди них 26 (11,5%) семей имели подворников – семьи (чаще всего малые, нередко – вдовцов), которые не всегда находились в родстве с основной семьей, но были малообеспеченными, не имели своих угодий, орудий труда и вели совместное хозяйство с основной семьей. Среди больших семей 46% было братских, 40% – патриархальных (во главе с отцом семейства), 14% – со снохами-вдовами, деверьями (бывшие братские семьи), дядьями и племянниками. Численность малых семей составляла: от 3–5 до 10 человек – 97%, свыше 10 человек – 3%. Численность больших семей составляла: от 5 до 10 человек – 67%, 20–30 человек и более – 32,4%. В больших семьях было от 2–3 до 5 и более брачных пар. Численность большой семьи часто составляла 20 человек (Соколова, 1970в). Для мансийской семьи особенно характерно присутствие в ней различных родственников (дяди, тетки, племянники и др.). Не случайно, ее термин *кол тахыт* означает “наполнение дома” (Чернецов, 1971. С. 81; Соколова, 1970б. С. 135). Социальная структура общества, в том числе и семья, в более северных районах была консервативнее. Так число малых семей у манси на Пелыме, Конде, Тавде и Туре больше, чем у манси Северной Сосьвы и Ляпина.

Вопросами развития территориально-соседской общины у манси занимался А.Н. Пика (1982б; 1983). Он датирует ее становление XVII–XVIII вв. и отождествляет с жителями селения *пауль*, отмечая ее однородный социально-имущественный характер и небольшие размеры (Пика, 1982б. С. 11–12, 16–17; 1983. С. 153–158). По его мнению, территориально-родовая община-городок XVI–XVII вв. была больше (до 300–400 человек). Городки, впервые зафиксированные в XVI в., просуществовали до начала XX в. Их основная функция была оборонительной. С окончательным вхождением территорий, населенных манси, в состав Российского государства в них отпала необходимость. По мнению А.И. Пики, у манси, которые вели полуседлый образ жизни и имели сезонные селения, община-*пауль* состояла из 4-х сезонных селений (50–80 человек). По его мнению, в общине XIX в. жили члены патриархальных семей, она имела смешанный патронимический состав. В это время еще сохранялись “кланово-патронимическая организация”, но преобладали территориально-соседские связи (Пика, 1983. С. 159–160). Как и у хантов, у манси кровнородственные отношения играли большую роль очень долго, вплоть до начала-середины XX в. Роль семьи была весьма значительной. Существование у манси больших многопоколенных семей в 20 и более человек, состоящих из 3–5 брачных пар, обусло-

вило слабое развитие у них патронимии и территориальной общины с ее соседскими связями. Специфика последней состояла в том, что она была промысловой, а не земледельческой (Гурвич, 1970).

В XIX – начале XX в. среди манси, как и хантов, развивалась имущественная дифференциация, появились свои купцы, промышленники. Наибольший гнет манси испытывали от притеснений и злоупотреблений чиновников, обмана и спаивания со стороны купцов, отторжения угодий в пользу пришлого населения. В советское время преобразования в социально-экономической сфере жизни манси шли в общем русле преобразований хозяйства (развитие наряду с традиционными новых отраслей хозяйства – сельского, клеточного звероводства, вовлечение в лесную и рыбную промышленность), коллективизации, последующего преобразования колхозов в совхозы и промысловые хозяйства, их укрупнения, сселения манси в укрупненные поселки. В ходе этих процессов, с одной стороны, материальный уровень их жизни возрос по сравнению с дореволюционным, у них развились медицина, они получили образование, с другой стороны, стали утрачиваться родной язык, особенности национальной культуры.

ГЛАВА 6

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Обряды, связанные с рождением ребенка, у манси описаны Е.Г. Федоровой (1988г), Е.И. Ромбандеевой (1994), Н.И. Новиковой (1995в) и С.А. Поповой (2003), отдельные сведения есть в работах Г. Новицкого (1884), К.Ф. Карьялайнена (1994), А. Каннисто (Kannisto, 1958), В.Н. Чернецова (1959), А.П. Зенько (1997) и др.

Комплекс обрядов, связанных с рождением ребенка, обусловлен мифологическими представлениями о богине-матери Калтащ, Сянь (Шань), Калтащ анки, Калтащ торум (жена или сестра Нуми Торума, мать его сыновей, олицетворяемая с землей). По представлениям манси, именно она дала душу первому человеку и дает ее новорожденному ребенку. Ей поручено следить за родами, назначать, кому сколько жить, а также следить за судьбой каждого человека. Для принесения ей жертв женщины ездили на святилища один раз в три года в конце декабря (Новикова, 1995в; Зенько, 1997. С. 78).

Мальчики и девочки считались “одинаково чистыми”. С появлением менструации женщина считалась сакрально “нечистой”, т.е. таящей в себе некую опасность, вред (манс.: *иксям*), и была обязана строго соблюдать различные запреты (Ромбандеева, 1994). На период менструации и родов женщина уходила в *манькол* (“маленький дом” – специальная постройка для женщин) и жила отдельно. Она брала с собой *тучан* – небольшой мешок-сумку для рукоделья. Если вдруг у нее появлялась необходимость взять что-либо из большого дома, то она могла подойти к внешней стороне двери, вызвать кого-то из женщин, и та передавала ей необходимую вещь или еду (Федорова, 1988а; Новикова, 1995в; Зенько, 1997. С. 79; Ромбандеева, 1994).

В родильных обрядах можно выделить три этапа – дородовый (внутриутробный), родовый и послеродовый. С момента зачатия для ребенка наступала первая фаза его жизненного цикла. Беременная женщина считалась особо подверженной влиянию сверхъестественных сил. О беременной говорили обычно иносказательно – *пойтыс* (“что-то прекратилось”). Представления манси о природе внутриутробного плода как посланца иного мира (мира предков) отразились в описании беременной как “имеющей внутри шишку (кедровую)” (Источники..., 1987. С. 39; Попова, 2003). Как только женщина обнаруживала признаки беременности, она начинала соблюдать строго определенные правила поведения. Так, она должна была иметь *сѳс* (изображение в виде маленькой куклы женского пола величиной с большой палец; оно делалось из высушенной мягкой чаги), который делала другая женщина, умевшая это делать, “с легкой рукой”, но не шаманка (Ромбандеева, 1994; Попова, 2003). Изготавливали *сѳс* втайне от посторонних, в период, когда женщина была беременна на нечетном месяце (3, 5, 7). Готовый *сѳс* освящали и украшали: на шею надевали бусы из бисера, прикрепляли косы. Куклу опоясывали ленточкой, концы которой висели сзади, за них куклу брали в руки. *Сѳс* предназначался для духа *Сянь* (букв.: “мать”), обеспечивая связь между будущей матерью и духом *Сянь*, его хранили в мешке для рукоделия *тучан* в красивом платке и мягкой шкурке. Впоследствии платок дарили духу *Сянь* (Ромбандеева, 1994; Попова, 2003. С. 82–83; Новикова, 1995в). Периодически во время беременности будущая мать или кто-то из женщин брали куклу *сѳс*, целовали ее. Женщина, которая держала *сѳс*, выясняла, благополучно ли доживет будущая мать до

родов, хорошо ли развивается ребенок и т.п. Все это можно было узнать по тому, как двигается сѳс (*Ромбандеева, 1994; Попова, 2003. С. 83*).

На пятом-шестом месяце беременности женщина делала самую простую люльку – *няврѳм сѳн* (“ребенка сосуд”), *люль сан* (“плохой берестяной чуман”), *песь пох сан* (“берестяной чуман [для] бедра”), *амп тѳн сан* – букв.: “берестяная чашка для кормления собак”. В ней ребенок спал первую неделю своей жизни. Мать шила также маленькое теплое одеяльце (*лѳнкв*) из шкурок лебедя или из зимней шкурки зайца, заготавливала подушечку, мягкую оленью шерсть, размятую труху березы или ивы, которую стелила на дно люльки для впитывания влаги, а также пластинку *сас-нѳтмил* (из бересты, величиной в две ладони, ее клали вместе с оленьей шерстью на колени ребенка, сверху крепко привязывали, чтобы ноги ребенка не искривились и не намокали одеяльце). В первую неделю после рождения ребенка женщина одевала изношенные платье и обувь. Их после родов она вешала на дерево в лесу или выставляла в ведре из бересты в таком месте, куда не ходят люди. Все приготовленные предметы хранились в строгом секрете от мужчин и посторонних лиц.

Когда приходило время родов, будущая мать шла в *манькол*, взяв с собой лишь мешок *тучан* и все то, что она приготовила. Сама женщина или кто-то из сопровождающих ее, близко родственных женщин разводили огонь в чувале, кипятили воду. При родах, разрешалось присутствовать девочкам десяти лет и старше, чтобы они видели этот процесс. При этом взрослые женщины могли сказать девочкам: “Слушайтесь своих мам, видите, с каким трудом вы появились на свет!” Чтобы легче проходили роды, делали специальное приспособление (*ив вараве, ив тусьтѳве*) из жердей (*Федорова, 1988а. С. 80; Ромбандеева, 1994; Новикова, 1995в; С. 6–10; Попова, 2003. С. 84*).

Если роды задерживались или проходили трудно, одна из женщин брала сѳс в руки, узнавала, в чем дело и шла к мужу роженицы. Если муж не хотел, чтобы жена мучилась или умерла, он обязан был признаться, сколько раз и с кем он изменил жене во время ее беременности. Во время родов будущая мать обычно вешала в передний угол *манькола* самый красивый платок для духа *Сянь* (*Ромбандеева, 1994. С. 9–10*). Роды принимала женщина, которую называли *пукнисянь* – “пупочная мать”. Она отрезала ребенку пуповину (*пукни*) специальным тупым ножом, который назывался *пукни яктане касай* (“пуп резать нож”). Этот нож мог входить в дар для пупочной матери. Кроме того ей давали шкурки пушных зверей, платок, кусочек мыла.

Пукни сянь мазала щеки ребенка кровью, чтобы он был краснощеким. Пупок завязывали, рану засыпали порошком из угля. Особыми обрядами освящали послед (*сянь* или *анк* – мать). Считалось, что от него ребенок питается, он как бы воспитывает ребенка, поэтому к последу относились бережно и почтительно. Его всегда сохраняли – по обычаю “хоронили”, сопровождая специальным ритуалом (*Георги, 1799. С. 73; Кулемзин, 1984. С. 105; Ромбандеева, 1993. С. 96 и др.*). Для него изготавливали из бересты небольшой короб *сянь совт* (“кузовок для матери”), или *сянь паюп* (“короб для матери”), который относили в лес и вешали на дерево. Закончив приготовления, собирали стол с горячей едой, обращались с просьбами-молитвами (*пойкил*) к *Сянь*. После этого приступали к еде. Совершив таким образом “похороны” последа, здесь же в лесу его “поминали” (*пурлѳгѳт*). Поминальную еду приносили с собой, костер не разводили. Перед уходом еще раз обращались с просьбами к *Сянь*, делая три поклона головой и три поворота вокруг себя. По числу таких кузовков можно было посчитать, сколько в данном поселке родилось детей (*Новикова, 1995в; Попова, 2003. С. 85*).

Женщина, которая несла ребенка в дом, называлась *ѳлтумсянь* (“мать по несению”, “несущая мать”) (*Ромбандеева, 1994. С. 13; Попова, 2003. С. 91*).

Дойдя до дома, она стучалась в дверь и говорила: “Эй, открывайте двери, приехала женщина (мужчина) на четырех оленях (на пяти оленях)” или “приехала (приехал) женщина (мужчина), имеющая лошадей, имеющая коров”. Известен и другой

вариант. Если она несла девочку, то просила открыть дверь так: “*Юнтпынг, тулянг агин ёхтывесын*” (“С иглой, наперстком девочка прибыла”, если еще точнее, то “Игольчатая, наперсточная девочка [к тебе] прибывшая”). Если она несла мальчика, то просила так: “*Нялынг, ёвтынг пыгрись ёхтывесын*” (“С луком, стрелами мальчик прибыл” или “Стреластый, лукастый мальчик [к тебе] прибывший”). При этом она сама приоткрывала двери локтем и показывала ребенка ногами вперед в щель двери, затем закрывала двери. Так она повторяла четыре раза, если родилась девочка, и пять раз – если родился мальчик. В конце концов женщина распахивала дверь и прыгала с ребенком в дом, при этом говорила: “*Сянт-тыг-понттыг*”. Она проносила ребенка в передний угол и ставила там люльку. В честь прихода ребенка в доме устраивалось угощение (Ромбандеева, 1994; Попова, 2003. С. 89–91). Хотя обряд крещения не проводился, кроме *пукнисянь* и *алтумсянь* у ребенка могли быть и *пёрнан-сянь* (крестная мать) и *пёрнанась* (крестный отец). Они дарили ребенку кресты, а им тоже что-нибудь дарили.

По случаю рождения ребенка устраивали два праздника. Первый (“угощение” – *пури*) проходил в маньколе через день после родов. Если родился мальчик, про него говорили *пыриш пури* (*пыриш* – парень), а если девочка – *аги пури* (*аги* – девушка). В подготовке к празднику участвовали 2–3 женщины в возрасте 30–40 лет, молодая мать сидела за чувалом. Основным блюдом была каша – *соломат* (Новикова, 1995в; Ромбандеева, 1994. С. 10–11).

После рождения ребенка мать подпоясывалась веревочкой из волос, чтобы живот стал обычным. Целую неделю женщина ходила в старом платье. Затем она совершала первый этап очищения (*такталахтыл*) и переодевалась в лучшую одежду.

В первую неделю младенец не имел одежды. Пеленки должны были быть обязательно из ношеной одежды родителей. Считалось, что одежда, которую носили родители, сохраняет их священную силу и является для ребенка оберегом от недобрых сил, “от плохого взгляда”. Пупочная мать мыла ребенка и клала его в берестяную четырехугольную коробку-колыбель *сан*, на дно которой стелили заячьи и оленьи шкурки. В первой колыбели ребенок находился до момента, пока у него не отпадал пупок. Затем проводили ритуал, связанный с его отпадением. Отпавший пупок заворачивали в ткань и отдавали матери на хранение до перехода в жилой дом. Там, в жилом доме она прятала пупок в одну из щелей стены дома. Вместо отпавшего пупка изготавливали его заменитель (Новикова, 1995в; Попова, 2003. С. 86–87).

С отпадением пупка у ребенка не оставалось ничего, что связывало бы его с состоянием после рождения (“только что раскрывшего глаза”), поэтому требовалось провести ритуал перехода ребенка в следующую фазу его жизни – “в колыбели спящий [находящийся] ребенок” – *Апат хуйнэ няврам* (Попова, 2003. С. 87). Мать очищала ребенка от “нечистоты”, которая перешла к нему от нее в первую неделю. Для очищения брали *сёс*, предназначенный для богини *Сянь*, и кусок засушенной бобровой струи *лалва* (мускусный мешочек бобра). Затем ребенка укладывали спать в другую люльку (*апа*) – дневную *хотыл апа*, ночную *эти апа* (Федорова, 1988а. С. 82–84; Ромбандеева, 1994. С. 11–12; Новикова, 1995в).

Некоторые обряды должны были охранять новорожденного. Наиболее распространенный и сохраняющийся до последнего времени обряд заключался в том, что на руку месячному ребенку надевали полоску бисера, которую он носил, пока не вырастет.

По представлениям манси, в младенца переходила душа умершего сородича. В этнографической литературе этот процесс называют “вселение, возрождение, реинкарнация души”. Манси считали, что душа *лылы* до очередного возрождения обитает в изображении умершего *иттырма*, которое хранится в жилище до тех пор, пока родственники не убедятся, что она перешла в тело родившегося ребенка. Считалось, что некоторое время спустя после рождения в ребенка переходит душа



Колыбель для младенца. МАЭ. Ф.н. № И-2194-33

Манси. ХМАО, пос. Няксимволь, р. Северная Сосьва. Фото Е.Г. Федоровой, 1999 г.

умершего *ляхтхаты*. Момент встречи души ребенка с переходящей в него душой манси называли *ляхтхатуҥкве*, *ханлуҥкве*, что означает “схватиться”, “встретиться” (Чернецов, 1959. С. 140; Ромбандеева, 1993. С. 99; 1994. С.13–14; Соколова, 1975б. С. 48–49, 1976в. С. 110–111; Федорова, 1988а. С. 80–81; Зенько, 1997. С. 80–81). В одного ребенка могли перейти души одного или нескольких умерших.

Ребенок получал имя того, чья душа переходила в него. Также считалось, что к ребенку переходили некоторые особенности этого человека, например, походка, характер, внешнее сходство. Мальчик мог перенять и такие качества, как удачливость в охоте, девочка могла стать хорошей мастерицей. Ребенка определяли термином родства не реальным, а соответствующим перевоплощению (Соколова, 1976в. С. 110–111; Белявский, 1833. С. 123; Чернецов, 1947б. С. 170–171; 1959. С. 141–142; Кулемзин, 1984. С. 78; 1986; Попова, 2003. С. 92–93).

В прошлом у манси в обиходе не было употребления личных имен и фамилий, они пользовались терминами родства, свойства или возрастной терминологией. Вопрос об именах в этнографической литературе освещен многими исследователями (Новицкий, 1884. С. 74; Зув, 1947. С. 65; Сорокин, 1873. С. 49; Павловский, 1907. С. 34; Соколова, 1986б; Ромбандеева, 1993. С. 45–50). Любое имя (прозвище), данное ребенку при рождении, являлось для него оберегом и до достижения зрелого возраста могло не раз поменяться. Имя меняли не по годам, а по возрастным особенностям и только после особых обрядов. Считалось, что ребенок слишком слаб и не в состоянии защитить себя от злых духов. Одного запрета на имя недостаточно для этого. Более надежным является помещение самой души в какое-либо “сохранное место” (Чернецов, 1959. С. 142). Для сохранения жизни ребенка проводились охранительные обряды (Соколова, 1972в. С. 56; Федорова, 1988а. С. 85).

Таким образом, обряды и праздники, связанные с рождением ребенка у манси, занимали существенное место в их жизни. Они должны были оберегать ребенка, ограждать его от злых духов, были направлены на обеспечение его благополучия, помогали включить ребенка в семью, а через нее и в более широкий коллектив, обеспечить его социализацию.

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

В этнографической литературе свадебный обряд манси освещен еще более слабо, чем хантов. Однако, в свадебном обряде у них много общего (см. сводку: Соколова, 1980г).

Браки у манси – дуально-экзогамные, они заключались между представителями разных фратрий (Гондатти, 1888а. С. 64; Соколова, 1983. С. 15–25, 54–56, 85–99). В связи с этим были возможны браки с женой брата (левират), мачехой, снохой, двоюродной сестрой. Обычай левирата был распространен очень широко среди всех групп обских угров, причем сохранялся еще совсем недавно у северных манси (с р. Северная Сосьва).

У манси существовало многоженство (Георги, 1776. С. 79) – либо в богатых семьях, либо в тех случаях, когда первая жена была старой и не могла справиться с хозяйством. Двоеженство имело место и при соблюдении обычая левирата.

Свадебная обрядность у манси была сравнительно бедна. У манси понятие “женился” в переводе означает “мужем сделан” (Чернецов, 1935а. С. 16). Брак решался родителями, жених с невестой нередко до свадьбы не видели друг друга. Брачный возраст для юношей – 18–20 лет (бедняки нередко женились позже, после 25 лет, накопив калым), для девушек – 14–16, но в основном – 17–20 лет. Калым помогали собрать юноше братья, отец; часть его могли составлять подарки, которые юноша получал при каждом посещении своих дядьев по матери (*сасхе*). Приданое помогали готовить девушке братья матери, отец, мать, сестра матери, братья. Получив калым, его делили между собой те, кто собирал приданое (Носилов, 1888. С. 70–73; Páray. 1891; Источники..., 1987. С. 40–41, 44, 148, 203, 205).

Невесту выбирал отец жениха или старший в семье. Ценились девушки без физических недостатков, с широкими бедрами, умелые в хозяйстве и рукоделиях. Имевших внебрачного ребенка или известных легким поведением не сватали. Свадьбы чаще всего играли зимой, под Новый год, когда жители разных юрт собирались на ярмарках или в других центрах. Обряд начинался со сватовства. Жених с родителями и сватом ехал в деревню невесты, где останавливался у знакомых. Свата (*хажта хум* – старший мужчина, *хажта-не* – старшая женщина) или нескольких сватов (*хажта-там*) посылали в дом невесты. Если невеста была согласна выйти замуж за данного жениха, она в это время находилась дома; в противном случае во время сватовства она сидела в другом доме. Сватами могли быть отец и мать жениха, их могло быть от одного до четырех; если не было родителей – двое мужчин и две женщины. Сват имел посох, на котором зарубками отмечал все составные части калыма. Посох (*щорхылин ив*) на одном конце мог иметь вырезанную звериную голову. Его завертывали в платок и клали в *ялпинг топан* (священный ящик), где он хранился до окончания сватовства. Когда родители невесты находились в доме (у себя или у родителей жениха), жених уходил из дома – пока не был уплачен калым. Сватались нередко весной, а калым платили зимой (Páray, 1891. L. 136–140; Источники..., 1987; Соколова, Сподина, 1993. С. 154–156).

Войдя в дом, сват кланялся, просил выдать девушку замуж (у отца или старшего родственника). Сначала отец был уклончив, говорил: что она еще молода, ничего не умеет, что они бедны и т.п. Сват уходил к жениху; потом возвращался, неся в

руках свой символ – посох (*sa-jiw*). Разговор шел по-прежнему уклончиво, сват ходил туда-сюда. Лишь на второй или третий раз заходила речь о выкупе-калыме.

В прошлом калым платили оленями, в XIX в. – деньгами (до 100 руб.), чаще – по 50 оленей и 50 руб. Кроме того давали мужскую и женскую одежду, женское нагрудное украшение, оленьи шкуры на постели, 1–2 собольих или лисьих шкуры, посуду, кухонную утварь, 1–2 ведра самогона (Páray, 1891. L. 143–144). У богатых калым оценивался в 350–500 руб.: 100–200 руб. выплачивали деньгами, остальную часть составляли 5–15 оленей, 2–3 медных котла, 2–3 куса сукна (по 3 аршина), кафтан, 2–3 соболя, 4–5 лисиц, 100 белок на шубу, мелочи на 10 руб. (Носилов, 1888. С. 70, 72). Жених дарил подарки матери невесты, ее родственникам, свату (как правило, меховую одежду). Приходила невеста, жених надевал на нее платок – знак замужней женщины. Она закрывала им лицо от отца мужа и его старших братьев.

Брак формально считался заключенным после жертвоприношения – кровавого (*jir*), когда убивали оленя или курицу, или бескровного (*pari*), когда варили рыбу и мясо. В жертвоприношении участвовал шаман – *najl-xum*. После уплаты калыма с доме невесты устраивался пир. Ставили угощение, самогон, пили и ели, музыкант играл на струнном музыкальном инструменте *сангульман*. На спальном месте невесты устраивали полог (*xasap*). По знаку свата одна из женщин подводила жениха к пологу, обводила его вокруг него три раза и сажала к невесте. Там они сидели до ночи, туда им подавали еду (Páray, 1891). Молодые жили здесь 7–10 дней, молодой (нередко и его отец, братья) приносили жертвы духам рода жены (Источники..., 1987). Лишь заплатив калым, жених мог увезти невесту к себе. Зимой они уезжали на саях, летом – на лодке. По-видимому, тогда же везли и приданое. В него входили: одежда, мешки для оленьих шкур, женский и кухонный скарб, олени с нартами, на которых невеста уезжала. Невеста получала и подарки от мужчин своей семьи – *sasas* (“приданое и наследство”) (Páray, 1891. L. 144–145; Соколова, 1980г. С. 41).

Когда молодые уезжали домой к родителям мужа, молодую выводила из дома женщина. На пороге стоял человек с топором. За выход из дома молодой платил выкуп (ткань, деньги). Другая женщина готовила для молодой нарту и садилась вместе с ней, правила оленями. Невеста плакала. Мужчина из родни невесты привязывал к нарте веревку и, задерживая нарту, говорил: “Мы эту девушку от себя не отпустим”. Жених, либо его родственники платили выкуп деньгами или оленями. Приехав в деревню своих родителей, жених за руки вел невесту в дом и сажал на место для сна. Снова повторялся обряд с пологом. Женщины вносили приданое.

Свадебный пир проходил в доме невесты и жениха. Сватовство и свадьба не всегда совпадали во времени (нередко свадьбу играли лишь по выплате всего калыма). В доме мужа молодая (а также ее близкие родственники – отец, братья) приносила жертву духам его рода (не менее одного оленя). Через один-два месяца они посещали родителей молодой, везли им подарки. Так они навещали их в течение года.

Если нечем было платить калым, невесту похищали. В.Н. Чернецов приводит легенду о сватовстве Нер ойки. Тот пришел сватать жену Тайт Котли ойки. Того не было дома, и Нер ойка украл у него женщину. Тайт Котли ойка, узнав об этом, пришел к нему и стал вызывать его на бой. Нер ойка не стал с ним драться, а отдал ему оленей (Чернецов, 1935а).

Браки убогом случались, если не было калыма или родители не были согласны на брак. Как правило, невеста заранее была согласна на похищение (Páray, 1891; Носилов, 1888). Не давали и приданое, хотя нередко, после примирения с родителями, уплачивали небольшой калым и давали маленькое приданое. Во время брака убогом молодые три раза обходили вокруг кедра, что рос в деревне, либо венчались в церкви.

К. Папай выделяет в свадьбе две части – в доме невесты и в доме жениха. К. Папай на основании фольклорных данных высказал предположение, что калым пер-

воначально был платой-выкупом (вирой) за убитых родственников невесты в браке-похищении. Об этом говорит термин *xajtelaxti* – вышла замуж (ср.: *xaiteli* – побег, бегство). Один из героев сказки, хитрый старик, который помог богатырю Тэку похитить жену, по его мнению, является прототипом свата или дружки (*Pápay*, 1891).

Если умирал муж или жена, выкуп (калым) возвращался (если жена жила в доме мужа). В случае смерти мужа была возможна замена его родственником. Развод был возможен в любое время (так же, как и отказ от брака на стадии его заключения). Причиной его могли быть отказ жениха или невесты, невыплата калыма, получение компрометирующих сведений. При наличии детей разводы были редки. Если инициатором развода была женщина, мужчине возвращался выкуп (калым). Если разведенная женщина снова выходила замуж, выкуп не выплачивался, либо был очень невелик. Если вдова жила не у родственников, а у чужих людей, они получали не выкуп, а подарки от свата. Если не было детей или они были маленькие, вдова возвращалась к отцу, в противном случае она вела самостоятельное хозяйство. Если овдовел муж, он не получал назад выкуп и не отдавал приданого (*Pápay*, 1891). В случае развода, если детей не было, калым делили пополам.

Вдовы и вдовцы траур не соблюдали, иногда новый брак заключался через месяц после смерти супруга. У манси браки со вдовами (“свод”) заключались без уплаты калыма и торжества. Новобрачных три раза обводили против солнца вокруг кедра, росшего у селения (*Носилов*, 1888). Брак с венчанием – поздняя стадия.

Пока в основном выявляются общие для всех групп хантов и манси детали свадебного обряда. Различия в свадебном обряде разных групп манси пока трудноуловимы из-за недостаточности описания свадебного ритуала по каждой из групп. Можно, вероятно, предположить, что обряд с пологом, в котором невеста сидела на протяжении всего свадебного пира в доме своих родителей и мужа, был более характерен для северных хантов и манси в отличие от восточных.

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Наиболее ранние сведения о погребальных обрядах (XVIII в.) находим у И. Георги и П. Любарских. Остальные авторы (А. Каннисто, К.Ф. Карьялайнен и др.) опирались на материалы, собранные в XIX в. В XX в. материалы о погребальных обрядах манси собирали В.Н. Чернецов, З.П. Соколова, Е.И. Ромбандеева, Е.Г. Федорова, А.П. Зенько, С.А. Попова. Они не столь обширны, как данные по хантам, но позволяют выделить некоторые характерные черты.

Представления манси о смерти, ее причинах, о душе и ее судьбе и связанные с ними обычаи и обряды во многом сходны с хантыйскими. Смерть, по поверьям манси, насылает Торум, или злой дух, почитаемый предок – дух-покровитель, которого чем-либо разгневал человек; она может быть вызвана колдовством, магическими действиями, воздействием внешней насильственной причины, потерей души (*Kannisto*, 1958. S. 30; *Чернецов*, 1959. С. 152; *Зенько*, 1997. С. 74).

У манси существовали представления о душе, близкие хантыйским: цифры, фигурирующие в обрядах (4–5, 40–50), связаны с представлением о четырех душах у женщины и пяти – у мужчин (4 и 40 – женское число, 5 и 50 – мужское). Одна из душ может возродиться в новорожденном, “душа-тень”, живущая в могиле, может превратиться в призрак и увести с собой живую душу; еще одна из душ после смерти человека превращается в призрак *урт*, который уходит в загробный мир. В связи с этим умерший представлялся опасным, способным увести с собой живую душу. Крайне опасными считались души детей (в особенности – мертворожденных), шаманов, трагически погибших людей. Считалось, что души близких родственников более опасны, чем чужие – они тянутся к живым родичам (Там же; *Karjalainen*, 1921).

С. 70, 91–92, 178–180; см. сводку: Соколова, 1980в. С. 126; Федорова, 2003а. С. 470–472).

Основные моменты погребального обряда это: фиксация смерти, обмывание, обряжение, “ослепление” и “кормление” покойного; бдение у гроба; похороны; способы захоронений; изготовление куклы – вместилища души; сжигание волос и др. (Ромбандеева, 1980; Федорова, 1993в. С. 79–96; 2001б. С. 116–117; Попова, 2003. С. 46–47).

У манси гроб – “злое дерево”. Обряды, которые проводили при приближении смерти, чаще всего сводились к изгнанию “злых духов” шаманом. Детям было запрещено подходить к покойнику, а шаман обращался к умирающему, чтобы защитить его родных от возможной опасности. На Северной Сосьве, когда человек умирал, одежду, пожертвованную духам, клали на пол (Гондатти, 1888б. С. 40–44; Karjalainen, 1921. S. 88, 92, 99, 116; Kannisto, 1958. S. 50). По тому, что прекратилось дыхание (лылы) определяли, что человек умер. Ему в рот вставляли палочку, чтобы он не стиснул зубы и дал душе выйти из тела. Другой способ определения смерти – это то, что человек теряет способность к движению, когда все части его тела каменеют: *соруни* (суруни) *патыс* – “умерший становится твердым” (Федорова, 1993в. С. 79–96; Зенько, 1997. С. 97; Попова, 2003. С. 47–50).

Обряды, связанные со снаряжением умершего в последний путь (до положения в гроб), с одной стороны, сборы и проводы умершего, с другой – меры предосторожности, которые сводятся к изоляции умершего от живых. Обычно гроб с умершим ставили на его спальное место, реже – на стол, накрывая тканью, насыпая на кровать ячмень (Соколова, 1980в. С. 127; Федорова, 1993в. С. 80). Умершего сразу же начинали оплакивать. Его волосы расчесывали, отрезали у него прядь волос и клали на грудь, либо обрезали косы и вместе с украшениями кос и гребнем клали в гроб. На верхней Лозьве косы расплетали и волосы укладывали спереди на грудь (Kannisto, 1958. S. 33).

Обмывали покойника там, где он лежал, мужчины – мужчину, женщины – женщину, за это дарили рубаху или платье. На Северной Сосьве в берестяную чашку (*sānsow*), наливали воду, разминали в ней обуглившуюся чагу (*sōs*), разжевывали кусочек “бобровой струи” (мускусной железы) *lālwa* и смешивали с водой – очищающая, “чистая” вода. Это обмывание было символическим (Чернецов, 1959. С. 143; Соколова, 1971а. С. 235–236; Ромбандеева, 1980. С. 232–233; Федорова, 1993в. С. 79; Попова, 2003. С. 50–53).

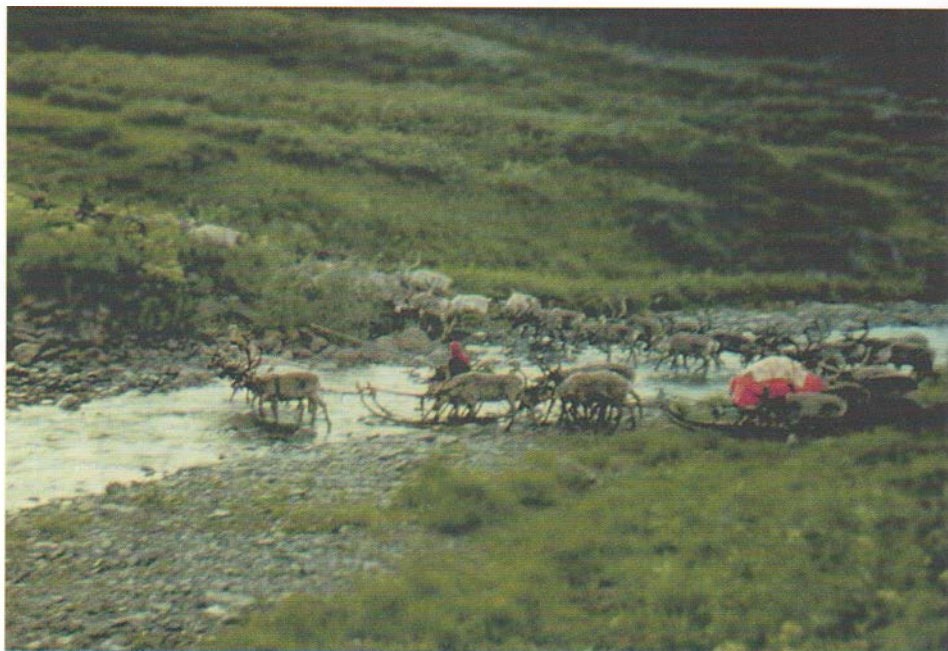
Умершего одевали в его лучшие одежду и обувь, всегда – в зимний комплект. Если у умершего не было хорошей одежды, ему могли надеть одежду, пожертвованную духам; женщине – только платок. Мужчину одевали в женскую распашную шубу *сахи*, если же надевали малицу, то ее разрезали спереди. Нельзя было надевать ничего нового: на том свете он будет ходить голым (Там же).

Все завязки на одежде и обуви завязывали специальным “узлом мертвых” (*xōla toxlil* или *lul toxlil* – “узел мертвого, плохой узел”). Вокруг шеи умершего наматывали платок с монеткой, завязанной в его уголке, а на руки надевали сшитые из ткани без большого пальца рукавицы, на месте запястья их перевязывали лентой. В кулак клали уголь, “чтобы умерший не схватил живую душу”. На пальцы умершему надевали перстень или кольца. Ему закрывали глаза, лицо покрывали специальным “лицевым покрывалом” (“ослепление”): платком, куском ткани или оленьей шкуры с пришитыми на месте рта и глаз, а иногда также ушей и носа бусинами, бляшками, пуговицами, нередко вместо них использовались монеты (Соколова, 1980в. С. 127–128; Ромбандеева, 1980. С. 233–234; Федорова, 1993в. С. 79, 82; Попова, 2003).

На тело умершему клали бляху, кольцо или нож (на ноги), мертворожденному ребенку – камень (против сердца). Разделенные на 4–5 пучков волосы, срезанные с



В долбленной лодке-обласке
Восточные ханты. ХМАО. Фото В.М. Кулемзина, 1970-е годы



Олени – универсальный транспорт
Ханты. ХМАО, р. Вах. Фото Н.В. Лукиной, 1970-е годы



Грузовая упряжка
Ханты. ХМАО, р. Вах. Фото Н.В. Лукиной, 1970-е годы



Зимовье на р. Васюган
Ханты. Томская область. Фото В.М. Кулемзина, 1970-е годы



Улица в деревне идет вдоль реки
Ханты. ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват. Фото З.П. Соколовой, 1973 г.



В нарядном голубом платье
Ханты. ЯНАО, пос. Лопхари, р. Куноват.
Фото З.П. Соколовой, 1973 г.

Женщины в осенней одежде
Северные ханты. ХМАО. Фото Н.В. Лукиной,
конец 1980-х годов





В зимней одежде

Ханты. ХМАО, р. Вах.

Фото Н.В. Лукиной, 1970-е годы



Детская одежда – точная копия
взрослой

Ханты. ХМАО, р. Вах.

Фото Н.В. Лукиной, 1970-е годы



Девушка с традиционным накосником

Ханты. ЯНАО, пос. Лопхари. Фото З.П. Соколовой, 1972 г.

Украшение кос – косопплетка. 1910 г. Тобольский музей

Ханты. ХМАО, р. Конда. Рис. С. Стручкова, 1969 г.

Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова



Амбарчик ура хот

Ханты. ЯНАО, пос. Оволынгорт, р. Сыня. Фото А.В. Бауло, 2001 г.



Жертвенный шлем, поднесенный в дар Небесному всаднику – *Мир-сусне-хуму*. Сукно, лисий мех. Вторая половина XX в.

Ханты. ХМАО, пос. Тугияны, р. Обь. Рисунок с фото А.В. Бауло, 1998 г.



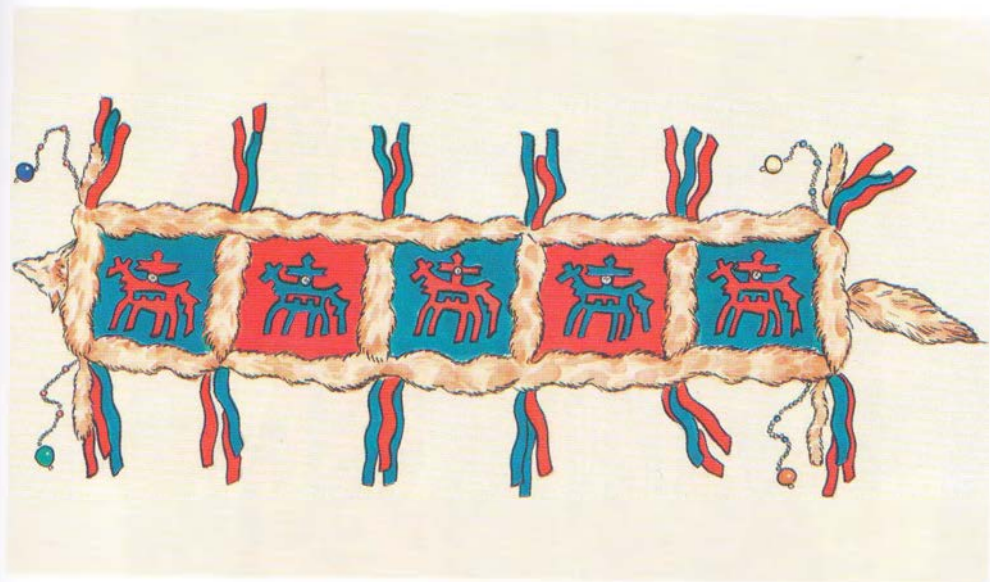
Жертвенный ритуальный колчан – атрибут *Мир-сусне-хума*, из домашнего святилища. Сукно, лисий мех, мозаичный узор. Вторая половина XX в.

Ханты. ХМАО, пос. Тугияны, р. Обь. Фото А.В. Бауло, 1999 г.



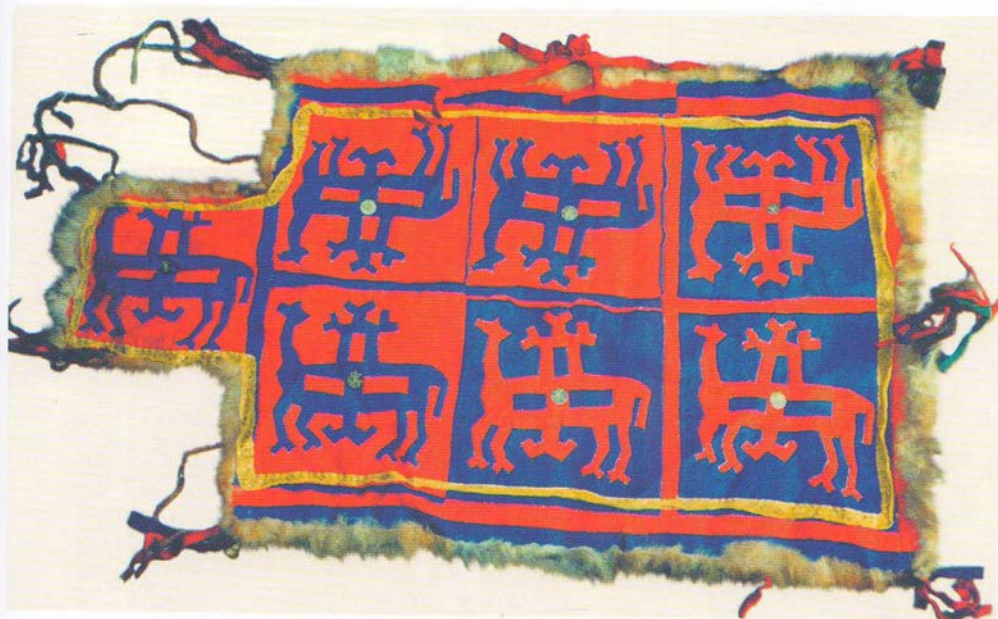
Ритуальные штаны с изображением антропоморфных фигур – атрибут *Мир-сусне-хума*, из домашнего святилища. Сукно

Ханты. ЯНАО, р. Малая Обь. Фото А.В. Бауло, 2002 г.



Жертовный пояс из домашнего святилища – атрибут Небесного всадника. Сукно, лисий мех. 1960-е годы

Ханты. ХМАО, пос. Тугияны, р. Обь. Рисунок с фото А.В. Бауло, 1999 г.



Жертовное покрывало. Имитирует седло *Мир-сусне-хума*, во время жертвоприношения оленя или лошади его кладут им на спину. Сукно, лисий мех

Ханты. ЯНАО, пос. Ханты-Мужи, р. Обь. Фото А.В. Бауло, 2001 г.



Халат, поднесенный в дар духу-покровителю.
Сукно, мозаичный орнамент
Ханты. ЯНАО, р. Сыня. Фото А.В. Бауло, 2001 г.



Свинцовая фигурка собаки, принесенная духу *Тек-ики*.
Завернута в ткань, окропленную кровью жертвенного оленя.
Из священного амбарчика
Ханты. ЯНАО, р. Малая Обь. Фото А.В. Бауло, 2002 г.

На священном месте перед
изображением духа
Ханты. ХМАО, бассейн
р. Б. Юган.
Фото В.М. Кулемзина, 1970-е годы



Святилище *Хоран ур ики*
Ханты. ЯНАО, р. Сыня.
Фото А.В. Бауло, 2000 г.





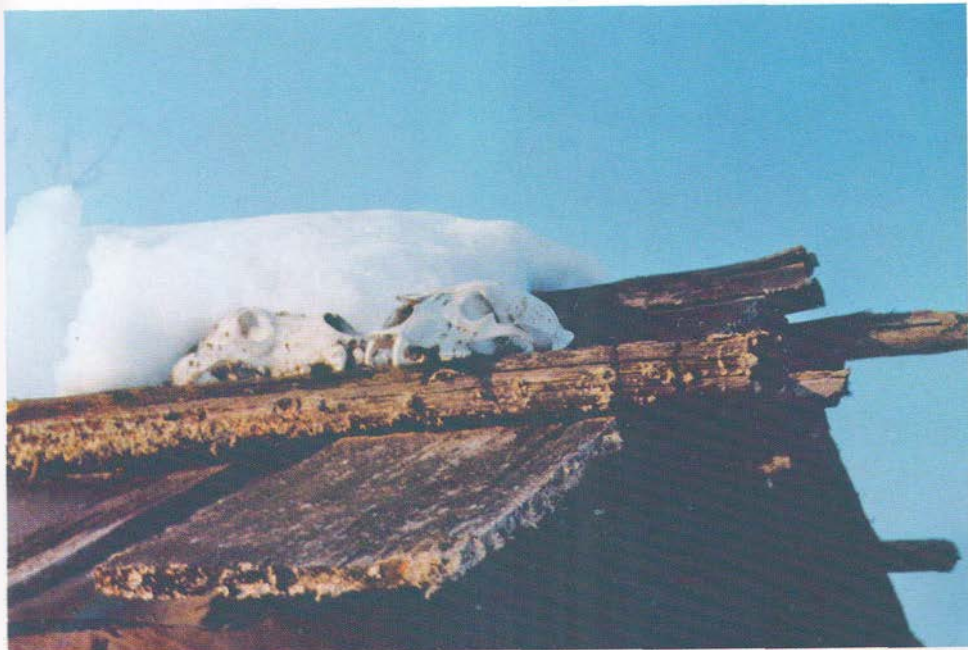
Святылище *Най ими*
Ханты. ЯНАО, р. Войкар.
Фото А.В. Бауло, 2001 г.



Изображение семейного
духа-покровителя в шел-
ковой рубаше, во лбу сереб-
ряные монеты
Ханты. ЯНАО, пос. Ханты-
Мужи, р. Малая Обь.
Фото А.В. Бауло, 2001 г.

Головной убор
шамана. Сукно,
медвежий мех.

Ханты. ЯНАО,
пос. Зеленый Яр,
р. Полуй. Рисунок с
фото А.В. Бауло,
2002 г.



Хранение медвежьих черепов на крыше амбара
Ханты. ХМАО. Фото В.М. Кулемзина, 1970-е годы



Мужчина в парке из оленьего меха. Женщина в суконном халате-сахе
Манси. ХМАО, р. Ляпин. Рис. Г.В. Вороновой, 1966 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова



Старинный суконный кафтан *капхынхоль*, расшитый бисером и украшенный оловянными бляшками

Манси. ХМАО, р. Обь. Рис. С. Стручкова, 1969 г.

Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова



б



а

Иттерма – изображение (вместилище души) умершего:

а – женщины, *б* – мужчины

Манси. ХМАО, пос. Хурумпауль, р. С. Сосьва.

Фото И.Н. Гемуева, 1985 г.



Ялпынг-улема – священное покрывало, имитирует седло
Мир-сусне-хума

Манси. ХМАО, р. С. Сосьва. Фото И.Н. Гемуева, 1984 г.



Сумка для рукоделия с игольником (рисунок – паук).
 Олений мех, ровдуга

Манси. ХМАО, р. С. Сосьва. Рис. Г.В. Вороновой, 1966 г.
 Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова

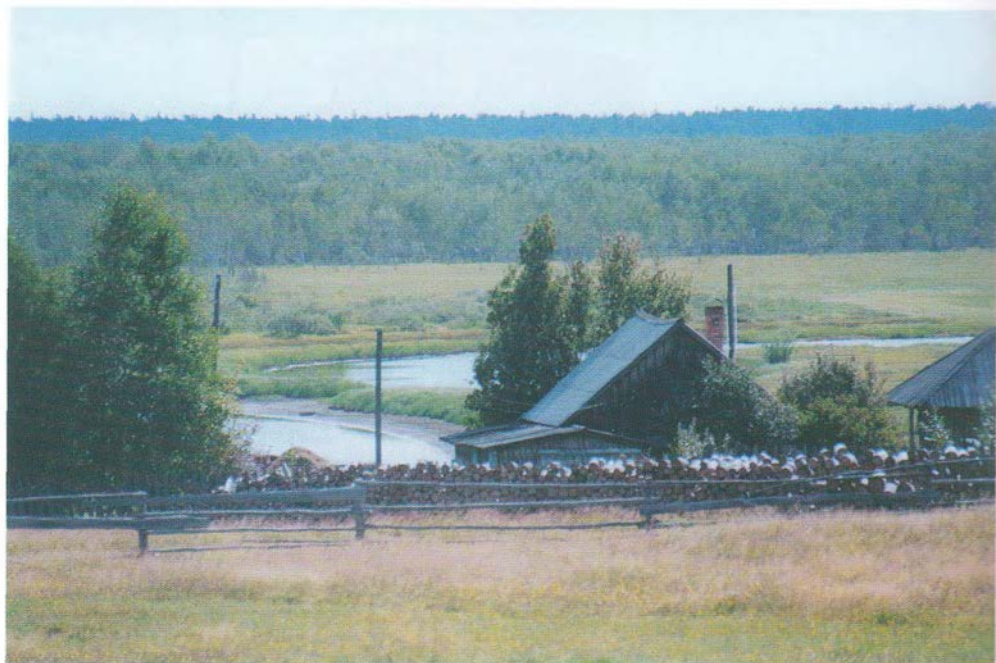


Ручная нарта

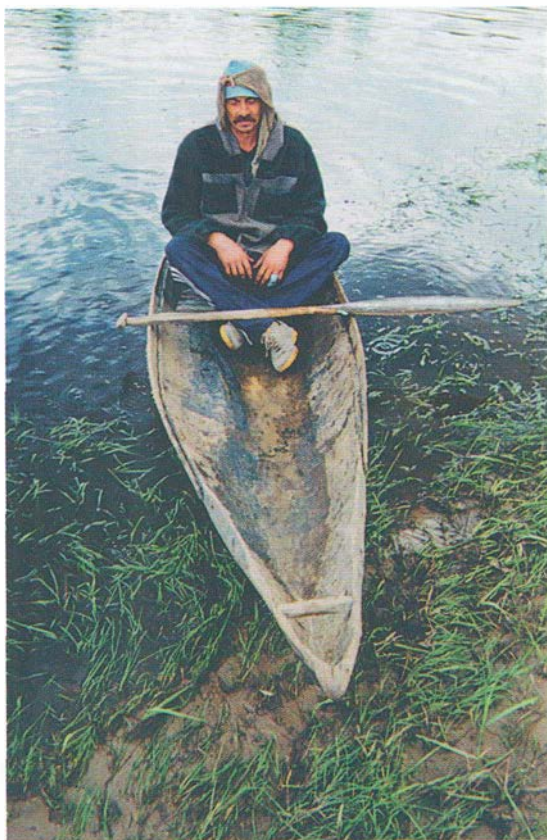
Селькупы. Томская область,
пос. Максимкин яр, р. Кеть.
Фото Н.А. Тучковой, 1998 г.

Вид с. Напас со стороны р. Малая Польта

Селькупы. Томская область.
Фото К.Г. Шаховцова, 2003 г.



Селькуп С.А. Талаев в облаке
Селькупы. Томская область, р. Кеть.
Фото Н.А. Тучковой, 1998 г.



Сезонное жилище Г. Морокова
на берегу Мамонтового озера
Селькупы. ЯНАО, Красноселькупский
район, с. Кикки-Акки.
Фото А.Л. Сюзюмова, 1998 г.





Хлебная печь
Селькупы. Томская область,
с. Напас, р. Тым.
Фото К.Г. Шаховцова, 2001 г.



Тамга — знак собственности на олене
Ненцы. ЯНАО. Фото М. и А. Зенько, 1990-е годы



Мужская шапка

Ненцы. Архангельская область, полуостров Канин

Земная женская одежда *не паны*. Вид спереди и сзади

Ненцы. ЯНАО

Материалы Л.В. Хомич, 1960–1970-е годы



Традиционное ненецкое украшение зимней шапки *сава*

Ненцы. ЯНАО, полуостров Ямал. Фото М. Зенько, 1990-е годы



Свадебный олений поезд
Ненцы. ЯНАО. Фото М. Зенько, 1990-е годы



Медвежьи головы в "жертвенной позе" на медвежьем празднике
Лесные ненцы и ханты. ХМАО. Фото М. и А. Зенько, 1990-е годы

Мужчина в малице.
Вид спереди и сзади
Нганасаны. Таймырский АО
(Попов А.А., 1948)



Женщина в домашней
одежде. Вид спереди
и сзади

Нганасаны. Таймырский АО
(Попов А.А., 1948)



Женщина в празднично-погребальной одежде
Нганасаны. Центральный Таймыр. Фото Карева, 1961–1962 гг.
Архив ИЭА РАН

родственников, клали на умершего. С помощью волос он доберется до загробного мира *эли торем* (“нижний торем”), *эли ма* (“нижняя земля”) на мысе Хоманёл (волосы ложатся как нить на его пути). Затем он должен пересечь теплое море (*isum s'āras'*), соединяя волосы в нить, и если не хватит волос и ниток, то умерший, не достигнув места, погибнет в море (Там же; *Patkanov*, 1897. С. 144; *Karjalainen*, 1921. С. 94–95; *Источники...*, 1987. С. 152).

Пока умерший лежал в доме, к нему приходили прощаться родные, близкие и знакомые, целовали его через платок, в доме мужчины сидели в одной стороне, женщины – в другой. Оплакивали умершего чаще одни женщины, распуская при этом волосы. Прощаясь с умершим, на Северной Сосьве кланялись ему и целовали пол (*Федорова*, 1993в. С. 85).

Сразу же после смерти манси Северной Сосьвы зажигали в доме 4–5 ламп. Свет горел 40 дней, днем и ночью, пока не выносили умершего из дому, иногда – пока сам огонь не потухал. В доме не спали, родные и близкие старались не шуметь, рассказывали сказки. Одновременно в доме тлело “курево” – чага (березовый нарост), ветви можжевельника, пихты, сосны, сера, перья птиц и т. д. Они тлели 50 дней. После смерти человека огонь в очаге (“его глазами виденный”) не гасили 40 – 50 дней, держа его в окалине чувала; огонь держали и в тлеющей чаге 7–14 дней (*Соколова*, 1980в. С. 128–129; *Ромбандеева*, 1980. С. 234; *Федорова*, 1993в. С. 79, 84; *Попова*, 2003. С. 61–62).

Умершего “угощали” (*pūr-lawe*) утром на восходе солнца и вечером – на закате. Перед покойным ставили низкий стол, расставляли чашки с вареной и сырой пищей. После того как эта еда немного постоит, все присутствующие ее съедали. Но чаще всего угощение проводилось, когда умерший уже лежал в гробу. Еду ставили в берестяной посуде на подушку рядом с ухом (“сосуд уха”), в него клали 3–7 кусочков пищи. Как и на поминках, нельзя было есть мясо лося, медведя и глухаря, голову лося. Умерший лежал в доме три дня (Там же).

В первый или на второй день делали гроб (*toləxpa*). У северных манси “сделать гроб” означало *матьыр уш варункве* (“изготовить некий предмет”). Сообщения о захоронениях без гроба касаются чердынских и чувовских манси: клали умершего “между досками в могилу”, хоронили “в ящиках или без них”, завернутыми в бересту в прямоугольных наземных срубках. В случае наземного захоронения намогильное сооружение служило гробом.

Гроб символизировал изоляцию покойного. Гроб в форме колоды делали из выдолбленного дерева, чаще всего лиственницы или кедра, сосны, липы. В гробах-колодах хоронили своих умерших все манси, кроме северных и лозьвинских. Лодку (*хан*) в качестве гроба использовали целиком, распиливая ее на две части пополам и употребляя обе половинки как гроб и его крышку, либо от лодки отпиливали нос и корму, края заделывали досками, а сверху умершего закрывали берестой, пришивая ее кедровым корнем к краям лодки, или дощатой крышкой (*Соколова*, 1980в. С. 130–131; *Федорова*, 1993в. С. 80; *Попова*, 2003. С. 66–77).

Гроб делали в лесу или около дома, мусор от него сжигали, так как считалось, что он принадлежит умершему. Сосьвинские манси связывали доски гроба “узлом мертвых”. На дно гроба клали 4–5 полосок мягкой стружки (*ossi*), развернутые в длину, стелили мох, ткань, пеньку или рубашку умершего, оленью шкуру; на оленью шкуру клали одетого умершего лицом вверх, с вытянутыми вдоль тела руками; вагильские манси руки умершего складывали на груди. Подушкой умершему служила нижняя одежда или рубашка.

На нижней или левой боковой доске гроба манси Северной Сосьвы, как и ханты, рисовали солнце и месяц, а также птичку. Это обозначало, что луна и солнце теперь с каждым днем все больше отдалялись от умершего, с покойным остаются лишь тень луны и тень солнца. Имеется одно не совсем ясное сообщение о стоячих

захоронениях у западных манси (Соколова, 1980в. С. 131; Ромбандеева, 1980; Федорова, 1993в. С. 80).

Как и ханты, мужчины укладывали в гроб умершего мужчину, женщины – женщину в те же сроки и в том же порядке. После того как покойного положили в гроб, обязательно ставили в него 4–5 чашек (*lêpōwl-t'wre*): две чашки – по бокам, две – у бедер (пятую чашку мужчине клали у ног). У богатых, имевших много одежды, ее клали в мешок, нередко в небольшой сруб. В гроб с умершим иногда клали что-либо, что хотели послать в качестве подарка прежде умершему родственнику (Там же).

В гроб вместе с умершим клали его личные вещи, раньше почти все, позднее – только необходимые, мелкие вещи: трубку, табакерку, кисет, табак (папиросы), огниво (спички), чашку, ложку, поварешку, блюдо-миску. В гроб нельзя было класть трут, кремь, точильный камень, нож, ножны. Детям вещей не клали, лишь игрушки, мальчикам – игрушечный лук и стрелы, девочкам – куклы. Манси клали вместе с умершим жертвенную одежду – платок с монеткой в уголке, рубаху. Ляпинские манси пришивали к одежде или клали в карман какой-либо предмет (чаще платок) от покровителя фратрии. Лозьвинские манси ставили в гроб тарелку с тремя кусками пищи. Погребальный инвентарь портили (Соколова, 1980в. С. 132; Федорова, 1993в. С. 83–84; Попова, 2003. С. 63).

Перед тем как закрыть крышку гроба, как и у хантов, проводилось так называемое “обметание” гроба. На Верхней Лозьве это делали перед тем, как положить умершего в гроб, на Пелымке – на кладбище. Считалось, что таким образом, изгоняется душа умершего из дома (Kannisto, 1958. S. 48–49; Ромбандеева, 1980. С. 235). Перед тем как выносить гроб из дому, с покойника снимали волосы, срезанные с родственников, завертывали их в шкурку. Весной их сжигали.

До выноса покойника из дома родственники выясняли, какова причина его смерти и с каким чувством он уходит из дому (*xanlawe*): мужчина или женщина брались за ремень, обхватывающий гроб, и начинали поднимать его. Если умерший “говорил” (букв. “давал слово”), то гроб словно бы прилипал к полу, его невозможно было приподнять. В это время человек-посредник повторял вслух или невнятно все то, что якобы сказал умерший. Как и ханты, манси проводили обряды “гадания” с топорами, о дальнейшей судьбе родственников и “воле” (Соколова, 1980в. С. 132; Ромбандеева, 1980. С. 235; Федорова, 1993в. С. 83–84).

Перед выносом гроба прощались с умершим. Сроки похорон были такими же, как и у хантов. Когда начинали выносить гроб (ногами вперед), все родственницы опускали платки на лица и плакали вместе со всеми присутствующими. На кладбище один из родственников умершего огнем, зажженным от домашнего очага (*sapjiw*), разводил костер у могилы (Ромбандеева, 1980. С. 235). Гроб несли на жердях, их и веревки бросали в могилу (Kannisto, 1958. S. 43). Манси Северной Сосьвы делали отверстие в крыше дома – *лылы миннэс* (выход души) – для души (Соколова, 1980в. С. 134; Попова, 2003. С. 64–65).

Как и ханты, на место, где стоял гроб, и на пол сыпали ячмень, клали точильный камень, нагретый в печи, кремь, на порог клали топор, нож острием наружу. На Северной Сосьве в момент смерти человека нож втыкали в дверь. Затем мыли пол. Все, что связано с умершим, манси уносили в лес или на кладбище; в доме специально шумели, стреляли, звонили в колокольчик, стучали топорами. На Северной Сосьве в чувал клали чагу или ветви пихты, поджигали и закрывали крышку чувала (Соколова, 1980в. С. 134; Федорова, 1993в. С. 86).

Затем проводили обряд “закрывания отверстия” (некоторые из сосьвинских манси делали это тогда, когда умерший еще лежал дома, некоторые на 9-й день, если умерла женщина, и на 11-й, если умер мужчина): кровью жертвенного животного мазали место, где лежал умерший, гроб, отверстие, через которое его выносили. углы намогильного сруба, а также углы, косяки, двери и окна дома. Этой жертвой

(*kolase tōwarttawe* – “дыру в доме закрывали”) “закрывали” выход умершего. Считалось, что без такой процедуры умерший мог задержаться в доме и его душа (*ise*) остаться около дома. Если умерший человек был круглым сиротой, то вместо жертвы на углу его дома клали перевернутый чайник (женщине) или ставили ружье (мужчине). Эти предметы закрывали дыру в дом, и умерший отправлялся за теплое море и не мог пугать людей, являясь к ним (Там же; *Ромбандеева*, 1980. С. 237; *Попова*, 2003. С. 64).

В прошлом манси покидали жилище, в котором умер человек, жилище шамана сжигали (*Любарских*, 1792. С. 64–65; *Karjalainen*, 1921. S. 127). Мельников сообщает, что манси прежде хоронили умерших в жилищах (1852, С. 25). На кладбище (*савын кан*) умершего чаще всего везли в лодке (летом) или на оленях, лошадях (зимой). На Ляпине впереди процессии шел родственник умершего и нес горящую палку от домашнего очага; этим факелом на кладбище зажигали костер (*Федорова*, 1993в. С. 86). Манси иногда хоронили там, где случилась смерть. Лозьвинские манси первоначально хоронили человека в лесу, если смерть случилась далеко от селения, затем перевозили его на кладбище. Человека, умершего вдали от родного селения, старались привезти и похоронить на родном кладбище, иначе он мог “превратиться в опасный призрак” (здесь и далее: *Соколов*, 1980в. С. 135).

Способы захоронений, как у хантов, у манси были трех видов: наземные, воздушные и в земле. Каннисто сообщает о захоронении манси на помосте. У северных и кондинских манси еще в XVII – начале XVIII в. могильная яма была глубокой, 1–1,5 м, в XIX в., как и у хантов, – неглубокой – 8–10 см. Дальние родственники копали могилу кайлом, топором, позднее – лопатой; кайло, черен от лопаты бросали затем на дно могилы рядом с гробом. Манси Пелыма и Вагильска хоронили своих умерших в земле и делали могильный холм. В других местах засыпали могилу землей, покрывали берестой и накрывали крышей из бревен и бересты или делали намогильное сооружение в виде домика-сруба из бревен, балоков, плах или досок, с берестяной или дощатой двускатной крышей и окошком в боковой, либо фронтовой части (*jīw, sorat*) высотой в три бревна. Со стороны головы в срубе делали отверстие (*kātās*), через которое во время поминок клали горсточку продуктов. Размеры – чаще всего по длине могилы, но иногда – в зависимости от величины имущества умершего. Ориентировка могил была такой же, как и у хантов (*Соколова*, 1980в. С. 135–136; *Федорова*, 1993в. С. 89–90; 2001б. С. 116–117).

На кладбище отправлялись почти всей деревней. Каждая семья останавливалась у могилы своих умерших родственников и поминала их так же, как и у хантов (*Гондатти*, 1888б. С. 43; *Соколова*, 1971а. С. 236–237, 238; *Ромбандеева*, 1980. С. 235; *Федорова*, 1993в. С. 91–93).

Затем, как у хантов, проводили обряды гадания. Потом с умершим прощались, по гробу три раза били тремя хворостинами. Перед опусканием гроба в могилу на Пелымке манси открывали крышку гроба и поворачивали лицо умершего к югу. Гроб в могиле покрывали берестой либо тканью. В могилу поверх гроба клали крупные вещи, не вошедшие в гроб – одежду, обувь, котел, ружье или лук со стрелами. Сверху все снова покрывали берестой, засыпали землей. На Ляпине в это время женщины оплакивали умершего. В намогильное сооружение тоже клали вещи умершего (*Соколова*, 1980в. С. 138).

Часть одежды и обуви умершего, постельные принадлежности (оленьи шкуры, пинетки, подушки) вешали на деревья рядом с могилой. На Северной Сосьве плохую одежду выбрасывали, часть отдавали родным, на Пелымке – соседям, на Лозьве одежду сжигали; на Пелымке, Конде, в Вагильске одежду выносили на улицу, где держали до шести недель, потом пользовались ею или отдавали бедным. От хорошей одежды сосьвинские манси отрезали кусок и клали с умершим (*Соколова*, 1980в. С. 138; *Федорова*, 1993в. С. 87).

Животных, на которых везли умершего, убивали. Верхнелозьвинские манси убивали оленя, пока гроб стоял на саях; опустив умершего в могилу, варили мясо, ставили его на могилу. Кости, шкуру и сбрую оленя складывали в специальный амбарчик рядом с могилкой, рога и нарты клали на могилу перевернутыми. Южные манси убивали лошадь. После трапезы клали кусочки угощений в сруб, прочно закрывали его отверстие крышкой, а с левой стороны оставляли сухие дрова для следующих поминок. Тут же оставляли котел, ведро и другую необходимую утварь и отправлялись домой (Соколова, 1980в. С. 138–139).

Уходя с кладбища, вагильские манси били веткой шиповника “от могильного холмика вверх...”; дорогу перегораживали бревном, поленом, ветками, крестами из прутьев, палок, топором, направленным острием в сторону могилы. У северных манси последним возвращался самый близкий родственник умершего. Отойдя от кладбища, он бросал поперек дороги палочку или прутик. Это означало, что дальше мертвым нельзя провожать живых людей. После этого 4–5 раз необходимо было оглянуться назад. По возвращении домой вечером обязательно следовало поесть что-либо такое, что не брали с собой на кладбище. Около дома перешагивали через костер, тлеющую тряпку, окуривались бобровой струей. На ночь кондинские манси у двери ставили полено (Соколова, 1980в. С. 138–139; Ромбандеева, 1980. С. 236; Федорова, 1993в. С. 93).

Георги (1776. С. 63) пишет, что у манси не было поминок, но остальные их описывают везде. Их устраивали в разные сроки, как и ханты (Kannisto, 1958. S. 56, 57–61, 135–136; Соколова, 1971. С. 236–237).

Северные манси в течение 40–50 дней после похорон каждую неделю ходили на поминки, либо через каждые 4 дня в течение 40 дней (по женщине) и через каждые 5 дней в течение 50 дней (по мужчине). Огонь разводил человек, у которого недавно умер родственник. Каждый должен был бросить в костер хотя бы палочку. Если пили что-либо, то сначала немного отливали из чашки на землю. Продукты запрещалось бросать на землю, если кто-нибудь уронил хлеб, масло, мясо и т.п., то поднимал и говорил: “Не дам ни куска и сам не приду к вам”. Вино на кладбище лить на землю нельзя, т.к. считалось, покойные любят вино и будут грызть землю там, где его разлили. Покойнику могли принести в подарок головной платок, а по истечении года – платок и платье. Все эти и иные предметы в могилу клали через отверстие, сделанное в намогильном срубе. В одно из таких посещений на кладбище проводили гадание *ханлунгкве*. Во время этого гадания “разговаривали” с одной из душ покойного (той, которая после смерти человека должна обитать на кладбище). Гадание производилось следующим образом: на руку клали нож, вынимали дверку намогильного сруба и клали на нож, потом начинали вести “разговор” и если все было хорошо, то нож должен был “прилипнуть” к руке. Если нож не “прилипал”, это означало, что покойный не желал разговаривать (Ромбандеева, 1980. С. 237; Попова, 2003).

Поминки обычно проводили летом. По мнению манси, умершие бодрствуют ночью, а днем спят. Когда люди приходили на кладбище, вынимали крышку отверстия, стучали ею по углу могилы (это значило: “проснись, услышь, пришли близкие люди”). Пельмские манси на могилу сыпали ячмень. Затем разводили поминальный костер, готовили пищу, угощались, ставили еду умершему, оплакивали его, причитали. Поминальный костер разводили от домашнего очага. Остатки пищи уносили домой, раздавали людям (Соколова, 1980в. С. 140).

В период траура в течение 40–50 дней на кладбище проводили второе жертвоприношение *сали харттаве* (“оленья тянут”). Часть мяса варили на кладбище и давали поесть всем присутствующим. Оставшееся мясо брали домой, варили и раздавали по кусочку всем жителям поселения. Считалось, что “пока не сделают такое жертвоприношение, душа *йисхор* живет здесь, не уходит” (Попова, 2003. С. 64–66).

По данным В.Н. Чернецова (1959. С. 130), в загробный мир отправлялась душа *урт*. В большинстве случаев, однако, считалось, что туда уходит “тень” умершего – *ис*, или *исхор* (Гондатти, 1888б. С. 39; Павловский, 1907. С. 195; Источники..., 1987. С. 152; Федорова, 2003а).

У манси был известен обычай сжигать после похорон ногти и волосы умершего, первой весной после смерти человека на костре вместе с хвостовыми перьями утки-чирка (Гондатти, 1888а. С. 41, 52–53).

Как только человек умер, родственники начинали соблюдать траур, изменяя внешность, чтобы душа умершего не узнала и не увела с собой: на подпоясывались, не подвязывали сапог, развязывали все завязки на одежде и обуви, женщины носили одежду и головные платки наизнанку, расплетали косы и распускали волосы на спине, не расчесывая их (4–5 дней), затем носили косы на груди, а не на спине несвязанными (4–5 месяцев), не носили ложных кос, ничего не делали с помощью острых орудий, носили на шее, руке или ноге специальные обереги. Сроки траура 4–5 дней, 4–5 месяцев, 6 месяцев, 4–5 лет (Соколова, 1980в. С. 141).

В доме, где жил умерший, поддерживали огонь, оставляя его в очаге или на дне большого котла; огонь тлел в грибе трутовике (*seni* – “трут”), засыпанный золой; это огонь, который видел умерший еще при жизни (Ромбандеева, 1980. С. 232).

После смерти человека делали его изображение, куклу – “вместилище” его души *itterma*. Способы его изготовления, как и способы хранения и дальнейшая судьба, различались у разных групп манси. В прошлом основу такой куклы делали из дерева, отрубленного от угла дома. Затем ее заменила монета. Существует поверье, что так стали делать потому, что из куклы с деревянным сердцем может образоваться черт, пугало. Это изображение хранили на любимом месте умершего, “кормили” его, укладывали спать. Зашедшие в дом могли поцеловать ее, взять на руки, поласкать. По истечении срока траура изображение сжигали или бросали в могилу или хранили на чердаке дома. Изображения-вместилища душ старейших и уважаемых мужчин становились предками-покровителями, их хранили в переднем углу дома вместе с остальными предками-покровителями (Соколова, 1971. С. 235–237; 1975г; 1978; 1990г; Ромбандеева, 1980. С. 236–238; Попова, 2003. С. 77–80; Зенько, 1997. С. 116).

Считали, что сила жизни умершего (*lilite*) переходит к новорожденному ребенку (*laxtaxti*, букв.: “встретится”, “стукнется”). Это может происходить от одного и до четырех (пяти) раз. Если два ребенка оказались продолжателями жизни одного и того же умершего, то они называли друг друга и все другие люди их тоже называли *kasmil*, т.е. “слитые в одно целое”. Такие дети могли быть похожи на умершего внешне и по своим поступкам, а иногда и по болезням (Чернецов, 1959. С. 137–143; Ромбандеева, 1980. С. 238).

Шаманов хоронили, как и у хантов. У северных манси раньше были, вероятно, отдельные кладбища для детей, у которых уже прорезались зубы, либо их хоронили в стороне от обычного кладбища. Манси верили, что души мертворожденных или умерших в младенчестве детей могли навлекать неприятности и беды. Чтобы избежать этого, их необходимо было хоронить так, как требует традиция. В противном случае младенцы-духи становились *утпи* (“злой дух”) и по ночам кричали и плакали как маленькие дети. Маленьким детям клали в гроб игрушки; не имеющих зубов манси часто хоронили под корнями и в дуплах деревьев, завертывая мертвых в бересту, либо в берестяных коробках, люльках (Глушков, 1900. С. 37; Чернецов, 1959. С. 145–147; Соколова, 1980в. С. 137; Федорова, 1988а. С. 91–92). Обычно на кладбище мертворожденных и умерших (вскоре после рождения) младенцев ходили только пожилые женщины и девочки до наступления регул. Его никогда не посещали мужчины, и этот запрет соблюдался так же строго, как и запрет на посещение женщинами священных мужских мест (Соколова, 1980в).

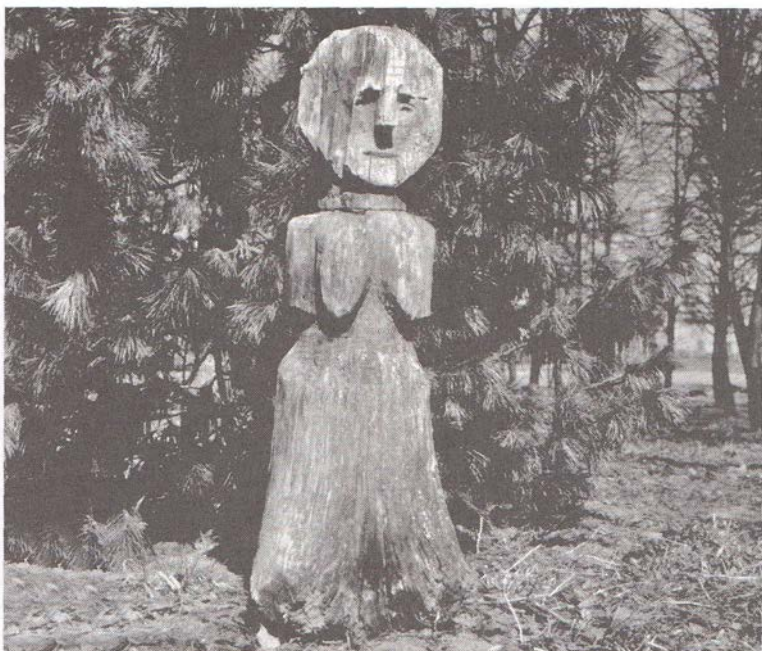
МИРОВОЗЗРЕНИЕ, МИФОЛОГИЯ И КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА

В религиозно-мифологических представлениях манси Космос включает три сферы: верхний (небесный), средний (земной) и нижний (подземный) миры. Верхний мир – сфера обитания демиурга *Нуми-Торума*, по воле которого была создана Земля. В соответствии с основным космогоническим мифом, гагара, посланная *Нуми-Торумом*, достала со дна океана комок ила, который затем увеличился до размеров Земли. Согласно новейшим исследованиям, миф о ныряющей птице принадлежал древней уральской общности – населению Северного При- и Зауралья и Западной Сибири еще в VI–IV вв. до н.э. (*Напольских*, 1990, 1997). *Нуми-Торум* явился создателем и населения Земли – вначале двух генераций богатырей-*отыров*, первая из которых была им же уничтожена за неподобающее поведение. Богатыри второй генерации со временем “превратились” в духов-покровителей сообществ людей, объединенных сознанием единства происхождения. *Нуми-Торум* же создал лесных великанов – *менквов* и, наконец, людей, после чего удалился от дел, передав управление людьми одному из своих семи сыновей (*Мифология манси*, 2001. С. 87–89, 101–102, 134).

К сфере Верхнего мира относятся, помимо *Нуми-Торума*, его брат, громовержец *Сяхья-Торум*, *Этпос-ойка* (месяц) и *Хотал-эква* (солнце). Отец *Нуми-Торума* и его дед *Коцар-Торум* находятся соответственно во втором и третьем (верхнем) ярусе Верхнего мира. Это наименее актуальные персонажи пантеона (здесь и далее: *Мифология манси*, 2001. С. 16–21). В Среднем мире (на земле) обитает *Калтась-эква*, жена *Нуми-Торума*, низвергнутая из Верхнего мира за связь с *Куль-отыром*, владыкой Нижнего мира, а также богиня огня *Най-эква* (*Най-сянь*). Жизнью людей управляет *Мир-сусне-хум*, младший сын *Нуми-Торума*, выигравший конное состязание со своими братьями (последние обрели статус локальных божеств). На земле же пребывают бог-кузнец *Сехрынг-ойка* (*Чохрын-ойка*), духи-покровители территориальных групп и отдельных семей, лесные духи – *менквы* и *мис-хумы* (в женской ипостаси *мис-не*). К существам Нижнего мира относятся возглавляющий его *Куль-отыр* и подчиненные последнему *кули* – духи болезней (*Айхенвальд*, *Петрухин*, *Хелимский*, 1982).

Трехчленное строение Космоса (по вертикали) проявлялось как на уровне дома (размещение культовой атрибутики в жилище и зонирование его пространства), так и на уровне таежных святилищ различных рангов (установка столба или столбов – алломорфа мирового дерева). Для манси весьма актуальны и представления о трехчленности мира в горизонтальной плоскости (*Гемуев*, 1990).

Представления о духах. Семейные духи-покровители (*нупыги*) “по происхождению” могут быть разделены на две категории. Первую из них составляют рукотворные изображения из дерева, ткани, реже – металла, имеющие чаще всего антропоморфный облик. Изображения духов либо передавались по наследству, либо изготавливались вновь, если к этому имелись соответствующие побудительные мотивы. К их числу могли относиться обстоятельства, связанные с созданием новой семьи (и отселением отца от сына), а также знаки “свыше”, например, “вещий сон”. Изготовление новых фетишей было обставлено определенными канонами. Во-первых, их должен был сделать другой человек. Во-вторых, они должны быть “куплены” у изготовителя – будущий владелец обязан был хотя бы символически



Изображение *Най-эквы*

Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва. Фото И.Н. Гемуева. 1980–1990-е годы



Скульптурная группа (дерево), изображающая *менкво*

Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва. Фото И.Н. Гемуева. 1980–1990-е годы



Изображение *Менква*

Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва.
Фото И.Н. Гемуева. 1980–1990-е годы



Изображение *Мисне*

Манси. ХМАО, р. Северная Сосьва.
Фото И.Н. Гемуева. 1980–1990-е годы

возместить ему затраты. При этом имелись в виду не только и не столько издержки материального характера, связанные с “производством” изображения духа, сколько риск наказания со стороны высших сил, которому подвергался изготовитель в случае невольной ошибки. Функции покровительства в различных аспектах жизнедеятельности выполнял, как правило, один и тот же дух-покровитель, наделенный широким спектром возможностей. Однако могли создаваться и “специализированные” духи, курировавшие определенный вид занятий.

Наряду с рукотворными изображениями духов, в качестве семейных фетишей бытовали случайно обнаруженные, необычные предметы – изделия древнего бронзолитейного производства, необычной формы камни, наконечники стрел неолитической эпохи и т.д. Необычность как критерий, определявший сакрализацию артефакта, дополнялся мотивом избранничества – эти предметы сами “являлись” тем, кого хотели отметить, как бы “сверх положенного”. В дальнейшем подобные находки, уже имея статус *пуньга*, передавались по наследству – от отца к (старшему) сыну.

Для людей происхождения *пуньга* имело второстепенное значение. На позднем этапе эволюции традиционного мировоззрения, связанном, безусловно, с социальными изменениями, фигура семейного покровителя приобретает большее значение, становится центральной. При этом человек должен был иметь право на обладание духом: получить *пуньг* в установленном традицией порядке. Нарушение же принятых и освященных обществом правил считалось чреватым тяжелыми последствиями (Гемуев, Бауло, 1999; Мифология манси, 2001. С. 117–120).

Духи-покровители патронимии и *пауля* (соседской общины) считались (в отличие от семейных *пуньгов*) предками людей, рожденных в пределах данной группы. Что касается патронимий, то в позднее время эти группы, почитавшие своих фамильных предков, представляли собой неразстворимые реликты прежних структур. Именно таковы “все Яркины”, “все Мойборовы” и т.д. В социальном плане они представляли собой патронимические объединения на последнем этапе распада, когда членов такой организации объединяет в основном сознание идеологической общности (Соколова, 1983. С. 134–138). Предок-покровитель *пауля* считался в буквальном смысле отцом-основателем поселка. В идеологическом плане он оказывался весьма близким духу-покровителю патронимии (фамилии) с той разницей, что круг людей, признававших общее происхождение от данного “предка”, оказывался гораздо шире. Он включал лиц, не обязательно связанных реальным кровным родством.

В качестве предка-покровителя могло представать животное (птица)-тотем (лось, трясогузка, филин, ястреб и т.п.), а также какой-либо из персонажей общемансийского или даже общеугорского пантеона (вплоть до *Куль-отыра*). Разнообразие ипостасей, в которых воплощался дух-покровитель селения, связано с сосуществованием разностадиальных проявлений культа предка. Наиболее ранними являются зооморфные духи-предки (Чернецов, 1939. С. 24–26; 1947б. С. 171–175; Соколова, 1983. С. 128–132). Традиция, согласно которой духи-покровители представляли в зооантропоморфном виде, имеет древние корни. Рассматривая обширный круг литых фигурок пермского звериного стиля, обнаруживаем типичную композицию: над головой человека находится голова животного. В тех случаях, когда отливалась птица, личина размещалась у нее на груди. Таким образом, это древнее литье имело совершенно определенную смысловую нагрузку, выражая двойную природу тотемического предка. Налицо тенденция к антропоморфизации, что проявляется в имени (*ойка* – “старик”) и в иконографии (преобладание человеческих черт в облике – Мифология манси, 2001. С. 38–39, 49–51). Характерной чертой развития образов духов покровителей является придание им (независимо от исходного образа) богатырских черт. С этим же связано наличие в культовых амбарчиках оружия (Там же. С. 44–45, 63–65, 98–99, 106, 119–122; Соколова, 2000б; Бауло, 2002а, б, в).

У манси были представления, что духи-покровители имеют жен, у которых не было особых имен. Их называли по имени мужа с добавлением слова *эква* “женщина” (Мифология манси, 2001. С. 103–104, 158–159). В их иконографии также наблюдается стремление к антропоморфизации облика: зооморфная основа сочетается с одеждами, создающими облик женщины.

С точки зрения каждого члена группы, почитающей своего предка-покровителя, этот дух, воплощенный в дереве, металле или другом материале, существовал “всегда”, переходя от поколения к поколению. Обладание им имело наследственный характер – субъектом наследования являлось очередное поколение мужчин. Отношения между духами и людьми имели дачеобменный характер. Человек удовлетворял “потребности” духа. По отношению к духам проявлялось особое уважение, выражавшееся в безусловном соблюдении норм обращения с ними. Духи должны были содержаться в строго определенных зонах жилища, доступ к ним мог иметь только их хозяин (хранитель), который обязан был совершать все диктуемые традицией жертвоприношения. Жертвоприношения делились на кровавые (*йир*), бескровные (*пори*), при которых жертвой являлась пища, а также могли выражаться в преподнесении подарков: одежды, ткани, других атрибутов, денег. Практиковалось и сочетание этих видов жертв. Регулярные жертвоприношения были связаны с производственным циклом, окказиональные – в случае рождения, женитьбы (замужества), болезни человека. Особенно большое значение придавалось жертвоприношениям, связанным с созданием новой семьи. Семейные духи “участвовали” и в жертвоприношениях в честь духа-покровителя *пауля* – часть мяса жертвенного животного вместе со спиртным ставили в виде угощения семейным духам (Чернецов, 1947а. С. 176–177; Федорова, 1996а, 2002в; Мифология манси, 2001. С. 37–38, 65–67, 140–141).

Считалось, что за невыполнение обязательств на духа-покровителя можно было жаловаться высшему арбитру, младшему сыну *Нуми-Торума Мир-сусне-хуму*, управлявшему жизнью людей. Со временем дух-покровитель мог обессиливать, более того, он не бессмертен. В таком случае изображение фетиша заменялось на новое (в большей мере это относится к семейным духам-покровителям). При этом не менялось имя духа, новым оказывалось только “тело”.

Мир-сусне-хум – младший сын *Нуми-Торума*, управляющий жизнью людей, “Человек, осматривающий мир, Человек, объезжающий землю, объезжающий воду”, – актуальнейший персонаж мансийского пантеона (Чернецов, 1939. С. 31–35; Мифология манси, 2001. С. 89–91). Изображения *Мир-сусне-хума* или символы его почитания имеются почти во всех святилищах манси, даже в тех случаях, когда культовое место посвящено, казалось бы, духу, имеющему локальное значение. В домашних (семейных) святилищах объемные изображения этого персонажа встречаются не часто, но плоскостные, изображающие *Мир-сусне-хума*, имелись в каждом мансийском доме (священные покрывала *ялпынг-улама*). Верхняя, сакральная зона дома должна быть освящена пребыванием здесь *Мир-сусне-хума*, само жилище приобретает космическую упорядоченность лишь при этом условии (Гемуев, Бауло, 2001). Функции *Мир-сусне-хума* многообразны. Во-первых, покровительство индивиду, которое предполагается с момента появления человека на свет. Вторая важнейшая функция *Мир-сусне-хума* – покровительство семье. Именно с этим обстоятельством и связана необходимость иметь в доме священные покрывала. Считалось, что стабильное существование семьи, дома, как и здоровье его обитателей, напрямую связано с наличием *ялпынг-улама* (Там же; Бауло, 2002а). Жертвоприношения *Мир-сусне-хуму* совершались в связи с рождением, вступлением в брак, в случае болезни, при отправлении человека в дальний путь и т.п. (патронажная роль). Кроме того, *Мир-сусне-хум* следил за соблюдением людьми норм и правил человеческого общежития (общинножития) и опекал живущих в соответствии с этими установлениями.

Итак, функции *Мир-сусне-хума* резко отличаются от обязанностей духов-покровителей. Различие в природе этих духов и “Человека, осматривающего мир”, проявляются весьма явственно. Если в отношениях первых с людьми господствует принцип дачеобменности, эквивалентности жертвы и воздаяния, то для *Мир-сусне-хума* важнее другое: “Хочу, чтобы, когда человек убивал черного зверя, красного зверя, думал обо мне”. Совершенно очевидно, что носителями традиции *Мир-сусне-хум* не включается в сонм многочисленных духов – “слуг человека”, а подымается над ними, равно как и над людьми.

Ялнус-ойка (Медведь) – мифический предок фратрии *Пор*, основу которой составило доугорское (уральское) население Приобья (Мифология манси, 2001. С. 170–171). В то же время полевые материалы свидетельствуют о сочетании в одних и тех же культовых комплексах изображений *Ялнус-ойки*, *Калтась-эквы*, *Мир-сусне-хума*, представлявших различные фратрии. Более того, *Ялнус-ойка* (в антропоморфизированном облике) предстает в наряде, инкрустированной изображением *Мир-сусне-хума*.

Калтась-эква, жена *Нуми-Торума*, мать *Мир-сусне-хума*, отвергнутая им за связь с *Куль-отыром*, – актуальный персонаж мансийской мифологии. Ее объемные изображения нередко встречаются на святилищах различных рангов, но, главное, в каждом доме имелись предназначенные ей жертвы-подарки: платки, отрезки ткани, бусы и др. Образ *Калтась* – комплексный и в соответствии с этим налицо ее различные функциональные роли. Прежде всего следует различать роль *Калтась-эквы*, обусловленную связью с фратрией *Мось*. В этом случае она выступает как тотем в образах зайца (Мифология манси, 2001. С. 56), гуся и является покровительницей людей этой группы (Там же. С. 70–71; Чернецов, 1939. С. 30–32, 36, 37). Что же касается роли *Калтась* по отношению ко всем манси (или даже ко всем обским уграм), то ее обязанности еще более ответственные. На них указывает само имя богини, первоначальное значение которого “пробуждающая, рождающая, создающая”. Она оказывает помощь беременным женщинам и роженицам. Более того, от нее зависит, кому именно из умерших старших родственников предстояло возродиться в облике новорожденного. В дальнейшем *Калтась* могла обеспечить для детей “землю, недоступную эпидемии, недоступную болезни”, как и “гладкий жизненный путь”.

У *Калтась-эквы* имеется и третья роль, существенно связанная со второй. Традиция не делает различия между *Калтась-эквой* и *Торум-сянь* (Землей-матерью), которую именовали еще и *Ань-эквой* (бабушкой), поясняя, что речь идет об “общей матери”. В.Н. Чернецов считал возможным ставить знак равенства между *ма анкв* (“земли бабушка”), *йоли торум сянь* (“нижнего неба, т.е. земли мать”) и *Сянь торум* “мать-торум, мать-нижнее небо, мать-земля”, которая участвовала в сотворении мира (Чернецов, 1939). Таким образом, в одном лице совмещались черты Матери-земли, Жизнеподательницы и фратриального предка. Это триединство – результат естественного развития древнейших представлений о значении материнского начала в жизни человека и общества.

В одном ряду с *Калтась-эквой* (*Торум-сянь*) стоит Огонь-мать (*Най-сянь*, *Най-эква*) – сестра *Нуми-Торума*. При обращении к *Най-сянь* ее именовали “милой матерью”, “семязыкой матерью”. Жертвы огню приносили очень часто, ибо и в тех случаях, когда жертвоприношения осуществлялись в честь других богов и духов, люди никогда не забывали о *Най-сянь*. Так, при посещении любого культового места, при жертвоприношении внутри жилища у костра, очага ставили пищу и спиртное (Мифология манси, 2001. С. 98).

В образах *Калтась-эквы* и *Най-сянь* проявился весьма архаичный культ матерей, характерный не только для угорской, но и для самодийской традиции. Очевидна его связь с древнеуральским субстратом, вошедшим в состав современных народов Западной Сибири.

Нижний мир возглавляет *Куль-отыр*. Его образ занимает значительное место в мифологии, ему приносились жертвы, известны и культовые места, где он фигурирует среди главных фетишей, либо предстает в единственном числе. Однако более значимым для людей в повседневной жизни и религиозно-обрядовой практике являлся принадлежащий к Нижнему миру *Самсай-ойка*, “Невидимый человек”, изображение которого (из ткани) имело в каждом мансийском доме между чувалом (очагом) и стеной. Традиция неоднозначно трактует образ *Самсай-ойки*. С одной стороны, ему приписывается вредоносность: он, как посланник *Куль-отыра*, связан с распространением эпидемий. С другой – он охраняет дом от нечистой силы и даже предохраняет обитателей дома от болезней (Мифология манси, 2001. С. 76–78).

Представления о душе. Реинкарнация. У манси были представления о четырех-пяти душах (“жизненная сущность”) у женщин и мужчин (Чернецов, 1959. С. 117–143; Мифология манси, 2001. С. 58–59, 81). Одна из душ *ис. исхор* (“тень”), другая – *лоухал* (“уходящая вниз по реке”), третья – *ülət uj* (“птица сна”) и четвертая, реинкарнирующаяся – *лили*. Прежде всего следует отметить представление о связи реинкарнирующейся души с *иттерма* – антропоморфным изображением умершего – вместилищем души, которой предстоит вернуться к жизни в облике одного из новорожденных. По сути речь идет о своеобразном промежуточном варианте воплощения души (Чернецов, 1959; Соколова, 1974а; 1995; Мифология манси, 2001. С. 59–60).

Изготовление *иттерма* – обязанность живых, причем материалом служила щепка, отколота от “священной” (противоположной входу) 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 монетой к фигурке прикладывали пучок волос покойного: волосы у живого человека являлись обителью реинкарнирующейся души (Мифология манси, 2001. С. 22–23).

Религиозно-обрядовая практика манси, космоизация пространства. В соответствии с трехчленным строением вселенной жилище также делилось на три сферы как в вертикальной, так и в горизонтальной плоскости (Мифология манси, 2001. С. 23–25). Чердак дома являлся местом высшей сакральной значимости, символизируя область Верхнего мира. Именно на чердаке находились семейные *пупыги*, изображения (объемные и плоскостные) богов – персонажей общемансийского пантеона (*Мир-сусне-хума*, *Калтась-эквы* и др.), а также другие предметы культовой атрибутики. Все это размещалось вблизи фронтона, являющегося как бы продолжением *мул* – стены, противоположной входу в жилище. До появления чердака в мансийском жилище (для манси до второй половины XIX в. была характерна конструкция жилища без потолка и чердака) сакральную функцию выполняли специальные “полки духов” (*пупыг-норма*), примыкавшие к *мул*. Еще ранее культовое место размещалось снаружи дома, в некотором отдалении от него, напротив южной стороны – *мул* (верх и юг семантически однородны). Исчезновение культовых мест такого рода связано с появлением крупных *паулей*, концентрацией в селениях людей и домашних животных, и в результате исчезновением “чистого места”, “чистой земли”, единственно пригодной для обитания богов и духов (Гемуев, 1990а). Статус чердака как чистого места, подчеркивался (определялся) тем обстоятельством, что женщине как существу “нечистому” категорически запрещалось бывать там. Однако, эта невозможность вовсе не связана с представлением о том, что женщины – существа “плохие”. Они иные, и именно эта инаковость не позволяет им “топтать” чердак. Женщины при этом отнюдь не чувствуют себя униженными или неполноценными.

Что же касается феноменов, связанных с нижним миром, то чрезвычайно важная информация А. Каннисто (Kannisto, 1958, S. 279) проясняет ситуацию и в этом

плане. При жертвоприношениях *Куль-отыру*, владыке подземного царства, было принято приносить кровавую жертву в жилище. По окончании ритуала под нарами (*пал*), примыкающими к стене *мул*, рыли яму, куда и помещали шкуру и кости жертвенного животного. Тем самым обозначалась сфера нижнего мира. Не допускалось, чтобы кровь жертвы попала на пол (пол – граница среднего и нижнего миров).

Таким образом, в вертикальной плоскости в жилище манси четко выделяются три зоны – верхняя (чердак и соответствующие ему и дополняющие его *пуньг-норма* и *торум-норма*), жилое человеческое пространство, в котором находятся и изображения умерших – *иттерма*, и, наконец, область нижнего мира. Последняя, хотя и выходит за пределы собственного жилища, но составляет с ним одно целое.

Зонирование жилища в горизонтальной плоскости целесообразно начать с южной (противоположной входу) “святой” стены (*мул*). Отношение манси к *мул* сходно с их отношением к чердаку. *Мул*, как и чердак, – место хранения семейных фетишей и иных святынь; *пуньг-норма* и *торум-норма* – обязательно примыкают к нему вплотную. Пространство у *мул* в жилище и вне его запрещено для женщины. Кроме того, *мул*, по-видимому, связывается с понятием *кол сот* – домашнее счастье: при постройке дома для привлечения *кол сот* устраивается жертвоприношение – на угол дома кладут деньги (на один из углов, примыкающих к *мул*). Наконец, у *мул* ставится угощение *Мир-сусне-хуму* и совершаются кровавые жертвоприношения в его честь. Снаружи перед мулом непременно вкопан *анквыл* – столб для привязывания жертвенного животного. Добавим к этому, что именно на *мули пал* укладывается медвежья шкура с головой и лапами во время медвежьего праздника. Как видим, *мул* оказывается не только сакрально наиболее значимым элементом жилища (при рассмотрении его в горизонтальной плоскости), но и гораздо более задействованным в ритуальной сфере (Гемуев, 1990а). Противоположным (по отношению к *мул*) знаком отмечена привходовая, северная часть жилища. Здесь, между очагом (чувалом) и стеной находилось изображение *Самсай-ойки* – духа, причастного к нижнему миру. Его функция связана с охраной входа, порога (порог имел подчеркнуто низкий статус). Пространство между полюсами “*мул* – вход” ранжировалось, причем наиболее почетным местом, предназначенным для гостей (не женщин), был *пал* у стены *мул* – *мули пал*. Дощатая перегородка отделяла его от *лох пал* (угловых нар) хозяина и хозяйки. Далее к двери размещались члены семьи и родственники.

Итак, мансийский дом в миниатюре повторяет образ Вселенной в том виде, в котором он существовал в традиционном мировоззрении народа. Чердак и *мул* – две (сливающиеся в одну) своеобразные точки отсчета. Они, обладая максимально высоким статусом, выполняют функцию сакрального центра. Их роль предельно четко определена, регламент в отношении этих сфер максимально жесток, наказания за разного рода нарушения наиболее суровы (Мифология манси, 2001. С. 23–25).

На уровне селения *пауля* модель мира реализовывалась в основном с помощью общесельского святилища, которое находилось не слишком далеко от жилищ, но в труднодоступном месте. Территорию, которой непосредственно “владеет” дух-покровитель, манси называли *ялпынг-ма* “святая земля”: “Там нельзя охотиться, рыбу ловить, ягоду брать, деревья рубить, босиком ходить, костер жечь”. Центром ее являлась площадка, на кедровом “острове” (возвышенности посреди болота), где находились культовые сооружения. Это место называлось *пурлах-тын-ма*. Здесь совершались кровавые и бескровные жертвоприношения. На периферии священной территории, как бы обозначая ее границы, находился *ялпынг-рось* “священный песок”. На этот берег не могли ступить женщины. В случае необходимости миновать *ялпынг-рось* они шли прямо по воде (Там же).

Структурообразующими элементами святилищ данного рода, как правило, являлись: *ура-сумьях* (амбарчик) с изображением духа-покровителя и его супруги; ко-

стрище; деревья, к которым привязывали приклады и вешали черепа жертвенных животных и медведя; в ряде случаев – деревянные изваяния персонажей, сопутствующих главному изображению (*Гемуев, Сагалаев, 1986; Гемуев, Бауло, 1999*). Культное место поселка посещалось исключительно мужским населением. Мужчина из других селений мог попасть сюда, только будучи приглашенным. Однако с течением времени ограничения ослабевали. На культовое место уже могли приглашаться свойственники по линии дочерей и сестер (*Соколова, 1972а*).

Наряду с общесельскими святилищами существовали “фамильные”, по существу, патронимические культовые места (также мужские), оформлявшиеся по тем же принципам, что и святилища *паулей*. Наблюдения убеждают в том, что отсутствовала непреходимая грань между святилищем семьи, патронимии и *пауля*. У обских угров (манси и хантов) существовали также фратриальные культовые центры (*Чернецов, 1939; Соколова, 1983. С. 172*), а в период существования военно-потестарной организации появились культовые места нового типа. Каждый “князь” обязательно имел своего “духа-покровителя”, олицетворяющего его военную мощь и власть в княжестве, служившего целям идеологического обоснования этой власти. Атрибутами новых “духов-покровителей” были панцири, шлемы, холодное оружие.

После ликвидации военно-потестарной организации традиции почитания княжеских идолов деградировала. Церемонии, проводившиеся на этих святилищах в позднее время, связаны с промысловыми культами. Более устойчивыми оказались локальные культовые места, активно функционировавшие еще в XX в. В мансийском обществе существовала особая категория лиц – хранители культовых мест (*Чернецов, 1965; Соколова, 1971. С. 213–214*). Должность хранителя, как правило, передавалась по наследству (семейное культовое место “держал” глава семьи). В обязанности хранителя входили заботы, связанные с обслуживанием божества или духа. Он же осуществлял трансляцию норм культовой практики по отношению к молодому поколению. Во время посещения святилища хранитель вступал в общение с духом-покровителем, выяснял пригодность жертвы, передавал просьбы собравшихся, выполняя таким образом жреческие функции (Мифология манси, 2001. С. 27).

Рассматривая святилища манси, следует отметить ряд их характерных черт. Таковыми являются: стереотипность архитектуры святилищ, обозримость представленных на них персонажей, канонизированность иконографии, наличие правил, регламентирующих поведение на культовых местах, наличие фигуры жреца. Перечисленные обстоятельства позволяют определить мансийское святилище как субститут храма. Принципиальным отличием его от храма, характерного для мировых религий, является эзотеричность культового места – безусловным правом его посещения обладали только члены данной конфессиональной общины. Другие лица, принадлежавшие к той же конфессии, но другой группе, такого права не имели (Там же).

Исследователей (начиная с Б. Мункачи) неоднократно привлекали параллели между обско-угорской (прежде всего, мансийской) и иранской мифологиями (Мифология манси, 2001. С. 90). Однако только накопление массового материала по религиозно-обрядовой практике и, прежде всего, культовым комплексам позволяет надежно решить эту проблему (*Гемуев, 1992*). Центральной фигурой мансийского (угорского) пантеона является *Мир-сусне-хум*, имя которого “Мир созерцающий человек” суть калька с самого характерного определения Митры (*Топоров, 1975. С. 72–76; 1981б; С. 146–149*). *Мир-сусне-хум* дружелюбен, к нему люди обращаются с просьбами. В мансийской мифологии предназначение “Мирового надзирателя” определено *Мир-сусне-хуму* наставлением *Нуми-Торума*: “На спине твоего священного зверя (лошади) пестрого как месяц, круглый свет, обведенный обручем, ты объезжай”. Соответствует этому и имя “*Ма-ехне-хум – Вит-ехне-хум*”, – одно из популярных у манси обозначений этого персонажа. Обратившись к обско-угорским языкам, находим: мир – “люди, народ”. Таким образом, “Мир созерцающий человек”

объезжает мансийскую или (шире) угорскую Вселенную, где и пребывает опекаемый им народ (ср.: “Митра, не смыкая глаз, озирает людей”, “озирает всю землю, обитаемую иранцами”). Среди мифологических характеристик, сближающих *Мир-сусне-хума* с Митрой, разумеется, всадничество, как и мотив обретения власти в связи с победой в конном состязании (Гемуев, 1992; Мифология манси, 2001. С. 27–28).

Многочисленные материалы свидетельствуют о *Мир-сусне-хуме* – “мировом надзирателе”, наблюдающим за соблюдением людьми норм и правил, обеспечивавших стабильное функционирование общества. *Мир-сусне-хум*, как уже говорилось, выполнял обязанности арбитра и в тяжбах между людьми и их индивидуальными духами-покровителями. Таким образом, как и Митра, *Мир-сусне-хум* является “Богом договора”, следящим как за соблюдением правил общинного жития в человеческом обществе, так и регулирующим отношения людей и духов.

Еще более значимыми являлись функции *Мир-сусне-хума*, связанные с прочностью, стабильностью дома и семьи. Именно в этой связи изготавливались инкрустированные священные покрывала *ялтынг-улама* с изображением всадника *Мир-сусне-хума*, которые имелись в каждом мансийском доме (Гемуев, Бауло, 1999; Бауло, 2000а).

Перейдя к атрибутике, в плане сопоставления образов Митры и *Мир-сусне-хума* обнаружим и здесь не менее разительные соответствия. Митре жертвовали животное белого цвета; лучшей жертвой *Мир-сусне-хуму* считался белый конь. В число обычных спутников Митры в посвященных ему храмах входит петух. Но именно эта птица настолько популярна в качестве жертвы *Мир-сусне-хуму*, что ее разведение для продажи уграм стало выгодной статьей дохода русских крестьян в Приобье (Мифология манси, 2001. С. 28–29). Столь же показательно распространение на территории Западного и Восточного Приуралья восточной торевтики, особенно блюд, аспользуемых в качестве соляных символов. Солнечная ипостась Митры прямо вошла в мифологическую систему обских угров (*Мир-сусне-хума* называют “Мужчиной, испускающим свет”), поэтому представления о сущностной близости *Мир-сусне-хума* и солнечного диска отчетливо отразилось в атрибутике. Этим объясняется не только спрос на восточное серебро в древности, но и стабильный (вплоть до недавнего времени) спрос на серебряные блюда, которые дарили *Мир-сусне-хуму* (Гемуев, Бауло, 1999; Бауло, 2000б, в).

Из сказанного понятно, что заимствован был не только образ Митры, но и соответствующая идеология, которая, будучи, разумеется, трансформированной в новой среде, стала доминирующим фактором религиозного сознания угров. Косвенным показателем этого является слабое развитие у них “по сравнению с другими народами Сибири шаманства” (Соколова, 1991б) и, соответственно, бедность шаманской атрибутики. Все это особенно заметно в сравнении с развитым шаманизмом ближайших соседей угров – самодийцев, прежде всего, селькупов.

Причины и характер табуации *Мир-сусне-хума* связаны с двухкомпонентностью культуры манси (и хантов), что определялось характером обско-угорского этногенеза. Появление в Приобье нового (собственно угорского) “этнического элемента и последующее скрещение его с аборигенным населением” (Чернецов, 1941) означало и столкновение идеологий. В любом случае уральцы, являвшиеся субстратным элементом новых этнических образований, были чужды угорскому митраизму. Эти различия послужили идеологическим обоснованием дуально-фратриальной организации, в соответствии с нормами которой жены могли принадлежать только к противоположной (по отношению к фратрии мужа) половине общества.

Характерны взаимоотношения Митры и *Мир-сусне-хума* с высшими богами иранского и, соответственно, обско-угорского пантеонов. Высшее божество иранцев Зрван суть изначалие, время и место, всесила, вседвижение. *Нуми-Торум* (*то-рум* означает не только “бог”, “дух”, но и “видимое небо”, “погода”, “мир”, “время”,

“состояние”), создав землю, вдохнув жизнь в людей, передоверил затем своим детям управление жизнью всех населяющих ее существ. При этом *Мир-сусне-хум*, выиграв состязание с братьями, получил наиболее престижную функцию, связанную с управлением людьми. Сам же *Нуми-Торум* отошел на второй план, в связи с чем жертвоприношения ему практиковались не везде и были редки, хотя, с другой стороны, при жертвоприношении в честь любого духа первым упоминалось имя *Нуми-Тору-ма* (Мифология манси, 2001. С. 30–32). Разумеется, об идентификации образов Звана и *Нуми-Тору-ма* речь не идет. Не говоря уже об отсутствии генетической близости, Зван – это “божество, в котором потенциально соединены и добро, и зло, и свет, и мрак”, а *Нуми-Торум* олицетворяет только созидательное начало, имея в качестве своеобразного антипода *Куль-отыра*. В то же время характерно, что ситуации, в которых оказывается каждый из демиургов (первый – в связи с Митрой, второй – в связи с *Мир-сусне-хумом*), в значительной мере совпадают.

Другой чрезвычайно интересный (и актуальный) персонаж в системе угорского митраизма – *Калтась-эква*. В литературе уже высказывались соображения о связи *Калтась* – Золотой бабы – Ардвисуры Анахиты (Членова, 1989; Соколова, 1990б). Сопоставление Ардвисуры и *Калтась* представляется закономерным в свете функциональной близости обеих богинь. Ардвисура Анахита выступает в роли покровительницы “благочестиво жертвующих” ей. В то же время она, как и *Калтась*, опекает женщин-рожиц.

Таким образом, религиозно-мифологические представления манси явились результатом взаимодействия мировидения древнеуральского населения и собственно угров. Трехчленность космоса, манифестируемая на различных уровнях социальной организации, сопрягается с митраизованным его наполнением. Идеологией митраизма оказались охвачены, подчинены или во всяком случае приведены в соответствие с ее принципами и логикой местные доугорские культы. Это коснулось и духов, относящихся к нижнему уровню пантеона – духов-покровителей (подчиненность их *Мир-сусне-хуму*, характер приносимых им жертв). Уровень и характер социально-экономического развития древних угров, по-видимому, оказались достаточно высокими, чтобы позволить им воспринять идеи митраизма. Процессы его адаптации, связанные с интеграцией в эту систему доугорских (уральских) представлений, происходили уже в период сложения новоугорских этносов (манси, хантов).

Шаманизм был характерен для религиозного культа манси также, как и хантов. Однако у них он изучен гораздо хуже (Соколова, 1991б; Федорова, 1991; Мифология манси, 2001). Известно, что у них тоже были разные категории шаманов, но ряд черт шаманства был размыт (отсутствие костюма, например). Не представляется ясным, является ли это результатом угасания шаманизма под влиянием христианизации населения или это (как у хантов) специфика шаманства обских угров (Кулемзин, 1976).

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

ФОЛЬКЛОР

Устное народное творчество манси чрезвычайно богато и разнообразно. Но вопрос о его жанрах в литературе окончательно не разработан, хотя ему уделял внимание целый ряд исследователей (Б. Мункачи, А.Н. Баландин, В.Н. Чернецов, Е.М. Мелетинский, Е. Шмидт, Н.В. Лукина, Е.И. Ромбандеева и др.). Вместе с тем, у манси существуют собственные названия для отдельных групп текстов, исполнявшихся в определенных ситуациях и определенными людьми. По форме исполнения тексты делятся на две большие группы – песня (*эрыг*) и повествование (*мойт, потыр*). Песня имела свой мотив, нередко сопровождалась аккомпанементом на струнно-щипковом музыкальном инструменте *сапквылтап*. Форма исполнения фольклора зависела от ситуации, поскольку одни и те же сюжеты могли выражаться песней, повествованием или ритмизованной прозой (Лукина, 1990б. С. 34–39).

Обрядовый фольклор – песенный. Тексты старались воспроизвести точно, чему способствовали: во-первых, представления о том, что слова и мысли могут материализоваться, влиять на людей, поэтому они должны быть точными (Лукина, 1990. С. 36); во-вторых, наличие художественных приемов (параллелизм, ритмика, аллитерация и др.; Баландин, 1939. С. 55–73). Мансийский фольклор богат эпитетами – “лодочная река”, “обручем вертящаяся круглая земля”, “дом величиной с кедровый орех в скорлупе” (Там же. С. 67, 69) и метафорами, смысл которых нередко был доступен только посвященным. Особенно это касается священных мифов, звучавших на общественных празднествах и в определенных своих частях запретных для женщин и детей, а также для представителей противоположной фратрии, которые должны были удалиться перед исполнением этих фрагментов.

С самой древней эпохой, временем “земли творения”, связывают события, которым посвящены *мә у́нтум я́лпың мб́йтыт* (мансийские названия групп фольклорных текстов даются по: Ромбандеева, 1993. С. 23–24) – священные и старинные сказания о происхождении земли, созвездий, людей, объектов природы, о священном потоке (большой огненной воде), о появлении занятий и навыков, норм поведения и обрядов, о людях Пор и Мось (Лукина, 1990б. С. 40–45; Мифы..., 1990. С. 258–342; Ромбандеева, 1993. С. 136–203; Герасимова, 2000. С. 262–264). Исследователи относят такие тексты к мифам, мифологическим сказаниям (Ромбандеева, 1993. С. 240).

В героических песнях и сказаниях (*эрыг отырт йис потырыт, ляңхыт*), сочиненных как в стихах, так и в прозе, повествуется о том, что происходило в “богатырскую эпоху”. Это сюжеты о подвигах богатырей, походах и военных действиях, в которых эти богатыри участвовали. Рассказывается, как и откуда они пришли. Богатыри отождествляются с родоначальниками обитателей конкретных реально существующих местностей или селений, каждый из них имел свою песню (например, песни богов края Сосьвы, героическая песня Старика Верхней Сосьвы, героическая песня Старика – бога войны, героическая песня о князьях нижнего края Конды, песни богов Пелымского края, записанные Б. Мункачи и др. (Герасимова, 2000. С. 264–265). В религиозных представлениях манси такие богатыри трансформировались в образы духов-покровителей. В их числе фигурируют и сыновья верховного божества Нуми-Торума (Лукина, 1990б. С. 45–50; Мифы..., 1990. С. 388–433).

Важное место в обрядовом фольклоре манси занимают призывные песни. Их исполняли на различных праздниках. Существовали песни для призыва духов (*кӱс-тыл латың*), обращения к богам, например, “Слово, вызывающее бога Средней Лозьвы” (Герасимова, 2000. С. 265).

Особо выделяются медвежьи песни – *уй Эргыт*, исполнявшиеся на медвежьем празднике и по определенным правилам (Лукина, 1990б. С. 37–38). Они обязательно звучали в его начале. В них говорилось о происхождении медведя, о событиях, происходивших на протяжении его жизни, об охоте на конкретного медведя, в связи с чем и устраивался праздник. Медвежьи песни предшествовали драматическим представлениям – обязательной составляющей медвежьего праздника. Их называют *тӱлыглап Эргыт* или *йикв Эрыг* (Герасимова, 2000. С. 268) – “танцевальные песни”, поскольку они сопровождаются активными движениями исполнителей, одетых в суконные гуси, с лицами, закрытыми берестяными масками с большим носом. Эти песни носят ярко выраженный юмористический характер. В них высмеиваются различные недостатки, неправильные действия людей, смешные стороны событий, происходивших на рыбалке или охоте. Как правило, присутствуют сюжеты эротического содержания. Элементы эротики есть и в песнях животных (мыши, зайца, ласточки и др.), также исполнявшихся во время медвежьего праздника.

Индивидуальный характер носят лирические песни, по определению Б. Мункачи, “песни судьбы”, которые делятся на женские и мужские (Герасимова, 2000. С. 269). Они исполняются от первого лица и рассказывают о различных событиях жизни сочинившего их человека, отражают его настроение, отношение к окружающему миру.

Событиям, которые, по мнению рассказчика, происходили в действительности, нередко в недалеком прошлом и даже с его знакомыми, посвящены многочисленные былички и бывальщины. Наиболее распространенные сюжеты здесь – встречи с обитателями среднего мира, не видимыми человеку в обычной ситуации (существами, населяющими, как считали манси, лес, реки и озера), истории о “замене” младенцев, контактах с умершими. Их важным признаком является установка на достоверность.

Важное место в устном народном творчестве манси занимают сказки (*мӱйт-тыт*), мифологические и бытовые. Их сюжеты чрезвычайно разнообразны. Прежде всего, это сказки о похождениях *Эква-пӱгрис*’я – комического двойника культурного героя (трикстер), а также о лесной ведьме, менквах и др. (Мифы..., 1990. С. 342–388; Лукина, 1990б. С. 45–47). По некоторым данным, сказки можно рассказывать только зимой, в то время, на которое улетала ворона. Все, кто находился в селении (пожилые люди, женщины, дети) собирались для этого в определенных домах (Ромбандеева, 1993. С. 27–30). Выделяются и собственно детские сказки (*нӱв-рам мӱйттыт*), короткие и простые по языку. В них отражена, в основном, окружающая природа, а главными действующими лицами являются животные и птицы – Лис, Заяц, Воробей, Мышонок (Мифы..., 1990. С. 462–506; Сказки оленевода, 2001).

Мансийский фольклор немыслим без загадок (*ӱмысь*) – об окружающей природе и населяющих леса, реки и озера животных, птицах, рыбах, погоде, человеке и частях его тела, а также пословиц и поговорок (*ханисытап лӱтӱыт-потрыт*).

В настоящее время функционирует не только бытовой, но и обрядовый фольклор. Сказки, загадки, пословицы и поговорки никогда не уходили из культуры народа. Обрядовый фольклор сохранился частично благодаря тому, что он исполнялся на медвежьих праздниках, которые проводились и в советский период. Другая часть такого фольклора, доступная определенным категориям лиц, тоже сохранилась, как и сами обряды, проводившиеся втайне от большинства окружающих. К настоящему времени опубликовано довольно много образцов мансийского фольклора (напр., Мифы..., 1990). Благодаря тому, что они часто из-

даются на двух языках – мансийском и русском, – фольклор доступен не только знающим язык, но и русскоязычному населению, в том числе и тем манси, которые уже забыли свой родной язык. Многие исполняются со сцены. Пожилые люди продолжают сочинять личные песни.

ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАЗДНИКИ

Праздники манси отмечают определенный ритм жизни, выражая адаптацию человеческой деятельности к природному ритму, и являются важным средством создания эмоционального настроения семьи и общины, необходимого для их нормального функционирования. В празднично-обрядовой деятельности манси наиболее полно сохранились и получили развитие черты их традиционного образа жизни. Традиционные праздники были многофункциональными, доминирующей функцией чаще всего выступала магическая, с течением времени в различных праздниках на первый план выдвигались социальная, эстетическая, эмоциональная и другие. В последнее время традиционные праздники воспринимаются манси как важнейший элемент их этнической культуры, отличающий их от других народов, именно с традиционными праздниками они связывают сохранение и возрождение своей культуры.

М е д в е ж и й п р а з д н и к. В системе празднично-обрядовой деятельности манси наибольшей сакральной и социальной силой обладал медвежий праздник. Он объединил в себе важнейшие для таежного охотника и рыболова моменты, связанные как с его действительной жизнью, так и с ее мифологическим осмыслением. Под медвежьим праздником понимается комплекс представлений и обрядов, связанных с медведем, охотой на него, снятием с него шкуры, ритуальным поеданием его мяса, похоронами его черепа и костей (Васильев, 1948. С. 79). Все действия во время праздника сопровождались танцами, песнями, своеобразными драматическими представлениями. Значение медведя в праздниках и обрядах определялось представлением об его антропоморфности (общности происхождения медведя и человека или происхождения их друг от друга). Уже в конце XIX в. такие представления, имевшие первоначально тотемическую окраску, значительно трансформировались, мифологическое осмысление праздника стало подчас забываться его участниками, а необходимость проведения праздника стала объясняться опасностью охоты на медведя и встречи с ним при сборе ягод или других занятиях в лесу. У манси сложился культ медведя как хозяина тайги, обладающего одновременно и божественной, и человеческой, и звериной природой. В медвежьем культе нашли отражения и народные представления о справедливости, он выступал и верховным “судьей”.

У обских угров существовали периодические и спорадические медвежьи праздники (Чернецов, 1965; Tschernetzow, 1974, S. 307; Соколова, 1971. С. 213–216; 1972б. С. 74; 2002; Новикова, 1995г). Богатство и разнообразие содержания периодических праздников охватывало все стороны жизни манси и было направлено не только на то, чтобы было много рыбы и мяса, но чтобы не прекратилась сама жизнь. Рамками периодических праздников были зимнее солнцестояние и весеннее равноденствие.

После каждой удачной охоты на медведя устраивались спорадические медвежьи праздники, составлявшие сокращенный вариант периодических церемоний. Праздник длился 5 ночей, если убит самец, и 4 – если самка. Шкуру медведя свертывали, голову и лапы украшали кольцами, лентами, полосками ткани и укладывали в переднем углу дома в традиционной “жертвенной позе” – с головой, положенной между вытянутыми передними лапами. Праздник начинался с обряда “отречения”, во время которого охотник и двое мужчин, одетые в халаты и остроконечные шапки, опушенные мехом, обращались к медведю и говорили, что они не виноваты в его смерти. Все приходившие на праздник делали жертвоприношения, которые раскла-



Танцующая женщина. МАЭ. Ф.н. № И-2137-51

Манси. ХМАО, р. Малая Обь. Фото Е.Г. Федоровой, 1988 г.

дывали перед медведем. На празднике исполнялись медвежьи песни, в которых рассказывалось об установлении порядка обрядов. Во время “призывных песен” вызывались как общие божества, так и предки определенных территориально-генеалогических групп. Эта часть праздника была священной в отличие от следующей – *ту-ли лап* – представлений в масках, имеющих различное содержание, в основном бытовое, окрашенное юмором.

Чтобы снять с людей вину за убийство медведя и поедание его мяса, участники праздника имитировали уход охотников в лес, сон, прилет птиц. Далее были танцы

зверей и птиц, различные бытовые представления, гадания о промысле в целом и о следующей охоте на медведя. В последнюю ночь праздника варили и ели медвежье мясо с соблюдением многочисленных табу, все очищались, постукивая ножом по зубам. В конце праздника проводились обряды, имевшие целью заставить медведя снова вернуться.

Общая характеристика медвежьего праздника претерпевает существенные изменения в локальных группах манси. У ивдельских манси в конце XX в. сложилась своеобразная форма календарного периодического медвежьего праздника, приуроченного к Новому году, когда дети приезжали из интерната домой. Тушу медведя с головой и лапами привозили в деревню на оленьих нартах. Охотники оповещали о своем приезде пятью или семью выстрелами. Встречающие обсыпали их снегом. Перед проведением праздника на оленьих нартах объезжали мансийские деревни и приглашали всех на праздник. Праздник отмечали в доме охотника, убившего медведя, он и руководил всем ходом праздника. Основной особенностью медвежьего праздника кондинских манси является запрет есть медвежье мясо. Мясо медведя и часть его головы оставляли в лесу на специально сделанном помосте или зарывали в землю. Весь ход проведения медвежьего праздника у кондинских манси напоминал поминки. Большую роль на празднике играли женщины, которые участвовали и в встрече охотников, и исполняли специальные танцы, и могли “отговориться от медведя” в случае нарушения медвежьей клятвы.

Важным элементом медвежьего праздника северных манси были кукольные и драматические представления, которые именно у этой группы достигли наибольшего расцвета. Элементы кукольного театра были включены в драматические действия последней ночи праздника, после которой наступало прощание с медведем и проводы его на небо. Сценка называется “Девушку, парня заносят”. Их изображают куклы, сделанные из платков на ногах артиста, лежащего на спине с поднятыми ногами. Это представление является воплощением мифа об умирающем и воскресающем божестве. Кукла (искупительная жертва) погибает и тут же возрождается снова (Kannisto, 1958. S. 368; Tschernetzow, 1974. S. 299; Иванов, 1970. С. 47). Идея возрождения является основной на празднике и пронизывает все совершавшиеся на нем обряды. Для анализа кукольных представлений интерес представляет система выразительных средств, оригинальность которых имеет почти полное совпадение с иранским женским театром и у курдов Закавказья (Галунов, 1936).

Кроме этого священного представления существовали и сценки, разыгрываемые куклами, управляемыми музыкантом, играющем на музыкальном инструменте сангультапе. На доске на двух шпёнках были установлены деревянные фигурки, изображавшие мужчину и женщину. К ним были прикреплены нитки, завязывавшиеся на пальцах кукольника, играющего на сангультапе. Он перебирал струны, а куклы поворачивались, поднимали руки и ноги. Одежда – русские костюмы – была нарисована прямо на деревянном туловище. Характерно то объяснение, которое давалось такой одежде – “чтобы смешнее было”. Некоторые аналогии этим сценкам обнаруживаются также в иранском кукольном театре “Плешивый богатырь”, похожем как по устройству, так и по способу управления куклами (Галунов, 1936). Еще более полные аналогии обнаруживаются с народным кукольным театром Казахстана, где сценка называется “Аксяц кулан” (хромой кулан). Таким образом, наблюдается большое сходство выразительных средств кукольных представлений в Иране, Казахстане и на севере Западной Сибири у манси. В целом, в обрядовой деятельности манси противопоставление “люди (первоначально считавшие своим предком медведя) – куклы” аналогично противопоставлению “свой – чужие” (Новикова, 1995г. С. 119–134).

Для всего хода медвежьего праздника характерна театральность, драматизированный характер песен и танцев (Каннисто, 1911. С. 24–43; Васильев, 1948.

С. 78–105; Авдеев, 1959; Соколова, 1972а; Новикова, 1995г. С. 134–151). Уже само название периодических церемоний *Яны йикв* – большие танцы подчеркивает их игровой характер. Складывающийся народный театр манси был беден бутафорией, в нем не было декораций, да и само содержание сцен было незатейливым. Поэтому сила воздействия его на зрителей достигалась самим способом передачи сюжета, мастерством артистов и, конечно, готовностью и умением зрителей воспринимать увиденное. Исполнителями всех драматических ролей были мужчины. Животных изображали мальчики. Со временем праздник включил в себя женские танцевальные номера. Артисты говорили фальцетом. Выход актеров сопровождался различными предосторожностями. Они переодевались и надевали маски так, чтобы их никто не видел. Выход в игровое помещение сопровождался обменом репликами с присутствующими. Актеры говорили, что они не знали, что здесь праздник и были далеко на охоте. А так как на празднике не было резкой границы между актерами и зрителями и они часто менялись местами, то наибольшее число участников праздника было реабилитировано перед медведем.

К а л е н д а р н ы е п р а з д н и к и. Среди периодических календарных праздников манси наибольшую роль играли ежегодные. Годовой цикл представлялся воплощением круговорота жизни общины и отдельного человека. Особая роль в календаре манси отводится *тадь котль* – середине года. Она приходится на конец марта – начало апреля. Это время окончания охоты, начало рыболовного промысла, перекочевки на весенние юрты. Манси, у которых были олени, после этого отправлялись в горы. Поэтому в качестве новогоднего мог выступать приуроченный к Благовещенью Вороний день, отмечавшийся около 7 апреля.

Урине хотэл эква – “вороний день”, праздник в начале весны, во время прилета ворон. Его приуроченность к 7 апреля была, вероятно, более поздней, адаптированной к православному календарю. В настоящее время в Ханты-Мансийском АО проводится большая работа по возрождению этого праздника, приводимые ниже материалы относятся к 1970–1980-м годам, когда он носил сугубо частный семейный характер (Новикова, 1995г. С. 161–171). По мнению манси, “вороны приносят весну”. Это представление связано с особенностями поведения этих птиц. Они первыми прилетают, начинают вить гнезда, громко каркают, как бы пробуждая саму природу. В представлениях и обрядах обских угров ворона выступала покровителем женщин и детей. Ивдельские и сосвинско-ляпинские манси обязательно готовили *саламат* – густую кашу из крупы с водой. На празднике обращались к духу-предку *Сянь*. Обязательным действием было подвязывание на ветки деревьев полосок ткани *арсын*. Каждый должен был привязать к дереву семь таких полосок с заранее завернутыми в них монетами (Попова, 2000. С. 217–218). Наиболее близкие параллели Вороньему празднику можно обнаружить у башкир, которые отмечали *Карга туй* – женский весенний праздник, приуроченный к прилету грачей (Руденко, 1955. С. 277–278; Нагаева, 1981. С. 55–58).

По представлениям манси, успех рыболовного промысла во всем Обь-Иртышском бассейне зависел от *Сярсунт отыр’а* – хозяина рыбы, Обского старика. Лето для манси было важным временем активной промысловой деятельности. Летние праздники соответствовали русским церковным праздникам, но были связаны с традиционными занятиями манси. Центром их проведения были священные амбарчики, около которых устраивались жертвоприношения для успеха рыболовного промысла. Ляпинские манси перед тем, как ехать в низовья рыбачить, устраивали праздник *касне порат* соревнования на лодках. Подобные праздники в конце мая – начале июня были распространены по всей территории расселения манси. Они ритуально подготавливали рыболовный промысел. Такие праздники включали в себя разжигание костра, жертвоприношение, совместную трапезу, камлание с целью выяснения, в какое время появится рыба и в каких местах ее лучше ловить.

Хозяйство манси носило комплексный характер. Часть северных манси-оленьеводов уходила на Урал ранней весной и оставалась там до глубокой осени. Большим праздником считался Ильин день, совпадающий с тем временем, когда кончается линька оленей. Праздник был связан со стремлением к общему благополучию всех его участников. Его обязательным элементом считалось жертвоприношение оленей.

Одной из наиболее характерных черт осенних праздников манси являлся культ гор (или пещер). До последнего времени местами проведения некоторых праздников у восточных кондинских манси были так называемые шаманские круглые горы – искусственные сооружения, являющиеся археологическими памятниками (например, Карымское городище). Они служили местами общественных жертвоприношений в течение длительного времени. Священными считалась сама гора и растущее на ней дерево. Кондинские манси в таких местах отмечали праздник Покров, знаменовавший начало пушного промысла. В этот день убивали большое количество домашних животных. Церемонией руководил шаман. На таких горах или около них стояли священные амбарчики, где складывались жертвоприношения. Развитие особого отношения к горам у населения, живущего от них в непосредственной близости, естественно и широко распространено. Другое дело, район реки Конды, где настоящих гор нет. Существующий здесь устойчивый комплекс представлений о горах и обильные жертвоприношения, совершаемые кондинскими манси, могут свидетельствовать о возможных миграциях в этот район населения с запада.

Главное свойство праздников в их повторяемости, другая важнейшая функция праздников – интегрирующая, объединяющая определенное сообщество (семья, община, народ). В полиэтнической среде они служат средством укрепления этнического самосознания, культурная традиция передается от поколения к поколению. Кроме того, праздники выполняют важную функцию социальной и психологической адаптации человека в обществе.

МУЗЫКА

Сведения о традиционной музыке манси содержатся в обширном круге историко-этнографических и фольклорных источников, среди которых наиболее информативными являются работы В.Ф. Зуева (1947), Н.Л. Гондатти (1888б), И.И. Авдева (1935, 1936), В.Н. Чернецова (1968, 2001, Источники..., 1987), Н.И. Новиковой (1985, 1990), З.П. Соколовой (1986а, 1991б), Е.И. Ромбандеевой (1993), а также монументальные собрания вогульской народной поэзии Б. Мункачи (*Munkácsi*, 1910–1921; *Munkácsi, Kálmán*, 1952, 1963) и А. Каннисто (*Kannisto, Liimola*, 1951–1963).

Первые звукозаписи музыки манси с помощью фонографа произведены в начале XX в. А. Каннисто. Эти мелодии опубликованы в работе А.О. Вяйзянена (*Väisänen*, 1937б). В дальнейшем фонозаписи мансийского фольклора осуществляли Е.В. Гишпиус, Н.М. Владыкина-Бачинская, И.А. Богданов (Бродский), А.М. Айзенштадт, М.Я. Жорницкая, Х. Сильвет, Е.А. Алексеенко, Е. Шмидт, К. Лазар, Ю.И. Шейкин, Г.Е. Солдатова, О.В. Мазур и др. На сегодняшний день опубликовано более 200 образцов музыки манси в нотных записях (Сборник..., 1959; *Kálmán*, 1976; *Жорницкая*, 1980; *Finnugor pérek*, 1985; *Сильвет*, 1986; Хантыйские и мансийские песни, 1993; *Мазур, Солдатова*, 1997 и др.), определены основные жанровые сферы музыкального фольклора (Бродский, 1976; *Богданов*, 1981, 1982, 1990; *Айзенштадт*, 1979; *Шейкин*, 1996, 2002; *Soldatova*, 1995; *Мазур, Солдатова*, 1997), описаны музыкальные инструменты (*Väisänen*, 1931, 1937а; *Вертков, Благодаров, Язовицкая*, 1975; *Гишпиус*, 1974, 1976, 1988; *Hippius*, 1979; *Сильвет*, 1986; *Шейкин*, 1990;

Мелодии сангквылтапа, 1993; Солдатова, 1995, 1998, 2001а,б), исследованы отдельные вокальные жанры (Владыкина-Бачинская, 1977; Солдатова, 1998, 2001б).

Манси сохранили богатый фоноинструментарий, включающий собственно музыкальные инструменты (цитра, арфа, лютня, варган) и инструменты обрядового или промыслового назначения.

Наибольшее распространение имеет цитра *сангквылтап* (возможно, от *сангкылтангкве* “звенеть”). Корпус представляет собой желобообразный продолговатый ящик, с одной стороны имеющий клиновидную форму, с другой – два рожка, соединенных перекладиной. Параллельно деке натянуты 5–7 струн *тан* из оленьих кишок или сухожилий. *Тарыгсын-йив* “журавлиная шея-дерево” – угловая арфа, корпус которой напоминает туловище птицы, верхняя часть шейки оформлена в виде птичьей (иногда звериной) головы. Сейчас встречаются цельно-долбленные арфы с 9–12 струнами (Väisänen, 1937a. С. XXXIX). Наигрыши на цитре и арфе имеют широкую область применения. Важная функция их – призывание и презентация духов с помощью именных мелодий в рамках обрядовых действий.

Тумран (*тумра*, *тумре*, от рус. *домра*) – пластинчатый идиоглоитический варган, сделанный из лопатки оленя или коровы. Варган у манси – женский инструмент. На нем играют для себя и во время праздника по случаю установления рыболовного запора.

Одно-, двухструнный инструмент *нэрнэ-йив* (возможно, “женское дерево”, “дерево для пиления”) – чашечная шейковая лютня со смычковым способом звукоизвлечения, изготовленная из цельного куска дерева; для струн и смычка используется конский волос. На этом инструменте исполняются преимущественно необрядовые песенные мелодии.

Среди обрядовых инструментов важнейшим является бубен, называемый *койп*, *куйп*, *коюп* – односторонний рамный барабан круглой или слегка овальной формы. Поверх “столбиков” на обечайке проложен обруч и натянута оленья или лосиная кожа. Рукоять Y- или крестообразная (см.: Гондатти, 1888a; Kannisto, 1958; Прокофьева, 1961б; Источники., 1987). Колотушка *няли* иногда используется для гадания. Обрядовое назначение имеют также *нял парт* – доска со стрелами, звук которой говорит о приходе духов в шаманском обряде, *силынг тор* – платок с бубенчиками, в котором богиня *Калтась* предстает на медвежьем празднике, *ялпынг улама* – священное покрывало с колокольчиками, неперменный атрибут обрядов поклонения духам всех уровней, разливная ложка *тай* с деревянной подвеской-погремушкой, используемая в жертвенных церемониях и др.

В промысловых целях манси используют манки – берестяные (*сас нелм* “берестяной язык”) и перьевые (*кисгил* “свисток”). Сохранились два аэрофона – *вот-во-внэ товыл парт* (“ветер вызывающая летающая доска”) и детская игрушка-пропеллер *пыгалтон/ларгалтап*.

Вокальные жанры объединены общим термином *эрыг/эри*, *эрий* (“песня”). Обрядовая песенная культура полнее всего представлена в рамках медвежьего праздника (Гондатти, 1888a; Авдеев, 1936; Väisänen, 1937b; Kannisto, 1958; Чернецов, 1968, 2001; Источники., 1987; Мазур, Солдатова, 1997; Соколова, 2002 и др.). На протяжении нескольких дней с наступлением темноты исполняются песни, танцы, драматические представления. Каждая ночь праздника должна включать следующие обязательные компоненты: 1) мифопоэтические песни *уй эрыг* о спуске на землю медведя-первопредка и о его пребывании на земле, исполняемые коллективно: несколько мужчин (3–5) стоят лицом к медведю и раскачивают вверх-вниз сцепленные за мизинцы руки; стоящий посередине сдержанно и размеренно ведет мелодию, остальные подпевают; 2) *хум йикв*, *нэ йикв* – мужские и женские танцы в сопровождении музыкальных инструментов; 3) сакральные представления духов-покровителей *яныг тулыглан* (“большое представление”) с предваряющими их призывными песнями *кастынг эрыг*; 4) комедийные сценки-представления *тулыглан* (иногда

в песенной форме – *тулыглан эрыг*) с актерами в берестяных или деревянных масках; 5) песня пробуждения медведя *холи эрыг* (“утренняя песня”). В последнюю ночь исполняется, кроме того, *ялтынг эрыг* – заключительная песня, символизирующая отправление души медведя на небо.

В обряде представлены различные формы интонирования: пение сольное и ансамблевое, звукоподражание ворону во время ритуальной трапезы, произнесение реплик фальцетом (в представлениях *тулыглан*), игра на музыкальных инструментах (танцы, представления, призывные мелодии.), создание звуковых эффектов с помощью *тарыг-нёл* (“журавлиный клюв”, стук которого пугает медведя) и идиофонов-подвесок.

В шаманской практике манси бубен фиксируется исследователями до середины XX в., цитра же применялась в сеансе *турман кол* (“темный дом”) до недавнего времени. Основная задача музыканта – исполнение мелодий, призывающих духов или символизирующих их приход. Каждому духу посвящена персональная мелодия, которая легко узнается присутствующими. Важные драматургические моменты ритуала сопровождаются наигрышами: “*Пупыг хайтнэ тан*” (“Мелодия прихода духа”), “*Полум-Торум ойка тан*” (“Мелодия бога Пелыма”), “*Консунг-ойка тан*” (“Мелодия Когтистого старика”, т.е. медведя).

Для вхождения в контакт с духами использовалось также пение. Шаманские песни-призывания духов *кай сов* обнаруживают значительное сходство с призывными песнями медвежьего праздника и, по-видимому, составляют с ними единый мелодический фонд. К вокальному шаманскому фольклору относится также песня-проклятие *сатхатнэ эрыг*.

В жертвенных церемониях в качестве обязательных музыкально-фольклорных жанров функционируют: 1) молитва жреца духу-покровителю, исполняемая в речевой или песенной форме (*Kannisto, Liimola, 1951, 1955; Munkácsi, 1905*) и сходная по музыкальной стилистике с шаманским заклинанием; 2) шаманская песня *кай*, которая сопровождает гадание; 3) наигрыш на цитре – *пупы-тан* “мелодия духа-покровителя” (*Kannisto, 1958*), который предворяет или сопровождает молитву жреца. После обязательной программы следуют “различные увеселения, соревнования, музыка, эпическое пение, танцы, даже сценические представления – в случае, если собрались жизнерадостная молодежь и старики, знающие сказки, песни” (*Карьялайнен, 1996. С. 109*). Необязательная часть жертвенного обряда исполняется во время варки мяса и по окончании трапезы (*Носилов, 1997. С. 40–43*).

В числе других обрядов манси, имеющих музыкальное наполнение, – праздник, посвященный установлению рыболовного запора и вороний праздник. Музыкально-фольклорная программа этих обрядов строго не регламентирована (*Новикова, 1990*) и сходна с необязательной частью жертвенных обрядов.

Основу необрядовой вокальной культуры составляют индивидуальные (личные) песни. Они делятся на эпические (эпико-лирические), где излагаются истории жизни, описания каких-либо важных событий, и лирические (лирико-эпические) – похвальные песни и песни-жалобы (*Шмидт, 1984; Герасимова, 2000*). Если песня исполнена автором, она называется *амки эргум* “моя (собственная) песня”, если кем-либо другим – (имярек) *эрыг*, т.е. указывается имя автора. Повествование всегда ведется от первого лица, а факт исполнения чужой песни оговаривается. Личные песни сочиняются в любом возрасте, многие это делают в период взросления или в предчувствии смерти (*Богданов, 1981б*).

Особую группу необрядовых песен составляют *улилан* (от *ули* “восхваление, воспевание”): мать посвящает ребенку песню с пожеланием счастливой жизни; хозяйка, ухаживая за детенышем домашнего животного, сочиняет для него ласковую или шутиливую песню; девушка или юноша поют *улилан* возлюбленному (*Шмидт, 1979, 1984*).

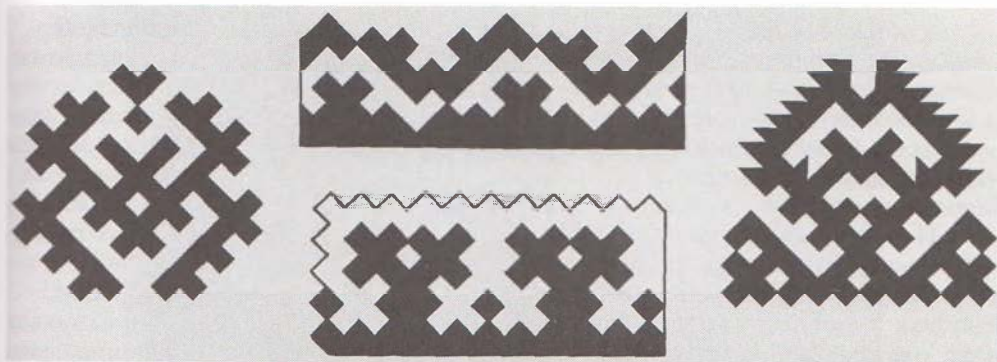
Термин *тэрнынг эрыг* маркирует исчезнувший жанр героической песни, в котором описываются деяния богатырей-первопредков (*Munkácsi*, 1910–1921; *Kannisto, Liimola*, 1955), добывание невесты и сражения с врагами. Героями являются, как правило, духи-покровители территорий – Среднесосьвинский Старик и др. По ряду признаков *тэрнынг эрыг* сходны с обрядовыми песнями, они относятся к эпико-мифологическому пласту. Пение героических песен сопровождалось игрой на музыкальном инструменте (*Патканов*, 1999. С. 218). К эпико-мифологическим жанрам примыкает и *эргынг мойт* (“поющая сказка”), бытующий и ныне. Среди персонажей таких песен – Среднесосьвинский Старик, Женщина-лягушка (покровительница с. Хулимсунт), Сын Богатыря из Чума (верхнелозьвинский покровитель оленьих стад). Музыкальную стилистику *эргынг мойт* отличают повторяющиеся мелодические ячейки, разомкнутая мелострока.

Особенности системы фольклорных жанров, тип фоноинструментария, доминирующая роль медвежьего праздника, ряд других черт позволяют говорить о близком типологическом родстве культур манси и хантов. В то же время заметны различия в музыкальном языке, что может быть связано с особенностями этногенеза обских угров – с неодинаковой ролью южного компонента в сложении этносов.

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО

При украшении своих вещей манси использовали различные приемы обработки материалов (об орнаментированных вещах см.: *Федорова*, 1992б; 1994а, 1997в; 1998в, 2000в и др.; *Рындина*, 1995а. С. 252–282). На протяжении веков у них сложился и богатый фонд орнаментальных мотивов, отразивший различные этапы этнической истории. При декорировании предметов, как и при их изготовлении, существовало разделение труда: мужчины работали с твердыми материалами (дерево, кость, рог), женщины – с мягкими (береста, мех, ткань).

Большим разнообразием отличаются орнаментированные вещи северных манси, хотя, например, предметов из дерева и кости сохранилось сравнительно немного. Выделяются следующие виды технических приемов резьбы по кости: трехгранно-выемчатая, ямчатая и резьба наколом, тонколинейная, ажурная, циркульная, профилирование краев (*Иванов*, 1963. С. 56). Резьбой (кружки с точкой в центре) украшали костяные пластинки, предохранявшие руку от удара тетивой при стрельбе из лука. На них мог присутствовать и достаточно сложный узор – медальонное изображение зверя-тотема. Простой геометрический орнамент (зигзаг, круги с точками, комбинации из точек) наносили на костяные же детали оленьей упряжи, мерки для пороха, поясные пряжки, пряслица, табакерки из коровьего рога. Профилирование краев, ажурная резьба присутствуют на пряжках для мужских сумочек, накладках на мужские пояса. Приемы резьбы по дереву были следующими: трехгранно-выемчатая, тонколинейная (контурная), двупланово-рельефная, профилирование краев (Там же). На деревянных вещах (мужских ножнах, веслах невесты, швейках, крюках с цепями для подвешивания колыбелей, ручках ложек, табакерках, коробочках для пороха) вырезали зигзаги, косые кресты, композиции из треугольников, ромбы, шевроны, располагая их рядами. Нередко поверхность декорируемого предмета делили на зоны-секции: узор помещался внутри них; резьба по дереву и кости сочеталась с окрашиванием предмета. Курительные трубки, рукоятки ножей инкрустировали оловом. Скульптурное оформление в виде голов животных имели коньки крыши, а также крюки, поддерживавшие желоба по ее бокам. Головы и фигурки животных вырезали на концах ручек деревянных черпаков и чашек.



Образцы орнамента

Манси. ХМАО, д. Щекурья, р. Ляшин. Рис. Г.В. Вороновой, 1966 г.
Архив ИЭА РАН. Северная экспедиция. З.П. Соколова

Закрепленные традицией технические приемы существовали и для обработки мягких материалов, из которых делали одежду и утварь. Каждому из них соответствовала определенная техника орнаментации.

Большое внимание уделяли украшению берестяной утвари. Особенно это было характерно для северных манси. Самым распространенным способом декорирования этого материала можно считать процарапывание (выскабливание) узора. Бересту держали над огнем, чтобы ее внутренняя сторона приобрела красновато-коричневый цвет. Перед нанесением орнамента ее смачивали горячей водой, благодаря чему верхний слой бересты легко отделялся от нижних. Острым ножом наносили контуры геометрического узора, затем соскабливали в нужных местах темный слой. Таким способом украшали внутреннюю поверхность и крышки плоскодонных сосудов с низкими стенками (чуманов), наружные стенки и крышку кузовов и набирушек для ягод, коробок для хранения вещей, наружную поверхность берестяных ведер, детских колыбелей, женских ножен. Кончиком ножа (тиснение) или штампом наносили орнамент на утварь с берестяными стенками и деревянными дном и крышкой (туеса, табакерки). У кондинских манси были способы украшения берестяных изделий, не характерные для других групп манси. Это ажурная резьба на полосах бересты, которые накладывались снаружи по верху и центру утвари цилиндрической формы; берестяная аппликация, окрашенная сажей в черный цвет.

Меховая одежда украшалась в технике мозаики. Она применялась для отделки женских шуб и сумочек для рукоделия, а также мужской одежды (парки, реже – малицы), мешков из оленьего меха для хранения вещей. Мастерница подбирала кусочки гладкого и прочного оленьего камуса белого и темного цветов, складывала вместе мехом внутрь и одновременно из двух кусков вырезала узор. Затем сшивала его фрагменты. Таким образом получался симметричный орнамент – светлый на темном фоне и наоборот. Чтобы сделать ассиметричный узор, заготовки складывали вместе мехом книзу (Иванов, 1963. С. 76). Полосы мозаики вшивали между станом и надставкой подола одежды, над обшлагами, ими выделяли куски шкуры, из которых сделаны перед и спинка, подчеркивали крой капюшона парки, располагали в нижней части шубы перпендикулярно надставке подола, украшали камусную обувь (вдоль швов голенища и союзок). На женских сумочках для рукоделия орнаментировали почти всю поверхность. На лицевой стороне, как правило, находился медальонный узор “шишка”, символизировавший благополучие семьи.



Берестяной *чуман* с крышкой. МАЭ. Ф.н. кол. № 338-51ав
Манси. ХМАО

Мозаикой украшали длинные узкие подушки, культовые покрывала, “богатырские принадлежности” (шлемы, шапки, пояса), рукавицы и некоторые другие предметы из сукна. Поверхность подушки часто делилась на четыре квадратных зоны, окаймленные несколькими полосками сукна. В центре помещали узор – стилизованное изображение животного, “орлиные гнезда”, редко – элементы бордюрного орнамента. На культовых покрывалах, которые также состояли из нескольких частей, изображали одного из ведущих персонажей мансийского пантеона *Мир-сусне-хум* в образе всадника.

Очень распространенным способом украшения изделий из ткани была аппликация: узкую (2–3 см) полоску ткани прикрепляли в наметку, по сторонам надрезали в соответствии с узором, а затем пришивали через край. Из маленьких кусочков ткани в этой же технике выполняли дополнительные элементы орнамента. Узкие полосы яркой, контрастной по отношению к фону, ткани, располагая их по подолу, манжетам, кокетке, планке застежки, воротнику, нашивали на женские платья и мужские рубахи из хлопчатобумажной ткани. По самому краю подола шла широкая полоса. На более нарядных образцах кроме полос были еще и несложные орнаменты, чаще всего – ряд треугольников. Аппликацией из ткани красного цвета отделывали женскую межсезонную одежду из темного сукна, праздничные рукавицы. Обские и нижнесосьвинские манси аппликацией украшали женские халаты. Здесь количество узких полос на подоле могло достигать до 30. Вдоль пол располагали аппликативный узор, более сложный, чем у других групп северных манси. На старых образцах халатов нашиты полосы и зигзагообразный узор по всему рукаву.

Изделия из холста манси Конды чаще выделяются богатой вышивкой разноцветными шерстяными нитками: темными красно-бурыми, темно-коричневыми, темно-синими. Манси соединяли черную пряжу с красной, темно-синюю и коричневую с желтой. Вышивали рубахи, халаты, мужские штаны, женские косынки и платки, полотенца. Пользовались различными техническими приемами – вышивание односторонним косым стежком (один из наиболее старых приемов), односторонней гладью внутри контура, выполненного квадратным двухсторонним швом (наиболее распространенный способ), крестиком (заимствованная техника). Нередко в одном изделии сочетались разные технические приемы (Иванов, 1963. С. 78–79). Преобладающим узором на сохранившихся мансийских вышитых вещах являются различного рода звездчатые розетки, ступенчатые ромбы и др., которые располагаются, в основном, на нагрудной и плечевой частях рубах. Нередко здесь же можно увидеть свастику. Вышивали также парные фигуры птиц и деревья (подробнее см.: Рындина, 1995а. С. 252–254).

Вышитую одежду носили с бисерными украшениями в виде двух узких и длинных ажурных полос, спускавшихся на грудь. Такие же полосы крепили к концам жесткого воротника рубахи, обшитого бисером, с оловянными бляшками, помещенными в квадраты, образованные бисерными нитками. Были распространены бисерные украшения для волос, налобные повязки, бисер нашивали по подолу, концам рукавов, нагрудному разрезу вышитых рубах. Бисерные шейно-нагрудные украшения бытовали и у северных манси. Повсеместно бисером украшали женскую кожаную обувь *няра*. При изготовлении украшений манси нанизывали на нитки, переплетая их, разноцветные бисеринки в том количестве, которое требовалось для создания задуманного узора. В целом получалась ажурная сетка определенных размеров и формы – в зависимости от того, для какого украшения она предназначалась. Свободный край сетки завершался бисерными петельками с бусами, металлическими подвесками или же раковинами-каури.

На суконную одежду, воротники рубах, женские пояса нашивали ажурные оловянные отливки в виде квадратов и прямоугольников с квадратиками или кружочками внутри. Их отливали в небольших (6–8 см) формах из коры сосны, мягкого черного камня или глины.

Подшейным волосом оленя вышивали ромбовидные или овальные игольники, крепившиеся к сумкам для рукоделия. Орнаментированные вязаные вещи (чулки, рукавицы) носили манси Конды, Оби, низовьев Северной Сосьвы. Наиболее распространенными узорами были ромбы и крестообразные фигуры.

На протяжении веков у манси сформировался значительный фонд орнаментальных мотивов. Наряду с эстетической функцией орнамент выполнял и коммуникативную. По тому, что было изображено на вещи, определяли, к какому роду принадлежал ее владелец, с какой территории он происходил. В частности, узор “соболь” был характерен для тапсуйских манси, “щучья челюсть” – для ляпинских, “лягушка” – для среднесосьвинских (Чернецов, 1948. С. 148; 1953б. С. 70). К числу наиболее распространенных среди северных манси узоров относятся *пйквнал* (треугольники), “головки”, “уши зайца”, “ветка березы”.

В зависимости от категории симметрии в орнаменте манси выделяются бордюр, розетка и сетка (Рындина, 1995а. С. 283–314). Прямолинейные бордюры из непрерывных мотивов (“щучьи зубы”, “головки”, “уши зайца”, “ветка березы”, “спящий соболь”, “соболь с головой”, “соболь без головы”, “след соболя”, “рога оленя”, “лошадиное копыто”, “локоть лисенка”, “лезвие топора”, “задние ноги лягушки”, “крыло гуся” и др.) украшали главным образом берестяные изделия, одежду из меха и ткани, сумки для рукоделия. Некоторые узоры зафиксированы в вышивке кондинских манси. Прямолинейные бордюры из прерывистых мотивов (ряды ромбов, кре-

стов, S-образных мотивов, шевронов, уголков) представлены на бересте, в бисере и вышивке. Реже встречались криволинейные бордюры (изображения птиц), выскобленные на бересте. Прямолинейные и криволинейные розетки характерны для берестяных и суконных изделий, меховых сумочек. Это стилизованные изображения животных: узоры “медведь”, “бобр”, “выдра”, а также “жук”, “шишка”, фигура Мир-сусне-хума.

Богатое орнаментальное искусство манси, как и хантов, впитало в себя целый ряд традиций. Формирование фонда узоров происходило в неразрывной связи с развитием техники орнаментации, как сложившейся в местной таежной среде, так и заимствованной. С.В. Иванов в орнаменте обских угров выделил несколько типов: североазиатский (ряды точек, кружков с точкой в центре и т.п.), появившийся, видимо, в конце неолита или начале бронзового века; евразийский (треугольники, углы, зигзаг, прямоугольники), также очень древний; северосибирский (простейший прямолинейно-геометрический), известный, вероятно, тоже с эпохи неолита; северный, приобский (большинство из распространенных у северных манси узоров); восточноевропейский, отчасти среднеазиатский (различные решетчатые фигуры, бордюры из парных крючков. S-образные фигуры и др.); поволжский и ближневосточный – изображения птиц с деревьями, восьмиконечные розетки, ступенчатые ромбы и др. (Иванов, 1963. С. 154–157). По его мнению, к числу местных приемов можно отнести те, что использовались при обработке бересты, кожи, камыша, осоки, сарги. На ткань перешли способы орнаментации меха, вязание было заимствовано от коми, вышивка подшейным волосом оленя – от кетов и эвенков, а литье из олова – от татар. Вышивка же цветными нитками появилась, скорее всего, до XIV–XV вв. (Иванов, 1963. С. 83–84).

Исследователей всегда привлекал вопрос о появлении у обских угров бисера. По мнению Т. Вахтер, он мог быть заимствован либо от северных и восточных соседей, либо с запада – от татар и русских (Vahter, 1953. S. 69). Последние же данные свидетельствуют в пользу того, что бисерные украшения могли иметь предки манси и хантов уже в период с конца I тыс. до н.э. – середины I тыс. н.э. (Федорова, 2000г. С. 265).

В фундаментальном исследовании орнаментального искусства обских угров, проведенном О.М. Рындиной, выделяется несколько этапов в генезисе этого явления. Первый – зарождение узоров на мехе и бересте – относится к эпохе неолита и связан с лесной зоной, богатой березой и мелким пушным зверем. На протяжении второго этапа продолжает развиваться орнаментация меха и бересты, важное место занимает вышивка. Большую роль здесь сыграло влияние андроновских (эпоха бронзы) традиций, о чем писали еще В.Н. Чернецов (1948) и С.В. Иванов (1963 и др.). Третий этап (ранний железный век) отличает развитие вышивки и появление в орнаменте орнитоморфной тематики (через население лесостепных территорий, испытывавшее иранское влияние). Четвертый этап отражает процесс вхождения в орнаментальное искусство манси изображения всадника (Мир-сусне-хума), которое может иметь тюркские корни (Рындина, 1995а. С. 366–395).

На протяжении первой половины XX в. орнаментальное искусство продолжало развиваться. Начиная же с 1960-х годов, в этом процессе наметились существенные изменения. Прежде всего, эстетическая функция орнамента стала вытеснять знаковую, которая к концу XX в. уже проявлялась очень слабо. В связи с заменой традиционных вещей покупными утрачивались навыки изготовления и украшения мансийской одежды, утвари и т.д., хотя многие продолжали хранить сделанные ранее орнаментированные вещи “на память”. Вместе с тем, интерес к искусству среди части интеллигенции, в том числе и из пришлого населения, позволил сохранить многие узоры: их срисовывали с вещей и хранили в

альбомах учителя, библиотекари, клубные работники. Сохранению традиций способствовали также кружки народного творчества при школах и клубах, сувенирное производство. Национальный орнамент иногда использовали для отделки покупных вещей: одежды, скатертей и др. Все же в результате навыки традиционной обработки материалов и орнаментирования сосредоточились в руках немногочисленных мастериц, занимавшихся изготовлением вещей не только для себя, но и на заказ. В последние десятилетия, в определенной степени, происходит возрождение традиционного мансийского орнаментального искусства. Важную роль в этом процессе играют периодически проводимые семинары и курсы (в частности, в г. Ханты-Мансийск, с. Саранпауль, д. Ломбовож), где собираются и обмениваются опытом мастерицы из разных мест. В этих занятиях принимает участие и молодежь.

СЕЛЬКУПЫ



ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Р а с с е л е н и е. До XVII в. селькупы обитали на Средней Оби и ее правых и левых притоках – Тым, Кеть, Чулым, Васюган (до среднего его течения, включая приток Чижапку), Парабель (с истоками Чузиком и Кёнгой), Чая, Шегарка (*Долгих*, 1960в. С. 87–103; *Пелих*, 1981. С. 8–74; *Шаргородский*, 1994. С. 15–25). В XX в. ареал расселения южных (нарымских) селькупов сузился. Они живут в бассейне среднего отрезка Средней Оби и ее притоков Тыма, Парабели, Кети (Каргасокский, Парабельский, Верхнекетский районы и сельская территория Колпашевского горсовета Томской области). На Чижапке, Чулыме, Чае, Шегарке сейчас нет коренного селькупского населения, а его потомки причисляют себя либо к русским, либо к чулымским и обским тюркам.

С XVII–XVIII вв. тазовские селькупы расселены компактно в бассейне среднего и верхнего течения р. Таз (Красноселькупский район Тюменской области), на юго-востоке Ямало-Ненецкого АО, в Красноселькупском (около 1600 человек) и Пуровском (около 300 человек) районах (*Ириков*, 2002. С. 39; *Казакевич*, 2001. С. 270). Местами их компактного проживания являются поселки и фактории Красноселькуп, Мотылька, Ратта, Кики-Акки, Толька, Часалька в Красноселькупском районе; Толька Пуровская, Быстринка (система Чертовых озер), Харампур, Халясавэй, поселок городского типа Тарко-Сале в Пуровском районе. В Красноярском крае селькупы живут в бассейне р. Турухан (Туруханский район Красноярского края).

П р и р о д а. Местность, осваиваемая селькупам, представляет собою часть Западно-Сибирской равнины. В основном это низменное пространство, покрытое лесами и болотами. В природно-географическом отношении это зона тайги с преобладанием хвойных пород деревьев: кедра, пихты, ели, сосны, из лиственных чаще всего встречаются береза и осина. По данным географов, Томская область является самой лесистой в Западной Сибири.

Хвойные боры, по местному урманы, перемежаются болотами, которые занимают около 30% ее территории. Особенно высокий процент заболачиваемости территории наблюдается на северо-востоке Каргасокского района в бассейне левого притока Оби р. Васюган. Почвы дерново-подзолистые и торфяно-болотные, типичные для таежной зоны.

Основные водные магистрали – Средняя Обь с притоками Тым (950 км), Кеть (1621 км), Чулым (1799 км), Васюган (1082 км), Парабель (308 км), Чая (194 км), Шегарка (382 км), а также Таз (1400 км), берущий начало с Сибирских увалов, оглаженной ледником возвышенности, разделяющей водоразделы этих двух рек и являющейся как бы естественной границей между территориями северных и южных селькупов.

Климат таежной полосы Западной Сибири, где проживают селькупы, резко континентальный. Средняя температура января колеблется в пределах -19°C – -21°C , июля $+17^{\circ}\text{C}$ – $+18^{\circ}\text{C}$. Число осадков составляет 400–550 мм в год.

Тайга в местах проживания селькупов изобилует дичью. Из парнокопытных встречаются лось и лесной олень, в лесостепной полосе – косуля. Пушные звери представлены белкой, соболем, колонком, ондатрой, зайцем, боровая дичь – тетеревом, рябчиком, глухарем, серой куропаткой, водоплавающая – уткой и гусем. Из хищников наиболее распространены волк, бурый медведь, рысь, россомаха. Наиболее ценная ихтиофауна Средней Оби – осетр, нельма, муксун, сырок, язь. В бассейне Таза водятся муксун, пелядь, сиг, чир, ряпушка, частик.

Численность. В 1979 г. селькупов было 3518 человек, в 1989 г. в СССР – 3612, в РСФСР – 3564. По данным Всероссийской переписи 2002 г. селькупов насчитывают 4249 чел. (их численность увеличилась на 17,6%).

По данным муниципальных образований Томской области на июль 2001 г. численность селькупов составляла 1701 человек, из них в Верхнекетском районе – 374, в Каргасокском – 733, в Колпашевском – 401, в Парабельском – 193. Большинство селькупов расселены дисперсно. Местами компактного проживания селькупов являются д. Иванкино Колпашевского района (50% жителей), с. Напас Каргасокского района (35% жителей).

В последнее десятилетие наблюдается превышение фактического прироста числа селькупов над естественным приростом данного этноса. Так, по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. численность селькупов в Томской области составляла 1347 чел. К 2000 г. по данным Администрации области она возросла до 1700 чел., т.е. на 26% по отношению к 1989 г. Население же Томской области в целом выросло лишь на 7%: с 1002 тыс. чел. в 1989 г. до 1072 тыс. чел. в 1999 г. (Шаховцов, Функ, 2000. С. 311). Причиной данного феномена стала смена паспортной национальности взрослым населением, и приписывание детям, родившимся после 1987 г. в смешанных семьях, национальности родителя – селькупа. Причина – получение различных социальных льгот.

В последние годы, однако, сменить национальность на селькупскую стало достаточно трудно, так как в отделах социального обеспечения, в которых оформляются льготы народам Севера, требуются метрики. Проблема в том, что, как правило, в графе “национальность” родителей в свидетельствах о рождении указано “остяк” (“остячка”). Этот этноним не числится в перечне коренных малочисленных народов Севера Российской Федерации, поэтому чиновники из отделов социального обеспечения отказываются начислять льготы обратившимся как представителям народов Севера. Неудовлетворенные таким результатом люди обращаются в Томский Областной Краеведческий музей за справками. В связи с участвовавшими обращениями граждан, руководство музея в январе 2003 г. отправило главам администраций шести северных районов Томской области экспертное мнение по этому вопросу, в котором дается официальное научное обоснование идентичности этнонимов “остяк” и “селькуп” и “остяк” и “ханты” (Кошелева, 2003, С. 220).

Самоназвание. Термин “селькуп” большая часть томских селькупов не воспринимает в качестве самоназвания, полагая его книжным, научным или официальным. В отличие от него термин “остяк” употребляется не только в быту и разговорной речи, но и в учетных документах, актовых записях и т.д. “Остяками” именовались селькупы Среднего и Томского Приобья в статистических источниках и историко-географической литературе XIX в. Северные селькупы в этих источниках и литературе обычно фигурировали под именем “остяко-самоеды”.

Тазовские селькупы именуют себя *селькуп*, туруханские – *шолькуп*, что в переводе значит “таежный человек”. Селькупы, живущие в бассейне р. Тым, Васюгана, Парабели и по Оби ниже Нарыма, называют себя *чумыль-куп* – “земляной чело-

век”, жители бассейна Средней и Верхней Кети – *сюссы-кум*, живущие по Оби выше Нарыма – *шэш-кум* – “таежный человек”, обитатели низовьев р. Чулым – *тхой-кум*.

Название *селькупы* было введено в отечественную научную литературу в 1930-е годы известным лингвистом и этнографом Г.Н. Прокофьевым по аналогии с названиями “ненцы”, “энцы” и др. Оно утвердилось в тазовско-туруханском регионе проживания селькупов, а на территории Томской области среди южной группы этого народа привилось только в последние десятилетия, примерно с середины 1980-х годов, когда началось пробуждение национальной активности северных народов, стали создаваться общественные ассоциации коренного населения, деятельность которых направлена на возрождение родного языка и традиционной культуры.

Нельзя не отметить также сходство названий ряда селькупских фамильных кланов селькупов Езынгиных (Езенгуловых), Байгуловых, Сайкуловых, Соиспаевых и др., с родовыми названиями в составе северных самодийцев: ненцев (Езынги) и энцев (Бай, Ядне, Сойта и др.).

Селькупский язык относится к самодийской группе уральской семьи языков. Кроме селькупского языка, в эту группу входят ненецкий, энецкий и нганасанский языки, образующие ее северную ветвь, в то время как селькупский язык и языки самодийских народов Саянского нагорья (камасинцы, карагасы, маторы и др.) составляли ее южную ветвь.

Е.Д. Прокофьева выделяет у селькупов два наречия – тазовско-баишенское и нарымское. Согласно концепции современного лингвиста Е.А. Хелимского (1980), в селькупском языке устанавливаются шесть основных диалектов: 1) северный (Таз с Пуром, Турухан с Баихой, Елогуй и Карасино на Енисее; 2) тымский; 3) нарымский (Обь в районе Нарыма, Васюган, Парабель); 4) кетский; 5) обский (Обь в районе Колпашево); 6) южный (чулымский). Кроме того, этим автором выделены два переходных селькупских говора: нарымско-обский (на Оби между Нарымом и Колпашевым) и кетско-обский (на Нижней Кети).

В селькупском языке можно выделить северную, центральную и южную группы диалектов, что представляет собой тернарную классификацию. Изредка применявшаяся ранее бинарная классификация, с выделением северного и южного наречия, в настоящее время не распространена, хотя подспудно присутствует в научном обиходе лингвистов в виде терминов “северные” и “южные” селькупы.

Все наречия (диалекты) весьма существенно различаются между собой особенно в отношении фонетики.

Северное селькупское наречие испытало воздействие со стороны различных хантыйских диалектов, энецкого и кетского языков. В южном наречии прослеживается (особенно в области лексики) довольно сильное татарское влияние. В словарном составе всех селькупских наречий (в особенности томских) выявляется немало русских лексических заимствований. В настоящее время селькупы Томской области говорят в основном по-русски. Знание родного языка сохраняют главным образом представители поколения старше шестидесяти лет. Молодежь совершенно не знает родного языка, говорит и пишет только по-русски. Подобное явление имеет значительную историческую глубину, так как нарымские селькупы со второй половины XIX в. живут дисперсно в одних поселках с русскими, активно вступают с ними в брачные отношения. Например, по данным метрических книг Кривошеинской Спасской церкви в промежутке с 1890 по 1900 г. там было заключено 57 браков между селькупками (остяками) и русскими, что составило 79,1% от общего числа селькупских браков, освященных церковью за этот период. Как явствует из данных переписи 1897 г., уже на рубеже XX столетия 15,9% селькупов (остяков) Томского округа говорили только по-русски и своим родным языком не владели.

Наиболее репрезентативные материалы представлены по следующим диалектам: тазовский или северный (диалект собственно селькупов), кетский (диалект

сюсыкумов), среднеобский (диалект шёшкупов, или шёшкумов), нарымский и тымский (диалекты чумьлькупов).

Антропологическая характеристика селькупов.

В массиве из семи сибирских угро-самодийских народов и кетов селькупы выделяются сочетанием нескольких исторически обусловленных и часто уникальных особенностей: 1) этот народ в настоящее время представлен двумя территориально разобщенными группами, между которыми отсутствуют брачные связи, а преимущественное направление межэтнических брачных контактов для каждой из них различно; 2) в южной части этнического ареала, на Средней Оби, за последнее столетие отмечена исключительная интенсивность смешения с русскоязычным, обычно русским населением; 3) в селькупском ареале получен наиболее широкий спектр национально-смешанных антропологических выборок – потомков браков селькупов с хантами, эвенками, кетами, русскими, причем метисация с русскими документирована для разных уровней биологической смешанности; 4) характеристика локальных селькупских популяций с территории их этнической родины (Томско-Нарымское Приобье) подробно известна только по ископаемым материалам; начиная же с середины XX в. южные селькупы характеризуются в антропологии либо суммарными, в конце века – крайне малочисленными выборками, либо метисным селькупо-русским населением; 5) это единственный из семи народов, для которого на основе диахронных краниологических материалов из Среднего Приобья восстанавливается линия расогенетической преемственности от автохтонных популяций раннего железного века (кулайская культурная общность).

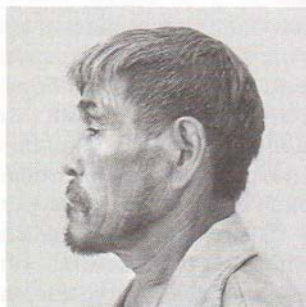
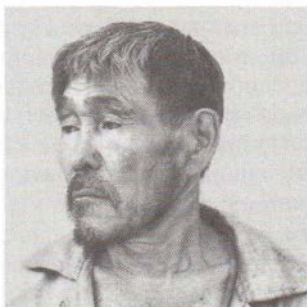
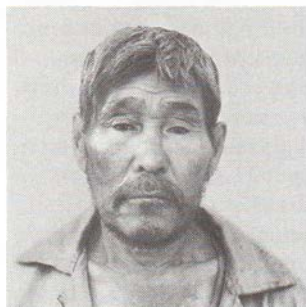
В антропологической литературе территориальные группы северных и южных селькупов больше известны под названиями тазовских/тазовско-туруханских и нарымских селькупов. Первые научные сведения о них получены в 1939–1941 гг. Г.Ф. Дебецем, К.В. Вильшау и С.А. Шлугером в обеих частях этнического ареала (Дебец, 1947). Повторно были обследованы обе территориальные группы селькупов по классической расоведческой программе, описывающей физическую внешность человека (Розов, 1961; Дубов, 1992; Аксянова, 1993), проанализированы дерматоглифические отпечатки, полученные в экспедициях Дебеца и Гохмана (Хитъ, 1983), собраны сведения по краниологии (Розов, 1956; Дремов, 1984; Багашев, 2003) и по морфологии зубной системы (Дубов, 1987; Аксянова, 2002), обследованы туруханские селькупы (Кетский сб., 1982). Собраны коллекции антропологических фотографий селькупов и их метисов с русскими и кетами. Краниологические материалы по северным селькупам отсутствуют. Положение селькупов в системе популяций коренного населения Западной Сибири и соседних территорий рассмотрено наиболее подробно в двух монографиях (Багашев, 1998; Этнография и антропология Ямала, 2003).

Характеристики обеих территориальных групп селькупов – южных и северных – свидетельствуют о смешанном евро-монголоидном характере их формирования, причем у тазовских селькупов значительно сильнее выражены некоторые монголоидные особенности в соматологическом и зубном комплексах. В конце XX в. для нарымских селькупов без зафиксированного иноэтничного смешения, обследованных в Верхнекетском, Колпашевском и Каргасокском районах Томской области по рекам Кеть, Обь и Тым, был отмечен низкий рост (160 см в среднем у мужчин), довольно большие размеры головы и лица, форма головы суббрахицефальная (головной указатель 80,6%), лицо по западносибирскому масштабу высокое и среднеширокое, абсолютно широкие нос и рот, средней толщины губы, темные и в основном мягкие волосы, рыжих волос не отмечено, есть небольшой процент волнистых волос (8%), характерны смешанная окраска глаз, умеренно ослабленный рост бороды, заушенная с заметным



Селькупка. 53 года

Томская область, пос. Напас, р. Тым. Фото Г.А. Аксяновой, 1993 г.



Селькуп. 57 лет

Томская область, пос. Напас, р. Тым. Фото Г.А. Аксяновой, 1993 г.

наклоном глазная щель, среднеразвитая складка верхнего века, которая иногда вообще отсутствует, процент эпикантуса умеренно высокий, лоб прямой или средненаклонный с несильно развитым надбровьем, лицо умеренно уплощенное и немного скуластое, подбородок выступает слабо, выступание носа среднее при пониженном переносье, спинка носа прямая или вогнутая, кончик и основание носа приподняты, верхняя губа обычно выступает вперед (прохейлия).

Из современных самодийских этносов селькупы больше всего, по средним данным, сближаются с ненцами как промежуточные, умеренно монголизованные и неграцильные антропологические комплексы. Однако южные селькупы имеют еще большее сходство со своими соседями – среднеобскими хантами и, особенно, с чулымскими тюрками. Северные селькупы – носители довольно дисгармоничного в расовом отношении комплекса, что говорит об относительно недавнем, интенсивном и разнообразном смешении с коренными сибирскими, прежде всего соседними популяциями. Из других этнических групп, для которых имеются сравнительные материалы, селькупы согласно разным системам признаков имеют ясные свидетельства южносибирских расогенетических контактов с населением Северного Алтая (по соматологическим данным о тубаларах) и Хакасии (по одонтологическим данным о суммарной выборке хакасов). Важно подчеркнуть, что в составе селькупов преобладает все же автохтонный таежный антропологический компонент, в целом сближающий их с восточнохантыйскими популяциями и некоторыми группами сибирских татар.

Антропологические особенности селькупов всеми исследователями, начиная с Г.Ф. Дебеца, классифицируются в составе промежуточной евро-монголоидной совокупности популяций наиболее известной под термином уральская группа типов ("раса") или, по классификации А.Н. Багашева, в составе томско-нарымского варианта обь-иртышского типа западносибирской расы. Обь-иртышский тип как историческая реальность, по мнению того же автора, фиксируется в южнотаежной и лесостепной части Западно-Сибирской равнины минимум в III тыс. до н.э. (Багашев, 1998, 2001).

Ослабление монголоидных черт физической внешности у селькупов более значительное, чем у ненцев, и в общем близко к хантыйскому уровню. По сравнению с большинством северосамодийских групп для них свойственно некоторое посветление волос и особенно глаз, усиление роста бороды, уменьшение уплощенности лица и выступления скул, уменьшение частоты эпикантуса и пр. Южносибирский, а точнее – североалтайский антропологический градиент в направлении изменчивости расовосоматологического комплекса черт выражается у селькупов, прежде всего нарымских, в увеличении длины тела и длины головы, в изменении формы довольно крупной по размерам мозговой коробки в сторону мезокефалии, в увеличении ширины лба и относительном удлинении лица к границе эури- и мезопрозопии, в повышенном проценте тугих волос при одновременном наличии волнистых жестких волос, в усилении роста бороды и сохранении на достаточно высоком уровне частоты эпикантуса, в характеристиках выступления носа. О сближении с хантыйскими этническими группами свидетельствует не только ослабление окраски волос и глаз у селькупов, но и высокий процент вогнутой спинки носа при полном отсутствии выпуклых профилей, в том числе и в костной части носа.

Смещение коренного и пришлого, в основном русского населения с большей или меньшей интенсивностью идет по всей таежной полосе Западной Сибири. С позиции расоведения это социальное явление представляется как смешение двух хорошо дифференцируемых антропологических типов, или рас – уральской, промежуточной между европеоидами и сибирскими монголоидами, и средневропейской европеоидной. В районах компактного проживания южных селькупов (север Томской обл.) антропологически ясно выявляется постепенная смена генофонда аборигенных популяций в результате их смешения с русскими. Именно из этой генетически смешанной части населения восстанавливается численность нарымских селькупов.

Группы селькупо-русских метисов обнаруживают значительное ослабление монголоидных черт. Выборка современных детей – потомков селькупов – в начале 1990-х годов полностью состояла из метисов и в среднем примерно на 1/4 имела наследие селькупского несмешанного генофонда. В поколениях их дедов это значение было почти в два раза выше. Группа детей, имеющих всего 1/8 селькупской примеси (один прадед или прабабка – селькуп), по обобщенной характеристике зубной системы уже мало отличается от местных русских. Фактически эта смешанная выборка демонстрирует один из финальных этапов в биологическом процессе ассимиляции селькупов русским населением. В Томской области селькупы уже не составляют отдельной биологической общности, а являются составной частью популяции русскоязычного населения.

Не будет преувеличением считать, что антропологическое разобширение южных и северных селькупов в ближайшей исторической перспективе будет нарастать, закрепляя за селькупам характеристику весьма гетерогенного (разнообразного) этноса.

Г р у п п ы. Общепринятым в науке является разделение селькупов на две группы – северную и южную. Селькупы северной группы (тазовско-турухан-

ские) проживают в Ямало-Ненецком АО и Красноярском крае, селькупы южной группы (нарымские) – в Томской области (Народы Сибири, 1956. С. 665–666; Шаргородский, 1994. С. 15 и др.).

История изучения селькупов началась давно, особенно активизировалась после экспедиции М.А. Кастрена в Сибирь. О селькупах в разное время писали Н.П. Григоровский (1882; 1884), А.Ф. Плотников (1901), Г.Н. Прокофьев (1928; 1929; 1935), П.Е. Островских (1931а, б), Г.И. Пелих (1963; 1972; 1981; 1998 и др.), Е.Д. Прокофьева (1949; 1952; 1953; 1961; 1971; 1976; 1977; 1981; 1984), И.Н. Гемуев (1972; 1980; 1983; 1985), О.М. Рындина (1988; 1993а; 1995а), В.В. Лебедев (1976; 1980а, б), Л.Т. Шаргородский (1990а, б, в; 1994); Л.В. Хомич, С.И. Ириков, Г.Е. Аюпова (2002), Н.А. Тучкова (1996; 1997; 1998; 1999; 2001; 2002) и др.

ГЛАВА 2

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Современные материалы археологии, этнографии и лингвистики убедительно свидетельствуют о том, что селькупы как этнос сформировались на территории Среднего Приобья. На протяжении тысячелетия (V в. до н.э. – V в. н.э.) здесь дислоцировалась так называемая кулайская этнокультурная общность, которую многие ее исследователи генетически связывают с прасамодийцами. По данным Л.А. Чиндиной, хозяйственно-культурный тип кулайского населения не был единообразным: на севере в Нарымско-Сургутском Приобье преобладал присваивающий тип хозяйства с превалированием рыболовства и охоты, в Томском Приобье наряду с этими занятиями было развито скотоводство (Чиндина, 1977; 1984; 1991).

Рыболовство было ведущей отраслью. К такому выводу заставляет прийти наличие рыбных костей практически на всех поселенческих памятниках этой культуры. Так, на Саровском городище были обнаружены кости не менее 1800 особей рыб. Наличие грузил свидетельствует о распространении сетевого лова. Применялись также костяные либо бронзовые гарпуны. Можно предполагать и использование сплетенных из тальника деревянных ловушек (морд, рукавов, котцов), которые употреблялись в сочетании с запорными заграждениями.

Большое значение в хозяйственной жизни кулайского населения играла охота. Из крупных животных главным объектом промысла являлся лось, за ним шел дикий лесной олень. Из пушных зверей, судя по костным останкам, главное место принадлежало белке, лисице, бобру. Практиковалась также охота на боровую и водоплавающую дичь. Основными индивидуальными орудиями промысла служил лук с набором костяных стрел для добычи определенного зверя и разнообразные деревянные и сетевые ловушки. Лося добывали путем загонной охоты, устройства изгородей и ловчих ям. В скотоводстве преобладало разведение лошади. В условиях таежной полосы Среднего Приобья лошадь наиболее выносливое и неприхотливое животное, которое можно использовать и как основное транспортное животное, и в пищевых целях. Разведение крупного рогатого скота, а также свиней практиковалось главным образом в лесостепной полосе. Из других занятий, высокое развитие получило бронзолитейное производство – изготовление культовых изображений и декоративных изделий с характерным орнаментом, орудий труда и промысла. Известно кулайцам было и гончарное производство – изготовление посуды, пряслиц, скульптурных изображений.

Селькупы представляют собою прямых потомков кулайцев. Миграционные потоки кулайцев в конце I тыс. до н.э. (III–I вв.), по мнению Л.А. Чиндиной (1978), явились основой для последующего формирования северосамодийских (ненцы, энцы, нганасаны) и южносамодийских (камасинцы, карагасы, маторы и др.) этносов.

Сменившая кулайскую культуру на этой территории в раннем средневековье рёлкинская культура (VI–IX вв. н.э.), выделенная и исследованная той же Л.А. Чиндиной, сложилась в основном на кулайской основе, хотя в ее формировании приняли участие и иные (пришлые) компоненты. Как полагает Л.А. Чиндина, эта культура отражает период существования праселькупской общности. По своему хозяйственному облику праселькупы-рёлкинцы были заметно выше кулайцев. Из отраслей производящей экономики у них продолжало развиваться коневодство, о чем свидетельствуют остеологические останки, извлеченные при раскопках могильника

Рёлка и других погребальных комплексов. Значительно более широкое распространение, чем в кулайское время, получило разведение крупного рогатого скота. По-видимому, рёлкинцам было известно и мотыжное земледелие. Дальнейшее развитие получило металлургическое производство, причем роль ведущего индустриального сырья перешла к железу. В ряде мест обнаружены фрагменты инвентаря кузнечных мастерских – кострища-горны. Из металла изготавливались ножи, кинжалы, наконечники стрел. Сохранялось и бронзолитейное производство, на что указывают находки тиглей, льячек для разлива металла, глиняных решет и т.п. Продолжали сохранять свое значение в хозяйственной жизни рёлкинцев и отрасли присваивающей экономики – рыболовство и охота: сетевой лов, охота с острогой и гарпунами на крупную рыбу, заборный промысел с применением плетеных из прутьев ловушек. Наряду с парнокопытными (лось, олень) добывались различные пушные звери (белка, соболь, лисица), боровая и водоплавающая птица.

Позднесредневековые памятники XIV–XVII вв., раскопанные в окрестностях Томска и к северу от него (могильники Тискинский, Иготкинский, Тяголовский, Барклай и др.) по своему инвентарю и устройству погребальных сооружений находят прямые аналогии в селькупских этнографических материалах. Об этом же свидетельствуют и данные краниологии.

Г.И. Пелих выдвинула несколько иную гипотезу происхождения селькупов на территории Нарымского края. Признав близость выделенных ею “этнических компонентов” с древними культурами (по данным археологии), она обнаружила сходство одного из них с кругом среднеазиатских (и даже переднеазиатских) культур, другого – с палеолитом Притомья и Прибайкалья, считая его древнейшим, а третьего – с палеосибирской культурой, еще двух компонентов – с самодийскими угорскими культурами (Пелих, 1972. С. 83–85, 107–158, 159–185, 227–237).

Ко времени появления в Среднем Приобье русских военных отрядов и торговых людей (конец XVI в.) там существовало крупное военно-потестарное объединение “Пегай орда”, во главе которого стоял князец Воня. По мнению известного историка-сибироведа Б.О. Долгих, территория Пегой орды примерно соответствовала Нарымскому уезду, каким он был в XVII в. (Долгих, 1960б. С. 89; История Сибири. 1968. Т. 1. С. 360). Еще более расширяет границы Пегой орды Г.И. Пелих (1981. С. 13, 15–16, 22, рис. 2). По ее мнению, они простирались от Сургута на севере до устья Томи – на юге. По масштабам Западной Сибири Воня являлся достаточно сильным правителем. Под его началом находилось до 400 человек войска. Воня проводил весьма самостоятельную политику (Там же. С. 149–169). Единожды (в 1594 г.) уплатив ясак, чтобы выручить из плена своего сына Урунка, в последующие годы он не только не платил дани и не принимал у себя ясачных сборщиков, но и сам начал собирать войско для нападения на Сургут. К тому же поступили сведения о союзе татарского царя Кучума с князем Вонем, с тем, чтобы весной со своими людьми идти на Сургут (Буцинский, 1893; История Сибири, 1968, 2. С. 34). Но в 1598 г. русское войско в составе 550 служилых людей сумело разгромить Воню. Военное поражение Пегой орды укрепило русские правительственные позиции в Среднем Приобье. Тогда же здесь был возведен острог, названный Нарымским, а в 1602 г. в верховьях р. Кеть был построен Кетский острог.

На протяжении XVII в. томские селькупы входили в состав ясачного населения четырех административных уездов: Сургутского, Нарымского, Кетского и Томского. Основной управленческой единицей для коренного населения была административная волость. Первые “иностранческие” волости на территории будущего Нарымского уезда были созданы сразу же после разгрома Пегой орды. В Сургутском уезде селькупы (остяки) проживали на территории трех волостей: Ларьятской, Тымской и Караконской. В Нарымском уезде в первой половине XVII в. насчитывалось 13 волостей: две Нарымские (Верхняя и Нижняя), пять Парабельских (Первая, Вто-

рая, Третья, Четвертая и Третья Отдельная), Ларпицкая, Пиковская, Тогурская, две Чурубарских (Большая и Малая), Чаинская. В Кетский уезд входило пять волостей: Киргеева, Питкина, Иштанова, Кашкина и Лелькина. Наконец, в составе Томского уезда насчитывалось восемь селькупских волостей: Кортульская, Шепецкая, две Провские (Большая и Малая), Шегарская и три Байгульских (Первая, Вторая и Третья). Всего (по данным на 1623–1629 гг.) в четырех уездах числилось 2700 человек селькупов обоего пола (*Долгих*, 1960б; *Шаргородский*, 1994. С. 15–22).

Во второй половине XVII в. и начале XVIII в. границы территории отдельных селькупских уездов претерпели существенные изменения. В 1701 г. часть Тымской волости (а именно, бассейн р. Тым и прилегающая к его устью часть побережья Оби) была передана в Нарымский уезд. Обе Чурубарские и Чаинская волости перешли в Томский уезд.

Начиная с 30-х годов XVII в. на Обском Севере, судя по письменным источникам, часть селькупских семей переселяется со Средней Оби в верховья Таза. Как сказано в архивной записи за 1630 г., многие караконские остяки “сошли на Енисею” и в свои юрты не возвращались. В 1531–1632 гг. о тымских остяках говорится, что они “сошли на Енисею реку безвестно”.

На местах новых поселений отношения селькупов с местными жителями: самоедами (энцами) и кетами складывались порою далеко не мирно. В 1645 г. самоеды убили в Караконской волости двух ясачных людей, а в 1651 г. в Бардаковой волости – четырех остяков. В 1654 г. наоборот, селькупы (“воровские остяки”) убили на притоке Таза Большой соболиной речке – десять верхотазских самоедов (энцев) мужчин и женщин и среди них князца Ледерея, а шесть женщин и ребенка взяли в плен.

И все же постепенно в течение XVII–XVIII вв. на р. Таз образовалась группа тымских и караконских селькупов (поскольку переселенцы в основном являлись выходцами из одноименных волостей), и именно этим обстоятельством было вызвано разделение Тымской волости на две (нарымскую и сургутскую) половины. Тогда же в Мангазейском уезде на притоке Турухана р. Баиха возникла группировка так называемых баишенских (баихенских) селькупов, основу которой также составили переселенцы со Средней Оби (*Лебедев*, *Соколова*, 1982; *Шаргородский*, 1994. С. 22–25).

В начале XVIII в. численность селькупского населения, по подсчетам Б.О. Долгих, составляла 1709 человек (*Долгих*, 1960б). Их количественное уменьшение по сравнению с началом XVII в. столетия, наряду с эпидемиями, объясняется активными ассимилятивными процессами со стороны соседей. Так, часть селькупов, живших по Чулыму, к концу XVIII в. была полностью ассимилирована татарами. В этот же период, как считает Б.О. Долгих, татары проникают на левобережье Оби в верховья р. Шегарка, где ассимилируют местных остяков. Аналогичные процессы фиксируются и в других волостях Томского уезда. На севере в Сургутском уезде происходила ассимиляция селькупов хантами.

Значительное влияние на этническое и культурное развитие селькупов оказало освоение Нарымского и Томского Приобья русскими. В начале XVIII в., по данным ревизских сказок, в Томской губернии насчитывалось 140 тыс. русских (только мужского пола), в том числе 119 тыс. крестьян, к концу этого века численность русского населения в пределах губернии выросла в 3,5 раза. Русские оказали заметное влияние на изменение хозяйственных занятий и бытового уклада селькупов. Среди них распространились фабричные изделия из металла: ножи, топоры, наконечники для стрел, капканы. В рыболовстве стали использоваться орудия русского производства: сети, невода, бредни, изготовленные из льняных нитей. В быт вошли одежда и обувь русского образца, посуда, утварь (*Шаргородский*, 1994. С. 26–28, 32, 37). Многие селькупские семьи перешли на жительство в дома, построенные в русских

селениях. Некоторые из этих семей даже перечислялись в крестьянское сословие (например, в 1820 г. администрация Томского округа перевела в государственные крестьяне 86 оседлых селькупов). В пищевой рацион селькупских семей вошли многие продукты, приобретаемые у купцов и русских поселенцев в обмен на шкуры промысловых животных и рыбу, в частности мука, крупы, сахар, чай.

Сближению селькупов с русскими способствовало и крещение остяков, активно проводившееся с первых десятилетий включения Среднего Приобья в состав России. На начальном этапе христианизации православная церковь привлекала в свое лоно главным образом верхушку селькупского общества: князцов, старшин, “лутших людей”. В качестве поощрения новокрещенные освобождались от уплаты ясака и верстались на государственную службу. В 20-е годы XVII в. началась массовая христианизация остяков. В селениях Лаврово (Молчаново) на Оби, Парабельском, Кетском, городе Нарыме были построены православные церкви. Под Нарымом возникла даже целая деревня Новокрещеново, где поселились принявшие православие остяки. Следует однако иметь в виду, что нередко крещение носило чисто формальный характер: инородцы по-прежнему поклонялись языческим богам, перед началом промыслов принося им жертвоприношения (Плотников, 1901), их шаманы выступали посредниками между духами и простыми смертными, наряду с чествованием идолов остяки исполняли христианские требы и соблюдали праздники.

В XIX в. на территории Туруханского края Енисейской губернии административно оформилась северная группа селькупов, в которую наряду с потомками переселенцев из Нарымского Приобья вошли семьи кетского, энецкого, хантыйского и даже эвенкийского и русского происхождения. После осуществления реформы управления Сибирью, согласно “Положению” 1822 г., северные селькупы оказались разделены на три административных рода (волости): Баишенский, семьи которого кочевали в основном в бассейне притоков Турухана, рек Верхняя и Нижняя Баиха; Карасинский, кочевья которого находились на правом берегу Енисея между станком Карасино и Туруханском; Тымско-Караконский, который осваивал местность в верховьях Таза.

Материалы VIII ревизии (1833–1835 гг.) фиксируют северных селькупов в количестве 606 человек (395 мужчин, 211 женщин). Перепись 1897 г. (Патканов, 1911) учла в составе Баишенского рода 59 хозяйств, 278 человек (154 мужчины, 124 женщины). Карасинская селькупская волость образовалась не ранее второй половины XVIII в. в связи с продвижением представителей этой народности в бассейн Елогуя и далее на север вниз по Енисею. В 1897 г. в Карасинском административном роде насчитывалось 12 хозяйств, всего 63 человека обоего пола (35 мужчин, 28 женщин). Наконец, в Тымско-Караконском административном роде в 1897 г. было 33 хозяйства, 519 человек обоего пола (279 мужчин, 240 женщин). Кроме 499 селькупов, на территории административного рода кочевали 8 эвенков и проживали 12 русских. Всего в трех административных родах Туруханского Севера переписью 1897 г. было учтено 844 селькупа (464 мужчины, 380 женщин). Все северные селькупы говорили на собственном селькупском диалекте родного языка. По роду своих хозяйственных занятий они были охотниками и рыбаками, но знали также оленеводство, воспринятое от ненцев и лесных энцев, как упряжного, так и вьючно-верхового типа.

Южная, или среднеобская, группа селькупов в XIX в. в административном отношении входила в состав Томского округа, куда после реформы М.М. Сперанского было отнесено население бывшего Нарымского и Томского уездов. За северной частью Томского округа сохранилось прежнее историческое название – Нарымский край с центром управления в г. Нарыме. По данным на начало XIX в. (1828 г.), всего по Нарымскому краю числилось 6435 инородцев. Если вычесть из этого числа остяков Васюганской волости, т.е. хантов – 640 человек, то количество нарымских селькупов можно определить в 5795 человек.

Согласно "Положению об управлении инородцами" 1822 г., на территории Нарымского края размещались 23 инородческие (остяцкие) волости: две Тымские, Лариатская, четыре Подгородные, Ларпинская, шесть Парабельских, две Тогурские, Пиковская – все в бассейне Оби. В бассейне р. Кеть, на территории бывшего Кетского уезда XVIII в. располагалось шесть инородческих (остяцких) волостей: Киргеевская, Няньжинская (Няньжина), выделившаяся из Киргеевской, Кашкинская, Питкинская, Иштановская, Лелькинская.

Жители большинства нарымских (обских) волостей говорили на чумылькупском диалекте селькупского языка. Исключение составляли селькупы Ларпинской, Пиковской и двух Тогурских волостей, говорившие на шёшкупском диалекте и принадлежавшие к этнотерриториальной группе *шёшкүм*. Селькупы бассейна Кети принадлежали к этнотерриториальной группе *сюссыкүм* и говорили на сюссыкүмском диалекте.

В южной части Томского округа (на территории бывшего Томского уезда) находилось 9 волостей с селькупским населением: Чаинская, две Чурабарские (Большая и Малая), Кортуйская (Нандрина), Шепецкая, две Провские (Большая и Малая), две Байгульские Чулымские Остяцкие (Большая и Малая). Все эти волости размещались в бассейне Томской Оби, Байгульские – в низовьях Чулыма. Селькупы Томского Приобья принадлежали к этнотерриториальной группе *туйкүм* и говорили на южном, или чулымском диалекте.

Всего, по данным Всероссийской переписи населения 1897 г. (Патканов, 1911), в Томском округе было зарегистрировано 4820 остяков (селькупов) – 2430 мужчин, 2390 женщин. Из них русский язык в качестве родного показали 757 человек (328 мужчин, 439 женщин).

На протяжении XIX столетия произошло окончательное обрусение обеих селькупских этнических групп, хотя внутри них (особенно, имея в виду каждую группу) существовали диалектные отличия, отмечались различия в хозяйственных занятиях и степени сохранения традиционной культуры.

Период 1920–1930-х годов отмечен дальнейшим углублением контактов селькупов с соседними этническими группами и русскими. В верховьях Таза селькупы кочевали вместе с эвенками, по притокам Енисея – Турухану и Баихе они жили вперемешку с русскими, а на Елогее – с кетами. Тазовские селькупы вели преимущественно подвижный образ жизни. Из 258 селькупских хозяйств, зарегистрированных Похозяйственной переписью Приполярного Севера 1926/27 гг., 246 хозяйств, или более 95% были учтены в качестве кочевых. Длительное и тесное общение с соседними народами наложило заметный отпечаток на их материальную культуру. Среди селькупов Среднего Таза издавна были распространены многие элементы ненецкого оленеводческого комплекса, в смешанных селькупско-ненецких семьях звучала ненецкая речь.

Отмечались и явления обратного порядка. Так, эвенки Боякины (26 семей), кочевавшие в верховьях Таза, благодаря длительным и стойким брачным связям с селькупам, почти утратили родной язык и говорили только по-селькупски. То же самое относилось и к 15 семьям ваховских хантов, переселившихся в бассейн притока Таза р. Толька, где они обитали вместе с селькупам. Особенно активно развивались контакты северных селькупов с кетами, с которыми многие семьи были связаны тесными брачными узами. Как отмечал Г.Н. Прокофьев (1928), ряд основных элементов промыслового комплекса и бытовой культуры этих народов был тождественен (приемы и способы выпаса оленей, запоры с плетеными ловушками для лова рыбы, сложные охотничьи луки, черканы, тип бревенчатой или жердевой юрты с чувалом, покроем верхней одежды-парки и т.д.). Часть кетов (Ириковы), кочевавшая по Елогую и Сургутихе, совершенно слилась с селькупам и себя от них не отделяла.

Заметное влияние оказала на селькупов и культура окружающего русского населения. Так, селькупы, жившие по р. Баиха, носили русскую одежду. Значительное распространение среди северных селькупов получил русский язык. По данным Похозяйственной переписи Приполярного Севера 1926/27 гг. (Похозяйственная перепись..., 1929), им владели около 30% мужчин и 14,5% женщин. Еще в большей степени влияние русской культуры и языка проявлялось у южных селькупов, что отмечалось всеми исследователями, работавшими в этом регионе. П.Е. Островских (1931б), побывавший в низовьях Васюгана, писал о местных селькупах, что все они говорят по-русски, национальная одежда и национальный склад жизни у них почти отсутствуют. Аналогичные явления наблюдались и у селькупов бассейна р. Тыма и Кети. Многие селькупские семьи оказались связаны с русскими брачными узами; в этих семьях в качестве разговорного использовался русский язык, известны случаи, когда главы и члены местных селькупских семей причисляли себя к русским.

ГЛАВА 3

ХОЗЯЙСТВО

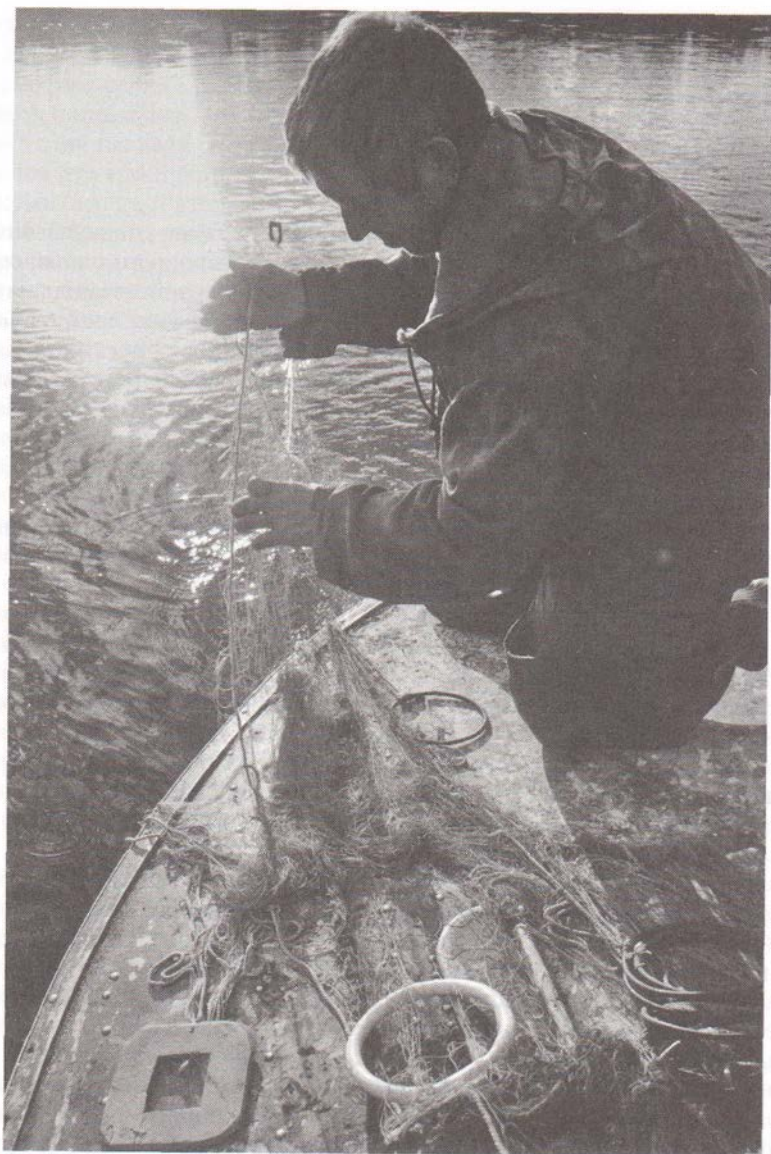
По общепринятой хозяйственно-культурной типологии селькупы могут быть отнесены к таежным охотникам и рыболовам, охотникам-оленьеводам тайги и рыболовам бассейнов крупных рек. В истории хозяйства селькупов, как и всей их этнической истории, отразились многообразные, подчас драматические, обстоятельства межзональных миграций и взаимоотношений с другими народами.

Основу жизнеобеспечения селькупов в прошлом составляли рыболовство, охота и собирательство. В североселькупском ареале этот комплекс хозяйственных занятий дополнялся оленеводством, в южном ареале – домашним животноводством. Соотношение отраслей хозяйства зависело от места проживания относительно крупных рек; например, на Оби существовало разделение селькупов на “обских” – *qoltaqur* (*gold*, *qolta* – селькупское название Оби), занимавшихся преимущественно рыболовством, и “лесных” – *mažilqur* (*maž* – лес, тайга), обитавших на обских притоках и уделявших основное внимание охотничьему промыслу.

Рыболовство. Для селькупов – жителей речных долин – рыболовство было самым стабильным источником пищеобеспечения, так как рыбу на Оби с ее притоками и в бассейне Таза добывали почти круглогодично и в большом количестве. Ареалы южных и северных селькупов различны по физико-географическим, гидрологическим и ихтиологическим характеристикам: первый относится к среднеобскому озерно-заморному (ельцово-шучье-чебачьему) рыбохозяйственному району, второй – к подрайону северотаежных материковых водоемов со свойственным ему сочетанием сига-муксуна-ряпушковых и частиковых видов рыб (Иоганзен, 1956; Сыроечковский, 1974. С. 46).

Оживление рыбного промысла наступает весной по вскрытии водоемов ото льда. Весенний ледоход на Оби начинается в середине апреля и продолжается 5–10 дней. Половодье длится около 100 дней и проходит три этапа: сначала вода заливат самые низкие ложбины и пойменные озера, затем пойменные луга (соры), и, наконец, наступает сплошной разлив, когда пойму наполняет сплошной поток воды, а незатопленными остаются лишь высокие гривы (Иоганзен, 1971). Этот период селькупы называют *ittj* (букв.: вода), что по-русски обычно истолковывается как “весна”. Начинается первый рыбный промысел – в истоках пойменных озер и углублениях соров селькупы ловят туводную рыбу сетевыми снастями, плетеными ловушками и запорами. В это же время с Нижней Оби начинается подъем ценной полупроходной рыбы: нельма достигает Нарымской Оби в середине июля; в августе-сентябре приходит осетр, в сентябре-октябре – сырок, чуть позже – муксун; в ноябре, после заморозков (когда температура воды понижается до 12 °С), появляется налим (Иоганзен, 1974; Гундризер, Юракова, 1991). В том же порядке распределяются названия летних месяцев в селькупском календаре: июль-август – *вандис ирэт* (нельма месяц), август-сентябрь – *квыгр ирэт* (осетра месяц), сентябрь-октябрь – *шид ирэт* (сырка месяц), октябрь-ноябрь – *кор ирэт* (муксуна месяц – Пелих, 1972. С. 379–380; Колесникова, 1995. С. 151; Головнев, 1995. С. 331–348).

На участке Оби между устьями Тыма и Чулыма находятся нерестилища (*pjrtto*; от *pjgi* – возиться, совокупляться) подъемной рыбы, кроме нельмы и осетра, которые мечут икру в обских притоках выше района расселения селькупов (от устья Чулыма и Томи). Сырок нерестится во второй половине октября в Оби выше юрт Испаемых, муксун в течение ноября – от юрт Невальцевых до с. Колпашево и выше



Установка сетей

Селькупы. Красноярский край, Туруханский район, р. Турухан.

Фото А.Ю. Карпухина, 2002 г.

(вплоть до устья Томи), налим – в декабре и январе в районе с. Парабели и юрт Невальцевых, иногда чуть выше. Стерлядь держится в Оби в приустьевых участках от Васюгана до Кети, к зиме часть ее поднимается выше, до устья Чулыма; в заморный период она залегает на ямы совместно с осетром; за полмесяца до ледохода покидает ямы, спускается по течению и выходит на пойму; недели через две после вскрытия Оби поднимается на нерестилища в район пос. Молчаново и Амбарцево.

Своеобразие рыбопромыслового цикла северных селькупов состоит в круглогодичности лова, в том числе ценных сиговых пород рыбы (в связи с отсутствием за-

мора на притоках Среднего Таза). С апреля начинается промысел сетями, с июля – неводами, в августе-сентябре также крючковым и остроговым ловом. После ледостава вплоть до вскрытия рек продолжается облавливание установленных летом запоров. В некоторых случаях практикуется подледное сетевое рыболовство (тазов.: *kiñčittiqo* – лов запором; *poqqiŋqo* – лов сетью; *lūmjito* – промысел самоловами; *purjŋqo* – подледный лов).

Сеть (кет.: *roŋg*; нарым.: *poqq*; тазов.: *poqqi*) с древности является самым пространственным средством промысла, наряду с запорными сооружениями и плетеными ловушками. В прошлом сети плели из крапивного волокна; сегодня сети – из льняных или капроновых нитей с помощью деревянной иглы. Каждый вид рыбы ловится только в “свою” сеть, так как у каждой рыбы свое “зрение”: мелкая рыба входит в мелкоячеистую сеть, так как различает ячею как проходы, большая воспринимает ее как сплошную преграду и обходит стороной (по размерам ячеи – язевая сеть *lajpoq*, сырковая сеть *ŋedipiq*, карасевая сеть *iodipiq*). Поплавки (кет.: *qāzi*; нарым.: *qallaga*) в Нарымском Приобье знатоки делают исключительно из коры обского тополя – осокоря (рус.: *балбера*; сельск.: *qā*), аналога пробкового дерева; до настоящего времени это лучшее сырье для сетевых поплавок. На Тазу круглые поплавки (*lōmpri*) делают из сухостоя кедра или ели. Для грузил (нарым.: *kibas*) комок глины или гальку обвязывают черемуховой саргой или оборачивают куском бересты, обшив саргой по верхнему краю; кедровым корнем камень укрепляют в кольце из стебля стланика (такие “обвязанные” грузила распространены на Тазу).

По способу использования сети бывают ставные и плавные. Ставная сеть (нарым.: *qendži poqq*; тазов.: *kīnsa (nākātsa) poqqi*) крепится краями тетивы к кольям, которые устанавливаются в дно. Во время половодья ее ставят в заливах у берегов – ранней весной туводная рыба “набирает жир”, кормится на мелководных заливных лугах. Летом ставные сети устанавливают на протоках и истоках, зимой – на озерах под лед. В ходе летнего лова селькупы практикуют вспугивание рыбы: подростки идут по воде с палками в руках и гонят рыбу в сторону сети. На Оби ставные сети устанавливают только в местах со слабым течением, местные жители хорошо знают такие участки. Тымские селькупы в зимнее время ловят налима и осетра “прогонами” – подледной ставной сетью. Плавная сеть крепится одним концом тетивы к лодке, другим – к большому поплавку (бревну, бочке). Выбросив поплавок и отгребая поперек течения, рыбаки растягивают сеть, и некоторое время сеть и лодку свободно несет река. Затем сеть вместе с запутавшейся в ней рыбой выбирают в лодку. Плавными сетями начинают рыбачить, когда “нажировавшаяся” рыба возвращается с заливных лугов в реки; лов продолжается все лето до осенних заморозков. В начале лета так ловят ельцов и чебаков, с июля – стерлядь и нельму, осенью – муссуна, сырка, осетра.

Невод (нарым.: *ñāwoda*) – большая сетевая снасть (до нескольких сот метров в длину), используемая в основном летом, после спада большой воды, когда обнажаются отлогие берега – пески. До прихода русских и развития товарного рыболовства селькупы не знали крупномасштабного неводного промысла; их домашние потребности вполне удовлетворяли запоры, ловушки и небольшие сети из крапивного волокна. Примитивный “деревянный” невод представлял собой собранные в подвижный забор решетки из тонких сосновых дранок. Его заводили в широком месте водоема, затем, по мере приближения к берегу, с боков снимали одну решетку за другой. Когда у берега он сужался до размеров котца, его замыкали в круг и сакм вычерпывали рыбу (Пелих, 1972. С. 11).

С середины XIX в. неводный промысел на Оби находился в руках русских рыбопромышленников. Они откупали или арендовали у аборигенов богатые рыбоугодья (“пески”) на 3–4 года и нанимали артели по 30 человек, например, с 15 июня до 20 октября за 15–20 рублей. Селькупы и ханты, нанявшиеся “в невод”, приходили на



Улов

Селькупы. Красноярский край, Туруханский район, р. Турухан. Фото А.Ю. Карпухина, 2002 г.

“песок” с семьями, строили на берегу землянки; бессемейные остяки и русские (обычно из ссыльных) ставили крытые сеном шалаши или берестяные балаганы. Наемные рыбаки изготавливали поплавки и грузила, очищали дно “песка” от коряг. В ходу было обычно по 2–4 невода. Неводили 7–8 раз в сутки, в нешироких местах – до 14 раз. До Семенова дня (1 сентября) промышляли только днем – босиком, после – днем и ночью – в броднях (*Шостакович*, 1882; *Волости и населенные места...*, 1894; *Плотников*, 1901). Часть улова (язя, подъязка, сырка, нельму) солили, другую (осетра, муксуна, стерлядь) выпускали в “сад” – перегороденное озерко; с наступлением холодов ее вылавливали из “сада” небольшими неводами и возами отправляли по зимнему пути в Томск. На Средней Оби для лова во второй половине лета полупроходных пород рыбы использовались невода длиной до 150–200 м. В это же время на обских притоках проходил промысел туводных видов посредством малых неводов длиной до 100 м. На Кети поздней осенью для подледной неводьбы применялась снасть длиной от 40 до 120 м. Средний размер невода у селькупов Таза и Тыма составлял в начале XX в. 33–44 м; на одно туземное хозяйство в среднем приходилось полневода (*Головнёв*, 1993. С. 19–20).

Промысел городьбой или запорами (нарым.: qwež; тазов.: kinči) в прошлом был основным, в наши дни он заметно уступает неводно-сетевому. Запирают обычно протоку, рукав реки, горло сорового озера или небольшую речку. Для этого водоем перегораживают переплетенными кедровой саргой лиственничными кольями, устанавливая в отверстиях ловушки (морды), изготовленные из ивовых прутьев и лиственничных планок. Обычно запоры из года в год ставят в одних и тех же местах, называемых *atarmo* (Нарым), *aŋrmo* (Таз). По словам тымских селькупов, в апреле рыбу “на атарму тоннами брали”. В начале лета перегораживают узкие речки, старицы, чтобы не выпустить рыбу из водоема, когда она во время спада воды стре-

миться уйти из пойменных озер в реки. Зимние запоры устанавливают глубокой осенью, когда рыба после нереста начинает скатываться по течению реки. Подледный лов рыбы – совместный труд нескольких семей. В октябре, после ледостава, пробивают лунки, вбивают колья, к которым крепят 2–3 ряда поперечных жердей, оставляя 3–4 отверстия: две морды ставят по течению, две – против (Ириков, 2002. С. 70). Котцы (тазов.: *kinči*) – запоры открытого типа из деревянных решеток, сооружаются в любое время года, чаще осенью-зимой после первых крепких заморозков (на озерах и реках у ключей). В одной перегородке оставляют отверстие для прохода рыбы, другую делают глухой, но сложно искривленной (в форме сердца), чтобы рыба потеряла ориентацию в замкнутом пространстве. Накапливающуюся в ловушке рыбу вычерпывают саком (нарым.: *kūja*; тазов.: *opči*).

Мордой (корчажкой – тазов., кет.: *qaŋar*; нарым.: *qār*) пользуются и как самостоятельной ловушкой. Ее устанавливают устьем против течения реки в местах хода рыбы. Чем шире просветы между прутьями, тем более крупной рыбе предназначена ловушка. Сегодня ее плетут и из проволоки, но от этого улов, как утверждают опытные рыболовы, становится меньше, поскольку рыба слышит отраженный от проволоки звук; кроме того, на проволоку, в отличие от ивовых прутьев, не налипают улитки и черви, служащие приманкой для рыбы. Самостоятельно используются на Оби и сетевые ловушки – чердаки (*kožba*; от *koža* мешок и *po* – палка) и фитили (*mogaj*). Чердак (опускаемый на жердях под лед сетевой мешок длиной около 12 м с горловиной 3 × 10 м) служит основной снастью ранней весной в марте, когда на один “кожпан” добывают до 2 тыс. язей. Поздней весной со вскрытием рек на стрелевых участках рек ставят фитили – длинные цилиндрические рукава со вставленными деревянными обручами и основанием в виде квадратной рамы из талового прута.

В начале зимы использовали способ глушения рыбы. Он эффективен, когда рыба неподвижно стоит под тонким слоем льда: по льду били палками, лед долбили, рыба впадала в оцепенение – “глохла”, и ее вычерпывали сачком. В конце зимы в исключительных случаях, при угрозе голода, селькупы пускали в ход средство, называемое *qelir telčitqa* (Таз) – “топтать рыбу”. Когда замор воды достигал крайней точки и рыба устремлялась к ключам, водоем перекрывали “натопанной” плотиной (тазов.: *tonči*) из земли и снега. В плотине, отгородившей доступ к ключу, оставляли нишу с плетеной тальниковой ловушкой. Рыба рвалась к ключу и буквально набивалась в ловушку, откуда ее вычерпывали сачком. За одну-две недели так добывали 200–400 кг рыбы, однако впоследствии водоем надолго пустел.

В разгар зимы, когда начинался замор воды, и рыба из-за нехватки кислорода залегала в “зимовальные ямы” (глубокие участки русла Оби у юрт Тайзаковых, Баранакowych, Иготкиных, Теголовых, Иванкиных, Инкиных, Куяльцевых), селькупы проводили своеобразную облаву на рыбу, называемую “ломаньем ям”. По описанию Г.И. Пелих, “в старину день ломанья ям назначался заранее. Сюда съезжались рыбаки из соседних деревень. Лед над ямой делился на участки и распределялся по жребию с вечера, а утром все по сигналу бросались к месту ломанья ямы. Количество добычи зависело не только от места (к центру ямы было больше рыбы), но и от быстроты опускания невода. Кто начинал первый, тот добывал больше рыбы” (Пелих, 1972. С. 13). Р.Д. Сычин вспоминает применение самоловов в день ломанья ям в 1920-е годы: “В Иванкино было три ямы: большая, средняя и малая. Старики делят лед на порядки. Начинают по выстрелу: долбят пешней подо (проруби) и опускают самоловы. Женщины сачком вычерпывают лед. Мужчины пропускают через проруби “стяжки”, укрепляют и тянут по воде. Проверяют самоловы несколько раз за день, а также оставляют их на ночь. Дети около дома расчищают место для рыбы, помогают взрослым ее сортировать для продажи и укладывать по размерам: 20 штук на пуд, 30 штук на пуд, 40 штук на пуд”.

Промысел самоловами был и остается популярным в селькупской среде. В прошлом для этого лесные селькупы с притоков выезжали на обские берега и жили в землянках. Самоловы-”стяжки” (нарым.: *karba*; тазов.: *lŋmj*) – привязанные на расстоянии друг от друга к кожаной или веревочной тетиве острые крючки с маленькими поплавками – дают лучшую подледную стерлядь. Правда, ежедневно “точить крючки” селькупы считают нудной, наводящей тоску работой. Известна селькупам и рыбалка с обласка на жерлицу или удочку (кет.: *sabik*; нарым.: *šabj*; тазов.: *nip*) – веревку (в прошлом из кедрового корня) с крючком на конце.

Лучение рыбы – древний способ, сохранявшийся в Нарымском крае до середины XX в., а на р. Таз бытующий и поныне. Орудием “покола” служит трех- или двухзубая острога (*qelij qesj*). Охотятся на рыбу с лодки темными осенними ночами, освещая воду близ берега факелом – тонким берестяным свитком длиной до метра. Лучение с факелом называется *tüsa qelitša* – “с огнем рыбалка” (Шатилов, 1927. С. 159; Ириков, 2002. С. 68). По словам селькупов Таза, умелый промысловик в сентябрьскую ночь “набивал лодку рыбы”. Своего рода продолжением древней традиции является охота с ружьем на тайменя и шуку, практикуемая летом на мелководье. Правда, этот и другие активные способы добычи рыбы в понимании селькупов являются скорее развлечением для молодых мужчин.

О х о т а. Несмотря на важность рыболовства в селькупском хозяйстве, оно считалось обязанностью слишком молодых или слишком старых, а “настоящим мужским делом” был охотничий промысел – дальние и длительные походы за таежным зверем. Календарь селькупов содержит обозначения охотничьих месяцев: прилета уток или гусей (май), линьки уток (август), глухаря (сентябрь), охоты на белку (ноябрь), походов в лес (январь), надевания лыж (март), бурундука (апрель). Основными считаются осенне-зимний и зимне-весенний сезоны.

Порядком в промысловом деле в прошлом ведали старейшие охотники, которые сами уже нечасто навещали уголья. Обычно перед началом сезона старики собирали взрослых сыновей, наставляли их, как выбирать места для предстоящего промысла, передавали старшему сыну главенство в ведении охоты. Распорядителем промысла был старший мужчина в поселке: именно он, сообразуясь с приметами, объявлял начало сезона охоты. Уголья распределялись персонально между промысловиками.

В прошлом селькупские семьи в полном составе, с собаками и скарбом, отправлялись на свои охотничьи уголья. В крытый берестяной тиской обласок складывали промысловый инвентарь, усаживались среди коробов и мешков, и переезжали на глухую таежную речку. Там ставили берестяной балаган или выкапывали землянку. Если жилье было готово заранее (осталось с прошлого года), его обживали заново, ловили рыбу и подправляли охотничьи снасти в ожидании снега и первых морозов. На промысел выходили только после того, как “зверек созреет” (завершится осенняя линька). Охотились обычно парами: отец и сын, дядя и племянник, два брата. Иногда охотники объединялись в группы по трое-четверо и в течение зимы перемещались поочередно по угольям каждого. С одной стороны, это обеспечивало эффективность промысла, с другой – увеличивало срок покоя угодий.

Селькуп-охотник брал с собой деревянную четырехугольную раму *tir*; к ней подвешивал котелок *qwel’ži*, мешочек с продуктами *koža*, крепил к ремненным петлям рамы топор *pež’*, к опояске подвешивал нож в ножнах *raŋjŋ*, на плечо надевал лук или ружье, в нарты укладывал меховое одеяло *čondjš* из оленьих, заячьих или собачьих шкур. Непременным охотничьим атрибутом был мешочек с огнивом, в котором хранились трут или чага (позднее спички), а также мешочек с пулями и натруска с порохом. На промысле охотник таскал за собой нарту с помощью ременной петли, надетой на плечо, и потяга, привязанного к передку нарты (часто ему в этом помогала собака). Шел он на подбитых лосиным камусом лыжах *tol’ž’*, опира-

ясь на посох *şıŋj* – длинный легкий шест с костяным наконечником (*naka*), которым он счищал с лыж налипший снег, ощупывал на давность следы зверя, устраивал в сугробах ниши для сна и разведения костра, а иногда поражал загнанного лося.

До середины XIX в. основным орудием охоты у селькупов был лук (кет.: *indj*; нарым.: *end*; тазов.: *intj*). Селькупский лук, как и эвенкийский, славился техническим совершенством и пользовался спросом у соседей (в том числе русских промысловиков), а иногда включался в ясачный реестр, наряду с пушшиной. Его делали из кедровой крени – естественно изогнутой прикорневой части ствола; для прочности и упругости к внутреннему изгибу крени приклеивали березовую накладку, к концам лука – две черемуховые, украшенные орнаментом. Тетиву плели из просмоленного крапивного волокна, оленьих сухожилий или лыка. Каждая стрела (кет.: *tisse*; с металлическим наконечником – *qwe*) применялась сообразно повадкам и размерам жертвы, расстоянию до цели, силе ветра, мастерству стрелка; были специальные стрелы на уток, пушных зверей, оленей, лосей, медведей. По старой традиции, охотнику полагалось носить в колчане семь стрел с различными наконечниками, воину – семь десятков.

С огнестрельным оружием селькупы познакомились в XVII в., однако оно не сразу получило распространение – слишком дорого и сложно было приобрести ружье, свинец и порох. В Нарымском крае ружье называлось “огненной стрелой” (кет.: *tül' tisse*; нарым.: *tül' de*), на севере – *puşkan* (от русского “пушка”). Со второй половины XIX в. ружья начали вытеснять лук и стрелы, но в 1920–1940-е годы селькупское хозяйство вновь вернулось на архаичный “дорусский” уровень из-за упадка пушного рынка, и только с середины XX в. огнестрельное оружие прочно вошло в селькупский охотничий быт.

И сегодня многие селькупы предпочитают ружьям ловушки (слопцы, петли, кляпцы, кулемы, плашки). Нарымский вариант охоты на копытных состоял из зимне-весеннего загона по насту и промысла посредством ловчих ям и петель на тропах. Северные селькупы настораживали на лосей и оленей луки-самострелы (*intim tottjqa* – букв.: “поставить лук со стрелой”); натягивали над звериной тропой жилую нить, конец которой крепился к тетиве самострела; от касания нити тетива срывалась, и тяжелая стрела врезалась в тело зверя (так же на лосиной тропе настораживали ружья, привязав нить к спусковому крючку).

Южные селькупы больше охотились на лосей, северные – на диких оленей, которых на открытых болотах и в борах-беломошниках нетрудно отыскать. Поскольку лось значительно крупнее оленя (его вес иногда превышает полтонны) и в изобилии водится в нарымской тайге, южные селькупы явно предпочитают его оленю (это подчеркивается предубеждением, будто мясо дикого оленя пахнет болотной тиной и значительно уступает по вкусовым качествам мясу лося). Оленей и лосей добывали в ходе весенней гоньбы по насту. Полный напряжения поединок длился иногда несколько суток, пока обессиливший охотник не убивал еще более обессиленного зверя.

На зимних промыслах особое внимание уделяется пушным зверям, мех которых с глубокой древности служил основной статьей торговли и уплаты ясака при татарских ханах и московских князьях, пушнозаготовок при Советской власти. В период пушного бума (XVII в.) главным объектом промысла был соболь, на которого охотились с собаками и посредством ловушек – кляпцов, плашек, кулемок, обметных сетей. В течение XVII в. соболь был почти полностью истреблен; к началу XX в. в Тазовско-Туруханском крае остались лишь два очага его обитания – в устьях рек Ватылька и Толька. В XX в. его численность вновь возросла из-за упадка рынка при Советской власти, низких заготовительных цен; росту популяции соболя способствовало и создание Верхнетазовского заповедника. В Среднем Приобье в 1940–1950-е годы было выпущено 2 тыс. соболей, отловленных в Прибайкалье,

и к лету 2003 г. их популяция достигла 28 тыс. (Евсеева, 2001; Юрьева, 2003). Сегодня промысел соболя занимает важное место в хозяйстве селькупов, охота на него ведется в основном гоним с собаками по неглубокому снегу и капканам.

В XVIII в. первенство в пушнодобыче перешло к промыслу белки. В Тазовско-Туруханском и Нарымском крае связки из десяти беличьих шкурок стали “остяцкими деньгами”: шкурка соболя, например, оценивалась в три такие связки, росوماхи и красной лисицы – в одну. В Нарымском Приобье белки различаются по цвету хвоста: “чернохвостки”, “бурохвостки”, “краснохвостки”, “серохвостки”; из них наиболее ценной считается “краснохвостка”. Численность и перемещения белки зависят от урожая кедрового ореха; пики плодоношения кедра повторяются каждые 6–8 лет – такова и частота удачных промысловых сезонов. В благоприятный год охотники добывают до 25–30 белок в день, а за сезон – до 500–700; в неурожайный – в 5–7 раз меньше. Охотник-селькуп выслеживает белку по следам на снегу; к вечеру, остановившись на ночлег, снимает с убитых за день белок шкурки и ужинает вареным или запеченным на костре беличьим мясом, которым кормит и собак.

В пойме Оби селькупы промышленно охотятся на горностая. Его, как и обитателя тайги колонка, ловят сейчас капканами, а в прошлом добывали черканами (кет.: *latta*, нарым.: *lada*) – деревянными ловушками с насторожкой и ударным молотком. Ставят черкан под звериный след с учетом того, что зверь ходит по проторенной им тропе и старается ступать по прежним следам. Никакой приманки селькупы не подкладывают, поясняя, что “черкан – не мышеловка, если все правильно сделать, он сработает”. Лисицу, росوماху, выдру добывали кляпцами (кет.: *t'arqos*; нарым.: *čaŋgo*; тазов.: *čaŋki*) – ловушкой, ударная часть которой снабжена железными зубьями. Кляпцы тоже ставят под снег на звериной тропе. Северные селькупы настораживают кляпцы, капканы и петли на песца, о котором южные селькупы знали только понаслышке как о белой “божьей лисе”. Зайцев селькупы ловят петлями; правда, жители р. Кёнга и Парабель на них не охотятся, считая зайца “одной породы с собакой” – “у зайца собачьи лапы и одинаковый с собакой след”. На исходе охотничьего сезона, когда у пушных зверей уже начинается весенняя линька, просыпается бурундук: заготовка его шкурок серьезного хозяйственного значения не имеет, зато цоканье бурундука предвещает наступление весны, когда он “вместе с медведем” появляется в лесу.

Охота на медведя больше напоминает ритуальное испытание охотника, чем промысел. Перед походом на берлогу не следует похвастаться удалством и вообще разговаривать о медведе, поскольку “он все слышит”. Тому, кто все поминает медведя, грозит осечка при выстреле. Отправляясь на промысел, говорили: “В гости идем”. Медведя иносказательно называли *warg surup* (большой зверь), *mīd' a-ara* (младший брат-старик – Нарым); *ilča* (дед, старик), *meŋqum* (большой человек), *imil' a* (бабушка), *lōsj* дух, *mačōqij* (лесной дух – Таз).

Поход на берлогу обычно возглавляет охотник, обнаруживший ее. Вход в берлогу закрывают жердями, оставив отверстие для всовывания шеста. Нашупав шестом медведя, начинают с ним разговор: “Мы пришли к тебе в гости”. Затем раздается команда “брось в него палку!” (что означает “стреляй!”), и вглубь берлоги по направлению терзаемого медведем шеста летят пули (Ириков, 2002. С. 59). В прошлом на медведя ходили с пальмой (*qoŋgəl tāqa* “медвежья палка” или *tūrj kəs* “посох с железом”) – укрепленным на длинном (1,5–2 м) древке большим (30–40 см) односторонне заточенным ножом. В отличие от копыя, которое кидали в зверя, древко пальмы упирало в землю под ступню, а острие ножа выставляли навстречу зверю, целясь в сердце. Вставший на задние лапы медведь, стремясь обнять охотника, напарывался на лезвие, от боли свирепел и еще глубже всаживал в себя посох с железом. Охотники, испытывавшие прочность “медвежьей палки”, с пренебрежением относились к промыслу медведя “по-русски” (ловушками типа кулемы, чурбана и т.п.), усматривая в нем неуважение к зверю и предсказывая ответную месть.

На перелетных водоплавающих птиц (уток, гусей) селькупы раньше охотились с помощью сети – “перевеса”. Между озерами устраивалась просека, поперек которой на высоте перелета уток подвешивалась большая сеть. Обычно водные птицы после взлета не сразу набирают высоту, а делают круг над водоемом; видя проход среди деревьев, они дружно устремляются в него и попадают в сеть. “Перевес” тут же падает, накрывая всю стаю, а засевшие в кустах охотники вылавливают и добывают добычу (Шатилов, 1927. С. 163; Ириков, 2002. С. 57–58). Боровую дичь добывали слопами и петлями, стрелы и патроны на нее старались не тратить. Особенно интенсивно охота на боровую дичь (рябчиков, глухарей, тетеревов) велась в сентябре-октябре. Добытых птиц, не ощипывая, потрошили, солили и, подвесив в амбаре, хранили до весны на случай неудач в других промыслах.

Охотник не мыслит себя в тайге без собаки. Каждый самостоятельно растит и обучает своих лаек. Селькупы строго следят за чистотой пород своих собак, пары подбирают с учетом сходства промыслового нрава. Различают собак-утятниц, медвежатниц, бельчатниц, соболятниц. Хорошая собака идет на любого зверя, по-разному облаивая и остерегая каждого из них. Утятницы выбираются по признаку равнодушия к птичьему мясу. Подыскивая бельчатницу, изучают разрез на носу щенка (он должен иметь форму перевернутой Т), засовывают палец в пасть и пересчитывают количество рубцов на нёбе (их должно быть девять). В медвежатницы годится собака с прерывистыми рубцами на нёбе. Состарившуюся собаку хозяин никогда не выгонял из дома, а после смерти хоронил ее в могиле, дно и стены которой обкладывал жердями, сооружая крышу над ней, присыпанную землей. Считается дурным предзнаменованием, если тело его умершего пса потревожат звери.

Среди селькупов есть охотники, одаренные особым промысловым даром, называемым счастьем, удачей (кет.: *kj*; тазов.: *kj*, *kjine*). В ее приобретении нет традиции, поскольку она достается лишь избранным, и при этом может любого внезапно покинуть. Получить охотничью удачу можно в детстве, если отец опустит своего сына на несколько минут в медвежью берлогу (как случилась со знаменитым охотником из Напаса А. Ипоковым; на всю жизнь он сохранил ощущение острого звериного запаха, страха, любопытства и гордости, а заодно и приобрел *kjine*, которая с тех пор не покидала его). Обычно охотничья удача достается человеку, состоящему в особых отношениях с хозяином леса *mačil' lōsǰ*, посылающим отживших свой земной срок зверей навстречу охотнику или на тропу с ловушками. Для приобретения или сохранения *kjine* нужно понимать “звериный язык”, быть щедрым по отношению к лесу и воде. Изображение хозяина леса можно вырезать на стволе хвойного дерева – лиственницы, кедра или сосны (*porkā*) и периодически кормить его (Ириков, 1995. С. 46). Считают, что охотничья удача может пропасть, если не соблюдать определенные правила поведения.

Коневодство в южно-селькупском ареале известно с бронзового века. В это же время отмечены единичные признаки знакомства жителей Среднего Приобья с оленеводством (Чиндина, 1984. С. 133, 135, 235, рис. 29). Оба вида транспорта можно считать привнесенными: коневодство – с юга, оленеводство – с севера (хотя существуют версии о южном происхождении оленеводства, причем под прямым влиянием коневодства). Масштабы распространения этих видов транспорта в Среднем Приобье также различны: если лошадей создатели кулайских древностей использовали для передвижения и еды, разводили и пасли в пойменных долинах (возможно, от них происходят известные своей неприхотливостью “нарымчанки”), то оленей они могли видеть в упряжках наезжающих с севера воинов и гостей – на Усть-Полуе детали оленьей упряжи датируются 48–49 гг. до н.э. (Федорова, 2000г. С. 61). В то время в Нарымском Приобье сложилось крупное военно-политическое объединение, сопоставимое с существовавшей на той же территории в средние века Пегой ордой, которое, с одной стороны, распространяло свое влияние на порубеж-



Заброска на охотничью точку в тайге. Впереди 6 месяцев до возвращения в поселок Селькупы. Красноярский край, Туруханский район, пос. Фарково, р. Турухан.
Фото А.Ю. Карпухина, 2002 г.

ные земли, с другой, стягивало ресурсы соседей. Транспорт в подобных конфликтно-контактных отношениях играл ключевую роль, и бум коневодства на саровском этапе кулайской культуры можно связывать не столько с хозяйственными, сколько военно-политическими обстоятельствами. В раннем средневековье (VI–VIII вв. н.э.) и позднее местная традиция животноводства постоянно пополнялась заимствованиями от южносибирских тюрков; возможно, с этим долговременным влиянием связано распространение в селькупских диалектах древнетюркских названий коня (кет.: *kündi*; нарым.: *čünd*; тазов.: *čuntı*) и коровы (кет.: *sigir*., нарым.: *hır*; тазов.: *şır* – см. Филиппова, 1976).

Документы XVII в. свидетельствуют, что нарымские и кетские остяки никаких животных, кроме собак, в своем хозяйстве не имели, и только в конце XVII в. зафиксированы отдельные случаи покупки ими лошадей у русских (Долгих, 1960б). К концу XIX в. селькупские семьи в приобских поселках имели по одной-две лошади и столько же коров, а у селькупов р. Парабель численность коров и лошадей на семью доходила до десятка. Это коневодство обеспечивало сугубо хозяйственные потребности.

Домашнее коневодство и скотоводство предполагало выделение в хозяйственном календаре значительного периода (июль-август) для заготовки сена. Особенно это касалось селькупов, проживавших в поселках на Оби, через которые проходил зимний путь из Томска в Каргасок и далее на север. Им нужно было заготавливать сено не только для своего домашнего скота, но и для “дорожных” – проезжающих мимо транспортных обозов. Поэтому летняя заготовка сена в пойме Оби на рубеже XIX–XX вв. приобретала масштабы страды. Сено косили всем поселком по очереди для каждой семьи. В конце ноября его на конях вывозили с лугов. Весной перед

половодьем оставшееся от зимы сено и весь скот поднимали на высокие незатопляемые места. Уходя на зимние промыслы, селькупы оставляли сено для подкормки лошадей на навесах, установленных над “лошадиными домами” (кет. *kündi māt*). Меньше хлопот с сенокосом выпадало на долю “лесных” остяков, поскольку у них массовое распространение домашнего скота началось только со второй половины XX в.

Оленеводство. Об оленеводстве южных селькупов известно настолько мало, что сам факт его существования является предметом дискуссии. И.Н. Гемуев и Г.И. Пелих (1974) выдвинули предположение о древности селькупского оленеводства; при этом Г.И. Пелих (1981. С. 79–80) считает, что оно “почти исчезает у южных селькупов к XVII в.”, а И.Н. Гемуев (1984. С. 95) датирует “постепенную утрату” нарымскими селькупками оленеводческих традиций XIX – началом XX в. В.И. Васильев и В.А. Козьмин полагают, что южные селькупы никогда не были оленеводами, а северные заимствовали оленеводство у энцев после переселения на Таз и Турухан в XVII в. (Васильев, 1962б. С. 75; Козьмин, 2003. С. 32–38). Нарымское выючно-верховое оленеводство имеет тунгусские корни, в чем единодушны старожилы эвенки и селькупы.

Североселькупское оленеводство сочетает черты, заимствованные в разное время из четырех культур: лесных энцев, лесных ненцев, тундровых ненцев и эвенков. Несмотря на унификацию, внесенную колхозами, эти особенности до сих пор проявляются в зависимости от места жительства, происхождения, брачных и соседских связей отдельных селькупских семей: в низовьях Таза заметны тундрово-ненецкие черты, на левых притоках – тасжно-ненецкие, в верховьях – эвенкийские. Тем не менее, за четыре века жизни в северной тайге у селькупов Таза и Турухана сложилась собственная традиция оленеводства.

На лето оленеводы из деревянных плах, жердей и бересты сооружают для оленей загоны или сараи (*štāj mšt* – олений дом). В июле (месяце комара) у двух входов “оленего дома” разводят дымокуры *purij kut* для укрытия от комаров и гнуса. Каждое лето приходится сооружать новый олений дом, поскольку близости от прежнего оленя полностью выбивают пастбища. Оленей не окарауливали; на лето стада отпускали в лес, а осенью хозяева отправлялись на поиски домашних оленей по следам или застрявшим на ветках обрывкам кожицы с рогов. Так, “охотясь за своим стадом”, селькуп в конце концов собирал его и пригонял к стойбищу (Народы Сибири, 1956. С. 671). На сезонную перекочевку отправлялись караванами из семи-восьми запряженных оленями нарт.

В начале зимы собранных оленей используют для поездок и прокладки нартенных дорог среди растущих сугробов. Их гон завершается, что отмечено в одном из селькупских названий ноября (месяц, когда у оленей-самцов опадают рога), и стадо держится неподалеку от жилищ. Самым резвым из оленей на шею привешивают колодки или на одну из передних ног надевают деревянный “башмак” (*mokta*), чтобы за ночь они не уходили слишком далеко. Иногда на границе пастбища ставят чучело медведя (на лесине с отломленной верхушкой крепят шкуру, растягивая ее в позе стоящего на задних лапах зверя). Селькупы имеют обыкновение в зимнее полугодие подкармливать оленей сушеной или мороженой рыбой, предваряя угощение постукиванием одревеневших рыбин друг о друга. Благодаря этому поутру, когда охотник собирается в путь, он может не разыскивать ездовых оленей по округе, а постучать поленьями друг о друга – олень немедля объявится на стойбище.

Собирательство. Летнее полугодие отмечено в селькупских календарях серией “ягодных” месяцев: цветения ягод (июнь), созревания ягод (июль), сбора ягод (август), сбора брусники (сентябрь). Собирательством занимались по большей части женщины, и, вероятно, их стараниями в систему времясчисления были включены календарные вехи “дикого урожая”. Мужчины также охотно ели собранные ягоды, как и уклонялись от их сбора. Всякое собирательство они считали “копани-

ем в земле”. Подобное, если не более пренебрежительное, отношение настоящие охотники выражали к земледелию. Все, что растет в огороде, они называли *hīrg* – “пустая трава”. Правда, в XX в. многое изменилось, и сейчас почти все селькупские семьи (на Оби) имеют огороды разной степени ухоженности.

Ягоды (кет.: *čobir*; тазов.: *topir*) собирают для летнего стола; кроме того, смородину (*kepti*) и черемуху (*t'iwwi*) сушат в берестяных коробках на уличных печах; бруснику (*mandu*) и клюкву (*qarran apsot*) замораживают и хранят в деревянных кадках. В прошлом много ягоды шло на консервацию рыбы, которую не солили, а квасили в ямах. Листья малины и смородины использовали для заваривания кипятка вместо чая; популярен был настой малиновых и смородиновых листьев, смешанных с сушеной малиной и толченой чагой. Чагу (кет.: *oččj*; нарым.: *pužel laga*) собирали осенью, толкли и добавляли как в чай, так и в табак. Зваркой мог служить и настой можжевельника. Можжевельник собирали также для приготовления хмельного напитка, добавляя к нему молодые мухоморы. “Селькупское вино” приготавливали из сараны (тазов.: *tōqil*), которую женщины разыскивали в пойменных долинах и выкапывали специальными деревянными копалками. Лакомством и ходким товаром служил кедровый орех (кет.: *swengi*; нарым.: *hwęšk*; тазов.: *sətqi*). Селькупские поселки пустели, когда их жители в середине сентября целыми семьями отправлялись на заготовку ореха. Подобно русским старожилам, селькупы наладили особую “шишкобойную” технологию (см.: *Пелих*, 1972. С. 29–30). Кроме того, дети занимались излюбленным видом собирательства – отыскивали и опустошали ореховые запасники кедровки.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Основным средством передвижения селькупов до середины XX в. являлась лодка-долбленка (*and*). На русском языке долбленку в Приобье называют “облас, обласок”, а в бассейне р. Таз – “ветка”. Долбленки-однодеревки по классификации морских и речных судов относятся к типу лодок-челноков (челнов) и являются гребным бескилевым судном. Классический челн имеет острый нос и тупую корму, но у селькупских долбленок корма, как правило, заострена почти так же, как и носовая часть. У обского обласка нос значительно поднимается относительно линии бортов, так как ему приходится противостоять высоким обским волнам. Лучшим материалом для изготовления долбленок считаются ветла, осина или кедр; в бассейне Таза – сосна. Нужно дерево выбирают долго – к нему приглядываются на протяжении нескольких месяцев и даже лет, его обстукивают, с ним разговаривают. Изготовлением лодок занимаются в конце мая. Дерево срубают обязательно на ущербе луны, когда в нем “нет сока”; в противном случае обласок будет тяжелым, непрочным. В обработку идет сырое, только что срубленное дерево. Длина бревна для долбленки на одного человека должна быть равной расстоянию между кончиками пальцев раскинутых рук – “селькупской сажени”, т.е. примерно 3,5 м. На челнок для двух человек брали бревно в 5 м, больше – 6–7 м. Грузоподъемность среднего обласка – вес хозяина плюс от 20 до 50 кг (Прокофьева, 1984. С. 140; Лукина, 1966. С. 116; Ириков, 2002. С. 97). Селькупское весло делают из кедра, ели или черемухи, плоскость его лопасти бывает прямой или слегка вогнутой, нижний край лопасти обычно хорошо заострен, поэтому его часто используют как опору на мелководье в момент установки или выемки сетей. Селькупам было известно также двухлопастное весло. В обласке сидят, стоят, иногда стоят на коленях. Тазовские и туруханские селькупы предпочитают ездить в долбленке сидя на дне и поджав ноги под себя; на дно в качестве подстилки укладывают траву или кусочек шкуры. Во время добычи рыбы острогой, либо когда охотятся из ружья на щук или дичь, северные селькупы плывут одновременно на двух скрепленных вместе обласках (Прокофьева, там же).

В конце XIX – начале XX в. у нарымских селькупов были в ходу долбленки с полусферическим каркасом из черемуховых прутьев, покрытые берестяными полотнищами. На такой лодке перемещались на большие расстояния. В Нарымском крае широкое распространение в XIX в. получили крупные дощатые лодки-неводники (*alago* – “лодка, корабль”), исчезнувшие к середине XX в. Есть сведения о бытовании в прошлом у южных селькупов берестяных лодок *qwešand*, чей каркас изготавливался из тальниковых или черемуховых прутьев и сосновых пластин, на который натягивалось два слоя бересты (Лукина, 1966. С. 114).

Лыжи (*told'i*) являлись основным зимним средством передвижения селькупов. Селькупские лыжи различались по размеру, наличию или отсутствию прогиба и месту его локализации, форме носка и заднего конца лыж, типу крепления и оформлению ступательной площадки, наличию или отсутствию “подволока” (наклейки камусного мехового полотна с наружной стороны лыж) и снегового мешка.

Материалом для изготовления лыж служат ель, кедр или ветла. Размер лыж зависит от роста и веса их хозяина, однако в среднем их длина, как правило, 1,5–1,9 м, ширина – 20–30 см, толщина 1–2 см (Лукина, 1966. С. 109–110; Пелих, 1972. С. 24).



Изготовление *обласка*

Селькупы. Томская область, пос. Новый Васюган, р. Васюган. Фото К.Г. Шаховцова, 2002 г.



Селькупский *обласок*. С.А. Талаев

Пос. Максимкин яр, р. Кеть. Фото Н.А. Тучковой, 1998 г.

Для улучшения ходовых качеств лыж селькупские мастера снабжали их небольшим прогибом – поперечным или продольным; встречались лыжи совсем без прогиба (Там же; *Антропова*, 1953).

Крепления лыж обычно представляли собой две ременные петли – одна обхватывала носок ступни, другая пятку. В месте ступательной площадки на лыжах находилось незначительное утолщение – до 1 см, на Тyme были известны лыжи с высоко приподнятой (на 6–8 см) ступательной площадкой, часто на ее месте наклеивалась береста, поскольку к ней меньше прилипает снег и лыжи не скрипят при ходьбе (*Матов*, 1951. С. 39; *Лукина*, 1966. С. 110–111). Снеговой мешок на лыжах, по воспоминаниям селькупов, приобретение недавнее (не ранее первой половины XX в.). Его выкраивают из белой ткани в виде сапога с широким носком и снизу плотно прибивают деревянными шпёнками вокруг ступательной площадки так, чтобы снег при ходьбе не проник под него внутрь. Сверху он веревками завязывается под коленом (*Пелих*, 1972. С. 24–25).

Оклейка лыж камусом значительно увеличивала скорость лыжника. “Подволоки” шьют из лосиных, оленьих камусов, у южных селькупов часто использовали конский камус. Ценными и редкими считались лыжи, подбитые мехом выдры. Лыжи без “подволока” имели исключительно подсобное значение и использовались для недалеких переходов близ дома.

Ходили селькуды на лыжах с посохом. Для упора во время ходьбы на его нижнем конце ремнями крепилось деревянное кольцо. Крепление кольца имело индивидуальные особенности: по нему, зная кольца всех “своих”, определяли, кто прошел по данной лыжне. На верхнем конце лыжного посоха обычно находилась костяная лопатка-крюк. Этим крючком лыжник мог цепляться за кусты, чтобы подняться во время падения. Выступающий наружный край такой лопатки был тонко заточен в виде короткого лезвия. Им охотник счищал снег, налипший на лыжи или проверял свежесть следа белки.

В южноселькупском ареале была распространена только ручная нарта, тогда как северные селькуды в транспортных целях использовали разнообразные ездовые и грузовые оленьие нарты. Ручная нарта (*qanʒ*) представляет собой узкие, длинные, прямокопильные сани на широких полозьях. В ней везли на охоту запасы провизии, ловушки, перевозили детей, вывозили добычу – мясо, рыбу, орехи, ездили за дровами и т.п. Обычно охотник-селькуп впрягался в такую нарту сам, надевая через плечо широкую матерчатую или кожаную ляжку. Иногда в помощь человеку впрягали собаку. Размер ручной нарты в длину – 220 см, в ширину – 47 см, в высоту – 50 см. Она имеет 3–6 пар копыльев (*Лукина*, 1966. С. 112–114; *Пелих*, 1972. С. 27–29).

Оленьие нарты северных селькупов (*qaglı́ / qanlı́*) подразделялись на легковые (мужские) женские нарты и несколько разновидностей грузовых нарт: для перевозки продуктов, домашних вещей, шестов чума (*Ириков*, 2002. С. 93). Селькупские нарты косокопильные и имеют от трех до пяти пар копыльев, закрепленных в пазах с наклоном внутрь и назад, что придает нарте устойчивость (*Прокофьева*, 1976а. С. 144–147; *Ириков*, 2002. С. 90–91).

Мужская легковая нарта используется для езды налегке, имеет 3–4 пары копыльев, легкую конструкцию и малую площадь для сидения. Справа к такой нарте привязывают пальмұ – большой нож на длинном древке (до 1,5 м), в нарту кладут ружье в чехле, топор, аркан, небольшой запас продуктов (лепешки, мясо, рыбу). В женской ездовой нарте гораздо большая площадь для сидения и есть высокая задняя спинка (50–60 см), которая служит опорой при перевозке детей. В женскую нарту кладут постельные шкуры, подушки, одеяла. От задней спинки до передка нарт часто натягивают полог, который защищает детей от ветра и снега (*Ириков*, 2002. С. 91–92). Продукты перевозят в большом ящике, укрепленном на нарте с помощью ремней. Грузовая нарта для домашних вещей длиннее и прочнее легковой муж-

ской нарты, на ней перевозят меховые покрышки чума и одежду. Грузовая нарта для перевозки чума не имеет дощатого настила. На такой же грузовой нарте могли перевозить и лодку-долбленку (Ириков, 2002. С. 93).

Оленья упряжь является сложной конструкцией, включающей ряд обязательных элементов: недоуздок, пояс, вожжу, потяг, наплечную лямку, шейный ремень (караулящий ремень), который не дает лямке сдвигаться с места, блок (Прокофьева, 1976. С. 148–150; Ириков, там же). Управлениепряженными оленями осуществляется при помощи вожжи и хорея. Хорей *ḥara po* “погонялка” – длинный шест (3–4 м) с железным нижним наконечником; передний конец более тонкий и имеет костяное или деревянное навершие, чтобы не ранить оленя. Хорей селькупы держат в левой руке, вожжи в правой. При повороте налево натягивают вожжу к себе, при повороте направо похлопывают недоуздкой слева. Чтобы олень помчался быстро, вожжей похлопывают сверху вниз по левому боку передового оленя и одновременно погоняют хореем (Ириков, 2002. С. 89).

В легковую нарту верхнетазовские селькупы впрягали двух оленей, среднетазовские – двух–трех оленей, в грузовую нарту – по два оленя в каждую. На нарте селькупы сидят с левой стороны боком, подогнув правую ногу, а левую опускают на полоз нарты. При перекочевках грузовые нарты соединяются по 4–5 вместе, одна за другой, образуя караван – аргиш, который ведет обычно женщина. Передняя грузовая нарта привязывается к легкой нарте, ведущей аргиш. Затем идут грузовые нарты: впереди нарта с продуктами, затем с вещами, досками, покрышками, последняя – с основными шестами чума. Самой последней, на отдаленном (невидимом) расстоянии от аргиша, ведут нарту с шаманскими атрибутами (Ириков, 2002. С. 96–97).

У северных селькупов записаны сведения об использовании оленя как верховое и вьючное животное, применении седла и вьючных сумок. Оленье седло селькупов состояло из двух дужек-лук и двух боковых узких планок, на которые кладут подушки, сшитые из зимней оленьей шкуры, набитые оленьей шерстью. Вьючные оленьи сумки представляли собой берестяной короб, обшитый сверху камусами оленя. Их верхний край обшивался ровдугой, которая вздергивалась на ремешок (Прокофьева, 1976а. С. 143).

ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА

До начала XX в. образ жизни селькупов характеризовался значительной степенью подвижности, так как их хозяйственные заботы требовали сезонных перемещений внутри освоенной территории на значительные расстояния. Полуоседлость определила следующие типы поселений: круглогодичные стационарные в сочетании с сезонными поселениями для промысловиков без семей (в лесу или на рыболовных местах); стационарные зимние в сочетании с переносными для других сезонов; стационарные зимние и стационарные летние.

На территории южных селькупов кроме наличия сезонных поселений отмечено около двухсот круглогодичных стационарных поселений, называемых на русском языке *юртами*. Они перечислены на картах XIX–XX вв. и в статистических переписях исследователей и краеведов (Плотников, 1901; Патканов, 1911; Нарымский край, 1927; Орлова, 1928). Некоторые из них существуют и сейчас (Напас, Тюхтерево, Максимкин яр и др.), но большинство исчезло или превратилось в пункты охотбаз, места ночевки рыбаков, т.е. они стали сезонными.

Преобладающим типом поселения северных оленеводов остаются сезонные стойбища (зимние и летние). На летних они проводят период с мая по октябрь, а на зимних – с октября до конца марта; к маю постепенно возвращаются на летние



Вид села Парабель

Селькупы. Томская область, р. Полон (Парабельская протока). Фото К.Г. Шаховцова, 2002 г.



Вид села Напас со стороны аэропорта

Селькупы. Томская область, р. Тым. Фото К.Г. Шаховцова, 2003 г.



Поселок Фарково

Селькупы. Красноярский край, Туруханский район, р. Турухан. Фото А.Ю. Карпухина, 2002 г.



Ограда на стойбище Калиных

Селькупы, р. Ватолька (приток Таза). Фото А.А. Ким, 1999 г.

стойбища (Ким, 1999. С. 75). Стационарные поселки, ставшие впоследствии административными центрами на североселькупской территории, возникли в начале XX в., например, пос. Толька в 1931 г.; пос. Толька Верховская (Пуровская) – в 1934 г. (Казакевич, 2001а. С. 271; Парфенова, 1998. С. 371).

Зимние стойбища селькупов-оленоводоов состоят из 2–5 переносных жилищ; стационарные поселки южных селькупов – из 2–10 жилищ; однако были населенные пункты и в несколько десятков домов с населением в 100–150 человек (Список населенных мест..., 1868). Стационарные круглогодичные поселения второй половины XIX – начала XX в., как правило, имели линейную планировку вдоль берега водоема. Уличная планировка в традиционных селькупских поселках возникла позднее – в середине XX в. В поселениях у озер была более разбросанная планировка. Сезонные поселения для промысловиков состояли обычно из одной избушки или землянки: 2–3 таких сооружения находились в разных местах охотничьих угодий, между которыми селькуп-охотник ходил во время периода промысла.

Селькупы использовали жилища разных конструкций, как легкие каркасные переносные сооружения, так и стационарные постройки. Изучение разнообразия селькупских жилищных сооружений прошло два этапа: XIX – середина XX в. – накопление данных о каждом типе конструкции и вторая половина XIX в. – классификация типов жилищ, а также соотнесение их с общесибирской типологией жилищ (Кастрен, 1860; Снафарий, 1882; 1997; Sirelius, 1983; Donner, 1910; Плотиных, 1901; Шатилов, 1927; Орлова, 1928; Симченко, 1995). Классификацией и типологией жилых и хозяйственных конструкций селькупов занимались А.А. Попов (ИЭАС, 1961), Г.И. Пелих (1966, 1972), С.В. Лёзова (1988; 1991), Н.В. Лукина, П.Е. Бардина (1994), З.П. Соколова (1998), Н.А. Тучкова (1999).

У южных селькупов были выделены следующие типы жилищных сооружений каркасного типа: коническая постройка (чум); наземная постройка типа “скат-кровля”; конструкция в виде полуцилиндрического свода: усеченно-пирамидальная, а также каркасно-срубные – пирамидальная и призматическая углубленная в землю (*karamo*) и сруб.

На территории южных селькупов сведения о чуме крайне неотчетливы (Чугунов, 1997; Алатало, 1997; Шатилов, 1927; Пелих, 1972; Sirelius, 1983). Е.Д. Прокофьева отмечала, что “оседлые нарымские селькупы совсем не знали зимнего чума из шкур, а летний берестяной чум встречался у них редко” (Прокофьева, 1956. С. 675). В качестве временного промыслового сооружения для отдыха и ночевки у южных селькупов хорошо известны постройки, исходной формой которых был односкатный заслон. Называли его словом *balagan, kore*. В XIX – начале XX в. на Кети и Тыму бытовали каркасные полусферические сооружения из наклоненных гибких стволов, переплетенных в нескольких местах поперечными прутьями и накрытые берестяными полотнищами (Donner, 1926).

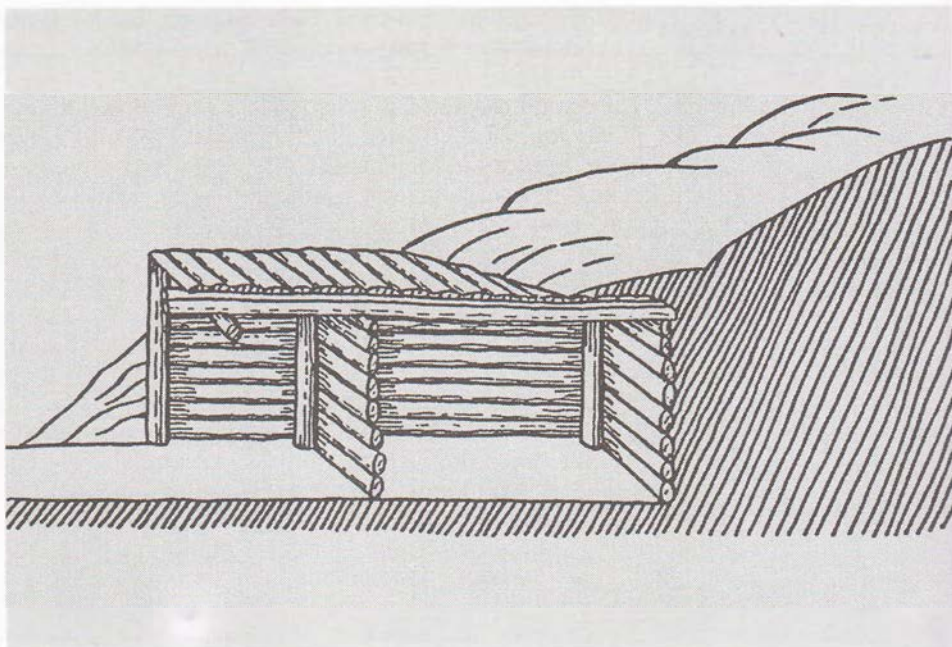
Усеченно-пирамидальная постройка южных селькупов (*тяй-мат*) – прямоугольное (почти квадратное) помещение (3,2 м на 3,2 м), углубленное в землю на 0,5 м с каркасной основой – из четырех столбов (Пелих, 1972. С. 52–53). Сооружение “*леви-мат*” (*lep/lew* – доска; “досчатый дом” – Пелих, 1972. С. 53) имело такую же конструкцию, но создавалось из более легких материалов.

Каркасно-срубная пирамидальная постройка известна по материалам с р. Кети (Donner, 1926; Орлова, 1928). Основу конструкции составляет сруб в 2 венца, к углам которого вертикально крепятся длинные стропила, наверху соединенные рамой. Высокая пирамидообразная крыша опирается на невысокие стены сруба. Пол не углублен.

Углубленную в землю (каркасно-срубную прямоугольную) призматическую постройку *karamo* в XIX – начале XX в. описали У.Т. Сирелиус и М.Б. Шатилов как



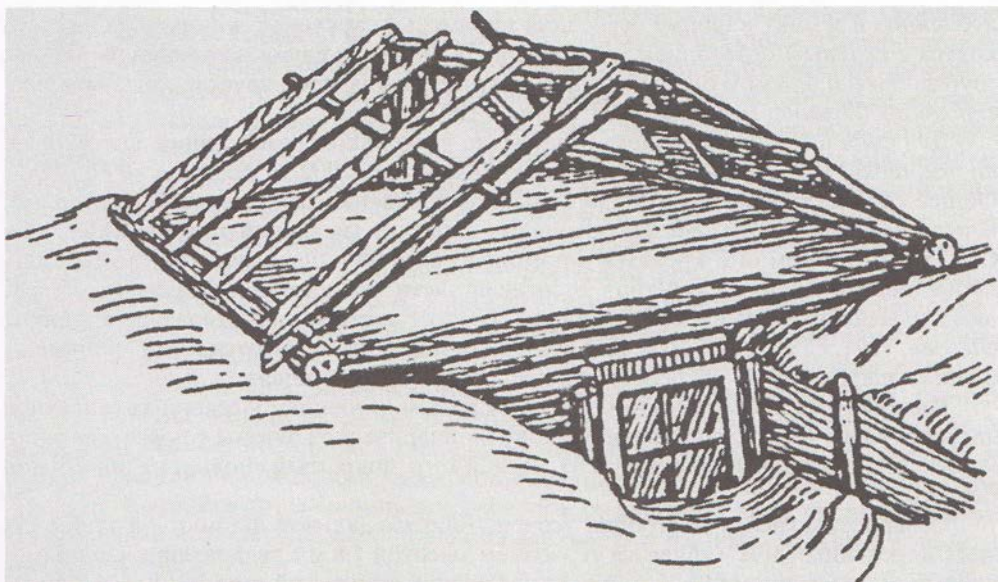
Чум на берегу р. Таз
Селькупы. Фото А.А. Ким, 1999 г.



“Дом в горе”
(Пелих Г.И., 1972). Селькупы



Углубленная в землю постройка
(ИЭАС, 1961). Селькупы



Углубленная в землю постройка
(Лукина, Бардина, 1994). Селькупы

яму в земле, с крышей, покоящейся на 2–3 звеньях сруба (Sirelius, 1983; Шамилов, 1927). Карамо могли делать без сруба, с надставкой из бревен только с торцовых сторон ямы (2–3 бревна, скрепленных деревянными шпёнками), с наземным срубом от 1 до 5 венцов; сруб “спущен в яму”. Очаг-чувал – в левом или правом углу от входа, либо только в правом углу от входа, или в центре (очаг-костер). Окно-отвер-

стие – в крыше (дополнительный выход на случай наводнения); или в венце сруба в стене напротив входа, нары – настил из плах у двух продольных стен. Вход-выход – земляной коридор из ямы наружу, иногда с навесом.

Срубная изба известна в научной литературе как “юрта”. По-селькупски ее называли термином *māt*, добавляя иные характеристики (*lamdega māt* – “низкий дом”, *iĭndĭ māt* – “жилой дом”, *čumĭl’ māt* – “остяцкий дом” и т.п.). Для названия избы на сезонном промысловом поселении неоднократно отмечен термин *kore*. Срубное жилище селькупов представляло собой невысокое сооружение примерно из 8 венцов (3 в земле и 5 возвышалось над землей), прямоугольное в основании. Потолка не было, крыша плоская, двускатная или односкатная. В стене против входа – небольшое квадратное окно. Пол земляной, в ряде случаев углублен на 20–30 см, поэтому вход в юрту имел 2–3 ступеньки вниз. Снаружи стены и крыша обложены дерном, между накатом крыши и земляной засыпкой – прослойка из бересты (Плотников, 1901. С. 72; Шатилов, 1927. С. 142; Орлова, 1928. С. 14; 42). В южном ареале со второй половины XIX в. русские срубные избы стали активно распространяться. Избы с потолком и крышей на высоких стропилах именовались *warg māt* – “большой дом”, *ružel māt* – “русский дом”. В начале XX в. именно русская изба стала основным жилищем селькупов, уступив позднее (в 1960–1970-е годы) свои позиции типовым двухквартирным.

На североселькупском материале выделяют следующие типы жилищ: наземное переносное сооружение конической формы (чум); навес типа скат-кровля; каркасное в форме полуцилиндрического свода (вариант – крытая лодка); каркасное углубленное в землю, в форме усеченной пирамиды; каркасное, в форме усеченного конуса с круглым основанием, углубленное в землю (с двумя несущими жердями); сруб из бревен, прямоугольный с плоской крышей, позднее – двускатной крышей на стропилах (Лукина, Бардина, 1994; Лёзова, 1991).

Для чума в северных диалектах записано несколько наименований: *māt*, *eĭllaka. taj māt*, *taŋk’l’ māt* (Казакевич, Кузнецова, Хелимский, 2002. С. 66; Ким, 1999. С. 74). Общее количество шестов – 28–30. Способов крепления двух основных шестов два. В первом случае шесты связывают вверху веревкой (ненецкий тип – ИЭАС, 1961. С. 155). Во втором они крепятся с помощью развилок, находящихся на вершинах обоих шестов (эвенкийский тип). В средней части чум иногда укрепляют внутренним деревянным обручем, соединяющим все шесты, также заимствование у эвенков (Лёзова, 1991. С. 102–103, 105). Для покрытия зимой используются нюки, сшитые из оленьих шкур, летом – из бересты; в последние годы – брезент.

Распространенным временным промысловым строением у северных селькупов является *kumar* – каркас из тальника полуцилиндрической формы с берестяным покрытием, а также заслон-получум из жердей *kora*, покрытый еловым лапником или берестой.

Североселькупская постройка усеченно-пирамидальной формы – жилище *rōj māt* (“деревянный дом”) является строением высотой 1,8 м с квадратным или прямоугольным основанием (4 × 4 м; 6 × 7 м). Глубина жилищной ямы 30–40 см. Каркас состоит из четырех опорных наклонных столбов; наверху в пазы уложены верхние перекладины. Стены – из расколотых плах, плотно приставленных друг к другу с опорой на каркас. Верх также закрыт плахами, но с отверстием для выхода дыма. Сверху постройка закрывается берестой и засыпается песком (толщина насыпи 35–15 см). Дверью служит оленья шкура или многослойная вываренная береста (Лёзова, 1991. С. 101, 105; Симченко, 1995. С. 43).

Каркасное сооружение в форме усеченного конуса с круглым основанием (3–4 м) установлено над ямой (20–30 см). Две основные плахи, вкопанные на 30–40 см, соединяют наверху перекладиной. На эту опору по окружности жилищной ямы накладывают остальные плахи. Щели забивают мхом. Жилище покрывают бе-

рестой и засыпают песком, дерном. Для выхода дыма в верхней части делают отверстие (Лёзова, 1991. С. 102). Наземная постройка, сруб – невысокий, без потолка, с плоской крышей *čul' mət* (Прокофьева, 1956. С. 675).

Спали на *нарах* (*топчан*), постельные принадлежности – подстилка из хвойных веток, одеяло из заячьих шкур, полотно; позднее – матрац, подушки, простыни и т.п. Нары (*копт*) в доме южных селькупов – это настил из деревянных плах, вдоль продольных стен в землянке или избушке. В землянке землю у стен не выбирали, оставляя возвышения, на которые стелили доски. В избушке настил клали на два–четыре столбика; край нар крепился к стене. В охотничьих избушках под нарами ставили кузова, мешки, припасы, особенно часто – с исчезновением из практики строительства свайных амбаров рядом с жилищем.

В североселькупском жилище на нары настилают траву, лапник, раскладывают постели из оленьих и лосиных шкур, заячьи одеяла, устраивают полог (Лёзова, 1991. С. 102; Симченко, 1995. С. 43–44). Головой ложатся в сторону восхода солнца. Летом над спальным местом крепили матерчатый полотно. В полоте часто спали на улице под открытым небом – во дворе около дома, в тени под амбаром, на рыболовном стане.

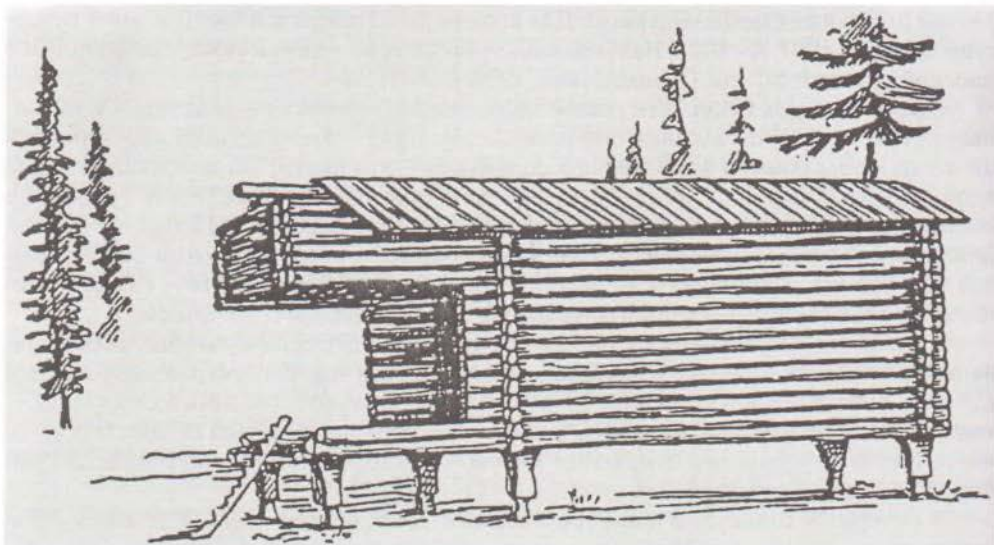
У северных селькупов известен низкий столик в чуме – *lem*. У южных селькупов стол, стул, скамейка – эти слова, как и сами вещи, пришли из русского языка: *ostol, ustul, laku*. Раньше (первая половина XX в.) сидели в основном на пиленых чурках. Ни стол, ни нары нельзя было резать ножом, тем более отпиливать с намерением укоротить. Это считалось равносильным укорачиванию своей жизни. Никогда не садились на угол стола, считалось, что случится что-то плохое. На деревянных шпёнках, вбитых в стены, развешивали одежду.

В североселькупском чуме пространство за очагом напротив входа (*šitke*) воспринималось как “чистое”, “священное” и предназначалось для почетных гостей, но вместе с тем являлось жилой частью. Когда маленькие дети оставались без присмотра, их помещали на эту территорию под покровительство семейных духов (Лёзова, 1991. С. 105; Головинёв, 1995. С. 235, 243–244).

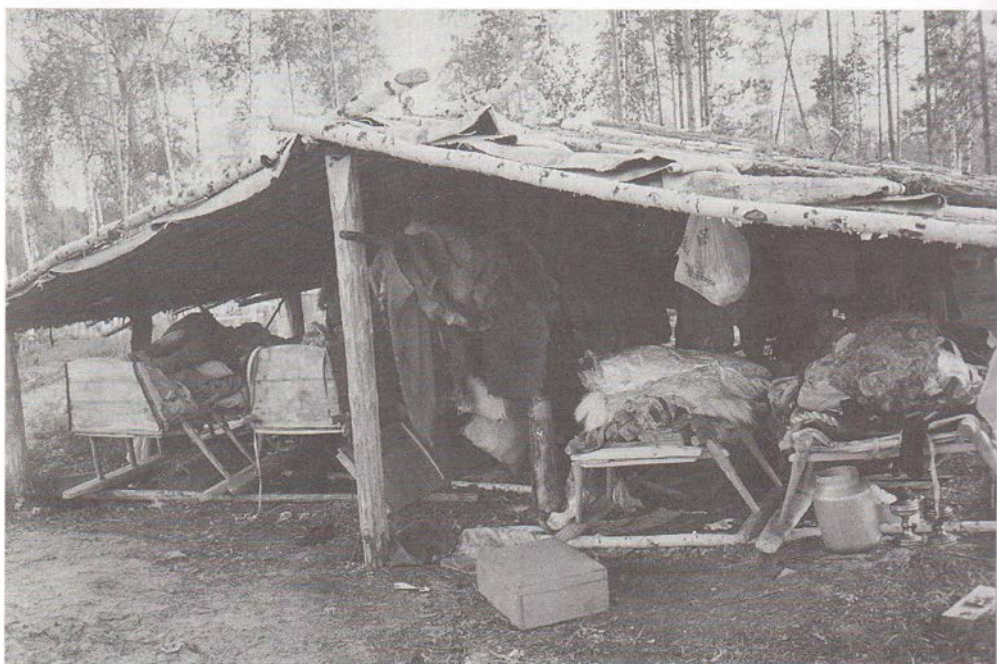
Очаг в промысловом жилище *балаган* (скат-кровля), – костер, над ним устанавливали таган *kočč* – воткнутую под углом комлем вниз толстую палку из березовой ветки с зарубкой. У каждой семьи, ночующей в балагане, свой очаг-костер. В селькупском доме бытовал чужал (*sowwal*) – открытая печь-камин из жердей, обмазанных глиной (Орлова, 1928; Пелих, 1972). Вне дома костер разводит мужчина, печь в доме растапливала по утрам хозяйка, если ее не было, приглашали старшую родственницу по линии матери. В середине XX в. еще помнили, что огонь в очаге дома нужно подкармливать (он ест все, что и человек), с ним можно и нужно разговаривать. В североселькупских переносных и стационарных жилищах очаг обкладывают с трех сторон бревнами, а от входа к очагу делают бревенчатый настил из пяти бревен (Лёзова, 1991. С. 101–102).

Вокруг дома располагались свайные амбары, глинобитная уличная печь для выпечки хлеба, сарай для скота, многочисленные (5–9 шт.) “рыбные сушилки”, навесы для хранения нарт и одежды, лодочного мотора, для рыболовных снастей и т.п. Основным хозяйственным сооружением на стойбище северных селькупов является загон для оленей *otəj mət* – вытянутый крытый сарай с двумя выходами (Ким, 1999. С. 77).

Если вход в жилой дом взять за точку отсчета (своеобразный центр двора), то с правой стороны дома оказывается участок, где мужчина занимался своими делами: строгал, пилил, долбил обласок, шкурил бревна, колол дрова, клеил лыжи и т.п. На эту сторону в современном жилом срубном доме обычно всегда есть окно. С правой стороны селькупский дом в XX в. окружают сараи для скота,



Срубный амбар на сваях со свесом крыши
(Лукина, Бардина, 1994). Селькупы



Навес для хранения нарт и одежды
Селькупы. Стойбище Калиных, р. Ватолька (приток Таза). Фото А.А. Ким, 1999 г.

а с левой – огороды, хлебная печь находится челом перпендикулярно линии входа. Таким образом, правая часть двора тяготеет к мужским хозяйственным заботам, левая – к женским. Ориентация самого дома относительно течения реки не была строгой. У северных селькупов вход строения ориентируют к реке или в сторону “утреннего и дневного положения солнца”.

ОДЕЖДА, ОБУВЬ, ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ, УКРАЩЕНИЯ

Основными материалами для изготовления традиционной одежды селькупов в прошлом являлись мех (оленья, зайца, белки, собаки) и кожа (без ворса или с коротким ворсом, предназначавшаяся, как правило, для изготовления обуви). Особо ценилась ровдуга – тонко выделанная оленья кожа. Обские селькупы также активно использовали и рыбью кожу (*Снафарий*, 1997. С. 255), однако уже к XIX в. такая одежда вышла из употребления. Шкурки мелких пушных зверей употребляли целиком редко, главным образом, для изготовления головных уборов, они уходили на уплату ясака, позднее – на продажу. Из шкурок с ног пушных зверей – камусов шили так называемый “сборный мех”, из которого потом делали верхнюю одежду (*Тучкова*, 2001. С. 85–86).

Селькупы умели делать крапивные нитки. Заготовка крапивы шла поздней осенью после первого снега. Срезанные ножом подмерзшие стебли связывали пучками и вешали на предамбарье. Обработывали их в первую половину зимы (*Григоровский*, 1882. С. 45–49; *Пелих*, 1972. С. 39–40). Селькупам было известно два способа прядения ниток: ссучивание ладонью на колене и прядение с помощью веретена.

Ткань была привозной и всегда очень высоко ценилась, была основным подарком духам – в лесу на деревьях развешивали как небольшие лоскутки, так и куски полотна в несколько метров. В XIX – начале XX в. селькупы, живущие рядом с русскими, освоили ткачество и изготавливали на кроснах (горизонтальный ткацкий стан) ткань из шерсти и из конского волоса. Такую материю на русском языке называли *шабуриной* и использовали для создания верхней одежды.

Шерстяные (из овечьей шерсти) нитки получали, вероятнее всего, путем обмена у русских, хотя в начале XX в. овцы появились и в селькупском хозяйстве. Особенностью является бытование в русской и селькупской среде вязки из шерсти способом “на одной игле”. У изделия не было “резинки”, и эта вязка трудно распускается, поэтому изношенную часть можно легко отрезать, не боясь, что распустятся петли, и надвязать новыми нитками. Иглу для вязания делали из оленьего ребра, предварительно выварив, в форме заостренной пластины с отверстием почти по центру для нитки.

Общим селькупским термином для названия одежды в целом и верхней одежды в частности является слово *парка/porqa* (*porqi*), термин, восходящий к общесамодийскому лексическому фонду, к глаголу со значением “кроить, резать; скоблить, обрабатывать шкуру” (*Janhunen*, 1977. С. 116–117). Таким образом, исходя из значения термина, самодийская парка – это прежде всего меховая одежда, причем “скроенная”, т.е. составленная из обработанных – “скобленных” и “резаных” – деталей. Однако никаких указаний на специфику покроя (например, глухая это или распашная одежда) этимология не содержит. У южных селькупов существование одежды глухого покроя отмечено не было.

Как основной вид промысловой одежды в XIX – начале XX в. у южных и северных селькупов бытовала легкая короткая шуба *кјііпар*, *кјіпар*. В южном ареале она была из оленьего, заячьего или собачьего меха и называлась по-русски *кырняжка* (*Пелих*, 1972. С. 41–42). У северных селькупов ее делали из меха оленя, но есть фольклорные упоминания о заячьей парке. В данной конструкции выделяются сле-



Камус, подготовленный для выделки
Селькупы. Томская область, пос. Парабель,
р. Полой. Фото А.Г. Тучковой, 1992 г.

ких пушных зверьков (соболь, белка, горноста́й); верхнее покрытие из ткани; покрой прямой (в женском варианте чуть приталенный), распашной; наличие боковых швов; запах правой полы на левую; прямые вшивные рукава из ткани; наличие меховой отделки вокруг горловины, по подолу, обшлагам и правой поле (у женщин); длина шубы для взрослых мужчин – ниже колен, у женщин – до щиколотки, детская шуба – до колен (Тучкова, 2001а. С. 86–87; Donner, 1926. С. 48, рис. 11). В качестве зимней дорожной одежды в ходу были глухие совики и малицы – *sok, mal'čā* (Таз), заимствованные у ненцев (Прыткова, 1970. С. 98).

На Оби в поселках в начале XX в. широко бытовали длинные овчинные тулупы мехом внутрь – *koneporq* и длинные собачьи дохи мехом наружу – *kanakālporg*, распашные, с прямым станом, с боковыми швами, длинными рукавами и отложным воротником.

В середине XIX в. М.А. Кастрен отмечал, что томские самоеды заменили “свои меховые одежды из оленьей шкуры на русское платье. Русские называют его зипуном, самоеды – *kundsč kundje*” (Кастрен, 1860. С. 308). Изготавливали зипун из шерстяной покупной ткани разного качества. Покрой был прямой, правая пола запаховалась на левую. Носили зипун и мужчины, и женщины. Мужчины подпоясывали зипун опояской (Шамилов, 1927. С. 164). Суконный зипун наравне с меховой кырняжкой стал промысловой одеждой селькупов. Во второй половине XX в. и кырняжку, и зипун вытеснила стеганая ватная телогрейка-фужайка – *куфайка*. В советские годы именно она оказалась основной промысловой верхней одеждой всех таежников Западной Сибири – и русских, и селькупов.

Еще один вид верхней плечевой одежды из ткани, отмеченный только у южных селькупов в XIX – начале XX в., известен под названием *кваймы*. Он представлял собой легкий суконный халат – “верхницу” с боковыми швами, сходящимися полками, без застежек и завязок, длиной ниже колен. Халат носили и мужчины, и женщины при передвижении по лесу. Обшлага и полы иногда обшивали контрастной тканью (Пелих, 1972. С. 40–41).

Нижняя плечевая одежда селькупов исторически фиксируется очень слабо. В середине XIX в. М.А. Кастрен упоминал, что рубаша “не принадлежит к народной одежде Томских остяко-самоедов”. Однако уже в конце XIX в. она получила в среде селькупов широкое распространение. Мужчины носили “по несколько ситцевых рубаш, обязательно расстегивая ворот, так как несколько рубашек – показатель состоятельности и богатства. Нередко рубашки носили, не снимая до того момента, пока нижние из них не начинали изнашиваться до последней степени” (Плотников,

дующие важные элементы: цельнокроенность, мехом наружу, сходящиеся полы, прямой разрез спереди, прямые длинные вшивные рукава, наличие кожаных завязок на полах, различная длина переда и спинки. У северных селькупов особенности кроя: полы надставлены полосами оленьего меха и имеют запах “слева направо”; к подолу пришита меховая надставка – *панда* (Прыткова, 1970. С. 85).

Другую верхнюю промысловую одежду (*ponžel porq* – “из камусов порга” или “из беличьих камусов порга”, “из соболиных камусов порга”), шили из сборного меха. Для нее характерны меховой подклад (ворсом внутрь) из камусов мел-

1901. С. 73). Называли рубаху, как и верхнюю плечевую одежду, словом *porq*, или соединяли с термином ткань (*qam*). В первой четверти XX в. мужская рубаха у селькупов была с прямым разрезом до середины груди и широким отложным воротником. Обшлага рукавов, воротник, разрез на груди и ластовицы “делаются из материи другого цвета, отличного от основного тона рубахи” (Шатилов, 1927. С. 164).

Женское платье называли, как и мужскую рубаху, *qaborq*. Платья в начале XX в. шили на кокетке *перелинке*, с воланом *амбарой* на подоле. Ворот делали “стоечкой”, но встречались платья и с отложным воротником. Разрез на груди, ворот и ластовицы женского платья также обшивали контрастной тканью. В качестве украшения на подол нашивали одну или две полосы яркого, обычно красного, цвета (Шатилов, 1927. С. 165).

У южных селькупов в первой четверти XX в. платье было потеснено юбкой и кофтой. Возникнув под влиянием русской моды, юбка *l'upka* тоже имела волан по подолу, иногда многоярдный (2–3 ряда). До 1930-х годов нашивали на подол, отступив от его края “два пальца”, 1–2 полосы из контрастной ткани, над рядами волана. Кофта *kopta* имела самый разнообразный покрой – от прямого покроя до приталенных с рядом пуговиц на спине. В 1920–1930-е годы селькупские женщины начинают активно носить фартук *partuk*. К нему также пришивали волан по нижнему краю, а с правой стороны – обязательный карман, в котором носили табакерку с нюхательным табаком.

В прошлом на Оби и Кети отмечено бытование штанов *pimti* из рыбьих, в частности, налиминых кож; в конце XIX в. – начале XX в. штаны шили из телячьих шкур, с середины XX в. – из ткани. Уходя на зимний промысел в тайгу на длительное время, надевали дополнительно “верхние штаны”. Селькупские женщины в XIX – первой половине XX в. при необходимости надевали штаны зимой, отправляясь на промысел или в дорогу. Во второй половине XX в. селькупы (и южные, и северные) полностью перешли на покупную нательную одежду.

Основным видом обуви у селькупов были кожаные *чирки* (*чарки*) состоящие из подошвы, головок и отдельных пришитых голенищ. Северные селькупы на русском языке эту обувь называли *бакари*. Селькупское название такой обуви *rdwi* также восходит к общесамодийскому корню (*Janhunen*, 1977. С. 118).

К головкам чирков пришивали голенища из кожи, лосиных камусов или из сукна высотой до колен, которые подвязывали под коленом ремешком. В Нарымском крае подвязки на чирках служили этническим показателем при различении местных русских и остяцких чирков (Бардина, 1995. С. 168; Пелих, 1972. С. 43–44).

В Нарымском крае чирки долгое время составляли конкуренцию валяной обуви. Валяная обувь имеет сравнительно жесткие голенища, плохо сгибается, в особенности на сильном морозе. По этой причине ноги быстро утомляются при ходьбе на лыжах. У кожаных чирков мягкая подошва и удобная по ноге форма, вместе с тем они сохраняют полную гибкость в любой мороз, поэтому до 1950-х годов предпочтение, как промысловой обуви, отдавали им (Матов, 1951). Чирки оказались практически единственным элементом из национальной селькупской одежды, сохранившимся у южных селькупов вплоть до 1990-х годов, хотя их стали изготавливать “из брезента, а в качестве головок используются галоши фабричного производства” (Васильев, Головнев, Малиновская, 1993. С. 146).

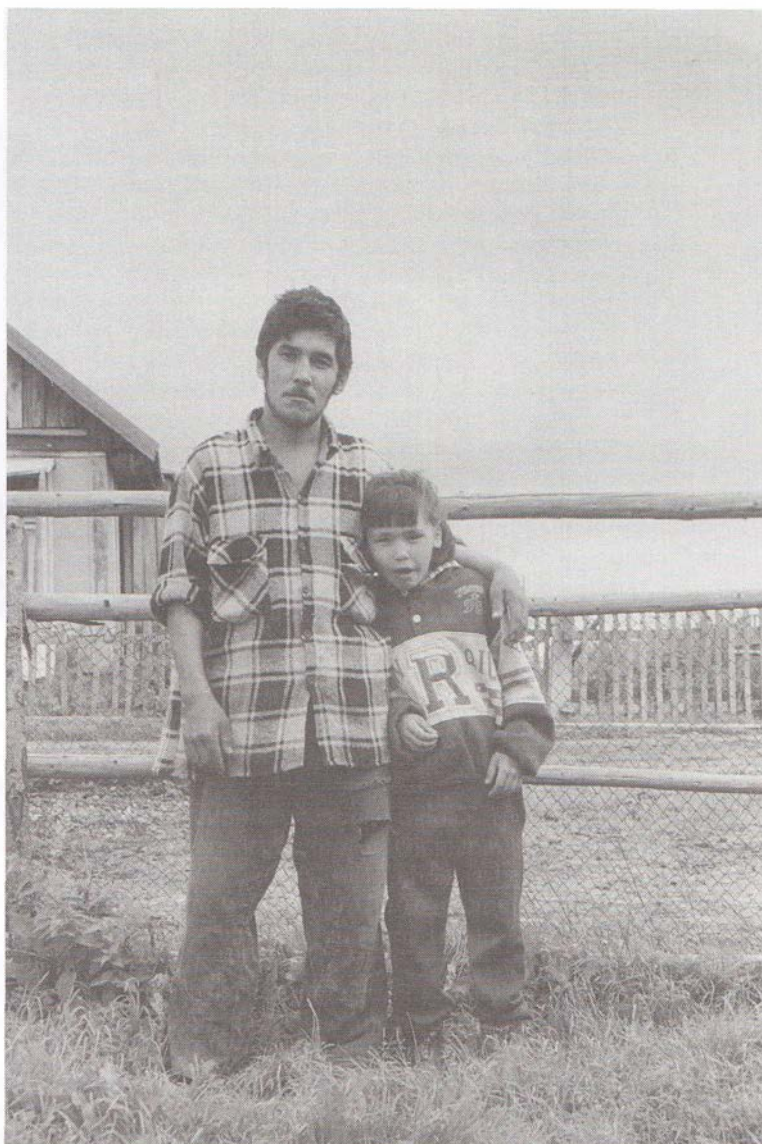
Селькупы в середине XIX в. носили обувь из оленьей шкуры, с длинными голенищами. В начале XX в. М.Б. Шатилов также упоминает “ноговицы”, состоящие сплошь из оленьей кожи, как и тунгусские унты. Такая обувь плотно облегла ногу “наподобие длинного, выше колен чулка” (Кастрен, 1860. С. 308; Шатилов, 1927. С. 164). Селькупские женщины для тепла надевали длинные (до середины бедра), чулки *čulg*, связанные из шерстяных ниток на одной игле. Их вязали “мешком”, без пятки, от носка – вверх.



Дети

Селькупы. Красноярский край, Туруханский район, пос. Фарково, р. Турухан.
Фото А.Ю. Карпухина, 2002 г.

Наиболее распространенным головным убором селькупов был платок. И женщины, и мужчины носили его круглый год. В прошлом селькупы носили шапку-капор, который делали двойным на меховом подкладе из оленьего меха, верх – из сборного меха лапок белки, песца, птичьих шкур (Шатилов, 1927. С. 164; Прыткова, 1970. С. 89; Пелих, 1972. С. 44). У южных селькупов существовала шапка “остроконечной” формы, которую кроили клиньями, собирая их вертикально к макушке (Кастрен, 1860. С. 308). В XX в. для нарядной шапки использовали мех выдры, оленя, шкурки гагары, лебедя или лисьи лапки (Шати-



Селькупы

Красноярский край, Туруханский район, пос. Фарково, р. Турухан.

Фото А.Ю. Карпухина, 2002 г.

лов, 1927. С. 164–165). В первой половине XX в. были в употреблении шапки в форме “кубанки”, круглые матерчатые шапки с широким околышем-отворотом. Повсеместно распространились картузы, кепки; с середины XX в. и по сей день в обиходе “ушанки”.

У южных селькупов в начале XX в. рукавицы были обычно двойные: *исподки* и *верхонки*. Исподки вязали из овечьей шерсти на одной игле. Верхонки делали из оленьего камуса, собачьей шкуры, позднее – из брезента. Есть упоминание об изготовлении селькупам на Оби рукавиц из стерляжьей кожи, а также трехпалых ру-



Фольклорный ансамбль “Коголика” (ласточка)

Селькупы. Томская область, с. Иванкино, р. Обь. Фото К.Г. Шаховцова, 2000 г.

кавиц для стрельбы из лука (Пелих, 1972. С. 44). Северные селькупы делали рукавицы из оленьих камусов и наглухо пришивали их к рукавам, оставляя незащищенным место над ладонью для вынимания руки. К концу рукава, прикрывая это отверстие, пришивали кусок ткани (Прыткова, 1970).

Верхнюю одежду селькупы (и мужчины, и женщины) подпоясывали, когда отправлялись в тайгу на промысел. На р. Парабель и на Оби пояс (по-русски “опояска” или “ремень”) был мягкий, плетеный “как подпруга” или узкий, кожаный. Подпоясывались также скрученным в жгут лоскутом ткани. Женщины плели для себя пояса из шерстяных нитей. У северных селькупов бытовали пояса из ровдужных ремней.

Очевидцы вспоминают, что одежда южных селькупов не была богата украшениями. Однако говорить об абсолютном отсутствии нарядности одежды селькупов не приходится, стоит только взглянуть на искусно подобранные сочетания цветовых оттенков сборного меха. Селькупы всегда старались украсить подол, правую полу и обшлага шубы, обшивая их мехом. Обшлаги обычно делали широкие – ширина их равнялась длине “двух беличьих лапок”. На нательной одежде обшлага, подол, подподольник и ластовицы также обшивали или делали из контрастной ткани, выполнявшей при этом функцию оберега. Фиксируются одна-две полосы, как украшение на подоле. Есть единичные и неконкретные упоминания о “рисунке”. Северные селькупы украшали подол парки меховой надставкой из белого оленьего или собачьего меха, между пандой и подолом вшивали полосу ткани с геометрическим орнаментом (углы, треугольники). Вышивкой цветными нитками были украшены куски ткани на рукавах, прикрывающие отверстия для вынимания ладони (Прыткова, 1970. С. 83–84). Голенища в обуви северных селькупов из сукна или ровдуги были орнаментированы мозаикой из ткани, в которой сочетались обычно два цвета (красный и зеленый); ровдужные голенища красили в светло-коричневый или

темно-желтый цвет и по светлому фону коричневой краской наносили круги и полосы. Украшали заднюю (икроножную) сторону голенищ (Прыткова, 1970. С. 88–89). Головки чирков (и у северных, и у южных селькупов) иногда имели вшитые треугольники из ткани, на завязках были нанизаны несколько бусин. Селькупские женщины активно носили съёмные украшения – бусы, серьги, кольца, подвески к косам – как покупные, так и самодельные.

Полное и окончательное вытеснение селькупской традиционной одежды самодельного производства произошло за период с конца XIX до середины XX в. В 1927 г. Е.Н. Орлова отмечала, что на Кети еще бытовали “шубы, сшитые из мелких кусочков меха (беличьих лап, голов, шеек и т.д.)”, но это все были “старые меха”, так как теперь “белку без лапы, хвоста и головы заготовители не примут, а тратить единственную свою валюту на свою одежду не по карману туземцу” (Орлова, 1928. С. 17). Вытеснение традиционной одежды у селькупов происходило в два этапа: сначала селькупы начали шить одежду национального покроя из покупных материалов (привозная ткань вытеснила мех и кожу), отказались от создания сборного меха, а затем с середины XX в. одежду стали покупать. В настоящее время покупная одежда является основной для селькупского населения. Искусство изготовления сборного меха утрачено. Забыты многие детали и покрой национальной одежды. В целом сведения о старинной традиционной одежде селькупов носят фрагментарный характер.

ПИЩА И ДОМАШНЯЯ УТВАРЬ

Основу питания селькупов и сейчас составляет рыба. В XVII в. Н.Г. Спафарий определил жителей Оби от Иртыша до Кети (*кандаях* и *чугулов*) как убежденных “ихфиофагов”, так как “се есть рыбаодцы, потому что все остяки ловят рыбу всякую множество много; и иные и сырую едят, а иные сушат и варят” (Спафарий, 1997. С. 255).

Зимой основной пищей являются налим, елец, щука, весной (март-апрель) – язи, в мае – чебак, летом – караси, язи, лещи, щуки; в прошлом летом-осенью на Оби – стерлядь, нельма, муксун, осетр. Осенью рыба уступает свои позиции боровой дичи и досятине, однако употребляют также рыбу, заготовленную впрок. Рыбу едят в сыром, мороженом, вареном, жареном, соленом, вяленом, сушеном виде, истертой в порошок. Особенно много заготавливается впрок соленой, вяленой и сушеной рыбы. Сырое употребление рыбы и мяса практикуется до сего дня. Специфическим местным лакомством является *чушь* – мороженная стерлядь, которую режут тонкими пластинами и едят в сыром виде. Однако обычно рыбу все же варят. Широкое распространение имеет блюдо из вареной рыбы с бульоном (уха). К бульону иногда добавляют крупу (раньше – ячмень, позднее – любую другую).

Жареную на прутьях рыбу (*чапсы*) делают из мелкой и средних размеров рыбы. Ее предварительно потрошат, режут на порционные части, обжаривают над огнем на палочках, нанизав на один шампур несколько кусочков. Сейчас чапсы часто называют “остяцким шашлыком”. В XX в. рыбу стали обжаривать на сковороде, добавлять к ней вареный или жареный картофель. В наши дни в южном ареале жареная рыба *perbel gwel* употребляется даже чаще, чем вареная. Особо вкусными считаются обжаренные на рыбьем жире рыбы потроха – печень, икра, молоки. Копчение рыбы бывает двух видов: быстрого (горячего) и длительного (холодного). Рыбу горячего копчения долго не хранят, а употребляют сразу после приготовления. Холодным способом копят один-два дня и она может храниться, не теряя вкусовых качеств, два-три месяца. Иным способом заготовки рыбы является ее вяление. Для этого берут преимущественно крупную рыбу (щука, язь, карась), разрезают, слегка

подсаливают (дня два в слабом соляном рассоле), потом вывешивают на специальных вешалах в тенистом проветриваемом месте.

Для заготовки рыбы впрок на длительное хранение используют соление рыбы. В засолку идет рыба любых размеров (щука, карась, язь, чебак); ее потрошат, промывают, пересыпают солью в большом деревянном корыте и укладывают слоями, сверху кладут гнет. Дней через пять вывешивают в тенистом проветриваемом месте на просушку. Готовую соленую рыбу хранят в хозяйственном амбаре или дома в чулане. В XX в. соление воспринимается селькупами как традиционный способ обработки рыбы, хотя раньше селькупы рыбу не солили, а квасили в ямах с ягодами: укладывали слоями рыбу и пересыпали ее ягодой (клюквой, брусникой, морошкой), сверху засыпали землей (*Прокофьева*, 1956. С. 673).

Для изготовления сушеной рыбы (*порсы*) используют преимущественно мелочь (окунь, чебак), ее раскладывают на листах (берестяных, железных), не потрошат, не чистят. Листы ставят в протопленную хлебную печь (сейчас – в духовку). Рыба усыхает на остывающем жару. Так сушат несколько дней подряд, пока она не высохнет до ломкого состояния. Но чаще пересушенную рыбу толкут в ступе до крайне измельченного состояния, получая порошок (“рыбную муку”). Из нее варят суп. Обычным делом стало добавлять в него картошку, чего раньше (до середины XX в.) не делали. В прошлом порса употреблялась также и как закуска к чаю, причем ели ее пригоршнями (*Шатилов*, 1927). Это был главный продукт, которым запасались, отправляясь на промысел, но в XX в. порсу вытеснили сухари. Сейчас ее употребляют как лакомство, называя “остяцкими семечками” или “остяцкими чипсами”.

Ценным продуктом является рыбий жир, который вытапливают из рыбьих кишков, особенно ельцов и язей. Выварки, оставшиеся после вытапливания жира, шли на корм собакам и на охотничью приманку в ловушки; этим обезжиренным веществом натирали изнанку меха при выделке.

Во второй половине XX в. у селькупов появились сложные блюда, требующие дополнительной подготовки продуктов, например, фаршированная рыба. Кожу рыбы снимают “чулком” с сохранением плавников и хвоста, мясо крошат ножом или даже на мясорубке, иногда его смешивают с яйцом, манкой. Приготовленным фаршем начиняют кожу и пекут в печи на противне вместе с головой (*Ким, Кудряшова*, 1998. С. 188).

Мясо лося являлось основным источником мясной пищи для селькупов в прошлом. Его употребляли преимущественно вареным. Сейчас лосятину тушат с добавлением картофеля, но некоторые его внутренности, например, печень, и до сего дня употребляют в сыром подмороженном виде и считают полезными от авитаминоза, цинги. Кроме того, лосиное мясо также заготавливают впрок: отмачивают в соляном рассоле и вялят, развешивая на перекладинах. Северные селькупы употребляют в пищу оленину. Мясо зайца, белки считается съедобным. Беличье мясо используют в пищу на промысле при недостатке иных продуктов. Отмечая нежный вкус беличьего мяса, его все же считают “едой для собак”.

Боровую дичь (глухари, рябчики, тетерева) активно потребляют в период спада добычи рыбы. Хранят птичье мясо в подсоленном виде. Оно всегда считалось “белым мясом” и высоко ценилось. Уток добывали летом и тут же варили; впрок, как правило, не заготавливали, но использовали как ритуальное блюдо на поминках.

В XX в. рацион селькупов пополнился за счет мяса домашних животных. М.А. Кастрен в середине XIX в. отмечал: “местами начинают уже, при собаках, держать и лошадей; рогатый же скот есть только на Чулыме, а овец нет ни по одному из поименованных притоков” (*Кастрен*, 1860. С. 309). Едят говядину и баранину; конину в большинстве своем селькупы не употребляют, возможно, под влиянием

пищевых установок русских. Свиньи и куры на Оби появились только в середине XX в., едят не все селькупы.

До середины XIX в. селькупы не были знакомы с выращиванием злаковых культур. Из всех видов зерна селькупский язык имеет название только для ячменя *arṡa*. Другие злаковые продукты называли либо словом еда *ab*, либо по-русски “мука” – *tiḡa*. По замечанию М.А. Кастрена (1860. С. 309), у “лесных Самоедов”... были распространены два вида крупяных каш: “бурдука” и “саламаты”. Первое – жидкая каша, вареная на воде; второе – густая каша, которая варится с маслом, рыбьим жиром, налимовыми почками и т.п.

Хлеб в XVII в. не был распространен среди жителей Среднего Приобья. Н.Г. Спафарий сообщал, что местные жители “однакожде соли и хлеба... не знают.. А хлебом не могут жить. А некоторые насытятся хлебом, и те помрут” (Спафарий, 1997. С. 255). Но к концу XIX в. хлеб наравне с рыбой и мясом стал основной едой (Шатилов, 1927. С. 165). Хлеб *ḡaj*, *ḡai* пекли в уличных хлебных печах. Дрожжи в начале XX в. селькупские женщины делали, доводя до кипения хмель с добавлением тертой картофелины. Полученную закваску смешивали с мукой и оставляли на время. После каждой выпечки хлеба оставляли кусочек кислого теста для закваски на следующий раз.

Рыбные пироги во второй половине XX в. стали важным будничным и праздничным блюдом. Для пирогов делали кислое тесто. Чищенную и потрошеную рыбу распластывали и укладывали на слой теста, сверху закрывали другим слоем теста, защипывали по краям и ставили в печь. На пирог шло две рыбы среднего размера; если рыбу не распластывали, то ее укладывали брюхо к брюху. Голову не отрезали, но удаляли хвост и плавники. Более сложным является изготовление пирога, когда рыбье (налимье) мясо предварительно варили, затем очищали от костей, и только затем раскладывали между слоями теста.

Из ягод собирали чернику, морошку, бруснику, клюкву, шиповник. Их сушили и добавляли в чай. С XIX в. сбор ягод и орехов имел для селькупов ярко выраженное товарное значение. До 1960-х годов селькупы не употребляли в пищу грибов, не воспринимая их как съедобные растения, хотя особой брезгливости (как ханты) не испытывали (Шатилов, 1927. С. 147). Зато селькупы отлично знали галлюциногенное свойство мухомора *ṡiṡa*; известно изготовление настойки мухомора на спирту (одеколоне), иногда с добавлением можжевельника. Алкогольные напитки были как покупные – спирт, водка, так и самодельные – самогон, брага.

Чай *ṡaj*, *ṡej* попадал к селькупам в результате товарообмена, чаще плиточный. Особо вкусным считался “березовый чай” из березового нароста, который образовывался на ране в коре дерева. Заваривали также “Ваньку-чай” (кипрей) и чагу. Истертую чагу использовали как добавку к табаку. В начале XX в. в селькупской среде курили все – мужчины, женщины, дети. Мужчины и пожилые женщины курили трубку. Молодые женщины предпочитали табак нюхать, храня его в табакерке. В XIX–XX вв. табак в южном ареале селькупы пытались даже выращивать самостоятельно. Из покупного табака предпочитали махорку. Папиросы, сигареты входили в употребление в течение второй половины XX в., особенно “Казбек”, известный среди селькупов как “черный мужчина на черном коне”.

С появлением коров в рацион селькупов вошли такие продукты как молоко, простокваша, творог, сметана, сливочное и топленое масло (Ким, Кудряшова, 1998. С. 189). Картофель (“русский хлеб”), свекла, морковь, капуста входили в обиход уже на памяти современного поколения селькупов, позднее всех (в 1950–1960-е годы) в пище селькупов появились помидоры, а с 1970-х годов привозные фрукты – яблоки, апельсины, мандарины.

На употребление в пищу мяса многих зверей, птиц и рыб у селькупов существовали запреты. Например, на реках Тым, Кеть не ели мясо медведя – “деда”. Широ-

ко бытует поверье, что охотник, съевший медвежье мясо, будет сам съеден медведем. У томских самоедов строго соблюдалось правило не есть медвежатину и рыбу в одно и то же время, потому, что от такого смешения в реке пропадет рыба (*Кастрен*, 1860. С. 309). Почти повсеместно селькупы не ели лебедя, считая его близким по “породе” к человеку, так как в прошлом лебеди были людьми (женщинами). Однако в Иванкино на Оби к лебедям относились как к агрессивным птицам-захватчикам местных озер и болот и не испытывали благоговейного трепета. В некоторых районах табуированными животными были заяц, куропатка (Кёнга), дикие гуси (Обь). В Иванкино не ели мясо лося, считая его священным, так как он “носит на рогах луну” и определяет годовой круговорот. Нарымские остяки избегали употреблять в пищу щук, считали, что от них обязательно будет “лихоманка” – малярия (*Шатилов*, 1927. С. 165). Сейчас этот запрет не является строгим, и щуку едят без особого ограничения. Селькупским женщинам запрещалось есть утиные яйца.

Вся посуда раньше была берестяная и деревянная. Ее разновидностей было несколько: *ра́сса*, *ра́сса* – подпрямоугольная с невысокими бортами коробка; в ней сушили ягоду и рыбу в печи, использовали как миску; *ко́нга*, *ко́гомже* – коробка обычно цилиндрической формы с круглым дном или подпрямоугольная; с бортами разной высоты. *Коромдже*, как правило, имеет крышку *abjk*. Берестяными были кузова (*k̆dj*, *čid*) и набирки (*k̆dumga*, *t̆amga*, *k̆adi*, *k̆edi*) для сбора ягод, коробки для соли и табакерки. В особых коробках женщины хранили свои швейные принадлежности: иголки, наперстки, пуговицы, нитки, в прошлом – меховые обрезки, шкурки, лапки для сборного меха. Такие коробки были украшены выскобленным орнаментом (*Рындина*, 1995а).

Для замеса теста или для засолки рыбы использовали деревянные овальные чаши разных размеров *amiṛsa*, а также большие деревянные корыта *čaṇpé*. Для размельчения пищи (сушеной рыбы, ячменя, ягоды и т.п.) в ходу были деревянные ступы *somta*, *omta*. Использовали селькупы и глиняную посуду *t̆unnaṇ*.

Без еды посуда стояла на столе в перевернутом виде, иначе *lō t̆ulelde* – “дух нагадит”. Хранилась она на полке. Мыть посуду носили на реку. Было ее обычно немного: две-три чашки *p̆issaq*, *kala*, столько же ложек *sollaṇ*, *holak*, *olak* и котелок *č̆ži*, *qwl̆ži*, позднее – чугунок, кастрюля, сковородка. В XIX–XX вв. прочно вошли в обиход чайник, стеклянные чашки, стаканы, бокалы, тарелки. С переходом в типовые жилища советского образца менялся интерьер селькупского дома: появлялись новые предметы мебели, бытовая техника и, соответственно, новая кухонная утварь. Но в лесу на местах промысла еще встречается берестяная утварь, и многие помнят технологию ее изготовления.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

Несмотря на то, что социальной организацией селькупов занималось немало исследователей, единого мнения по этой проблеме нет. Так, Е.Д. Прокофьева, специально занимавшаяся изучением этих вопросов, полагала, что для селькупов была характерна дуально-фратриальная и родовая организация. Однако, как отмечает З.П. Соколова, рассматривая тезис Е.Д. Прокофьевой о том, что существовали пары родов, откуда преимущественно брали жен (*Прокофьева*, 1952), остается непонятным “касается ли это всех селькупов или характерно для какой-то одной их группы. Не вскрыт механизм этих брачных взаимоотношений, неясно каково соотношение родовой и фратриальной экзогамии”. З.П. Соколова склоняется к мнению о том, что дуально-фратриальная организация была характерна для всех селькупов и близка к обско-угорской (*Соколова*, 1970б. С. 144). Г.И. Пелих считала, что общественные отношения у нарымских селькупов до появления русских были архаичнее, чем у других северо-сибирских народов. В ее работах мы обнаруживаем данные о бытовании у них таких институтов, как племена, роды, союзы родов, фратрии, трехродовые союзы, кольцевая связь при заключении браков (*Пелих*, 1962; 1963. С. 137–148). З.Я. Бояршинова пришла к выводу, что у угров племенные союзы прочно сложились и развивались по пути образования классового общества, а для селькупов это было не характерно, их племенные союзы только складывались, в борьбе против других народов, стремившихся к захвату их территорий (*Бояршинова*, 1960. С. 69). Надо, однако, заметить у селькупов уже в XVI в. существовало крупное воинственное образование (Пегая орда), которое под руководством князца Вони оказало серьезное сопротивление русским.

После окончательного присоединения Сибири к России, особенно в XVIII–XIX вв., особо важную роль играла соседская община. Вопрос о происхождении института соседской общины и роли в этом процессе семьи (семейной общины) до сих пор остается дискуссионным (*Бромлей*, 1981. С. 191–194).

Социально-экономическое развитие селькупского общества в XIX в. сказалось и в характере семейной организации (*Гемуев*, 1998). В начале века у северных и южных селькупов преобладала архаичная семейная община – братская семья. Возглавляла такую общину группа мужчин – родных и коллатеральных братьев, которые имели (или могли иметь) жен и детей. Сыновья (племянники) мужчин старшего поколения, достигнув брачного возраста, женились и оставались в этой большой семье (дочери-племянницы при замужестве уходили в семьи мужей). Средства производства, орудия труда, имущество являлись общесемейным достоянием, но фактически распоряжались ими братья. Они же организовывали производственную деятельность семьи. Потребление в семье было коллективным. Очередное поколение мужчин – сыновья-племянники братьев-хозяев – со временем сменяло своих отцов-дядьев, беря на себя их обязанности и получая их права. Братская семья являлась устойчивым образованием. Раздел практиковался лишь в случае чрезмерного ее разрастания, причем вновь образованные семьи совпадали с исходной по характеру и структуре. Среднее число членов братской семьи составляло у тазовских селькупов (1801 г.) 16,3 человек (*Гемуев*, 1984. С. 44); максимальные размеры ее достигали (по данным “исповедных росписей”) 28 человек. Это позволяло братской семье существовать в экономическом отношении изолированно, так как она самостоятельно справлялась с решением хозяйственных задач.

Во второй половине XIX в. братская семья уступила место неразделенным и малым семьям с преобладанием последних. Изменилась не только структура, но и численность семьи. В первой четверти XX в. (1920 г.), по данным Л.Н. Добровой-Ядринцевой, средние размеры семьи у селькупов составляли 5,45 (а у туруханских – 5,07) человек (Доброва-Ядринцева, 1925. С. 18). М.А. Сергеев по данным 1926 г. приводит цифру 3,9 человек (Сергеев, 1955. С. 94). В условиях столь значительно уменьшившейся численности семьи хозяйственная деятельность не могла ограничиться лишь частичной модернизацией отдельных отраслей (появление во второй половине XIX в. огнестрельного охотничьего оружия), тем более что остальные отрасли хозяйства (оленоводство, рыболовство) характеризовались прежней архаичностью. Возникла объективная необходимость появления иных форм организации хозяйственной деятельности. Для выяснения характера этих изменений рассмотрим проблемы землепользования и организации труда в селькупском обществе.

Охота на пушного зверя являлась основной товарной отраслью селькупского хозяйства (по М.А. Сергееву товарность охоты составляла 98,5%). Сообщения информаторов, архивные и литературные данные свидетельствуют, как будто, об исключительной собственности (основанной на праве первого освоения и длительного пользования) каждой семьи на определенные охотничьи угодья, а также о чисто индивидуальном характере пушного промысла. Однако ряд факторов указывает на сочетание в организации этого вида хозяйственной деятельности различных тенденций.

Первую половину зимы (до “большого аргыша”) селькупы жили в землянках, “обстреливая” близлежащие угодья и занимаясь подледным ловом рыбы. Каждая землянка служила жилищем в течение нескольких зим. Причем землянка в прошлом не всегда являлась жилищем одной семьи. Как сообщают современные информаторы – люди старшего возраста, “Землянка – семьи на две-три. Семья не только братьев, и другие могут. Питаются отдельно. Стреляют каждый себе, для своей семьи. Рыбу совместно едят и совместно добывают...” (Кусамины). Большой аргыш во второй половине зимы редко совершался малыми семьями в одиночку. “Охотугодьями туземное население пользуется в большинстве случаев сообща... в силу традиций промышленники (отдельной группы) идут все одной и той же дорогой”. “У каждого брата своя семья была, а жили в одном месте. Охотились отдельно, у каждого своя семья, а ездили вместе” (ПМА И.Н. Гемуева).

Приведенные материалы с определенностью выявляют характер организации охотничьего промысла. Зимнее жилище создавалось коллективными усилиями и являлось коллективной собственностью нескольких семей. Это могли быть семьи братьев, однако допускалось и широко практиковалось совместное проживание неродственных семей. Каждая семья вела индивидуальное хозяйство – самостоятельно промышляла пушнину, приобретала и потребляла покупные продукты. Подледный лов и потребление рыбы производились совместно всеми семьями, живущими в данной землянке. Большой аргыш осуществлялся также сообща, для чего объединялись олени, которые, как и орудия охотничьего промысла, являлись собственностью каждой семьи в отдельности. Добыча пушнины осуществлялась охотниками индивидуально – каждым для своей семьи.

Таким образом, обнаруживаются две тенденции. Одна из них связана с коллективным трудом и потреблением (совместное строительство и использование семьями жилища, коллективный подледный промысел рыбы и совместное ее потребление, коллективное использование оленей). Другая тенденция определяет развитие индивидуального хозяйства каждой семьи (семейная собственность на оленей, индивидуальный пушной промысел и потребление семей купленных и приобретенных на обмен продуктов). Характерно, что семьи братьев и неродственные семьи выступают в одинаковом качестве. Однако в прошлом “большой аргыш” совершался, по

преимуществу, братьями, так как они, даже обзаведясь собственными семьями, вынуждены были использовать для охоты уголья своего отца, на которые имели одинаковые права. Вместе с тем, малонаселенность тайги позволила прокладывать и новые "дороги", не мешая охотникам, опромышлявшим традиционные маршруты. Это обстоятельство необходимо учитывать при изучении причин появления коллективов, состоящих из неродственных семей.

Товарного значения рыболовство для селькупов в XIX – начале XX в. почти не имело. А.П. Степанов писал по этому поводу: "Самое любимое занятие для остяков есть рыбная ловля, которая, впрочем, не доставляет им никакой выгоды кроме собственного продовольствия во время ловли и годового запаса" (1835. С. 63). Даже в середине 20-х годов XX в. у туруханских селькупов, имевших прямой выход по водным путям к Енисею, товарность рыболовного промысла составляла лишь 18,5% (Сергеев, 1955. С. 95).

Оленеводство у селькупов было целиком транспортного направления (Гемуев, Пелих, 1974). Оленный транспорт являлся главным фактором успеха в "большой охоте" зимой. Именно наличием оленей определялась товарность и доходность хозяйства в целом. Так, материалы обследования 1920–1921 гг. показали, что "александрово-ваховские и баишенские остяко-самоеды стоят на краю полного хозяйственного упадка в связи с обезоленением". Если же хозяйство лишилось своего стада, то "при любой снабженности его промысловым инвентарем оно неизбежно впадает в нищету. Безоленные промышляют очень мало..." (Скалон, 1931а. С. 75). Отсюда понятно чрезвычайно бережное отношение селькупов к оленям.

Массовый летний лов рыбы и обслуживание оленей, совпадая по времени, представляли собой единый комплекс хозяйственной деятельности и требовали кооперации труда. Это, прежде всего, отражалось на характере поселений селькупов (не более 2–3 чумов). Информаторы обычно называют группу в две-четыре родственные или неродственные семьи, промышляющие на одном водоеме, подчеркивая "фамильную" принадлежность водоема и наследственный характер пользования им. Место для летнего поселения выбиралось таким образом, чтобы неподалеку было пастбище для выпаса оленей и вблизи зимнего жилища: "Указывая район кочевания остяк Тымско-Караконской управы определяет два пункта – речку, озеро, где он веснует, летует и даже зимует и район промысла, куда он уходит за белкой или диким оленем" (Доброва-Ядринцева, 1925. С. 74). Отдельные промысловые места (пески) крупных рек (Таза, Турухана) также опромышлялись живущими в этом районе семьями совместно. "Местное население строго придерживается определенных правил в пользовании рыболовными песками... И кто вздумает эти правила нарушить, тот за это жестоко расплачивается" (Островских, 1931а. С. 165).

В рыболовстве, оленеводстве и в охоте на линую водоплавающую дичь круглый год преобладал коллективный труд. Коллектив состоял из нескольких семей, располагавшихся на одном или нескольких близлежащих водоемах. Часто это были семьи родных и коллатеральных братьев, хотя обычным делом являлось объединение неродственных семей. Жилища (чумы) располагались неподалеку друг от друга. Хотя водоемы (или участки водоемов) считались, в соответствии с правом первого освоения и длительного пользования, принадлежащими отдельным семьям, промысел рыбы производился группой семей. При этом использовались в зависимости от времени года и небольшие речки, и участки крупных водоемов (озер), рек Таза, Турухана и их наиболее значительных притоков, например, Нижней и Верхней Баих. Добываемая рыба делилась пропорционально числу участников лова. Консервирование рыбы для зимних запасов (приготовление *порсы*, *юколы*) осуществлялось каждой семьей отдельно. Семьи вместе содержали оленей, коллективно сооружая олений сарай (*чунар*) и поддерживая дымокуры. Если пастбища располагались неподалеку от водоемов, уход за оленями возлагался в основном на женщин. В противном

случае, семьи по очереди (каждый летний сезон) обеспечивали содержание оленей, получая при этом пай из улова остальных семей, занимающихся только ловлей рыбы.

Коллективы семей были стабильными образованиями. Вопросы, связанные с общим промыслом, решались коллегиально, “старшего” или “главного” не было, но выделялись лидеры в отдельных отраслях из числа наиболее опытных и способных членов коллектива. Родственные и неродственные семьи в коллективах выступают на равных началах, хотя такие обстоятельства, как фамильное “владение” водоемами, наличие общего “клейма” у оленей, принадлежавших братьям, позволяют сделать вывод о том, что первоначально такие объединения состояли из малых семей братьев, которые в силу своей малочисленности не могли осуществлять хозяйственную деятельность самостоятельно.

Итак, селькупская семья позднего времени осуществляла производственную деятельность в коллективе семей. Последний характеризовался общностью использования угодий, совместным трудом, взаимопомощью, локальной близостью или общностью жилищ его членов и относительно стабильным составом. Труд являлся коллективным во всех видах промыслов, равные обязанности гарантировали равные права. Сказанное позволяет видеть в таком коллективе соседскую общину, а не только “производственное объединение” или “производственный коллектив”, как полагал В.В. Лебедев (1980б. С. 82–91). Иное дело, что все трудоспособные члены общины были одновременно и членами общинного производственного коллектива – в этом своеобразие селькупской соседской общины, охотничье-оленоводческого типа (Гурвич, 1970. С. 403).

Было бы, конечно, значительным упрощением считать, что, поскольку возникновение соседской общины связано с разложением архаической семейной общины, то соседская община всегда состояла только из малых и неразделенных семей. Напротив, поначалу она, естественно, имела гетерогенный характер, так как в орбиту складывающейся соседско-общинной организации могли быть втянуты и семьи, еще сохранившие братскую структуру. Однако это был лишь переходный процесс, характерный для периода сложения соседской общины как института. Период перехода от архаической семейной общины (братской семьи) к соседской общине был временем сосуществования обоих типов общин. В этой связи любопытны данные, приведенные В.В. Лебедевым (1980б. С. 83): примерно половина семей (семьи братской структуры) вела хозяйство самостоятельно и почти столько же коллективов состояло из неродственных семей. Будучи примерно равными по своим хозяйственным возможностям, те и другие представляли собой исторически различные типы общины: в первом случае архаическая семейная община – братская семья, во втором – соседская община, состоявшая из самостоятельных семей.

Сопоставление роли соседской общины и семьи показывают, что труд всей общины использовался на первом, подготовительном этапе зимней охоты и промысла рыбы, а труд отдельных семей – на завершающем их этапе. Действительно, коллективно строится зимнее жилище, коллективно содержится и используются олени, без которых невозможен успешный охотничий промысел, и лишь после этого и благодаря этому становится возможным индивидуальный труд охотников в пользу своих семей. Ловля рыбы совершается семьями сообща, после чего женщины индивидуально готовят порс и юколу. Семья, таким образом, проявляет себя лишь на завершающем этапе промысла в двоякой роли – производственной ячейки и ячейки потребления результатов предыдущего коллективного труда.

Сравним общинную организацию северных и южных (нарымских) селькупов. Заметим, что хозяйственная деятельность селькупов Нарымского края в XIX – начале XX в. отличалась, в сравнении с основными занятиями северной группы, известным своеобразием. Нарымские селькупы постепенно утратили оленеводческие

традиции – оленеводство продолжало бытовать только в некоторых периферийных районах их расселения (Гемуев, Пелих, 1974. С. 91). По переписи 1910–1911 гг. охотничьим промыслом было занято 77%, а рыболовным 90% туземных хозяйств Нарымского края (ГАТО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 2. Л. 74). Отсутствие оленей сделало южных селькупов, по большей части, пешими охотниками. Кроме того, в то же время у нарымских селькупов бытовал промысел, которого не было на Севере, – сбор кедровых орехов, являвшийся “большим подспорьем материальному быту инородцев” (ГАТО. Ф. 74. Оп. 1. Д. 581. Л. 324) и увеличивавший товарность их хозяйства. Для нарымских селькупов характерна гораздо меньшая подвижность. Наконец, селькупы Нарымского края гораздо сильнее испытывали на себе русское влияние. Это отмечено в целом ряде работ (Шостакович, 1882. С. 8; Прянишников, 1898. С. 221; Плотников, 1901. С. 79) и нашло отражение в архивных документах.

У нарымских селькупов, продолжавших заниматься традиционными промыслами, “все основные виды производственной деятельности... (охота, рыболовство, собирательство) требовали в той или иной степени объединения сил целого коллектива” (Пелих, 1961. С. 78). Коллективы эти были различны в зависимости от характера промысла. Если в рыболовстве “все и наиболее продуктивные способы ловли требовали объединения усилий почти всего коллектива взрослых работников” (Пелих, 1961. С. 80) общины-юрты, то “производственные коллективы охотников не были постоянно существующими объединениями. Они возникали по мере надобности, группируя тех или иных членов туземного поселка, и переставали существовать с прекращением охоты, чтобы вскоре опять возникнуть, возможно, в несколько ином составе” (Пелих, 1961. С. 82). У селькупов, имевших скот, помимо коллективного труда практиковалась и коллективная взаимопомощь (помочи), к которой прибегали обычно при сенокосе (Воронов, 1900. С. 36). Территориальная община-юрта “могла разрешить в подавляющем большинстве случаев все вопросы, касающиеся как ее отдельных членов, так и всей юрты в целом” (Пелих, 1961. С. 80).

На раннем этапе своего развития община-юрта нарымских селькупов состояла из семей однофамильцев. Так, в 1802 г. в юртах Чебанских четыре из пяти проживающих там семейств носили фамилию Тюшелековых, в юртах Игрековых пять из шести семейств – Казбеевы, в юртах Сарафановых – только Сарафановы, в юртах Титковых четыре из шести семейств – Мучинины, в юртах Челноковых – два из трех семейств – Челноковы и т.д. (ГАТО. Ф. 173. Оп. 1. Д. 106. Л. 228–232). На кладбищах старых селений информаторы до сих пор с определенностью указывают группы могил (обычно вытянутых в ряды), в которых похоронены представители только той или иной “породы”. Н.А. Миненко даже отмечает у селькупов “патронимийные” кладбища (Миненко, 1975. С. 198). Все эти данные позволяют заключить, что первоначально община-юрта нарымских селькупов представляла собой объединения родственных семей.

Таким образом, помимо различий в характере промыслов южной и северной групп селькупов, существовали отличия и в организации их хозяйственной деятельности. Северным селькупам был свойственен более или менее стабильный по составу коллектив-община, все члены которой были связаны участием во всех промыслах и имели общее зимнее жилище. У нарымских селькупов временные коллективы охотников сочетались с промышленными рыбу общекуртовыми коллективами, а общее жилище отсутствовало. Иными словами, для хозяйственной деятельности северных селькупов была характерна почти полная интеграция семьи в коллектив – общину, в то время, как у селькупов Нарымского края степень такой интеграции была гораздо ниже.

Хозяйственная деятельность малой и неразделенной селькупской семьи оказывалась возможной только в составе трудового коллектива, который первоначально состоял, очевидно, из обособившихся (в результате сегментации и трансформации

архаической семейной общины) родственных семей. Для хозяйственной деятельности малой селькупской семьи была характерна двуукладность хозяйства (сочетание патриархального и мелкотоварного укладов), воспринятая от братской семьи. При этом мелкотоварный уклад играл значительно большую роль в ее жизни, чем в жизни ее предшественницы. Однако существование обоих укладов обеспечивалось сочетанием коллективного (общинного) и индивидуального (семейного) труда. Преобладающее значение того или иного вида труда, наряду с внешними факторами, определялось уровнем социально-экономического развития той или иной локальной группы. Поэтому вопрос об основной экономической единице селькупского общества конца XIX – начала XX в. не может быть решен однозначно. Как правило, семья рассматриваемого периода не могла еще существовать вне общины, чем и определяется роль последней как основной экономической единицы селькупского общества (Пелих, 1961. С. 80). Это относится в равной степени к нарымским и северным селькупам. Одновременно шел и процесс постепенного обособления наиболее зажиточных семей. На другом полюсе находились самые бедные семьи, единственная возможность существования которых была связана с отчуждением их труда. Однако для хозяйственной деятельности большинства селькупских семей община сохраняла свое значение вплоть до 30-х годов XX в.

Анализируя существующие точки зрения по вопросу о генезисе соседской общины, академик Ю.В. Бромлей пришел к выводу о том, что “переходной формой от родовой общины к собственно соседской... была не большая семья, а первобытная соседская община” (Бромлей, 1981. С. 193). Селькупский материал показывает, что соседская община (поначалу гетерогенная) может возникнуть и на основе распада архаической семейной общины – братской семьи. При этом обращает на себя внимание то обстоятельство, что архаическая семейная община (братская семья) построена, в сущности, по модели родовой общины. Этим институтам присущи коллективный характер собственности на средства производства и орудия труда, коллективность потребления, одинакова и структура этих общностей. Можно думать, что в условиях Севера Сибири, где объединения в “50, 100, 200 и более мужчин” не могли быть производственной единицей (Долгих, 1970г. С. 375), архаическая семейная община – братская семья – могла являться формой реализации родо-общинных отношений, а в стадии разложения послужить базой для возникновения, с одной стороны, нового типа семьи, а с другой – соседско-общинной организации.

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Согласно традиционной системе мировоззрения селькупов подателем жизни для людей выступает *Ноп* (Бог), который через своего посланника *Ноп Коллу Сул* (“Крылатого духа”) внедряет душу в родившегося человека. Либо душу на землю посылает “Жизненная Старуха” *Илынтыль Кота* через Солнце *Чельы*: как только на женщину падает солнечный луч, в ней начинается новая жизнь – ребенок (*Ураев*, 1994. С. 74; *Прокофьева*, 1976б. С. 107).

Рождение ребенка являлось важным событием в семье, особенно если это был первый ребенок. О беременности узнавали по снам и физиологическим приметам. Счет дней вели по луне, вычисляя приблизительно день родов. Северные селькупы для роженицы ставили специальный чум, готовили место для родов, либо женщина рожала в жилом помещении, откуда предварительно удаляли мужчин, нельзя было рожать на том месте, где до этого рожала другая женщина (*Гемуев*, 1980. С. 125).

Роды принимала опытная умелая женщина, повитуха (нарым.: *šumaža*; тазов.: *šomatal'*). Она перерезала пуповину ножом или наконечником стрелы (*Гемуев*, 1980. С. 125). Приняв роды, повитуха становилась новорожденному и его матери “как родственница”. Ей дарили платок (*Тучкова*, 2002б). По окончании родов женщина должна была лежать 2–3 дня, и затем, начиная уже сидеть и стоять, она еще 2–3 дня продолжала находиться в родильном чуме или в отгороженной для родов части помещения в изоляции. Повитуха *шумажа* или иные близкие родственницы готовили ей еду. На пятый день женщина покидала место родов, но еще в течение месяца считалась “нечистой”, соединившейся с иным миром. Обряд очищения состоял в троекратном перешагивании через специально разведенный костер.

В первую неделю жизни младенца укладывали в берестяную коробку. Считалось, что от рождения до отпадения пуповины он еще полностью находится во власти того мира, откуда пришел, и в любой момент может уйти назад. Если ребенок прожил первую неделю, значит он собирается жить в этом мире. Чтобы уберечь его от влияния злых духов, производили магические действия, например, на щеке делали “вышивку”, протыкая сквозь кожу 2–3 волоска из шерсти оленя (*Гемуев*, 1980. С. 128). До тех пор, пока у ребенка не появятся первые зубы, он считается абсолютно беззащитным перед духами-*лозами*. Для того, чтобы их отпугнуть, в колыбель нужно было положить острый металлический предмет – нож, ножницы, иначе *лозы* могут похитить ребенка или подменить его “своим”, и тогда его ждет мучительная жизнь (*Пелих*, 1972. С. 337; *Гемуев*, 1980. С. 128; *Тучкова*, 2002б. С. 199). Недельного младенца укладывали в берестяную колыбель (нарым.: *šors*; кет.: *šorsj*; тазов.: *ritj*), одинаковую для мальчиков и девочек. В ней ребенок находился до 3–4 месяцев. Внутрь насыпали сухие тополиные гнилушки, которые часто меняли, терли тополиную кору в порошок и использовали как присыпку (*Тучкова*. Там же.). С четырех месяцев ребенка помещали в лежащую колыбель с широкой деревянной обечайкой. Для мальчика обечайку делали из ели, для девочек – из березы. В южном ареале использовали крестьянскую русскую зыбку – квадратную раму с натянутой тканью, подвешенную под потолком жилища. Когда у ребенка появлялись первые зубы и он начинал сидеть, ему готовили сидячую деревянную колыбель со спинкой (*Гемуев*, 1980. С. 129–135; *Хомич*, 1988. С. 28–29). Ребенка крепко



Дневная колыбель. Первая половина XX в. Фонды школьного музея
Селькупы. Томская область, с. Напас, р. Тым. Фото К.Г. Шаховцова, 2001 г.

пеленали, используя для пеленок ткань, тонко выделанную оленью шкуру или заячье одеяло.

После появления зубов для ребенка изготавливали “куклу” – индивидуального духа-покровителя и хранили ее в лукошке с духами других членов семьи. Если ребенок заболел, духу делали подношения: если заболела голова – платок, поранил ногу – шили обувь, болел живот – шили одежду и т.п. Имя ребенку давали также после появления зубов, а до того момента называли “маленький сыночек” *kjba ij*, “маленькая девочка” *kjba ne*. В XIX–XX вв. в течение первого года жизни детей крестили в церкви и давали имена в соответствии с православным именником. Однако параллельно с христианскими именами у селькупов существовали свои имена-прозвища, образованные по правилам традиционной селькупской антропонимии (Гемуев. Там же; Малиновская, 1995. С. 158–161).

Ни в первый год жизни, ни в последующие годы ребенку не справляли дни его рождения. Воспитанием мальчика занимался обычно отец, девочки – мать. Знания о жизни леса и основы поведения на природе ребенок получал от бабушки, которая брала малышей с собой, когда сама отправлялись в лес. На старших девочек рано ложились обязанности няньки – селькупские семьи до 1960-х годов были многодетными. Вырастая, дочери выходили замуж, сыновья женились. Только младший сын должен был остаться у родителей, и именно на его плечи ложилась обязанность содержать родителей в старости.

Семейно-брачные отношения у селькупов и их брачные обряды рассматривали: Н. Костров (1857), М.Ф. Кривошапкин (1865), А.Г. Воронов (1900), А.Ф. Плотников (1901), Доброва-Ядринцева (1925), Е.Н. Орлова (1928). Наиболее полно эти вопросы освещены в работах Е.Д. Прокофьевой (1952), Г.И. Пелих (1955, 1962, 1963, 1981), В.В. Лебедева (1978, 1980а), особенно в работах И.Н. Гемуева (1980, 1984). По данным И.Н. Гемуева, в XIX в. у селькупов наиболее распространенной формой брака был калымный брак; в начале XX в. его позиции серьезно были потеснены браком “убегом” и браком со свободным выбором партнеров; с середины XX в. последний тип брака стал преобладающим. Структурно свадебный обряд селькупов, сопровождающий калымный брак, состоял из трех этапов – досвадебного, непосредственно свадьбы, длившейся до семи дней, и послесвадебного – и включал в себя церемонию сватовства, свадьбу в чуме (доме) родителей невесты, переезд невесты к жениху и свадебного торжества в чуме (доме) родителей жениха.

До вступления в брак девочки в селькупских семьях обладали относительной свободой: им было разрешено гулять, посещать вечерки, общаться с представителями противоположного пола – “пусть нюхаются”. Допускались заигрывания, любовные игры. Однако при этом строгим был запрет добрачных половых связей; уходя на вечерку в русскую деревню или в 1930-е годы на гулянку в клуб, девочки должны были получить разрешение у отца, а по возвращении показаться ему на глаза. Большим позором считалась потеря невинности и огласка этого события, а также рождение ребенка вне брака. До 1940-х годов крайне неприличным было, если девушка показывала голые колени; а стриженные волосы воспринимались как беда или наказание (считали, что потерявшая волосы женщина никогда не будет счастлива в семейной жизни). Девушки в селькупских семьях выходили замуж обычно в 16–17 лет, хотя фиксируются случаи вступления в брак в 13–14 лет. К этому возрасту они должны были уметь нянчить младших детей, мыть на речке посуду, подметать пол в доме, стирать, шить одежду, собирать ягоду, помогать рыбачить.

Инициативу по поиску невесты брали на себя родители жениха. Определяющим фактором при выборе невесты было социально-экономическое состояние ее семьи и родственные связи семьи жениха с ее родителями (разрешено было жениться, если жених и невеста – родня “дальше третьего колена”, т.е. могли вступать в брак троюродные братья и сестры). Решение о сватовстве принимал отец жениха. Родители невесты обращали внимание на состоятельность семьи жениха, его репутацию охотника и рыбака, склонность к выпивке.

Заключение брака традиционно происходило через сватовство (свататься – тазов.: *imašqo*). Сватом (*imašil' qur*) обычно был мужчина, старший родственник жениха, часто дядя – брат отца, иногда – старший брат. Сватов могло быть двое. Важную роль при сватовстве играли жены сватов, они должны были в беседах с невестой и ее матерью расписывать достоинства жениха. Непременной принадлежностью свата являлся деревянный посох, к верхнему концу которого привязывали красный платок, а также новый медный котел с обмотанной тканью ручкой, который он держал в левой руке (Гемуев, 1980. С. 107).

Чтобы убедиться в правильности выбора невесты, сватовству предшествовал обряд гадания. Шамана приглашали старшие родственники жениха. Гадали с использованием шаманской колотушки-лопатки или ложки. После утверждения кандидатуры невесты шаманом начиналось сватовство, наиболее предпочтительным для которого считалась весна. Традиционная процедура сватовства, называемая описательно “таскать котел”, заключалась в следующем: жених складывал в медный котел подарки семье невесты (куски ткани; одежда – платья, рубашки; шкурки пушных зверей; связки бус; деньги). Сват молча появлялся с подарками в чуме не-

сты и ставил котел на пол у ног отца девушки, его встречали также молча, без приветствий. Проявление обычных норм гостеприимства считалось неприличным, так как это могло выказать заинтересованность родителей в сватовстве их дочери. Оставив котел, сват также молча уходил. Отец невесты рассматривал подарки, и делал вид, что они его не устраивают (соглашаться с первого раза было не принято). Младший брат невесты уносил котел с подарками обратно к чуму жениха. Жених заменял некоторые вещи в котле на более ценные, либо увеличивал их количество. Сват снова относил котел в чум невесты. Так повторялось неоднократно в течение 1–3 дней (Гемуев, 1980. С. 108–109).

Невеста при сватовстве не присутствовала. Если же она оказывалась в чуме в момент сватовства, то ее накрывали платком или покрывалом. В доме ее отправляли в другую комнату или старались удалить на улицу. Ее согласия при заключении брака не спрашивали, но при этом старались добиться ее лояльности. Когда отец девушки наконец-то считал, что пора дать согласие на брак, он оставлял котел у себя, и с этого момента начинался другой этап сватовства – переговоры о калыме (кет.: – *raǰil*); термин для приданого не зафиксирован. Переговоры о размере калыма вели сват (сваты) и отец невесты. Начиная разговор отец невесты, выражая сомнение, что его дочь готова к семейной жизни: “Наша дочь маленькая, ничего не умеет”. Сваты возражают: “Мы ее сами всему научим”. Затем следовал разговор о размере калыма, величина которого определялась, исходя из возможностей семьи жениха. У северных селькупов в начале XX в. калым равнялся 8–10 оленям и 100–150 рублям; у южных платили калым пушниной, которую жених заготавливал заранее (за год и более до сватовства), а также покупной одеждой, скотом, деньгами (Гемуев. Там же). Когда стороны приходили к соглашению о величине калыма, отец невесты назначал день свадьбы – следующий день после сговора, или через 2–3 недели.

До свадьбы жених выплачивал калым (или часть его), дарил семье невесты дополнительные подарки, матери невесты обязательно – шаль или платок. В XIX в. у южных селькупов особо ценным подарком считалась шуба для невесты из сборного меха, по которой можно было убедиться, что жених – удачливый охотник-промысловик, способный добыть большое количество белок и соболей, из чьих лапок сшита шуба (на одну шубу уходило до 1000 камусов); демонстрировалось и швейное мастерство женщин из семьи жениха. После раздачи подарков жених уезжал к своим родителям вместе со сватами.

При небольшом калыме приданое могло равняться ему. Однако обычно калым в несколько раз превышал по стоимости приданое. У северных селькупов в приданое входили жерди и покрышки для нового чума, несколько оленей (отец мог выделить дочери часть оленей из уплаченного за нее калыма), нарты, покупную утварь. У южных селькупов в приданое входили одежда, постельное белье, кухонная утварь, деньги. Накануне свадьбы невеста посещала священное место своей семьи и оставляла там принесенный с собой подарок духам – обычно платок, который она завязывала на ветвь растущего дерева. Считалось, что если она не выполнит этого обычая, то ослепнет (Гемуев, 1980. С. 111–112).

Особой свадебной одежды не существовало. На свадьбу старались надеть все чистое, по возможности новое. Невеста надевала украшения – накосные подвески, бусы, серьги, кольца. Считали, что после свадьбы платье невесты обладает особой силой: в случае болезни женщина заворачивала в него ребенка.

В день свадьбы к дому невесты съезжались жених с родителями, родственниками и приглашенными. Невесту, укрытую шалью так, чтобы не видно лица, усаживали на новую оленью шкуру в почетном месте – *šitkj*, напротив входа за очагом. Оленья шкура символизировала будущее единение супругов. Жениха на руках вносили в чум двое его друзей. В руках жених держал новый белый платок. Этим плат-

ком жених обводил символический круг вокруг головы невесты. Считалось, что с этого момента она принадлежит ему, и он может забрать невесту в любой момент. Принесенный женихом платок вешали на один из шестов чума, где он находился определенное время после свадьбы. Этот платок символически отмечал место жениха в чуме тестя, оповещая любого, посетившего чум, что дочь хозяина чума вышла замуж (Гемуев. Там же.). Жених усаживался рядом с невестой на одну шкуру. Мать невесты накрывала их одной шалью. Затем новобрачным подносилась одна на двоих кружка чаю. Половину выпивал жених, остальное – невеста. После этого шаль с новобрачных снимали, и они присоединялись к гостям. Родители невесты в присутствии жениха давали наставления дочери, где особо подчеркивалось, что отныне она должна слушаться мужа и свекровь.

Гости размещались в чуме по кругу справа и слева от молодых. В центре правой стороны сидели родители невесты и жениха. Рядом с ними до начала камлания сидел шаман. Угощением для гостей служили мясные и рыбные блюда, чай, покупные продукты – пряники, конфеты, мед. Пищу гости брали по старшинству. Обязательными были спиртные напитки – водка, настойка из можжевельника и мухоморов. Веселье выражалось в песнях, игре на музыкальных инструментах (варгане, бандурке, гармони, балалайке), танцах-пантомимах. Возле чума происходили игры молодежи и детей. Завершалась свадьба в доме невесты гаданием шамана на лопатке (ложке). Сначала шаман гадал о будущей совместной жизни и возможном количестве детей у новобрачных, а затем и всем присутствующим.

После свадьбы, если жених уже уплатил калым, он мог забрать невесту и ее приданое в свой дом. Если же калым не был до конца выплачен, то молодой муж около месяца и больше жил у тестя, работая в его хозяйстве. Лодку или упряжку оленей, на которой муж перевозил молодую жену в свой дом, обычно украшали колокольчиками. В дом родителей мужа новобрачная входила, закрыв лицо и голову платком (Гемуев, 1980. С. 109, 113).

На торжество в доме жениха собиралось множество гостей из числа родственников и соседей. Оно также сопровождалось обильным угощением (мясо, рыба, спиртные напитки), после которых следовали песни, танцы, сценки-пантомимы, спортивные состязания. Веселье могло растянуться на несколько дней и поэтому собственно свадебные дни называли описательно “гуляли (пили) неделю”.

После свадьбы молодые получали статус женатых людей, что закреплялось терминологически. К друг другу новобрачные начинали обращаться: “старик” *ara, ira* и “старуха” *paja, ima*. Окружающие называли их так же.

В XIX в. южные селькупы после заключения брака по традиционному обряду венчались в церкви. На территории Нарымского края действовало более десяти церквей, где и совершались основные таинства по христианскому обряду – венчания, крещения, отпевания. Право обвенчаться с невестой мужчина получал только после уплаты калыма. У северных селькупов священники, изредка посещавшие кочевья, проводили упрощенную процедуру венчания (Гемуев, 1980. С. 117).

У северных селькупов отмечен обычай избегания молодой – ей запрещалось открывать лицо в присутствии отца и братьев мужа. Сроки избегания длились от момента входа молодой в дом родителей мужа и до рождения первого ребенка (Третьяков, 1869. С. 391).

Наряду с калымным браком у селькупов на рубеже XIX–XX в. отмечается широкое распространение браков “убегом” и браков со свободным выбором партнера. И, напротив, крайне редким становится заключение брака по колыбельному сговору или как обмен сестрами (последняя форма брака известна больше как фольклорная традиция: герой отдает свою сестру за своего друга, а сам женится на его сестре).

При браке “убегом” жених заранее договаривался с невестой о побеге, назначал день и место встречи, а затем отвозил в свой поселок или в лес в укромное место. Выждав время, они приезжали к родителям невесты и просили прощения. Войдя в дом, кланялись в ноги и лежали на земле, пока отец жены не разрешал подняться. Простив молодых, отец обычно благословлял их на совместную жизнь, принимал вместе с матерью подарки; затем начинался свадебный пир, закреплявший примирение. Распространение браков “убегом” связано с нежеланием платить калым, отсутствием средств на его уплату, опасением, что девушку не отдадут за данного жениха из-за каких-либо его личных качеств (Гемуев. Там же.).

Брак со свободным выбором партнера получил распространение также в этнически смешанной среде, где было сильным влияние русских традиций. Жених или его дружки приходили к невесте, делали ей предложение и она сама принимала решение – пойти или нет замуж за данного претендента. Невеста могла думать несколько дней, в течение которых дружки, навещая ее дом, расхваливали жениха. Получив согласие, жених засылал сватов, которые просили согласия у отца и матери невесты. Калым при таком сватовстве не выплачивался. Приданое состояло из двух частей: скот, утварь и посуду давали родители, а постельное и носильное белье невеста готовила себе сама. По окончании сватовства устраивалось просватанье – небольшой пир в доме невесты, куда приглашались ее близкие родственники и родители жениха. После просватанья невеста с подругами готовила приданое, а накануне свадьбы собирала девичник. Затем был пир в доме невесты, где жених выкупал косу невесты, а утром следующего дня происходило венчание в церкви по православному обряду. Жених и невеста одевались по русской сельской моде: на невесту надевали фату с прикрепленными к ней бумажными цветами. После венчания молодые и их гости отправлялись в дом жениха, где продолжалось празднество. Вечером новобрачных укладывали спать в отдельном помещении, а утром сваха проверяла “честность” невесты и торжественно объявляла результаты проверки (Гемуев, 1980. С. 121–124).

С середины XX в. браки с русскими для селькупов стали преобладающими, особенно южных. Взяв русскую жену, селькуп делал ей подарок – шубу из беличьих или соболиных лапок, берестяную утварь, украшенную орнаментом, связку пушнины. Позже подарки получали и родные молодой жены. Адаптация русских женщин к селькупской культуре проходила по воспоминаниям самих женщин достаточно легко. Рыбачить и готовить еду из дичи или рыбы они умели, выучить язык мужа им помогали сестры мужа и свекровь. Вот только на охоту русских жен не брали, и шить традиционную селькупскую меховую одежду они не могли. Зато именно русские жены активно начали внедрять в селькупское хозяйство огородничество и домашнее скотоводство, а также ткачество и вязание шерстяными нитками. Началась усиленная интеграция культур, успешно протекавшая весь XX в.

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Сведения о похоронно-поминальном обрядовом комплексе северных и южных селькупов приведены в основном в работах Г.И. Пелих (1972) и Е.Д. Прокофьевой (1976б, 1977), а также в работах А.В. Бауло (1980) и Л.Т. Шаргородского (1990б, 1992). Сравнительный анализ похоронно-поминальных традиций населения Западной Сибири был произведен В.М. Кулемзиным (1994а), реконструкции похоронной обрядности предков южных селькупов – на археологическом материале – А.П. Дульзоном (1955, 1957), Л.А. Чиндиной (1969, 1975, 1977, 1984), А.И. Бобровой (1980, 1987, 1990 и др.).

Основными причинами смерти людей, по мнению селькупов, были следующие: поскольку *Нон* дает человеку жизнь, то он ее и отнимает, когда сочтет, что срок жизни кончился. Поэтому смерть воспринималась как предопределение свыше. Но чаще, особенно в тех случаях, когда умерший не был старым, считали, что мертвые родственники позвали его и увели душу живого человека к себе. Предполагали, что душа умершего после смерти сразу поднимется наверх и в течение трех дней будет бродить около жилища и тех мест, которые посещала при жизни. После похорон тело умершего в кедровой колоде уплывало вниз по течению реки к устью, где “за морем” находился город мертвых (тазов.: lattaril’ getti).

Умершего на 2–3 дня оставляли в жилище на том месте, где он умер, в доме – под иконой. Всю посуду в помещении накрывали, зеркало занавешивали. Если умирал старик, старуха или ребенок до 14 лет (те, кто при жизни имел право подходить к священному месту в чуме), их тела переносили в эту священную часть жилища. Если умерший был издалека, то по истечении трех дней его тело выносили на улицу и укладывали на нарту, где оно лежало до приезда его родственников (Прокофьева, 1977. С. 70). Пока умерший лежал в жилище, ему ставили пищу в то же время, когда ели сами, причем сначала кормили умершего. После трапезы его еду выливали в огонь. Время от времени в огонь бросали табак и водку, если умерший курил и пил. Обмывали тело тряпочкой из берестяной коробки посторонние люди (не родственники) на 2–3-й день.

Лицо умершего закрывали белым платком. Северные селькупы всю одежду в нескольких местах разрезали по швам (Прокофьева, 1977. С. 70). На покойного надевали то, что он носил при жизни, по возможности – все чистое. Особым элементом смертной одежды в южном ареале являются белые матерчатые чулки, их шили родственники умершего после его кончины, надевали их вместо обуви и повседневных вязаных шерстяных носков. Считалось, что в вязаных вещах нельзя хоронить, иначе душа запутается и не сможет покинуть тело. Матерчатые чулки шили “на живульку” без узелков (Тучкова, 1996б. С. 88–89).

Обычно гробом служила выдолбленная кедровая колода. Выдалбливать ее начинали сразу после известия о смерти, все стружки и щепки тщательно собирали: часть смешивали с оленьей шерстью и набивали подушку для умершего, оставшиеся – везли на кладбище и там сжигали на поминальном костре (Здесь и далее: Прокофьева, 1977. С. 70–74). Гроб делали узким, чтобы едва протиснуть в него тело. С правой стороны в стенке гроба делали сверлом отверстие, через которое предполагалось, что живые – родственники или шаман – смогут общаться с покойным. Тело клали в гроб сразу, как он был готов или на третий день перед началом похорон. Голову укладывали на подушку. Под тело в гроб стелили кусок ткани; гроб ставили на оленью шкуру. В Нарымском крае в гробу делали подстилку из сухих листьев (с банного веника), а подушку некоторые пожилые женщины готовили себе заранее, собирая очески своих волос; сверху тело накрывали белой тканью. В некоторых случаях гробом служила долбленая лодка, распиленная поперек пополам.

На похороны собирались родные и все желающие. Гроб выносили открытым, из землянки в некоторых случаях – через окно и ногами вперед. На улице его устанавливали на нарту (если мужчина – на мужскую легковую нарту, если женщина – на женскую нарту). К нарте гроб привязывали веревками или арканом. В нарту впрягали двух оленей покойного.

Готовили могилу родственники умершего или посторонние люди по их просьбе. Отец и мать в этом никогда не принимали участие. Могильную яму рыли глубиной “в рост человека без головы”, для детей – “в половину роста взрослого человека”.

Тем, кто рыл могилу и делал гроб, отдавали остатки несъеденного на похоронах мяса и одежду умершего. По углам ямы ставили столбы высотой до уровня земли. На эти столбы клали расколотые (вдоль) бревна. На дно могилы ставили две плахи – “подставки” для гроба.

У каждой семьи селькупов было свое кладбище (*lattarij' meqtj* или *lattarij' eŋtj*). Оно располагалось в северо-западном или северном направлении, всегда ниже по течению реки относительно поселения, “чтобы покойники не смогли подняться к живым против течения”. Аргиш на кладбище вел тот, кто копал могилу – “он знал дорогу”. К его нарте привязывали оленей, везущих гроб. За ним ехали все родные и несли или везли вещи умершего. Если кладбище близко, все шло пешком. На кладбище гроб снимали с нарты, ставили на краю ямы. Лицо умершего открывали.

У северных селькупов забивали одного оленя (быка) из той пары, что везла нарту с гробом. Если оленя забивали дома, то отрезали оленю голову, снимали шкуру, разделявали тушу, мясо заворачивали в шкуру и везли к могиле; если забой происходил на могиле, то варили половину туши. Голову убитого оленя клали на гроб или на воткнутый шест в 5–7 м от могилы. Когда мясо было готово, начиналось поминальное угощение. Около гроба ставили покойнический столик, на котором раскладывали куски мяса, сало, мозги. Это была еда для самого покойного и всех умерших родных. Присутствующие ели мясо, вспоминали покойного, призывали других умерших принять участие в трапезе. Остатки угощения и все, что лежало на столике покойного, бросали в огонь.

Прощаясь с умершим, родные подходили к нему и прикладывались щекой к его лицу, женщины плакали. Потом все присутствующие, взявшись за руки, обходили гроб и могилу по солнцу. В гроб клали личные вещи умершего, затем гроб связывали ремнями или заколачивали и на вожжах или потяге от оленной упряжи опускали в могилу. Все, что соприкасалось с гробом (веревки и пр.), тут же резали на куски и бросали в могильную яму. Кто-либо из старших мужчин или шаман выкуривал три трубки табаку и пепел вытряхивали в гроб (это был табак для умершего). В яму спускали оставшееся имущество покойного – одежду, обувь, посуду. Все вещи портили: у ножа ломали острие, у иголок – ушки, у обуви – швы на подошвах и т.п. У южных селькупов широко было распространено представление, что каждый должен быть похоронен на своей земле; но если отвезти на свою землю не удастся, то необходимо было “откупать” землю у чужих. Для этого старики, готовясь к смерти, в карманы одежды складывали медные монеты (копейки и пятаки – обязательно нечетные и медные). Такие же деньги кидали и на могилу умершему.

Когда гроб с телом и вещи были уложены в могилу, сверху на поперечные бревна клали настил из плах и берестяных тисок, засыпали землей. Холм покрывали деревянной покрывкой, выдолбленной из кедровой колоды или из плотно пригнанных кедровых досок. В прошлом через несколько дней после похорон над могилой устанавливали жертвенные деревья. На них вешали кусочки материи – жертвы. Затем их сменили “памятники” или кресты, на которые также вешали ткань белого цвета.

После похорон все присутствующие обходили могилу трижды по солнцу. Важно было не споткнуться при обходе могилы и при возвращении домой. Того, кто все-таки споткнется, ждала близкая смерть. Затем сразу отправлялись домой, унося все оставшееся с собой (мясо, посуду). Нарту, на которой привезли гроб с телом, ломали и оставляли рядом с могилой. Возвращались тем же путем. Отъехав на некоторое расстояние от могилы, головней рисовали поперечные полосы по своему следу или перегораживали его прутиками; нельзя было оглядываться назад, чтобы душа умершего не позвала за собой.



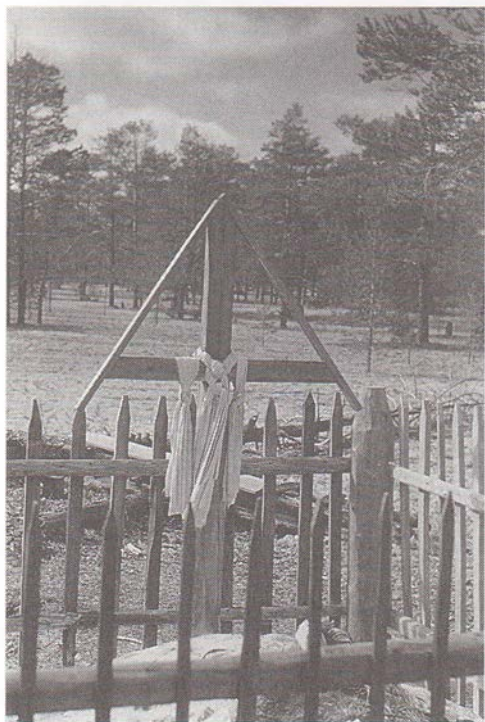
Намогильное сооружение

Кладбище около юрт Лукьяновых, р. Кеть. Фото А.П. Дульзона, 1952 г.



На селькупском кладбище

Стойбище семьи Калиных, р. Ватолька (приток Таза). Фото А.А. Ким, 1999 г.



Надмогильный крест

Селькупы. Кладбище рядом с пос. Кикки-Акки.
Фото А.Л. Сюзюмова, 1998 г.



Намогильное сооружение

Селькупы. Кладбище рядом с пос. Тюхтерево.
Фото А.Г. Тучковой, 1995

В прошлом практиковался способ воздушных захоронений, когда тело заворачивали в шкуру или бересту и подвешивали на ремнях на дереве. Через несколько лет остатки тела опускали в неглубокую яму и сжигали. В костер бросали вещи умершего (Кулемзин, 1994. С. 357). По-особому селькупы хоронили шаманов: тело устраивали в яме в сидячем положении, завернув в кожу или бересту и опутав ремнями, вещи складывали в отдельную яму. После его смерти делали куклу, вмещающую его душу, которую хранили. Через некоторое время куклу подвешивали на дерево и (или) сжигали (Пелих, 1972. С. 69–72). Северные селькупы шамана хоронят на высоком помосте, укрепленном кедровыми корнями на столбе (Головнёв, 1995. С. 236). Детей до года или мертворожденных младенцев хоронили на деревьях, завернув в бересту, или устраивали воздушное захоронение на столбах с навесом, в дупле или пне дерева (Гемуев, 1980. С. 133–134). Самоубийц и утопленников хоронили в стороне от общих мест захоронений.

После похорон, вернувшись домой, все снова садились за поминальную трапезу. У южных селькупов основными блюдами были рыба и утка, обязательными – спиртные напитки. В XX в. под влиянием христианской традиции поминки стали справлять на 9-й и 40-й день. В эти дни приходили “посидеть на могилке”. На следующий день после похорон родственники умершего не работали. Гости в этот день разъезжались по домам. Родные раздавали оставшееся имущество покойного. Второго оленя и половину упряжи, оставшейся от похоронной нарты, отдавали сыну

или младшему брату покойного (*Прокофьева*, 1977. С. 74). Северные селькупы в некоторых случаях после похорон переносили чум, где случилась смерть, на другое место. В доме мыли полы и всю посуду. После завершения всех обрядов могилу больше не посещали или посещали крайне редко (весной или осенью). При этом ставили перед ней еду, которую потом бросали в огонь, сами ели около могилы у костра. Во время еды плескали водку и чай в костер. Если проезжали мимо мест захоронения, то на могиле оставляли табак или еду (*Прокофьева*. Там же). Упомянув имя покойного, добавляли компонент *чос-* (*Гемуев*, 1980. С. 138).

Селькупы считали, что после смерти человек живет в ином мире, где ему понадобятся все те вещи, которые тщательно складывают ему в гроб и могилу. Вещи слегка испорчены, потому что в том мире не совсем все так, как в мире живых. Прожив какой-то срок в загробном мире, его душа и там умирает и превращается в паука *qawjłko*, *qǫmłkqo*. После этого человек умирает совсем, “от него ничего не остается” (*Прокофьева*, 1977. С. 75), или по корням деревьев пауки поднимаются на небо и видны живым людям светящимися точками (*Пелих*, 1980. С. 12). Вот почему бытует представление, что звезды – это чьи-то души.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ, МИФОЛОГИЯ, КУЛЬТ

Космогония. Для самодийской мифологии и понимания структуры мироздания характерно представление о сотворении обитаемой земли на поверхности необитаемого пространства. Первичная земля – лед, вода или глина – до ее божественного устройства была не пригодна для жизни на ней людей. Ее устройство начиналось с травинки, кусочка мха, посланного Богом или Матерью-старухой на землю, либо с доставания комочка ила со дна гагарой или уткой. Трава, мох или ил разрастались и покрывали все видимое пространство – так появилась “новая земля”, которая могла медленно расти-расширяться по поверхности “старой земли”: трава и мох – это волосы или шерсть матери-земли, травяная кочка на болоте – это голова “Старухи Земли” (нарым.: *Чвэчэйт Пайа*; тольк.: *Тэтты Имиля*).

Для селькупов характерно гармоничное сосуществование двух концепций в устройстве мироздания – плоскостной (горизонтальной) и вертикальной. Горизонтальная система выявляется в текстах, где действие связано с течением реки, и движение происходит вниз по течению реки, уносящей героев в нереальный мир, расположенный где-то около устья; вертикальная проявляет себя в текстах и высказываниях, где герой отправляется на небо или опускается под землю.

По мнению северных селькупов, мир делится на три сферы – небесную, земную и подземную. Над плоской землей опрокинуто куполообразное небо, опирающееся на края земли. Небо имеет несколько ярусов (три, семь или девять), расположенных друг над другом. Живущие на земле видят двухъярусное небо. На первом небе обитают солнце *Челы* и луна *Ирэт* (Прокофьева, 1976б. С. 109, 110). Верхний мир – сфера *Нума*, верховного божества. Там находилось озеро, на берегу которого росли священные жертвенные деревья, среди них – главное *номты кассыль по* – “небесное (небу) жертвенное дерево” (береза). На небе жили небесные люди *коль кумыт*, небесные кузнецы, светлые небесные птицы (орел, журавль, кукушка, лебедь), а также “дух верхнего неба” в образе небесного оленя или лося и др. На седьмом небе находился каменный мыс *пуль сок*, там было так жарко, что кольчуги борющихся героев слипались. На первом небе имелаась щель *нут тичи* (“неба щель”), которую доставало своей макушкой растущее на земле дерево (лиственница) – *сельчи контыль по* (“семикорневое дерево”). Его также называли “дерево с пустым дуплом” – *щун чипыль путыль по*, по которому на небо доходили просьбы и жалобы людей (Прокофьева, 1976б. С. 109–112). Под землей находился нижний мир, разделенный на “семь слоев льда”. Там обитали покойники *латар*, в “огненных домах” жили чудища “с длинными носами”, а также злые духи *лозы*, главным из которых был *Кызы*. Днем духи, боясь света солнца, сидели под землей, а вечером, когда солнце “проваливается под землю”, они через дупла деревьев выходили наружу (Там же).

Южные селькупы четко разграничивают две сферы мироздания – землю (*сушу*) *чвэч* и небо *нушуньджь*. Земля для них ассоциируется с женским началом, небо имеет мужскую сущность. Подземное пространство структурировано слабо: оно покоится на некой твердой основе – “середке земли” (нарым.: *чвэчэт пуджь*), поддерживающей мироздание снизу. Небесное пространство – это “светлое” место или “чистая земля” *Нюрбалбыл Чу*. На небе также живут люди, называемые “верхними людьми” – *паракынгула*. Туда уходят души (дыхание) земных людей после их смерти.

Некоторые отлетевшие души превращаются в птиц (“птицы – это чьи-то души”), другие – в звезды. У южных селькупов “мировое дерево” *Нул Кёгыт По, Ноп Потпар* (“дерево до неба”) растет на вершине высокой плоской горы; в ветвях этого дерева живет много духов, “державших все живое на земле”. Вертикальная связь Неба и Земли осуществляется через отверстие на небе “величиной с головку от веретена”. Сквозь это отверстие *Ноп* следит за людьми и посылает шерстинки и семена, из которых появляются животные и растения. Кроме того, каменными стрелами-молниями, осколками грома *Ноп* наказывает на земле грешников. Подземное пространство – *тюн ыл* (“земли дно”) – реконструируется как абсолютно темное место; в нем герой теряет ощущение времени, путешествует на коне; выход из него – это движение к свету.

Гораздо более четко южноселькупское традиционное мировоззрение фиксирует горизонтальную структуру мира. Река была основной дорогой, соединяющей реальное и потустороннее пространство. Переправившись через устье реки, можно оказаться уже в ином мире – мире духов *лозов* и покойников, и, наоборот, найдя исток реки и перейдя через него, можно вернуться в реальный мир (*Donner, 1926. С. 104–106; Ким, 19976*). Для южных селькупов главная река региона – Обь (*Колта, Квай*), которая является стержнем мироздания. Она – земное продолжение “каменной реки”, текущей по небу и видимой на земле в виде Млечного пути. Северные селькупы термином *Колта* называют любую большую реку, и у них не отмечена связь земной реки с Млечным путем.

Земля воспринимается в двойственной ипостаси – реальная земля-глина *чвэч* и земля-место *ма/мо*. Земля *чвэч* – это совокупность глины-почвы и мха, травы, леса, покрывающего ее. Термин земли *ма/мо* указывает на соотношенность событий и предметов “по месту действия и состоянию”. Изначально земля была ровной и плоской. Возвышенности – бугры, холмы и мысы появились на ней позднее, как результат деятельности героев, богатырей, предков. В среднем (земном, реальном) мире земля (суша), на которой живут люди, находилась в определенной оппозиции к пространству реки *кышуньджь*. В этой части реального мира действовали уже иные законы и правила поведения, нежели на суше, и люди должны были их строго соблюдать, так как именно здесь был сконцентрирован их промысловый интерес. Подводное пространство воспринималось исключительно как подземный, нижний мир. Многие селькупы не умеют плавать, считая, что их “вода не держит”, потому что “Лоз за ноги вниз тянет”.

Иногда в описании потустороннего мира не просматривается четкая пространственная локализация – нельзя однозначно сказать, идет ли речь о пространстве под землей, на небе, в низовье или верховье реки. Герои оказываются в “ином мире” без указания его пространственной привязки. Дерево, река и вершина возвышенности являются основными каналами связи между мирами в селькупском мироздании. Хорошо разработана представления о пространственной бреше между миром реальным и миром иным (труба очага или дымовое отверстие чума или “та сторона кострища”, противоположная месту героя, яма в земле на кладбище, исток или устье реки, рукав верхней одежды, центр развернутого платка).

Море не относится к миру реальному, оно – часть мира потустороннего, а его “та сторона”, которая “край моря” или “за морем”, находится в еще более дальнем мифологическом пространстве: именно там упоминаются каменные мысы – явная характеристика не столько земного (реального) ландшафта, сколько небесного (потустороннего), оттуда прилетают хищные птицы. Таким образом, море замыкает Вселенную, соединяя реальную реку обитания и небесную каменную реку. Для всех умерших путь в “тот мир” *То Ноп* (букв.: “другое Небо”) обязательно лежит через большой водоем (море, океан), незнакомые леса и высокие горы (*Donner, 1926*).

Солнце *Телт* и Луна *Арет* – сыновья Земли и Неба; или же Солнце-женщина

борется со Старухой, живущей “внизу”, перетягивая к себе Луну-мужчину. В итоге Солнцу достается половинка Луны без сердца, потому-то Луна светит так слабо, и то умирает, то воскресает. О звездах *Кышкасай* думали, что это души умерших людей, поднявшихся в виде светящихся пауков по корням и ветвям священного дерева на небо (*Пелих*, 1980); это и есть небесные люди; это корни деревьев, растущих на первом ярусе неба (*Прокофьева*, 1976б); это костры в чумах “небесных людей”, которые видны с земли в дымовые отверстия, так как на небе люди и олени ходят вниз головой и все существует в перевернутом виде (*Пелих*, 1998. С. 48). Млечный путь в фольклоре северных селькупов интерпретируется как лыжня Нун Ия (Сына Бога): *Нун Ин Вэтты, Ичан Тольчиль Вэтты, Итят Сарпы* – “Сына неба дорога”, “Ичи лыжная дорога”, “Иттина тропинка”. По иной версии Млечный путь – это блестящая чешуя, застрявшая в неводе Нун Ия, который он по вечерам развешивает на просушку, нацепив на Полярную звезду (*Нуткыль кышка*). Млечный путь – это дым от костра Старухи, живущей на седьмом ярусе неба на каменном мысу, “ночная радуга”, задерживающая все злое, приходящее ночью с темнотой; он преграждает дорогу злу (*Прокофьева*, 1976). Южным селькупам Млечный путь на небе представляется “каменной рекой”, которая переходит на землю и течет Обью, связывая миры.

Антропология и этиология. Наиболее четко зафиксированной версией происхождения людей в представлениях южных селькупов является следующая: люди произошли от “своей” земли; они сами “вылезли” из земляного мхатравы наружу и теперь они “как вши на голове, по земле бегают”. Таким образом, считается, что людей породила земля-мать (*Пелих*, 1972; *Тучкова*, 1999). Из фольклорных текстов также следует, что раньше, в период “старины”, были другие существа, похожие на людей – *мады, мадур* (богатыри). Характерной их особенностью было блестящее тело, невероятная сила, долгожительство, способность питаться запахом. У богатырей отсутствовал пуп, а их потомство появлялось из плевок слюны (*Пелих*, 1972). Богатыри брали в жены обычных “земляных” женщин, и от этих браков народились современные селькупы “с пупом”. Ряд селькупских фамилий уводят свои родословные к конкретным богатырям (например, кетские селькупы Зубрековы ведут свой род от богатыря Зубрека, Урлюковы – от богатыря-птицы Урлюка).

Происхождение живых существ трактуется по-разному. Олени появляются из шерсти старухи или из оленьих жил, из которых Нижняя старуха делает пряжу. Промысловые животные порождаются Лешачкой (*Мачын нейд*) во время расчесывания ею волос по мере потребностей людей: “Как одну сторону гребнем чесанет – белки, как вши бегут, другую чесанет – соболи валяются” (Тым). По иной версии, промысловые животные появляются из шерстинок, посылаемых Богом через отверстие на небе или разбрасываемых отцом Итте по земле (Кеть). Комары, оводы и мошки произошли из тела злого людоеда *Пюнегуссе* после его сожжения, а зубы злодея стали колючками шиповника. Противник Пюнегуссе – герой *Итте* – воспринимается в образе паука *Идже-кажа*, плетущего сети и поедающего насекомых, чтобы и в этом образе быть сильнее Пюнегуссе. Появление пятен на Луне трактуется селькупам в соответствии с распространенным в Сибири мифологическим сюжетом о том, как Луна (он) утащил хвастливую девушку к себе вместе с кустом тальника, за который она цеплялась, и берестяными ведрами (Кеть, Тым, Кёнга). Появление рек, возвышенностей, болот и озер, по мнению селькупов, связано с деятельностью героев-богатырей.

Теогония и пантеон. Боги и духи селькупского традиционного пантеона отчетливо реконструируются на основе мифологических текстов, зафиксированных исследователями XIX–XX вв. (*Кастрен*, 1860; *Григоровский*, 1879; *Костров*, 1882; *Доннер*, 1915; *Прокофьев*, 1935; *Прокофьева*, 1961а, 1976б; *Пелих*, 1972, 1998; *Гемуев*, 1984; *Дульзон*, 1966 а, б; *Головнёв*, 1995; *Кузьмина*, 1977; *Кузнецова*.

Казакевич, Иоффе, Хелимский, 1993; Казакевич, 1998; Функ, 2000; Тучкова, 2001б и др.)

Верховным божеством селькупов выступает *Ном* (*Нум*, *Ноп*). Персонификация данного образа явление более позднее, прошедшее следующий эволюционный путь: пространство горизонтальное (верховье реки, южная, теплая сторона) – внешнее, верхнее пространство, верхний мир, небо – сверхъестественное активное начало (податель погоды) – дух, бог. При этом все предыдущие значения не были сняты в связи с формированием последующих (Ким, 1997а). Ном определяет погоду и не любит, когда люди вмешиваются в его “творческие” дела, он сердится на людей даже за попытки предсказывать погоду. В текстах Ном живет на небе в избе. У него есть свои послы – Нуван Кула, Ноп Коллу Сул. Он напускает болезни и нужду на кого пожелает. Кроме того, Ном – податель пропитания. При хорошей добыче зверя или рыбы селькупы произносили: *Ном мыгет* – “Бог дал”, собирали самую лучшую ее часть от каждого промышленника, складывали в кучу на священном месте, в частности на мысе Попаргесог и сжигали, тем самым благодаря Бога. Для него к березе (дереву Нома) привязывали белые лоскуты ткани, дарили белые вещи. Во всех земных делах Ном обычно благоприятствует человеку, животным, охраняет от влияния враждебных сил. С распространением христианства Ному молились, просили прощения за грехи (Григоровский, 1879. С. 26–30; Плотников, 1901. С. 153, 179; Гемуев, 1984. С. 143–144; Ураев, 1994. С. 74; Ким, 1997а. С. 106–117).

Главное женское божество селькупов не имеет четко закрепленного имени. В материалах Е.Д. Прокофьевой это божество фигурировало под именами *Ылынта Кота* или *Илынтыль Кота* – “Нижняя Старуха” или “Жизненная Старуха” (*il* – “дно, низ”; *ilynta<il* – жизненное начало; *kota* – “мать (сестра) мужа, отца”), или Илынтыль Кота Имиля; Имиля; Имакота – от *ima* – “женщина” (Прокофьева, 1976б. С. 111; Ким, 1997а. С. 102–104). Е.Д. Прокофьева разъединила этот образ на две самостоятельные фигуры в соответствии с различной локализацией в пространстве (верхнее небо или низ, низовье реки). Однако упоминания об этих персонажах столь редки и расплывчаты, а образы и функции в значительной степени перекрываются (дарование жизни и встреча умерших, установка социальных норм, помощь женщинам при вступлении в брак и при родах, наделение шамана атрибутами и т.п.), что их разделение в ряде случаев кажется искусственным.

Небесное местожительство “Жизненной Старухи” – “стальное жилище”, обнесенное “стальным забором”. По соседству с ней в “семиянном болоте” обитали кузнецы. По ее приказу кузнецы ковали шаману металлические части к костюму. Она передавала шаману обечайку бубна и шаманское облачение. Рядом с домом старухи имелась лестница, по которой шаман “поднимался на небо”. Кроме того, она распоряжалась судьбами покойников и медведей, обитающих как в ином, так и реальном мире. *Илынтыль Кота* приписывали функцию подательницы жизни – она посылала души людей на среднюю землю для их последующего рождения в теле матери. При рождении младенца *Илынтыль Кота* награждала его люлькой из березы или лиственницы. Селькупы ей приписывали ведущую роль при обряде инициации девушек. Девушка в брачном возрасте шла в лес, к “отверстию” в земле, откуда якобы выходил огонь, и бросала туда жертву – пищу. Жертвоприношению предшествовали испытания девушки, в которых проверяли ее умение исполнять домашнюю работу – готовить пищу и шить одежду, ее учтивость, сострадательность и т.д. Если испытания проходили успешно, то *Илынтыль Кота* появлялась из отверстия в земле и передавала девушке корытце со скребком, желчью и жильными нитками. Она сопровождала человека с рождения до самой смерти, одновременно давала умершему колоду из кедра – гроб *сэ* (Прокофьева, 1961а. С. 57; 1976б. С. 111).

В материалах южных селькупов имена *Ылынта Кота* или *Илынтыль Кота* не отмечены ни разу. Тем не менее, образ старухи, живущей в низовье реки, присутст-

вует в ряде фольклорных текстов, где она названа *Пайа/Пайага*, термином, которым называют любую замужнюю женщину. Эта Старуха – маленького роста, “вся в пуху и шерсти, все ее тело в шерсти”. К ней героини фольклорных произведений попадают обычно в минуту опасности. Старуха способна к перерождению и творению: из состриженной с ее тела и разбросанной по болоту шерсти появились на свет олени (или же она сучит оленьи жилы и из них появляются олени). Из печени, положенной на “ту” сторону очага, она сама возрождается в облике обычной женщины. У Старухи есть сын *Пайаганан И* (букв.: “Старухин сын”) и дочь (или дочери). Сын женится на прибежавшей к ним героине и устраивает ей испытание: просит сшить одежду из разных шкурок меха: “как у зверей уши, ноги, лапки и хвост есть, так и шшей”. Выдержать испытание молодой жене волшебным способом помогает сестра (сестры) мужа. Их ребенка – своего внука – Старуха забирает к себе: родители оставляют его в лесу, уходят, оглядываются и видят только клубящийся вихрь. Старуха, живущая в низовье реки (или на небе), в южноселькупских материалах сливается с образом Старухи Земли *Чвэчыт Пайа*, чьим зооморфным образом обычно выступает лягушка – символ женщины в культуре селькупов (Дульзон, 1966б. С. 145–155; *Пелих*, 1972. С. 322–323, 351–352). У северных селькупов Земли Старуха *Тэтты Имиля* – “женщина в черном” – появляется в облике медведицы (Головнев, 1995. С. 502).

Другой важный женский мифологический персонаж – “Огня пламени женщины” или “Огня мать” *Тюка Пальчиль Имиля*, *Тюн Амба*. Ни один смертный человек не может взглянуть ей в глаза и остаться в живых. Под ее взглядом все обращается в уголь и пепел (*Пелих*, 1998). Огонь кормили и берегли от оскорбления: нельзя плевать в огонь, бросать рыбные кости и мусор, сжигать травяные стельки из обуви, ворошить огонь и тыкать в костер острыми предметами из опасения поранить хозяйку огня. Над огнем не сушили женскую обувь и прочие “нечистые” предметы. Строго запрещалось словесно обижать огонь, дабы не рассердить его хозяйку. За непочтительное отношение к огню она карала: могла забрать себе ребенка. Каждая мать старалась договориться с матерью огня, чтобы та “присмотрела” за детьми в ее отсутствие.

Сын Неба или Сын Бога *Нун Ий* по североселькупским материалам проживал в чуме на небе, хотя есть упоминания, что некогда и он, и его отец Нум обитали на земле. Облик *Нун Ия* антропоморфен, и занят он вполне житейскими делами – рыбалкой и охотой. Как и его отец Нум, он иногда охотится на злых лозов, которые прячутся от него в дуплах деревьев: он стреляет в них из своего лука каменными стрелами. Лук *Ия* (в свободное от охоты время) обычно хранится на одной из небесных туч *Тин ол*; после дождя тень от лука *Ия* видится с земли радугой *Ин нун ынты* (*Прокофьева*, 1976б). У южных селькупов небесный облик сына Бога просматривается только в тексте о “небесной охоте”, когда герой Итте, преследуя лося, вместе со своими спутниками (тымским зятем и отцом жены), перемещается на небо, где все они остаются в виде созвездия (*Кузьмина*, 1977; *Гемуев*, 1984).

Образ Лесной женщины *Мачын нейд* хорошо разработан в южноселькупском фольклоре. Считается, что живет она в лесу и является хозяйкой всех лесных зверей. Ее постоянная спутница – красивая белка *Квэдиыл табек* с золотой лентой или маленькая черная собака. Сама Лешачка очень хороша собой – красивая, волосы длинные до пят, зимой ходит на лыжах, подбитых мехом, к поясу у нее подвешены беличьи шкурки, на голове – белый платок, на ногах – белые чирки. Иногда ей приписывается функция творения лесных зверей: когда она расчесывает свои волосы, звери “как вши валяются”. Видеть ее – к большой охотничьей удаче (Дульзон, 1966б. С. 145–154; *Пелих*, 1972. С. 332, 340).

Лесной хозяин *Мачыль Лоз* (Лесной дух, Леший, Лесовик). Лесной дух живет в подземном жилище-берлоге, может проникнуть внутрь дерева. Показывается охот-

нику в образе невысокого мужичка, одетого в фуфайку, бурки, шапку. У него единственный глаз на лбу, шерсть на теле. Тяжелый взгляд двух глаз из-под кустистых бровей человек не сможет выдержать, поэтому ему в лицо лучше не смотреть. Кроме того, он хромает и у него острые локти, которыми он может заколоть путника. Легче всего его встретить в кедровом лесу или около культового места, ему посвященного. Самыми распространенными сюжетами, связанными с Лесным хозяином, являются те, где повествуется о просьбе лесного духа перевезти его через реку, или где дух выходит к костру охотника и присаживается рядом с ним. В таких рассказах строго расписано, что и как должен сделать человек, чтобы не рассердить *Мачыль Лоза* и самому остаться живым. Появляется и исчезает он внезапно, никаких видимых следов после него не остается. После встречи с этим духом охотника либо ждет большая удача в промысле, либо, особенно если он побывает в жилище духа, большие неприятности (потеря рассудка). Чтобы отблагодарить его или во избежание беды, необходимо отнести в то место, где произошла встреча, подарки – обычно не меньше метра ткани (*Пелих*, 1972. С. 324, 336–337; *Головнёв*, 1995. С. 502–504).

Водяных (тым.: *Удигул лоз*; тазов.: *Уткыл лоз*), как и леших, много. Водяной почитается как хозяин рыб и дарует людям рыбацкое счастье, обеспечивая хорошим уловом. Живет он в воде или на суше около воды, в балагане из рыбьей чешуи. Его всегда угощают рыбой из первого улова: наливают уху в чашку и приглашают поесть (*Ураев*, 1994. С. 75–76; *Головнёв*. Там же).

Главный отрицательный персонаж североселькупской мифологии *Кызы* “дьявол, черт”. Он обитает в нижнем мире – под землей, под водой, олицетворяет зло (*Прокофьева*, 1949. С. 336; 1961а. С. 73; *Ириков*, 1995; *Ким*, 1997б. С. 118). У южных селькупов (Тым) главный злой дух выступает в облике старухи *Ло* (*Ураев*, 1994).

Лозы, *Лоозы* – “духи, черти”, обитают в земле, в воде, в лесу, в “том мире”. Они боятся Нума, который охотится на них, стреляя огненными стрелами-молниями, от которых отлетают каменные осколки. Чтобы спастись от Нума, лозы во время грозы прячутся в дуплах деревьев. Чаще всего их облик антропоморфен: они имеют человеческий рост, но их тело покрыто шерстью, и на лбу один только глаз. Лозы ходят ночью к людям, съедают их, а кишки развешивают на кусты и деревья. Лозы также выполняют функцию духов-помощников шаманов (*Ким*, 1997б. С. 120–127).

Сугубо отрицательным фольклорным персонажем предстает образ *Пажине* – женщины-людоедки (*Дульзон*, 1966б. С. 136–155; *Пелих*, 1972. С. 351–352, 367–368).

Великан-людоед *Пюнегуссе* в фольклоре южных селькупов является одним из главных персонажей цикла сюжетов о герое *Итте*. Он был огромного роста, питался исключительно человеческим мясом, ловил людей в “чертову навозную лепешку”, способную отзываться эхом, был жесток и кровожаден. У него была железная шуба *квэзи-порг*, которую Итте хитростью заставил снять с себя, и только после этого смог победить в сражении (*Доннер*, 1915; *Гемуев*, 1984; *Тучкова*, 2002а). В путешествиях Итте помогает птица *Пюне*, живущая около моря, и огромная Рыба с волосатым и пятнистым рогом *Тари амди куэл*, *пеккри амди куэл*, обитающая в море (*Доннер*, 1915). В североселькупском фольклоре также отмечены крылатые существа *Пюне* (*Сельчи Пюне* – “семь Пюне”), прилетающие из-за моря, а образу Рыбы с волосатым и пятнистым рогом соответствует образ *Тэттыи вэчинтыль Кэлы* – “Землю держащая на весу рыба” (*Прокофьева*, 1976б; *Кузнецова*, *Казакевич*, *Иоффе*, *Хелимский*, 1993. С. 11, 48). Последнему мифологическому персонажу близок образ животного-“мамонта” *Кожар*, обитающего под землей-водой и разрушающего речные берега – *Кволи-Кожар*, *Сури-Кожар* “Рыба-мамонт”, “Зверь-мамонт”.

Наиболее актуальными являются персонажи, активно участвующие в жизнедеятельности людей – духи-лозы, духи-хозяева мест, и прежде всего, Лесные и Водяные духи, из богов высшего уровня – Бог *Нон* и “Мать огня”. Главное женское божество во всех своих ипостасях (“Жизненной Старухи”, “Старухи Земли” и т.п.) имеет расплывчатое словесное оформление и реальную актуализацию в современных представлениях, и, кроме как в фольклорных текстах, является трудноуловимым образом. *Итте*, *Нун Ий*, *Пюнегуссе*, *Пажине* и др. предстают почти исключительно фольклорными героями, имеющими к системе реальных верований опосредованное отношение. Исключение составляет “рыба-мамонт” *Кволи-Кожар*, “результаты деятельности” которой (обвалы берегов) селькупы видят и в наши дни и иногда интерпретируют в традиционном ключе.

Представления о душе. По этнолингвистическим селькупским материалам выявлены представления о наличии у человека семи парциальных душ, составляющих комплекс жизненно необходимых элементов: *qwej* с “дыхание, пар; дух, душа”; *ella /ilsat* с “душа, жизненный дух”; *kaga* с “человеческая душа”; “могильная душа”; *qêtu* “мудрость”; *qor* с “мужская душа”; *saŋ/saŋ* с “жизненная сила”; *ti/ tika* “душа-тень” (*Пелих*, 1980; *Ким*, 1996, 1997б).

Душа *qwej* непосредственно связана с актом дыхания и соотносится с понятиями “дышать”, “воздух”. Душа *ella /ilsat* – носитель жизни, “обладающая жизнью”. Местонахождением этой души является голова, образом ее может выступать рыба-икринка (*Прокофьева*, 1976б. С. 123–124). Если эта душа выходит наружу, человек умирает. У мертвого человека его душа-жизнь обращается в паука. Души утонувших, пропавших в лесу, замерзших людей превращаются в леших *mad' et kut* и живут в лесу в амбарчиках (*Ким*. Там же). Душа *ilsat* “человекообразна” и может ненадолго покидать тело человека (во сне, в трансе). При этом ее может похитить шаман другого рода или злой дух, тогда человек заболевает. Если она покидает тело надолго, то человек умирает. Именно эта душа бродит 2–3 дня после смерти человека вокруг жилища, а потом отправляется в нижний мир, где ведет жизнь как на земле или вселяется в медведя и существует в его теле (Там же; *Прокофьева*, 1976б; *Головнёв*, 1992. С. 48). В отличие от души *ilsat*, которой обладают и люди, и животные, душу *kaga* имеют только люди. Она тесно связана с большим пальцем человека, олицетворяющим его самого. Считалось, что потерявший большой палец превращается в зверя. Термином *kaga* обозначают также могилу, а душа *kaga* интерпретируется как “могильная душа” (*Ким*, 1997б. С. 31). Душа *qêtu*, соотносимая с понятием “мудрость, хитрость”, есть у каждого человека. После смерти она вместе с трупом уходит в могилу и остается в его голове, пока тело не сгниет (*Пелих*, 1972. С. 116).

Все мужчины, по сравнению с женщинами, имели дополнительную душу *qor*. Находится она в среднем пальце мужчины; потеряв ее, он становился безумным, бешеным, дураком. Такой же “мужской душой” обладали и самцы животных (*Пелих*, 1992. С. 79; *Ким*, 1997б. С. 35–36). Душу *saŋ/saŋ* можно связать с представлениями о некой дополнительной жизненной силе, которая задерживается в мизинце новорожденного после того, как зарастает пуп, а окончательно закрепляется там с появлением зубов. Представления об этой душе весьма расплывчаты; зато душа-тень *ti/ tika* весьма конкретна. Ее имеет каждый человек, она везде и всюду его сопровождает, находясь постоянно с ним рядом. После смерти своего хозяина душа-тень превращается в духа-тень и уходит под землю (Там же; *Прокофьева*, 1976б. С. 120, 125).

Характерно также представление о душе *quwterge* (<*quwej*), покидающей тело человека при жизни и обитающей отдельно от него в изображении-двойнике *quwaloz*. Душа *quwterge* живет вне тела, и играет в жизни своего хозяина огромную роль. Например, она может покинуть свое местообитание в двойнике и побывать в охотничьих угодьях, местах рыбалки, подсказать затем душе о наличии или от-

сутствии дичи или рыбы, тогда как другие души не могут позволить себе таких долгих странствий (Ким, 1996. С. 144–147). Семейные изображения с такими душами находились в прошлом на родовых и семейных культовых местах в амбарчиках, позднее их хранили в кузове на чердаках домов или в труднопроходимых местах. Шаманы имели такие изображения значительных размеров (70–90 см). Большие изображения *квидаргу* – это хранители душ умерших предков, которые помогали и защищали ирреальными способами своих потомков (Пелих, 1998. С. 45).

В течение жизни душа-дыхание человека постепенно тратится, становясь с годами все короче, пока не кончится совсем. После этого человек “едет в хорошую землю” в “тот мир” *То Ноп*, где его ждут умершие родственники (Головнёв, 1995. С. 509). При этом одна из его душ 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 на небо. Умершие в нижнем мире продолжали жить 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 (*иранты-тика*). Они ущербны (дырявы) и светят тускло. Темнота – свет для покойников, а свет – темнота (Прокофьева, 1976б. С. 112).

Количество душ на том и этом свете было пропорциональным, и поэтому после смерти в роду старика мысленно ожидали в роде прибавление. Если же кто-то из стариков не умирал в ожидаемый срок, то болел и умирал маленький ребенок (Пелих, 1998). Души неродившихся еще людей хранились в дупле небесного дерева, в семи корнях которого прятались змеи, караулящие их (Прокофьева, 1961а. С. 61–62).

Таким образом, жизнедеятельные функции были присущи в большей степени верхнему миру, хотя в этом процессе соучаствовал и нижний мир, откуда души по корням и кроне перемещались вверх для последующего перерождения, при этом возобновление жизни мыслилось как результат совместных усилий всех сфер мироздания.

Шаманство. Процедура шаманского камлания у селькупов происходила обычно в помещении. Шаман садился посреди комнаты на скамейку или сундук, в котором не должно быть ни ножа, ни пуль, ни иголки, ни других “опасных” (т.е. металлических) вещей. Он усаживался лицом к двери и притворялся, будто ничего не видит и не слышит. “Заклинание начинается тем, что шаман затягивает торжественную песнь, могущественными словами которой призывает духов... Как скоро души начинают появляться, шаман встает и принимается плясать: пляска его сопровождается весьма трудными и искусными телодвижениями. При этом он безостановочно продолжает петь и звенеть колокольчиками... Содержание песни – разговор с духами, и поется то с большим, то с меньшим воодушевлением” (Кастрен, 1860. С. 296–297). Исполнение шаманских песен неразрывно связано с “чародейственным богослужением”. Они рождаются непосредственно во время церемонии камлания и представляют собой “импровизации на заданную тему”. Именно такого мнения был о них К. Доннер, считавший, что “песни шаманов... являются по большей части их собственными произведениями” (Доннер, 1997. С. 146). Шаманские импровизации имеют ритмическую основу, так как их исполнение сопровождается либо ударами в бубен, либо подыгрыванием на каком-либо ином инструменте (колокольчиках, “скрипке”, “бандурке”). Несколько шаманских камланий были записаны К. Доннером, Л.А. Варковицкой, Г.И. Пелих, но опубликованы только фрагменты или пересказ этих записей (Прокофьева, 1981. С. 65–68; Пелих, 1980. С. 47).

Так как шаманский дар у селькупов передавался от отца к младшему сыну или внуку, то, по отзывам слушателей-зрителей шаманского камлания, часто в песнях молодого шамана они узнавали напевы его деда-шамана, даже если внук никогда не слышал его камлания. В песнях начинающего шамана обычно рассказывалось о том, что он идет в “верхний” мир, доходит до тундры, где растут семь лиственниц, “из которых дедушка [шаман] бубны свои делал”; затем он призывал дедушкиного духа-помощника помочь ему, внуку, уговаривал своих духов идти “по дороге, протопанной дедом” (Прокофьев, 1981. С. 44).

Обучение шаманским песням происходило под руководством опытного шамана. Получив первый шаманский атрибут – колотушку, начинающий шаман начинал осваивать исполнительское искусство – петь свои первые песни и призывания, задавая ритм ударами колотушки по левой ноге. Шаман-учитель следил за ним. Иногда ученик уходил от него в тайгу или в пустой чум и там в одиночестве учился петь – учился “сам ходить по шаманским дорогам”. По мере того, как молодой шаман получал власть над духами, “договаривался” с ними, у него появлялись свои песни, свои описания шаманских дорог. Период обучения продолжался от нескольких дней до нескольких недель (Там же).

Помимо непосредственно шаманских песен, исполняемых во время камлания, у селькупов бытовали так называемые “шаманские предания” *тэнтыйль* – рассказы о деяниях великих шаманов, о состязании их в шаманской силе (“шаманское умение измерить”), о борьбе с шаманами-противниками и злыми духами. Они записаны у северных и южных селькупов (Кузнецова, Казакевич, Иоффе, Хелимский, 1993; Пелих, 1972).

Камлания селькупских шаманов сопровождались игрой на бубне (нарым.: пй̆wa; тазов.: пй̆pa). Селькупские бубны имеют овальную форму и крупные размеры, но конкретный размер бубна зависел от возраста и силы шамана (известны образцы в диапазоне 76–90 см в продольном и 67–70 см в поперечном диаметре). Бубен изготавливали родственники шамана. Обечайку делали из лиственницы, ели или из березы. Для обечайки выбирали дерево с семью прямыми сучьями у вершины справа (с солнечной стороны). На внешней стороне обечайки устанавливали резонаторные столбики (7 и более), которые интерпретировались как “уши бубна”. Их изготавливали из разных пород деревьев (ивы, березы, ели, лиственницы, сосны, кедра, осины), которые шаман собирал во время “пути оживления” бубна по берегам различных рек. Сверху они обтягивались шкурой дикого оленя-самца. Шкуру предварительно выделывали, намачивали и свободно пришивали к обечайке, не растягивая. Изготовлением мембраны занимались родственники шамана.

Рукоять североселькупского бубна представляет собой деревянную (береза, кедр) пластину (шир. 9 см), установленную с внутренней стороны вертикально по середине. На пластине делали прорезы и изображения лиц духов-помощников шамана. Изнутри к обечайке прикрепляли поперечные железные стержни, на которые подвешивали металлические изображения духов-помощников шамана. Обязательными были изображения орла, гагары, журавля. На стержнях присутствовали трубчатые шумовые подвески и колокольчики, необходимые для создания звукового оформления действа.

Колотушку к бубну изготавливали из березовой или кедровой вогнутой пластины (длиной до 50 см) в форме весла. На ручке вырезали “лицо духа колотушки”. С наружной стороны березовую колотушку обтягивали шкурой со лба оленя или оленьим камусом и с ее помощью камлали в верхний мир; кедровую колотушку обтягивали шкурой со лба медведя или медвежьим камусом и использовали при путешествии в нижний мир; иногда колотушку обтягивали шкурой выдры для обращения в подводно-подземное пространство. Внутреннюю сторону колотушки раскра-

шивали в красный и синий цвет. Посредине прикрепляли изображение ящерицы, вырезанное из металла. Колотушка – это весло шамана, когда он плывет по шаманской реке, или погоняло для бубна-оленья (Прокофьева, 1949; 1981).

Перед началом камлания бубен обязательно нагревали над костром. Нагретый бубен прекрасно резонирует, причем подвески не звенят. Перед началом камлания зрители усаживаются вокруг шамана, лишь непосредственно против него и позади него никто не должен сидеть (Прокофьева, 1949). Присутствующие слушают с глубоким благоговением и вниманием. По мере роста эмоционального напряжения в голосе шамана и в звуках его бубна, в пении начинают принимать участие некоторые из присутствующих. Зрители повторяют слова шамана, его восклицания. Понижается накал действия в голосе шамана, зрители замирают (Кастрен, 1860; Прокофьева, 1949).

ГЛАВА 8

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

ФОЛЬКЛОР

Выделение фольклорных жанров является крайне сложной задачей из-за отсутствия четких критериев, характеризующих их разновидности (Тучкова, 2002а). Основы жанровой классификации селькупского фольклора были заложены М.А. Кастреном. Он выделял четыре разновидности фольклорных произведений “томских самоедов” – *шаманские песни* (песни-призывы духов, песни-разговоры с духами и пр.); *богатырские песни*; *лирические песни*; *сказки*. Шаманские песни исполняются торжественно и имеют “могущественные слова”, влияющие на богов и духов. Богатырские песни (Küeldet или Küeldshut букв.: “древность”) передаются из поколения в поколение и повествуют о “старине”, героическом и мифическом прошлом народа. Лирические песни являются индивидуальными словесно-музыкальными импровизациями. Сказки запоминаются сказителями и передаются от рассказчика к рассказчику, потому часто имеют не оригинальный, а “заимствованный” характер (Кастрен, 1860. С. 297–298).

К. Доннер употреблял термины “героическая поэма” или “сага”, “песня” (шаманская и личная); отдельно часть саг, имевших, на его взгляд, “взаимную близость происхождения, благодаря герою, который появляется во всех них”, он объединил в одно целое, назвав “самоедским эпосом” (Доннер, 1997. С. 145–146). Г.И. Пелих для суммы “саг” о подвигах героя Ичи приводит термин *эппа*; кроме того отдельно выделяет “предания” – *тынь-ол* и сказки – *чапте*, а также отмечает три вида песен, называя каждый вид терминами из селькупского языка – *инка* (песня-импровизация), *ларга/лерга* (личная песня с фиксированным текстом), *изумба* – ритуальная песня (Пелих, 1998. С. 26–27, 30, 58).

Н.В. Деннинг определила фольклор селькупов как “сказки”, отделив от бытовых рассказов. Среди сказок она выделяла сказки о животных и волшебные сказки (1997. С. 18–20). Л.А. Варковицкая выделила следующие жанры: 1) героический эпос (сказания о богатырях и войнах); 2) волшебные сказки; 3) бытовые сказки; 4) шаманские рассказы; 5) сказки русского происхождения; 6) детские сказки; 7) плутовские сказки об Иче и его бабушке; 8) бытовые рассказы (Кузнецова, Хелимский, 1989. С. 52–53). Активными популяризаторами селькупского фольклора были В.М. Пухначев и С.И. Ириков.

Богатырские (героические) сказания бытовали в прошлом в виде песен, но оказались записаны только в прозе и часто в виде краткого рассказа, передающего сюжет с разной степенью полноты. Наиболее известными были сказания “Богатырь-Соболь” (“При устье реки родился богатырь...”), “Богатырь на Кёнге”, “Богатырь, стреляющий в гром” (Костров, 1882; Кастрен, 1860; Castrén, Schiefner, 1855; Пелих, 1972). Однако самым популярным героем-богатырем во всем ареале обитания селькупов является Итте. Часть героических сказаний, посвященных герою Итте, можно, вслед за К. Доннером, выделить в особый “Эпос об Итте” (Тучкова, 2002а). Впервые текст с участием героя-сынишки Итя был записан и опубликован Н.П. Григоровским (1879. С. 30–33). К. Доннер отметил, что некоторые тексты явно близки друг другу, благодаря их главным действующим героям – *Итте* и его противнику *Пюнегуссе*. Тексты с их участием были ритмизованы. К. Доннер определил их как составные части единого поэтического произведения (Доннер, 1915). В 1997 г. был осуществлен перевод текста-пересказа эпоса с русского языка на чумьлыкунский диалект селькупского языка (Коробейникова, 2001).

Поводом к войне в богатырских текстах нередко выступает “красота дев”. Обычно богатырские сюжеты начинаются с того, что один воин отбирает у другого жену, или перехватывает во время сватовства невесту и увозит к себе на родину. С жившими некогда на данной земле богатырями селькупы связывают появление многих возвышенностей – священных “мысов”, а также некоторых озер на территории своего обитания.

Г.И. Пелих утверждала, что селькупы – “удивительно музыкальный народ” (Пелих, 1998. С. 26). Она отметила важную особенность каждого вида лирических песен – полностью импровизационный, ситуативный характер одних песен, фиксированный текст и жесткую регламентацию в публичном исполнении других песен и личностно-авторский характер третьих. О сочинении в прошлом песен-импровизаций по типу “что вижу, то пою” помнят многие современные потомки селькупов (Пелих, 1998. С. 30). Песня-импровизация не имеет фиксированного мотива и фиксированного содержания. От содержания требуется только, чтобы оно просто и понятно выражало обыкновенные ощущения и представления (Кастрен, 1860. С. 304; Доннер, 1997. С. 146). В ряду песен-импровизаций выделяются песни-молитвы, которые мог исполнить любой, нуждающийся в помощи богов и духов. Эти песни также являлись мелодическими речитативами импровизированного характера (Прокофьева, 1952. С. 94). У северных селькупов М.А. Кастреном отмечен жанр “личных” лирических песен. Ему удалось записать тексты “Свадебной песни” (поется от имени отца невесты), “Плач жены о смерти мужа”, “Мщение жены”, “Мщение мужа” (Кастрен, 1860. С. 304).

Если все виды традиционного песенного творчества селькупов практически исчезли в XX в. в связи с массовой утратой ими навыков разговорной речи на селькупском языке, то одновременно следует отметить о возникновении в середине XX в. и расцвете в конце века нового жанра – “селькупских частушек”. На селькупский язык знатоки родной речи переводят популярные русские (нередко авторские) частушки и исполняют их в концертах самодеятельности по-селькупски и обязательно по-русски.

Само участие потомков селькупов в таких концертах и исполнение ими подобных “национальных” номеров на сегодняшний день играет важную этноконсолидирующую роль в системе функционирования современного селькупского этноса.

Среди суммы записанных селькупских фольклорных текстов значительный их ряд классифицируется как волшебные сказки, когда действие (или часть его) происходит в нереальном мире. Внутри корпуса сказочных текстов можно в особую группу выделить сказки с героями-животными, а также сказки с действующим героем-царем. О нескольких сказках можно с достаточной уверенностью сказать, что они заимствованы, так как их сюжет повторяет известные мировые сюжеты – “Конек-горбунок”, “Царевна-лягушка”, “Волшебное кольцо”, “Золотое седло”.

Мифы – сюжеты об эпохе первотворения и о деяниях Богов и духов на ниве мирозидания и его обустройства практически отсутствуют среди записанных текстов селькупского фольклорного массива; однако мифологические эпизоды есть и в богатырских сказаниях, и в волшебных сказках, и, особенно в шаманских песнях и преданиях, а также в этнографических материалах, фиксирующих мировоззренческие представления селькупов.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

Начало летней половины года определялось моментом прилета водоплавающих птиц, в частности уток (в Западной Сибири этот момент соответствует апрелю-началу мая). Его отмечают целым комплексом ритуальных действий, называемых праздником *roŋi arsi* (Головнёв, 1995. С. 244). На Оби праздничные дни назывались *nuł' t'ela* – букв.: “божьи дни”. Накануне праздничных мероприятий собирался сход



Праздник в селе Иванкино

Селькупы. Томская область, р. Обь. Фото К.Г. Шаховцова, 2000 г.

жителей, где принималось решение относительно дня и места проведения обряда (Кеть), или же такое решение единолично принимал шаман (Таз). Как правило, место проведения праздника традиционно не менялось годами. За два-три дня до начала праздника происходила массовая охота на первых уток, в которой принимали участие все жители – от детей до стариков. Убитых птиц приносили к домам и развешивали на деревьях в ожидании торжества. В назначенный день добычу варили в стоящем посреди селения большом медном котле и все жители собирались на общинную трапезу. Праздник длился два, три, семь или десять дней.

Руководили праздником шаманы (обычно двое), которые камлали поочередно и выполняли необходимые ритуальные действия (Головнёв, 1995. С. 244–245). Камлающий шаман располагался на священной части ритуального чума (напротив входа), по правую сторону от него собирались мужчины, по левую – женщины. Во время обряда все держали у груди извлеченных из священных хранилищ и облаченных в новые одежды домашних духов-покровителей. Со священной стороны чума снаружи устанавливали свежее жертвенное дерево, на верхушку которого повязывали белую ткань. Во время праздника дерево именовали “небесное жертвенное дерево”. Иногда праздник сопровождался танцами, длящимися по семь дней и ночей так, что вокруг “землю до колен вытаптывают”. Эту часть обряда селькупы (Толька, Лозыль-то) считали заимствованной у эвенков (Головнёв, 1995. С. 244–245).

К лосю обские селькупы всегда относились с особым почтением. Считалось, что он носит на своих рогах луну, которая оставляет на них извилистый след, напоминающий течение самой Оби (Функ, 2000. С. 231–232). Потому и праздничные мероприятия этих поворотных для природы дней называются сейчас в Иванкино “праздником Лося” или “селькупским Новым годом”. В ночь со 2 на 3 августа на берегу Оби около глубокого омута, где по преданию обитает хозяин воды, расклады-

васться семь небольших костров – по числу звезд в созвездии Большой медведицы, интерпретируемом в соответствии с мифологическим сюжетом как “Итте преследует лося”. Затем отдельно раскладывается большой (главный) костер Полярной звезды. Костры перед началом праздника зажигает только мальчик, который должен быть не старше 11 лет и при этом являться первенцем в семье. Гостей (родственников и “чужих”), приехавших на праздник, проводят между семью кострами, а под дымом большого восьмого костра дают умыться лицо и руки водой, добытой из омута хозяина воды. Воду для омовения подает старейшая жительница деревни Иванкино. Подавая воду, она говорит: “Пройдите под дымом нашего костра, смойтесь водой из нашей реки, станьте такими как мы (частью нас)”. Мокрое лицо вытирать необходимо рукой, воду стряхивать на землю, но не в костер. В последние годы, в связи с приездом на праздничные мероприятия в Иванкино журналистов и иностранных гостей, им после омовения выдают полотенце (одно для всех), на котором вышиты изображения солнца (в центре), дерева, птицы, луны и знака воды (зигзаг).

Все, кто прибыл на “праздник Лося”, должны принять участие в обряде поминовения предков-богатырей. Они пешком идут к кургану, называемому “шапка богатыря Соксара” и несут для него в берестяной емкости воду из омута хозяина воды. Придя к “шапке”, старший из пришедших (мужчина или женщина) льет на курган воду, крошит хлеб – поит и кормит богатыря, говорит свои слова предкам. Все речи произносятся экспромтом. Остальные стоят молча кругом, не заходя на центр кургана. Мысленно они могут присоединиться к тем словам, которые вслух говорит старший из участников. Затем все съедают принесенную с собой поминальную еду – рыбу и хлеб, обходят по кругу, взявшись за руки, курган и уходят. Последними идут старшие мужчина и женщина; они идут “по следу круга, но в обратную сторону” (Ким, Кудряшова..., 1996. С. 211). В этот день обязательным считается также пребывание на воде; сейчас это условие воплощается в состязаниях в плавании на обласках или с бревном. Причем состязание идет не на скорость, а на ловкость – соревнующиеся мешают друг другу, стараются столкнуть из лодки в воду, перевернуть лодку и т.п.; главная цель соревнующихся – добраться до берега. Вечером на берегу Оби, там, где днем горел костер Полярной звезды, молодые пары зажигают “костер отдыха”, соревнуясь в прыжках через огонь и иной удали. Девушкам и женщинам прыгать через костер запрещено. Игрища у костра длятся до первой звезды на небе. С появлением первой звезды наступает новая половина года (Ким, Кудряшова..., 1996. С. 209–211).

Осенью перед выходом на промысел (после отлета на юг птиц) селькупы также проводили ритуальные мероприятия, главным из которых было гадание о предстоящем промысле. Шаман, подкидывая лопатку-колотушку, предсказывал каждому охотнику, насколько удачным будет для него будущий сезон, а также указывал участки промысла.

Спорадические ритуальные мероприятия, имевшие праздничный характер, проводились у селькупов в прошлом каждый раз, когда удавалось обнаружить берлогу медведя. Считалось, что обнаружение охотником берлоги – воля самого медведя, точнее его души, которая некогда обитала в человеке, а затем вселялись в медведя. Верили, что это происходит через семь лет после смерти человека. Медведь или медведица, ставшие обладателями человеческой души, даже внешне соответствовали своим праобразам: у них мог быть похожий шрам или та же “потертость одежды”, хромота или иные особенности походки. Для того, чтобы точно определить, кто из умерших родственников пребывает “в этой шкуре”, охотник отрезал правую лапу убитого зверя и подбрасывал ее вверх, называя поочередно имена усопших. Если лапа падала на землю когтями вверх, считалось, что упомянуто верное имя. Разreshалось перепроверять полученные таким образом данные, подкидывая лапу до трех раз (Головнёв, 1995. С. 235).

Голову медведя-сородича вносили в дом охотника и на семь дней устанавливали в священной части жилища. Вареное мясо убитого медведя коллективно съедалось с соблюдением следующих запретов: женщинам под страхом потери молока запрещалось есть верхнюю часть туши; молодежи также нельзя было прикасаться к верхней половине медведя; иногда не варили и не ели верхнюю часть туши медведицы. На седьмой день, когда душа покидала медвежий череп, его варили в котле. К этому времени охотник, чей дом посетил медведь, собирал все его кости (их возвращали те, кто за участие в охоте получил куски туши). Часть костей он мог оставить на чердаке или в лабазе, другую должен был сложить в берестяной короб, отнести в лес и повесить на развилку кедра или ели (оба дерева связаны с миром умерших). Останки медвежьей требухи надлежало зарыть глубоко в землю. Череп медведя перевязывали кедровым корнем (“чтоб был цел”) и хранили вместе с костями на чердаке дома или в лабазе. Иногда его хранили на установленном среди леса высоком столбе или помосте *poŕi*. В прошлом около каждого селения на р. Тым стояли столбы с медвежьими черепами, охранявшими людей от злых духов (Головнёв, 1995. С. 235–236).

Дни христианских праздников – Рождество, Крещение, Пасху, Троицу и др. – селькупы, живущие в постоянном контакте с местным русским населением, хорошо знали, но из всех праздничных установлений и обрядовых действий твердо помнили только об одном правиле – в такие дни нельзя работать, соблюдая данное правило в зависимости от обстоятельств. В 1990-е годы в связи с массовой религиозной пропагандой, ситуация заметно изменилась в сторону большей осведомленности селькупов в области христианских обрядов (причем, как в области их внешних проявлений, так и относительно их внутреннего содержания). Среди потомков селькупов появились активно верующие, посещающие церковь, читающие религиозную литературу, участвующие в православных обрядах и праздничных действиях.

МУЗЫКА

Основу фонда фонозаписей селькупов образуют коллекции, собранные В.И. Анучиным (1908), И.И. Сусловым (1914), Н.К. Каргером (1928), хранящиеся в фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский дом, СПб.), а также экспедиционные фоновые материалы Э.И. Белимова (1970–1980), А.М. Айзенштадта (1973), Т.Ю. и Н.Н. Дорожковых (1992) и фоновые материалы Туруханского райотдела культуры.

В музыкальной культуре селькупов выделяются шаманская, мифоэпическая и песенная традиции. Инструментальная музыка в настоящее время представлена преимущественно сигналами и звукоподражаниями и почти не изучена. Краткие описания музыкальных инструментов содержатся в монографиях и статьях В.И. Анучина (1914), Е.А. Алексеенко (1988б), Г.Н. Прокофьева (1929) и Е.Д. Прокофьевой (1949; 1961б).

В культуре различаются шаманы “светлого” чума *sympyl qır* и шаманы “темного” чума – *qamytykyl qır*. Примечательно, что первый термин переводится буквально как “поющие ритуальные напевы люди” (Алексеенко, 1960а). Е.Д. Прокофьевой (1949. С. 340) зафиксировано выражение “сила шамана” – *нунэн мэрки* (букв.: “бубна ветер”), т.е. сила, подобная ветру, исходящая из бубна, а также традиция по песням оценивать силу, готовность шамана к получению шаманских атрибутов (Прокофьева, 1949. С. 338).

Особенности музыкальной стилистики шаманских напевов впервые определены В.А. Анучиным. Среди них – традиция ансамблево-хоровой вторы напеву шамана в основной части камлания-призывания духов: “Пение непрерывное, как в анти-

фонах православной церкви” (Анучин, 1914. С. 29). Как известно, антифонный или респонсорный тип пения характерен для многих музыкальных культур Северной Азии, однако у селькупов он используется только в шаманской традиции. Этот прием пения носит название *каакыльтыко*.

Личные песни шамана – одна из составляющих шаманского дара – характерны и для кетов, и для селькупов. В.И. Анучин определил личную песню шамана как “раз и навсегда принятую им музыкальную фразу” (Анучин, 1914. С. 260). Начинающий шаман составляет свою песню, становясь хозяином духов, а опытный шаман с помощью “своей” песни приглашает духов на работу. Личная песня шамана – явление полифункциональное, отличное от личной песни в песенной традиции. Вполне вероятно, что на определенном историческом этапе произошло сближение этих двух вокальных традиций, и более открытой для воздействия оказалась песенная традиция. Личная песня шамана может исполняться также на традиционной встрече шаманов.

Мифоэпическая жанровая традиция в селькупской музыкальной культуре до сих пор не изучена. В настоящее время мифопоэтический нарратив “Пикуля” бытует у тазовских селькупов, и именно как песенный, являющийся единственным сохранившимся примером эпического интонирования. В селькупском понимании образ главного персонажа – Пикуля – связан с пауком-мизгирем. Объяснение этому находим в шаманской традиции. Селькупские шаманы имели многих духов-помощников не только в образе птиц, но и в образе насекомых (Прокофьева, 1949, 1961а, 1976б).

Песенная традиция селькупов неразрывно связана с жанром личной песни. Лирические напевы селькупов – *кольма* – импровизируются. Сюжетный план песен достаточно прост. Обычно это повествование о прожитой жизни, о своих родных. Приветственные песни-посвящения являются благопожеланиями. Лирическая тематика нашла отражение в музыкальных размышлениях об одиночестве, любви, сиротской доле, старости. Немало песен ситуативного характера – об удачной охоте, окружающем мире. В песенной традиции селькупов существует особый стиль приветственного пения. Полностью укладываясь в рамки песенной традиции, стиль приветственного пения отличается от обычных лирических импровизаций наличием в инициальной части строки маркирующей возгласной интонации или началом мелодии с самой высокой ступени звукоряда, а также особой звукоподачей, основанной на непрерывном глиссандировании.

Жанровая система селькупского музыкального фольклора допускает возможность широкого взаимопроникновения различных вокальных традиций. Обнаруживается опосредованная связь шаманской и мифоэпической, шаманской и песенной традиций. В последнем случае в личной песне определен единый для обеих традиций признак жанрообразования – индивидуально-исполнительская характеристика мелоса. В шаманской традиции обязателен константный полифункциональный мотив-репрезентант шамана, в то время как личная песня в песенной традиции наделена иными функциями и музыкально-стилистическими особенностями. Другими словами, личная песня как жанровое явление включает внутрижанровую оппозицию обрядовой и необрядовой интонационных сфер.

ДЕКОРАТИВНОЕ ИСКУССТВО

Круг орнаментированных предметов селькупов не был широк. Наиболее щедро украшались берестяные коробки. Для нанесения узоров на бересту чаще всего применялась техника выскабливания. Гораздо реже практиковалось нанесение штампованного и прорезного орнамента с подкладным фоном. Селькупские узоры на берестяной утвари, как правило, имеют криволинейные очертания и заполняют всю боковую поверхность и крышку сосуда. Они обычно бывают в виде ленточных



Берестяные изделия.
Каргасокский филиал Томского
областного художественного музея
Селькупы. Томская область, с. Каргасок.
Фото К.Г. Шаховцова, 2002 г.

Берестяная коробка
Селькупы. Томская область, с. Напас, р. Тым.
Фото К.Г. Шаховцова, 2003 г.

бардюров, состоящих из зон-секций или расположенных ярусами, а также в виде сетки. На крышки коробок наносили сетчатые узоры или симметричные орнаментальные композиции (Прокофьева, 1950; Рындина, 1995). В ряде случаев мастерица старалась украсить и дно сосуда.

Украшения на одежде селькупов были минимальными. В конце XIX – начале XX в. нашивками контрастной ткани окаймлялись обшлага, проймы рукавов, ворот, край правой полы, подол, подподольник. На подоле женской юбки или платья в нескольких сантиметрах от края пришивали две полосы красного цвета. Парка тазовских селькупов-оленоводов иногда украшалась широкой полосой ткани с орнаментом (между станом и меховой пандой) из зигзагообразно расположенных треугольников. Селькупские “ноговицы” орнаментировались с помощью мозаики из меха и сукна. Узоры располагались на голенище обуви и имели двоякую композицию: либо ярусно-горизонтальное расположение непрерывных бордюров, либо розеточное строение крупномасштабной фигуры в виде стержня с развилками, уголков, ромбов, образованных треугольниками (Рындина, 1995. С. 403).

Использование селькупками при пошиве меховой одежды сборного меха из камусов белки, соболя, лисы породило особую эстетическую норму, при которой на первый план выходила виртуозность мастерицы, сшивающей массу миниатюрных меховых лоскутков. Меховые кусочки сшивали как между собой, так и нашивали на полосы из ткани, которые стыковали друг с другом. Высоко ценилось умение шить меховые кусочки так, чтобы швов не было видно ни с наружной стороны, ни с изнаночной. Обязательно при сшивании следовало учитывать направление ворса ка-

ждого лоскутка, иначе изделие будет плохо носиться (так как его носили мехом внутрь). В итоге у мастерицы должен получиться легкий, прочный мех, который нигде не коробится, и при носке не создает дискомфорт телу. Лоскутки сшивали не в хаотичном порядке, а полосами: сначала набирали полосы, например, беличьего меха, затем полосы соболиного, затем на ленты резали (!) шкурки горностая, и уже готовые полосы вертикально сшивали. Цветовой подбор в каждой полосе делали таким образом, чтобы мех “переливался”, т.е. цветовые оттенки переходили от лоскутка к лоскутку. Однако чаще использовался “шахматный” порядок, когда более темно окрашенная часть меха чередовалась с более светлой. Полотнища такого сборного меха, по образному сравнению Е.Д. Прокофьевой, чрезвычайно напоминают тигровую шкуру (1950. С. 29). Северные (баишенские) селькупки сшивали меховые полотнища из гагарьих шеек, имеющие вид очень правильного оригинального орнамента (Там же. С. 31). У южных селькупов отмечены только оторочки из птичьего (утиного) меха. Сшивать птичий мех считалось еще более кропотливой работой, чем создавать камусный мех.

У шубы иногда просто обшивали горловину, например, беличьими хвостами или же изготавливали широкие отложные воротники. Кроме того, правая пола, подол и рукава такой шубы обшивались широкой полосой меха (15–20 см). Часто хвосты и лапки на полосе-оторочке не были зашиты и свисали свободно. Исключительно нарядно выглядели горностаевые полосы, придающие селькупским шубам вид королевских мантий (*Donner*, 1926. С. 48).

НЕНЦЫ



ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Р а с с е л е н и е. Ненцы расселены на огромной территории, относящейся к тундре, лесотундре и северной тайге, простирающейся с запада на восток на несколько тысяч километров. На самом западе ненецкие оленеводы кочуют в верховьях р. Мудъюг в Патрикеевском сельском совете Приморского района Архангельской области, на востоке группы ненцев осваивают правобережье Енисея в пределах Усть-Енисейского района Таймырского АО Красноярского края. В азиатской части северной Сибири ненцы заселяют полуострова Ямал (Большой и Малый), Тазовский, Гыданский, низовья Оби и Енисея, бассейны рек Надыма, Таза и Нижнего Пура. В Северном Ледовитом океане ненцы осваивают острова Колгуев и Вайгач. На протяжении более чем 50 лет, периода с конца XIX в., несколько ненецких семей проживали также на острове Новая Земля. Три автономных округа – Ненецкий Архангельской области, Ямало-Ненецкий Тюменской области, Таймырский (Долгано-Ненецкий) Красноярского края – являются основной административной территорией расселения ненцев. В 1989 г. наиболее компактная группа ненцев (свыше 57%) была сосредоточена в Ямало-Ненецком АО. За пределами этих округов отдельные группы ненцев фиксируются в Мезенском, Лешуконском, Приморском районах Архангельской области и Ханты-Мансийском АО Тюменской области (Березовский, Нижневартовский и Белоярский районы). Ненецкие семьи есть также в Мурманской области (Ловозерский район) и северных районах Республики Коми.

П р и р о д а. Основной регион расселения ненцев – моховая или кочкарная тундра – плоская равнина с очень бедной растительностью, среди которой преобладают различные виды кустарников: ольховник, ивняк, полярная ива. Отдельные островки леса, правда, проникают далеко на север. В Большеземельской тундре, на полуострове Ямал и в низовьях Енисея лиственные леса встречаются даже за Полярным кругом (здесь и далее: Западная Сибирь, 1971). Из наиболее значительных возвышенностей на этой территории следует назвать на западе – Канинский камень и Тиманский кряж, в центре – Уральские горы, восточнее – Сибирские увалы и отроги хребта Путорана (Таймыр).

Тундру Европейского Севера в географической литературе принято разделять на отдельные “тундры” – Канинскую, Тиманскую, Малоземельскую и Большеземельскую тундру.

Характерная особенность почв тундровой зоны – вечная мерзлота, залегающая на разной глубине. В районе Амдермы, в северо-восточной части Европейского Севера слой вечной мерзлоты достигает 300 м. Климат тундровой зоны очень суров. В Европейской части средняя температура января колеблется в пределах от -12°C до -22°C , средняя температура июля между $+8^{\circ}\text{C}$ и $+10^{\circ}\text{C}$. В Ямало-Ненецком АО климат более континентальный. Средняя температура января здесь колеблется от

-22,9 °С до -25,5 °С, а на севере округа она еще ниже. Лето же относительно теплое: средняя температура июля составляет от +13,8 °С до +15,9 °С.

Территорию заселения ненцев прорезают крупные реки: Печора (220 км), Обь (250 км), Надым, Пур, Таз, Енисей (550 км). Характерной особенностью большинства рек является так называемый замор. Во второй половине зимы химический состав воды в этих реках меняется: увеличивается содержание окиси железа и одновременно уменьшается содержание кислорода. Рыба в поисках живительного кислорода устремляется к незамерзающим ключам и прорубям, что используется ненцами для ведения подледного лова. В ненецкой тундре немало озер. Реки богаты ихтиофауной. В первую очередь это осетровые (осетр, стерлядь) и лососевые (нельма, муксун, щокур, сиг, омуль). В Печоре водится семга, в речных заливах (губах) – сельдь, камбала, навага. Из морских животных в прибрежных морях и речных заливах обитают тюлени (морские зайцы, нерпы) и дельфины.

Тундровая пушная фауна представлена в основном мигрантами (песец, горноста́й, красная лисица), из местных видов – зайцем. Среди хищников распространены белый медведь и полярный волк. Парнокопытные представлены диким северным оленем. Самое крупное в мире стадо этого вида – более 500 тыс. голов – сосредоточено на Таймырском полуострове. Из птиц в летнее время преобладают водоплавающие – гуси, утки; круглый год встречается полярная куропатка. Среди таежной пушной фауны наиболее распространены белка, а также соболь, бурундук, колонок, ондатра, выдра. Парнокопытные представлены здесь лосем и лесным оленем. Из хищников наиболее многочисленны бурый медведь и волк. Среди птичьей фауны лесотундры и тайги преобладают тетерев, рябчик, глухарь.

Численность. Среди народов, населяющих Крайний Север России, ненцы в численном отношении являются самым крупным. По данным Всесоюзной переписи населения, в 1979 г. было 29 487 ненцев, в 1989 г. в СССР – 34 580 человек (в РСФСР – 34 190 человек). По данным Всероссийской переписи 2002 г. их было 41 302 человека (численность увеличилась на 19%).



“На Новой земле”. Рисунок художника Тыко Вылка

Самоназвание “ненцы” вошло в обиход в середине 1930-х годов и образовано от слова – *ненэць* – “человек” (мн. ч. *ненэця*). Ныне оно распространено у всех ненецких групп. Исключение составляют лесные ненцы, которые называют себя *нещанг* (“человек”, мн. ч. *неща*). Тундровые ненцы называют их *пня’ хасава* “лесные люди”.

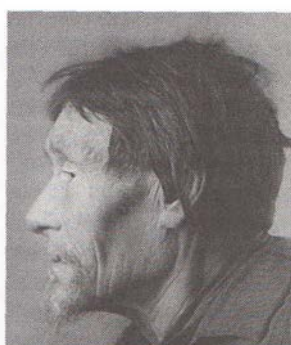
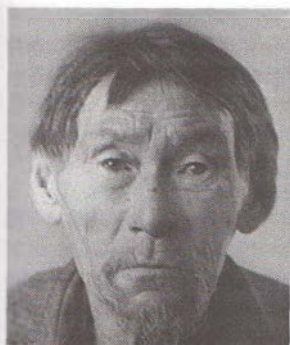
В исторических источниках XVII–XIX вв. и дореволюционной литературе ненцы известны под терминами “самоеды”, “самоядь”. Вопрос о происхождении этих названий неоднократно дебатировался в научной литературе. Версия авторов XVIII–XIX вв. о том, что ненцы получили их потому, что некогда в их среде был развит каннибализм, не имеет никаких документальных оснований. Столь же малоуспешными оказались попытки объяснять их из норм ненецкого языка, возводя к слову *самай* – “нечистый” (*Лепехин*, 1805).

Пожалуй, ближе всего к истине является толкование, предполагающее, что слово “самоед” восходит к словосочетанию “самэ-една”, буквально – “земля саамов” (*Долгих*, 1952б. С. 6; *Хомич*, 1974. С. 90). На территории современной Архангельской области, вероятно, в доненецкий период проживало население, близкое по языку к коренным жителям северной Скандинавии и Кольского полуострова – саамам, следы пребывания которых сохранились в названиях некоторых рек и урочищ и восходят, вероятнее всего, к саамскому языку (*Матвеев*, 1964. С. 103–104; *Лашук*, 1958. С. 60). Можно высказать предположение о том, что в процессе продвижения русских по Европейскому Северу и Зауралью название “самоед” было перенесено ими с саамов на все остальное тундровое население, с которым они вступали в контакт. Недаром древнерусское слово “самоди, самоед”, исходя из норм нганасанского языка, разясняется как “подобный саамам”.

Язык ненцев принадлежит к самодийской ветви уральской семьи языков, в которую входят также языки нганасанов, энцев и селькупов. В ненецком языке выделяется лишь один диалект, на котором говорят так называемые лесные ненцы, населяющие сибирскую тайгу в бассейне р. Пур и некоторых правых притоков Средней Оби. На остальной территории расселения ненцев между отдельными этнотерриториальными группами этого народа устанавливаются лишь говорные различия. Но в целом лингвистическая ситуация такова, что житель Канинского полуострова (Европейский Север) начинает понимать уроженца низовьев Енисея или Гыданского полуострова (Средняя Сибирь) уже с первых минут беседы. Лексический запас у них одинаковый, а говорные фонетические и морфологические различия незначительны. Среди ненцев юга Большеземельской тундры распространен ижемский диалект языка коми, ненецкие семьи, живущие в Мезенском и Лешуконском районах Архангельской области, говорят в основном по-русски.

Письменность на ненецком языке была создана в 1930-х годах сначала на основе латинского алфавита. В 1932 г. известным лингвистом Г.Н. Прокофьевым издан первый букварь для ненецкой национальной школы *Jadej Waga* (Новое слово). В последующие годы издаются учебники для начальной школы, а также общественно-политическая и художественная литература на ненецком языке уже на основе кириллицы (*Прокофьев*, 1932).

Антропологические особенности. Сравнительной характеристике самоедского и карагасского черепов посвящена первая в России краниологическая работа, написанная К.М. Бэром в 1845 г. Работа Н.Ю. Зографа (1878), посвященная канинским ненцам и прекрасно иллюстрированная рисунками, была одной из первых в стране публикаций по описанию физического типа ныне живущей популяции. В программу этого полевого исследования входили измерения головы, туловища, конечностей и ряд описательных признаков (пигментация, форма носа и рта, развитие бороды). Оно подтверждало довольно однотипные описания путешественников о том, что самоеды “...небольшого роста, глаза у них малы, узки, боро-



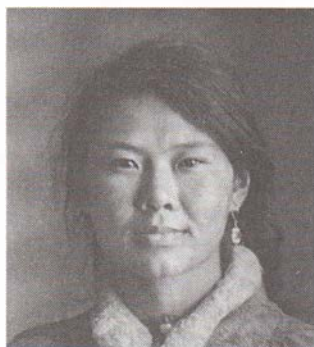
Ненец. 82 года

ЯНАО, пос. Ныда. Фото Н. Дейкина, 1974 г.

да худо растет, цвет тела смуглый, оклад лица скуловатый, как у народов Монгольского племени” (*Иславин*, 1847. С. 123–124).

Первое масштабное антропологическое изучение обских ненцев и северных хантов предпринято С.И. Руденко (1914а). По сравнению с уграми ненцы оказались гораздо более монголоидными и с более округлой формой головы. Касаясь теории южного происхождения самоедов, исследователь представил ту же картину механического перемещения алтае-саянских племен к Ледовитому океану, что и М. Кастрен на лингвистическом материале. Оба автора не учитывали возможного влияния досамодийского населения. О значительной роли последнего в этногенезе северных самодийцев стало известно значительно позднее благодаря работам российских этнографов и археологов уже советского периода. Исходя из этого, гипотеза алтае-саянской прародины самодийцев решается неоднозначно по разным системам признаков, для разных этнических общностей и территориальных групп ненцев. Южные (алтае-саянские) связи у северных самодийцев, в том числе ненцев, намечаются только в качестве тенденции, причем гораздо более слабой, чем у южных самодийцев – селькупов.

Вопрос об антропологической дифференциации северных самодийцев был рассмотрен И.М. Золотаревой, которая сама изучила усть-енисейских ненцев, тундровых энцев и нганасан, тем самым получив абсолютно сопоставимый материал. Расовая характеристика усть-енисейских ненцев ясно выражает “...метисный характер антропологического типа и этой крайней восточной группы ненецкого этноса” (*Золотарева*, 1974. С. 226). В настоящее время исследованы уже все территориальные группы ненцев, однако в методическом отношении довольно неравномерно. Только в нескольких специально посвященных ненцам исследованиях анализируются материалы сразу по многим территориальным группам европейских и азиатских ненцев и по совокупности методик (*Шлугер*, 1940; *Аксянова*, 1979, 1992; *Этнография и антропология Ямала*, 2003). Диссертация С.А. Шлугера содержит сведения по нескольким системам признаков (расовый тип, физическое развитие и пропорции тела, группы крови, кожные узоры, чувствительность к фенилтиокарбамиду, цветовая слепота). За короткий период времени им изучено пять групп тундровых ненцев от Малой Земли до бассейна Таза, общее число обследованных составило 847 человек. В работе Г.А. Аксяновой содержатся результаты обследований 1969–1974 гг. по европейским и азиатским ненцам от Канинской тундры до бассейна Пура; здесь анализировались материалы по расовой соматологии и морфологии зубной системы (одонтологии) ненцев (более 1500 человек детей и взрослых). Однако самые широкие сопоставления содержатся в коллективной монографии по Ямалу.



Ненка. 22 года

ЯНАО, пос. Кутотпьюган. Фото Н. Дейкина, 1974 г.

Ее антропологическая часть подготовлена А.Н. Багашевым и Г.А. Аксяновой и включает подробные данные по истории изучения ненецкого народа, краниологии, описанию физической внешности мужчин и женщин по классической расоведческой программе, а также по одонтологии в этнически однородных и национально-смешанных выборках.

Характерными особенностями физической внешности ненецких мужских выборки без фиксированного межнационального смешения являются низкий рост (в среднем 157,5 см), варьирующие размеры округлой (брахицефальной) по форме головы (головной указатель 82,7%), небольшая ширина лба, которая сильно уступает ширине нижней челюсти, большие размеры относительно широкого лица, широкий высокий нос с большим нособровным расстоянием (11,8 мм), прямой или вогнутой (40%) спинкой, поднятым кончиком и основанием, средняя толщина губ (15 мм), очень слабый рост бороды, прямые мягкие черные (92%) волосы, сильно выраженные монголоидные особенности глазной области (40% эпикантуса), средненаклонный лоб, уплощенное среднескуластое лицо, средневыступающий нос с пониженным переносьем, высокая и выступающая вперед (прохейличная) верхняя губа.

Антропологическая характеристика ненецкого народа в настоящее время своеобразна. Она имеет безусловно западносибирскую специфику по сравнению с монголоидными народами Сибири, хотя и является одной из самых монголоидных в своем регионе. Предложено рассматривать соматологическую характеристику всех ненецких групп, кроме колвинцев, в качестве самостоятельного североуральского типа в рамках промежуточной между европеоидами и монголоидами уральской группы типов ("западносибирской расы" по Багашеву). Наряду с этим сохраняется мнение о том, что физический тип ненцев, как и кетов, таксономически следует рассматривать уже в составе монголоидных североазиатских вариантов (Аксянова, 1992; Багашев, 1998). По расовосоматологической программе выделяются четыре локальных варианта среди современных ненцев: канинский, нижнепечорский (Малая и Большая Земля), нижеобский (все азиатские группы, включая лесную), а также метисный – колвинский. Интегрированность этих территориальных вариантов в единую североуральскую антропологическую совокупность преобладает для всех групп, кроме колвинских ненцев.

Современное межэтническое смешение ненцев с коми, русскими и хантами надежно фиксируется системой антропологических маркеров. Из всех непосредственно окружающих ненцев аборигенных народов самыми близкими к ним по антропологии являются, по всей видимости, энцы, северные селькупы, а по некоторым комплексам и западные эвенки (измерительные соматологические признаки и одонтоло-

гия). Из территориально удаленных групп зубной комплекс больше всего сближает ненцев с южными селькупам и чулымскими тюрками. В составе же последних надежно фиксируется южносибирский антропологический компонент, связанный, по-видимому, преимущественно с северными районами Алтае-Саян.

Опираясь на характеристику только современных групп, трудно восстановить антропологические особенности малочисленного досамодийского населения тундровой полосы. Формирование ненцев происходило, очевидно, не только на географической окраине человеческой ойкумены, но и на стыке ареалов древних европейских и азиатских форм; скорее всего в антропологических особенностях народа сохраняются следы разнообразного по времени, территории и расовой ориентации смешения. В этом смешении участвовали, по-видимому, три основных компонента: 1) варианты специфического древнеуральского (по терминологии Г.М. Давыдовой) типа; 2) варианты специфического катангского (по терминологии Г.Ф. Дебеца) типа, в числе которых можно предположить и так называемые “палеоазиатские” комплексы с “американоидными” чертами; 3) варианты уральской группы типов (расы) из районов Томско-Нарымского Приобья.

Первый из них самый западный компонент, таежный, грацильный и депигментированный, обычно рассматривается как недифференцированный (протоморфный) евро-монголоидный тип, который в настоящее время имеет мозаичное проявление преимущественно в финно-угорском населении. Именно этот ныне ассимилированный западный пласт древнего населения можно связать с “древними уральцами” – носителями прауральских (финно-угорских) языков.

Второй – самый восточный, таежный, низколицый монголоидный компонент в составе современных этнически ненецких популяций, характеризуясь относительно профилированным носом и очень темной пигментацией, представлен в монголоидном населении бассейна Енисея (эвенки, энцы, нганасаны, тофалары, тувинцы-тоджинцы). Носители данных соматологических особенностей и одновременно палеоазиатских (“американоидных”) черт в зубной системе, по всей видимости, были основным антропологическим субстратом в процессе формирования северосамодийских народов. Этот тип, вероятно, проникал далеко на запад, включая европейские тундры. Досамодийское население Севера, по-видимому, было не вполне однородным на всей территории, так как в западных и южных районах современного северосамодийского ареала удельный вес катангского типа скорее всего уменьшался за счет смешения с древнеуральским типом. Наконец, носители третьего типа из состава уральской группы типов (“западносибирская раса” – по Багашеву), видимо, и продвигались на север вместе с южными элементами культуры и самодийским языком. Данный комплекс распространен, в частности, у южных (нарымских) селькупов и чулымцев, характеризуется наличием южносибирского (североалтайского) компонента в смешанном евро-монголоидном комплексе черт.

Несмотря на определенную мозаичность данных по ненецким группам и разнообразность межпопуляционных контактов, выявляемых разными совокупностями признаков, антропологический материал позволяет с полным основанием говорить о метисном евро-монголоидном характере комплекса черт у всех ненцев, о своеобразии расового комплекса, распространенного в большинстве групп, и принадлежности его к кругу западносибирских форм, о преобладании монголоидного компонента в его составе, о ясном отделении его от массива финно-угорских популяций в направлении усиления монголоидности, о южных тенденциях в антропологической характеристике ненцев в сторону некоторых метисных вариантов с территории Томско-Нарымского Приобья, Алтае-Саянского нагорья и Казахстана, южносибирских по своей расовой ориентации. Свообразие присущего ненцам комплекса особенностей свидетельствует об автохтонном происхождении народа в циркумполярном регионе. Особый среди ненцев антропологический статус колвинцев, для

которых характерно преобладание европеоидного компонента, определяется историей формирования данной этнографической группы в результате метисации.

Ненцы делятся на тундровых и лесных. Выделяется также своеобразная этнографическая колвинская группа. Некоторым своеобразием в культуре отличаются канинские, малоземельские, гыданские, ямальские ненцы.

История изучения ненцев имеет давние традиции. В XVIII в. интересную работу о ненцах написал В.Ф. Зуев, изданную в 1947 г., в XIX в. – В. Иславин (1847), М.А. Кастрен (1860) и др. В XX в. этнографией ненцев много занимались Г.Д. Вербов (1936, 1937, 1939), Б.О. Долгих (1960в, 1970б и др.), Л.В. Хомич (1966, 1976, 1995 и др.), В.И. Васильев (1979), А.В. Головнев (1995, 2004). В наше время исследования продолжают Е.Т. Пушкарева (2000, 2001, 2003), В.И. Сподина (2001, 2003), М.А. Зенько (2001, 2003), Ю.Н. Квашнин (2003). Большое место в историографии ненцев занимают работы по этногенезу самодийцев в целом и ненцев в частности.

Как предполагается большинством специалистов, уральская языковая семья сформировалась приблизительно в VI тыс. до н.э. на территории современного Приаралья и Прикаспия. Отсюда древние предки уральских народов постепенно продвигались на север Восточно-Европейской равнины, в Зауралье и Западную Сибирь.

Лингвистическая близость языков ненцев и других северных самодийцев и обитавших в Присаянье камасинцев и других южносамодийских (маторы, койбалы, карагасы и др.) народов послужила основанием для разработки различных гипотез происхождения народов самодийского этнического круга. Первая из таких гипотез была высказана в начале XVIII в. шведом Ф.И. Страленбергом (Таббертом), участником Сибирской экспедиции Д.-Г. Мессершмидта, предположившим, что самодийцы проникли на юг Сибири через Европейский Север и тундры Западной Сибири (*Strahlenberg*, 1730). Иную точку зрения сформулировал в том же столетии участник знаменитой Второй Камчатской экспедиции академик И.Э. Фишер: “томские Остяки и Камаша, – писал он, имея в виду селькупов и камасинцев, ... остатки древних жителей в Средней Сибири, из которых часть, боясь Татар, пошли в ближайшие к северу страны. Живущих там называют Самоядью” (*Фишер*, 1774. С. 84). М.А. Кастрен пришел к выводу, “что не может быть ни малейшего сомнения в том, что самоеды вышли с Алтая, многие ветви этого племени были обнаружены на этой горной цепи и отчасти еще продолжают обнаруживаться” (*Кастрен*, 1860). В настоящее время гипотеза Фишера-Кастрена разделяется большинством исследователей уралистики: этнографами (*Долгих*, 1960б, 1970б; *Хомич*, 1964), антропологами (*Руденко*, 1914; *Шлугер*, 1941), лингвистами (*Прокофьев*, 1940а, б; *Вербов*, 1973), специалистами по ономастике (*Матвеев*, 1964 и др.), историками (*Мольнар*, 1955). Много занимался этими проблемами В.И. Васильев (1979). По его мнению, восточную часть Западной Сибири, а именно пространство от Иртыша до среднего и верхнего Енисея, и следует рассматривать как территорию формирования прасамодийской этнической общности, связывая происхождение ненцев и других самодийских народов с так называемой кулайской археологической культурой V в. до н.э. – V в. н.э. территории Среднего Приобья (*Чиндина*, 1984). Оттуда в III–II вв. до н.э. в силу ряда природно-географических причин и исторических факторов самодийцы продвинулись в низовья Оби – на север, в Прииртышье – на запад, в верховья Оби и Присаянье – на юг.

По своей хозяйственной направленности кулайская культура была комплексной промыслово-скотоводческой. В свое время Л.В. Хомич обратила внимание на лексическую близость названий основных древесных видов таежной зоны (береза, кедр, сосна), а также названий некоторых промысловых животных в языках ненцев и южных самодийцев – селькупов, койбалов, маторов (*Хомич*, 1964). Этнографические материалы свидетельствуют, что ненцы еще в XIX в., обитавшие в таежной зо-

не, использовали для охоты на парнокопытных и пушных зверей орудия промысла (копья, стрелы), конструктивно мало отличавшиеся от кулайских.

Сложнее обстоит вопрос в отношении скотоводства. Кулайцы знали коневодство, используя лошадь в качестве верхового животного. В условиях северной тайги и тундры коневодческие навыки предков ненцев сыграли роль в появлении ненецкого оленеводства (Чернецов, 1964б; Вайнштейн, 1972. С. 123; Симченко, 1976. С. 101).

Вторая генетическая линия в формировании ненцев связана, по мнению В.И. Васильева, с досамодийским населением – аборигенами северной тайги и тундры, уральцами по языковой принадлежности и охотниками на дикого северного оленя и морского зверя по роду основных хозяйственных занятий. Опираясь на ненецкий фольклор, с аборигенными жителями тундры он связывает *сииртя*, некогда обитавших в Заполярье, а затем спустившихся под землю, где они живут и поныне (Лащук, 1968; Васильев, 1970б; Хомич, 1970а). По преданиям европейских ненцев, *сииртя* живут под землей в условиях вечного мрака и не могут выходить на поверхность, так как не переносят солнечного света. В стране *сииртя* много железа, меди, серебра, свинца и других металлов. В одном из преданий говорится даже, что, *сииртя*, хотя и говорят своим собственным языком, но понимают и по-самоедски. Следы бывшего обитания *сииртя* в тундрах Европейского Севера и Сибири сохранились в многочисленных топонимах на территории современного расселения ненцев, которые включают в свой состав этот этноним (*Сииртя-яха* – “река Сииртя”, *Сииртя-седа* – “сопка Сииртя” и др.).

Пришедшие с юга самодийцы, несомненно, значительно превосходили аборигенов тундры по численности и по уровню развития хозяйственного уклада, социальной организации, военного искусства. Малочисленные охотники на дикого северного оленя, вероятно, в относительно короткий срок были поглощены самодийцами и полностью утратили прежний язык. Тем не менее, аборигены оказали определенное влияние на формирование ряда хозяйственных занятий и элементов материальной культуры самодийцев. Так, можно предполагать, что навыки использования на охоте оленя-манщика были известны аборигенам Заполярья и восприняты самодийцами, которые стали использовать манщика для отлова молодых особей дикого оленя и их приручения, что явилось основой становления домашнего оленеводства. Вероятно, предпосылки для возникновения оленьей нарты “самодийского” типа также связаны с культурой аборигенов (от нарты-волокуши типа саамской кережки). Интересно также сходство некоторых деталей покроя верхней глухой одежды ненцев и аборигенов северо-востока Евразии – чукчей и коряков, возможно, происходящей из общего источника (Прыткова, 1970. С. 94).

Некоторые родовые компоненты, в том числе крупнейшие родовые подразделения Хэтанзи (Европейский Север), Вануйта и Пяк (Сибирский Север) генетически также могут быть причислены к аборигенному субстрату.

Приведенные факты позволили Г.Н. Прокофьеву в конце 1940-х годов выдвинуть гипотезу о том, что наряду с южносибирскими самодийскими группами в формировании ненцев приняли участие группы, принадлежащие к аборигенному населению, обитавшему в циркумполярной зоне Европейского Севера и Сибири задолго до самодийцев (Прокофьев, 1940. С. 67–76).

В последнее время появились обоснования западного (из Приуралья и Урала) происхождения самодийцев (Косарев, 1974; Головнёв, 1998; Федорова, 2000), о чем еще ранее писал Ф. Страленберг (см. гл. 2).

Проблемами этнической истории ненцев также занимался В.И. Васильев (1979). Он опирался на различные источники – сообщения иностранных путешественников (Плано Карпини и др.). “Самогедов” Плано Карпини он помещает в пределах современной Архангельской области, на юге Большеземельской тундры.

Этническая история ненцев в XVII–XVIII вв. изучена им на базе архивных материалов (здесь и далее: *Васильев*, 1979). Так, ясачные материалы конца XVII в. позволяют определить численность европейских ненцев в количестве 940 человек. Цифра эта представляется существенно заниженной (*Васильев*, 1979. С. 86–89). По материалам пятой ревизии (1795 г.), численность европейских ненцев устанавливается в количестве 353 семей и 1512 душ мужского пола.

“Книга Обдорской самояди” 1695 г. позволяет определить численность самой крупной ненецкой этнотерриториальной группы – сибирских тундровых ненцев (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1, кн. 1095. Л. 140–268) – 1193 ясачных плательщика или 4772 человек обоего пола. Кроме того, численность сынских самоедов может быть определена в 212 человек, ляпинских самоедов – в 76 человек обоего пола. Пятая ревизия (1795 г.) зафиксировала в составе Обдорской волости 8543 человека обоего пола (2212 – в Каменной и 1331 – в Низовой стороне). Сыневские (куноватские) самоеды этой ревизией были учтены в количестве 66 человек обоего пола, ляпинские самоеды – в количестве 179 человек обоего пола.

В.И. Васильев пишет, что лесные ненцы в архивных документах XVII в. именовались казымскими, или кунными самоедами. Ясачная книга 1695 г. учла казымских самоедов в количестве 132 ясачных плательщиков (всего 768 человек обоего пола). Судя по архивным данным, представители этой этнотерриториальной группы кочевали в бассейне верхнего и среднего Пура, в верховьях и среднем течении Надыма, а также по верховьям некоторых правых притоков Сургутской Оби, в частности Лямина и Агана. Пятая ревизия 1795 г. учла лесных ненцев в количестве 476 душ обоего пола.

Опираясь на предания, в числе противников лесных ненцев В.И. Васильев видит хантов и селькупов. Он предполагает, ссылаясь на Г. Старцева, что решающее сражение между хантами и лесными ненцами, развернувшееся, как повествует одно из преданий, при устье р. Сабун, правого притока Ваха, имело место в конце XVII – начале XVIII в., после чего бассейн этой реки стал зоной хантыйского влияния (*Старцев*, 1928. С. 131–136). Однако, по данным Н.В. Лукиной, местное хантыйское население и в наши дни помнит, что в прошлом их земля принадлежала ненцам (*Лукина*, 1972. С. 84–85).

В XVIII в. продвижение ненцев на восток продолжалось. Итогом этих военных столкновений явилось вытеснение ненцами энецов с левобережья Енисея и бассейна Таза и ассимиляция ими оставшихся на этой территории представителей энецких родов.

В.И. Васильев рассматривает этнические контакты населения в западной части ненецкого ареала, где ненцы соседствовали с коми-ижемцами и русскими. Коми-ижемцы, восприняв от ненцев оленеводство в середине XVIII столетия, значительно увеличили размеры своих стад в Большеземельской тундре, тогда как самоеды, утратившие своих оленей, “мало-помалу начинали переходить в работники к ижемцам” (*Иславин*, 1847. С. 20–21). Благодаря бракам, хозяйственному и культурному общению с ижемцами среди части ненцев Большеземельской тундры стал распространяться коми-зырянский язык. В XVIII в. стали заводить оленей и некоторые русские старожилы Европейского Севера: мезенцы, пустозеры, усть-цилемы. Но в отличие от коми сами они свои стада не выпасали, а отдавали для присмотра ненцам. По сведениям А.А. Терентьева, посвятившего этому вопросу специальную работу, многие канинские и тиманские ненцы находились в буквальном смысле в кабале у русских предпринимателей и промышленников (*Терентьев*, 1934).

Исследование В.И. Васильева показывает, что на протяжении XIX в. регион расселения европейских ненцев несколько расширился, прежде всего, за счет освоения островных территорий в Северном Ледовитом океане: полуострова Колгуева

и Новой Земли. Первые попытки создания ненецкой колонии на Колгуеве были предприняты еще в 70-х годах XVIII в., но тогда они не имели успеха. По сведениям В.Н. Латкина, в 40-е годы XIX в. на Колгуеве уже постоянно жило “несколько семей Самоедов, нанимаемых мезенцами и пустозерцами для производства промыслов рыбных, звериных и птичьих” (Латкин, 1853. Ч. II. С. 44–45; Жилинский, 1919. С. 195). Переписью 1897 г. на острове было учтено 9 семей самоедов, включавших 61 человека обоего пола. Данные эти, однако, не представляются исчерпывающими, и, видимо, более прав А.А. Жилинский, который определяет численность островного населения (для предреволюционного времени) в 150 человек. Освоение архипелага Новая Земля началось в конце 1860-х годов, когда здесь появился первый постоянный поселенец ненец Фома Вылка. К 1894 г. население Новой Земли состояло из 10 “самоедских” семей в количестве 50 человек. В указанном году на остров было завезено еще несколько ненецких семей (37 человек) из Большеземельской тундры (Энгельгардт, 1897. С. 140). Незадолго до революции, по данным А.А. Жилинского, население Новой Земли составляло 120 человек – самоедов и русских промышленников-поморов (Жилинский, 1919. С. 202).

По мнению В.И. Васильева, важным событием этнической истории европейских ненцев второй половины XIX в. явилось освоение ими Кольского полуострова. Еще одним новым явлением в этнической жизни европейских ненцев стало появление у них довольно значительной прослойки оседлых семей. Переписью 1897 г. в селениях, расположенных по р. Усе, было учтено 19 ненецких дворов. По материалам переписи 1920 г., в селениях Пустозерской волости по Нижней Печоре оседло проживало 50 ненецких семей (Лапук, 1958. С. 144). Но самым значительным центром оседлости на Европейском Севере было село Колва на юге Большеземельской тундры. Перепись 1897 г. учла в Колве 55 самоедских хозяйств в количестве 354 человек (164 мужчины и 190 женщин – РГИА. Ф. 1290. Оп. 11. Д. 33).

Всероссийская перепись 1897 г. зафиксировала в составе Обдорской волости Тобольской губернии 3479 человек обоего пола, в составе Туруханского края Енисейской губернии – 475 человек обоего пола (11 человек – в составе Каменной стороны и 464 – Низовой стороны).

Перепись 1897 г. учла лесных ненцев в количестве 467 человек обоего пола. Материалы, приведенные А.А. Дуниным-Горкавичем (1904. Т. 1), и данные метрических книг Сургутской и Селийровской церковей позволяют утверждать, что перепись не отразила в полной мере численный состав лесных ненцев. В частности, остались неучтенными периферийные группы, кочевавшие по верховьям притоков Сургутской Оби.

На протяжении XIX в. этнические контакты между различными территориальными группами ненцев значительно укрепились. Столь же мирно развивались на протяжении XIX в. отношения между сибирскими тундровыми и лесными ненцами. Заметно упрочились и расширились к концу XIX в. контакты ненцев с соседними этническими группами. Благодаря переселению на Кольский полуостров возобновились контакты ненцев с саамами, которые восприняли от ненцев и коми способ выпаса оленей скученным стадом с использованием пастушеской собаки, самодийский тип ездовой нарты и веерный способ запряжки оленей, многие элементы одежды и обуви, в частности малицу, пимы и меховые чулки. Особенно тесные этнические и хозяйственно-культурные взаимоотношения выявляются между ненцами Европейского Севера и коми-ижемцами (Латкин, 1853. Ч. I. С. 106).

В метрических книгах Колвинской церкви за вторую половину XIX в. встречаются многочисленные записи о браках между коми-ижемцами и большеземельскими самоедами, как по мужской, так и по женской линиям (Мамадышский, 1910. С. 64–65). Благодаря смешанным бракам ненцы стали пользоваться в обыденной речи ижемским диалектом языка коми. Под влиянием коми-ижемцев оседлые ненец-

кие семьи Колвы стали заниматься домашним животноводством и огородничеством. Колвинцы жили в деревянных домах. Восприняли они и многие элементы оседлой материальной культуры: одежду из ткани и головные уборы, платья, рубахи, пиджаки, штаны, шапки, платки, сарафаны, кокошники, кожаную обувь, а также изделия из муки и хлеб в постоянном пищевом рационе (*Лашук*, 1958. С. 168; *Хомич*, 1972. С. 178, 183). Даже по внешнему облику многие из них старались походить на коми: стриглись в кружок, брили усы (*Иславин*, 1847. С. 107).

В.И. Васильев уделяет внимание сложному развитию в XIX – начале XX в. этнических взаимоотношений между сибирскими тундровыми ненцами и хантами. Между обдорскими ненцами и северными хантами существовали тесные хозяйственные и культурные контакты, нередко закреплявшиеся браками между представителями обеих сторон. Н.А. Абрамов еще в середине XIX в. писал, что в обдорское наречие “остяков” вошло большое число “самоедских” слов (*Абрамов*, 1857. С. 332). Вероятно, именно на протяжении второй половины XIX в. в состав сибирских тундровых ненцев вошли роды хантыйского происхождения. Хантыйские по происхождению компоненты устанавливаются и в составе лесных ненцев например, среди Казымкиных (*Вербов*, 1936. С. 69). Среди ляпинских самоедов давнюю историю имели хозяйственно-культурные и семейно-брачные контакты с манси. Распространенные у манси Ляпинской волости фамилии Сайнахов и Яптин имеют ненецкое происхождение (*Соколова*, 1983. С. 17–19; *Васильев*, 1974б). То же самое можно сказать о мансийских фамилиях этого региона Пузин и Немдазин.

Наиболее остроконфликтными в XIX в., по мнению В.И. Васильева, оставались этнические взаимоотношения в низовьях Енисея, где ненцы граничили с энцами. В середине XIX в. между ними произошла, судя по преданиям, третья “большая война”, завершившаяся победой энцев и их союзников. Эта “война” как бы подвела итог экстерриториальному размежеванию в низовьях Енисея (*Востротин*, 1910. С. 18).

Значительно углубились на протяжении XIX в. хозяйственные и культурно-бытовые взаимоотношения ненцев с русскими. Особенно активно они развивались в периферийных районах расселения ненцев – на западе в лесной полосе бассейна р. Мезень, в южной части Канинской тундры и в низовьях Печоры, а на востоке – в низовьях Енисея. Постоянно общаясь с русскими, канинские и тиманские ненцы заимствовали у них многие элементы культуры. Еще И.И. Лепехин писал, что многие мужчины самоеды летом вместо малицы “носят рубахи холстяные и суконные из русской сермяги” (*Лепехин*, 1805. С. 228). То же самое отмечал и В. Иславин, добавлявший, что они подпоясывают рубахи широкими кожаными поясами, украшенными медными пуговицами и бляхами. Он же писал о развившемся под русским влиянием пристрастии самоедов к сладостям, изделиям из муки и молока, к чаю (*Иславин*, 1847. С. 30, 37–38). Те из ненцев, которые по каким-либо причинам расставались с оленеводством и поселялись оседло в русских селах, нередко женились на русских девушках (*Латкин*, 1853. Ч. 1. С. 94). Довольно широко распространился среди архангельских самоедов русский язык (*Иславин*, 1847. С. 108). Но в целом культурное влияние русских на быт ненцев в рассматриваемый период было весьма незначительным. Скорее, как и на Европейском Севере, в низовьях Енисея происходил обратный процесс восприятия русскими разнообразных сторон традиционной ненецкой культуры.

В работах В.И. Васильева рассматриваются проблемы этнического развития групп ненцев в XX в. (1970а, 1979, 1994 и др.). Всесоюзная перепись населения 1926 г. учла архангельских (европейских) ненцев в количестве 5358 человек обоего пола. Тундровых сибирских ненцев было зарегистрировано 10962 человека. Лесных ненцев, по данным этой переписи насчитывалось 1069 человек обоего пола.

В конце 1920-х – начале 1930-х годов в регионе расселения ненцев были образованы национальные административные единицы: округа – Ненецкий в составе

Архангельской области, Ямало-Ненецкий и Ханты-Мансийский – в составе Тюменской области, Таймырский (Долгано-Ненецкий) – в составе Красноярского края. Существенных территориальных перемещений ненецкого населения за период, истекший в промежутке между переписями 1926 и 1979 гг. не зафиксировано. Самое значительное из них – переселение ненецкой популяции с Новой Земли, в связи с созданием на архипелаге атомного полигона. Новоземельские ненцы были перемещены на острова Вайгач и Колгуев, в Большеземельскую и Малоземельскую тундры, в Нарьян-Мар и Архангельск. Прекратили существование в качестве самостоятельных этнотерриториальных единиц группы куноватских и ляпинских ненцев. Дальнейшее развитие получили в советский период контакты ненцев с русскими, коми и соседними северными народами.

Данные полевых обследований показывают, что ненцы, живущие по р. Пёза (Мезенский район Архангельской области), в среднем течение р. Мезень (Лешуконский район той же области), в бассейне левого притока Печоры р. Цильма, в большинстве своем порвали с оленеводством и живут оседло в поселках в окружении русского населения. Все представители этих семей говорили в основном по-русски, некоторые совершенно не владели родным языком. На юге Большеземельской тундры, в пределах Республики Коми почти все ненецкие по происхождению семьи в настоящее время зарегистрированы в похозяйственных книгах сельских советов в качестве коми. Велико в этом регионе и число межнациональных браков – от 66,7% до 80%. На Кольском полуострове местные ненцы полностью утратили родной язык; из окружающей инонациональной среды они выделяются некоторыми антропологическими характеристиками и сохранением сознания принадлежности к самодейскому этносу.

Значительно укрепились контакты сибирских ненцев с хантами. Браки хантов с ненками за период 1920–1960-х годов составляли 66,3%, а ненцев с хантыяками – 52,8%. В то же время, как устанавливается материалами экспедиционных исследований (В.И. Васильев. ПМА), местные ненцы хантыйский язык не знают. Для южного побережья Обской губы (Приуральский район Ямало-Ненецкого АО) число ненецко-хантыйских браков за тот же период составило 35%, хантыско-ненецких – 71%. В этом регионе наблюдается двуязычие, фиксируемое у представителей обеих национальностей. Аналогичная картина выявляется в пос. Нумто Белоярского района Ханты-Мансийского АО, где совместно проживают ханты и лесные ненцы. В Тазовском районе Ямало-Ненецкого АО ненцы контактируют с селькупам, в Усть-Енисейском районе Таймырского АО – с энцами. В первом случае обе группы сохраняют достаточно устойчивую этническую обособленность, смешанные семьи довольно редки. За немногим исключением нижнетазовские селькупы говорят по-ненецки. Среди ненцев знание селькупского языка менее распространено. В целом контакты ненцев и селькупов в этом регионе не выходят за рамки соседских взаимоотношений, хотя влияние ненцев на материальную культуру северных селькупов проявляется весьма определенно. Совместная работа в производственных товариществах, колхозах и совхозах способствовала этническому сближению ненцев и энцев. Возросло число смешанных браков. Языком этнического общения представителей этих народностей в Усть-Енисейском районе стал ненецкий язык.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Ненецкая культура в ее современном облике сложилась относительно недавно, три-четыре столетия назад, когда охотники Уральского Севера превратились в кочевых оленеводов. С тех пор крупностадное оленеводство стало ее главной отличительной чертой – в уральских тундрах понятия “самоед” (старое название ненцев) и “олeneвод” во многих случаях взаимозаменяемы. “Оленеводческая революция” настолько преобразила культуру северных самодийцев, что преемственность между тундровой древностью (археологией) и современностью (этнографией) не всегда очевидна.

В свое время В.Н. Чернецов, обследовав руины древних землянок на берегах Ямала, заметил: “Допустить, что в какой-то период своего обитания на Ямале ненцы жили в землянках, невозможно. Вся их культура, образ жизни делают абсурдным такое предположение” (Чернецов, 1935б. С. 125). Ненцы представлялись Чернецову недавними обитателями Севера, чьи предки пришли в тундру с юга на рубеже I–II тыс. н.э. (1953в. С. 238, 241). Казалось, ключ к археологическому обоснованию старой гипотезы о южносибирском происхождении самодийцев найден, и осталось лишь обнаружить следы их миграции на север. За десятилетия поисков на Уральском Севере открыто множество памятников археологии, но среди них нет тех, что оставлены южными мигрантами-самодийцами. В.А. Могильников подвел неутешительный итог: “особенности культуры самодийцев в Нижнем Приобье пока не выявлены” (Могильников, 1987. С. 216; см. также Матвеев, 1995. С. 19).

Южносибирская (саяно-алтайская) гипотеза происхождения ненцев, в русле которой долгое время развивались этногенетические построения советских/российских археологов и этнографов, привела к парадоксу: на юге древнененецких памятников не обнаружено, а те, что открыты на ненецкой территории, приписываются неким “аборигенам”. Самый крупный из коренных народов Российской Арктики остался без археологии, будто исторический мираж. Этнографическая сторона казуса состоит в том, что культура ненцев представляет собой один из ярких вариантов северной адаптации, а исследователи упорно ищут ее истоки на юге. В мифологии ненцев нет упоминаний о приходе их предков из южных краев; исходная картина мироздания рисуется так же, как выглядит сейчас – северной страной с тундрами, реками и горами. В целом южносибирская гипотеза, проработка которой шла многие годы, оказалась несостоятельной, тем более что исследования последних лет (Головнёв, 1998б; Федорова, 2000 г) позволяют проследить этапы развития древнененецкой культуры на Уральском Севере, связав, наконец, данные археологии и этнографии.

Версии о происхождении ненцев (самоедов) появились вслед за обнаружением растнутой от Белого моря до Алтая цепи самодийских племен (Strahlenberg, 1730; Фишер, 1774. С. 84). М.А. Кастрен продолжил изыскания Ф.И. Страленберга. И.Э. Фишера и Г.Ю. Клапрота, совершив серию длительных путешествий по Северу и Сибири, в том числе в места обитания всех самоедских племен. Самодийский этногенез интересовал Кастрена прежде всего в контексте азиатской версии происхождения финнов. Путь “самоедского племени” от Алтая до Ледовитого океана он рассматривал как косвенное свидетельство подобной миграции древних финнов (Castrén, 1856; Кастрен 1860). М.А. Кастрен вошел в историю науки не как автор этноромантической идеи об алтайской прародине финнов, а как выдающийся иссле-

дователь уральских языков и культур, убедительно показавший родство финских и самодийских народов. В этом – сущностном, а не точечно-географическом, – измерении труды Кастрена развивают гипотезу Страленберга ничуть не меньше, чем версию Фишера. Сегодня идеи Кастрена в части происхождения самодийцев можно разделить на независимые концептуальные узлы: 1) установленный факт этногенетического родства самодийцев с финнами/саамами; 2) устаревшая гипотеза об алтайской прародине финнов и самодийцев.

Все исследователи этногенеза самодийцев в той или иной мере являются последователями Кастрена. Одни, в том числе известные лингвисты (И.Н. Шебештьен, Ю.Х. Тойвонен, Д.В. Бубрих, А.П. Дульзон), приняли за основу финно-саамо-самодийские параллели и, тем самым, сблизили арены финно-саамского и самодийского этногенеза в Северо-Восточной Европе. Другие, в том числе плеяда замечательных советских сибиреведов (Г.Н. Прокофьев, Г.Д. Вербов, Б.О. Долгих, В.Н. Чернецов, В.И. Васильев, Л.В. Хомич), предпочли южносибирскую доминанту, оставляя в тени финно-самодийские этногенетические связи. Обобщенно эти два подхода можно назвать взглядом из Европы и взглядом из Сибири, каждый из которых фокусируется на локальных (западных или восточных) вариациях самодийских культур. Возможен и третий взгляд – с Урала – условного географического центра самодийского мира.

Самодийский сюжет часто становится камнем преткновения в поисках уральской прародины. Если финно-угорские народы дают устойчивую картину соседства и непрерывности языковых связей от Скандинавии до Западной Сибири, то расположение самодийцев в альтернативных (североевропейской или южносибирской) версиях вызывает резкий крен в западную или восточную этногенетическую перспективу. От этого же зависит оценка биоантропологического баланса европеоидности и монголоидности уральских народов.

Особая роль принадлежит этногенетическому “мосту” между самодийцами и саамами, которые оказываются и соседями (канинские ненцы и кольские саамы), и полюсами уральского мира (южносибирские самодийцы и скандинавские саамы). Саамы и ненцы обнаруживают множество общих черт в культуре и языке, включая этнонимическую параллель: саамы (*сами*) – самоеды (*самоядь*). Треть лексики в саамском языке, относящаяся к северной ветви финских языков, происходит от древнего субстрата, называемого протосаамским (К.Б. Викаунд), арктическим (Э. Лагеркранц) или палеоевропейским (Т. Итконен). Часть этой лексики, обозначающей понятия арктической природы и хозяйственной деятельности, имеет самодийские параллели (более 60 слов), давшие основание ряду исследователей (К. Нильсен, П. Равила, Ю.Х. Тойвонен, И.Н. Шебештьен) предполагать, что древние саамы говорили на самодийском языке (*Toivonen*, 1950; *Sebestyén*, 1953). Критические обзоры этой версии (Б. Коллиндер, Э. Итконен, Ю. Лехтиранта, Е.А. Хелимский, В.В. Напольских) исходят из различных оценок степени близости саамов и самодийцев, но и самые категоричные из них не опровергают факта этих связей (*Хайду*, 1985. С. 112–114; *Напольских*, 1997. С. 31–34).

В российской историографии тема саамо-самодийского моста оказалась в тени южносибирской гипотезы: Ю.Б. Симченко считал, что “контакт предков современных лопарей и самоедоязычных пришельцев не мог быть ранее I тыс. н.э.” (1980б. С. 12); Л.Я. Крижевская отрицала древность саамо-самодийских связей, поскольку самодийцы попали “в Заполярье из лесостепных широт Западной Сибири относительно поздно” (1990. С. 59). Между тем высокая плотность параллелей между саамами и самодийцами свидетельствует о глубокой древности их контактов на европео-уральском Севере. Условной границей прасаамского и прасамодийского ареалов можно считать бассейн р. Мезень, где проходит восточный рубеж распространения саамских топонимов (*Лукьянченко*, 1980. С. 34). Таким образом, саамо-

самодийский мост органично замыкает северные пределы уральской прародины, традиционно располагаемой в пространстве от Балтийского моря до Урала (Т. Аминов, Э. Итконен, И.Н. Шебештьен, Ю.Х. Тойвонен, П. Аристэ, Д. Дечи, А. Йоки) с включением таежного Зауралья (П. Хайду). При этом снимаются противоречия, внесенные в проблему уральского этногенеза “азиатской” гипотезой (М.А. Кастрен, Ф.И. Видеман), которая, впрочем, по сей день вызывает симпатии у ряда исследователей (Хелимский, 1983; 1989б; Напольских, 1997).

Самодийская прародина, вероятно, располагалась там же, где в историческое время кочевали ватаги “каменных самоедов” (уральских ненцев) – в северных лесах и тундрах по склонам Уральского хребта, включая Припечорье на западе и Приобье на востоке. Южными соседями самодийцев (по склонам Среднего Урала) были предки угров, западными – предки саамов (в Беломорье) и пермян (в Подвинье), восточными и юго-восточными (на Енисее и в Верхнем Приобье) – предки юкагиров, кетов и алтайских народов.

Древнейший путь в район будущего расселения самодийцев (Северный Урал и Северное Зауралье) вел с Камы на Печору, что видно по расположению палеолитических стоянок вдоль западного склона хребта (Медвежья пещера, Пымва-Шор I и др.). Около 19 тыс. лет назад на Каме и Печоре сложилась среднеуральская культура верхнего палеолита (Павлов, 2002). С ее распространением на восток, вероятно, связано появление стоянок Гари (р. Сосьва) и Юган-Горт VI (р. Войкар) в среднем и северном Зауралье (Косинская, Федорова, 1994; Погодин, 2000).

В голоцене камско-печорский путь оставался ключевым направлением культурных связей обитателей Северного Урала, хотя с потеплением климата освоенное пространство Субарктики значительно расширилось. Пояс мезолитических культур охватил весь Евразийский Север (за исключением арктических берегов Таймыра), впервые обозначив “циркумполярный вектор” – широтные связи вдоль побережья Ледовитого океана. На севере Восточной Европы контакты по оси запад–восток отмечаются в памятниках мезолита от Печоры до Балтики (Буров, 1967. С. 166; Хлобыстин, 1998. С. 35). Ключевое место в новой системе миграций и коммуникаций занял район Верхней Волги, связи с которым обнаруживаются в позднемезолитических памятниках Вычегды и Большеземельской тундры (Буров, 1965. С. 160). Л.П. Хлобыстин полагает, что заселение крайнего Северо-Востока Европы (в том числе Нижней Печоры) происходило в мезолите с юго-запада, из верхневолжского бассейна через Северную Двину (Хлобыстин, 1998. С. 35). Плотность освоения этой территории была довольно высокой – от Северной Двины до Полярного Урала обнаружено свыше 130 мезолитических памятников (Верецагина, 1990. С. 48). Вероятно, в мезолите был проложен “чрезкаменный путь” с Печоры на Обь, по которому прошли древние уральцы, оставившие мезолитические памятники в устье Оби (Корчаги I-Б) и на Ямале (Юрибей I).

В неолите направления связей оставались прежними: устойчивые культурные импульсы шли на Северный Урал с запада (через бассейн Северной Двины) и юга (из Прикамья); в свою очередь из Припечорья они распространялись далее на восток – за Урал в Приобье. Появление на Европейско-Уральском Севере керамики с гребенчато-ямочным декором вовсе не означало пришествие нового населения, а, скорее, отражало уже сложившуюся систему связей. Одним из главных очагов формирования гребенчато-ямочной традиции был верхневолжский район, откуда она распространялась по всему северу Восточной Европы, включая Печору. Л.П. Хлобыстин полагает, что неолитическая культура Печорского Заполярья генетически связана с ямочно-гребенчатыми культурами Верхней Волги (Хлобыстин, 1998. С. 35). Это наблюдение указывает на устойчивость сложившегося в эпоху мезолита широтного (сухоно-вычегодского) пути.

Исходной областью расселения древнейших самодийцев М.Ф. Косарев определяет лесную зону Восточной Европы, откуда носители гребенчато-ямочных орнаментальных традиций в позднем неолите прошли в Зауралье, а в бронзовом веке – еще дальше к востоку, до Нарымского Приобья (1974. С. 148–158). В.С. Стоколос допускает, что культура гребенчато-ямочной керамики распространялась на восток и северным путем через Приполярный и Полярный Урал (2000. С. 16).

Прародина самодийцев охватывала оба склона Северного Урала, и все же ядром древней общности (судя по скоплению памятников и направлениям культурных связей) был бассейн Печоры. Отсюда в Сибирь шли пути контактов и миграций на протяжении всей праистории и истории. Впрочем, восточный склон Урала играл не менее важную роль в поддержании устойчивости древнесамодийской общности – роль консерватора традиций. Сочетание “контактного” западного и “консервативного” восточного крыла самодийцев обусловило долговременное самобытное развитие их культуры. На севере Урала и Западной Сибири, в отличие от других областей уральского мира, гребенчато-ямочная традиция в орнаментации керамики сохранялась с неолита до финала бронзы (Косарев, 1991). Данные палеолингвистики свидетельствуют о длительном обособленном развитии самодийского праязыка – с конца V тыс. до н.э. до конца I тыс. до н.э. (Хелимский, 1983; 1989б). Культурной консервативностью самодийцы превосходили всех остальных уральцев, испытавших в эпоху металла мощное воздействие со стороны южных и западных соседей – индоевропейцев.

Единство древних самодийцев могло сохраняться при условии преобладания в их среде внутренних связей, которые проходили по двум магистралям – через Урал (между Печорой и Обью) и Обь (вдоль Оби и Обской губы). Феномен устойчивых северных трансуральских связей неизменно привлекает внимание исследователей: Л.Я. Крижевская отмечает расширение связей между культурами северного Приуралья и Зауралья в бронзовом веке (1990. С. 57); М.Ф. Косарев выявляет “симметричность” гребенчато-ямочных культур по склонам Урала (1991. С. 17–18); В.С. Стоколос видит в развитии энеолитической культуры Чужьяэль “общность процессов, протекавших в среде близких по происхождению групп населения по обе стороны от Урала” (2000. С. 13);

В эпоху бронзы ярко обозначилась обская магистраль самодийских контактов. К середине II тыс. до н.э. комплексы с гребенчато-ямочной керамикой появились в Сургутском Приобье (Чемякин, 1996. С. 64–65); в третьей четверти II тыс. до н.э. они вытеснили самусьскую традицию в Томском Приобье (Кирюшин, 1973. С. 62–64; Васильев, 1978. С. 6–12; Косарев, 1991. С. 19). На рубеже II–I тыс. до н.э. гребенчато-ямочная керамика распространилась в бассейне Таза (Хлобыстин, 1998. С. 177). Интенсивное освоение обского пути в бронзовом веке привело к смещению центра самодийского мира из Припечорья в Приобье. Расселение самодийцев вверх по Оби и Иртышу натолкнулось у южной границы тайги в Прииртышье на встречную экспансию андроновидных культур, а в Приобье достигло ареала самусьской культуры; в пограничье сложились смешанные культуры, сузгунская и еловская. На вновь освоенных территориях, в Среднем Приобье и Обско-Енисейском междуречье, сформировался массив восточных самодийцев, в том числе предков селькупов и энцев.

В низовьях Енисея самодийцы все плотнее входили в зону влияния мощных ленских культур. Еще в мезолите на правобережье Северного Приобья отмечались следы пришельцев с востока – носителей сумнагинской культуры (Погодин, 2000. С. 75), однако ленское влияние лишь на излете достигало Приобья. В ту пору Таймыр был западной периферией ленских культур, так же как Ямал – североуральских (на Гыдане не найдено ни одного археологического памятника). В конце бронзового века самодийцы перешли Енисей, и на западе Таймыра сложилась пясинская

культура с элементами гребенчато-ямочной (североуральской) и ымыяхтахской (ленской) традиций (*Хлобыстин*, 1998. С. 118–119). С этого времени можно вести отсчет этногенеза таймырских самодийцев (нганасан).

Встреча на Енисее двух доминантных культур Евразийской Арктики отозвалась в археологии “синдромом циркумполярности” – отдельные черты восточносибирской культуры Ымыяхтах поразительно быстро распространились до Скандинавии. Керамика с вафельными отпечатками встречается на памятниках поздней бронзы Таймыра, Ямала, Большеземельской и Малоземельской тундр, Кольского полуострова, Финляндии (не говоря уже о Восточной Сибири и Северо-Востоке Азии). А.П. Окладников, Л.П. Хлобыстин, К. Карпелан, В.С. Стоколос и другие исследователи в той или иной мере допускают возможность стремительной миграции по тундрам Заполярья групп арктического населения с востока на запад Евразии (*Окладников*, 1953; *Хлобыстин*, 1998; *Стоколос*, 2000). Вероятность подобного переселения по суше сомнительна, еще фантастичнее выглядят морские вояжи по Арктике в условиях похолодания климата на рубеже II–I тыс. до н.э. Остается предполагать эффект “горячего контакта”, вызвавшего интенсивный культурный обмен и последующее тиражирование “модных” заимствований, в частности технологии нанесения на керамику вафельных отпечатков. Возможно, тот же эффект – в обратном направлении – обусловил распространение в восточносибирской Арктике черт самодийской культуры, ставших для исследователей ориентирами в поиске самодийско-юкагирских параллелей. “Казус вафельной керамики” важен для понимания характера северных связей. Сам по себе он уникален, поскольку был вызван неординарным столкновением арктических культур, однако механизм его распространения обычен для Севера. При высоком уровне мобильности и открытости к адаптивным технологиям арктические культуры обладали столь высоким ритмом коммуникации, что новшество, воспринятое в одной части Заполярья, могло за короткий срок переключиться в другую. Этот ритм поддерживался регулярными контактами арктических охотников на перекрестках сезонных миграций и брачным обменом. Так развивались контакты культур открытых пространств в древности (например, североуральской гребенчато-ямочной и восточносибирской ымыяхтахской) и недалеком прошлом (например, ненцев, нганасан и юкагиров). Так растекались по Северу смешанные биоантропологические признаки, в том числе черты монголоидности североазиатского типа, проникшие через брачные связи далеко на запад от своего исходного ареала (севера Средней Сибири).

Накануне железного века самодийцы освоили обский путь от тундр до южной тайги. При этом культурогенный потенциал по-прежнему сосредоточивался на севере, где гребенчато-ямочная традиция доминировала, пополняясь внутренними инновациями – к штампам гребенки на керамике добавились фигурные (крестовые и струйчатые) штампы. Со временем гребенчато-ямочная традиция преобразовалась в крестово-струйчатую, ставшую на рубеже II–I тыс. до н.э. археологическим маркером общности самодийцев от Печоры (лебяжская культура) до среднего Обь-Иртышья (атлымская, гамаюнская, барсовская, лозьвинская, красноозерская, завьяловская традиции – см.: *Канивец*, 1964; *Васильев*, 1982; *Борзунов*, 1986; *Косарев*, 1991; *Чемякин*, 1996; *Стоколос*, 2000).

Северосамодийская культура в очередной раз продемонстрировала, с одной стороны, культурную устойчивость и гибкую адаптивность к природным условиям, с другой, граничащую с экспансивностью мобильность. Речь идет о впечатляющих миграциях с севера на юг носителей струйчато-ямочной (гамаюнской) и крестово-ямочной (атлымской) традиций. Трудно сказать, что послужило решающим толчком для очередной экспансии самодийцев – похолодание климата, давление соседей с запада или кризис культур на юге, но повсеместно от Урала до правобережья Оби северяне перешли южно-таежный рубеж. На Среднем Урале появились гамаюн-

ские группы, в лесах Об-Иртышья – атлымские. На Урале самодийские колонии оказались недолговечными и вскоре растворились в местной древнеугорской культуре, тогда как в Прииртышье и особенно Приобье они нарастили цепь самодийских селений, сложившуюся ранее в среде сузгунской и еловской культуры (Косарев, 1991. С. 21).

На рубеже эр в Нижнем и Среднем Приобье существовали две родственные культуры, усть-полуйская и кулайская, этническая характеристика которых вызывает нескончаемую полемику. Логика праистории, изложенная выше, свидетельствует об их самодийской принадлежности (позиция В.Ф. Генинга и Л.А. Чиндиной), однако высказывались и другие версии: усть-полуйская – угорская, кулайская – самодийская (В.Н. Чернецов, В.А. Могильников); усть-полуйская – угро-самодийская, кулайская – самодийская (М.Ф. Косарев); обе культуры – угорские (В.И. Молодин) или угро-самодийские (Н.В. Федорова).

Угорская принадлежность Усть-Полуя обоснована В.Н. Чернецовым: “в настоящее время вся территория бассейна Оби... населена племенами обских угров манси и хантов”, следовательно, их предкам и принадлежит усть-полуйская культура. Правда, угры-савыры покорили Обь-Иртышье лишь в раннем железном веке, а прежде “вся территория лесной полосы и далее на север до арктического побережья представляла область расселения смешанных племен”, среди которых на дальнем севере преобладал “палеоазиатский элемент, в тайге и на хребте – уральский” (Чернецов, 1953в. С. 238). Схема Чернецова построена на трех допущениях, нуждающихся в корректировке. Во-первых, как показал еще М.А. Кастрен, бассейн Оби исторически поделен на две части, правобережную самодийскую и левобережную угорскую; по этому признаку самодийцы имеют не меньше прав считаться наследниками Усть-Полуя, чем угры. Во-вторых, предполагаемое стремительное движение степных коневодов угров-савыров в тайгу и тундру Приобья не находит ни эконокультурных мотиваций, ни археологических подтверждений. В-третьих, вместо “смешанных племен” на севере Приобья в эпоху раннего металла жили самодийцы, которые были носителями гербенчато-ямочных, крестово-струйчатых, а затем и усть-полуйских традиций.

Кулайскую культуру, охватившую половину западносибирской территории, большинство исследователей (В.Н. Чернецов, М.Ф. Косарев, Л.А. Чиндина) связывает с самодийцами, хотя имеется опыт ее угорской этнизации (История..., 1995). Ключевой аргумент об угорских параллелях фигурно-штамповой орнаментации на кулайской посуде, выдвигаемый В.И. Молодиным, может в равной мере служить доводом в пользу ее самодийской принадлежности. По этнографическим данным, фигурные штампы на берестяную посуду наносили не только угры, но и самодийцы (Хороших, Гемуев, 1980. С. 180; Рындина, 1995а. С. 400). По археологическим данным, традиция орнаментального штампа в Приобье началась с “гребенки”, дополненной позднее знаками креста, струйки, змейки, птички и других фигурных отпечатков; преемственность подтверждается тем, что ареал посуды с фигурными штампами в основном совпадает с ареалом хронологически предшествовавшей ей крестовой керамики (Могильников, 1990. С. 10; Чемякин, 1996. С. 71).

Согласно схеме Л.А. Чиндиной, кулайская самодийская культура сложилась в Сургутско-Нарымском Приобье в середине I тыс. до н.э. В конце первого, васюганского, этапа (VI–II вв. до н.э.) ее границы расширились к югу, охватив Томское Приобье. На втором, саровском, этапе (I в. до н.э. – V в. н.э.) миграции кулайцев в южном направлении достигли Верхней Оби, на севере – Обской губы и устья Таза. В итоге сложилась огромная кулайская общность с центром в Среднем Приобье и локальными вариантами на юге и севере (Чиндина, 1984. С. 120–123). На первом этапе движение кулайцев вверх по Оби до широты Томи было лишь повторением маршрутов предшественников прежних поколений самодийцев – носителей гребен-

чато-ямочной и крестовой керамики). На втором этапе южные миграции самодийцев-кулайцев достигли южносибирских степей и предгорий Алтая и Саян. Они и положили начало формированию южносамодийских групп (Федорова, 2000г. С. 62), что подтверждается палеолингвистической датировкой (рубеж эр) распада самодийской общности на северную и южную ветви (Хайду, 1985. С. 173).

Близость кулайской и усть-полуйской культур многие исследователи, вслед за Л.А. Чиндиной, объясняют переселением кулайцев со Средней Оби и Прииртышья на Нижнюю Обь. Впрочем, нет ничего невероятного в обратном направлении миграций (подобных предшествующим движениям носителей гребенчато-ямочной и крестовой керамики), равно как и в том, что “самодийство” не мигрировало с Кулайки на Усть-Полуй или наоборот, а существовало на всей этой территории с эпохи бронзы. Обе культуры – самодийские сами по себе и каждая по-своему. Их взаимовлияние усилилось в первые века новой эры, однако оба очага, нижеобский и среднеобский, сохраняли свои роли в развитии местных самодийских культур (соответственно, древнененецкой и древнеселькупской).

В пространство самодийской общности рубежа эр, как и прежде, входило Припечорье (бичевницкая культура). Исследователи отмечают влияние то Приобья на Припечорье (Канивец, 1964. С. 97; Буров, 1967. С. 173–177), то Припечорья на Приобье (Савельева, 1971). По-видимому, трансуральские контакты бичевницкой и усть-полуйской культур напоминали по своему характеру обские связи усть-полуйской и кулайской культур, а в совокупности они объединяли огромную самодийскую общность от Тиманского края на западе (где отмечены памятники типа Бичевник) до Таймыра и Алтая на востоке. Таким образом, в начале I тыс. н.э. самодийцы расселились на всей территории их исторически известного обитания.

Экспансия самодийцев, особенно носителей кулайской культуры, была связана с военно-политическими обстоятельствами: “война стала играть большую роль в жизни кулайцев”, “возможно, это был политический союз” (Чиндина, 1984. С. 123, 170). Возможно, кулайская “орда” (по аналогии с исторической Пегой ордой) на рубеже эр превратилась в сильное военно-политическое объединение, кулайцы совершали военные рейды по Приобью и, судя по развитию фортификаций на их собственных поселениях, отражали встречные набеги. Подобное противостояние, как показывают фольклорные данные, приводило к взаимному захвату женщин, не исключая торговых, культовых и иных мирных связей. Обнаружение на Усть-Полуе кулайской посуды можно истолковать как признак удачного набега усть-полуйцев на селение кулайцев, в результате которого среднеобские пленницы-мастерицы оказались женами северных воителей, или, напротив, как свидетельство скрепленного браками союза между вождями Средней и Нижней Оби. В эпоху военизированного железного века быстрое расширение границ культуры могло означать не столько переселение ее носителей, сколько рост их политического влияния.

С рубежа эр берет начало история самодийского оленеводства – на Усть-Полуе детали упряжи найдены в слое, датируемом по дендрохронологической шкале 48–49 гг. до н.э. (Мошинская, 1953. С. 81, табл. 4; Федорова, 2000г. С. 61); в начале I тыс. н.э. следы оленеводства отмечаются на Средней Оби (Чиндина, 1984. С. 135, 235, рис. 29). Как полагает Н.В. Федорова (2000г), оленеводство уже на первых порах сыграло исключительную роль в росте мобильности древних самодийцев и расширении их экспансии в Приобье. Оленьи упряжки служили боевым транспортом, обеспечивая внезапность и стремительность военных рейдов самодийцев (Головнёв, 1993. С. 93). В средние века североуральские воины-оленоводы освоили пространства отдаленных тундр; их селения и стоянки появились на севере Ямала, на Таймыре, в Большеземельской тундре (Мурыгин, 1992; Хлобыстин, 1993а. С. 26; Головнёв, 1998а. С. 108–113; Федорова и др., 1998. С. 69). В дальнейшем этнокультурная история северных самодийцев была тесно связана с развитием оленеводства, приоб-

ретавшим все более многосторонний (транспортный, товарный, пище-сырьевой) облик.

Среди самодийских культур средневековья древнененецкими можно считать бичевническую (в Припечорье), нижеобскую (в северном Приобье), вожпайскую (в северном междуречье Оби и Енисея). Первая соотносится с европейскими ненцами, вторая – с нижеобскими ненцами, третья – с лесными ненцами и энцами. Участники этой фазы североуральского этногенеза фигурируют в ненецком фольклоре под родовыми именами ненцев (*ненэй ненэца* – “настоящие люди”), *манту* (энцы), *тавы* (нганасаны), *сихиртя* (жители сопок), *хаби* (лесные жители, главным образом ханты), *цано-хан* (саамы), *туңос* (эвенки), *санэр* (коми-зыряне), *луца* (русские). Некоторые персонажи фольклора могут быть соотнесены с археологическими культурами средневековья: ненецкие роды – с трансуральской Печоро-Обской общностью (включавшей бичевническую и нижеобскую культуры), *манту* – с вожпайской культурой Обско-Енисейского междуречья, *санэр* – с ванвиздинской и вымской культурами Вычегодского края.

Особый этногенетический интерес вызывает образ *сихиртя* (*сиртя*, *сииртя*) – легендарных жителей сопок, о которых повествуют ненецкие сказания (*лахнако*), эпические песни (*ярабц*) и былички-притчи (*ва'ал*). *Сихиртя* представляются людьми маленького роста с белыми (светлыми) глазами, обитающими в подземных жилищах и выходящими на поверхность тундры по ночам или в туман. Они носят красивую одежду с металлическими подвесками, и их подземные жилища полны металлических вещей. С одной стороны, *сихиртя* – своего рода духи археологии, их сопки-дома часто оказываются археологическими памятниками. С другой, они рисуются людьми во плоти – в биографических рассказах упоминаются браки ненцев и сихиртя, и некоторые ненцы считаются потомками сихиртя. С третьей, им присущ особый культурный колорит – жизнь в земляных домах, мастерство в металлообработке, охота на диких оленей и морских зверей. В эпосе сихиртя предстают участниками сцен, в которых охотничья культура сменяется оленеводческой. Многогранность фольклорных характеристик сихиртя, сочетающих черты исторической действительности и мифологии различных уровней, позволяет видеть в них реальных обитателей тундры в эпоху, предшествовавшую развитию крупнотадного ненецкого оленеводства.

Л.В. Хомич предложила ненецкие этимологии: *сиртя* – “делающий дыру” (от *си* – “дыра”) или *сихиртя* – “избегающий”, “имеющий землистый цвет лица” (Хомич, 1970а. С. 63–64; 1976б. С. 58). В ненецком языке это название соотносится с кругом понятий “предки”, “дух предков” с основой *си-се-ся*. Некоторые из них обнаруживают параллели в языке и культуре саамов: *сидянг* (ненец.: “тень, душа умершего”) – *ситте* (саам.: “душа умершего”) – *сядай* (ненец.: “дух-хранитель”) – *сейд* (саам.: “дух-камень”, “дух-хранитель” – Головнёв, 1995. С. 224–225). Понятие и название “сихиртя” сложилось у самодийцев в пространстве от Белого моря до Карского, с которым генетически связаны и саамы, и ненцы. За этим фольклорным образом видится тот самый “само-самодийский мост”, который в древности связывал предков ненцев и саамов (некогда говоривших на самодийском наречии).

Если “сихиртя” воспринимать не как белоглазых карликов из быличек, а как ненецкое понятие, обозначающее доолeneводческое прошлое северной тундры (в том числе археологию), то пространство самодийской культуры Сихиртя можно очертить в пределах Уральской Арктики, включая памятники Большеземельской тундры (так называемого “субарктического типа”) и Ямала (тиутей-салинского типа). На востоке, в устье Оби, она граничила с культурой Манту, простиравшейся до западного Таймыра (в археологической терминологии – вожпайская культура), на юге, в лесотундре, с древнененецкой культурой. Основным и исходным ареалом культуры Сихиртя были приуральские поморские тундры. Ее закат

(в фольклоре – уход сихиртя в сопки) связан с экспансией в северные тундры ненцев-оленеводов.

Древнененецкая культура формировалась на границе тайги и тундры Северного Урала. Ее ареал расширялся по мере увеличения амплитуды кочевий оленеводов. На ранней стадии, при малом количестве транспортных оленей, древние ненцы могли сезонно мигрировать на короткие расстояния, например от Обского устья до центрального Ямала. В археологии этой стадии, примерно датируемой рубежом I–II тыс. н.э., соответствуют памятники типа Ярте (Головнёв, 1998а), в материалах которых сочетаются признаки культуры Сихиртя и древнененецкой культуры, называемой археологами нижнеобской или оронтурской (Чернецов, 1957), зеленогорской (Морозов, 1993) или кушеватской (Буров, 1989).

В фольклоре движение ненцев в глубинные тундры отражено в сказаниях о братьях из рода Яптик (одного из корневых родов ямальской тундры), которые прошли путь от охотников до оленеводов, встречаясь и вступая в брачные отношения с сихиртя. Распространение в тундре раннененецкой культуры охотников-оленеводов (культуры Яптик) имело очаговый характер, было вызвано промысловыми и торговыми целями и обеспечивалось небольшим количеством транспортных оленей (“по паре на брата”, как в легенде о Пяти Яптиках). Тундровых ненцев эпохи Яптик можно считать прямыми потомками носителей усть-полуйской культуры, что подтверждается, помимо прочего, сходством оленьих наголовников на Усть-Полуе и севере Ямала. Их движение в глубинные тундры исходило из северной тайги и лесотундры междуречья Печоры и Оби.

Тундровые охотники-оленеводы Северного Урала названы *самоядь* в Повести Временных лет 1096 г. (1926. С. 227). Из рассказа новгородца Гюраты следует, что соседями обитающей на “полуночных странах” самояди были югра и печера. Если югра, при всей ее близости к древним ненцам, имела угорские корни, то имя “печера”, скорее всего, относилось к таежным самодийцам (ненцам). Б.О. Долгих полагал, что в конце I тыс. н.э. в Северном Приуралье различались группы лесных печорских ненцев и тундровых ненцев-оленеводов, кочевавших между Карой и Печорой (возможно, и к западу от Печоры); ко времени составления Начальной летописи название “самоядь” распространялось лишь на самодийцев тундры, тогда как лесные приуральские самодийцы именовались “печера” (1970б. С. 52–53, 59, 62). Л.В. Хомич этимологизирует название летописной пещеры (и реки Печора) из ненецкого языка как *пэ тер* – “жители гор” (1976б. С. 101).

С упоминания пещеры в Повести Временных лет начинается письменная история “жителей гор” – многочисленной и воинственной общности уральских ненцев. Следующее известие о Каменных самоедах содержится в сказании “О человецех незнаемых на восточной стране и о языцех розных”, распространенном в рукописных сборниках XV–XVI вв. Список диковинных племен завершает “самоедь, зовома каменная”. Они “живут по горам по высоким, а ездят на оленях и на собаках, а платие носят соболіе и оленіе; а яд их мясо оленьє, да собачину и бобровину сыру ядят. а кровь пьют человецю и всякую...” (Титов, 1890. С. 6).

Помимо Каменной, в сказании упомянуты еще семь групп самояди, причем, несмотря на экзотические детали (по пуп мохнатые, безголовые, линные, имеющие рот на темени), описание этих племен содержит реальные географические и экономические характеристики: например, малгонзеи живут за Югорскою землею, у моря, ездят на оленях и собаках, торгуют соболями; выше по Оби на берегу озера стоит самоедский “град велик”, где идет “немая торговля”. Сказание, сложившееся на Русском Севере в среде новгородцев и поморов, полно фольклорных гротесков, но как только речь заходит о товарах, дает точные и полезные для торговцев сведения: “а соболи ж у них черны велми и великы”; “а торг их соболи, да песцы, да пыжы, да оленьи кожи”; “а товару у них никоторого нет”. Этот своеобразный путеводитель

для купцов демонстрирует осведомленность и заинтересованность жителей Русского Севера в состоянии дел “на восточной стране”. Самоеды в Сказании представлены не общей массой, а цепью различных племен, из которых часть известна своим оленеводством (каменные и малгонзеи), часть живет в городках (вверх по Оби).

Новгородское влияние с XI в. охватило восточно-европейский и уральский Север, обеспечив замену импортом местное производство керамической посуды и металлических изделий. Посредниками в торговых связях новгородцев и самоедов выступали северные пермяне (предки коми-зырян): металлические котлы – “зырянская посуда”. Торговые интересы вызвали миграции северных пермян за Урал в Нижнее Приобье, где их поселения известны с XII в. (Пархимович, 1991). Подобный импульс исходил и от Волжской Булгарии, со своей стороны вовлекавшей пермско-угорское население в торгово-посредническую и промысловую деятельность на Уральском Севере. Движение угров и пермян в населенные самодийцами северные леса Приобья было во многом обусловлено развитием торговли (в том числе пушной) на пути из Великого Новгорода в Великий Булгар.

Прямой выход к североевропейским торговым путям имели лишь западные ненцы. Судя по тому, что печера оказалась в числе новгородских данников, приуральские ненцы в эпоху викингов были включены в орбиту военно-торговых рейдов ладожан и новгородцев. Поскольку скандинаво-новгородский стиль колонизации был ориентирован не на административное подчинение населения, а на его вовлечение в устойчивые торговые связи, ненцы ответили встречным движением – распространили свои кочевья к западу, где возникали русские торговые форпосты, и арктическим берегам, где проходили морские пути поморов. К русским селениям и факториям на морских и речных берегах арктического бассейна ненцы прокладывали оленеводческие маршруты, создавая эффект транспортного резонанса, когда удвоенный потенциал сухопутных и водных путей обеспечивал устойчивость обширного социального пространства. Два вида транспорта, летний и зимний, поддерживали друг друга, давая возможность протянуть сеть коммуникаций в отдаленные земли. Оленные кочевья начинались там, где кончались морские пути, и были их сухопутным продолжением, обеспечивая торговые контакты между глубинными районами тундры и тайги. Развитие арктической навигации в первые века II тыс. н.э. способствовало расширению амплитуды оленеводческих миграций – не случайно крупнейшие очаги оленеводства, саамский и ненецкий, примыкали к морским и речным путям викингов и русских поморов (Головнёв, 2002).

Б.О. Долгих отметил, что распространение ненцев на запад до бассейна Онеги было связано “с установлением добрососедских отношений с местным русским и другим населением”, когда ненцы “получили возможность мирно осваивать пространство лесов и лесотундр между редкими поселениями русских, потому что последние были заинтересованы в земельных угодьях совсем другого характера, чем оленеводы-ненцы” (Долгих, 1970б. С. 26; Васильев, 1979. С. 76). Правда, Б.О. Долгих относит эти события ко времени вхождения ненцев в состав России, тогда как добрососедские отношения ненцев с новгородцами установились на полтысячелетия раньше, и в XIV в. “самоядь и лопяне” соседствовали у берегов Онежского озера с монахами Муромского монастыря (Лашук, 1958. С. 60).

Московский административный стиль в период экспансии Российской государственности (в XVII в.) вызывал у ненцев стойкую неприязнь. Если к новгородским и поморским факториям самоеды ехали торговать, то созданные Москвой пункты ясачного сбора они обходили стороной, а иногда подвергали осаде и грабёжам. В XVII–XVIII вв. они совершали набеги на русские остроги и селения коренных жителей, подчинившихся российской власти. В 1600 г. самоеды нанесли поражение шедшему из Тобольска отряду кн. Шаховского. В 1662, 1668, 1719, 1730, 1732,

1746 гг. они совершили набеги на Пустозерск, в 1641 г. – на Березов, в 1643, 1645, 1648 гг. – на Мангазею, в 1679 г. – на Обдорск, в 1678, 1679, 1722, 1748 гг. – на селения крещеных обских остяков. Противостояние российским властям и стремление самоедов сохранить независимость вызвали обострение межэтнических конфликтов на Уральском Севере и отход оленеводов в отдаленные тундры.

В этот период подвижность кочевников резко возросла: они “легко меняли места своих стойбищ и необычайно быстро перебрасывались с одного конца тундр к другому. Малейший повод – и они снимаются с места, как стая птиц, спугнутая человеком. Попробовала березовская администрация захватить несколько самоедов в аманаты, и тотчас которые были в Карачее самоеды, кочевные людишка, разбрелись врознь в Мангазею и на Енисей и в Пясиду и в иные сторонние реки” (*Бахрушин*, 1955в. С. 5–6). Для освоения отдаленных тундр и долгих миграций требовались большие стада оленей, и самоеды наращивали их всеми доступными средствами, включая торговлю, военные грабежи и захват оленей у соседей.

Становление крупностадного оленеводства произошло в эпоху обострения войн и конфликтов в XVII–XVIII вв. при сопутствующем экономическом кризисе (сокращении популяции диких оленей). Главным очагом накопления оленей и последующей экспансии оленеводов была область кочевий Каменных самоедов, особенно их коренного рода Харючи (Карачей). Части этого рода под красноречивыми названиями Њокатэта – Многооленные, Сэротэта – Белооленные проложили кочевья от границ тайги до арктических берегов, от Таймыра до Большеземельской тундры. Миграции Каменных самоедов в XVI–XVIII вв. открыли новую страницу этнической истории ненцев – оленеводов-кочевников.

Тундровые кочевники нередко совершали набеги на русские остроги и таежные селения соседей, однако эти военные или грабительские рейды не имели ничего общего с захватом территорий. Новые земли ненцы осваивали в других направлениях – на севере, где они достигли берегов Арктики и заняли районы обитания сихиртя, и востоке, где они дошли до Енисея и захватили территории тазовских и гыданских энцев (манту). Тесня энцев, ненцы (юраки – восточные ненцы) вначале овладели тундрами правобережья Оби (полуостровов Тазовский, Гыдан) и вышли к Енисею – на карте, составленной С.У. Ремезовым, пространство между Тазом и Енисеем отмечено надписью “юратская земля немирная”. В.И. Васильев отметил три значительных столкновения наступавших с Оби ненцев и отступавших к Енисею энцев: первое произошло в низовьях Оби или Таза (отряд ненцев возглавлял Сехор из рода Ябтонгэ), второе – на Енисее у мыса Лескино, третье – на оз. Туручедо (правобережье Енисея) зимой 1849–1850 гг. (*Васильев*, 1975. С. 113–139). В дальнейшем правая сторона Енисея стала называться самоедской (энецкой), левая – юрацкой (ненецкой).

С отходом ненцев в отдаленные тундры связано ослабление их позиций в таежных массивах Северного Урала. Русские письменные источники XVI–XVIII вв. отмечали лесных самоедов (ненцев) по обе стороны Урала. Б.О. Долгих полагал, что “европейские лесные ненцы Пустозерского уезда и войкарские лесные ненцы Березовского уезда еще в XVII в. представляли собой одну этнографическую общность лесных самодейцев, лишь разделенную по местам уплаты ясака и административной принадлежности. Общая численность этого лесного ненецкого племени составляла в конце XVII в. около 660 человек (360 пустозерских и 300 березовских – *Долгих*, 1970б. С. 33–34). Позднее большинство лесных групп самоедов (печорская, сыневская, войкарская, куноватская, ляпинская) были ассимилированы коми-зырянами и обскими уграми; сохранилась лишь “казымская” самоядь в междуречье Оби и Таза – *неща* или *пян-хасава*. Тундровые ненцы, напротив, значительно расширили пространство своих кочевий на восток до полуострова Таймыр.

До становления ненецкого крупностадного оленеводства уровень мобильности промысловых северосамодийских групп был относительно невысок, и языковые различия между ними, вероятно, были существенными (как, например, у саамов или обских угров). “Оленеводческая революция” привела к унификации культуры и распространению единого диалекта. Поскольку очагом крупностадного оленеводства и экспансии кочевников-олeneводов в XVII–XIX вв. был Северный Урал – район кочевий Каменных самоедов, их диалекту, по-видимому, и суждено было стать языком всей общности тундровых ненцев.

ГЛАВА 3

ХОЗЯЙСТВО, КАЛЕНДАРЬ

Сегодняшних кочевников тундры трудно представить без многочисленных стад домашних оленей. Однако их предки еще недавно, три-четыре столетия назад, были в большей степени охотниками и рыбаками. Судя по находкам деталей упряжи на нижнеобском памятнике Усть-Полуй (*Мошинская*, 1953. С. 81, табл. 4), навыки приручения и разведения оленей были известны жителям уральской тундры, по меньшей мере, с рубежа I тыс. до н.э. и I тыс. н.э., хотя в ту эпоху древние самодийцы использовали ручных оленей лишь для транспорта и в качестве манчиков для промысла диких оленей.

На рубеже I–II тыс. н.э. североуральское самодийское оленеводство переживает заметный подъем, выразившийся в расширении освоенного пространства тундр (Западный Ямал, Таймыр). На этом этапе развитию оленеводства в самодийских тундрах способствовал расцвет северной торговли и арктического мореходства в эпоху викингов, пробудивший в тундровых охотниках вкус к торговым и военным операциям, где домашние олени – товар и транспорт – играли ключевую роль, особенно при осуществлении стремительных рейдов на “боевых нартах” (*Головнёв*, 2002. С. 108).

В XVII–XVIII вв. в евразийских тундрах произошла “олeneводческая революция” – в короткий срок северные охотники превратились в пастухов, и основой тундровой экономики стало крупностадное оленеводство (*Колычева*, 1956. С. 76–88; *Хомич*, 1966. С. 50–51; *Крупник*, 1989. С. 146–163). Полемика о причинах бурного развития крупностадного оленеводства в Северной Евразии ведется в перекрестных ракурсах: а) был ли рост стад следствием благоприятных условий или, напротив, кризиса прежней промысловой системы жизнеобеспечения? б) какие факторы, экологические или социальные (или их сочетание) играли ключевую роль в этом преобразовании? Высказано четыре версии ответов.

Б.О. Долгих (1970а. С. 98–99): благоприятные социальные условия для развития оленеводства сложились в XVII в. вследствие прекращения межплеменных войн и узаконенной российским государством охраны частной собственности, в том числе на оленей. При иных обстоятельствах стада богатых оленеводов продолжали бы делиться между сородичами и оставаться объектом вожделений соседей, провоцируя бесконечные конфликты.

И.И. Крупник (1989. С. 146–163; *Krupnik*, 1993. С. 165–169): благоприятные экологические условия в сочетании с сопутствующими социальными факторами в XVIII в. вызвали “олeneводческую революцию” на Севере Евразии. Фазы похолодания климата, стимулировавшие численный рост оленей, в недавние столетия отмечались дважды – в 1570–1650 и 1720–1830 гг. Первая совпала с сопровождавшими российскую экспансию конфликтами, эпидемиями и переселениями, что не могло способствовать экономическому развитию. Оленеводческий бум пришелся на вторую фазу похолодания, синхронную этапу укрепления государственной власти, развития торговли и ослабления межплеменных конфликтов.

Л.П. Хлобыстин и Г.Н. Грачева (1974; 1993): кризисные экологические условия в I тыс. н.э., связанные с губительным для диких оленей повышением зимних температур, обусловили численный спад их популяции, кризис охотничьего хозяйства и, как следствие, переход промысловиков к пастушескому оленеводству.



Оленье стадо на выпасе

Ненцы. ЯНАО, Ямал. Фото М. Зенько, 1990-е годы

А.В. Головнёв (1993. С. 87–93; 1998а. С. 108–109): кризисные социальные условия в XVII в., обусловленные экспансией российской власти, обернулись взрывным ростом миграционной подвижности, отходом туземцев в отдаленные тундры и их освоением, что предполагало становление кочевничества и разрастание стад. Сокращение популяции диких оленей (ввиду их перепромысла и оттеснения с пастбищ) привело к окончательной переориентации тундровой экономики с охоты на оленеводство. Климатический фактор играл роль дополнительного стимула движения пастухов на северные окраины тундр в условиях неблагоприятного для оленей потепления конца XVII и начала XVIII вв.

По классификации М.Г. Левина и Н.Н. Чебоксарова (1955) ненцы относятся к хозяйственно-культурному типу оленеводов тундры. Это, однако, не означает, что тундрово-ненецкое сообщество состоит из одних пастухов; его внутренняя организация сложна и многокомпонентна. Для ее характеристики удобно использовать понятия “хозяйственный комплекс” (ХК – совокупность занятий в течение хозяйственного цикла) и “хозяйственное объединение” (ХО – совокупность производственных групп, связанных хозяйственным циклом).

До эпохи крупностадного оленеводства у ненцев существовало несколько функционально и территориально обособленных ХК (Головнёв, 1993): 1) арктический промысловый, основанный на морском зверобойном промысле, охоте на дикого оленя и рыболовстве; 2) тундровый промыслово-оленеводческий, главной отраслью которого была охота на дикого оленя, дополнявшаяся промыслом дичи, рыболовством, собирательством, транспортным оленеводством; 3) прибрежно-тундровый промысловый, сочетавший рыболовство и промысел дикого оленя; 4) таежно-самодийский промыслово-оленеводческий, основной отраслью которого была охота на дикого оленя, сочетавшаяся с рыболовством, промыслом лося, мелкого зверя и дичи, а также транспортным оленеводством. Вследствие развития крупностадного



Переправа через реку

Ненцы. ЯНАО. Фото М. Зенько, 1990-е годы

оленоводства тундровый промыслово-оленоводческий ХК преобразовался в тундрово-оленоводческий и стал ядром ненецкой экономики. Сезонные миграции оленеводов, охватившие все пространство тундры от морского побережья до границ леса, придали хозяйственной системе целостность и динамизм. Остальные (окраинные) ХК приобрели вид промысловых компонентов этой системы, дополняя центральный комплекс местными вариантами рыболовства, охоты на морского и пушного зверя. Таежно-самодийский ХК несколько изменил облик в результате роста значения пушного промысла при одновременном кризисе промысла крупных копытных. Российское коммерческое и политико-экономическое воздействие со своей стороны вызвало преобразование ненецких ХК за счет превращения пушнины (наряду с оленем) в торговый эквивалент, распространение интенсивных приемов охоты и рыболовства, включение в потребительский цикл русских товаров. В XIX в. при непосредственном участии русского предпринимательства в устьях крупных рек сложился пятый лесотундровый ХК с основой на промышленном неводном рыболовстве.

Повседневной хозяйственно-бытовой практике оленеводов и промысловиков свойственна динамика объединения и разъединения. Состав ненецкого тундрово-оленоводческого ХО менялся в зависимости от сезона и территории кочевий. В начале летнего полугодия из 2–3 семей образовывались стойбища *цэсы* для выпаса оленей в период отела и последующих калашей. На июль-август *цэсы* преобразовывались в коллективы из 3–12 семей (*цоб' цэсурма* – “объединенное стойбище”), создаваемые для окармливания стад в комарное время. К осени объединенные стойбища распадались на группы из 1–2 семей (*тахав* – “направляющиеся в разные стороны” или *тэрангу* – “выделяющиеся”), существовавшие до весны. С началом миграций на север *тахав*, разделялись на отдельные семьи (*нарава* – “вселение”), осуществлявшие короткие и частые перекочевки в направлении летних пастбищ, где поздней весной из 2–3 *нарав* вновь создавались *цэсы*.

Помимо пастушеских коллективов, тундрово-оленьеводческое ХО включало временно образуемые промысловые группы. В составе летнего объединенного стойбища *ноб' нэсурма* выделялась группа из членов 1–2 семей, занимавшаяся рыболовством. В августе для загонной охоты на линную водоплавающую дичь создавался коллектив численностью до 50 человек, собиравшихся со всей округи на гусиные угодья (*ябторма*). Пушной промысел осенью и зимой проводился группой из 2–3 охотников (*ханинеда*), формировавшейся в рамках стойбища *тах'ва*. В феврале проходила облавная охота на песца (*таларава*), в ней участвовало 2–3 десятка охотников из различных стойбищ. Остальные занятия (собирательство, домашние промыслы, обработка продукции, торговые рейды) осуществлялись силами 1–2 семей.

Арктическое ХО, образуемое малооленьными ненцами, состояло из групп *ханинеда* (морских зверобоев из 4–5 семей), *халямгадабада* (рыболовов из 2–3 семей) и *ты-нэсы* (стойбища пастухов из 2–3 семей). Эпизодически для промысла дикого оленя складывался коллектив из 8–10 загонщиков и 3–4 лучников-копейщиков. Ранней весной формировались группы из 4–7 промысловиков для охоты на белого медведя. Арктические ХО совместно с тундровыми оленеводами принимали участие в летних облавах на линную дичь и зимней охоте на песца. Ведущим занятием арктического ХО являлась охота; рыболовство выдвигалось на первый план ранней осенью во время промысла поднимающегося на нерест омуля. Пастушеский коллектив создавался на летнее время, когда возникала необходимость объединения стад; иногда олени передавались на выпас тундровым пастухам. В зимнее полугодие каждый владелец самостоятельно окарауливал и использовал свое стадо. Иногда поводом к объединению выступали природно-климатические условия (морозы, недостаток топлива), вызывавшие необходимость совместного проживания в одном чуме нескольких семей. Кроме того, обменные связи между различными группами ХО создавали единое потребительское пространство. Некоторым семьям была свойственна специализация на товарных промыслах (добыче пушного или морского зверя), открывавшая возможность обменным путем наращивать оленьное поголовье и тем самым переориентироваться на тундровое оленеводство. Отдельные семьи из арктических групп время от времени откочевывали к границе лесов для торговли и заготовок ремесленной древесины.

Южно-тундровое ХО основывалось на промыслах – рыболовстве, охоте на птицу, пушного зверя, собирательстве, при вспомогательной роли оленеводства. Оно было немногочисленным и состояло из 1–2 семей, собиравшихся на стойбищах (*таңоч*) по 4–8 и более хозяйств. Объединяющими факторами являлись рыболовные угодья, потребность во взаимопомощи. Состав *таңоч* постоянно обновлялся за счет перехода отдельных семей к оленеводству или, наоборот, оседания на стойбище разорившихся тундровиков. Свои небольшие стада южно-тундровые жители передавали на летний выпас пастухам; нередко один из мужчин, членов ХО, присоединялся на лето к тундровому *нэсы* в качестве сезонного работника. Малочисленные южно-тундровые хозяйственные группы, включавшие 1–2 семьи, вполне соответствовали масштабам их промысловой практики, основанной на рыболовстве, добыче мелкого зверя и дичи. Южно-тундровые жители вели охоту на зайца и куропатку, которой пренебрегали тундровые оленеводы. В экохозяйственном отношении они оказывались промысловой периферией крупностадного оленеводства. Южно-тундровое *таңоч* трудно назвать самостоятельной общиной – каждая семья была больше связана с оленеводческим *нэсы* (где находились ее олени), чем с соседями по *таңоч*.

Основным звеном лесотундрового ХО была создававшаяся из 7–10 семей рыбопромысловая неводная артель (*юрчандер* – “у косяков рыбы живущие”). Лесотундровые стойбища, состоявшие иногда из нескольких *юрчандер*, именовались *едома*



Оленья упряжка в лесотундре
Ненцы. ХМАО. Фото А.П. Зенько, 1990-е годы



Олений загон с оленями у лесных ненцев
ХМАО. Фото А.П. Зенько, 1990-е годы

(рыбуловящие, бедствующие, нищенствующие) или, подобно южно-тундровым, *таңоч*. Олени лесотундровых жителей передавались на летний выпас тундровым пастухам. В зимнее полугодие *юрчандер* разделялись на группы, состоявшие из 1–2 семей (*таха'ва*) и вели самостоятельное промыслово-оленьеводческое хозяйство. Нередко, правда, и в зимнее время лесотундровые семьи проживали совместно по 2–3 в одном чуме и по 4–10 на одном стойбище. Фактором складывания подобных объединений, помимо бытовых и хозяйственных мотивов (экономия тепла, недостаток зимних меховых нюков для чума, эпизодическая взаимопомощь), была близость факторий, селений русских и коми. *Юрчандер* формировались на основе русской рыбопромышленности; руководителями артелей зачастую выступали русские. В 1908 г. на рыбных промыслах в низовьях Оби работали 1308 русских и татар, 1783 ненца, ханта и коми (Свешников, 1961. С. 89). *Юрчандер* располагались и занимались неводным ловом на пустовавших прежде угодьях – песках и салмах. Подобный промысел в низовьях крупных рек стал возможен благодаря заимствованию от русских крупных неводно-сетевых снастей, дощатых лодок-неводников, а также средств хранения и сбыта улова.

ХО лесных ненцев (*пян-хасав*) характеризовалось малочисленностью и постоянством состава. Одна и та же группа из 1–2 семей осуществляла как выпас стада, так и весь цикл промысловых занятий. На комарный период лесные ненцы применяли прием летнего окарауливания – сооружали дымокуры. Иногда малооленные семьи передавали свои стада на летний выпас зажиточным оленеводам. Практически ХО не отличалось от домохозяйства и потому называлось *мяд'чер* (“обитатели чума”). Усилий одной-двух семей было достаточно для запорного и неводного рыболовства. Охота на дикого оленя – с манщиком или маскировочным щитом *лата* – проводилась индивидуально. Августовские облавы на линную птицу в приобской тайге значительно уступали по масштабам тундровой охоте, предполагая участие



Разделка оленей у лесных ненцев
ХМАО. Фото А.П. Зенько, 1990-е годы

охотников из 2–4 семей. Таежно-ненецкое хозяйство почти не зависело от торговли и обмена, будучи натуральным в большинстве отраслей, от оленеводства до собирательства (пушной, преимущественно беличий, промысел не был ведущим занятием). Каждое *мяд'чер* самообеспечивалось и не нуждалось в тесных экономических связях с соседями. Этому же способствовали постоянство и изолированность территориальных сезонных кочевий *пян-хасово*. Вместе с тем благодаря ограниченным пастбищным потребностям стойбища располагались относительно близко друг от друга и составляли непрерывную “живую цепь”. Стустки этих связей были приурочены к богатым рыбоугодьям Нумто и Пякуто, где в летнее полугодие собиралось до нескольких десятков семей лесных ненцев.

В XX в. хозяйственный уклад ненцев претерпел ряд существенных преобразований. Оленеводам пришлось адаптироваться к серии институциональных реформ советской власти, наиболее радикальными из которых были коллективизация 1930–1950-х годов и перевод кочевников на оседлость в 1960-х годах. Иногда ненцы шли на открытое противостояние властям, используя традиционные методы: уход в отдаленные тундры и вооруженные выступления. В 1931 г., с началом коллективизации, лишь половина оленеводов Ямала вернулась с северных летних пастбищ к зиме на юг, в зону административного контроля; в 1932 г. – десятая часть. В дальнейшем недовольство советской властью вылилось в ненецкое восстание (*мандалада*) 1934 г. Еще одно антисоветское восстание вспыхнуло в 1943 г., и его очаг находился на севере Ямала. Именно северные тундры стали в послевоенное время зоной репрессий – в 1947 г. С Северного Ямала 335 хозяйств были насильственно переселены в южные поселки (*Golovnev, Osherenko, 1999. P. 81–96*).

Советские мероприятия нарушили систему собственности путем конфискации частных стад, административного разграничения пастбищ между колхозами. Это ослабило былую гибкость миграций кочевников, особенно в периоды климатических катастроф, например гололеда. Тем не менее, традиционная система землепользования в основе своей продолжала действовать в рамках новой административной системы. Многие оленеводы сберегли небольшие частные стада оленей и сохранили наследственные права на использование участков пастбищных территорий; за порядковыми номерами колхозных бригад скрывались традиционные ненецкие родственно-соседские объединения (*нгэсы, тангоч, ханинеда*). Одним из таких приемов было смешение государственных (коллективных) и частных стад: молодые оленеводы, зарегистрированные как рабочие совхозных бригад, пасли коллективные стада, а их старшие родственники, числящиеся как “пенсионеры” или “охотники”, – частные. Два стада двигались бок о бок, и пастухи двух поколений согласованно регулировали их численность и качественный состав, исходя из собственных интересов.

Распад советской системы в 1990-х годах разрушил систему государственного управления оленеводством. С 1991 по 1999 г. численность оленей на Российском Севере сократилась почти на треть, с 2 260 600 до 1 357 300 голов (*Klovov, 2000. P. 39*). К началу XXI в. число домашних оленей в России снизилось на 40% (в некоторых регионах на 50–80%) относительно 1990 г., а объем продукции оленеводства сократился почти вчетверо. Единственным “островом” в этой стихии кризиса оказалась западносибирская тундра, где кочевники-ненцы сумели не только сохранить традиционный образ жизни, но и в очередной раз гибко адаптироваться к новым социально-экономическим обстоятельствам. В 1990 г. на Ямале было 490 тыс. оленей, к 1995 г. их число превысило 500 тыс., в основном за счет бурного роста частных стад. В то время как в других районах Российского Севера отмечался катастрофический упадок оленеводства, на Ямале случился обратный кризис – перепроизводства, отозвавшийся трудностями сбыта продукции и истощением пастбищ (перевыпасом).



Олени упряжки в поселке

Ненцы. ЯНАО, Ямал. Фото М. Зенько, 1990-е годы

По мнению экспертов, рост ямальных стад обусловлен прежде всего спросом на продукцию оленеводства на территории динамично развивающейся нефтегазовой индустрии, а также финансовой поддержкой оленеводов со стороны администрации Ямало-Ненецкого АО (Клоков, 1998; Baskin, 2000. Р. 27). К числу причин ненецкого “экономического чуда” следует отнести и фактор мощного частнохозяйственного потенциала, сохраненного в культуре и практике кочевников Ямала. Он открывается в сравнении современной динамики численности оленей у ненцев и чукчей: в 1990 г. Ямал и Чукотка были крупнейшими очагами оленеводства, обладая примерно равными стадами (соответственно 490 тыс. и 491 тыс. голов); к 1999 г. число оленей на Ямале выросло до 501 тыс., на Чукотке уменьшилось до 103 тыс. голов. Истоки столь различной реакции ненцев и чукчей на экономические реформы кроются в системе собственности: у ненцев в 1970 г. процент частных оленей в совокупном стаде составлял 35, у чукчей – 6, к 1985 г. у ненцев он вырос до 40, у чукчей снизился до 4.

Годовой хозяйственный цикл в ненецкой традиции варьировал не только во времени, но и в пространстве. В дореволюционный период оленеводы откочевывали на зимнее полугодие к границе лесов, а на летнее продвигались на север, распределяясь по всей территории полуострова Ямал. Сезонные (особенно весенние) миграции оленеводов выглядели как бурный поток караванов и стад, однако в этом движении соблюдались строгий ритм и очередность перекочевков. Часть малооленных хозяйств оседала для рыболовства в южной тундре, часть круглый год занималась промыслами на морском побережье. Тундра была распределена между состоятельными оленеводами – “вотчинниками”, регулировавшими порядок миграций и ресурсопользования возглавляемых ими родственно-соседских групп. Сложная система передвижений тундровых кочевников не приводила к беспорядку – даже в случае стихийных бедствий (гололеда), эпизоотий или эпидемий ненцы придерживались

сложившихся норм взаимоотношений и быстро восстанавливали порядок пользования угодьями. В его основе лежали следующие правила: если для оленеводов была важна сохранность пастбищ, то рыболовы были озабочены в первую очередь состоянием рыбоугодий. В северной тундре понятие собственности на тот или иной водоем отсутствовало, тогда как в южной (зоне интенсивного рыболовства) промысловые озера и реки были распределены. Владельцы могли допустить чужаков на рыбное озеро сроком, например, на полгода с условием уплаты нескольких песцовых шкур или обучения 10–20 оленей. Здесь существовала традиция оставлять озеро “отдыхать” на два-три года после его облова. У лесных ненцев частное право пользования рыбоугодьями сочеталось с запретом перекрывать главное русло реки. По записанному Т. Лехтисало (1998. С. 94) преданию, когда-то один самоед перекрыл р. Лямин с целью наловить много рыбы для свадебного угощения. Через неделю он обнаружил двух своих дочерей повешенными на концах запора – так души священного места отомстили за перекрытие основного русла реки.

Воздействие рынка и ясачной политики (сбора податей пушшиной) привело к формированию индивидуальной собственности на песцовые угодья в тундре. Эти новые отношения вступали в противоречие с оленеводческими интересами. К примеру, в зимнее время нужды оленеводства влекли кочевника к границе леса, а потребности песцового промысла, напротив, в северную тундру, где охота была эффективнее. В этом ключе наметилось разделение труда: малооленные хозяйства оставались на зиму в глубине тундры для промысла песка, тогда как многооленные были вынуждены пренебрегать выгодой пушнодобычи ради оленеводства. Поэтому более отчетливые нормы собственности на охотничьи угодья сложились у малооленных тундровых хозяйств.

В отношении землепользования у ненцев действовало правило: “собственность соразмерна деятельности”. При этом территориальные владения оленеводов, рыболовов и охотников нередко пересекались, однако разность хозяйственной специализации и ритмика сезонного освоения позволяла им ужиться мирно и даже взаимовыгодно. Кроме того, целостность тундровой системы хозяйства и землепользования предполагала существование своего рода ничьих (или общих) территорий – таких, например, как водораздел (хребет) полуострова Ямал, по которому проходили массовые весенние и осенние миграции оленеводов. К разряду общих земель относились и некоторые районы южной тундры, где оседали разорившиеся тундровые оленеводы и выходцы из тайги.

Хозяйственный цикл ненцев соотносится с традиционным календарем (Васильев, Головин, 1980; Головин, 1995. С. 298–329). Год (*но*) делится на два полугодия (*ном-пеля*), считающихся отдельными летним и зимним годами, на 7 сезонов и 12(13) месяцев. Сезоны определяются по состоянию солнца, месяцы – по движению луны. При заметном расхождении соотнесенных сезонов и лун к середине или концу зимнего полугодия добавляется 13-й месяц. В годичном цикле обособляются *нара* (снежный наст), *юнуй* (половодье), *епдя* (жара), *сельвеняңы* (время дождей и чистки оленями рогов), *ңэрёй* (осень), *сырэй* (снег), *сыв’* (холодное солнце). В летний год включаются сезоны с *юнуй* до *ңэрёй*, зимний начинается с *сырэй* и заканчивается *нара*. Начало года-зимы определяется ненцами по двум признакам: выпадению снега (замерзанию воды) и гону оленей. Наступление года-лета связывается с обратными явлениями – таянием снегов (вскрытием рек) и отелом оленей.

С оттепелей и таяния снегов начинается сезон *нара* (весна снежного наста), приблизительно соответствующий апрелю. В это время пастухи совершают быстрые перекочевки от границ леса в северные тундры. Оканчивается зимняя охота, но еще не начинается летнее рыболовство, и многим не слишком богатым оленями тундровикам приходится заниматься “бедняцким промыслом” – ловлей петлями и сетями зайцев и куропаток. Вероятно, в доленеводческую эпоху сезон снежного наста был

временем не столько “бедняцкого промысла”, сколько охоты на дикого оленя. В календарях лесных и восточных ненцев (а также энцев и нганасан), на землях которых сохраняются стада “дикарей”, апрель нередко характеризуется как “пора охоты”. У енисейских ненцев он именуется *сава юнулава иры* (хорошей настовой охоты месяца), у лесных ненцев — *хомадюнулава дири* (хорошей охоты месяца).

К западу от Енисея, где дикого оленя почти не осталось, весенние месяцы звучат по-пастушески. У ненцев, по данным В. Иславина (1847. С. 139–140), названия трех весенних месяца (март, апрель и май) связаны с отелом: *сие-ниц ярий* (“случается, что ожидают, что олень отелится, но напрасно”), *неней-ниц ярий* (“олень в этом месяце начинает телиться”) и *ты-ниц ярий* (“в этом месяце всего более родится оленей”). Самым распространенным является *сие-ниць’ иры* (месяц ложного отела). По словам пастухов, ложным апрельский отел считается не потому, что оленеводы напрасно ожидают его начала (как полагал В. Иславин), а из-за того, что телятам в это время еще “не положено” рождаться. Их преждевременное появление может обернуться гибелью в пурге или измождением в ходе напряженных весенних кочевок (к отельным пастбищам оленеводы подходят только в мае).

Если в енисейской тундре велико внимание к охоте на дикого оленя, а в приобской — к оленеводству, то в западных календарях встречается и рыболовный апрель: в записях А. Шренка (1855. С. 480–481) он назван *хале гийрий* (“рыбным месяцем”). У надымских и полярно-уральских ненцев апрель — *варны иры* (“месяц вороны”), у лесных — *варны дири*. В течение первой недели вороньего месяца приобские ненцы проводят праздник *Ворны яля* (“Вороний день” или “Воронье солнце”), в настоящее время совпадающий по срокам с праздником оленевода. В староненецкой традиции апрель был одной из вех, по которым соотносились лунные и солнечные расчеты времени. Если у лесных ненцев наступал *варны дири* (“месяц вороны”), а на самом деле вороны не спешили прилетать, то вслед за ним добавлялся 13-й месяц (*нючедема варти дири* — “последних ворон месяц”). Если у тундровых ненцев завершался *сия нич иры* (“ложного отела месяц”), а таяние снегов еще не начиналось, добавлялся *ты’ сапо лана иры* (“начала отела оленей месяц”).

Название сезона *юнуй* (весна высоких вод) связано с понятиями *юн* (“протока”) или *юна* (“согреваться, таять”). От этого же корня образовано наименование загонной настовой охоты на дикого оленя *юнулава* (по подтаявшему снегу), которая в восточных тундрах продолжается в течение всего периода наста — приблизительно апреля-мая. Оленеводов западных тундр состояние наста и речных переправ беспокоит по другому поводу — в это время их стада приближаются к отельным пастбищам. Пастухи стараются уже в первые дни *юнуй* достичь мест отела. Каждый оленевод выбирает для этого приглянувшиеся ему пастбища — долины рек, где под берегами можно укрыться от ветра, где гуще подснежный травостой и обильны проточные воды. Лесные ненцы отходят со стадами на приречные болота, где растут лучшие кормовые травы — трехлистник, морошка, осока. С этой поры начинается летний оленеводческий год. Время, приблизительно соответствующее маю, называется в лунном календаре *ты ниць’ иры* (“месяц отела оленей”). От отела зависит благополучие всего года. В остальное время олени теряются в пурге и тумане, разбегаются от комаров или в поисках грибов, становятся жертвами волков; пастухи занимаются отбором и сортировкой стада — выбраковывают слабых оленей, холостят самцов, определяют и обучают вожakov упряжек, обмениваются быками-производителями, отбирают оленей особых мастей для жертвоприношений, выращивают в чумах ручных оленей *навка*. Лишь в месяц *ты ниць’ иры* стадо умножается и обновляется, оправдывая или обманывая ожидания оленеводов. Ни одна другая веха не вызывает у пастухов столько переживаний, как отел — *ты ний* или *ты нисярма*. По убеждению ненцев, только у хорошего хозяина олени родятся в изобилии и красивы. Хороший прирост стада — знак “правильной жизни”, плохой — клеймо неудач.

ника или грешника, обделенного благосклонностью бога-дарителя оленей *Или-бембэртя*.

Весь сезон *юнуй* связан с идеей рождения. В календаре лесных ненцев его начальный период называется *нювьс дири* – “месяцем нереста рыбы”: в это время “все живое размножается – рыба нерестится, птицы кладут яйца”. Следующим лунным периодом (приблизительно соответствующим июню) является *ветепсь дири* – “месяц появления птенцов”. В календаре североуральских ненцев июнь – *маңгты иры* (“птицы яйца несут”, “птицы на гнездах сидят”). В это время прекращается охота на перелетную птицу, зато практикуется сбор яиц (на севере Ямала их урожай в прошлом измерялся нартами). У жителей приобских и енисейских тундр главной темой июня является половодье: на Гыдане это время именуется *сава иры* (“месяц разлива рек”). Со вскрытием рек наступает пора рыболовства: у надымских ненцев июнь называется *вынуй иры* (“месяцем неводьбы”).

В тундру на смену голодной “весне наста” приходит изобилие и тепло. Возможно, разительное отличие двух весен, *нара* и *юнуй*, лежит в основе их сезонного разграничения. Период *юнуй* сочетает и расцвет тундры, и оживление вод, и открытие водных летних путей. Для оленеводов июнь является временем относительного спокойствия, когда завершается отел, открываются из-под снега сочные пастбища и еще не докучают комары. Пастухи просушивают на июньском солнце зимние вещи и укладывают их в *сёрець* – пару нарт, стоящих задками друг к другу на перекрестке зимних и летних кочевий; от грызунов и насекомых *сёрець* оберегают заткнутые под обвязочные веревки ветки багульника, от людей – тундровый закон не трогать чужого имущества (Сусой, 1994. С. 73; Харючи, 2001. С. 28–29). Подрастающие телята уже способны бегать в стаде, и стойбище неторопливо движется к летним пастбищам, расположенным обычно неподалеку от побережья моря или в горных тундрах. У оленеводов июнь – *нявды’ иры* (“месяц телят, рождаемых годовалыми важенками”).

Самое распространенное название июля – *ненянг’ иры* (месяц комара). В это спокойное время оленеводам приходится объединять свои стада (до 1500–3000 оленей), чтобы они, спасаясь от комаров, не разбежались по тундре, а кружили на одном месте. Самых слабых и упрямых оленей пастухи опрыскивают рыбьим жиром. На островах, где нет необходимости постоянно окарауливать стадо, оленеводы предоставляют его воле ветров.

В сезон *сельвенияңы* пастухи покидают летние пастбища и направляются в сторону лесов. В оленеводстве приходит пора кастрации молодых самцов, забоя оленей на шкуры для пошива одежды. У европейских ненцев, по записям А. Шренка, август именуется *мальснын гийрий* (“месяцем снятия шкур на малицы”). К этому же сроку отросшие за лето рога оленей отвердевают, и с них счищается мохнатая кожа. От этого счищения и происходит название сезона *сельвенияңы*. В августе исчезают комары, зато появляются оводы и мошка, он называется его *пилю’ иры* (месяцем овода) или *неберу иры* (месяцем мошки). Особенное беспокойство стадам доставляет овод, откладывающий личинки в ноздри и под кожу оленей. К концу лета немало хлопот приносит пастухам пристрастие оленей к грибам. В поисках грибов олени способны забыть свой стадный инстинкт и отбиться от кочующего стойбища.

Своего рода “счищение” происходит в период *сельвенияңы* и в птичьем мире. В августе заканчивается начавшаяся с середины июля линька водоплавающих птиц. Оба месяца в календарях ненцев нередко называются периодами линьки гуся или лебедя: июль – *яптица дири* (гусиный месяц); август – *дедяраңг дири* (линьки птиц месяц). У енисейских и гыданских ненцев август называется *хохорэй иры* (месяц лебедя). У европейских ненцев два сменяющих друг друга летних месяца обозначаются как *иептома гийрий* (гусиный месяц) и *тима гийрий* (пернатый месяц); в конце первого, по наблюдениям А. Шренка, гуси начинают линять, в течение второго у



Ямальские оленеводы в июле

Ненцы. ЯНАО. Фото М. Зенько, 1990-е годы

них отрастают новые крылья. У гнездящихся гусей линька длится до шести недель, и все это время продолжается их промысел. Облава на линных гусей (*яптундава*) длится несколько дней. В ней нередко участвуют женщины и дети.

Рыболовный сезон в августе идет на убыль. Вода спадает, и рыба уходит из проточных озер. Ненцы с неводами и сетями переходят с озера на озеро в поисках улова щокура или сырка. Только у лесных ненцев, практикующих заporное рыболовство, в это время наступает путина – в августе ловушки закрываются (прежде в них проходила поднимающаяся по течению рыба) и начинается лов с помощью коротких неводов, котцов и морд. Оттого август у лесных ненцев называется *ныни дири* – месяц закрытых заporов.

В сезон *ңэрй* (осень) идут дожди и изредка выпадает снег. Название сезона созвучно с именем бога *Ңэрм* в связи с его воздействием на природу. В сентябре тундра пустеет и оголяется так же стремительно, как расцветала и оживала весной. Одновременно с перелетными птицами ее покидают стада оленей. Символика прощания с тундрой заложена в названии сентября у енисейских ненцев *гирий иры* – отлет лебедя (*Третьяков*, 1869. С. 290). Улетающих птиц провожают призывом вернуться: Принесите нам побольше мяса, перед вами расстелется земная поверхность, испещренная проталинами.

На зиму в тундре остаются лишь жители самых северных ее окраин, которые ввиду малооленности (как было в досоветскую эпоху) или по установленным правилам кочевания (как обстоит дело сейчас) не совершают сезонных переходов к границе леса. На их долю помимо ранних холодов выпадает возможность провести осенний лов заходящего в северотундровые реки омуля, называемого по-ненецки *явнгаля* (морская рыба). Сентябрь в календаре североямальных ненцев именуется *явнгаля' иры* – месяц омуля ("морской рыбы"). У ненцев европейской тундры он называется (в записи В. Иславина) *яунгалемерц ярий* – от *яунгале* (омуль) и *берц*

(промышлять). В сентябре пастухи возвращают взятых на выпас оленей рыбакам, которые в свою очередь делятся с пастухами уловом. С конца сентября рыбоугодья пустеют, отныне каждый владелец оленей сам выпасает свое стадо и движется с ним по пастбищам. Оленеводы приближаются к перекрестку летних и зимних кочевий, где стоят нарты *сёрец*, и обновляют караван (*мюд*), сменяя летние вещи на зимние. Женщины стараются до холодов подлатать зимнюю одежду и сшить новую из свежих августовских шкур.

Начало сезона *сырэй* (начало года-зимы) совпадает с лунным месяцем *хора* – оленя-самца (слово *хор* сложилось, как считают ненцы, в подражание “хорканью”, оленя-самца во время гона). В основном гон приходится на октябрь и связывается с выпадением снега (*сыра*, от которого и происходит название сезона *сырэй*). В стадах начинаются предбрачные бои самцов и их ухаживания за важеньками. Чтобы весенний отел прошел в короткие сроки, необходимо осенью управлять стадом так, чтобы до поры *хорам* не удавалось собрать и отогнать в сторону гаремы важенок; затем, в октябре следует, наоборот, способствовать гону, делая длительные остановки и отделяя от стада холощенных быков. По отросткам на рогах определяется возраст оленя, по росту рогов ведется счет годового времени. Не случайно среди сезонов и месяцев отмечаются периоды чистки оленьими рогами (*сельвеняңэй*), потери рогов оленьими-самцами (*малкомзь*, *маркупсан*), прорастания рогов (*яра*). Для оленевода символом лета является “рогатость” стада, зимы – “комолость”. По росту рогов иногда определяют течение легендарного времени – герой Выли отправляет младшего брата в путь со словами: “Поедешь на пяти *хабтарках* (нерожающих важеньках); будешь ехать целую зиму; отпадут рога у оленей, а когда они снова вырастут до уровня ушей, подъедешь к священной мысу”.

Месяц, соответствующий ноябрю, называется на Ямале и Гыдане *мар’ иры* (месяц дикого самца-оленя). “Дикарь” ведет гон одновременно с домашним, но с окончанием чуть отстает. Этот промежуток времени, разделяющий окончания двух гонов (*хор’* и *мар’*), важен как для оленеводов, так и для охотников. По утверждению пастухов, кочующих неподалеку от мест обитания диких оленей (на севере Ямала, севере и востоке Гыдана, устье Енисея), дикий олень сильнее и привлекательнее для важенок, чем домашний *хор*. Даже малочисленное стадо дикарей во время гона способно увести за собой значительную часть домашних. Особенно реальной эта угроза становится именно тогда, когда домашние *хоры* уже роняют рога, а дикие еще продолжают бодаться. Лучшим средством в этом случае является охота – отстрел дикаря. Охотники используют время гона дикого оленя для его промысла с помощью манщика, в роли которого выступает специально обученный и управляемый упряжным ремнем домашний олень. Вожак дикого стада непременно выходит на встречу чужаку, намереваясь вступить с ним в схватку (если манщиком является самец) или начать ухаживания (если это важенька). На рогах манщика-самца укрепляют ремennую петлю, в которую запутывается рогами его противник, после чего охотнику удается приблизиться к месту схватки вплотную и поразить жертву наверняка. Иногда к рогам манщика крепится лезвие, и тогда исход схватки бывает предрешен без вмешательства охотника.

В западных тундрах ноябрь тоже имеет значение месяца промысла, но уже не дикого оленя, а пушного зверя. В календаре ямальских и надымских ненцев он называется *носиндалва’ иры* (месяц песцового промысла). Кроме того, ноябрь считается месяцем настоящих холодов. У североуральских ненцев он именуется *Ас-пот-ты иры* (месяц замерзания Оби).

Определением глубокой зимы у ненцев служит понятие *пэв* (темнота). Ноябрь часто называется *нюдя пэвдя иры* (малый темный месяц). Вместе с декабрем он образует пару темных лун (*сидя пэвдя иры’*). Кроме того, декабрь называется морозным месяцем (*тестя дири* у лесных ненцев), снежным месяцем (*сырэй иры* у при-

уральских ненцев), однако главное в нем – “большая темнота”. Декабрь – *пэвдя иры* (темный месяц) или *нарка пэвдя иры* (большой темный месяц). В представлениях ненцев перекликаются понятия *пэвдя иры* (темный месяц), *пэвдя я* (подземный мир) и *пэвдя пэдара* (густой лес). Именно в это время ненцы оказываются в полосе лесов, где после летовки в просторной тундре они не всегда чувствуют себя уютно. Поскольку зимний солнцеворот (особенно в Заполярье) – явление приметное, по нему корректируют лунное времяисчисление. По необходимости к двум темным месяцам добавляют третий (он же 13-й), и в календаре оказывается три *пэвдя иры*: малый (*нюдя пэвдя*), промежуточный (*пэвдя*) и большой (*нарка пэвдя*).

Сезон *сыв* (зима холодного солнца) начинается месяцем, который североуральские, ямальские, гыданские и лесные ненцы именуют *по' маха иры* (“спины года месяца”) с толкованиями: “через край темноты переваливается спина года”, “последняя темнота с той стороны спины остается”. Начало сезона *сыв* отмечено не только восходом солнца, но и сильными морозами. Лесные ненцы иногда называют январь *атка тестя дири* – большой ясно-морозный месяц (*тестя* – “ясный солнечный зимний день”). От полуострова Канин до полуострова Таймыр распространено наименование января месяцем ломающегося топора. Канинские ненцы дали месяцу название *тыпкымпе гуйрий* потому, что от сильных морозов железный топор (*тыпка*) ломается или трескается как дерево *пе* (Шренк, 1855). У европейских ненцев в месяце *тупкамня ярий* “бывает так холодно, что железный топор от дерева ломается” (Иславин, 1847). Весь январь обычно проходит в гостеваниях, встречах, торгах, обмене новостями и преданиями. В ходе этих встреч оленеводы договариваются о порядке и маршрутах кочеваний, товарообмене и других важных событиях предстоящего года, что имеет огромное значение для регулирования тундровой экономической системы.

Февраль называется *яра' иры* (букв.: “месяц нароста”, “месяц края” или “месяц наклона”). А. Шренк толкует название февраля у европейских ненцев (*ярей гуйрий*) как “месяц возвращения, потому что в этом месяце солнце возвращается к лету”. В. Иславин усматривает связь наименования *яре ярий* (у мезенских самоедов) с *яре* (холодный). Сами ненцы поясняют значение *яра'* как “наклон земли к солнцу” (отчего и увеличивается световой день), появление “края” солнца над горизонтом или как образование у оленей “бугорков” на месте отпавших рогов. По-видимому, все три толкования имеют единую смысловую основу. Восходящее солнце лесные ненцы называют *ярын тарт ятль*, утреннюю звезду (Венеру) – *ярын тарт нумги*. В обоих случаях понятие *ярын (яра)* обозначает восход как некую целостность, в которую входит и световая “выпуклость”, и очерчивающий ее “край”, и позволяющий ей открыться земной “наклон”. Вероятно, самым близким к изначальному является определение февраля лесными ненцами как месяца растущего дня (солнца) – *дюрной дири*. Что касается бугорков на голове оленя, то, помня о пристрастии ненцев измерять время состоянием оленьих рогов, нетрудно уловить связь между растущим солнцем и растущими рогами. Кроме того, появление бугорков *яра* служит для оленевода знаком к началу тренировки оленей – прикосновения к *яра* болезненны, и олени послушно принимают упряжь (Сусой, 1994. С. 65). В некоторых календарях февраль называется месяцем хорошей погоды, например *кыню чатма дири* (тихой погоды месяц) у лесных ненцев.

Март – время весеннего равноденствия – воспринимается как “солнечный полет”. Если прежде солнце нарождалось и росло, то в марте оно, по определениям ненцев, парит “как орел над сопками”, идет “над верхушками деревьев”, поднимается на высоту “стоящего хорея”. Полный проход солнца по небу с востока на запад сравнивается с полетом орла. Образ орла служит иносказанием-воплощением солнца. Любой из месяцев периода зимнего восхождения солнца может именоваться орлиным – в ряде календарей название *лимбя' иры* носит февраль и даже январь.

И все же наиболее часто встречающимся и символически соответствующим орлу оказывается март, именуемый *лимбя' иры* (месяц орла).

Понятие года (*но*) у ненцев перекликается со значением слов “дверь”, “промежуток” (*но, но'*). Если представить год-лето и год-зиму как отдельные круговые циклы, то вместе они образуют нечто вроде знака 8 (или ∞), а местом их соединения служит та самая “дверь”, которая называется “годом”. В течение астрономического года ненцы-кочевники действительно дважды оказываются в одном и том же месте, мигрируя весной на север, а осенью на юг. По времени эти миграции соответствуют рубежам между весенним и осенним полугодиями, обозначаемым ключевыми для оленеводов периодами гона и отела оленей.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

СРЕДСТВА ТРАНСПОРТА

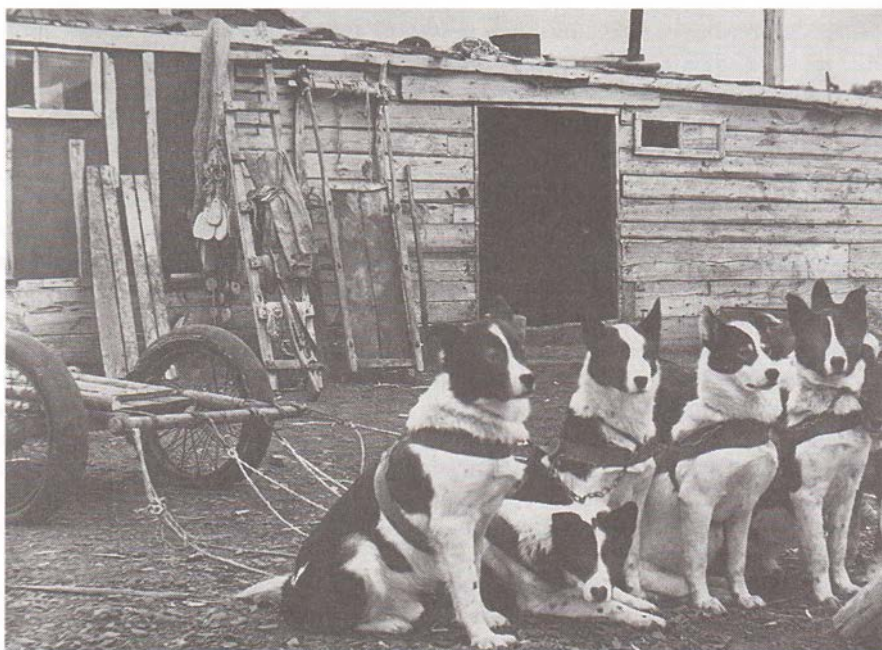
Основным традиционным средством транспорта у ненцев является оленья упряжка (*Хомич*, 1966. С. 89). На оленях ездят практически круглогодично. Еще в недавнем прошлом (1930–1940-е годы) пуровские ненцы (самая многочисленная группа из лесных) практиковали выючное и выючно-верховое оленеводство (*Вербов*, 1936. С. 64). Использование оленей в качестве выючных животных было известно в прошлом также канинским ненцам. Тем не менее, вопрос о природе и временных характеристиках выючного и выючно-верхового оленеводства (предков) лесных групп ненцев, в том числе европейских (ранее обитавших в лесной зоне), пока остается открытым. У европейских ненцев выючное оленеводство вполне реально могло развиваться под влиянием саамского, у пуровских лесных ненцев – под влиянием эвенкийского.

Примечательно, что происхождение ненецкого упряжного оленеводства, интересовавшее многих ученых, неоднократно пытались рассматривать как постепенный переход от верховой езды на олене (характерной для оленеводов Южной Сибири) к нартенной вследствие подражания практикуемой аборигенным населением Крайнего Севера езде на собачьих упряжках (*Василевич*, *Левин*, 1951). Тесная связь ненецкого упряжного оленеводства и собаководства несомненна: тип нарт, посадка и управление слева, упряжка веером, а также многие детали упряжи одинаковы. Однако в ненецком фольклоре не встречается упоминаний езды на собаках, тогда как езда на оленях является неперменным мотивом многих древних его жанров. Современные ненцы-олeneводы считают невозможным использовать собак в качестве ездовых животных – это несообразно ни с их представлениями об оленеводстве, ни с их религиозным “пиететом” к собаке вообще.

В настоящее время собачьи упряжки как средство транспорта у ненцев слабо распространены. В прошлом езда на собаках, как правило, в зимнее время, практиковалась ненцами на Новой Земле (где ввиду малого количества ягеля было трудно использовать оленя), на острове Вайгач, в районе Югорского Шара (Большеземельской тундры), в основном, вблизи побережий морей, рек (*Хомич*, 1995. С. 123). Более характерным собачий транспорт считался для безоленных ненцев – охотников, морзвероловов и рыбаков. Очевидно, его локальное использование этим населением следует считать одним из основных признаков некогда более ясно проявлявшего себя ХКТ. Езда на собаках вряд ли могла распространиться у ненцев лишь под влиянием русских поморов.

Для ненецкого упряжного собаководства, как и нартенного оленеводства, была характерна запряжка собак веером (*Хомич*, 1966. С. 97–100; 1995. С. 124). Нарты, в которые запрягают собак, по конструкции однотипны оленьим нартам, отличаются лишь меньшими размерами и большей легкостью. Собачья упряжь это упрощенный вариант оленьей. Для управления собачьей упряжкой применялся хорей, более короткий и легкий, нежели для оленьей упряжки.

Сегодня считается бесспорным, что формирование собственно западно-сибирского или самодийского (типа) оленеводства, совершенствование способов запряжки оленей и управления ими, конструкции нарт и упряжи происходило уже в районах современного расселения северных самодийцев.



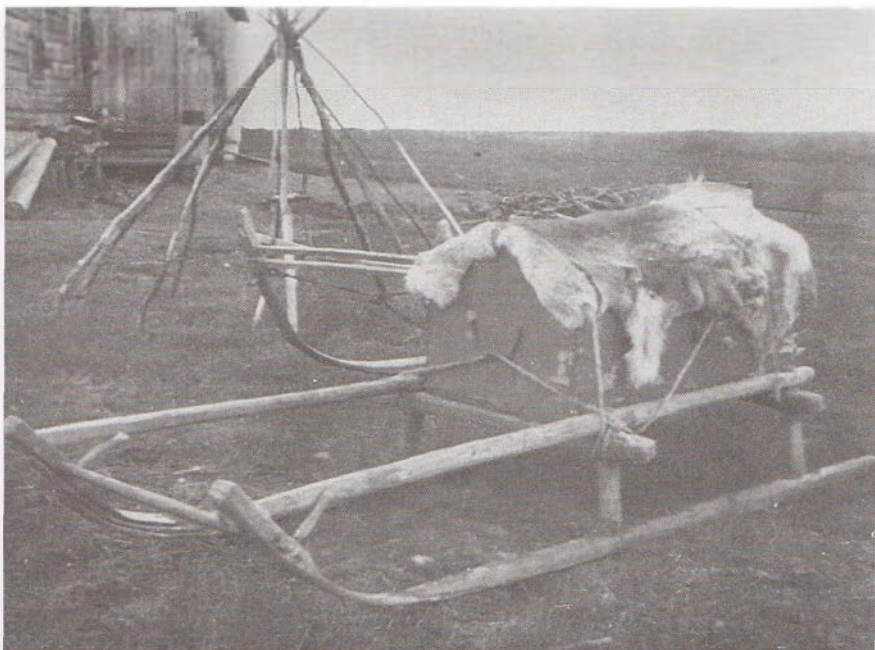
Собачья упряжка

Ненцы. Таймырский АО, низовья р. Енисей. Из архива Л.В. Хомич

Ненецкую нарту (*хан*) отличает ряд особенностей. Во-первых, для нее характерно наличие нескольких пар (от двух до семи) копыльев (высотой ок. 0,5 м), закрепленных в пазах полозьев наклонно внутрь и назад. Благодаря такому их расположению расстояние между полозьями становится несколько больше, чем ширина сидения, что придает нарте устойчивость. Во-вторых, загнутые до уровня сидения передние концы полозьев нарт соединяются перекладиной – головочным вязком (у легковых нарт их бывает два). В-третьих, соединение всех частей нарти является неподвижным благодаря четырехугольным шипам. С помощью ременной прошивки прикрепляются только задняя и боковые (у женской нарти) спинки сидения. Копылья нарт, в основном, изготавливаются из березы, полозья – из лиственницы или ели (Хомич, 1961; 1966. С. 92–96).

Ненецкие нарти по устройству и назначению можно разделить на легковые и грузовые. К легковым нартам относится мужская нарта. На ней перегоняют оленье стадо, ведут аргиш, выезжают на охоту и т.п. С собой ездок берет только ружье, аркан для поимки оленей, иногда топор и сверло. Эта нарта имеет наиболее легкую конструкцию и сравнительно малую площадь сидения. Женская нарта отличается от мужской большей площадью сидения, более высокими копыльями и наличием, помимо задней, высокой боковой спинки. Иногда сидение на женских нартах, для удобства перевозки маленьких детей, ограничивают тремя стенками. Их устанавливают со всех сторон, кроме левой, где сидит хозяйка. Более высокие копылья у женской нарти предохраняют едущих в ней зимой от снега, а летом – при переправах через неглубокие речки и ручьи – от воды. На женских легковых нартах также ездят налегке – с женской сумкой (*туця'*) и небольшим запасом продуктов.

Грузовые нарти – двух основных видов (Хомич, 1995. С. 113–116). Один из них по конструкции приближается к легковым нартам и от легковых отличается



Ненецкая грузовая нарта *ларь хан*

Ненцы. ЯНАО. Фото Л.В. Хомич, 1950-е годы

большей прочностью, массивностью и грубостью выделки. Число копыльев – три-четыре пары. На таких нартах перевозят одежду, постельные принадлежности, циновки из соломы и запасы древесных стружек, хранят плотно увязанными вещи. Их используют также для перевозки и хранения священных предметов, у подобных нарт нередко семь пар копыльев (семь – сакральное число у ненцев), либо есть другая атрибутика. У второй разновидности грузовых нарт всего две пары копыльев, более коротких и поставленных менее наклонно. Дощатый настил у них, как правило, отсутствует. Такие нарты обладают большой грузоподъемностью, предназначаются для перевозки шестов чума, досок, служащих в чуме полом, элементов надочажного устройства и очага (крюка для подвешивания котла, железного листа и т.п.), запасов дров, а также продуктов (в деревянных сундуках). В зависимости от назначения такие нарты носят определенные названия.

Традиционной для ненцев считается многоямочная запряжка оленей веером (Хомич, 1961. С. 42). В легковые сани запрягают от двух до пяти оленей. Двухоленная легковая упряжка, используемая в настоящее время зимой только лесными ненцами, в целом может рассматриваться как пережиток, возможно, изначальный, “опытный образец” нартенного оленеводства в данном регионе. В настоящее время в легковую упряжку зимой запрягают обычно три оленя, летом (когда нарты идут тяжелее по траве и мху) – четыре-пять, в грузовые нарты – два оленя. Грузоподъемность, рассчитанная для двух оленей (без самих нарт), не должна превышать в среднем 150 кг. Каждый олень в легковой упряжке в зависимости от его роли имеет отдельное название. Особая роль принадлежит передовому (крайнему слева) оленю, специально для этих целей обучаемому. Обычно используют кастрированных самцов или яловых важенков.

Оленья упряжь у ненцев отличается сложностью (Василевич, Левин, 1961. С. 24–25). Упряжь для легковых и грузовых нарт значительно различается. Уп-



Упряжка оленей

Ненцы. ЯНАО. Фото Л.В. Хомич, 1950-е годы

Упряжь для легковых нарт, состоит из недоуздка, охватывающего лоб и шею оленя, лямки с подгрудным ремнем, потяга, соединяющего лямку с нарткой, и пояса – широкой кожаной полосы, перекидываемой через спину оленя. Лямка у оленей, идущих в упряжке слева от середины, надевается на левое плечо, у оленей, идущих справа, – на правое. Недоуздок состоит из системы ремешков из двух-четырех пластин из кости (двух налобных, как правило, для передового оленя); у всех оленей, кроме передового, он прикрепляется ремнями к поясу оленя, идущего слева, благодаря чему все они во время движения держатся группой.

Вожжа для управления упряжкой прикрепляется слева к недоуздку передового оленя. Упряжь для грузовой нарты состоит из двух лямок из сыромятной кожи. К ним прикрепляется потяг длиной 3,5 м, проходящий через блоки, прикрепленные к головкам нарт.

Управление оленями осуществляется с помощью вожжи и длинного шеста – хорея (*тюр*) из березы. В прошлом на задний конец хорея надевали копьевидный металлический наконечник, его применяли, в основном, для защиты стада от волков, а также для пробивания во льду проруби. На передний конец надевали кожаную пуговицу для предохранения оленей от травм (ИЭАС, 1961. С. 11–12, 20–24). Ненцы осуществляют посадку на нарты слева по движению. Во время езды в правой руке они держат вожжу, а в левой – наперевес – хорея.

В летнее время ненцы широко практикуют переезды на лодках (*н'ану*; *нга-но/ано*). Они двух типов (Антропова, 1961а. С. 108): шитые из досок разных, в том числе весьма больших, размеров; челноки, выдолбленные из цельного ствола дерева (кедра или осины). В первом случае гребля осуществлялась двумя веслами, вставленными в уключины, долбленки, аналогичные хантыйским обласам, управлялись с помощью двухлопастного весла.

Ходьба на лыжах у ненцев практиковалась в основном для осмотра ловушек либо сетей. Лыжи изготавливаются двух видов: лыжи-голицы и лыжи, подшитые мехом (в основном обклеенные камусом). Ступательная площадка никакими особенными деталями не выделялась, крепления более всего сходны с хантыйскими и селькупскими. Тундровые ненцы ходят на лыжах обычно без палок. Лесные ненцы при передвижении на лыжах используют одну палку, в прошлом – посох, аналогично хантам и селькупам.

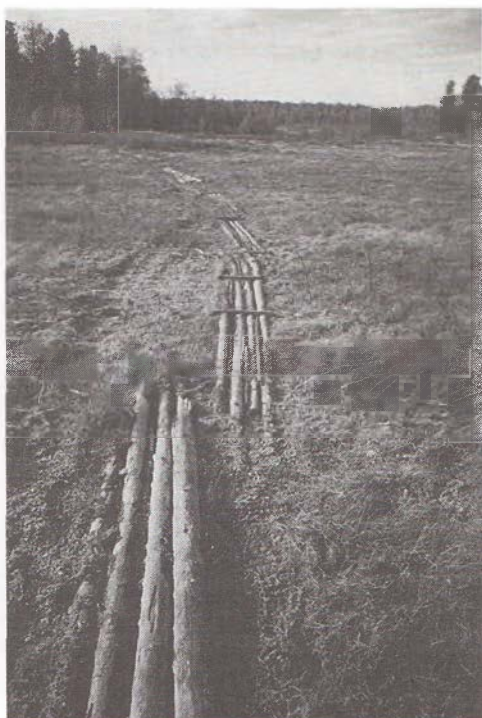
Конный транспорт оседлые ненцы заимствовали у русского населения и использовали редко.

ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА

Особенности устройства ненецких поселений обусловлены, прежде всего, традиционным для данного этноса образом жизни: кочевым – у тундровых групп и полукочевым – у лесных. К настоящему времени значительная часть тундровых ненцев живет в крупных и мелких поселках и ведет полuosедлый образ жизни. Несмотря на отсутствие единообразия в типах и топологии поселений, неизменным преимуществом у тундровых ненцев – при любой направленности маршрутов кочевания – продолжает считаться выбор в качестве мест стоянок (кочевых стойбищ) летом – открытых (нередко возвышенных), сухих, обдуваемых ветром участков, зимой – укрытых от ветров.

Для поселений ненцев характерна слабая концентрация в границах конкретного участка местности и людей, и оленей. Тем не менее, считалось эффективным объединение небольших оленьих стад в определенные периоды года, в основном, летом. Это привело к многонаселенности весенне-летних поселений при одновременно более выраженной их специализации и малонаселенности и, как правило, одноотраслевой направленности осенне-зимних. У некоторых тундровых групп выпасом оленей в весенне-летние месяцы занимается лишь часть семей, нередко – только мужчины. Для них характерна частая смена стоянок. Другая часть коллектива (пожилые люди, подростки и дети, женщины) посвящает себя занятиям озерным и речным рыболовством, а также морским звероловством. Их сезонные поселения имеют более долговременный характер, нежели кочевья оленеводов. Однако, как и кочевые стоянки, они располагаются из года в год обычно на одних и тех же местах.

В настоящее время традиционным для ненцев-олeneводоов продолжает считаться кочевание отдельными, редко – одной-тремя семьями. Стойбища состоят обычно из 2–3 чумов, у малооленных хозяев – одного. Стойбища оленеводов, которые в летний период занимаются рыболовством и охотой на морского зверя и насчитывают 7–10 чумов, расположенных вдоль берега реки, озера или параллельно



Традиционное средство коммуникации – дорога-лежневка

Ненцы. ЯНАО. Фото А.П. Зенько, 1990-е годы



Поселок Яр-Сале

Ненцы. ЯНАО, Ямал. Фото М. Зенько, 1990-е годы



Чумы на берегу реки

Ненцы. ЯНАО. Фото Л.В. Хомич, 1950-е годы

линии побережья. Стоянки безоленных либо малооленных ненцев-рыболовов традиционно предназначаются для одной-двух семей и состоят из соответствующего числа чумов. Описанный порядок не сохраняется лишь при бригадном выпасе оленьих стад.

Постоянной особенностью планировки поселений у тундровых ненцев остается расположение чумов по вытянутой в одном направлении линии, либо по едва заметному полукругу. Другой весьма характерной чертой в планировке многонаселенных стойбищ тундровых ненцев является расположение чумов на равном, приблизительно в 10–12 м друг от друга, расстоянии. Такая компоновка жилищ не характерна в то же время для поселений лесных ненцев, ставящих своих чумы или избышки произвольно и менее сосредоточенно.

Все имеющиеся в распоряжении семьи нарты, свободные легковые и грузовые, с упакованным на них имуществом располагаются в строгом порядке вокруг каждого семейного чума, и практически в любой момент аргиш (*мюд*) может быть быстро составлен и готов к перекочевке.

Лесные ненцы также сохраняли кочевой (хотя и менее подвижный в целом) образ жизни. Они активно использовали переносное жилище – чум. Для южных (таежных) групп сибирских лесных ненцев преимущественным было сочетание чередование нескольких временных, позднее – сезонных стойбищ для занятий помимо оленеводства коллективным промыслом дикого оленя, а в настоящее время – речным рыболовством и охотой. Места для поселений выбираются у них с учетом равных возможностей для осуществления этих занятий.

Особенностью организации жизненного пространства стойбищ лесных ненцев является их экологически обоснованная и эффективно работающая коммуникационная система – разветвленная сеть различных троп.



Способ хранения вещей на нартах
Ненцы. ЯНАО. Фото Л.В. Хомич, 1962 г.



Избушка лесных ненцев

ХМАО, р. Тромьеган. Фото А.П. Зенько, 1990-е годы

Большое значение в выборе мест стоянок (особенно летних поселений) у всех групп ненцев имеет наличие неподалеку от планируемого хозяйственно-жилищного комплекса источника питьевой воды. У лесных ненцев в случае отсутствия поблизости проточного ручья или речки в болотце вырубается колодец (*ван'кл'ат*) – объемом около ведра.

Кочевой образ жизни ненцев, ресурсно-сырьевые возможности оленеводства (транспорт, материал для изготовления жилищ) и окружающая природная среда определили условия использования ими в качестве жилищ чумов – переносных, разборных построек. Чум (*мя'*, *мят'*) – представляет собой конусовидную палатку из жердей, крытую шпигами из оленьих шкур или бересты полотнищами (*нюками*). При перекочевках жерди и полотнища-покрытия тундровые ненцы перевозят на специальных нартах, занимающих в обозе строго определенное место. У лесных ненцев, благодаря незначительности расстояний их перекочевки и обилию древесной растительности, выработалась практика установки на некоторых из сезонных поселений остова чума (*Хомич*, 1972а. С. 202). Кроме того, в отличие от тундровых, лесные ненцы в качестве жилищ со второй половины XX в. активно используют аналогичные хантыйским срубные избы, а также (на Пуре) – дощатые, крытые толем, “легкие” дома. На их сезонных стоянках устанавливаются и нежилые брезентовые чумы: детский – для игр (*няцки мят*); “стиральный” – для стирки и гигиенических водных процедур (*калтабитэ мят*); “хлебный” – с находящейся внутри хлебной печью (*нянь мят*) и др.

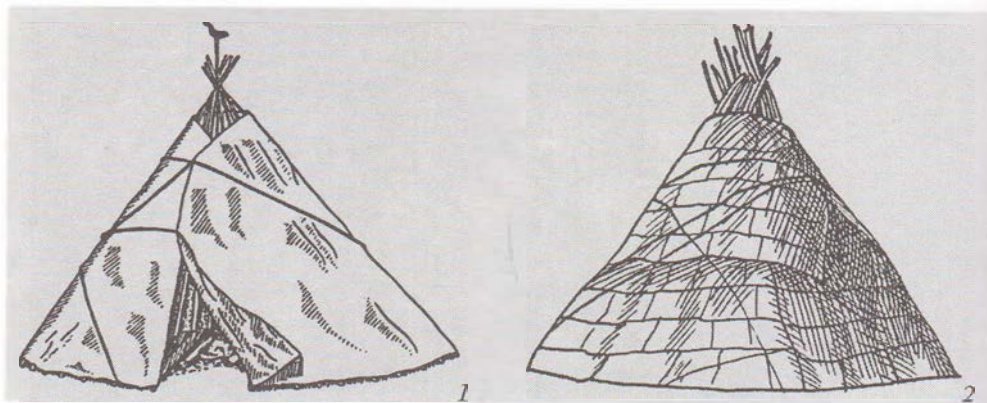
Остов чума состоит из 25–40 шестов, в зависимости от площади жилища, которая, в свою очередь, зависит от размера семьи и времени года (так, летние чумы чаще всего меньше по размерам зимних). Шесты заготавливаются обычно в зимний период, когда оленеводы подходят к лесам. Их делают из стволов ели длиной около



Крытое дерном жилище. Варьеганский музей под открытым небом
Ненцы. ХМАО, р. Аган. Фото А.П. Зенько, 1990-е годы



Уличный очаг на стойбище лесных ненцев
ХМАО. Фото А.П. Зенько, 1990-е годы



1. Зимний чум; 2. Летний чум
(Чернецов В.Н., 1936). Ненцы. ЯНАО

5 метров, с круглым сечением. Два основных шеста – прямоугольного сечения. В верхней части каждого из них делается по сквозному отверстию – для веревочной петли, скрепляющей другие, продеваемые через нее, жерди. У енисейских ненцев иногда два основных шеста (*макода*) перекрещивают друг с другом через отверстие одного из них, создавая тем самым опору для остальных шестов, как это делают нганасаны. У некоторых ненецких групп, аналогично энецкой традиции (хотя, возможно, здесь проявляется и эвенкийское влияние), используется три основных шеста (Хомич, 1966. С. 101–104; 1976б. С. 82; Харючи, 1999а. С. 45; 2001. С. 31–49). Установка этих шестов производится по принципу треноги.

Зимние покрышки шьются из шкур взрослого оленя: две нижние (мехом внутрь) и две наружные (мехом наружу). В верхних углах каждой покрышки имеются специальные “кармашки”, в которые вставляют шесты и поднимают их, закрепляя на остоле чума. На изготовление мехового покрытия чума требуется около 60 шкур оленей, что в пересчете на количество оленей заставляет относиться ненцев к жилищу как к весьма ценному материальному объекту. Вследствие этого покрышки никогда не меняют целиком, а только заменяют протершиеся местами шкуры по мере необходимости. У ненцев, живущих в самой северной части полуострова Ямал, иногда практикуется трехслойное покрытие для чума – на него уходит примерно до 100 шкур взрослых оленей.

Традиционное летнее покрытие чума изготавливалось из полос вываренной бересты. На чум уходило четыре-пять сшитых полотнищ: два покрывали, как правило, верхнюю часть чума, два-три – нижнюю. Способы изготовления берестяных покрышек чума у ненцев не отличались от известных у других народов – бересту вываривали в кипятке до эластичного состояния и, складывая ее в несколько слоев для прочности, сшивали сухожильными нитками в полотнища. Наряду с берестяными покрышками в летний период шили покрышки из брезента или сукна (на них требуется не менее 80 м), использовали также старые (чаще всего, внутренние) зимние покрышки из оленьих шкур (Хомич, 1966. С. 104–111; 1995. С. 89–97). В некоторых местностях, в виду отсутствия достаточного количества оленей на семью, вынужденно отдается предпочтение использованию в качестве жилищ солдатских (полевых) палаток. Причем такие брезентовые палатки играют роль и зимнего вида жилищ ненцев.

Традиционно установка чума у ненцев предполагает строго определенный порядок. В прошлом все шесты, в соответствии с их обозначением, устанавливались на

раз и навсегда отводимые им по периметру окружности места. Площадка для устройства жилища определяется заранее, либо используется старая, ставшая привычной; ее, как правило, расчищают, в зимние месяцы – утрамбовывают снег. Вход в чум ориентирован, чаще всего, по направлению кочевания; при сильном ветре дверное отверстие переносят на противоположную, заднюю сторону жилища (Харючи, 1999а. С. 46). Установкой чума занимаются, в основном, женщины, однако при необходимости им оказывают также помощь мужчины. В целом процедура установки чума занимает около часа.

Первоначально на место, где намечается середина чума, выкладывается железный лист, используемый для обустройства очага, – разведения костра или установки железной печки. Обычно лист отделяется от поверхности земли двумя бревнышками. Благодаря этому он практически поднимается до уровня пола (*лата*) жилища (по обеим сторонам от очага – 2–3 длинные доски). Вслед за досками, дальше от центра и по направлению к боковым стенам чума, выстилают циновки, сплетенные из ивовых или березовых прутьев. После обустройства этой части чума начинают установку основных шестов, нижними концами которых определяют диаметр жилища (от 5 до 8 м). При установке чума еще один шест (*сымзы*), располагается внутри жилища – между очагом и задней стеной, образуемой другими жердями. Помимо функции укрепления надочажного устройства, он имеет еще и сакральное значение: отделяет священную, “чистую” часть жилища от остальной, находящейся ближе к входу. Считается, что *сымзы* олицетворяет собой духа очага; в прошлом его нередко делали нарезным, помещая на вершину деревянное изображение шаманской птицы минлей (Кушелевский, 1868. С. 110; Чернецов, 1936. С. 86). У лесных ненцев которое утолщение (до 20 см) этого шеста заканчивалось на высоте человеческого роста личиной духа, обозначающего главного домашнего духа-покровителя. К священной шесту в случаях болезни одного из членов семьи, рождения ребенка подвязывали изображения других духов.

К внутреннему шесту (*сымзы*) – с целью сооружения приспособления для подвешивания котлов – подвязывают, перекрещивая друг с другом, концы двух горизонтально располагаемых на высоте около 1,5 м планок. Другие их концы прикрепляют веревками к шестам, образующим дверной проход. На планки поперечно укладывают стержень, в который продевают одну-две небольших дощечки с нанесенными на них специально отверстиями. С помощью этих отверстий регулируется высота укрепляемых в них железных крюков для подвешивания котлов и чайника.

Когда остов чума установлен, на него натягивают покрывки. В зимнем чуме сначала поднимают внутренние покрывки, закрепляя их веревками, затем – наруж-



Чум, крытый брезентом, на берегу Енисея. Архив ethno-online.ru

Ненцы. Таймырский АО, Усть-Енисейский район. Фото Н.В. Хохлова, 1999 г.

ные. Зимой к основанию чума снаружи подгребают снег. При устройстве летнего, берестяного, чума последовательно покрывали нижнюю и затем верхнюю его части; верхние покрышки должны были заходить на нижние с тем, чтобы не оставалось щелей для сквозняков и проникновения дождя. После укрепления всех покрышек в чум вносят постельные принадлежности и другие вещи; разведя костер, кипятят воду в чайнике, сооружают спальные места. Поверх циновки из прутьев кладут циновки, сплетенные из сухих стеблей дикорастущих злаков, а на них – оленьи шкуры для сна, или постели. У основания шестов, в изголовье, располагают сумки и другие мягкие вещи, сверху на них – попушковые или свернутые из шкур подушки. В качестве одеял в тундре традиционно используют женские зимние шубы (*паны*); иногда из шкур оленя, реже – овчины, изготавливают специальные одеяла. Спальное место на ночь закрывают пологом из ткани, прикрепленным к шестам чума; днем полог сворачивают в рулон и закрепляют над подушками.

В каждом чуме имеется самодельный столик на невысоких ножках; его выставляют во время еды на пол, между очагом и спальным местом. Если в чуме проживают две семьи (в том числе, женатые сыновья или замужние дочери), на обеих половинах чума ставят свои столики. В последние десятилетия все более активно в их быту используются детские и туристические складные стульчики, невысокие табуреты, а также шкафчики для посуды. Широко распространены мешки и сумки разных размеров, сшитые из шкур оленя; в них хранят одежду и другие мягкие вещи. С лицевой стороны сумки (*над*) украшают чередованием кусочков белого и темного меха, украшают полосками цветного сукна, а также металлическими пуговицами.

Отдельные части внутри чума имеют соответствующие их назначению специальные названия. *Нюний* (*нёны*) – часть чума у входа, где хранят дрова и вешают умывальник. *Синий* (*си'*, *синекуй*) – внутреннее пространство между задней стеной чума и шестом *сымзы*. В этой “чистой”, священной части жилища находятся только предметы культа, посуда и часть пищевых продуктов. Женщины и посторонние люди не должны обходить очаг со стороны *си'*, как и снаружи, за задней стеной жилища, в отношении которой действуют те же запреты. *Ва'ав* – спальные места – размещаются по обе стороны костра. *Сея* – место по обеим сторонам от входа в жилище (ближняя к входу часть *ва'ав*), где хранят утварь – одежду, обувь, вещи хозяйки. Нередко здесь обитают также собаки.

В чуме обычно живут одна-две семьи. Жилое пространство чума распределяется следующим образом. Наиболее почетной считается срединная часть *ва'ав*, т.е. места у основных шестов чума. Здесь располагаются глава семьи с женой (обычно слева от входа), на другой стороне – его родители, либо взрослые дети. Мужчины устраиваются на спальных местах по направлению от центра к задней стене, а женщины, начиная от хозяйки, по направлению к входу. Так же размещаются живущие в чуме две семьи (например, братьев), занимающих каждую свою половину. В прошлом богатые оленеводы (в частности, на Ямале) имели по два-три жилых чума – по числу жен (*Хомич*, 1966; 1995).

Некоторые тундровые ненцы под влиянием русского населения относительно давно переселились в рубленные избы (например, в с. Колва, Тельвиска, на Новой Земле). На сегодняшний день практически для всех ненцев чум является наиболее распространенным типом жилища. Для тундры коническая его форма является наиболее удобной, так как с довольно крутой поверхности чума снег скатывается не задерживаясь. Благодаря этому при перекочевках чум без особой очистки легко может быть разобран. К тому же он весьма устойчив при метелях и ветрах. В 1950-х годах началось строительство колхозных поселков, куда поселялась часть ненцев, не занятая в оленеводстве. В тундру привозили стандартные деревянные одно- и двухэтажные дома.

Вспомогательные хозяйственные сооружения для тундровых ненцев в основном не характерны. В некоторых местностях вещи и продукты хранят на дощатых настилах на высоких стойках и в амбарах на сваях. У лесных ненцев практика строительства хозяйственных сооружений приобрела наибольший размах. Так, на всех видах их поселений имеются хлебные печи *нянь кол'* (конусовидные, с остовом из жердей, обмазанным глиной), олени корали (загоны) из жердей. Размеры загонов зависят от размера стада; нередко внутри них делается одна или несколько дополнительных камер небольшого размера – для отбора ездовых или больных оленей. Иногда на весенних, летних и осенних стоянках в центре поселения, недалеко от хлебной печи, располагают открытый уличный очаг – сооружение для подвешивания котла *едва ня*, состоящее из трех жердей (двух вертикальных с развилками на концах, воткнутых в землю, и горизонтальной, уложенной на эти развилки). На Пуре это сооружение часто имеет форму треноги (*деттермя*). На стойбищах пуровских лесных ненцев обычны также дымокуры *дяке'* (*ты ту'*). Это огораживаемые сооружения из плах, жердей и мха на отдельной площадке. В оленеводстве лесных ненцев используются специальные укрытия от гнуса для оленей (*ты' мят*). У лесных ненцев верховьев Пура это постройки длиной до 30 и более метров в форме сараев с односкатной либо двускатной крышей, закрытыми вдоль сооружения стенами и (двумя) открытыми проходами на торцах. На р. Аган это преимущественно трехстенные или четырехстенные сараи с дверью типа “калитки” либо бревенчатые срубные избы (наподобие “стаек” в южных районах) с дверью или без дверей. В хозяйственно-жилой комплекс у лесных ненцев традиционно входят также навесы для хранения нарт и прочего имущества, вешала для рыбы, а также помосты (настилы) или амбары для вещей и продуктов. Навесы (*ныл'*) сооружаются в основном на зимних и летних поселениях. Это каркасно-столбовые постройки из шести-двенадцати опорных столбов, с двускатной, реже – односкатной крышей, крытой досками или берестой и дерном, либо толем. Амбары (*чин/тин*) по способам отделки и форме у лесных ненцев Агана и Нум-то ближе всего к обско-угорским. Это аккуратные, срубные домики с двускатной крышей, на четырех, реже двух свайных столбах, сооружаемые над землей на высоте от полутора и более метров. К ним приставляют специальные лестницы – *танавс'ь*. В амбарах хранятся зимние вещи, дополнительные постели, шкуры, длительно непортящиеся продукты – сахар, мука, растительное масло, а также запасы сушеной рыбы. На опорных столбах таких сооружений (на высоте 0,8–0,9 м) вырезаются глубокие выемки, препятствующие проникновению наверх мелких грызунов. На Пуре обертывают опорно-свайные столбы амбара кусками полиэтилена или толя шириной около 30 см. Амбары пуровских лесных ненцев – свайные сооружения в виде (небольших) сараев с односкатной крышей. Бытование таких хозяйственных сооружений как амбары на острове Колгуев и в Канинской тундре (местное – *тин*), очевидно, связано также с таежным опытом, принесенным в тундры предками европейских лесных ненцев. Однако распространение амбаров могло произойти там и под влиянием русского старожильского населения (лабазы). Помосты (*патл'я*) наиболее всего распространены у лесных ненцев Пура; нередко на их стоянках располагается сразу несколько помостов. Устанавливаемый (над поверхностью земли на высоте более 1 м) на четырех легких жердях дощатый настил размером примерно 100 × 150–180 см легко разбирается и может перевозиться с одной стоянки на другую. У аганских и нумтовских лесных ненцев строительство помостов практикуется в основном на стационарных поселениях – с целью размещения на них ящиков со священными нарт.

Практически повсеместно у лесных ненцев, как у других “лесных народов” (обских угров, селькупов, эвенков), сооружаются постройки для содержания собак – *вэтяку-мя* (*вэдяку-мят*), чтобы обезопасить животных от гнуса летом либо предупредить их обморожение зимой. “Собачьи чумы” у лесных ненцев весьма вариатив-

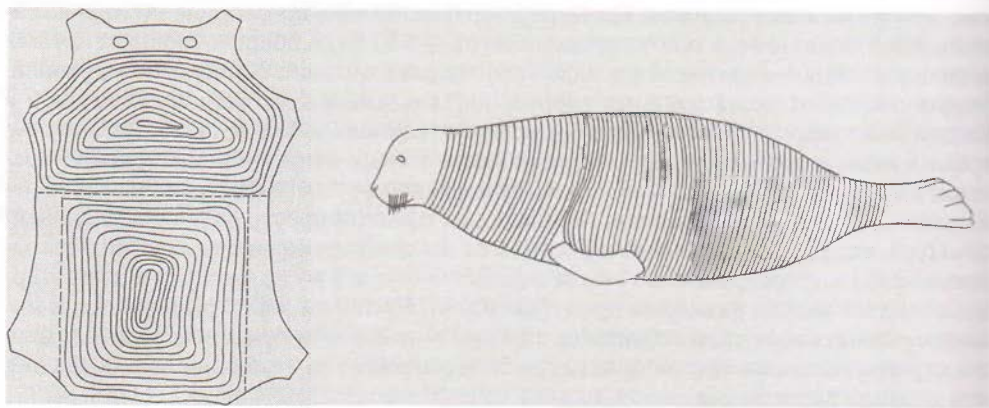
ны – от углубленных в землю срубов квадратной формы (с плоской крышей, крытой дерном) и наземных Л-образных построек (из деревянных плах, досок, с покрытием из веток и дерна) до землянок с плоской крышей из тяжелых бревен и несколькими выходами на разные стороны (на несколько собак).

Тундровые ненцы традиционно хранят одежду, покрывки для чума, меха и др. вблизи поселков, стойбищ или сейчас реже – просто в тундре, плотно увязывая их на нартах.

ОДЕЖДА, ОБУВЬ, ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ

Для пошива одежды и других предметов используют различные по качеству оленьи шкуры; принятые для них названия соотносятся с обозначениями либо возрастов оленей, либо периода их забоя (например, летние, зимние, весенние шкуры). Особо ценятся шкурки телят в возрасте 2,5–3 месяца (*няблуй*) – из них шьют верхнюю женскую и детскую одежду, малицы, реже – совики. На изготовление одной женской шубы уходит обычно около 10–12 шкур телят, малицы – 6–8; для пошива совика – до 5 шкур (взрослых) быков или важенок. Шкуры взрослого оленя (чаще зимние) идут также на изготовление покрывшек для чума. Традиционная техника обработки оленьих шкур сохраняется и в настоящее время. Шкуры для размягчения густо смазывают содержимым оленьего желудка или вареной рыбьей печенью и оставляют свернутыми вовнутрь на один-два дня. После этого их обрабатывают на специально предназначенных для этого досках с помощью скребков – вправленных в деревянные рукоятки прямых, реже – слегка изогнутых железных ножей-лезвий (шириной до 2–2,5 см, длиной – до 10 см). В XX в. обработку шкур стали производить также обычными покупными косами; это во многом ускоряет сам процесс, но требует в то же время большого мастерства. При обработке шкур в качестве присыпки для мездры используют муку. Вымачивание и обработка одной шкуры происходит в несколько сеансов. Для изготовления ровдуги (замши) шкуру вымачивают в воде, после чего волос легко отстает от кожи. Как обработка шкур, так и пошив одежды всегда был делом женщин.

Современную традиционную одежду ненцев можно охарактеризовать следующим образом. Комплекс мужской одежды состоит: из малицы, сшитой из оленьих шкур ворсом внутрь; совика с капюшоном, тоже глухого (без разреза) “балахона”.



1 – Способ выкраивания ремня из шкуры оленя; 2 – способ выкраивания ремней из шкуры морского зайца

Ненцы. ЯНАО. Из архива Л.В. Хомич

сшитого мехом наружу; обуви – меховых пимов (*нива*), изготовленных из шкур с ног оленя (*камуса*), и прилегающих к ним чулок-подкладов (*тобак'*, *либт'*) оленьей шерстью внутрь.

В прошлом из оленьего меха, реже – ровдуги, шили также мужские штаны. Сейчас практически все мужское ненецкое население носит покупные брюки. Современная малица (*мальця*, *мюй*) снабжена наглухо пришитым капюшоном (по форме головы), сшитым в два слоя (мехом внутрь и наружу) из шкур молодого оленя, и рукавицами. В прошлом носили малицы и без капюшона. Поверх малицы (для предохранения ее мездровой поверхности от грязи и сырости) принято надевать аналогичную ей по форме “рубаху” – навершницу, сшитую из какой-либо плотной ткани (около 3 м драпа, вельвета, сукна и др.). В последние годы навершницы становятся все более дорогим дополнением к мужскому костюму; в то же время, сшитые из одноцветной яркой ткани, они нередко используются в качестве “командной” формы одежды оленеводов на праздниках и спортивных состязаниях.

В прошлом малица была единственной мужской нательной одеждой. Однако вследствие распространения с начала XX в. одежды фабричного производства (рубаш, пиджаков и пр.) она постепенно стала использоваться ненцами в качестве верхней одежды, надеваемой на одежду из ткани. Тем не менее, и сейчас многие пастухи по традиции надевают малицу на голое тело (с тем, чтобы благодаря соприкосновению кожи человека с натуральным мехом поддерживать устойчивый тепловой эффект).

Малицу, как правило, носят с поясом (*ни*). Традиционный мужской пояс с медной пряжкой-застежкой (сейчас чаще покупной или от солдатских ремней), изготавливаемый из сыромятной кожи, украшается нашивками-пластинками (медными или костяными) в виде ромбов, уголков-сердечек, треугольников с отверстиями и пр. К поясу на медных цепочках слева прикрепляются нож в кожаных или костяных, отделанных медными пластинками, ножнах (реже – берестяных), точильный камень в кожаном чехле, иногда – кисет, трубка. Сзади на пояс подвешивается – в качестве оберега – клык медведя. Мужчины ямальской, приуральской и надымской тундры в последние десятилетия активно носят также длинные пояса, плетенные из разноцветных шерстяных ниток, очевидно, под влиянием соседей – коми-оленеводов.

Совик (*соок*, *кумиш*), надеваемый только поверх малицы, используется в качестве верхней (зимней) одежды повсеместно. Плотнo прилегая внутренним мездровым слоем к ее внешней (мездровой) стороне, он хорошо изолирует тепло и не требует использования пояса. Совик фактически является дорожной одеждой, и потому в чум его обычно не заносят, а оставляют у входа в жилище. В случае остановок в пути, его используют в качестве спального мешка, не боясь замерзнуть в нем в снегу.

В прошлом в качестве нижней одежды женщины носили штаны (*ни'мя*) из короткошерстяной оленьей шкуры мехом внутрь, иногда – из ровдуги (*Хомиш*, 1995. С. 146). Сегодня рудиментом таких штанов можно, очевидно, считать пояс с подвязками для меховых чулок. В некоторых районах проживания ненцев женские штаны имели пришитый нагрудник – деталь, близкая женским комбинезонам иганасан и эвенков.

Традиционная женская одежда также широко употребляема у ненцев в настоящее время. Это объясняется не только ее теплоизоляционными, экологическими и другими свойствами, но и эстетическим соответствием вкусам ненцев. Зимой женщины носят меховую распашную одежду типа шуб с подкладом мехом внутрь – *паны*. Паны декорируют либо полосами орнамента из белого и темного камуса с вставками из цветного сукна, либо чередованием (при покрое) кусков меха разного



Зимний костюм лесного ненца
ХМАО. Фото М. Зенько, 1990-е годы

цвета. Шубы носят с поясами, плетеными из бисера или цветных шерстяных ниток, с пряжками (круглой формы; в прошлом – покупными, из желтого металла, достигающими значительных размеров, иногда – с изображениями оленей или растительным узором), либо без них, завязанными узлом. В последние десятилетия в некоторых районах отмечено ношение женщинами также зимней глухой одежды типа малиц (Хомич, 1976б. С. 88).

В качестве летней женской одежды употребляется поношенная зимняя (обычно без подклада), а также суконная (*ной паны*), по покрою сходная с зимней одеждой, но имеющая обычно в нижней части стана клинья. Суконные паницы, как пра-



Семья канинских ненцев в традиционной одежде
Ненецкий АО. Фото Л.В. Хомич, 1958 г.

вило, одноцветные (синие, зеленые, красные); подолы и обшлага рукавов обшиваются полосками сукна, отличного от основной ткани цвета, иногда оторачиваются мехом. Их используют в качестве одежды для улицы, надевают на платье.

Ненецкие шапки различаются по районам (Хомич, 1966; 1995; Бармич, 2002). На Канинском полуострове носят высокие шапки с круглым дном и короткими ушами (их носили и мужчины-ненцы, использовавшие малицу без капюшона). Девочками и молодыми женщинами практикуется также ношение шапок полусферической формы. Праздничные женские шапки украшаются полосками цветного сукна, вставленными в швы и свободно свисающими другими своими концами.



Женщина в зимней одежде большеземельских и ямальных ненцев
Ненецкий АО, ЯНАО. Фото Л.В. Хомич, 1964 г.

В Малоземельской тундре женщины носят шапки, плотно облегающие голову, с длинными ушами, откидывающимися назад и скрепляющимися на некотором расстоянии металлическими цепочками или ленточками. На полуострове Канин сзади к шапкам нередко прикрепляют так называемые *сава нэ* (досл.: “ноги шапки”) – две длинные орнаментированные (камусные) полосы, спускающие к поясу (Хомич, 1995. С. 145). В Большеземельской тундре и в Сибири распространены женские головные уборы в виде капоров – с затылочными частями из оленьего меха и опушкой вокруг лицевой части из меха песца (иногда – хвостов) – с многочисленными ажурными медными бляшками, подвешенными сзади на цепочках или металлических трубочках. Широкое распространение среди ненцев в



Тундровая ненка с плетеным поясом
ЯНАО, Ямальская тундра. Фото М. Зенько, 1998 г.

XX в. получили также головные платки с кистями и без кистей; концы их обычно завязывают вокруг шеи, иногда, завязанные под подбородком, спускают на грудь.

Женская обувь, как и мужская, состоит из пимов, сшитых из камуса мехом наружу, и меховых чулок, сшитых мехом внутрь. Женские пимы по покрою отличаются от мужских: их голенище обычно ниже, а передняя полоска камуса уже по всей длине, в том числе, в носовой части (Хомич, 1995. С. 133, 146; Сусой, 1994. С. 126–131). Их, как и мужские пимы, шьют равнобедренными для обеих ног. Различия между женской и мужской обувью проявляются в орнаментации и в применении мужчинами подколенных подвязок.



Девушка в летней суконной одежде (*ной паны*)

Ненцы. Ненецкий АО, Малоземельская тундра. Фото Л.В. Хомич, 1953 г.

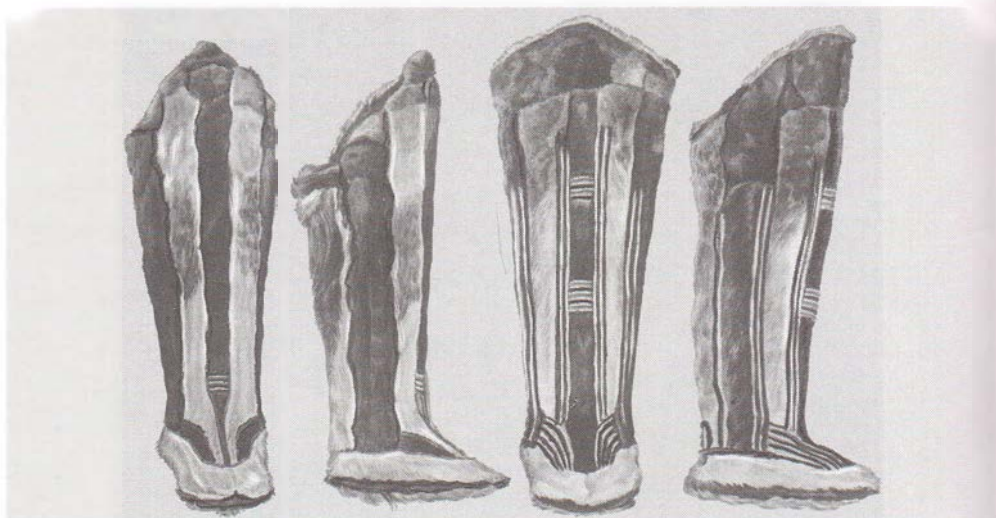
В прошлом обязательным элементом женского костюма являлись *накосники* (*та'нѣ*), вплетаемые в натуральные косы (традиционно – две косы) и удлинявшие их. Сегодня такое накосное украшение используют в свадебном убранстве невесты, иногда его надевают на праздники. Накосники (или ложные косы) – это два скрученных из сукна и шерстяной пряжи жгутов, соединенные между собой в нескольких местах нитками разноцветных бус или металлическими цепочками. К нижним концам жгутов пришивали треугольные кусочки кожи, украшенные медными пуговицами, либо подвешивали в большом количестве медные бляхи – круглые или ром-



Ненецкие девушки с большими пряжками на традиционных поясах
ХМАО. Фото М. Зенько, 1990-е годы

бovidные и треугольные, нередко представляющие собой антропоморфные изображения. Среди женских украшений широко распространены кольца и серьги, в прошлом – часто самодельные (Хомич, 1966. С. 130–132; 1995. С. 149–152).

Маленькие дети до определенного возраста специальной одежды не имели, ее заменяло убранство колыбели. Ненецкая колыбель (*ебц, нуну/луну*) – из дерева, это овальная коробочка с невысокими бортиками и дугой в изголовье (над лицом ребенка) для полога. Внутренность ее выстилают “одеяльцами” из оленьих шкур, березовой стружкой, гнилушками или белым мхом (сфагнум). Положение в ней ребенка



Зимняя обувь: слева – женская, справа – мужская

Ненцы. ЯНАО. Фото Л.В. Хомич, 1950-е годы

фиксируется с помощью специальных ремешков, прикрепленных к дну, украшаемому нередко медными пуговицами или бисером. На дугу сейчас обычно вешают погремушки. Научившись самостоятельно передвигаться, мальчики и девочки начинали носить миниатюрные подобию мужской и женской одежды. Девочки до 5–6-летнего возраста могли носить также мальчиковую одежду – малицы. Обувь у малышей обычно пришивалась к штанишкам, имевшим, как и у некоторых других восточных народов, отверстия для выхода экскрементов.

В истории формирования современной одежды ненцев Н.Ф. Прыткова (1970. С. 93–97) выделила три генетических слоя: старосамодийский – одежда без продольных конструктивных швов (“обернутая”), угорский – одежда туникообразного покроя; древнеарктический, или аборигенный – одежда глухого покроя. Автор раздела считает, что ненецкая распахнутая одежда женщин и в виде отдельных пережитков – у мужчин, наличие шва спереди на малицах пуровских лесных ненцев, обычай накрываться женскими шубами/одеялами во время сна в чуме, использование их мужчинами в качестве “домашних” халатов-накидок и др.) может быть отнесена к общесамодийскому пласту. Появление глухой одежды у ненцев, по ее мнению (Хомич, 1976б. С. 88–89), необходимо связывать с влиянием природных условий и санного оленеводства (удлинение и утепление одежды), а также местных традиций аборигенного (арктического) населения. Угорский же элемент в составе одежды ненцев – весьма поздний по своему происхождению.

Другие современные исследователи рассматривают генезис ненецкой одежды с других позиций. Подчеркивая универсальность и особую функциональность таких видов производственной и дорожной одежды как малица и сокуй, Е.Г. Федорова проводит тезис об их “надэтничности”, связывая происхождение одежды глухого покроя не конкретно с ненцами или обскими уграми, а с предками угро-самодийцев вообще, ранними охотниками на диких оленей (Федорова, 1995б. С. 121, 161–163; 2000г. С. 247). В.А. Козьмин предлагает оценивать комплекс глухой одежды малица-сокуй как элемент оленеводческой культуры ненцев. Анализируя роль малицы как единой и универсальной мужской одежды через общую стратегию истории материальной культуры кочевников – портативность, полифункциональность, стерео-



Женщина в накосниках

Ненцы. ХМАО. Фото М. Зенько, 1990-е годы

типность технологических решений, — он допускает возможность того, что этнические признаки в ней (как, впрочем, и в сокуе) могут проявляться как производные (Козьмин, 2000. С. 148–150).

С этих позиций практика ношения ненками, северными хантыйками и женщинами-коми в качестве зимней (производственной) одежды мужских малиц может рассматриваться как новая ступень в развитии материальной культуры тундровых оленеводов. Ю.Б. Симченко высказал гипотезу, об изначальном бытовании у древних уральцев одновременно и глухой, и распашной одежды (1976. С. 172–180).

Что касается версии южного происхождения распашной одежды ненцев, соотносящейся по своей логике с теорией саяно-алтайского происхождения самодийцев

и (самодийского) оленеводства, к ее аргументам можно отнести приверженность ненцев к декорированию одежды посредством цветового чередования разноокрашенных кусков меха и к использованию в качестве материала для пошива и отделки одежды и меховых сумок шкур лесных зверей и птиц (выдр, лисиц, росомех и др.). Считая такие способы декорирования и изготовления одежды, базирующиеся на принципе экологичности производства (Рындина, 1995. С. 441, 460), весьма архаичными, некоторые исследователи рассматривают их как свидетельство проживания ненцев до выхода в тундры в таежной зоне (Хомич, 19706). Известно, что традиция сборного меха имела широкое распространение в недавнем прошлом не только у ненцев, но и у их соседей – хантов и манси. Одинаковым для всех этих народов принято считать и происхождение отделки одежды суконными полосами-прошивками, располагаемыми вдоль конструктивных швов (Рындина, 1995. С. 460, 445).

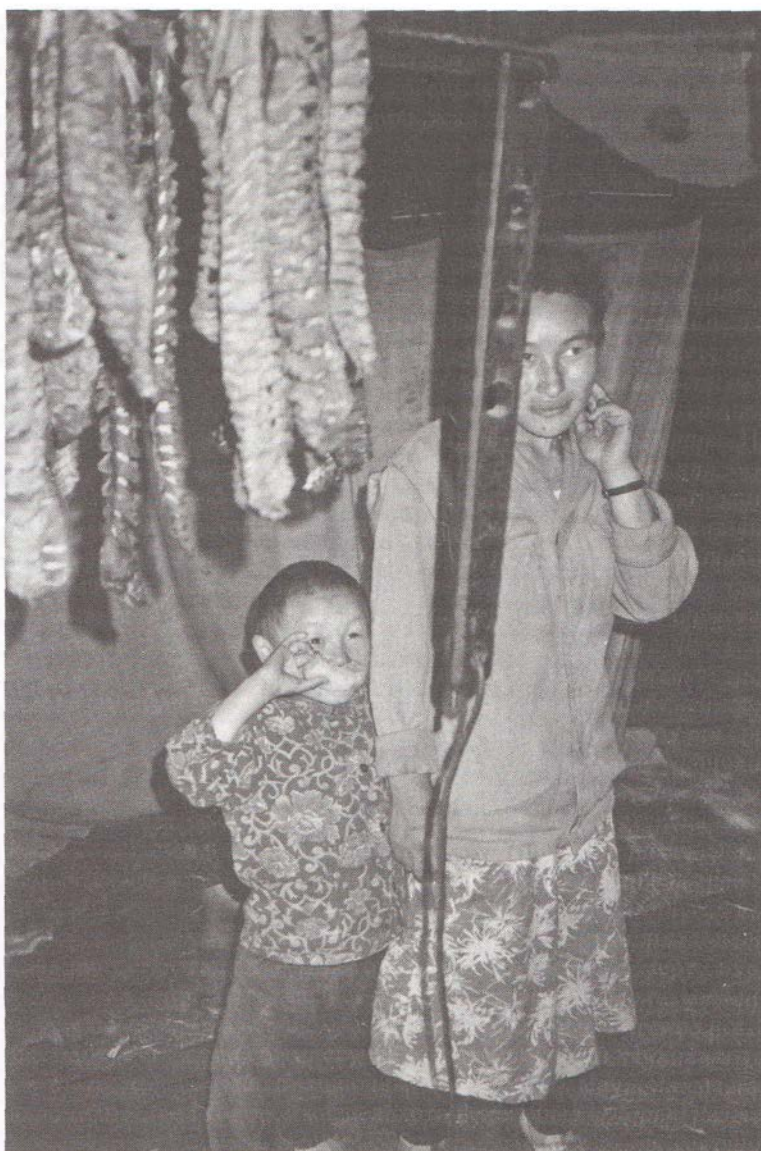
Сукно, проникшее на Север через русских и коми (его название *ной* взято из языка коми), издавна получило у ненцев широкое распространение в качестве материала не только для изготовления некоторых видов одежды (летней женской, суконных совинок, наверхниц), но и для украшения одежды и сумочек. В развитии ненецкой традиции украшения одежды свисающими кусочками меха и окрашенной ровдуги (сукна, драпа) не исключается стимулирующее воздействие эвенкийского творчества (Рындина, 1995а. С. 441; Хелимский, 1988). Возможно, что под влиянием эвенков у восточных групп ненцев распространилась также и ровдужная обувь (мужская и женская) с поршневидной головкой. Подобная обувь не встречалась в западных районах расселения ненцев (Хомич, 1995. С. 134–136).

ПИЦА

Пищей ненцам издавна служили мясо и рыба. Приготовление пищи и ее заготовка впрок также были делом женщин (подробнее см.: Хомич, 1966. С. 133–140; 1995. С. 101–107).

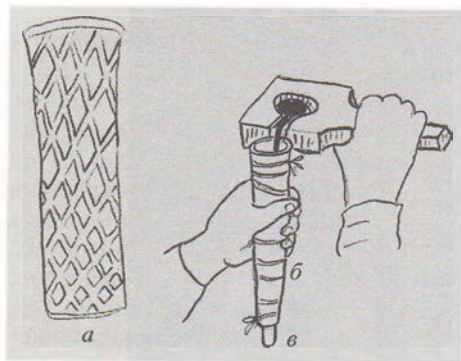
Оленина употребляется в пищу главным образом в зимний период. Наиболее лакомым блюдом является мясо только что убитого оленя. Разделав тушу, приступают к еде, предварительно перерезав большую артерию, чтобы наполнить брюшную полость туши свежей кровью, которая является тоже большим лакомством и считается хорошим средством от цинги. Вокруг собираются члены семьи и приглашенные. Каждый отрезает себе ножом кусок мяса или жира, и, обмакнув его в еще теплую кровь, отправляет в рот. Характерно, что захваченный зубами кусок не откусывают, а отрезают быстрым движением ножа снизу вверх непосредственно у самых губ, причем это проделывают несколько раз, пока весь отрезанный от туши кусок не будет съеден. Затем отрезается новый. Этот способ поедания сырого оленьего мяса у ненцев восприняла часть русского населения. Помимо сырого мяса употребляется в пищу также вареное, которое используется для приготовления супа. Бульон часто заправляют мукой после того, как из него вынуто мясо. Ненцы обычно мясо ели перед супом. Во время массового убоя оленей (осенью) мясо, которое не могло быть употреблено сразу же, заготавливалось впрок. Практиковались в основном копчение и вяление.

Зимой добывают и едят куропаток. Весной и летом промысляют птиц – гусей, уток, турпанов, гагар, поморников. В период промысла линных гусей мясо этих птиц составляет основное питание ненцев. Его едят главным образом в вареном виде, используют также полученный бульон. На побережье моря вытапливают жир морских животных – нерп, морских зайцев, моржей. Соскобленный с шкуры жир кладут в котел и растапливают. Жидкая ворвань разливается в сосуды (обычно бочки) и используется по мере надобности.



Северо-самодийский способ высушивания рыбы
 Ненцы. ЯНАО, р. Таз. Фото А.П. Зенько, 1990-е годы

Рыба является основным видом пищи ненцев в летнее время. В прошлом для безболевных и малооленных ненцев это был главный продукт питания. Употребляют только что выловленную рыбу в сыром виде, иногда чуть присолив или макая куски рыбы в соленую воду. Зимой одним из любимых кушаний является строганина – свежая мороженная рыба, тонко наструганная ножом. Рыбу также заготавливают впрок. Наиболее распространено приготовление *юколы* из сига, налима и других пород рыб. После привоза улова женщины сразу приступают к чистке и разделке рыбы. Для приготовления юколы идут только боковины рыб, при этом у хвоста между ними остается перемычка для развешивания ее на шестах. Для лучшей просуш-



Инкрустация оловом черенка ножа: *а* — черенок ножа с рисунком; *б* — берестяной “футляр”; *в* — палочка, которая вставляется в отверстие для насадки ножа. Ненцы

молоко и другие молочные продукты (творог, сметана, масло) в прошлом употребляли в пищу лишь ненцы, издавна живущие совместно с русскими.

Из растительной пищи ненцы употребляют морошку, голубицу, бруснику. Грибы в прошлом ненцы не ели, считая их пищей оленей. В больших количествах ненцы употребляли и употребляют чай, не реже трех раз в сутки. Чай обычно заваривают прямо в котле или чайнике и кипятят, получая таким образом очень крепкий напиток. Табак курили в трубках, нюхали и клали за нижнюю губу. Для нюхания махорку растирали в деревянной ступке пестиком.

До прихода русского населения ненцы посуду изготавливали из дерева, хотя медные чайники, чугунные котлы были издавна у них в обиходе, попадая в тундру из более южных районов. У каждой хозяйки имеются доска или плоское корытце для нарезания мяса, нож, большая вилка с загнутыми зубьями для вынимания мяса из котла, деревянная поварешка, а также деревянные миски разных размеров. Еще до революции в отдельных районах зажиточные ненцы на ярмарках приобретали фаянсовую и даже фарфоровую посуду. Посуда (за исключением котла, чайника, ведер) хранилась обычно в кованых сундуках или плоских ящиках. При перевозках посуду прикладывали тонкими березовыми стружками.

ки боковины рыбы надрезаются на всем протяжении в поперечном направлении. Часть сушеной рыбы затем варят в рыбьем жире (*порца*) и едят с лепешками или сухарями. Вытопленный рыбий жир является одним из любимых лакомств: его пьют, в него обмакивают во время еды лепешки или хлеб, куски рыбы. Икра ценится главным образом в омуле, сиге, пеляди. Икру едят сырой, иногда смешивая с жиром.

До прихода русских на Север и в Сибирь ненцы хлеба почти не знали. И позднее, покупали его обычно лишь зажиточные ненцы. Часто приобретали муку и сами пекли лепешки. В отличие от многих других народов Сибири, ненцы не использовали оленьё молоко. Коровье

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

Ритм кочевания в тундре задают олени, за которыми следуют люди, хотя во многих случаях (выборе направления перекочевок или поиске отбившихся групп) пастухам приходится быть быстрее своих стад, и в сложном цикле движения трудно определить, кто кого подгоняет, олени людей или наоборот. В ритме кочевания сложились общественные отношения ненцев. Динамизм общественным отношениям придает высокий уровень индивидуальной активности, граничащей с настойчивыми, иногда конфликтными, проявлениями персональных амбиций. Ненцы говорят: “У нас рога большие, они нам жить мешают”, сравнивая себя с бегущими в одной упряжке, но вечно бодающимися оленями. Подчеркнутый индивидуализм и конкуренция в оленеводстве, торговле, социальном престиже уживаются с жесткими общественными установками.

Социальная система ненцев структурирована на трех уровнях – *мяд’тер* (семья), *еркар* (род), *тэнз* (племя, фратрия, народ), обеспеченных традиционными нормами гендерных и межпоколенных связей, собственности, лидерства, межродовых и межнациональных отношений. Эта система унаследовала старые самодийские традиции, но существенно обновилась, особенно в структурах рода и народа, три-четыре столетия назад в ходе “олeneводческой революции”, когда ненецкие роды дробились, объединялись и смешивались под влиянием российской колонизации, войн, преобразования торговых и миграционных путей. В чередe конфликтно-контактных отношений с соседями и российской администрацией они образовали сообщество, называемое ненецким народом.

Мяд’тер – обитатели чума. Центр чума занимает очаг (летом костер, зимой железная печь), вокруг которого течет повседневная жизнь и который служит символом родства – у ненцев есть благопожелание: *Мяд’ ту нёя хабтю*” (Пусть не гаснет огонь в вашем чуме) в значении “Пусть никогда не прервется ваш род”. В ненецком языке понятие “семья” обозначается выражениями *нопой ту’ тер* (живущие у одного огня) и *нопой мяд’ тер* (живущие в одном чуме) (Харючи, 2001. С. 33–34).

Чум обустроен так, что все его обитатели движутся, сидят или лежат вокруг огня. Пространство между очагом и входом (*нё*) считается женским: здесь женщины хранят свои вещи, шьют, качают детские люльки, обивают костяной колотушкой снег с зимней одежды, сушат дрова для очага, кормят собак. Противоположная часть чума (*си*) считается мужской, здесь хранятся ларцы с домашними святынями, оружием и оружием мужчин. Буквально *си* и *нё* означают одно и то же – “отверстие, проход”, только *нё* служит обыденной дверью, а *си* – священной. Если “женскую линию”, идущую от очага через дверь *нё*, продолжить за пределами чума, она укажет на хозяйственные нарты с одеждой и провизией, в том числе “нечистую” нарту *сябу* с женской обувью. “Мужская линия” идет от очага через *си* к священной нарте *хэхэхан*, в которой хранятся культовые предметы и где мужчины собираются для важных разговоров. Далее линия *си* направляется в сторону заката в открытую тундру. Линия *нё* – в сторону восхода к оленьему коралю, озерцу, куда женщины ходят за водой, и кочковатой низине, где они собирают хворост для очага. Мужчина не прикасается к нарте *сябу*, женщина – к нарте *хэхэхан* (и вообще не пересекает “мужскую линию”). Дележ имущества при разводе начинается с того, что мужчина берет себе *хэхэхан* и священный заочажный шест *симсы*, женщина – нарту *сябу*. У многих наблюдателей традиция жесткого разделения ролей мужчины и женщины

создает иллюзию бесправия женщины. В действительности у женщины и мужчины существуют самостоятельные сферы деятельности и собственности, в том числе культовые ниши. Женщина не приближается к тундровому святилищу так же, как мужчина не вмешивается в домашний женский пантеон, включающий *мяд'* *пухуця* (чума хозяйку), *ту пухуця* (огня хозяйку), *цытарма* (посмертное воплощение предка) и хранящий благополучие семьи от внешних угроз и стихий – многочисленных болезней *ча*, когтистой ведьмы *парнэ*, пурги *хад*.

Мужчина не слишком вмешивается в домашний быт, если ценит свою жену, не считает ее неряхой или больной. Если женщина действительно немощна и нуждается в поддержке, он берет вторую жену. Со своей стороны женщина отправляется пасти оленей или ставить рыболовную сеть, если муж всерьез занемог или надолго задержался в пути.

Разделение жизненного пространства на мужскую (открытая тундра) и женскую (дом с очагом) доли соотносится с ритмом мужских и женских действий: если активна женщина, пассивен мужчина, и наоборот. Обычай чередования усилий и распределения ролей женщины и мужчины можно назвать тундровым законом сохранения семейной энергии. При этом поддерживается и оптимально используется высокий индивидуальный потенциал, выражающийся, например, в замечательной способности мужчины сутками в дождь или стужу окарауливать стадо, а женщины – почти непрерывно шить (даже дряхлая старуха, уже ослепнув, продолжает шить). Переменная активность женщины и мужчины образует ровный ритм тундровой жизни и создает ресурс энергии, достаточный для бесконечного движения кочевников.

Очерченность индивидуальных полей деятельности и ответственности соотносится с нормами собственности. О семейном стаде ненец может сказать “наши олени” и тут же определить среди них своих, жены, младшего брата, сына. Примерно так же дело обстоит в отношении домашнего имущества. В семьях изредка случаются разногласия по поводу размеров личных паев, что лишний раз напоминает об актуальности права личной собственности, однако само по себе это право ориентировано не на дележ имущества, а на внутрисемейную кооперацию, образуемую персональными интересами и вкладами членов семьи.

Тот же принцип динамичной кооперации лежит в основе межсемейных отношений. Ненецкая семья, даже объединяясь с другими семьями, самостоятельно кочует, ведет хозяйство, совершает ритуалы. Она чередует состояния, называемые по-ненецки *чарава* (свободная, отдельная жизнь) и *чомдабава* (жизнь в объединении). Если семья не состоит в зависимости от главы стойбища, ничто ей не мешает в любой момент, собрав своих оленей, откочевать прочь и, по мере надобности, присоединиться к другому стойбищу. Средняя семья оленеводов владеющая собственным чумом, караваном нарт и стадом оленей в 300–400 голов, состоит из 5–6 человек.

Круг контактов семьи в течение года включает несколько десятков (принимая во внимание ярмарки и поселковые съезды) других семей. Этот круг настолько же постоянен, насколько устойчивы маршруты оленеводческих и промысловых миграций. Каждая семья образует свой социальный кластер – подвижную сеть контактов, растянутую между опорными точками кочевий: *мядырма* (место оленеводческого стойбища), *ябтарма* (место промысла лисьей дичи), *носилава* (место пушной охоты), *ёлава* (рыболовное место), *тэмдолава* (место торговли). Благодаря частичному совпадению и расхождению кластеров разных семей общество ненцев представляет собой социальную среду с гибкими связями и границами. Кластерная организация имеет свои узлы, где территориально и сезонно сходятся контакты многих семей: летние “объединенные стойбища” оленеводов и зимние ярмарочные съезды; с ними соотносятся наиболее значимые общественные ритуалы – зимний и летний “срединные дни”, зимние гостевания и свадьбы (Головнёв, 1995).

Связи по родству и свойству охватывают всю тундру, поскольку брачные правила разделяют ненцев на экзогамные половины – группы родов, условно называемые фратриями Харючи и Вануйта. Женатый ненец оказывается в родстве по отцу с одной половиной соплеменников, в свойстве по жене – с другой. С учетом этих связей стойбища оленеводов, рыболовов и охотников часто образуются семьями отца и сыновей, родных и двоюродных братьев, мужей двух сестер. У сибирских тундровых и лесных ненцев неразделенные семьи, составляют от четверти до трети общего числа семей.

Патрилинейное родство исключает брачную и сексуальную связь, тогда как матрилинейное, напротив, считается благоприятным для брака, так как родственницы матери относятся к противоположной экзогамной половине (Иславин, 1847. С. 132). Нередко между семьями и родами устанавливается многопоколенное перекрестное брачное партнерство, удобное психологически и экономически – мужчины и женщины двух родов-партнеров лучше ладят в семьях, имеют общие традиции и поддерживают друг друга.

Не раз отмечалось, что семьи ненцев могут легко преобразовываться и распадаться. По нормам обычного права, мужчина мог в любое время выдворить жену из чума по причине ее бездетности или дурного нрава; изгнанница возвращалась к родителям или искала кров у родственников (Хомич, 1966. С. 173). Эти нормы можно рассматривать как способ социального маневрирования кочевников, привыкших беречь ценный семейный потенциал (наследовать вдову родича) и решительно избавляться от помех (расторгать неудачное партнерство).

В динамике кочевой жизни следует рассматривать и обычай брачных даров, называемых калымом (*не'-мир*) – “плата за женщину” и приданым (*нединзэй* – “посланное”). Исследователи-мужчины (А. Шренк, В. Иславин, В. Евладов, Г. Старцев, А. Куроптев, Л. Костиков), скрупулезно подсчитав затраты брачующихся сторон, особенно калым, пришли к заключению о соразмерности приданого и калыма. Л.В. Хомич настаивает на том, что “приобретение жены фактически являлось ее покупкой”, а приданое было лишь пропорционально калыму, но “ничто не говорит о том, что оно было равно ему” (Хомич, 1966. С. 167, 173). Исследовательницы-ненки (Е.Г. Сусой, Г.П. Харючи, Л.В. Кирипова) дружно отвергают толкование *не'-мир* как купли-продажи невесты, поскольку приданое (нарты с оленями, одежда, чум или пол-чума, котел и другая утварь, пищевые запасы), а также последующие подарки отца и родственников (*мядинзэй*), которые женщина получает в течение всей жизни, с лихвой восполняют свадебные затраты мужа (Сусой, 1994. С. 39).

Богатый кочевник может взять несколько жен (обычно до трех), установив, таким образом, союз с несколькими “очагами”. При этом, кочевник становится обладателем существенных социальных и экономических ресурсов, поскольку владения и собственность его свояков служат резервным фондом пастбищ и оленей в кризисных ситуациях. В ненецкой традиции число жен – показатель социального престижа мужчины, а в эпосе – свидетельство могущества воина-вождя, особенно если в его гареме состоят жены-иноземки (хантыйки, энки, нганасанки). Организация полигинной семьи значительно сложнее, чем нуклеарной, и предполагает взаимные усилия и уступки для гармонизации бытовых и сексуальных отношений. Старшая жена (*пюды*) главенствовала среди женщин (если не была бездетной), поддерживая добрые отношения с младшими женами (*таты*); все жены одинаково любовно относились к своим детям и детям других жен, считая их полноценными братьями и сестрами (Хомич, 1966. С. 176). *Пюды* ежедневно распределяла обязанности среди тат: одна жена варила еду, другая шила, третья смотрела за детьми; на следующий день их роли менялись. Каждая жена занимала пол-чума или отдельный чум; муж ел и спал то в одной, то в другой половине чума (или в разных чумах), не желая обидеть ни одну из жен (Костиков, 1930. С. 38). Отношения в ненецкой семье не делат-

ся на взрослые и детские – все по способности и разумению участвуют в общей жизни *мяд'тер*.

Первое, что интересует ненцев при знакомстве, – какого ты рода *еркарар ңам-гэ*. Указание рода – *еркар*, с уточнением его ветви, включает в сознании ненца целую сеть ассоциаций относительно территории кочевий и местонахождения святилища, бывлых и ожидаемых контактов и конфликтов, дистанции родства и возможности брачных связей. Женщина, сколько бы мужей и стойбищ не поменяла (у ненцев брак патрилокальный), пожизненно сохраняет девичье родовое имя; оно состоит из женской версии названия рода с добавлением слова *не* (женщина): Не Ваной (женщина рода Вануйта), Не Харёй (женщина рода Харючи), Не Сэрой (женщина рода Сэротэта) и т.д. (Вербов, 1939. С. 50).

Представители различных родов жили вперемешку на различных стойбищах. М.М. Броднев и Л.В. Хомич пытались выявить или реконструировать картину, сколько-нибудь подобную фольклорной, опираясь на сведения об охотничьих угодьях, пограничных камнях-метах *хэкур'*, участках тундры с названиями родов (например, *Яптик' я* – “земля Яптиков”). Их выводы, казалось, не оставляли сомнений в родовом землевладении у ненцев, тем более, что сочетались с господствовавшими в те годы теориями: “рыболовные, охотничьи и в значительной мере пастбищные угодья являлись собственностью рода” (Броднев, 1950. С. 93); “существовала родовая собственность на рыболовные, охотничьи и частично пастбищные угодья” (Хомич, 1966. С. 142, 152). Однако уже исследования Н.А. Свешникова пошатнули эту убежденность: “Указанные территории принадлежали не родам, а семьям, носившим имя того или иного рода. Например, 106 хозяйств Окотэтто на Ямале кочевали в составе 26 смешанных по родовому составу групп от Байдараты до Надыма” (Свешников, 1961. С. 73–74). Точку в дискуссии поставил Б.О. Долгих, собравший воедино этнографические и статистические источники, в том числе данные Приполярной переписи 1926–1927 гг.: “Роды ненцев жили очень смешанно, и можно установить лишь преобладание отдельных родов в определенных участках, а отнюдь не исключительное владение ими территорией” (Долгих, 1970б. С. 93–94; см. также свод карт).

Оленеводы ограничивают свои владения от чужаков правилом: “Ходить-то ходи, а чум не ставь”. Чужаками считаются все, кто не включен, по договоренности с вотчинником (вотчина – родовая территория, по-видимому, русский термин) в состав пастушеских и промысловых объединений (*ңэсы, ңоб' ңэсурма, ханинеда* и др.). Поскольку все хозяйственные объединения временные, право на землепользование приглашенного оленевода, например, в *ңоб' ңэсурма* (“объединенном стойбище”) ограничивается конкретным сезоном или хозяйственным эпизодом (как в зимней загонной охоте *таларава*), а затем он переходит в разряд чужаков. При формировании хозяйственных объединений вотчинник учитывает родственные связи лишь в той мере, в какой они соответствуют реальной экономической ситуации: он не откажет в праве выпаса или промысла сородичу, давно и постоянно кочующему с ним бок о бок, но это право ни в коем случае не распространяется на всех носителей родового имени. Иногда вотчинник намеренно дистанцируется от сородичей, предпочитая поддерживать с ними эпизодические контакты, а тесные хозяйственные связи налаживает с чужаками, которыми легче управлять и с которых удобнее брать плату за пользование угодьями.

Принято считать, что лишь часть родовых названий восходит к именам родоначальников. Остальные даны по территориям обитания, основному роду занятий, характеристикам семейных или родовых оленей, названиям животных, птиц, насекомых или их частей; некоторые принесены древними мигрантами из дальних стран (Южной Сибири), некоторые заставляют вспомнить о легендарных “дивных” людях (*Ңэвасыда* – “безголовый”, *Сюнзи* – “без пупа” – Хомич, 1976б. С. 111). Это верно.

если исходить из прямого их перевода. Если же следовать ненецкому стилю родоназвания, то придется признать, что все названия образованы от личных имен родоначальников. В фольклорной традиции род всегда олицетворен его основателем или вождем. Вероятно, ненецкие слова *еркар* (род) и *ерв* (вождь) однокоренные – от *ер*” (середина). В описании родового стойбища непременно выделяется центральный высокий чум (два, три чума), в котором живет *ерв* (и его братья). Вокруг во множестве стоят обычные чумы, принадлежащие *чачеки* (“ребятам”) или *ты пэртя* (“пастухам”). Они образуют собственно *еркар* (окружение вождя) и носят его родовое имя. В эпосе родоначальник непременно принимает на себя роль военачальника – *саю ерв* (военный вождь), и ведомое им войско из 30–40 боевых нарт выступает под именем рода (*Головнёв*, 1995). Именно в войнах и конфликтах вокруг вождя (*ерв*) формировался род (*еркар*); при тех же обстоятельствах роды разделялись и объединялись, свидетельством чего служат изобилующие склоками легенды о родоначальниках.

Самая удачная историческая реконструкция ранне-колониальной стадии родового быта выполнена на таймырских материалах С.В. Бахрушиным (1955в. С. 9–10). В конце XVII в. самоедский род представлял собой небольшую самостоятельную группу, возглавляемую “князцом”. Этот первоначальный род (в сущности, семья) расширился за счет свойственников (шурьев, зятьев), пасынков, “вскормленников” и пленников (прежде всего женщин и детей), а также обрастал зависимыми людьми, экономически маломощными и искавшими поддержки более сильных людей. Общая численность рода, считая женщин и детей, составляла несколько десятков человек. Во главе стоял “родовладыка” (князец), власть которого над его “родовиками” можно охарактеризовать как “право жизни и смерти”.

Со смертью вождя роды легко делились, объединялись, приобретали новые имена. Частая смена названий “административных родов” прослеживается в истории ясачного учета лесных ненцев: в 1816 г. их группы назывались Айвасиды, Карпы, Недеватковой станицы, Ракли, Ванцын, Логачи, в 1851 г. – Каминная, Нянзина, Шюрюмина, Лабина, Пандина, Лебина, в 1897 г. – Лахку, Сынгу, Халь, Лянке, Нитю, Ланку. “Менялся ватажный старшина и нередко соответственно менялось название ватаги”, – комментирует В.И. Васильев (1979. С. 183). В действительности родов гораздо больше: Пяк (Лесной) с ветвями Найвахи (Головной), Панхой (Последний), Сэпа (Сухой), Ныдунты (Сосновая шишка), Венгомса (Собачье мясо), Нолма (Курносый); Айваседа (“Без головы” или “Без главы”) с ветвями Нойсома (Суконная шапка), Дянлёта (Трясун), Теваку (Сирота), Наханы (Старый), Ётта (Запирающий реку), Лаймуки (Оставшийся), Толатанка (Заячье ухо); Вэла (Длиннолицый) с ветвями Тун (Огненный), Тухуйла (Тканевый) и др. “У лесных ненцев, с их воинственным и независимым нравом, было в обычае при появлении выраженного лидера (даже в рамках стойбища) тут же расходиться по разным местам” (*Перевалова*, 2001. С. 145–147).

Ненецкий род, обычно представляемый медленно разлагающейся пережиточной субстанцией, в действительности был боевым и здоровым организмом. Он существовал не в память о предках, а вокруг живого вождя. С развитием крупностадного оленеводства ненецкие роды оказались рассеянными по тундре, множась на ветви под началом новых лидеров. Ясачный реестр, составленный в XVII в. из названий лидировавших в ту пору родов, впоследствии не поспевал за динамичными преобразованиями самоедских родов и искусственно консервировал устаревшую схему. Ненцы оставались носителями родовых имен (своего рода ясачных фамилий), давно утративших первоначальный смысл. Обширные родственные связи, для обозначения которых использовались старые родовые названия, имели определенное, прежде всего, брачно-регулирующее значение в социальной жизни ненцев.

С.В. Бахрушин в развитие своей схемы эволюции самоедского рода предложил сценарий формирования племени – *тэнз* (племя–фратрия–народ). В XVII в. род являлся основой, на которой складывались обширные объединения самоедов и вырастали племена. Они создавались двумя путями: либо путем естественного разрастания одного рода, который, разбиваясь на ветви, сохранял общую связь, либо путем усиления одного рода за счет соседних, не связанных с ним кровным родством. Постепенно из числа прочих родовых князцов выделялось несколько “самых лучших” (Бахрушин, 1955в. С. 11).

А. Шренк писал, что “не только все европейские самоеды, но и сибирские их единоплеменники до Обского бассейна разделяются на три главных племени: Лага. Ванойта и... Харуци, которые, по всей вероятности, считали друг друга за разные народы, потому что слово танз, означающее племя, выражает также понятие народа”. Русских самоеды называли Лутса-танз, остяков – Хабий-танз, собственные племена – Лага-танз, Ванойта-танз и Харуци-танз (Шренк, 1855. С. 559–560). Лесные ненцы, занимавшие особую территорию и говорившие на особом диалекте, также считали себя особым племенем – *тыемс* (Вербов, 1939. С. 59). Слово *тэнз* (*тыемс*), которое современные ненцы толкуют как “род”, “фамилию”, “сорт”, прежде обозначало “племенное объединение” (Хомич, 1966. С. 142, 144).

Племя Карачеев (*Харючи тэнз*), которое триста лет назад возглавлял Пось Хулеев, а двести лет назад – знаменитый Пайгол, заслуживает отдельной главы в истории ненцев. Карачеи были самым многочисленным объединением самоедов (Долгих, 1960б. С. 73; Васильев, 1979. С. 92). Их исконной землей был Ямал с прилегающими склонами Урала (так называемая Каменная сторона), однако в XVII–XVIII вв. они держали под контролем всю тундру от Печоры до Енисея. Вторым в списке самоедских племен А. Шренка значится Ванойта-танз (*Вануйта тэнз*, в архивных документах “Ванюта”). “Ванойты живут на Мезени, на Печоре и в нижних местах реки Оби около Обдорска” (Лепехин, 1805. С. 201). Л.В. Хомич приводит документ, указывающий на переселение самоеды Ванюта с западного склона Урала на восточный (1966. С. 148). Самоеды Ванюта числились в 1690-х годах по оба склона Уральского хребта, в ясачных книгах Пустозерска (18 человек) и Обдорска – 188 человек (Долгих, 1960б. С. 73; 1970б. С. 17; Васильев, 1979. С. 86). Б.О. Долгих полагает, что они составляли и основную часть тиманских самоедов (1970б. С. 13–14). Ветви Ванюта (Соль-Ванюта, Луца-Ванюта, Яга-Ванюта, Лонду, Сабе) известны в Обдорском крае по архивным источникам с XVII–XVIII вв. (Там же). Вануйта *тэнз* образуют роды: Вануйта с его многочисленными ветвями, Яптик, Вэңга, Явңгад, Яр и ряд других, считающиеся взаимно экзогамными. В некоторых случаях этот *тэнз* называют именем рода Яптик (на севере Ямала) или рода Яр (на Гыдане).

В ненецких преданиях Харючи *тэнз* и Вануйта *тэнз* противопоставляются не как пришельцы и туземцы, а как богатые оленеводы и бедные промысловики. “Сидячими рыболовами” (*ёдэй’ тер*, от *ёда’ма* – “насиженное место”) называли не только Вануйта, но и других безоленных и малооленных жителей берегов Оби и Обской губы. Они промыслили рыбой и торговали с проезжающими мимо оленеводами. Образ рыбака связан у ненцев с крайней нуждой – в одном сказании бедность “старика-рыболова” подчеркивается тем, что чум его “покрыт сухой травой”. Образованное от *ёда’ма* слово *едома* означает “нищенство”. Отдельные представители Вануйта *тэнз* были известны своим богатством (например, гыданский “семьтысячник” Явери Вануйта), однако общая картина от этого не менялась: за родом Яр закрепился образ “жителей песчаных кос”, Явңгад – “морских охотников”, Яптик и Вэңга – малооленных промысловиков северных побережий.

В отношениях оленеводов Харючи *тэнз* с промысловиками Вануйта *тэнз* есть и другая сторона: во многих случаях Вэңга, Яптик, Явңгад, Вануйта считаются более полноправными владельцами территорий, чем богатые оленеводы Ёкатэта и

Сэротэта. Например, мощная группа Ямалов (северная ветвь Ыокатэта) так и не смогла ничего поделаться с малочисленными Вэңга, отстоявшими в межродовой склоке право на владение тундрами вокруг главного святилища ямальских ненцев *Си'ив мя* – Семь чумов (Евладов, 1992; Головинёв, 2000). С родом Яптик, по общему мнению, лучше поддерживать только добрые отношения; он славен шаманами и бунтарями (последнее антисоветское восстание 1943 г. на Ямале возглавляли С. Яптик и С. Вэңга), а также вспыльчивостью и буйным нравом своих представителей; жрец (*хэхэм лэ́тмбада*) главного святилища из рода Яптик “объезжает весь Ямал и считает всех ненцев”. В этих нюансах читаются “характеры” двух тэнз: “многооленные” (от названия Ыокатэта) охватывают пространство тундр быстрыми кочевьями, “крепкие” (от названия Яптик) держатся своих владений и устоев. Они дополняют друг друга разными “стратегиями выживания” и в целом создают устойчивую хозяйственную и социальную систему. В итоге отношения двух тэнз стали системой многостороннего обмена, в том числе брачного (предпочтение внешних браков).

Ненцы называют свою дуальную организацию *сидя тэнз* – “две породы”. Одна из этих пород (Харючи) образует тэнз-ядро, окруженное тэнз-оболочкой, самый плотный слой которой состоит из Вануйта, Яптик, Яр и других родов сибирских тундровых ненцев. Европейские ненцы, лесные ненцы, энцы и северные ханты входят во внешний слой этой оболочки и в то же время сами по себе являются тэнз.

Племя Логеи (*Лэхэ тэнз*, у А. Шренка – *Лага-танз*), расселенное в европейских тундрах от Урала до Канина, известно по письменным источникам с конца XVII в. (Колычева, 1956. С. 83; Долгих, 1970б. С. 13). Логеи уступали в воинственности Карачеям, однако, его статус был достаточно высок. В этнографической литературе Логеев, как и Карачеев, принято считать родом, хотя И.Г. Георги, А. Шренк и В. Иславин называют их племенем. Верно и то и другое, поскольку племя Логей (*Лэхэ тэнз*), по-видимому, сложилось вокруг элитного рода Логей (*Лэхэ еркар*, *Лэхэ паң*).

Лесные ненцы (*неща*) осознают себя самостоятельным тэнз (*тыемс*). Тундровые ненцы тоже считают их отдельным племенем (*пян-хасава* или *Пяк*), называют сторону восхода *Пяку нэрм* (“север Пяков”) и подчеркивают экзотические черты “лесных людей”: Пяки едят щуку (тундровые ею брезгуют) и панически боятся болезней – если в их чуме случится больная, они бросают его вместе с чумом и уезжают прочь. Б.Н. Городков тоже засвидетельствовал, что лесные ненцы из опасения оспы перестали появляться на р. Тап-яха, где традиционно занимались рыболовством (Городков, 1926. С. 63–64). Избегание лишних контактов, чреватых в числе прочего заболеваниями, – не просто странность характера Пяков, а способ выживания племени. Это выражается и в эндогамных установках: лесные ненцы *Нум-то* утверждают, что их предки избегали внешних браков, в частности с соседями хантами. Замкнутость Пяков стала причиной того, что их несколько раз “открывали” в XIX в. – то М.А. Кастрен обнаруживал роды Ивши и Ничу на Средней Оби, то А.И. Якобий объявлял ученому миру о доселе неизвестном народе “нях-самар-ях” на р. Надым (Castren, 1856. S. 67–68; Житков, 1913. С. 249–250).

Судя по языковой и родовой раздробленности, лесные ненцы не были столь монолитным сообществом, как тундровые ненцы. Тем не менее, в противостоянии с беспокойными соседями, в том числе Карачеями, тунгусами, остяками Пегой орды (селькупам) и Кодского княжества (хантами), лесные ненцы образовали племя Пяк во главе с одноименным родом. Б.О. Долгих полагает, что в XVII в. лесные казымские самоеды состояли преимущественно из рода Пяк, а переселение на их земли рода Айваседа только началось (Долгих, 1960б. С. 72–73). Трудно сказать, был ли род Айваседа (Нгэващата, в тундровом варианте Нэвасяда) изначально частью Карачейской орды или у него со временем сложились с ней особые отношения, но принадлежность к Харючи тэнз определенно сыграла роль в захвате родовым вождем Айваседа первенства среди лесных самоедов. По воспоминаниям пуровских ненцев,

князю Лакку Айваседа подчинялись все малые княжества, девять родовых вождей собирались под его началом на съезды, а Яса Вэла выступал “палачом” – исполнял решения княжеского совета (Перевалова, 2001. С. 143).

Восточными соседями тундровых и лесных ненцев были тундровые и лесные энцы. Нередко ненцы говорят, что Манту (энцы) – не отдельное племя, а ненецкий род (*еркар*), и в фольклоре ненцев Манту часто фигурируют в этом статусе. О близости или единстве самоедов Пура и Таза в начале XVII в. гласит известная фраза из Книги Большому чертежу: “А по реке по Тазу Мангазея, самоедь Пяки” (Книга Большому чертежу, 1950. С. 168). В состав лесных ненцев и энцев входил один и тот же род Ючи (Ивши), и не удивительно, что князец лесных ненцев Сатарко пользовался влиянием у энцев – ючейской самоеди (Долгих, 1960б. С. 71; 1970б. С. 192, 218–219).

Связи между обдорскими и мангазейскими самоедами в XVII–XVIII вв. описаны Б.О. Долгих (1970б).

В целом на исходе средних веков сообщество самоедов выглядело цепью туземных племен (европейские Логей, ямальские Яптики и Вануйта, пуровские Пяки, тазовские Аседа), связанных воедино Карачейской кочевой ордой. Правда, на юго-западном направлении влияние Карачеев сталкивалось с мощной встречной волной воздействия северных пермян (коми-зырян) и угров (хантов). Продвинувшиеся в низовья Оби остяки с успехом вытесняли и поглощали местных таяжных самоедов. пока в XVII в., с началом экспансии Карачеев, они сами не оказались в положении поглощаемых и вынуждены были играть роль “крепких туземцев” в составе Карачейской орды.

Жителей тайги, за исключением лесных ненцев и энцев, тундровые кочевники называют *хаби* (лесные ненцы – *капи*). Круг значений этого слова – “иноплеменник”, “лесной житель”, “житель поселка”, “работник”, “пленник”, “раб” – передает спектр отношений самоедов-кочевников с южными соседями: хантами (*сая*’ *хаби*), манси (*сия*’ *хаби*), селькупам (*масу*’ *хаби*), кетам (*енся*’ *хаби*). Слово *хаби* стало названием *тэнз* с тех пор, как в среде ненцев сложилась внушительная по численности группа хантов-оленоводов. От хантов происходят ненецкие роды Саяндер, Нядаңгы, Неркыхы, Тибици, Пороңгуй, Пандо и Лар (Вербов, 1939. С. 62). В местах их наибольшего скопления, например, на Надымской Оби, группа, обычно именуемая “Вануйта”, называется *Хаби тэнз* (“племя иноплеменников”) и противопоставляется *Хасава тэнз* (“племени людей”). По данным Л.В. Хомич, к *Хаби тэнз* причисляется даже род Вануйта (1976б. С. 100).

При выяснении путей проникновения хантов-*хаби* в ненецкие тундры речь заходит об их захвате в плен (Хомич, 1966. С. 144, 147) или найме в пастухи (Головнёв, 1988. С. 92). По-своему это верно, однако *Хаби* никогда не заслужили бы статуса *тэнз*, будь они лишь батраками или пленниками. Статус *тэнз* в данном случае означает возможность выхода в тундру целыми родами, приобретения территориальных прав, сохранения в среде ненцев-кочевников собственных обычаев и даже языка. Все это стало возможно не по доброй воле Карачеев, а вопреки ей – под твердой рукой обдорских князей Тайшиных.

Местом исконного обитания главного рода *Хаби тэнз* – Саяндер (“Житель мыса”) – всегда называется Обдорск. Б.О. Долгих отождествил Саяндер с родом Обдорским, отмеченным в ясачной книге 1695 г., на основе смыслового сочетания “житель мыса” – “житель Носового городка (Обдорска)” – “житель Салехарда” (Долгих, 1960б. С. 73–74). В.И. Васильев по этому поводу заметил, что “фактических подтверждений высказанной гипотезе пока не имеется” и присоединился к мнению Г.Д. Вербова о сравнительно позднем (конец XIX – начало XX в.) вхождении “хантыйских компонентов” в состав тундровых ненцев (Васильев, 1979. С. 88, 211). Позиция Долгих верна в том, что Обдорск был ставкой рода Саяндер, а остяки с

XVII в. настойчиво и не без ведома обдорского князя осваивали тундровое оленеводство. Князья Тайшины сами были собственниками крупного стада (правда, не утруждая себя его выпасом) и ясно сознавали, что без укоренения их родичей в тундре княжеская власть над самоедами останется иллюзией. Вербов и Васильев точно уловили хронологический рубеж, с которого начинается формальный учет “самоедов остяцкого происхождения”. Появление в переписях родов Хаби на рубеже XIX–XX в. было вызвано не только движением хантов-рыболовов в южные тундры (в связи с бурным развитием неводного рыболовства), но и отражало естественную реакцию кочевых остяков на закат могущества Тайшиных и рост престижа самоедских старшин. Отныне им было удобнее соответствовать званию “самоед”, что во многом отражало действительность. Таким образом, Обдорский “ясачный род” 1695 г., скорее всего, включал ненцев, живших оседло или кочевавших в окрестностях городка; позднее стараниями остяков они отошли в дальние тундры или смешались с местными жителями – “Обдорская самоедь” тает в численности (в 1701 г. – 8 ясачных душ, в 1712 – 6) и исчезает из реестров в первые десятилетия XIX в. По своей численности и размаху кочевий (от Урала до Енисея) “жители мыса” едва ли уступали ключевым родам тундровых ненцев. Очевидно, род Сальяндер сложился из жителей не одного мыса, пусть и высокого (Обдорск и Горно-князевск), где жили Тайшины, а многих, и в этом смысле имя рода не противоречит этнографической реальности. Род Сальяндер был “княжеским” в том отношении, что к нему стремились примкнуть люди самых разных родов и народов. Хаби ере считал его своим “большим стойбищем”, покровительствовал входившим в его состав оленеводам (многие Сальяндеры до сих пор выделяются богатством) и не давал спуска самоедам, ущемлявшим достоинство Хаби. Это, в числе прочего, касалось обычаев тундровых остяков, над которыми подтрунивали самоеды – прежде всего сложного женского этикета, включавшего “избегание” (закрывание платком лица от сородичей мужа), поведенческие и пищевые ограничения в период месячных очищений, ритуальный цикл изготовления куклы по умершему *сидрянг* и обращения с нею. Женщинам родов Хаби до сих пор приходится соблюдать обычаи сразу двух народов (*тэнз*) – своего и мужа. Иногда вспыхивают жаркие споры, следует ли, например, жене Сальяндера закрывать лицо от гостя из рода Тибичи, или как вести себя дочери Неркыхы, если в девичестве она привыкла к “избеганию”, а в чуме мужа (например, Худи) над ее манерами подсмеиваются.

Род Лар происходит с р. Полуй, называемой ненцами Лар-яха. В отличие от других хаби, Лар придерживаются брачных правил Харючи *тэнз*; иначе говоря, будучи хаби как ханты, Лар не состоят в Хаби *тэнз*. Есть три версии объяснения этого необычного случая: 1) Лар оказались в брачном партнерстве с родом Вануйта *тэнз* и сохранили брачные установки вопреки преобладавшей социальной тенденции; 2) Лар вступили в настолько тесное брачное партнерство с родом Харючи *тэнз*, что по правилам локальной экзогамии свойство было переосознано как родство; 3) Лар изначально входили в Харючи *тэнз* и были ненцами, затем стали говорить и жить по-хантыйски, затем опять по-ненецки, но все это время сохраняли старые брачные правила. Последний сценарий возможен только в изменчивой “городской среде” (Лар-яха омывает Обдорск) – в этом случае род Лар может считаться наследником того самого самоедского Обдорского рода, 14 членов которого отмечены в ясачной книге 1685 г.

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

У ненцев, как и у многих других народов Севера женщина считалась “нечистой”, это полностью относилось к роженице (Хомич, 1966. С. 177–179; 1995. С. 189–190). С первой менструацией (*ирийтана* – букв.: “месячные”) девочка переходит черту детства. Всему стойбищу в этот день становится известно, что она “положила свои кисы” на нарту *сябу*. Отныне она не должна прикасаться к священной нарте, обходить чум со стороны *си*, перешагивать через вещи мужчин, веревки, разделявать или резать поперек осетра, налима, щуку. Она уже не *няро* (“чистая”), а *сямэй* (“грешная”); вернуться в статус *няро* ей предстоит только к старости. Женский век разделен на этапы (Харючи, 2001. С. 156): *ебцотана* (“люлечная”) или *хобатна* (“шкурная”); *ядэрта не џацекы* (“ходячая девочка”); *няро не џацекы* (“чистая девочка”); *не’ нямна хэвы пирибтя* – (“перешедшая привходовую часть чума девушка”); *хаюнава’ пир пирибтя* (“способная к замужеству девушка”); *џармы пирибтя* (“взрослая девушка”); *хаюпада не* (“замужняя женщина”); *џоб’ ню’ небя, сидя ню’ небя* (“мать одного ребенка”, “мать двух детей” и т.д.); *нюта паџохона мэна не* (“детьми зрелая женщина”); *џармы не* (“взрослая женщина”); *нюдя нелевы не* (“женившая детей женщина”); *џармэрка не* (“пожилая женщина”); *няро не* (“чистая женщина”); *хада* (“бабка”); *тяхавы пухуця* (“старуха”).

У ненцев не принято создавать особых удобств для рожениц; обычно дети рождаются на женской половине чума или в отдельном “нечистом” чуме, непременно на оленьей шкуре и при горящем огне – перед выходом младенца мать должна повернуться к огню – *ту’ ня’ сядхалџа* (Харючи, 2001. С. 34). Поэтому женщина обычно не рожала в чуме, где жила семья. Если была возможность, то для нее ставился особый чум (*сямай мядикю*, т.е. “нечистый” чум). Богатые ненцы при приближении родов приглашали повивальную бабку, которая с помощью других женщин и устанавливала для роженицы чум. В чуме роженицы обязательно присутствовали культовые изображения покровительниц женщин (*Я’ небя* – добрый дух земли и *мяд’ пухуця* – хозяйка чума), которые помогали женщине при родах (Хомич, 1971; 1995. С. 216–217). По понятиям ненецкой народной медицины, женщина рожала не лежа, а стоя на ногах или коленях, подвязанная подмышками ремнем, концы которого крепились к шестам чума (Рычков, 1916. С. 185; Попов, 1944. С. 83 и др.). Легкость родов у женщин народов Севера отмечалась многими наблюдателями и врачами (Белиловский, 1894). Однако не всегда они проходили легко. Считалось, что тяжелые роды были следствием супружеской неверности, и раскаяние виновных могло облегчить страдания (Кушелевский, 1868. С. 121; Костиков, 1930. С. 42 и др.). Ритуал взаимного признания при трудных родах, возможно, призывал всех, в том числе молодоженов, быть верными друг другу, к нравственности.

Роженица после родов еще долгое время считалась “нечистой”. Несколько дней она принимала пищу из рук бабки или другой женщины, затем “очищалась” огнем: роженица раздевалась и переступала через разведенный огонь, надевала другую одежду и с этих пор могла приступить к выполнению домашних работ. Все вещи, с которыми соприкасались женщина и ребенок, очищались водой, в которой была сварена березовая губка.

Каких-либо особых обрядов, сопровождающих рождение ребенка, не было. Пуговину обрезали ножом и перевязывали оленьим сухожилием, после этого ребенка

укладывали в колыбель, где он находился, пока не начинал ходить. Ненецкая колыбель (*еби*), как упоминалось, представляла собой овальную коробочку с невысокими бортиками из дерева. На дно колыбели насыпали натертые древесные гнилушки или клали сухой мох. Пеленками ребенку служили мягкие шкурки оленьего или песцового меха; время от времени их просушивали у костра или заменяли другими. При кормлении мать брала на руки ребенка вместе с колыбелью.

С 1950-х годов большинство ненецких женщин рожали в больницах или медицинских пунктах, что способствовало уменьшению детской смертности и увеличению числа детей в семьях. Однако в семьях кочующих оленеводов роды в чуме с элементами старых традиций встречаются достаточно часто, особенно в последние годы, когда многие заветования предыдущих десятилетий были утрачены, в том числе – медицинское обслуживание, во всяком случае многие его стороны.

Уже при родах ребенок проходит первое испытание, сравнимое по сложности с инициацией, и приобретает имя: родившегося во время кочевания называют Мюсена, в гостях – Мядуна, крепкого – Мэбета, светлоглазого – Сэвсэр (*Кирипова*, 1995. С. 29); родившегося в день приезда в чум финского лингвиста Кастрена назвали Немзя (Кастрена звали в Печорском крае “немцем” – *Иславин*, 1847. С. 123). Девочке на Гыдане досталось имя Тыхани, потому что ее мать с трудом добиралась из тундрового стойбища в поселок, и схватки у нее начались, когда до больницы оставалось совсем близко (*тыхына* – “переносить трудности”).

К имени у ненцев особое отношение, оно не просто обозначает человека, а определяет его состояние, вернее, ряд состояний (*Хомич*, 1966. С. 181; 1995. С. 191–194). Одно из них – детское имя, связанное с обстоятельствами рождения: рожденного в пургу называют Хадко (девочку Хадне) – “Человек пурги”. Другое дается в честь умершего предка и считается “настоящим” (*ненэй нюм*; например, Яне – настоящие имена часто непереводимы). Третье, родственное звание, появляется у человека при рождении его ребенка, и с этой поры Хадко (Яне) зовут, например, отцом Мэбета. Когда у Мэбета родится сын, “отец Мэбета” перейдет в разряд дедов, и ему отыщется какое-нибудь стариковское прозвище, например, Ямб-иня – “Длинная веревка”. А когда он станет совсем дряхлым и выживет из ума, его за глаза могут называть *ңытарма* – “Кукла по умершему”. Все это время по именам человека зовут главным образом посторонние, а близкие обращаются к нему по родству или свойству: *ню* (сын), *папа* (младший брат), *нека* (старший брат), *хасава* (муж), *ий* (зять), *нися* (отец), *тидя* (дядя по материнской линии), *при* (дед) и т.д. В ненецком обиходе “эти слова означают гораздо больше, чем простое родство, а также подчеркивают большую нежность, чем их переводы на русский язык” (*Сусой*, 1994. С. 33, 34). Кроме того, ненец может дополнительно принять русское имя для удобства общения с иноплеменниками. Многие имеют русские имена (часто наряду с ненецкими), которые употребляются свободно. Под настоящим именем человека знают,



Покровительница женщин – Мяд Пухуця. Фонды Яр-Салинского музея

Ненцы. ЯНАО, Ямал. Фото М. Зенько, 1990-е годы

вторичными – называют. Имели место сцены неловкости в контакте двух культур: учитель поселковой школы в соответствии с русским этикетом спрашивает учеников-ненцев имена их родителей, но дети “молчат, точно не знают или боятся сказать”. Правда, “желая оскорбить, раздражить соученика, дети произносят имя его отца” (Хомич, 1976б. С. 117).

Таким образом, имена детям давали часто в связи с обстоятельствами, сопутствующими рождению ребенка (например, в день рождения ребенка отец поймал лисицу, и сына называли Ябко – счастьеце, от *яб* – счастье) или одиннадцатый в семье ребенок – девочка – получила имя Ватане (“лишняя”). Однако это были детские имена, которые широко использовались при общении друг с другом. Были еще “священные” имена, которые давались обычно по деду (если родился мальчик) или по бабке (сестре деда), если родилась девочка. Они не употребляются в обиходе, особенно младшими по возрасту в отношении старших. В фольклоре очень распространенными являются прозвища героев по особенностям их оленей или другим признакам. Это встречается и в реальной жизни.

Под влиянием русских в быт ненцев вошло использование отчества. Это относится и к ненецким именам, большинство из которых перестали быть запретными: Едейко Хасович, Хэбича Нейкович и др.

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

При выборе невесты в прошлом основную роль играли экзогамные нормы: лица одного рода (или даже группы родственных родов) не могли вступать между собой в брак. Девушку брали из другого рода, а на Ямале, где родовая организация сохранялась дольше, из другой фратрии (подробнее см.: Хомич, 1966. С. 156–177; 1995. С. 170–188).

Большое значение придавалось также имущественному положению семей, а также качествам девушки – ее здоровью, умению хорошо шить, готовить и т.д. Материцы шить обычно были известны и высоко ценились в качестве невест. Жених, как правило, принимал участие в выборе невесты, мнением девушки обычно не интересовались. Брачным возрастом признавали 16–20 лет, но бывали случаи, когда мальчику сватали взрослую девушку (в чуме нужна была работница), или бедные родители за большой выкуп выдавали замуж за немолодого человека молоденькую девушку и т.п.

В свадебном обряде большую роль играл сват (*нэв*). Им обычно был родственник жениха, иногда его отец, но обязательно умеющий хорошо вести переговоры, пользующийся уважением. Взяв в руки посох (*ядаць*), сват вместе в женихом (каждый на своих нартах) отправлялись к месту кочевания рода невесты. В чум входил один сват. Остановившись у двери, он говорил: “Дочку твою я застал или не застал?” (т.е. про-сватана она или еще нет). При этих словах отец высылал дочь в соседний чум, а если такового поблизости не было, то невеста ложилась в стороне, и ее прикрывали одеж-дами. Иногда отец невесты заставлял долго себя уговаривать, но, если жених его устраивал, начинались переговоры о выкупе и приданом. В прошлом делались зарубки на посохе. Приданое обычно было пропорционально выкупу (калыму), то и другое зависело от достатка сторон. Выкуп состоял из оленей (от 10–15 до 150–200), песцов (от 10 до 50–70), лисиц, шкурок бобра, отрезков сукна. В приданое входил чум или его половина (какое-то количество шестов и покрышек), посуда, одежда и др., уложенные на нарты с упряжными оленями. Одежду для приданого начинали готовить чуть ли не с рождения девочки, и эту работу потом продолжала она сама. Следует отметить, что после свадьбы, на протяжении долгих лет, дочь периодически приезжала к родителям за очередной порцией одежды, таков был обычай.

Срок свадьбы (*тюня*¹ ям: *тюва*) зависел от срока уплаты калыма и наличия приданого. Иногда свадьба откладывалась на год и больше. Свадьбы обычно приурочиваются к осени. В назначенный для свадьбы день жених вместе с родственниками, наряженными в лучшие одежды, отправлялся к чуму невесты. Впереди ехал сват, за ним жених и другие родственники. Придавалось большое значение одежде жениха (красивый традиционный наборный пояс, аккуратно завязанные подвязки для пимов, сплетенные из крашеной шерсти и т.п.), его оленьей упряжке, которая составлялась из лучших оленей. Отец или родные невесты в это время изготавливали особое сооружение (*под, подом ня*), которое состояло из двух вертикальных реек с перекладиной наверху, которое зимой облепляли снегом. Невеста и ее родные ожидали жениха в чуме. У ненцев не было специальных свадебных костюмов. Как и жених, невеста одевалась в новую красиво украшенную традиционную одежду. Непременной принадлежностью костюма невесты были накосники (*тане'*), по возможности с богатыми серебряными подвесками. В некоторых регионах на голову невесты надевали повязку из бисера (*судор'*) или парчи (*пэяд'*).

Существовали варианты свадебных обрядов. На Ямале иногда рядом с чумом невесты ставили другой чум, в котором собирались мужчины, беседовали. Иногда аргиши жениха подъезжали прямо к чуму невесты. Предупрежденные заранее женщины-родственницы невесты изнутри закрепляли дверную крышку, чтобы жених, согласно традиции, не мог сразу просунуть в чум лоскут красного сукна, после чего он и его родня могли войти в чум. В чуме начиналось угощение: мясо (сырое и вареное), рыба, иногда привозные продукты. Невеста в пиршестве участия не принимала, а лежала, укрытая одеждой или сидела в стороне. Если было вино, то, согласно традиции, ни жених, ни невеста его не пили. Специальных свадебных песен не было, но на богатые свадьбы бывало приглашался хороший сказитель, который исполнял песню или сказку. После угощения начинались сборы (часто это бывало уже утром следующего дня). Невесту выносили или выводили из чума родственницы и усаживали или укладывали на нарту, укрывая покрывалом (*ни'*). В свадебной упряжке невесты наголовники оленьей упряжки украшали кистями крашеной ровдуги или сукна, передние части нащепов (*нин*) обматывали полосой раскрашенной суриком ровдуги, от которой свисала бахрома, суконное покрывало тоже бывало новым и красивым. Нарты невесты, запряженные двумя оленями, привязывались к саням жены свата или матери жениха (*Кастрен*, 1860. С. 141). За ними припрягались грузовые нарты с приданым невесты. Перед тем как направиться к чуму жениха, несколько раз объезжали вокруг чума невесты, причем мужчiny пытались выхватить невесту из саней. Позднее этот обычай принял несколько другой характер – молодые парни старались перепрыгнуть через проезжающие грузовые нарты, чтобы похвастаться своей ловкостью. Кружение вокруг чума должно было изображать некогда дальнюю и опасную дорогу, во время которой родственники невесты пытались отбить ее у членов другого рода. Свадебный поезд во главе с женихом проезжал через сооружение *подом ня*, что, вероятно, имело очистительное значение. Еще в 1930-е годы можно было наблюдать это красивое зрелище (*Гейденрейх*, 1930. С. 29). Иногда на полдороге аргиш останавливали родственники невесты, требуя выкуп. Таким образом, многие эпизоды традиционного свадебного отряда ненцев несут следы имевшего место в прошлом похищения невесты, что отражено в фольклоре. В чуме жениха угощались, иногда молодежь состязалась в метании аркана и других спортивных забавах. Затем гости разъезжались, начиналась семейная жизнь молодых.

Свадебный обряд отличался в зависимости от района, имущественного положения семей, сложившихся в данном роде традиций, однако основные его элементы всегда присутствовали (*Зуев*, 1947. С. 61–62; *Шренк*, 1855; *Вербов* Архив МАЭ. Ф. 2,

Оп. 1. № 70 и др.). А В.И. Немирович-Данченко, например, писал: “Теперь уже богатых свадеб нет, потому что по всей тундре не сыщешь богатого самоеда” (1881. С. 90). Однако традиционный свадебный обряд или основные его элементы сохранились и сохраняются в тундре и в наше время.

ПОХОРОННЫЕ ОБРЯДЫ

Мир мертвых, по старинным представлениям ненцев, мог находиться на поверхности земли и под землей. Пока не удалось установить, зависят ли эти представления от территории расселения, от влияния соседних этносов или они существовали параллельно. Считалось, что какая-то часть человеческого существа после смерти человека продолжала вести свойственный ненцам образ жизни: жить в чумах, пасти оленей, охотиться и т.п. Обычно она обозначается русским термином душа. Однако в ненецком языке нет термина, который бы соответствовал понятию “душа”. Жизнь человека обычно связывается с наличием дыхания. При смерти от травм, ранений из тела уходит кровь. Но слова *инд’* (дыхание) или *хэм’* (кровь) обозначают определенные явления, которые не могут вести какую-то самостоятельную жизнь. Поэтому представляется наиболее вероятным, что после смерти человека продолжает существование его тень или двойник, которые обозначаются сходными терминами *сидянг* и *сидрянг*, в которых присутствует основа *сидя* (два). Возможно, дальнейшее изучение фольклора и сбор материалов о старых представлениях помогут уточнить этот интересный вопрос (подробнее см.: *Хомич*, 1966. С. 217–233; 1995. С. 222–226).

Многоименность ненца соответствует многообразию его социальных ролей. Зато умерший человек – безымянный; его уже нельзя называть по имени (вернее, бывшему имени), от этого, по ненецкому поверью, покойный испытывает боль. Последним от него уходит *ненэй нюм* (настоящее имя), которое когда-то, вскоре после рождения, досталось ему от умершего предка. Теперь его черед уступить это имя новорожденному или, по старым представлениям, возродиться вместе со своим именем в новорожденном. При жизни *ненэй нюм* редко проговаривают вслух, будто оберегают от бытовой суеты, для которой предназначены прочие имена и прозвища.

Похороны происходили обычно на следующий день после смерти, за это время заготавливали доски для гроба. В прошлом покойного не обмывали, а оставляли в той одежде, в которой он был в момент смерти или надевали на него ту, которую он носил последнее время. Затем обертывали: мужчин – в кусок внутренней покрышки чума (*мюйко*), а женщин – в покрывало от женской нарты (*ни’*); обвязывали веревками (в первом случае от покрышки же). Покойного выносили не через дверное отверстие чума, а приподняв покрышку чума около места, где лежит умерший. Тело выносили головой вперед, хотя некоторые авторы указывают на вынос ногами вперед (*Третьяков*, 1869. С. 398 и др.), что, возможно связано с влиянием христианства. Умершего везут на кладбище: мужчин – на легковых мужских санях или *вандако*, женщин – на женских санях *не хан*. Вещи, которые предназначены умершему, и доски для гроба везли на отдельных санях. Состав лиц, принимавших участие в похоронах, видимо строго не регламентировался, но считалось желательным их четное число.

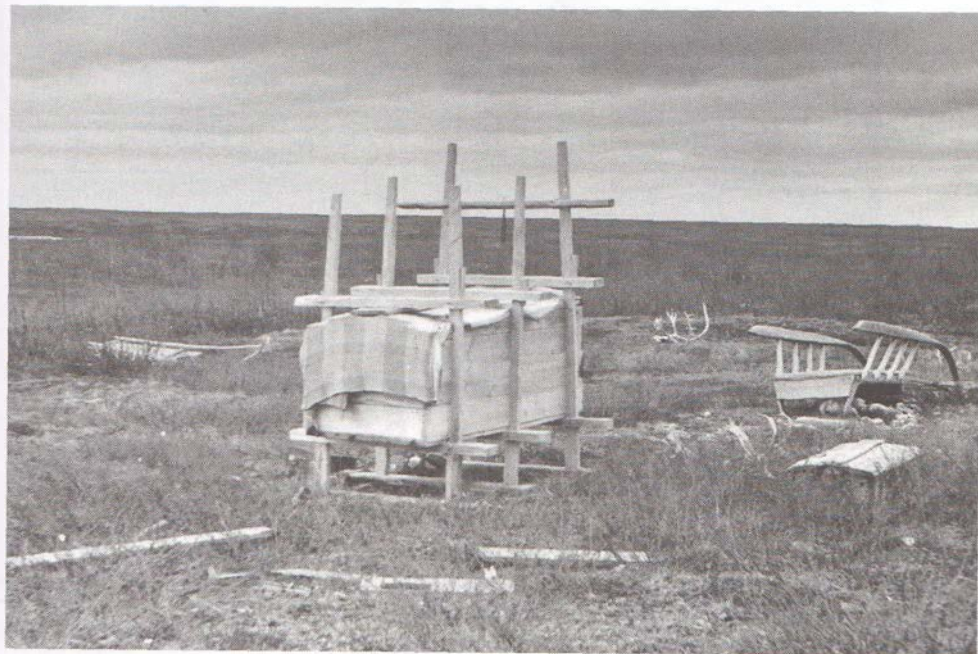
Видимо, в прошлом кладбища носили родовой характер (*Шренк*, 1855. С. 467; *Житков*, 1913. С. 34, 230; *Вербов*, 1939. С. 64). Обычно они располагались на возвышенных местах по берегам рек. Размеры кладбищ (*хальмер’*, *хальмер’ нэсь*) были различны – от нескольких десятков до двух-трех захоронений. Для ненцев характерны наземные захоронения, хотя летом при отсутствии достаточного количества древесины иногда хоронили в земле (на Европейском Севере, где влияние русского населения было сильнее).

Конструкция погребального сооружения в основном однотипна у всех групп ненцев. На Канинском полуострове, в Большеземельской тундре наземные погребения



Ненецкое кладбище. Архив ethno-online.ru

Таймырский АО, Воронцовский район. Фото Н.В. Хохлова, 1999 г.



Погребальное сооружение ненцев

ЯНАО, Ямал. Фото Л.В. Хомич, 1966 г.



Ненецкая могила. Архив ethno-online.ru

Таймырский АО, Воронцовский район. Фото Н.В. Хохлова, 1999 г.

встречались еще в 1930-е годы, а в пределах Ямало-Ненецкого АО они распространены почти повсеместно по сей день. Гроб (*тин, пэмб'*) делали в виде четырехугольного ящика, скрепленного системой вертикальных и горизонтальных планок (гвозди при этом не использовались). Вертикальные планки (их бывает две-три пары) значительно возвышаются над гробом. К паре планок, находящихся в головах покойного, прикрепляют горизонтальную рейку на которую вешают колокольчик. Изредка гробами служили половинки лодок (*Житков, 1913. С. 23; Грачева, 1971. С. 225*). С умершим клали все вещи, которыми он пользовался при жизни и которыми.



Захоронение между стволами деревьев
Ненцы. ЯНАО, Ямал. Фото Л.В. Хомич, 1966 г.

согласно представлениям ненцев, должен был пользоваться в загробном мире. Так мужчины клали топор, нож, долото, иногда ружье (в прошлом лук и стрелы) и другие орудия производства и охоты, а также миску с ложкой, табакерку, трубку. Женщине клали скребок для выделки шкур, швейные принадлежности, чашку, ложку и другие предметы хозяйственного обихода. Все вещи подвергали порче – протыкали, прорезали и т.п. Обычаями ненцев допускается оставлять на память родным и детям некоторые вещи, принадлежавшие усопшему, например, нож, аркан, колокольчики, подвески к женским шапкам и т.п. (Сусой, 1994. С. 23).

После того, как покойный положен в наземный гроб (или могилу) и все вещи уложены тоже, гроб закрывали досками, а сверху покрывали куском бересты или ткани (иногда бересту клали под крышку). Затем возле захоронения убивали оленя (иногда – нескольких), на которых был привезен умерший. Если мясо оленя здесь же съедали, то череп с рогами вешали на вертикальную планку гроба. В прошлом убитых оленей оставляли около гроба вместе с упряжкой и санями. Сани переворачивали, кусочек полоза отщепляли. Около гроба оставляли и хорей. Возвращались в стойбище другой дорогой. Обычно чум, где случилась смерть, переносили на другое место.

Маленьких детей хоронили, подвешивая в люльках к деревьям или воткнутым в землю колышкам.

Если некоторые из погребальных обычаев ненцев встречаются и у других народов (сопровождающий умершего инвентарь, его порча, убой животных), то погребальные сооружения ненцев отличаются от таковых даже у других самодийских народностей. Сведения о помещении умерших меж ветвей деревьев южносамодийскими народами (карагасами – *Георги*, 1799, С. 14–20; камасинцами – *Тугаринов*. 1926. С. 81–82) дали автору данного раздела основание предположить, что вертикальные рейки – имитация деревьев, которые были в более южных районах расселения ненцев (*Хомич*, 1995. С. 224–225).

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И КУЛЬТЫ

Упоминания о различных сторонах мировоззрения ненцев встречаются в ранних источниках: в Сибирской летописи (XVI в. – о поклонении идолам), в трудах иностранных путешественников (Баренц, Ченслер, Барроу), имеются даже описания этих идолов. Более подробные материалы поступают с конца XVIII в. и связаны с именами П.С. Палласа, В.Ф. Зуева, И.И. Лепехина и других участников Академической экспедиции. В опубликованных ими капитальных трудах среди многих сторон быта ненцев приводятся интереснейшие данные о поклонении духам природы, шаманстве и т.п. Отметим и работы архимандрита Вениамина (1825–1830 гг.). Другой священник А. Подосенов также передал в 1852 г. рукопись “О вере самоедов” (хранится в Архиве Географического общества). Среди ученых, оставивших сведения о мировоззрении ненцев, ботаник А. Шренк, лингвист М.А. Кастрен, чиновник В. Иславин и др., хотя большинство материалов грешат тенденциозностью и характеризуют в основном внешнюю сторону увиденного, что, тем не менее, является ценным, в частности, как сравнительный материал для более поздних уже специальных исследований (Хомич, 1976а. С. 16–17).

После Октябрьской революции изучение духовной культуры ненцев продолжается. В этот период отметим работы В. Костикова, Г.Н. Прокофьева, Г.Д. Вербова, позднее Л.В. Хомич. В последние годы проблемами традиционного мировоззрения занимаются сами представители этой народности (Е.Г. Сусой, Л.П. Комарова-Ненянг, А.Х. Сэротэтта, Г.П. Харючи, Л.А. Лар и др.). Ими выявлены многие неизвестные ранее особенности, учтены старинные священные места, записаны тексты шаманских песнопений и т.д. Это отражено в ряде публикаций.

О космогонических представлениях ненцев известно немного. Наиболее распространен следующий миф о мироздании: первоначально была одна вода. Из воды гагара достала кусок глины (или земли), который и стал сушей (иногда с помощью бога *Нума*). Затем, появились горы и реки, люди и животные (мифы о сотворении мира см.: Кушелевский, 1868; *Лехтисало*, 1998). О различных явлениях природы существовали следующие представления: ветер производится взмахами крыльев мифической семикрылой птицы Минлей, по некоторым данным – второго сына Нума. Гром – шум нарт, на которых приезжают сражаться сыновья Севера с Югом, чтобы забрать у Юга дочь, некогда выданную за умершего сына Севера и возвратившуюся к отцу (возможно, здесь отражены некогда бывшие родовые распри). Звезды – это озера на верхней земле. Вселенную ненцы представляли в виде нескольких миров, расположенных один над другим: над нашей Землей находится семь небес. Они как одно целое передвигаются над землей с прикрепленными к ним луной и солнцем. Когда на нижнем небе тает снег, он стекает на землю в виде дождя (Хомич, 1976а. С. 17–20).

Земля плоская, немного взгорбленная посередине, с гор, в разные стороны текут реки. Под нашей землей есть еще семь земель. На первой из них живут *сиртя* (в восточных говорах *сихиртя*). Для них небом служит наша земля (*Лашук*, 1968; Хомич, 1970а; *Васильев*, 1970б). Солнце и луна – одни для всех миров; они светят для *сиртя* сквозь воду и нашу землю. Солнце, по старинным представлениям ненцев, – женщина. Она растит травы, деревья, мох. Когда наступают морозы, солнце прячется от них – поворачивается вместе с небосводом, и наступает ночь.



Священное место в лесу. МАЭ. Ф.н. № И-1268-42

Ненцы. Фото Н.К. Каргера, 1930-е годы

Большинство этих представлений ненцы забыли, дальнейший сбор их затруднен. Некоторые из приведенных данных в какой-то мере отражены в фольклоре.

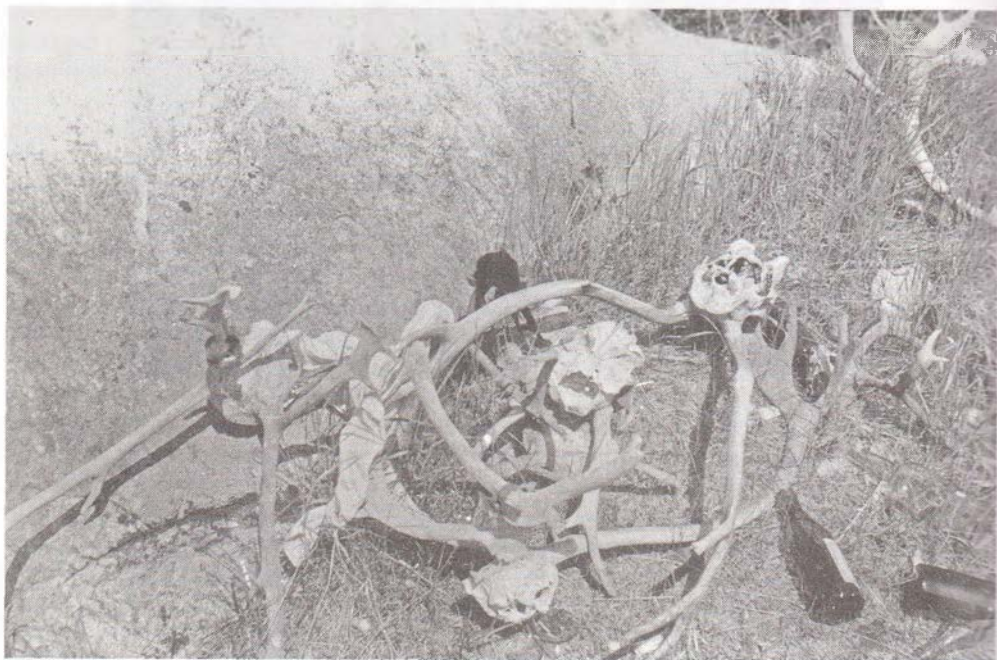
В этнографической науке существует точка зрения, что до появления анимизма, т.е. веры в духов природы, душу, люди оживотворяли природу, т.е. придавали животным и объектам природы черты, присущие им самим (Попов, 1958. С. 77–99). Поэтому, идя на охоту, ненцы, как и многие другие народы, употребляли иносказательные выражения, скрывали свои намерения, считая, что животные могут понимать человеческую речь. В связи с этими же представлениями, желая, чтобы река

или озеро давали хороший улов, их угощали, опуская в воду кусочек от первого улова или какие-то иные дары, “кормили” ружье, смазывая его жиром, бросали кусочки пищи в огонь, чтобы он давал свет и тепло и т.д.

Позднее возникли представления о духах-хозяевах промысловых урочищ, водоемов, различных явлений природы, хотя доанимистические представления продолжали сохраняться. Этот этап нашел отражение в ненецком языке, например *ид ерв* – хозяин воды (Хомич, 1966. С. 195–209; 1976а. С. 21–23; 1977. С. 8–9; 1995. С. 209–213).

Слово *нум* в ненецком языке означает “небо” и “погода”. На каком-то этапе развития мировоззрения появилось представление о духе неба (отсюда: *нумда пэвсюмя* – небо его потемнело, т.е. наступил вечер). С небом ненцы, как и многие другие народы, связывали представления о светлом добром начале. Однако, когда появилось представление о духе неба, то образ его остался расплывчатым, как само небо, его не пытались изобразить. Ненцы придавали Нуму большое значение, в частности, потому, что с ним связаны Луна (*ирий*, *иры*) и Солнце (*хаер'*). Существовали различные формы жертвоприношения ему: оленей белой масти, посвящение живых оленей, обряд кормления неба. Возможно, в связи с этим практически все исследователи XVIII – начала XX в. утверждали, что у ненцев существует представление о “верховном существе”, под названием Нум. Чтобы подтвердить наличие у ненцев веры в главное божество, создателя всего существующего на Земле, многие авторы даже объединили Нума с духом – хозяином диких оленей (*илебцям' пэртя* – “пастух” диких оленей), которых ненцы называют *илебць*, (то с помощью чего живут), для большей убедительности переделав это название в Илеумбарте, что как бы обозначает “жизнедатель”, “творец” (Лепехин, 1805; Вениамин, 1855. С. 114, 115; Шренк, 1855. С. 358).

Злое начало ненцы представляли в виде духа даже *Җа*, духа болезни и смерти, который по некоторым источникам являлся сыном Нума, по другим – мужем сестры



Следы жертвоприношений у священного камня
Ненцы. Ненецкий АО, Канин. Фото Л.В. Хомич, 1958 г.

жены Нума. *На*, как считалось, жил под землей, за семью слоями вечной мерзлоты. О соперничестве Нума и *На* существуют легенды (Хомич, 1995. С. 212). В качестве доброго духа в религии ненцев занимала видное место *Я-Небя* (что в переводе означает – “мать-земля” или “мать земли”), которая считалась покровительницей женщин. Помимо указанных духов, представленных в единственном числе, ненцы верили в существование большого числа духов, которые принимали непосредственное участие в жизни людей, принося им удачу или неудачу в промыслах, доставляя радости или огорчения, насылая различные болезни и т.п. Желание задобрить этих духов, привлечь их на свою сторону вызывало к жизни такие явления как создание священных мест и жертвоприношение.

Наиболее известными у ненцев священными местами (*хэбидя я*) были Болванский Нос на острове Вайгач, Козьмин перелесок в районе реки Несь, Яв’мал на Ямале, гора Манисей на Северном Урале, ряд священных мест на Канинском полуострове (Хомич, 1995. С. 213–215). Помимо этих широко известных мест, во всех районах расселения ненцев имелись небольшие священные места, где приносили жертвы члены одного рода или семьи, а иногда и просто проезжающие мимо этого места ненцы. Обычно эти жертвенные места располагались возле камня какой-нибудь особенной формы, на вершине

сопки, которая, в разную погоду меняет свои очертания, на берегу озера. К востоку от Урала на священном месте ставили лиственницу (*яля ня*, т.е. светлое дерево). Иногда священными места признавались по указанию шамана, если на этом месте кому-то что-то привиделось, кто-то провалился под лед и т.д. Судя по имеющимся многочисленным описаниям (Вениамин, 1855; Житков, 1913. С. 49–50) на священных местах ставили культовые антропоморфные изображения в виде кольев с обозначенными в верхней части лицами, а также имелось большое количество оленьих черепов (следы жертвоприношений). Для культа ненцев были характерны “кровавые” жертвоприношения (*хан*; на священном месте убивали животное, обычно оленя) и бескровные (*хангор*), когда на священном месте оставляли хлеб, вино, кусочки сукна, монеты. В первом случае кровью жертвенного животного мазали рты изображений духов, которые по-ненецки носили названия *сядэй* (вероятно, от слова *ся* – лицо).

Помимо устанавливаемых на местах жертвоприношений деревянных скульптурных изображений, у ненцев имелось большое число покровителей семьи, которые



Изображение духа-покровителя
Ненцы. Из архива Л.В. Хомич

представляли собой более тщательно вырезанные из дерева антропоморфные (иногда зооморфные) фигурки, которые одевали в одежду из оленьего меха и хранили в чуме, или на специальной священной нарте, обычно имевшей семь пар копыльев и передки (головки) в виде человеческих лиц. Иногда домашними покровителями были кусочки камня, отбитые от священных скал или просто имеющие причудливую форму. Этих каменных хэхэ тоже одевали или заворачивали в меховые одежды. Прося о помощи, семейных покровителей “угощали”, т.е. смазывали рты изображений кровью, салом, едой.

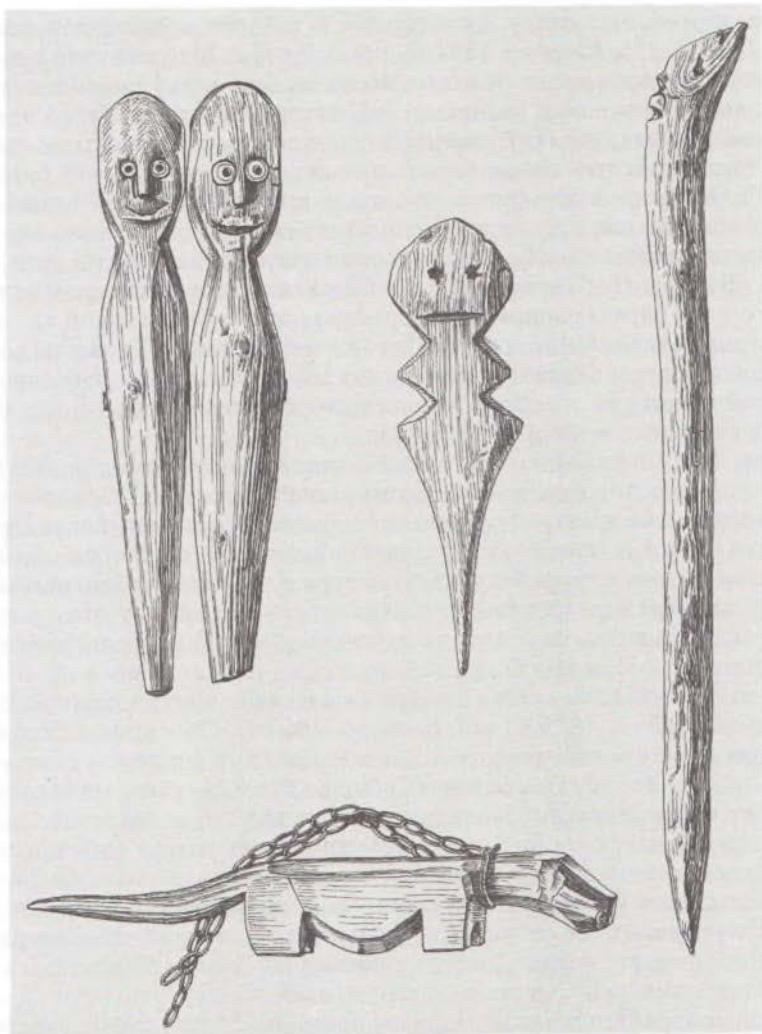
Особо следует упомянуть о специальных женских культовых предметах, которые носили названия *Мяд пухуця*, т.е. старушка чума. Она, как и уже упоминавшаяся *Я' Небя*, считалась покровительницей женщин (данной семьи), помогала при родах. В отличие от других предметов культа *Мяд пухуця* не имела деревянной или иной основы (тела), а состояла из надетых одна на другую одежд (*Хомич*, 1966. С. 202–204; 1976а. С. 22–24).

Прежде чем перейти к рассмотрению шаманства у ненцев, вероятно, следует сказать несколько слов о проблеме тотемизма. Как известно, под тотемизмом понимают представление о происхождении родовых групп от какого-либо вида животного (иногда растения и даже неодушевленного предмета). Точки зрения о наличии у народов Сибири тотемистических воззрений придерживались А.М. Золотарев, Д.К. Зеленин и некоторые другие. Однако, несмотря на наличие у ненцев зооморфных культовых изображений (птиц, волка, медведя) и родовых названий, означающих виды животных (*Нохо* – песец, *Ненянг* – комар), оснований считать это признаками тотемизма нет. Существует табу на настоящие названия некоторых животных: медведя (варк) называют *париденя* (черный), *пэдарэй* (лесной), *вангутахана мэна* (в берлоге находящийся); волка – *сармик* – *тэва ямб* (длиннохвостый), *нихий* (уличный) и т.д. Это объясняется, как уже говорилось, уверенностью, что животные могут понимать язык людей и соответствующим образом реагировать. Культа медведя, как у хантов или нивхов, у ненцев не было, хотя отдельные элементы особого к нему отношения имелись (считали, что медведь некогда был человеком). Однако особое отношение к медведю было у всех ненцев, а не у членов какого-нибудь одного рода или фратрии.

Тем не менее вопрос о тотемистических представлениях у ненцев, видимо, не следует снимать с “повестки дня”: внук и сын ямальских шаманов А.Х. Сэротэтта утверждал, что тотемом их рода был лебедь (*хохорей*), что его нельзя было убивать. Однако ненцы вообще не убивали лебедей, а тем более их не ели. Священной птицей шаманов, в том числе из рода Сэротэтта, была утка, она провожала душу шамана по другим мирам. Так что вопрос этот остается открытым и сложным, как и само это явление, носящее название тотемизм (*Хомич*, 1976а. С. 25–30; 1977. С. 14–16; 1995. С. 206–230).

Помимо принесения жертв духам существовал еще способ общения с ними – через шаманов. Шаманы (*тадебя*) являлись посредниками между людьми и духами. Однако шаманы могли общаться с духами в процессе камлания, когда, находясь в состоянии транса (экстаза), они встречались с добрыми и злыми духами разных миров, могли узнавать у них скрытые от людей события (*Хомич*, 1995. С. 213–230; *Лар*, 1998).

Звание ненецкого шамана, как и у большинства народов Сибири, было наследственным и переходило по мужской линии от отца к сыну или от деда к внуку. Однако недостаточно было происходить из шаманского рода – было необходимо, чтобы данного человека выбрали духи. Это выражалось в том, что в период полового созревания юношу мучали видения, он плохо спал, болел. Таким образом звание шамана часто воспринималось не с радостью, а как тяжелое бремя. Когда близкие по-



Предметы культа
Ненцы. Из архива Л.В. Хомич

нимали, в чем дело, то парня брал под свое покровительство опытный шаман (часто его же отец) и начиналось обучение начинающего шамана. Оно состояло из ознакомления с мифологией данной шаманской семьи, костюмом и атрибутами шаманской профессии, а также с различными явлениями природы, так как шаман впоследствии должен был уметь отвечать на любые вопросы своих подопечных. По мере обучения молодому шаману изготавливали костюм, бубен и подвески к нему, колотушку.

У ненцев существовали три основные категории шаманов, которые зависели от духов, их помощников или покровителей (*тадебцё*). Первая категория шаманов носила название *нув'няны*, т.е. "относящийся к небу", связанный с небесными чистыми духами (*нув'* – вин. п., от слова *нум* "небо"). Особенно "сильные" шаманы этой категории носили еще название *выдутана*. Именно об этих шаманах сохранялись легенды и писали многие авторы: они умели совершать чудеса – стреляли в себя,

протыкали хореем, позволяли душиТЬ себя и т.п. без всякого для себя ущерба (Лепехин, 1805. С. 121; Иславин, 1847. С. 109–110 и др.). Шаманы этой категории лечили больных, предсказывали будущее. Во время камлания у шамана выдута́на бывал специальный помощник (*тэлтангода*), который нагревал бубен для лучшего его звучания, подпевал шаману, иногда разъяснял присутствующим смысл происходящего. Вторая категория шаманов связана с духами земли – *я'няны* (*я* – по-ненецки “земля”). Они лечили больных, разыскивали пропавших оленей, людей. По некоторым данным функции этих двух категорий шаманов не различались, но большую силу получали шаманы *я'няны* в летнее время, когда стаивал снег и духи земли были близко. Шаманы *Нув' няны* камлали обычно независимо от времени года. Несмотря на то что в определенном роде формировались шаманы какой-то одной категории, сохранились воспоминания, что “небесные” и “земные” шаманы враждовали между собой за сферы влияния и, как бы мы сейчас сказали, за популярность. Шаманы третьей категории (*самбана*) ведали похоронным обрядом и, как считалось, провожали душу покойного в загробный мир.

Основной термин для шамана (*тадебя*) является общесамодийским (у энцев – *тадабе*, у селькупов – *тэттыпы*, у камасинцев – *тхарбу*). Можно предположить, что первоначально (до переселения в более северные районы и до формирования современных народностей) существовала одна категория шаманов. Выделение же разных категорий произошло позже, в связи с развитием шаманистских представлений и расширением деятельности шаманов (у селькупов, например, классификация шаманов идет по другому принципу – камлающие в светлом и темном чуме).

Внешним выражением звания шамана является шаманский костюм. Имеющиеся описания (Вениамин, 1855. С. 118; Кастрен, 1860. С. 126 и др.) подтверждают относительную простоту шаманского костюма ненцев (в отличие от эвенкийского, якутского, некоторых народов Южной Сибири). Это была ровдужная рубаха с бляхой на груди (иногда и другими подвесками) и головной убор, состоящий из обода из сукна или другой материи с перекрещивающимися на темени двумя полосками, и спускающегося на лицо лоскута ткани или бахромой. В коллекции МАЭ имеется семипалая перчатка из разноцветного сукна, которой шаман брал горящий хворост, железо и ритуальный пояс, который надевался во время камлания поверх обычного мужского, который, видимо, бытовал только на Ямале. Шаманским костюмом обычно пользовался только шаман категории *выдута́на*.

Для ненцев характерными были бубны овальной формы, размерами 60 × 50 см. Обечайка из лиственницы, шириной 8–10 см представляет собой обруч, соединенный в одном месте путем прошивки ровдужным ремешком. С наружной стороны обечайка имеет ряд выступов (шпеньков), которые будучи обтянуты кожей, образуют резонаторы. Обтяжка из выделанной кожи оленя прикрепляется к обечайке с помощью узкого ровдужного ремешка, который продевают сквозь дырочки, проделанные в обечайке и обтяжке. Крестовина, служащая рукояткой, прикрепляется с внутренней (не обтянутой кожей) стороны бубна. Во время камлания шаман держит левой рукой бубен за рукоять, а правой рукой ударяет по бубну по обтянутой его поверхности. Кожу для обтяжки бубна брали обычно от дикого оленя, дерево для изготовления обечайки выбирали по указанию опытного шамана. К рукояти бубна прикреплялись подвески. Ударную часть колотушки обшивали шкурой, часто медведя. В послевоенные годы, в связи с развитием художественной самодеятельности, с одной стороны, и отхода от религиозных верований с другой, бубен стал использоваться как аккомпанемент при сценическом исполнении песен и танцев, которые сочинялись на основе трудовых процессов (изображалась, например, езда на оленях). В последние годы в виду роста значения религии в нашей стране возрос интерес к бубну как к предмету культовых действий.

К помощи шамана прибегали в самых важных для ненцев случаях жизни (болезнь, отправка на промысел, пропажа оленей и т.п.). Желая помочь, шаман совершал тот особый комплекс действий, который в литературе носит название камлание (ненец.: *тадебтеңо́бць, пензретась*; последнее – от слова *пензер*, “бубен”). Камлания происходили в чуме при горящем костре. Это мог быть чум больного, пострадавшего или просто того лица, которое хочет узнать что-либо через шамана о своем будущем. Иногда это был чум шамана. Камлания могли происходить в различное время дня и ночи и продолжались обычно несколько часов. В чуме собирались все ненцы, желающие присутствовать при камлании. Шаман облачался в специальный костюм (если он принадлежал категории *выдута́на*) или надевал головной убор.

Приглашенные лица рассаживались; шаман садился на разостланную за костром оленью шкуру, грел сам (или его помощник) бубен над огнем, чтобы кожа натянулась и получила надлежащую упругость. Затем шаман, взяв в левую руку бубен, а в правую – колотушку, начинал тихо и мерно бить в бубен, сопровождая барабанный бой протяжным монотонным зовом: “гой, гой, гой!” Постепенно звуки бубна усиливались и учащались. Это продолжалось некоторое время. Затем звуки бубна затихали, и шаман начинал задавать вопросы, перемежая их с монотонными звуками: “гой, гой, гой...” Это означало, что духи “явились” к нему. Шаман расспрашивал их об обстоятельствах дела, по поводу которого совершалось камлание, и духи давали ему ответы. В случае, если духи упрямилась, камлание продолжалось, шаман продолжал разговаривать с духами. Иногда, наоборот, душа шамана якобы путешествовала в мире духов, и тогда в своих напевах под аккомпанемент бубна он описывал свое путешествие в иной мир, встречу с духами и т.д. Бывало, что покинутое душой тело шамана падало и лежало без движения до возвращения души. Случалось, что духи вселялись в шамана. Внешне это проявлялось в сильном возбуждении, которое испытывал шаман. Он начинал делать различные резкие движения: скакать, плясать и, наконец, падал в изнеможении. В результате тех или иных из описанных действий шаман узнавал и сообщал собравшимся решение духов.

В основе такого явления как экстаз, транс лежал целый комплекс различных факторов. Во-первых, это определенное предрасположение к шаманской деятельности, усиленное специальным воспитанием в сочетании с впитанными с детства религиозными представлениями, что являлось одной из причин сравнительно легкого вхождения в экстаз ненецких шаманов. Во-вторых, этому способствовала обстановка: горящий костер, звуки бубна, дым, пропитанный смолами, возбужденное состояние присутствующих. Вероятно, правомерно сравнение состояния шамана во время камлания с состоянием актера во время исполнения роли или поэта в момент творчества, когда окружающая действительность как бы перестает существовать, а человека окружают вымышленные образы (Хомич, 1981; 1995).

Помимо шаманов у ненцев имелись лица, тоже, как считалось, имеющие возможность общаться с духами. Здесь следует в первую очередь назвать *сэвндана* (ясновидящие, от *сэв* – глаз). Основной функцией *сэвндана* было предсказание будущего на основании “вещих” снов. К нему обращались и в случае болезни, неприятных происшествий и т.п. Насколько удалось выяснить, разница между шаманами и ясновидящими заключалась в произвольности посещения духами последних. Шаманы же могли сами вызывать духов во время камлания. Кроме того, только шаманы *тадебя* имели бубен (за исключением самых начинающих), *сэвндана* бубна не имели. Еще одна категория людей, связанная с духами, носит название *турти мэ́та* (от слова *турта́* – “духи, затемняющие разум человека”). Это психически неуравновешенные люди, разум которых затемняют нечистые духи. К характеристике этих лиц, видимо, может подойти слово “бесноватые”. В отличие от шаманов *тадебя* и ясновидящих *сэвндана турти мэ́та* никакого социального значения не имели.

На Европейском Севере основная работа по христианизации ненцев проводилась в 1825–1830 гг. миссией под руководством архимандрита Вениамина на полуострове Канин, в Большеземельской и Тиманской тундре, на острове Варандей и в других районах. В связи с тем, что большинство ненцев не знало русского языка, Вениамин с самого начала своей деятельности занялся изучением ненецкого языка, составил грамматику и лексикон, а также перевел на ненецкий язык ряд книг Нового завета. Обращение ненцев в христианскую веру проходило не гладко, миссионеры не только убеждали ненцев креститься, но и уничтожали их священные места, предметы культа, водружая на их месте крест (Вениамин, 1855; Хомич, 1979). В 1830 г. миссия завершила свою работу. Из 3983 человек было крещено 3303 ненца, т.е. подавляющее большинство ненецкого населения к западу от Урала. Работу указанной миссии продолжила духовная строительная комиссия, которой было поручено строительство трех церквей в трех самоедских приходах: в Большеземельской тундре в районе р. Колвы, в Тиманской – на р. Пеше, в Канинской – на р. Несь (церковь в селе Несь сохранилась до наших дней). Однако знакомство с состоянием религиозности в конце XIX в. показало широкое бытование среди ненцев традиционных шаманистских верований.

Массовая христианизация населения Тобольского Севера началась еще в XVIII в. Однако, если распространение христианской веры среди хантов и манси дало определенный успех, то еще в 1770-х годах все ненцы этого региона оставались язычниками (Огрызко, 1941. С. 62–65). Слухи о сожжении предметов культа вызывали возмущение, ненцы грозили неплатежом ясака, откочевали в глухие места тундры.

Созданная в середине XIX в. миссионерская школа в Обдорске имела основной целью подготовку проводников православия в массе коренного населения, для чего в более позднее время старались вовлекать в школу детей шаманов.

Что же дало столетие интенсивной миссионерской деятельности? В разных группах ненцев дело обстояло по-разному. Во-первых, имелись районы совершенно не затронутые миссионерской деятельностью (Северный Ямал, Гыданский полуостров, некоторые участки бассейнов р. Таз, Пур, Надым). Здесь сохранились шаманистские верования и культы. С другой стороны, среди оседлых ненцев (по р. Колве, низовьям Печоры, на островах Новая Земля, Колгуев, в Обдорске) в результате долгого общения с русским населением христианство бытовало почти в чистом виде, хотя и упрощенном. Большинство ненцев, сохранив свои традиционные верования, заимствовало отдельные элементы христианства: включение в пантеон духов-хозяев св. Николая (“Сядей-Микола” – покровитель промысла), переход части ненцев Европейского Севера от наземного захоронения к погребениям в земле и т.п. (Хомич, 1979).

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

ФОЛЬКЛОР

Устное поэтическое творчество ненцев продолжает широко бытовать и в настоящее время. Записью и исследованием фольклорных произведений в прошлом занималось весьма ограниченное число ученых. Так, в XIX в. М.А. Кастрен записал образцы ненецких песен и сказок. Собранные им тексты были опубликованы в 1940 г. финским ученым Т. Лехтисало, который также плодотворно занимался сбором мифов, сказок, эпических и лирических песен ненцев. В 1947 г. он опубликовал и собственный сборник, куда вошли 285 произведений. Широкому знакомству с публикациями этих ученых, однако, препятствовали сложная транскрипция ненецких текстов, а также отсутствие перевода на русский язык. Содержание отдельных фольклорных произведений было на русском языке записано рядом других путешественников и исследователей (См.: Ю. Кушелевский, Б.М. Житков и др.).

После Октябрьской революции были опубликованы сборники В. Тонкова на русском языке (1936) и А.П. Пырерко (на ненецком языке с переводом на русский – 1935, 1936, 1939), а также несколько текстов и небольшое количество загадок, собранных Г.Д. Вербовым (1937). В более позднее время вышло несколько сборников ненецких сказок, обработанных для детей Н.М. Терещенко (напр.: “Неко хадакэнда вадако”, 1949). В 1946 г. Северным отделением ВГО была организована специальная фольклорная экспедиция в Ненецкий национальный округ под руководством А.М. Щербаковой, собравшая значительный материал. В 1948, 1949 и 1959 гг. З.Н. Куприянова совершила поездки в Малоземельскую тундру для изучения бытования и собирания устного народного творчества ненцев. В 1960 г. вышла составленная ею хрестоматия по ненецкому фольклору для педучилищ национальных округов, а затем – капитальный труд “Эпические песни ненцев” (1965а). Следует отметить большой вклад З.Н. Куприяновой в исследование истории изучения фольклора народов Севера, в том числе – ненцев. Большое значение имела и преподавательская работа З.Н. Куприяновой в Педагогическом институте им. А.И. Герцена: она сумела передать свой интерес к ненецкому фольклору многим студентам, которые продолжили ее работу, записывая образцы различных жанров. Среди них следует назвать ненецкого писателя А. Пичкова, который еще в студенческие годы опубликовал статью о ненецких загадках, Л.Ф. Бобрикову (1965а, б), которая много лет занималась вопросами ненецкого фольклора, в частности, характером его бытования. Воспринятый в годы учения интерес к фольклору пронесли сквозь всю жизнь Е.Г. Сусой, Л.П. Комарова-Ненянг и др. В 1990 г. вышел подготовленный Н.М. Терещенко сборник эпических произведений ненцев.

В настоящее время сбор и исследование различных жанров ненецкого фольклора продолжается, следует отметить – в основном силами представителей самих ненцев. Специально устно-поэтическим творчеством ненцев уже давно занимается Е.Т. Пушкарева (Лапсуй). Она обратила внимание на еще один малоисследованный жанр – песни *хынабц*, который она в своей книге определила как третью разновидность эпических песен. Совместно с Л.В. Хомич ею был подготовлен в серии “Фольклор народов Сибири и Дальнего Востока” том “Фольклор ненцев”, вышедший в 2001 г. Публикации различных жанров ненецкого фольклора в последние годы осуществили ненецкий художник Л. Лар, сотрудник Фольклорного центра Таймырского округа К. Лабанаускас, сотрудница Научного центра на Ямале М. Янгасова и др.

Ненецкий фольклор разнообразен по жанрам. Следует сразу отметить, что до сих пор нет достаточно четкого разграничения некоторых из них, а также исчерпывающей характеристики всех жанров. Принцип определения жанра ненецкого фольклора по аналогии с жанрами фольклора других народов (русского, например), так же как и учет лишь ненецкой терминологии, как правило, себя не оправдывает. В первом случае практически не учитывается специфика рассматриваемого фольклора, во втором – имеет место нечеткость осознания самими ненцами того или иного жанра или его подразделения.

Наиболее подробный перечень жанров ненецкого фольклора принадлежит Е.Т. Пушкаревой (2001. С. 23). Основные из них: *хэбидя лаханако* (миф, этимологическое и космогоническое сказание; миф-сказка), *лаханако* (общее понятие для нескольких жанров), *вадако* (сказка), *сюдбабц*, *ярабц* (эпические песни), *хынабц*, *хынци* (эпическая или лирическая песня), *сё* (родовое понятие для песни, в основном лирической), *ябе сё* (хмельная, застольная индивидуальная песня), *нюкубц* (детская песня), *нагцекы лаханако* (детская сказка), *самбдабц* (шаманское песнопение), *хобцо*, *хобцоко* (загадка), *ваал* (предание). К песенным жанрам относятся *самбдабц*, *сюдбабц*, *ярабц*, *хынабц*, *сё*. Остальные фольклорные произведения не поются, а рассказываются.

Эпические песни *сюдбабц* относятся к более раннему периоду, в них ярко выражена идеология патриархального родового строя с его обычаями родовой мести, экзогамными нормами и др. *Ярабц* относятся к более позднему периоду, в них налицо элементы имущественного неравенства. Героем *ярабц* часто является юноша, узнавший об убийцах отца и похитителях имущества (оленей) и мстящий им. *Ярабц* обычно, в отличие от *сюдбабц*, исполняются от первого лица (это может быть сам герой или его сестра). Сюжетом эпических песен обычно помимо кровной мести является добывание жены, часто вопреки желанию ее родственников, что в свою очередь вызывает вражду, погоню, преследование. Но все это происходит на фоне реальной жизни ненцев. Находят свое место в эпических песнях и данные по религиозным верованиям.

По тематике песни-*хынабц* в какой-то степени повторяют общие темы эпических песен *сюдбабц* и *ярабц*: сватовство и добывание жены, месть за убитых родственников, борьба за оленей стада и имущество. Если в песнях-*ярабц* о страданиях и злоключениях героя или героини мальчика растят обычно представители другого рода своего народа, то в *хынабц* ребенка воспитывают представители другого народа (в том числе русского) которые иногда внушают ему свою идеологию (Пушкарева, 2000). Разумеется, в эпических песнях имеются и элементы фантазии: герои могут летать по воздуху, выпрыгнув из дымового отверстия чума, оживлять умерших, встречаются великаны; очень характерен гиперболизм (“год стреляем”, герой едет в поисках жены “за семь земель” и т.д.).

Сказки (*вадако*) являются наиболее распространенным жанром. Большое место занимают сказки о животных, часть из которых происходит от мифов (*хэбидя лаханако*), которые несли определенные магические функции (Пушкарева, 1983). До сих пор сохранились сказки, которые объясняют те или иные особенности отдельных животных (“Почему гагара летать не может?”, “Кукушка” и др.). Эти мифы-сказки отражают попытки ненцев осмыслить явления окружающей природы. В сказках о животных последние живут как люди-ненцы – в чумах, изготавливают лодки, охотятся, караулят оленей и т.п. В этом смысле они содержат определенную информацию о быте самих ненцев. Большое место среди сказок занимают волшебные, где действуют различные хтонические существа, а также персонажи из пантеона ненецких божеств (Явмал, Ямюня, Минлей и др.). Существенный пласт составляют сказки, заимствованные из русского фольклора, но несущие в себе специфику, создающую “ненецкий колорит” (лепешка – вместо колобка и т.п.).

Тематика ненецких загадок в большинстве связана с оленеводческо-промысловым бытом, природой и животным миром тундры: “Одна сторона деревянная, другая – живая плоть” (ребенок в люльке); “Утром сосчитает, вечером сосчитает” (завязки у верхней женской одежды); “У старика нос плоский, у старухи нос острый” (узоры на мужских и женских сапогах-пимах); “Входишь в одно отверстие, выходишь в три” (малища). Как видно даже из этих немногих примеров, загадки ненцев имеют большое познавательное значение.

В отличие от других жанров, лирические песни (*хынабц, сё*) обычно имеют автора. Их поют за работой, во время переездов на оленях, просто по какому-нибудь поводу. Они бывают сравнительно длинными или состоящими из нескольких строк, своеобразными по форме (содержат много “припевных” звуков, междометий). Тематика их разнообразна и навеяна воспоминаниями или восприятием какого-нибудь события.

Фольклор играет большую роль в воспитании детей. У ненцев, помимо колыбельных песен, имеются специальные диалоги и другие произведения для детей младшего возраста, цель которых знакомить их с окружающей природой, пополнять словарный запас. Детский фольклор изучен слабо, хотя он мог бы расширить наше общее представление о ненецком устном народном творчестве, мировоззрении ненцев, методах расширения кругозора детей. Е.Т. Пушкарева обратила внимание на своеобразные диалоги, состоящие из вопросов и ответов, причем каждый последующий вопрос вытекает из предыдущего ответа. Подобным диалогам учат детей старшие, а потом дети играют в вопросы-ответы между собой.

Ненецкие предания (*лаханако, ваал*) – произведения об исторических событиях (родовых распрях, войнах с другими народами), рассказы о восстании ненцев и хантов под руководством Ваули Ненянга в середине XIX в., а также были-легенды о загадочном народе *сихиртя (сиртя)*, жившем еще сравнительно недавно на территории современного расселения ненцев. Как мы видим, здесь объединены несколько разных жанров, но вопрос этот требует изучения. Наиболее исследованы ненецкие предания о *сиртя*, в которых исследователи видят досамодийских предков ненцев, издавна обитающих в арктической зоне. *Сиртя* – охотники, рыболовы, живущие в землянках (в сопках), в качестве оленей держат мамонтов (*я хора* – земляной олень). Характерные их черты – низкий рост и стремление избегать встреч с современными ненцами.

Обрядовая поэзия делится на два вида: молитвы и обращения к духам промысловых урочищ и шаманские песнопения, состоящие обычно из призывания духов-помощников, рассказа о пути в верхний или нижний миры и ответов на вопросы присутствующих (результат камлания) (*Хомич*, 1981; *Фольклор ненцев*, 2001 и др.).

В заключение следует сказать, что существенно различается характер бытования различных жанров. Если сказки, загадки имеют в настоящее время развлекательный характер, то лирические песни носят более личный характер и редко исполняются публично, а эпические песни до сих пор вызывают к себе трепетное отношение: сюжет воспринимается с определенным волнением, слушатели возгласами и мимикой реагируют на события, описываемые в песне. Часто кто-то из присутствующих повторяет некоторые особенно волнующие моменты. Особняком стоит обрядовая поэзия, которая исполняется только при определенных обстоятельствах и требует строгого исполнения ритуала.

На фольклорных произведениях выросли многие ненецкие писатели и поэты: И. Истомин, Л. Лапцуй, В. Ледков, Л. Ненянг, Е. Сусой, И. Юганпелик, Ю. Вэлла.

ПРАЗДНИКИ. НАЦИОНАЛЬНЫЕ ВИДЫ СПОРТА

У ненцев, насколько известно, каких-либо особых своих праздников, кроме более или менее определенных периодов (но не дней) жертвоприношений, связанных с оленеводством и промыслами, не имелось (*Хомич*, 1995. С. 200–205). Радостно воспринималось появление в середине января солнца после долгой полярной ночи. Но при этом тоже никаких особенных действий не отмечалось. Праздничным событием всегда была свадьба, которую сопровождали различные традиционные обряды. Во время свадьбы часто молодежь демонстрировала свое умение в различных видах спорта, особенно привлекательными были гонки на оленьих упряжках. Это красивое, захватывающее зрелище. Отбираются лучшие олени, упряжь украшается пучками полосок крашеной ровдуги, разноцветного сукна. В зависимости от сезона запрягают четыре – шесть оленей. Состязания проводятся на скорость, однако присутствующие неизменно оценивают красоту бега оленей, их окраску (наиболее красивыми всегда считались белые олени) и т.д.

Среди других национальных видов спорта одним из популярных является метание *тынзеля* (аркана), искусство, которому мальчики обучаются с малолетства. *Тынзей* мечут на поставленный вертикально хорей, на головки нарт. Помимо меткости учитывается красота движения. Топор бросают на дальность.

На традиционных соревнованиях по прыжкам через нарты несколько нарт (обычно столько, сколько есть свободных пустых нарт) устанавливают параллельно друг другу на расстоянии полуметра. Прыжки совершаются двумя ногами вместе, сначала в одном направлении, затем в обратном, пока хватает сил. Хорошие прыгуны перепрыгивают через 30 и больше нарт без отдыха. Палку перетягивают сидя, упершись друг в друга ступнями ног (есть варианты). Все эти виды соревнований – мужские. Женщины иногда участвовали лишь в гонках на оленях.

Ненецкие традиционные виды спорта широко бытуют и по сей день. Особенно широко они представлены на Дне оленевода. По национальным видам спорта были разработаны нормативы, в 1960–1980-е годы устраивались соревнования между представителями трех ненецких автономных округов, в этих видах спорта принимали участие не только ненцы, но и коми, русские и др.

Танцев, таких как, например у манси или эскимосов, у ненцев не было. Среди девушек и женщин были распространены игры на открытом воздухе – в жмурки, колечко – имеющие отличия от аналогичных русских игр. Так, например, при игре в колечко его часто передавали просто из рук в руки, а не по веревочке.

МУЗЫКА

Ненецкая интонационная культура (*Кондратьева, Мазепус, Сыченко*, 1999) характеризуется типологическим единством, обладая при этом внутренней неоднородностью, обусловленной историей формирования диалектных и локальных групп и межэтническими взаимодействиями. Особенностью ненецкой музыкальной традиции является доминирование неинструментальных типов интонирования: музыкальные инструменты были утрачены, по-видимому, в начале XX в. (смычковая лютяня, натянутая жила, лук со стрелой и др.). Исключение составляют шаманские бубны, по-прежнему сохраняющие свое значение в практике шаманизма.

Ранние сведения о музыке ненцев содержатся в трудах ученых и путешественников XVIII–XIX и начала XX в. (*Зув*, 1947; *Шренк*, 1855; *Вениамин*, 1855; *Кастрен*, 1860; *Кушелевский*, 1868; *Житков*, 1913).

Первый опыт аудиозаписи ненецких песен с использованием фонографа относится к 1911–1912 гг. и принадлежит финскому ученому Т. Лехтисало (*Väisänen*, 1965; *Niemi*, 1995, 1998б). В отечественной фольклористике фонозаписи ненецкой музыки в разное время осуществляли Т.Д. Федоров, З.В. Эвальд и А.П. Пырерка, Л.А. Бачинский, Г.С. Фрид и И.А. Штейман, Б.М. Добровольский, З.Н. Куприянова, И.А. Богданов и Е.Т. Пушкарева, А.Г. Гомон, Л.П. Ненянг (Комарова), Е.Г. Сутой, А.Т. Лапсуй, Ю.И. Шейкин, О.А. Шейкина, Р.Б. Назаренко, М.Л. Дидык, О.В. Мазур, Г.Е. Солдатова, О.Э. Добжанская, Н.М. Скворцова и др.

Изучение музыки ненцев ведется со второй половины XX в. К настоящему времени описаны главные жанровые сферы ненецкой традиции (Богданов, 1981а, 1990; Шейкин, 1996; *Niemi*, 1998а). Определены общие принципы организации ненецких напевов, в том числе основные способы корреляции стиха и напева (*Niemi*, 1998б), структура звукорядов (Гомон, 1990), релевантные тембро-артикуляционные признаки (Скворцова, 2001). Для жанров эпической и лирической сфер установлены стилистические оппозиции, типы музыкальной архитектоники, характер взаимоотношения текста и напева, в частности, значение вставных звуков и слогов, принципы ладовой организации (Добровольский, 1965; Гомон, 1980, 1988; *Niemi*, 1998б, 1999б). Изучается музыка шаманского обряда (Скворцова, 1997, 2001; *Niemi*, 1998б, 1999а). Особое внимание уделяется диалектной и локальной специфике музыкальной культуры (Григоровских, Добжанская, 1993; Скворцова, 1994, 1997, 2001; *Niemi*, 1998а, 1998б, 1999а, 1999б). Исследуются современные процессы в ненецком фольклоре (*Niemi*, 1997б, 1998б, 1999а).

Сведения об инструментах ненцев можно найти в соответствующих разделах “Атласа музыкальных инструментов народов СССР” (Вертков, Благодатов, Язовицкая, 1975) и “Историко-этнографического атласа Сибири” (Прокофьева, 1961б), в отдельных статьях и очерках (Бродский, 1978; Алексеенко, 1988а; Шейкин, 1996).

Эпическая сфера представлена эпосом и сказками, которые могут петься целиком или иметь песенные вставки. Для обозначения ненецких эпических жанров в отечественной фольклористике используется термин “эпические песни”. Выделяют две разновидности эпических песен – тундр.: *сюдбабц* / лесн.: *шютпяфс* и тундр.: *ярабц* / лесн.: *дялафс*. С ними тесно связаны песни (тундр.: *хынабц* / лесн.: *кынафс*) на исторические и легендарные сюжеты. Персонажами в *сюдбабц* (от тундр.: *сюдбя* – “великан”) выступают герои-великаны и ненцы-оленоводы; последние представляют конкретные роды и наделены богатырскими качествами. Тематика песен отражает обычаи родового общества. Повествование ведется от третьего лица, характерны гиперболизация образов, повторы, традиционные формулы, эпитеты, метафоры (Куприянова, 1957, 1965а, г; Терещенко, 1990). Эпические песни *ярабц* (от тундр.: *ярць* – “плакать”) бывают героические и бытовые: героические *ярабц* тематически сходны с *сюдбабц*; в бытовых *ярабц* описываются страдания и злоключения героев. Повествование в *ярабц* ведется от лица героя.

Сказителями в ненецком эпосе могли быть мужчины и женщины; дети и подростки привлекались в качестве помощников *тэлтангода*. Мастера исполнения *сюдбабц* именовались *сюдбала*, в народе они пользовались большим почетом и уважением. Авторство эпических песен в культуре не фиксировалось. Существовала специальная “школа” обучения сказительскому мастерству, именуемая *тэлтангова* (от тундр.: *тэ* “элтанго(сь)” – “вторить, повторять”). Эпические песни обычно исполнялись по вечерам, иногда пение могло затянуться на всю ночь. Удобным считалось зимнее время года (Бобрикова, 1965б). Основным исполнителем мог располагаться в центральной части чума на небольшом возвышении, – например, на скамейке

(Кастрен, 1860). Слушатели обычно активно сопереживали происходящим в песнях событиям, выражая свое к ним отношение в виде возгласов одобрения, возмущения, радости и т.п.

Сказки с напевами от имени птиц, зверей и сверхъестественных существ, а также целиком поющиеся сказки обозначаются комплексом терминов – *сё, шо, сесавэй лаханако, шосавэй лаханако* (тундр.), *шё, шютпяфс, шютпяфс кынафс* (лесн.). Сказки отличаются краткостью, сюжетной простотой, они адресуются, прежде всего, детям и являются важным средством нравственного воспитания (Богданов, 1992).

Лирическую сферу образуют личные песни – тундр.: *хынабц / лесн.: кынафс, тундр.: сё / лесн.: шё*, хмельные песни – тундр.: *ябе сё (ябе"ма сё, ябе"ма хынц)*, детские ласкательные песни – тундр.: *нюкубц, нгацекы сё, нгачекы шё / лесн.: нюмыйкофс кынафс*; детские песни-дразнилки – тундр.: *вэколабц*. С лирической сферой тесно связаны и колыбельные укачивания – тундр.: *хонаталанго хынцако, хонадэй*.

Личные песни по содержанию могут быть шуточными (тундр.: *ёрома сё*; лесн.: *шаннакун кынафс*), любовными (лесн.: *камсна кынафс*), молитвенными, песнями-плачами и т.д. Главным признаком личных песен называют нетрадиционность текста и наличие автора (Пушкарева, 1990). Личные песни сочиняются по достижении совершеннолетия, с течением жизни текст и напев могут значительно изменяться. Тексты обычно имеют вид автобиографического высказывания. Характер повествования личных песен нестабилен, в качестве поэтических средств употребляются эпитеты, сравнения, гиперболы, повторы слов и предложений.

Хмельные песни *ябе сё* поются в состоянии опьянения, они могут быть близки личным песням того же автора. Содержание *ябе сё* отличается гипертрофированной эмоциональной окраской и большей откровенностью (Lehtisalo, 1947; Куприянова, 1965; Niemi, 19986). Детские личные песни-ласкания сочиняются матерью или ближайшими родственниками после рождения ребенка и дарятся ему. Песни поются ребенку до его совершеннолетия. Повествование ведется от лица ребенка, а содержание песен отражает какие-либо примечательные черты детского характера и поведения. Для напева детской песни сочинитель мог использовать напев своей личной песни.

Шаманские напевы (тундр.: *самбадабц, самбдабц, самдабс / лесн.: татепян кынафс, татепят"ма кынафс*) подразделяются на приуроченные, являющиеся составной частью камлания или других обрядов, и неприуроченные. Главный участник камлания – шаман (тундр.: *тадебя / лесн.: татепя*), помощник шамана в камлании также именуется *тэлтангода*. Исполнение неприуроченных жанров осуществлялось, по-видимому, без помощника; то же относится и к приуроченным жанрам, не входящим в обряд.

Семантика музыкальных жанров шаманской традиции в концентрированном виде отражает содержание основной части ненецкой интонационной культуры. Так, в шаманской музыке встречаются эпические (например, шаманские *шютпяфс* лесных ненцев) и другие нарративные жанры (шаманские поющиеся рассказы-"репортажи" о посещении других миров или о волшебных видениях), лирика (личные песни шаманов), звукоподражания.

Звукоподражания и хозяйственные команды у ненцев соотносятся с различными жанрово-семантическими сферами интонационной культуры. Звукоподражания используются: для подманивания в охотничьем промысле; в нарративных жанрах – как звукосимволическая характеристика персонажей; в детских играх и малых фольклорных жанрах; в камлании, когда шаман подражает голосам духов, являющихся в облике животных и птиц. Хозяйственные команды домашним животным находят применение, главным образом, в оленеводстве и охотничьем промысле.

Набор фоноинструментов и звуковых орудий у ненцев невелик, но отличается полифункциональностью. Шаманский бубен (тундр.: *пензер*”, *пендер*, *пендерко*, *тадибе-пензер* / лесн.: *пенишал*) и колотушка (тундр.: *пенгабиц*”, *ладорабиц*” / лесн.: *пенкафс*) описаны исследователями (*Прокофьева*, 1961б; *Хомич*, 1966, 1981; *Шейкин*, 1996). В охотничьей и шаманской практике употреблялись оловянные и берестяные свистульки (*Хомич*, 1981). Колокола (тундр.: *сенга* / лесн.: *шенка*) и колокольчики (тундр.: *сенгакоця*) применялись в шаманском обряде, подвешивались к погребальным сооружениям (*Грачева*, 1980). Колокольчики и бубенчики (тундр.: *хынгна* / лесн.: *кынкна*) используются как женские украшения, нашиваются на рукава детской одежды. В качестве детской игрушки распространен вращаемый аэрофон *вывко* “жужжалка”, в прошлом служивший для вызывания вьюги (*Вертков, Благодартов, Язовицкая*, 1975).

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО

Народное изобразительное искусство ненцев наиболее полно охарактеризовано в трудах С.В. Иванова (1961, 1962, 1970 и пр.). Современное прикладное искусство ненцев отражено в ряде статей (см., например: *Рафаенко*, 1972. С. 97–109).

Можно отметить следующие виды традиционного изобразительного искусства, бытовавшего или бытующего ныне у ненцев: а) резьба по кости и дереву; б) инкрустация оловом по дереву; в) орнамент из меха и сукна, выполненный техникой мозаики; г) деревянная культовая скульптура. Первые три вида относятся к прикладному искусству, так как служат украшением предметов быта. Скульптура носит сакральный характер.

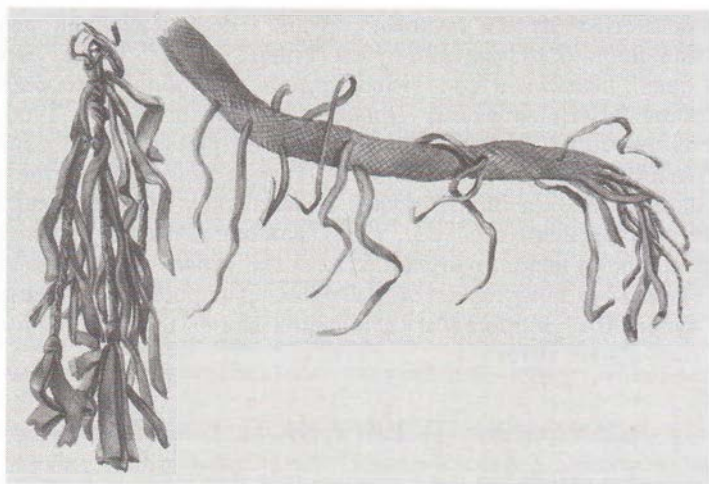


Орнамент “оленьи рога”

Ненцы. Из архива Л.В. Хомич

Ненецкая женская сумочка для швейных принадлежностей (*туця*)

ЯНАО. Фото Л.В. Хомич, 1964 г.



Украшения из ровдуги для женской упряжки
Ненцы. Из архива Л.В. Хомич

Резьба по кости и дереву имела у ненцев сравнительно слабое распространение. Из костяных изделий орнаментом украшали лишь некоторые части упряжи (наружную сторону держателя для вожжи, а у енисейских ненцев – части недоуздка). Орнамент наносили с помощью ножа. Преобладали точечные мотивы. В западных районах расселения ненцев несколько десятилетий назад широко была распространена инкрустация по дереву оловом или свинцом. Она выполнялась на черенках ножей и табакерках. Умели инкрустировать лишь немногие, и ножи с инкрустированными черенками (*хубтавы хар*) высоко ценились как ненцами, так и нередко покупавшими или выменивавшими у ненцев эти ножи коми-ижемцами и русскими (о технике см.: Хомич, 1995. С. 253–254).

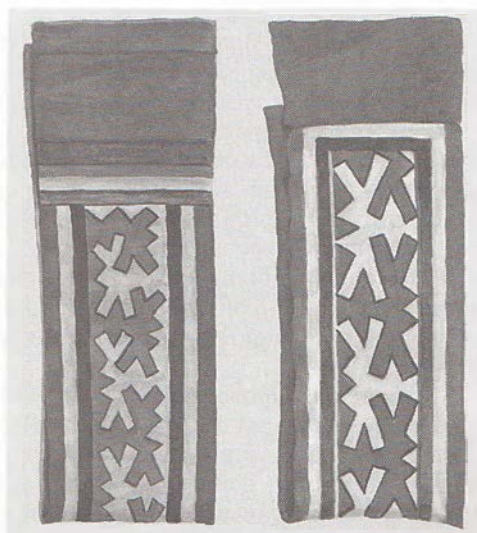
Широко бытовало в XIX в. и бытует в настоящее время украшение женской одежды полосами орнамента из меха с ног оленя (камус) белого и темного цвета, выполняемого техникой мозаики. Мех белого и темного цвета складывают вместе, кладут на специальную доску и по мездровой стороне ножом вырезают орнамент. Во многих районах пользуются трафаретами из бересты. Затем вырезанные узоры складывают так, чтобы они дополняли друг друга. При этом шов делается с мездровой стороны стежком через край. Часто в шов вкладывают узкие полоски цветного сукна так, что они видны с правой, лицевой стороны. Это очень трудоемкая работа, требующая умения и аккуратности. Орнамент носит геометрический характер и достигает порой большой сложности. Большинство видов орнамента имеют свои названия и в переводе означают “головки”, “чумики”, “оленьи рога”, “уши зайца” и т.д. Полосами орнамента украшают женскую одежду (полы, подол), сумки для хранения швейных принадлежностей и другой меховой утвари. Орнаментом, выполненным в технике мозаики, ненцы украшают также суконные вещи, в частности, суконные покрывала на оленьей женской упряжке. Однако в этом случае в основном используется один вид орнамента (*пыдыда*). Сочетаются обычно красный, желтый и зеленый цвета.

В связи с появлением в 1920–1930 гг. в ненецких тундрах образовательных учреждений, появились новые виды искусства – живопись и скульптура светского характера. Первым художником из ненцев был известный впоследствии общественный деятель, “Президент Новой Земли” и замечательный сказитель Илья Константинович (Тыко) Вылка. Он начал рисовать еще в дореволюционные годы, познакомившись с художником Переплетчиковым, а потом рисовал всю жизнь. Его картины



Праздничная женская упряжка

Ненцы. Ненецкий АО, Канин. Фото Л.В. Хомич, 1958 г.



Покрывала для оленей в женской упряжке

Ненцы. Из архива Л.В. Хомич

украшают Музей Арктики и Антарктики, Музей в Нарьян-Маре. Многие студенты Института народов Севера увлекались живописью. Среди них самым выдающимся был Константин Панков, прекрасные произведения которого сравнивали с творчеством Рокуэлла Кента. К. Панков погиб на фронте в годы Отечественной войны. В послевоенные годы в школах-интернатах и на отделении народов Севера ЛГПИ постоянно велось преподавание рисунка, живописи (скульптура меньше привлекала). Отметим современного прекрасного художника Леонида Лара. Иллюстрации к его же книгам по шаманству и фольклору ненцев своеобразны и высоко оцениваются специалистами.

ЭНЦЫ



ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ. ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Р а с с е л е н и е. Энцы живут в низовьях Енисея на территории Таймырского (Долгано-Ненецкого) АО Красноярского края. Этническая территория энцев исторически граничила на западе с кочевьями “обдорских самоедов” (ненцев); на юге – с “казымскими самоедами” (лесными ненцами); с “туруханскими самоедами” или “остяко-самоедами” (селькупами), а также с “инбаками” (кетами); на востоке – с “тунгусами” (эвенками); на северо-востоке – с “пясидской самоядью” (нганасанами). Административно она входила в Мангазейский уезд Енисейской губернии, в настоящее время наиболее компактно энцы живут, в основном, в Воронцовском с/с Усть-Енисейского района и Потаповском с/с Дудинского района Таймырского АО Красноярского края.

П р и р о д а. В географическом отношении, территория, осваиваемая энцами, особенно их северной этнографической группой, представляет преимущественно кочкарную тундру. Леса, в которых преобладает лиственница, но встречаются также ель, береза, ольха, исчезают на правобережье Енисея в нескольких десятках километров южнее центра Таймырского АО – Дудинки. Однако отдельные лиственницы проникают значительно севернее. Густой тальник, заросли которого достигают нередко полуметровой высоты, ольховник, кустарниковая полярная ива в изобилии встречаются за 300 км к северу от Дудинки. Только приблизительно с 71-й параллели начинается арктическая тундра – холмистая равнина, где кроме мха и лишайников, стелящихся по земле стеблей полярной березы и ивы, да редких на этих широтах низкорослых кустиков тальника, никакой другой растительности нет.

Климат в тундровой зоне низовьев Енисея очень суров. Среднегодовая температура воздуха на всем протяжении от Дудинки до Воронцова не превышает -10°C . Основной водной артерией на территории расселения энцев являются Енисей. Оба энцевских поселка – центры сельсоветов Воронцово и Потапово – расположены на правобережье. Правый берег Енисея и Енисейской губы в зоне тундры и лесотундры является основной территорией расселения энцев. Здесь находится также немало озер, главным образом ледникового происхождения, из которых наибольшее промысловое значение имеют Сиговое, Чировое, Туруchedo, Лыто-то (Мамонтовое) озера и ряд других. Енисей является одной из наиболее рыбных рек России. В Енисейском заливе и прибрежных морях водятся нерпы и белухи (полярные дельфины).

В животном мире тундровой и лесотундровой зон Енисейского Севера преобладают представители пушной фауны: песец, горностай, заяц-беляк, полярный волк, реже встречаются красная лисица и росомаха. В южной части лесотундры, ближе к границе северной зоны тайги появляется бурый медведь, а из промысловых животных – белка. Летом ведется также промысел ондатры, которая была запущена в местные водоемы в 1930-х годах. Из копытных единственным, но зато имеющим боль-

шое промысловое значение видом, является дикий северный олень, ежегодные миграционные пути которого проходят по правому берегу Енисея. Боровая птица на Енисейском Севере представлена двумя видами куропатки (белой и тундряной). На юге лесотундровой зоны встречаются глухари и тетерева. Весной и осенью Енисей превращается в пролетный коридор для водоплавающей птицы: летом здесь обитает до 20 видов водоплавающих, среди которых преобладают гуси и различные разновидности уток (чирок свистун, кряква, шилохвость и др.).

Численность. По материалам Всероссийской переписи 2002 г. их численность составила 237 человек (она увеличилась на 12%). На протяжении всей этнической истории численность энцев неуклонно снижалась. По официальным переписям прослеживается следующая динамика: в 1897 г. они были учтены вместе с нганасанами в количестве 1326 человек. Современное уточнение материалов переписи позволяет установить численность энцев в 1897 г. – 488 человек; 1926 г. – 482. В переписях 1959, 1971, 1979 гг. энцы не учтены, поскольку в местах проживания они отождествлялись то с ненцами, то с нганасанами. Перепись 1989 г. зафиксировала 209 человек, назвавших себя энцами. По-видимому, при проведении переписей не учитывалось то, что название “энцы” введено в литературу весьма условно. Лишь очень немногие энцы (главным образом из числа интеллигенции) называли себя так. Большинство же не знало этого названия и на вопрос о национальности указывало свою родовую или племенную принадлежность (Васильев, Туголуков, 1960. С. 140).

Самоназвание. Этноним *энцы* был введен в 1930-е годы Г.Н. Прокофьевым. Как и в отношении ряда других народов Севера, он имеет искусственный характер и является производным от энецкого *энэтэ / эннэчэ* – “человек, мужчина”. Ранее общего самоназвания не было, в письменной традиции энцы были известны под именем енисейских самоедов. По территории проживания, языку и культуре они делились на две этнотерриториальные группы.

Согласно лингвистической классификации энецкий язык принадлежит к самодийской группе уральской языковой семьи, в нем выделяется два диалекта: тундровый или *маду-база* (т.е. язык Маду) и лесной или *бай-база* (язык бай). Хотя различия между ними сводятся в основном к фонетическим особенностям, они настолько велики, что взаимное понимание представителей обоих диалектов затруднено. Современная языковая ситуация свидетельствует о динамике языковых процессов – от полного владения языком своей национальности в старших возрастных группах до массового перехода к русскому в младших. Положение таково, что даже те, кто владеют национальным языком, не всегда активно им пользуются (Народы Сибири..., 1997. С. 150–152).

Антропологическая характеристика. Сведений по антропологии энцев немного прежде всего из-за крайней малочисленности самого народа. В 1961–1962 гг. изучена единственная сохранившаяся представительная популяция – тундровые энцы пос. Воронцово в правобережье Енисейской губы. Одновременно были изучены усть-енисейские ненцы и нганасаны, что впервые обеспечило возможность абсолютно корректного сопоставления всех северных самодийцев. Обследование проведено по двум независимым системам признаков – расовой соматологии, описывающей физическую внешность взрослого населения, и дерматоглифике, характеризующей кожные узоры кисти (Золотарева, 1974; Хитъ, 1983). В 1976 г. получены также сведения о расовых признаках в выборке потомков нганасано-энецких браков жителей пос. Усть-Авам Таймырского АО (Аксянова, Золотарева, 1992).

В антропологическом отношении энцы отчетливо занимают промежуточное положение между нганасанами и ненцами, обнаруживая большую степень сходства то с одним, то с другим народом по различным комбинациям признаков.



На пороге дома. Архив ethno-online.ru
Энцы. Таймырский АО, Воронцовский район, станок Усть-Корепок, правобережье р. Енисей. Фото Н.В. Хохлова, 1999 г.

По евразийскому масштабу – это народ с монголоидными особенностями; их физический тип рассматривается в составе таймырского варианта катангского типа байкальской группы типов (“расы”) североазиатских монголоидов, наиболее яркими представителями которого являются нганасаны. Для энцев в среднем характерны низкий рост (158 см для мужчин), большие абсолютные поперечные размеры головы, лица и носа, выраженная брахикефалия (головной указатель 84%), средненаклонный лоб, увеличенная высота большого зурипрозопного, т.е. широкого по

форме лица, относительно узкий нос (носовой указатель от бровей 61,7%), умеренно высокая и выступающая вперед верхняя губа, широкий рот, средняя толщина губ (14 мм), светлая кожа, темная окраска волос и глаз (черных волос 90%, темных глаз 73%), тенденция к депигментации глаз (27% смешанных оттенков), средняя частота густых иссиня-черных волос (35%), обычно прямые волосы, слабое развитие бороды и отсутствие волос на груди, очень узкие и слегка раскосые глаза с развитой складкой верхнего века, высокий процент монгольской складки “эпикантуса” (45%), умеренно уплощенное среднескуластое лицо, средневыступающий нос с низким перегибом и преимущественно прямым или вогнутым профилем спинки, очень высокая частота (65%) приросшей мочки уха.

Энцы обнаружили ослабление характерных для нганасан черт, которое равномерно выражено по всему расоводиагностическому комплексу. Это указывает на исторически продолжительную относительную разобщенность генофондов двух весьма близких народов. Нганасано-энецкие метисы сохраняют данную антропологическую тенденцию, но в целом уже очень слабо отличаются от авамских нганасан.

Характеристика энцев в определенной степени сближается с вариантами, представленными у самодийских народов Западной Сибири, прежде всего у ненцев. Некоторые элементы в ней можно расценивать и в контексте усиления южносибирских элементов: довольно высокое лицо, абсолютное и относительное расширение лба, тенденция к более смуглым оттенкам кожи, увеличение частоты выпуклой спинки носа. Однако важно подчеркнуть, что прямые аналогии антропологическая характеристика тундровых энцев находит только среди наиболее родственных им северосамодийских народов. Среди ненецких групп самыми близкими к энцам исследователи называют ямальскую группу, в особенности североямальскую, а также усть-енисейскую группу. И все же энцы вполне реально отличаются по своему физическому типу от западных соседей в сторону усиления монголоидных маркеров и увеличения размеров головы и лица. По заключению И.М. Золотаревой, они, несомненно, в гораздо большей степени связаны с аборигенным населением северной части средней Сибири, в частности с нганасанами.

Специфической особенностью изученной группы энцев, выделяющей ее на фоне десятков разноэтнических евразийских популяций современного населения, является максимально высокий уровень полового диморфизма по комплексу ведущих расоводиагностических показателей (Аксенова, 1994). Мужская и женская части в энецкой популяции больше различаются между собой, чем в группах даже с исторически зафиксированным смещением (нганасано-энецкие метисы, надымские ненцы, русские Камчатки). Этот факт отражает, по всей видимости, устойчивый характер обменных брачных контактов тундровых энцев с авамскими нганасанами.

Исходя из характеристики современных коренных популяций крайнего северо-востока Западной Сибири есть основания предполагать, что мигрировавшие сюда в последние столетия этнические группы (селькупы, кеты, эвенки, частично ненцы) ассимилировали ранее проживавшие здесь группы северосамодийского населения, этнически преимущественно энецкого.

Г р у п п ы. Тундровые энцы (самоназвание – *сомату*) составляли примерно 1/3 общей численности народа, ненцы называли их – *мадо*, лесные энцы – *маду* (“родственники по браку, жене”), русские – *хантайские самоеды* (по Хантайскому зимовью, куда сомату платили ясак). Летом они кочевали в тундре между Енисеем и р. Пурой, а зимой перемещались со стадами оленей южнее в район р. Малая Хета и озера Пясино.

Лесные энцы постоянно кочевали в лесной зоне южнее Дудинки. Тундровые энцы называли их *пэ-бай* или по названиям главных родовых групп (Муггади, Ючи, Бай). ненцы – *монгканди* и Бай, русские – *карасинскими самоедами* (по названию Карасинского зимовья).

Происхождение и история. Вопрос о происхождении энцев и ранних этапах их этногенеза достаточно сложен. В их формировании, как это сегодня можно считать достаточно обоснованным, приняли участие два основных компонента: собственно самодийский, связанный по происхождению с таежной полосой Средней Сибири, и аборигенный заполярный (по-видимому, уральский по языку), поглощенный пришедшими в тундру и лесотундру самодийцами.

Этнической прародиной самодийцев на территории Сибири, по мнению большинства современных специалистов в области уральской археологии, этнологии, антропологии и лингвистики, являлся регион распространения так называемой кулайской культуры, дислоцировавшейся на Средней Оби в период V в. до н.э. – V в. н.э. Именно этим обстоятельством объясняются, как считают ученые, этнонимические совпадения в родовых названиях энцев и южных самодийцев (камасинцев, карагасов и др.). Еще М.А. Кастрен в середине XIX в. обратил внимание на тождество названий родовых подразделений Байгадо и Бёгёдии – у койбалов, Бегэшэ – у камасинцев, Богоше – у карагасов с названиями родов Бай и Муггади в составе энцев. Наконец, этнонимические изыскания последних десятилетий позволили пополнить этот список за счет Маду (самоназвание тундровых энцев) и Мату (маторы – один из родов тувинцев), Сойта (род тундровых энцев) и Сойоты, Чор (ненецкий род энецкого происхождения) и Шорцы и др.

Будучи вытеснены в силу ряда неблагоприятных экологических факторов и исторических обстоятельств в северные тундры, самодийские предки энцев столкнулись там с местными жителями – охотниками на дикого северного оленя. Образ такого охотника (Моррэдэ) широко представлен в энецком фольклоре. Анализ родового состава тундровых энцев действительно позволяет предполагать, что отдельные его компоненты связаны по происхождению с аборигенным, досамодийским населением Енисейского Севера. У энцев записан цикл преданий относительно рода Лодоседа, которые повествуют о странных, порой граничащих с безумием, поступках членов этого рода. Лодоседа без видимой причины убивают друг друга, ложатся в костер, ощищают живого лебедя и т.д. Рассматривая сюжеты этих преданий, Б.О. Долгих справедливо предполагал, что они отражают представления самодийцев о каких-то аборигенах, предках этого рода, обычая которых казались им странными и дикими. Таким образом, есть основания считать, что род Лодоседа ведет свое начало от древних охотников на дикого оленя.

Пришедшие с юга самодийцы, более многочисленные и превосходившие аборигенов в социально-культурном отношении, в относительно короткий срок полностью их ассимилировали. Однако многие черты культуры древних жителей низовьев Енисея, которую в научной литературе принято именовать циркумполярной, сохраняются у энцев вплоть до нашего времени.

В XVII в. энцы входили в состав ясачного населения Мангазейского уезда. Предки тундровых энцев в этот период вносили ясак непосредственно в г. Мангазею, а позднее в новое зимовье Леденкин шар на р. Таз. Лесные энцы платили ясак в Туруханском зимовье на Енисее и Верхотазском зимовье на Тазу. С 20-х годов XVII в. в качестве мест, куда вносился ясак, фигурируют Хантайское зимовье на Енисее – для тундровых энцев и Худосейское зимовье в бассейне Таза – для лесных энцев. Ясачные документы позволяют обрисовать территорию расселения тундровых энцев от бассейна нижнего и частично среднего Таза – на юго-западе, до правобережья нижнего Енисея и Енисейской губы – на северо-востоке. Территория, осваиваемая лесными энцами, включала верхнее и среднее течение Таза, водораздел между Тазом и Енисеем, лесотундру и северную тайгу на правобережье Енисея в бассейнах р. Хантайка, Курейка и Нижняя Тунгуска. Перепись 1681 г. устанавливает численность тундровых энцев в количестве 114 плательщиков ясака или 456 человек обо-

его пола. Лесные энцы этой переписью были учтены в числе 109 плательщиков ясака или 436 человек обоего пола.

Во второй половине XVII и в течение XVIII в. этническая карта Тазовско-Енисейского междуречья претерпела существенные изменения. В этот период под давлением главным образом ненцев с запада, селькупов, а также кетов и эвенков с юга энцы утрачивают свои прежние территории в бассейне Таза, а позднее и в бассейне Турухана, в низовьях р. Курейка и Нижняя Тунгуска и сдвигаются на северо-восток, на правобережье Енисея. В это время тундровые энцы вносили ясак в Хантайское зимовье на Енисее (отсюда их название – “хантайские самоеды”), а после его ликвидации – в зимовья Малое Дудино, Авамское и Заостровское на Енисее. Лесные энцы, в свою очередь, платили ясак в зимовья: Карасинское – “карасинские самоеды”, Туруханское – “подгорные самоеды” и Тазовское – “тазовские самоеды”.

Переписными материалами 60-х годов XVIII в. тундровые энцы учтены в количестве 142 человек (только мужского пола), лесные энцы – в количестве 132 человек (мужского пола). Материалы Первой ясачной комиссии (1768 г.) свидетельствуют также о существенном изменении родового состава обеих этнотерриториальных энецких группировок. Изменение территории расселения энцев имело своим результатом то, что значительные части отдельных родов, а иногда и целые роды оказались в зоне территориального, языкового и культурного влияния ненцев и селькупов; в дальнейшем в процессе ассимиляции вошли в состав этих народов. Со своей стороны, энецкие родовые подразделения, отступившие на восток, утратили родовое землепользование, являвшееся основой производственного единства этих коллективов, что способствовало их распаду на отдельные большесемейные и клановые подразделения, которые стали выступать как самостоятельные хозяйственные единицы.

Согласно положению, разработанному Енисейским губернским управлением, в Туруханском отделении было образовано 10 самодийских “родовых” управ, две из которых (Хантайская и Карасинская) объединяли в своем составе энецкое население. Хантайское управление образовывали тундровые энцы. Их численность, согласно материалам учрежденной в 1827 г. Комиссии по обложению ясаком “инородцев”, составляла 239 человек. Для снабжения хлебом члены этой группы были приписаны к трем хлебозапасным магазинам, расположенным в Дудинском, Хетском и Толстоносовском зимовьях на Енисее. Материалы об отпуске муки из хлебозапасных магазинов являются ценным источником для изучения этнической истории народов Туруханского Севера в XIX в. На их основании можно составить представление о границах территорий, осваиваемых каждой энецкой группировкой в указанный период. Тундровые энцы, например, с мест летнего выпаса своих оленей на правобережье Енисейской губы (бассейн р. Гольчиха) и в бассейне р. Пура с наступлением первых заморозков начинали двигаться со стадами на юг, пересекали по льду Енисей и выходили к местам зимних пастбищ в лесотундру, поблизости от зимовья Лузино. Таким образом, все правобережье Енисея ниже с. Дудинка в начале XIX в. представляло собою местность, осваиваемую тундровыми энцами.

Лесные энцы, численность которых в 1827 г. составляла 258 человек, были приписаны к Карасинскому, Плахинскому, Лузинскому и Толстоносовскому хлебозапасным магазинам. Однако, начиная с 30–40-х годов XIX в. многооленные семьи карасинских самоедов с наступлением весны стали откочевывать в тундру правобережья Енисея, проводя лето в бассейне р. Гольчиха и возвращаясь в лесотундровые районы лишь в преддверии зимы. Фактически пути кочевий этих семей пролегли параллельно маршрутам, по которым совершали сезонные передвижения самоеды Хантайской родовой управы. Малооленные семьи карасинских самоедов на протяжении всего года кочевали в полосе лесотундры на пространстве между бассейном р. Дудинка (на севере) и станком Плахино (на юге). Интересно отметить, что вхо-

дившие в эту группу члены рода Бай (патронимия Силкины) даже имели прозвище Эари Бай – “нищие бай”.

Середина XIX в. ознаменовалась важным событием, подведшим итог этническому размежеванию в низовьях Енисея. Зимой 1849–1850 гг. произошла, как это следует из архивных данных и фольклорных материалов, последняя “большая война” между энцами и ненцами. Согласно историческим преданиям, решающее сражение произошло на льду озера Туручедо, расположенном в лесотундре на правом берегу Енисея примерно в 80 км от современного пос. Потапово. Военные действия продолжались три дня и завершились победой энцев. Ненецкий предводитель выбросил черный флаг, символизирующий поражение, а затем провел копьем черту посередине ледового покрова Енисея, своего рода окончательно разделив сферы влияния и территорию между ненцами с одной стороны, и энцами и их союзниками – с другой. С тех пор правая (каменная) сторона Енисея в низовьях реки стала считаться “самоедской” (т.е. энецкой), а левая (низменная) – “юрацкой” (т.е. ненецкой).

На протяжении второй половины XIX в. на всей территории Западной и Средней Сибири интенсивно протекал процесс формирования соседско-территориальных отношений, сменивших патриархально-родовые. Реальной производственно-территориальной единицей становится соседская община, которую образуют нередко не только представители разных этнотерриториальных групп, но и различных этносов. Так, в состав соседской общины, сформировавшейся на правом берегу Енисейской губы, вошли семьи тундрово-энецких и лесных энецких родов, а также ненецкие, долганские и нганасанские семейные коллективы. Особую лесотундровую соседскую общину образовали малооленные энецкие семьи из состава Карасинской волости, а также ненецкие семьи, приписанные к Тазовскому административному роду.

История изучения энцев в основном связана с именами Б.О. Долгих (1951, 1957, 1960а, 1962, 1970б) и В.И. Васильева (1963, 1970а, 1977, 1979, 1990, 1994).

ГЛАВА 2

ХОЗЯЙСТВО

У энцев до прихода русских бытовали следующие модели хозяйственного комплекса (ХК): *тундровый*, промыслово-оленьеводческий ХК (главная отрасль – охота на дикого оленя, как дополнение – промысел дичи, рыболовство, транспортное оленеводство) – у тундровой группы энцев; *таежно-самодийский*, промыслово-оленьеводческий ХК (охота на дикого оленя, рыболовство, промысел лося, мелкого зверя и дичи, транспортное оленеводство) – у лесных энцев. Их трансформация в тундре связана, прежде всего, с развитием крупнотабунного оленеводства и, как следствие, снижением роли охоты на дикого оленя; а в лесной зоне – с ростом значения пушного промысла, кризисом промысла крупных копытных (Головнёв, 1995. С. 47).

В культуре определенного народа ХК можно выявить, анализируя народный календарь. В календарной системе энцев наиболее полное отражение нашла историческая роль охоты на дикого оленя как важнейшего хозяйственного занятия. В календаре лесных энцев март назван *сойда джунгула дири* – “снег меньше шумит, дикий олень шум не слышит” (досл.: “хорошей охоты на дикого месяц”), что соответствует весеннему способу охоты на оленя загонном и скрадыванием. Ноябрь именовался у тундровых энцев – *кэдэро ирио*, у лесных энцев *кэдэр кора дири* с одинаковым значением “гон дикого месяц”. В этот период практиковалась охота на дикого оленя с манщиком. Кроме охоты на дикаря в календаре отразилась также охота на водоплавающую птицу. Август у тундровых энцев – *кану ирио* (“птенцов месяц”), у лесных энцев – *дедю дири* (“лебедя месяц”). По мнению В.И. Васильева и А.В. Головнёва, в этом, возможно, проявляется древняя традиция наименования времени охоты на линную птицу месяцем лебедя (Васильев, Головнёв, 1980. С. 36). Обращает на себя внимание малый удельный вес в народном календаре промысла пушного зверя. Это объясняется прикладным значением продуктов пушного промысла (утепление и украшение одежды).

Название ряда месяцев связано с оленеводством: апрель у тундровых энцев – *нади ирио* (“первые телята рождаются”), май у лесных энцев – *нади дири* (“рождение оленьих телят”). Сентябрь в календаре лесных энцев именовался *отудай дири* (“гон оленей”), октябрь – *могуди дири* (“конец оленьего гона”). Октябрь у тундровых энцев назывался *могоди ирио* – “месяц, когда пороз-олень роняет рога” (Мифологические сказки..., 1961. С. 69). В настоящее время сентябрь у лесных энцев характеризуется фенологическим признаком – *дебэсэда дири* (“без листьев месяц”), а октябрь – *корэ дири* (“олень-самца месяц”), в чем, вероятно, сказалось влияние ненецкого календаря, где месяц гона именуется *кор’дири* (ноябрь у лесных ненцев). С рыболовным промыслом связаны преимущественно названия летних месяцев. Так, июнь у лесных энцев имел название *наар дири* (“лов рыбы”).

Можно сделать вывод, что в современном календаре энцев получил отражение сравнительно поздний хозяйственный уклад, сформировавшийся на протяжении двух последних столетий под влиянием становления крупнотабунного оленеводства и его все возрастающей роли в экономической структуре. Обращает внимание присутствие в календаре названий месяцев, связанных с орлом (напр.: у лесных апрель – *либэ дири* (“прилет орла”). В.И. Васильев и А.В. Головнёв склонны видеть в этом отражение чрезвычайно архаичной, возможно, общесибирской традиции; очевидно, названия месяцев орла имеют не только фенологический смысл, но и несут определенную мировоззренческую нагрузку (Васильев, Головнёв, 1980. С. 39). При анали-

зе энецкой календарной системы выявились основные виды хозяйственной деятельности: оленеводство, охотничий промысел, рыболовство. Их соотношение у лесной и тундровой этнографических групп на разных исторических этапах было различным.

Развитие оленеводческого хозяйства у тундровых и лесных энцев происходило по разным направлениям.

К моменту встречи с русскими (XVII в.) у всех тундровых народностей Крайнего Севера, в том числе и у предков тундровых энцев, преобладало комплексное промысловое хозяйство с господством охоты и рыболовства и транспортным, вспомогательным оленеводством. Главной отраслью была почти круглогодичная охота на дикого оленя, являвшегося основным источником пищи. Домашние олени почти никогда не забивались для питания, так как играли исключительно транспортную роль. Чем больше обученных ездовых оленей было в стаде охотника, тем успешнее был промысел. В стадах энцев содержались и специальные охотничьи олени-маньчики, с которыми охотились вплоть до начала 1960-х годов. В энецкой традиции домашний и дикий олени обозначались разными терминами: *kedeĵ* – “дикий олень”, *tīa* – “домашний олень” (Прокофьев, 1937б. С. 77).

Энецко-нганасанское оленеводство практически зависело от поведения диких оленей. Обычно домашние олени содержались возле летних пастбищ, где проходила весенняя охота на диких оленей, а затем происходило движение дальше на Север. Большая часть людей после отела домашних оленей оставалась на “поколочных” местах и занималась летним промыслом редких диких оленей. Затем в сентябре следовала “осенняя поковка” – добыча оленей на воде, после которой стада домашних заворачивались на юг. Домашний олень постоянно держался позади диких стад, которые, проходя через пастбища домашних животных, как правило, уводили некоторое количество домашних. Поэтому пастухи всегда старались отделять стада домашних оленей от диких, держа их на некотором расстоянии.

У энцев, как и у нганасан, запрягались практически все взрослые группы оленей – и самцы, и самки, и даже стельные важенки весной. В энецких хозяйствах доля маточного поголовья в стаде была больше, чем в хозяйствах ненцев. Но, поскольку маточная часть также использовалась в транспорте, то и приплода получалось меньше, чем в нагульных стадах. По той же причине процент яловых маток был очень высок. Это обстоятельство, наносившее ущерб в обычных хозяйствах, для охотников Таймыра было полезным явлением, так как именно яловые важенки – *бангаи* являются предпочтительнее в упряжке. Они быстроходнее и выносливее других оленей. Вообще энецко-нганасанские домашние олени – самые мелкие в Арктике и Субарктике, но исключительно выносливы. В пургу они могут лежать несколько дней без корма и только если пурга затягивается более чем на 5–6 дней всегда уходят против ветра (Гулевский, 1993. С. 190).

В течение XIX в. охота на дикого оленя постепенно утратила роль ведущей отрасли хозяйства тундровых энцев. В результате длительных контактов с ненцами постепенно на смену ей пришел ХК крупных оленеводов зоны тундры. Этому также способствовал процесс сокращения популяции дикого оленя и роста поголовья домашнего. У хантайских самоедов значительным по размерам считалось стадо от 250 до нескольких тысяч голов. По данным Б.О. Долгих, в 1926 г. у одной из семей тундровых энцев было 3470 оленей (1970б. С. 132).

Энецкое содержание оленей отличалось от способов тундровых ненцев. Энцы никогда не ездили на животных летом, всегда окарауливали стада пешком при помощи собаки (нганасанская лайка). Энецкий оленеводческий цикл отсчитывался от отела, после которого важенки и телят вели на север, куда уже ушли животные других половозрастных групп. Часть мест было постоянным, их выбирали недалеко от летних стойбищ, примерно в километре; учитывалось господствующее направление ветров; отельные места находились в холмистой местности. Пастухи тщательно

окарауливали телящихся маток. Размещение стада с подветренной стороны требовалось для того, чтобы и оленухи, и новорожденные телята постоянно обоняли людей. Стадо начинали уводить сразу же после окончания отела подавляющей части заженок; задержавшиеся матки оставались на попечении специальных людей, которые потом подгоняли их к основному стаду. Самок и малышей соединяли с молодым прошлогоднего отела и ездовыми быками. Самым тяжелым временем было лето, период активности комаров и оводов. Постоянно существовала угроза “отколов”. Все “беглецы” обычно устремлялись на север, и пастухи должны были всегда следить, чтобы не потерять свое основное богатство. Стадо разбредалось также и в грибную пору. После окончания осенней “поколки” домашние стада поворачивали на юг, начиналось движение к местам зимнего кочевания.

Многооленные хозяйства хантайских энцев имели большие по протяженности маршруты кочевий. Лето они проводили в тундре, в окрестностях станка Гольчиха, а на зиму откочевывали к границе леса на левобережье Енисея, иногда уходя в лес по р. Малая Хета и Дудинка примерно на 150–200 км. Однако, по свидетельству Б.О. Долгих, в конце 1940-х годов пастухи колхоза им. Кирова, в состав которого входила основная часть тундровых энцев, в лес уже не заходили, а проводили зиму в тундре, в ее южной кустарниковой зоне по р. Сухая Дудинка, в 100 км от края леса, так как зимние пастбища находились на территории колхоза “Новая жизнь” Мало-Хетского с/с того же Усть-Енисейского района. Далее оленеводы ходить права не имели (Долгих, 1949а. С. 78).

Оленеводческий цикл у энцев низовьев Енисея был следующим: зимовка – конец ноября – середина марта; отел – середина апреля – начало мая; летовка – начало июня – конец августа; гон – конец сентября – октябрь; забой – конец октября – начало ноября. Следует отметить, что по традиции забивалось очень небольшое количество оленей, так как потребность в мясе и шкурах удовлетворялась за счет охоты на диких животных.

Сложившееся к началу XX в. крупнотабунное оленеводство у тундровых энцев – явление сравнительно позднее, его становление приходится, в основном, на



Олений сарай

(Васильев В.И., 1962а). Энцы

XIX в., когда при сохранении утратившей основную роль охоты на дикого оленя энцы, по большей части представители тундровых родов, превратились во владельцев крупных оленьих стад. Для них характерны большие по протяженности маршруты кочевий, несколько сократившиеся после образования колхозов. Весь хозяйственный цикл был связан с оленеводством, значение охоты и рыболовства в производственной жизни было сравнительно небольшим.

Самодийские компоненты, вошедшие в состав лесных энцев, принесли на Север оленеводство выючного типа. По мнению Б.О. Долгих (1970б. С. 267), вероятно, это были предки рода Чор (Муггади). Подобный тип оленеводства (по крайней мере у энцев, проживавших в таежной зоне бассейнов Таза и Турухана) сохранялся до конца XVII в. Вероятно, от энцев или через посредство лесных ненцев выючный тип оленеводства и характерный для него вольный выпас оленей в летнее время с устройством дымокуров и сараев был заимствован тазовскими и баишенскими селькупками и северными группами кетов. В конце XVII в., будучи вытесненными под давлением ненцев, селькупов и кетов в тундровые и лесотундровые районы низовьев Енисея, энцы перешли к упряжному оленеводству, распространение которого привело к резкому снижению роли выючного способа транспортировки грузов на оленях, который постепенно сошел на нет, хотя в отдельных случаях (особенно летом) выючные седла еще использовались. Что же касается характерного для выючно-верхового типа оленеводства выпаса оленей с использованием дымокуров (*те ба'* – “оленье место”) и сараев (*те тэ'* – “олений дом”), то он практиковался при пастьбе личных оленей вплоть до недавнего времени.

Второстепенное значение оленеводства в хозяйстве потаповских энцев обусловлено немногочисленностью поголовья и, в силу этого, невозможностью существовать исключительно за счет продуктов этого вида хозяйственной деятельности. Можно говорить об особом типе полукочевого упряжного оленеводства таежной зоны Сибири. Сезонные перекочевки малооленных хозяйств были значительно короче, чем в тундре, и осуществлялись в бассейнах р. Большая и Малая Хета. Зимой олени паслись поблизости от жилища. После отела, совпадавшего по времени с таянием снегов (середина мая), их отпускали в лес. Там они находились без присмотра вплоть до появления комаров в первые числа июля, когда олени возвращались из леса на стойбище, поблизости от которого сооружали дымокуры или специальные сараи, обеспечивавшие защиту животных от насекомых. В конце августа, когда “спадал” комар, оленей вновь отпускали в лес, надевая им на ноги деревянные колодки – “башмаки” *бакана* (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 135). Применение “башмаков” весьма характерно для оленеводства таежной полосы Сибири. Надеваются они на левую переднюю ногу, так что конец доски почти достигает задней ноги животного, затрудняя ему передвижение по лесу. Так как “башмаки” стирают у оленей кожу на ногах, то их нередко заменяют массивной деревянной палкой (*лэголи*), один конец которой привязывается к шее, в то время как другой волочится по земле. Использование подобных приспособлений вызывается тем, что осенью олени в поисках грибов могут далеко разбредиться по лесу, и это очень затрудняет их поиск. Собирают оленей по первому снегу, обычно в конце сентября, когда обнаружить их местонахождение по следам сравнительно легко.

Описанная выше система оленеводства лесных энцев – достаточно поздняя по времени бытования, когда в обиход вошли уже такие элементы, как железные пещики, а также толь в качестве кровельного материала. Она была зафиксирована В.И. Васильевым во время его поездки к лесным энцам Дудинского района Таймырского округа в 1960 г. (Васильев, 1962б. С. 67–75).

По некоторым данным, в 1911 г. на одно хозяйство карасинских самоедов приходилось в среднем по 15,44 голов оленей (Исаченко, 1915. С. 10). Эти сведения неполные, так как относятся лишь к тем семьям лесных энцев, которые летом выхо-

дили для рыболовного промысла на Енисей. Значительная часть “карасинцев” летом оставалась в лесотундре, занимаясь озерным рыболовством. Это были хозяйства, сравнительно обеспеченные оленями (в среднем от 30 до 50 голов). По сведениям Б.О. Долгих, в 1926 г. 11 семей лесных энцев владели в общей сложности 398 оленями (Долгих, 1970б. С. 132). Стоит отметить, что часть лесных энцев к этому времени стала откочевывать летом в тундру совместно с представителями тундровых родов, так как в ее распоряжении находились очень большие стада домашних оленей. Это были 14 семей карасинских баев, на долю которых приходилось 7124 голов животных.

По мнению ряда исследователей (Головнёв, 1995. С. 60–61), современное состояние оленеводческого хозяйства можно охарактеризовать как кризисное. Главная черта товаризации тундрового оленеводства – совхозный полупринудительный забой оленей – является не столько экономической, сколько административной мерой (в последние годы это обусловлено и нарастанием пастбищного голода). И все же подавляющее число пастухов стремится к сохранению и наращиванию поголовья оленей. Охотно торгуя рыбой и пушниной, они весьма сдержаны в продаже оленей на забой. Примечательно, что в условиях пастбищной тесноты многие хозяйства вместо, казалось бы, простого решения о продаже лишних оленей склоняются к другому – сокращению маточного поголовья и наращиванию количества транспортных быков-кастратов.

С древнейших времен охота является главным источником существования народов Западной Сибири. В охотничьем промысле энцев можно выделить следующие направления: охота на дикого оленя, которая была главной отраслью хозяйства енисейских самоедов вплоть до XIX в.; пушной промысел, который имел скорее прикладное значение, а также охота мясного направления.

В энецком фольклоре есть ряд преданий об охотниках на дикого северного оленя *моррэдэ*. Само это слово, как его объясняют энцы, означает “охотник на диких оленей, промышляющий, переходя с места на место, на небольшой определенной территории” (Мифологические сказки..., 1961. С. 124). Большинство исследователей придерживаются мнения о том, что *моррэдэ* (параллель с ненецкими *Сииртя*) являются тем самым аборигенным населением тундровой полосы Западной Сибири, с которым столкнулись пришедшие на Север самодийцы (Васильев, 1970б. С. 156). Эпоха охотников-моррэдэ, промышлявших при помощи оленя-манщика, является, по всей видимости, самым ранним этапом в развитии хозяйства населения данного региона, который предшествовал возникновению собственно оленеводства.

Процесс обучения манщика был долгим и трудным. Летом его начинали обучать “ходить” на специальном ремне (длина 30–50 м) с особым наголовником. Этот ремень был гибким и практически бесшумным при ударе им по снегу, материалом служили сухожилия, которые сплетались в виде веревки толщиной с карандаш. Наголовник состоял из ременной петли, проходившей под нижней челюстью оленя и над бровями, и ребристой пластины за рогами, соединенной с петлей. Тренировка оленя-манщика заключалась в обучении подчиняться охотнику, управляющему им с помощью ремня, и не наступать на “манчишный” ремень, что имело большое значение (прием обучения – удар по ногам всякий раз, как олень наступал на ремень). Тренировки начинались на коротком ремне – в 3–4 м от охотника. Олень обучался двигаться с различной скоростью, останавливаться, возвращаться и т.п.

К числу индивидуальных видов промысла “диких” относится также использование специального маскировочного щитка с отверстием в центре, внешняя сторона которого обычно облеплялась снегом. Чтобы он лучше прилипал, на поверхности делали зарубки (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 129). Со щитком охотились в конце зимы. Вообще скрадывание преобладало в лесной зоне, чему способствовал ландшафт тайги, а также дисперсность оленьих стад. Лесные энцы, вытесненные в

течение XVII в. селькупы из районов Таза и Турухана, заимствовали от них зимне-весенний гон по насту (*Головнёв*, 1993. С. 54). Охота на дикого оленя для лесной этнографической группы энцев была своего рода дополнением к основным занятием, в которых более значительную роль играло рыболовство. Для тундрового же населения этот вид охоты выступал основным источником жизнеобеспечения. В тундре наибольший эффект давали коллективные приемы промысла, так как многочисленность оленей и условия открытой тундры являлись более удобными для коллективных действий.

Регулярность движения диких оленей обусловила благоприятные возможности для коллективных способов охоты. Наиболее распространенными были “поколки” и загонная охота. Поколки практиковались в тех местах, где традиционные пути сезонных перекочевок диких оленей пересекали реки, у энцев – на р. Агапе и ее притоках. При переправе через них плывущие животные были беспомощны. Первые стада важенков проходили переправу еще по льду. Задние стада быков пересекали реки уже вплавь, в это время энцы выходили на основные места поколок. Чумы при этом ставились на некотором отдалении от тех мест, где обычно происходил промысел. Часть охотников отправлялась в разведку, чтобы определить точное направление движения стада. Обычно охотничий коллектив состоял из 8–10 мужчин, из которых 5–6 человек, наиболее сильных и ловких, должны были производить по колку. Каждый из них имел лодку и копье. Остальные подбирали на воде добытых животных и буксировали их к берегу. Руководителя по колки выбирали стихийно из числа самых опытных. Покольщики выплывали на лодках тогда, когда большая часть стада входила в воду. Они заплывали в гущу животных и преследовали их, нанося удары в корпус, за линию ребер. Другим приемом коллективного промысла была охота с загонем (*Паллас*, 1788. С. 120–122). Весной легкие временные загоны сооружались на традиционных путях, по которым стада диких оленей перекочевывали с юга на север, вглубь тундры. Излюбленным местом для такой охоты в потаповской лесотундре являлся узкий перешеек между озерами Поколка и Сиговое на правом берегу Енисея (*Васильев*, 1963. С. 47).

В течение XIX – начала XX в. техника охоты коренным образом изменилась. Например, для покрытия маскировочного щитка вместо снега стали использовать белую ткань. Из нее шили и накидку, которую охотник надевал поверх одежды, чтобы осторожно подкрасться к животному. В 1926–1927 гг. энцы охотились на диких оленей главным образом с огнестрельным оружием. Правда, более 60% ружей были шомпольными, заряжавшимися с дула (*Долгих*, 1970б. С. 134). В конце 1940-х годов колхозники колхоза им. Кирова добывали 300–400 диких оленей в год. Часть этой добычи они потребляли сами, часть сдавали в заготовительные организации (*Долгих*, 1949а. С. 80). Произошли и другие изменения: исчезли “поколки” на речных переправах, требовавшая большой затраты труда охота с помощью кожаных сетей, сложная, доступная лишь самым опытным охотникам охота с манщиком. В основном стали охотиться с винтовками, позволяющими бить оленей издали, без долгого подкрадывания и при этом бить на выбор, главным образом самцов, оставляя в живых маток и телят.

Объектами пушной охоты являлись песец, белка, соболь, горностай, росомеха, заяц. Песца добывали в тундре, белку, лисицу, горностая – в тайге. Основной целью данного вида промысла было приобретение ценных шкурок – одного из основных средств уплаты ясака как для лесных, так и для тундровых энцев. Поэтому, в отличие от прочих разновидностей охоты, сезонность добычи “мягкой рухляди” определялась не столько оптимальностью для проведения промысла, сколько состоянием меха в то или иное время года. В связи с этим непромысловым считался период линьки пушного зверя, начинавшийся в первой половине весны, а также в летнее время, когда шкурки белки, соболя, горностая не представляли

ценности. Рыночная цена раннеосеннего песка, например, в 5–8 раз уступала цене зимнего.

Интенсивная охота на песка начиналась с ноября и завершалась в марте накануне линьки зверька. Проходной песец (*сэдара*), который на Енисейском Севере обычно назывался “береговым”, появлялся поздней осенью, перед самым ледоставом. Он двигался с севера на юг вдоль берега, следуя изгибам прибрежной линии. До 1920-х годов широко использовались на песцовом промысле деревянные самодельные капканы с железными зубьями. Техника промысла в целом остается традиционной. Капканы чаще ставятся на естественных кочках, искусственных холмиках, на заячьих тропах и у привады. Сверху они, как правило, прикрываются травой и слегка припорошиваются снегом, поверх которого разбрасывается приманка (*накроха*) – кусочек оленьего мяса и рыбы, тушки куропаток, нерпичий и белужий жир. Ловушки располагаются в основном по долинам замерзших рек, по направлению от Енисея в тундру, причем самая дальняя ставится иногда на расстоянии 60–80 км от самой ближней. Осмотр производится примерно через 5–7 дней. Эта весьма сложная операция (требующая в каждом отдельном случае от трех до пяти дней в темную пору и до двух дней в светлую) повторяется за сезон 20–25 раз. Для выезда к месту расположения ловушек охотники используют оленей или собак. В 1926 г. на одну энцецкую семью приходилось в среднем 5 капканов. В целом же инвентарь пушного промысла колхоза им. Кирова состоял из 1400 стальных капканов и более 2000 деревянных самодельных ловушек (“пастей”). Последняя информация относится к 1948–1949 гг. “Пасть” (*фэдыюко*) представляла собой закол из бревен в виде угловой стенки, за настороженным бревном располагалась приманка. Зверь, пытаясь ее достать, попадал в ловушку. По данным на 1926 г., у энца-охотника в личном пользовании находилось примерно 15 ловушек-“пастей”.

Повсеместно в низовьях Енисея добывали зайца, чаще в кустарниковой зоне левобережья. Ловили его петлями, которые укрепляли в тальнике над заячьими тропами на уровне головы зверька. В рассказах энцев отражен ряд способов охоты на зайца: “...ушканов (зайцев) добывают пастями на краю озера, а также нарубят талин и из них настораживают, ушкан и попадает. Лопатой нагребут снег, вороточки из тальника сделают и тут ставят петлю. Петли из оленьих жил. Потом третий у них есть способ добывать ушкана. Есть ушканьи тропы, а у них клеща есть. Ставят ее на тропы.(...) Вот они (род Ючи) стали этими ловушками промышлять. Добывают довольно...” (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 167). Значительно уступая всем прочим видам пушных зверей в отношении ценности шкурки, заяц в то же время является единственным из объектов пушной охоты, который пригоден для употребления в пищу.

Пушной промысел таежного населения отличается от пушной охоты в тундре прежде всего тем, что в зоне тайги основным ее объектом является белка. Сезоном охоты на нее было два этапа зимнего полугодия: осенний (с ноября до середины декабря) и зимний (с середины января до середины – конца марта). В качестве основных орудий промысла по традиции выступали лук, с XIX в. – ружье. В пределах лесотундровой территориальной группы добывалось до 30, а в отдельных хозяйствах – до 100 шкурок за сезон (Васильев, 1970а. С. 117).

Мясное направление в охотничьем промысле занимает сравнительно небольшое место. Ведущая роль здесь принадлежит охоте на куропатку, которая добывается в течение всего зимнего периода, за исключением “темной поры” (декабрь-январь), особенно в большом количестве в тальниковой зоне правобережья и левобережья, где ее промышляют петлями. В тундровой зоне правобережья Енисея использовали сети. Раньше такие сети делали больших размеров. Их устанавливали с наветренной стороны в направлении на север, и один охотник на упряжке оленей загонял в ловушку до 20–30 птиц сразу. Сейчас размер сети обычно не превышает 5 м, а охот-

ник как правило, загоняет птиц пешком, так что в ловушку редко попадает больше 4–5 куропаток (*аба*). Значительным подспорьем в хозяйстве был промысел водоплавающей птицы (гуся, лебедя, утки) и боровой дичи (глухаря, тетерева, рябчика). В самом общем виде эти занятия имели два направления – охота на водоплавающую птицу и осенне-зимне-весенняя охота на боровую дичь. Промысел водоплавающих выглядел следующим образом: на гусей в период весеннего перелета охотились посредством замаскированных капканов, установленных на песчаных отмелях. На берегах ставили сети, куда, наряду с рыбой, попадали нырковые утки. Прерванный на период гнездования и выведения птенцов промысел возобновлялся в августе-сентябре, когда проводили загоны линной птицы. Они были основаны на том, что в период линьки птица лишена возможности летать и тысячными табунами собиралась на озерах, где и становилась верной добычей охотников.

В качестве охотничьего оружия широко использовался лук (*ido*). Ю.Б. Симченко обнаруживает известное подобие в терминах, обозначающих “лук” у ряда народов циркумполярной зоны (напр.: у юкагиров – *eje-deje*, у нганасан – *динта*), на основании которого делает вывод о возможности существования в прошлом в Заполярье единого в общих чертах простого лука (1976. С. 135). До середины XIX в., энцы делали луки сами. Процесс их изготовления зафиксирован в энецком фольклоре (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 168–169). Со второй половины XIX в. они стали употреблять преимущественно заводные луки, среди которых особенно ценились кетские и селькупские, сложные по своей конструкции (2–3-слойные, из нескольких видов древесных пород: сверху – береза, внутри – кедр, листвен; в качестве прослоек – костяные пластины; слои склеивались рыбьим клеем). Древко стрелы могли делать из лиственницы и кедра, оперением служили жесткие перья орла (Там же. 1962. С.170). Наконечники стрел были функциональны: вильчатый (*эа*) использовался при охоте на птиц, четырехгранный (*тэitto-чюдозо*) – при охоте на диких оленей. В фольклоре упоминается также стрела с наконечником в виде рогатины, обозначающаяся термином *норы* (Мифологические сказки..., 1961. С. 145). Охота с помощью лука и стрел дожила до середины 1930-х годов, хотя некоторые старики пользовались этим видом оружия вплоть до 1960-х годов. Если в тундре с отлетом птиц промысел в основном прекращался до зимы, то лесные энцы с сентября по ноябрь проводили охоту на боровую дичь, применяя при этом орудия пассивного лова (например слошцы).

В хозяйстве энцев рыболовство занимает одно из важнейших мест. Однако его значение у тундровой и у лесной групп населения различно. Многооленные хозяйства тундровых энцев занимались рыболовством эпизодически, в то время как лесные, имея ограниченное количество оленей, приурочивали свои летне-осенние перекочевки к районам богатых рыбоугодий, т.е. больше занимались ловом рыбы.

Главными рыболовными угодьями в предреволюционные годы, были неводные пески. В пределах территорий центральной группы наиболее удобными местами рыболовного промысла являлись: на правобережье – бассейн р. Муксуниха; в дельте Енисея – Лебяжья, Рыбная, Каменная протоки и остров Насоновский в Бреховском архипелаге, далее вверх по течению – все побережье от станка Караул до Селякинской косы; на левом берегу – пески близ устья р. Малая Хета. В пределах лесотундровой территориальной группы главными участками промысла являлись рыболовные пески по левому берегу Енисея вблизи станков Лузино и Липатниково, а на правобережье – устье р. Убойная и район Грибанова мыса (*Васильев*, 1970а. С. 118).

Орудиями лова повсеместно служили небольшие “пушальни” – ставные рыболовные сети нередко по 120–150 м длиной. Невода имелись в распоряжении далеко не всех семей. Некоторые владели только половиной, а иногда даже четвертью невода (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 115). Размеры неводов варьировали по дли-

не от 50 до 470 м. Собственных материалов для изготовления сетей энцы не знали. Распространение сетей связывается с русской колонизацией. Энецкое население приобретало у русских мешковину, которую раздергивали на нити и получали материал для плетения сетей: "...Тогда так было: попадет куль, куль распустят на сетку, попадет конопля, из конопли прядут..." (Там же. 1962. С. 202). Нити сучили, скручивали до необходимой длины и приступали к изготовлению рыболовных снастей. В.И. Васильев достаточно убедительно показал, что названия сети у всех финно-угров восходят к терминам, обозначающим плетеные ловушки. В частности, энецкие названия сети – *фогга* (тундр.), *погга* (лесн.) соотносятся с общеуральским корнем *фон*, *пан*, который, собственно, и означает "плетеная рыболовная ловушка" (Васильев, 1962а. С. 146–147). Из других орудий рыболовного промысла можно назвать *переметы* (преимущественно по 60–65 крючков), а в отдельных хозяйствах и *самоловы* (по 100 крючков). Энцы и ненцы лесотундровой группы при лове рыбы на небольших речках устраивали заграждения из прутьев тальника – запоры (*йу*), а для промысла рыбы на озерах применяли ставные сетные ловушки – *вентеря*.

В рыболовстве использовались лодки-долбленки, которые, по мнению Ю.Б. Симченко (1976. С. 136), были заимствованы от хантов или русских и вытеснили традиционные типы лодок – каркасные лодки с кожаным покрытием (термин *куба-оддо* – "кожаная лодка" – был сообщен энцем С.И. Силкиным из пос. Воронцово).

Годовой хозяйственный цикл в рыболовстве низовьев Енисея складывался обычно из двух периодов: лова по открытой воде и подледного лова. Лову по открытой воде предшествовал так называемый забережный лов, начинавшийся обычно в конце мая – первой половине июня и продолжавшийся в среднем от десяти дней до двух недель, а в ранние весны – и до месяца, когда у берегов Енисея образуются "забереги". Лов в это время велся сетями, как правило, с весельных лодок. Этот способ наиболее продуктивен на юге тундровой зоны. В более северных районах, в частности, в колхозе им. Кирова, это практически невозможно, поскольку береговой лед настолько прочен, что "заберегов" почти не бывает. С окончанием ледохода на Енисее (середина июня – начало июля) начинался сезон, называемый обычно ловом по открытой воде, который длился в течение всего лета вплоть до глубокой осени, пока на реке не появится первая шуга. В этот период рыболовный промысел ведется на самом Енисее и по его крупным притокам (р. Большая и Малая Хета, Соленая, Танама). Объектами промысла являются сиговые и сельдь, основной ход которой начинается в августе, а также красная рыба (осетровые). Основными орудиями в период путины служат сети и невода.

С середины октября, когда Енисей уже прочно сковывается льдом, начинается следующий этап – период подледного лова, который продолжается вплоть до конца мая, т.е. обычного времени появления "заберегов". Основным объектом промысла в зимний период является в ноябре-декабре белая рыба (муксун, чир, сиг), а в феврале-марте – корюшка. Орудиями лова в течение зимы служат те же сетные снасти, что и в период путины.

В советский период энцы колхоза им. Кирова продолжали активно заниматься рыболовством. Рыболовный инвентарь колхоза в 1948–1949 гг. составляли 11 неводов, 372 ставные сети и 10 лодок. В 1947 г. государству было сдано 851, а в 1948 г. – 1359 ц рыбы. Больше всего добывали муксуна, затем шли сельдь, омуль (*юне*) и нельма (*аде*). Кроме рыболовства, осуществляемого специальными бригадами в Енисее и Енисейском заливе, колхозники занимались и индивидуальным рыболовством (для личного потребления), осенью подо льдом в тундровых реках и озерах.

ГЛАВА 3

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Создание типологии сибирского оленеводства принадлежит Г.М. Василевич и М.Г. Левину (*Василевич, Левин*, 1951. С. 63–87). В ее рамках по определенным характеристикам был выделен самодийский тип оленеводства. В его составе выделяются особенности, присущие энецкой культурной традиции.

Характерной особенностью самодийского способа запряжки оленей в легковую ездовую нарту является то, что место передового оленя было непременно с левой стороны. Обычно зимой в легковую нарту запрягают 4–5 оленей, в летнее время – до 6–7, в грузовую нарту – 2–3 оленя. Управление осуществляется с помощью вожжи и хорея – длинного шеста с толстым костяным наконечником, который ездок держит в левой руке. Способ запряжки (“веером”) и управление определяет традицию езды на нарте. Энцы, как и представители других самодийских народов, всегда садились на нарту слева, спустив ноги (женщины) или подогнув их “по-турецки” и спрятав в специальный мешок *мариди* (мужчины). Лишь когда требуется преодолеть вброд реку или другую водную преграду, ездок встает на сиденье и управляет оленями стоя.

Оленья упряжь состоит из сложного недоуздка (система кожаных ремешков, соединяющих четыре костяные пластины, к одной из которых прикреплена цепочка для соединения с соседними оленями), недоузка (у передового оленя) с костяной застежкой – вертлюгом, к которому привязывается вожжа; кожаной лямки, которая соединяется с широким кожаным поясом, надеваемым на спину животного, посредством постромки с потягом (ИЭАС, 1961. С. 12, 14, 21–24).

Среди различных типов нарт выделяются легковые нарты. На них совершали перекочевки, их же использовали в поездках для осмотра охотничьих ловушек и окарауливания оленьих стад. У нарт есть несколько пар (обычно – 5) высоких, козопоставленных копыльцев. На них укладывают доски (*лата*), образующие сиденье (*сэбу*), из одной-двух досок устраивается специальная спинка (*тундра*). Лесные энцы привязывают к переду легковой нарты деревянную дугу (*баран*), предохраняющую нарту от повреждений при поездках через кустарниковые заросли в летнее время. Зимняя женская энецкая нарта была очень высокой и, кроме того, имела высокие полукруглые борта и задник (*тудэ*), обрамлявшие сиденье. Эту особенность отмечали еще исследователи XIX в. (*Мордвинов*, 1860б. С. 47). меховой полог, сшитый из оленьих шкур мехом внутрь (*ниэ*), крепился к заднику и бортам и защищал от ветра и холода зимой. Мужскую зимнюю ездовую нарту обязательно покрывали оленьей постелью (*аде'*). По мнению В.И. Васильева (1994. С. 424), появление полога на женской нарте и мешка для ног – на мужской было обусловлено тем, что энецко-нганасанский тип одежды был плохо приспособлен для нартенной езды – энецкие парки были сравнительно короткие.

Грузовые нарты (*ирог*), в отличие от ненецких, всегда были косокопыльными, хотя довольно часто встречались прямокопыльные грузовые нарты ненецкого типа. Большую грузовую нарту (*кигобэ*) использовали для хранения и перевозки продуктов питания, топлива, охотничьего снаряжения. Отдельные виды грузовых нарт имели собственные названия: *тоба* – для перевозки постелей (оленьих шкур), тяжелой одежды; *нгучи* – без дощатого настила для перевозки шестов и нюков чума; *тэро-коддо* – для транспортировки утвари, одеял (спальных мешков), домашней оде-

ды. Кроме того, существовала так называемая “поганая нарта”, на которой перевозили доски пола, циновки-подстилки и женскую обувь. “Поганая нарта” не должна была находиться рядом со “священной нарттой”. Во время стоянки они располагались по разные стороны чума. “Священная нарта” была в каждой энецкой семье, не говоря уже о шаманах, которые хранили в ней все относящиеся к камланию предметы (костюм, бубен, изображения духов и т.д.). В быту эта нарта носила название *кихо-кан*. “Священная нарта” шамана *нае-кан* (“небесная”) имела ряд особенностей конструкции: нечетное количество копыльев (4 – с одной стороны, 3 – с другой); сверху устанавливался ящик с крышкой, который покрывали шкурой оленя с камусами и лбом. На передней поперечине вешали различные железные подвески, кусочки сукна и прочие подношения. Передняя часть нарты считалась “головой” духа, ее мазали жиром и кровью – “кормили” так же, как и идолов. Копылья имели посередине выпуклости, изображавшие “колени” ног духа. В “священную нарту” впрягали двух быков (кастрированных самцов-оленей) любой масти, которые с двух боков имели соответствующую тамгу. Лямки упряжи делали только из кожи дикого оленя.

В XX в. в связи с сокращением поголовья оленей стала расширяться география использования собачьих упряжек, причинявших наименьший вред ранимому верхнему слою почвы. Собачья нарта отличается от оленьей прежде всего меньшими размерами, числом пар копыльев (обычно 2–3) и сравнительно небольшим весом. Собак в нее запрягают, как и в оленью, – “веером”, по 5–6 животных. Упряжь представляет собой систему кожаных лямок, надевающихся через плечи на грудь каждой собаки. Собачьим транспортом пользуются только зимой. Однако в последние несколько десятилетий собачьи упряжки повсеместно вытесняются снегоходами “Буран”.

В летнее время для плавания по рекам и озерам, во время “поколов” диких оленей на воде, при охоте на водоплавающую дичь, энцы использовали лодки (*оддо*)



Долбленка с наставными бортами
МАЭ. Ф.н. № И 1210-31 (ИЭАС, 1961). Энцы



Русская лодка

МАЭ. Ф.н. И № 1210-39 (ИЭАС, 1961). Энцы

для установки и проверки сетей. Широко распространены были челноки типа хантыйской калданки (ИЭАС, 1961. С. 108). Днище и борта делали из разных пород деревьев: днище – предпочтительно из ствола кедра, а борта – из ели или осины. Челнок разводили поперечными распорками. Его длина составляла 5–7 м. Кроме долбленок бытовали также дощатые “ветки” – лодки русского образца.

В целом, можно говорить о сохранении до настоящего времени ведущей роли оленного транспорта, а также средств передвижения по воде.

ПОСЕЛЕНИЕ, ЖИЛИЩЕ

Со спецификой хозяйственных занятий связано существование зимних и летних типов стойбищных комплексов. Организация стойбища была серьезной обязанностью, которая лежала на наиболее старых и опытных членах семьи. Зимние поселения энцев находились в зоне лесотундры. Семьи тундровых энцев на зиму откочевывали к границе леса на левобережье Енисея, иногда уходя в лес по р. Малая Хета и Дудинка примерно на 150–200 км (Долгих, 1949а. С. 78). При этом основным фактором выбора места была возможность укрыться от ветра. Весной начиналось движение на север. На зимних стойбищах оставляли сани с зимней одеждой и зимними покрытиями чумов. Летний сезон кочевания был связан с появлением комаров, а также началом массового лёта кожного и носового овода, поэтому летние стоянки находились на хорошо продуваемых ветром, по возможности возвышенных местах. Остававшиеся на лето в лесной зоне малооленные хозяйства лесных энцев выбирали для поселения береговую зону рек. Это было связано с занятием рыболовством, кроме того близость воды служила относительным гарантом безопасности от лесных пожаров (Сирина, 1992. С. 83).

После осенней “поколки” тундровые энцы заворачивали стада оленей на юг. Некоторые семьи на летовках оставляли часть продуктов (рыбу, оленье мясо), сети, лодку, часть одежды. Лабаз (*napэ*) представлял собой временное сооружение в виде помоста на жердяных опорах. Это мог быть и просто огромный тюк из оленьих шкур, туго перетянутый веревками, висевший на чумовых шестах. Стоит отметить его строгую ориентацию по направлению к преобладающим ветрам (в Западной Сибири это направление север – северо-запад).

Количество жилищ на поселении также зависело от сезона. Зимой семьи с относительно небольшими стадами оленей объединялись на одном стойбище. Сами энцы давали этому следующее объяснение: “...Вместе люди стояли ноябрь-март. Это потому, что ночи тогда темные, у большей части оленей мало, надо было большой табун сделать, чтобы был тяжелый. Много оленей волк не так уносит...” (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 80). А в летний период предпочитали кочевать “поодиночке”, чтобы обеспечить максимально удачный охотничий промысел.

Интересен вопрос о существовании фортификационных сооружений у энцев. Как известно, XVIII–XIX вв. были временем довольно частых военных столкновений на территории Севера Западной Сибири, в частности между энцами и ненцами. В этот период практиковалось возведение укреплений вокруг стойбищ в моменты надвигающейся опасности. В энецком фольклоре забор интерпретируется в качестве оборонительного препятствия вокруг поселения (Мифологические сказки., 1961. С. 90). В легенде “колё-биомо” в описании забора отмечен “маяк” – наблюдательная башня с приставной лестницей (Там же). С прекращением войн исчезла и фортификация, не успев самостоятельно и широко распространиться.

Одной из важных характеристик поселения является его планировка. На рисунках энца Р.А. Силкина отражен линейный или дуговой способ планировки. Интересно, что прямая линия поселения разбита свободным пространством на два отрезка, каждый из которых составляют жилища представителей одного рода (Мифологические сказки., 1961. С. 41, 64).

Традиционным типом жилища был конический чум. В научной литературе (ИЗАС, 1961. С. 133, 155) выделяется энецко-нганасанский тип чума, так как и энцы, и нганасаны до недавнего прошлого были представителями единой культуры охотников на дикого оленя. Внутриэтнические особенности касаются основных шестов, надочажного сооружения, ориентации входа, названия основных частей и др. Стоит отметить, что лесные энцы, проживая в тесном контакте с лесными ненцами, достаточно рано перешли к практике использования ненецкого варианта переносного жилища, который отличался от аналогичных жилищ в Ямало-Ненецком и Ненецком АО меньшими размерами и отсутствием внутри полочек для вещей (Васильев, 1963. С. 58). Изменения в хозяйстве тундровых энцев (в связи со становлением крупнотабунного оленеводства в течение XIX в.) также привели к тому, что прежний чум энецко-нганасанского типа был постепенно вытеснен ненецким (Васильев, Туголуков, 1960. С. 136).

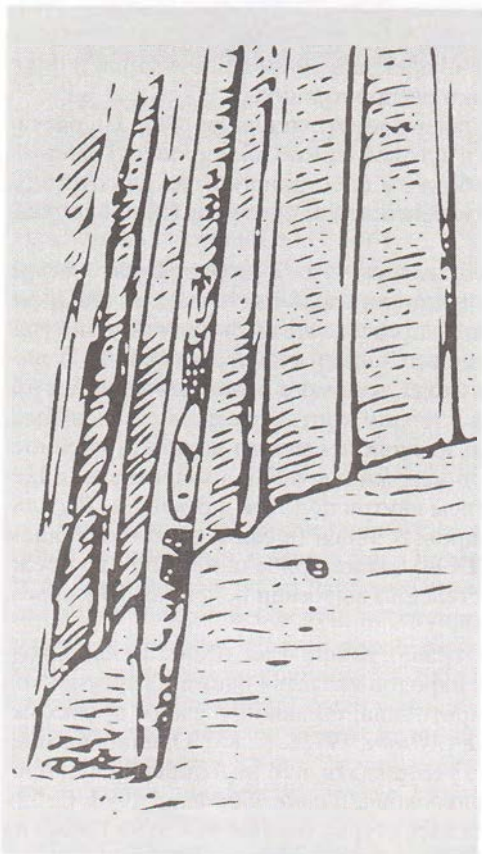
В энецком языке чум носит название *мэ* (сравн.: ненец. – *мя*, нганас. – *ма*). Сходство названий жилища у северосамодийских народов является одним из аргументов в пользу теории о существовании единого прототипа, связанного своим происхождением с южными самодийцами-оленоводами (Хомич, 19766. С. 84). Однако, по мнению ряда исследователей, нельзя однозначно утверждать, что самодийский чум произошел от конического жилища южных оленеводов (Лукина, Бардина, 1994. С. 53).

Для энецко-нганасанской традиции была характерна постройка чума прямо на землю: в снегу выкапывали яму; летом площадку под чум очищали от камней, а растущий на ней тальник выдергивали. Энцы почти всегда устанавливали жилище входом на восток (нганасаны – на юго-восток). Несущая система представляла собой каркас из 25–50 шестов, воткнутых в землю и сходящихся верхушками. По традиции



Лица (*сэда*) на подкладках под котел
сио-паггуо

(Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 186)



Лицо (*сэда*) на шесте *чия* в переднем углу
паггуо

(Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 186)

в энецком чуме было три основных шеста (*чия*), которые являлись опорной конструкцией для остальных шестов. Два шеста устанавливались у входа, а третий – за очагом. Шест за очагом имел также и ритуальное значение. По представлениям энцев, в нем обитал дух хозяина чума (у ненцев священный шест *симзы* не входил в число основных шестов). Энцы и нганасаны делали на верхнем конце одного из шестов три отверстия разной величины, а на другом столько же зарубок, соответствовавших по размерам отверстиям в первом шесте. Размеры чума зависели от того, в какое из отверстий первой жерди вставлена своим концом вторая жердь: нижние отверстия дают больший диаметр основания, верхние – меньший (ИЭАС, 1961. Табл. XXIV – 6; Соколова, 1998б).

Надочажное устройство состояло из двух шестов-перекладин, которые носили название *грядки*. Передние концы грядок привязывались к шестам, образующим вход, а задние – к шесту за очагом. *Грядки* располагались на высоте человеческого роста и служили для подвешивания котлов и чайников и просушки мужской одежды и обуви. У энцев существовала специальная подпорка для защиты от ветровых нагрузок, которая ставилась внутри чума.

Зимние *нюки* (покрышки) одинаковые по размеру в форме трапеции шили сухожильными нитками из оленьих шкур с густым ворсом. Энецкие *нюки* были значительно меньше, чем, например, ненецкие. Поэтому если для ненецкого чума требовалось летом 2 *нюка* (по одному с каждой стороны от входа), а зимой – 4 (2 внутренних шерстью внутрь и 2 наружных шерстью наружу), то энцы и нганасаны с этой же целью использовали, соответственно, 4–8 *покрышек*. В тундровой зоне летними *нюками* служили старые вытершиеся зимние *покрышки* из оленьих шкур, а в полосе лесотундры для этого специально изготавливали покрытия из бересты. (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 107–108). Полосы бе-

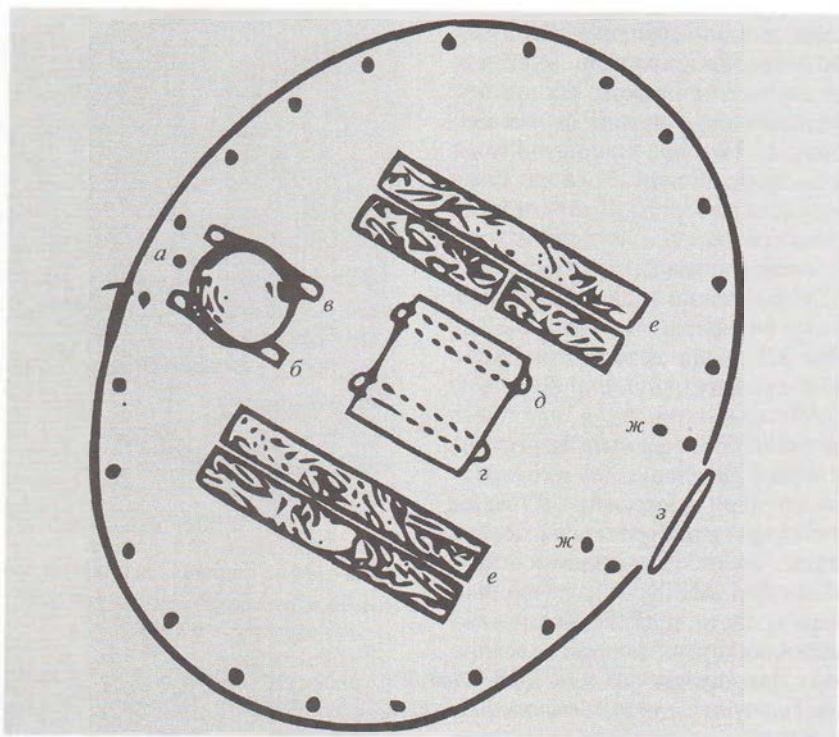
ресты варили около суток в рыбном отваре для придания прочности, эластичности и влагоустойчивости. Куски бересты сшивали в три слоя по форме меховых нюков. Готовое покрытие поднимали наверх специальными палками и привязывали к шестам. В верхней части оставляли отверстие для выхода дыма. В энецко-нганасанском чуме специальный маленький нюк накидывали на дымовое отверстие. В последние десятилетия все чаще летние покрытия делают из брезента (Лукина, Бардина, 1994. С. 49).

Для установки чума на подготовленном месте раскладывали все предметы внутренней обстановки. Очагом служил костер – в центре под дымовым отверстием, это обеспечивало наилучшую вытяжку дыма. Костер разводили на железном листе, положенном на два бревнышка, которые носили название *чуми-нару*. На них так же, как и на “священном шесте”, делали изображения лица духа-хозяина чума – *сэда* (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 184–185). Со второй половины XX века за костром стали ставить железную печь, трубу от которой выводили в дымовое отверстие. Установкой чума всегда занималась женщина. От входа к дальней стенке можно провести разделительную полосу, на которой в центре находится очаг. Пространство слева и справа (*киэ* – “сторона”) было жилой частью чума. С обеих сторон от очага укладывали доски (*лата*), служившие полом. По свидетельству В.Н. Чернецова (1936. С. 86), в летнем чуме доски в большинстве случаев отсутствовали, так как возить их с собой было затруднительно из-за значительной тяжести (для их перевозки требовалась отдельная нарта). Поэтому в таежной полосе, особенно в малооленных хозяйствах доски нередко заменялись настилом из жердей, покрытых еловыми ветвями, циновками, сплетенными из хвойных лап или ивовых прутьев, которые сверху накрывали оленьими шкурами – постелями (*наэ*). В некоторых семьях лесных энцев, где ощущался недостаток шкур оленей, в качестве постели использовался ворох сухой травы (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 19).

Если говорить о пространственном делении чума, то участок около входа предназначался для дров; напротив входа – был священным (там помещали культовые изображения и наиболее ценные предметы домашнего обихода; во время камлания туда садился шаман); на разделительной полосе – кухонный; на досках – обеденный; на подстилках – спальня. Если в чуме жила одна семья, она занимала левую половину, в правой помещались гости. Но часто обе половины чума занимали две семьи. У каждой из них, как и у отдельного человека, было строго определенное место, к которому проходили по нейтральной полосе, разделяющей чум надвое. Только маленькие дети нарушали это правило во время дневных игр. Ближние от входа места занимали незамужние девушки, рядом находились место хозяйки чума и ребенок в колыбели. Здесь в мешках хранились легкая одежда, рукоделие и орудия труда женщины. Далее было место мужа. Основные работы он выполнял на улице, где и хранились его инструменты. За главой семьи располагались подростки. Дальнюю от входа половину занимали неженатые парни или престарелые родители. Гостей



Лица сэда на подкладках под очаг чуми-нару
(Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 185)



План чума с указанием местоположения: а – шеста *чия* в переднем углу; б, в – подкладок *сио-паггуо* под котел; г, д – подкладок *чуми-нару* под очаг, на которых вырезаются лица *сэда*; е – доски пола *лата*; ж – шесты *чия* (у двери); з – дверь

(Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 185)

располагали по принципу: женщины – ближе к входу, мужчины – в передней части (Лукина, Бардина, 1994. С. 40, 50). Единственной мебелью в чуме был маленький столик для еды (*ratta* – лесн.), возле которого во время еды сидели на полу, на шкурах. Столешницу делали из выстроганных досок, ножки или прибивали гвоздями, или вставляли в пазы в столешнице. Этот столик, а также котлы и блюда-ночевки держали в переднем углу.

В советский период, после образования колхозов начался процесс перехода к оседлому образу жизни. Для большинства энецких семей чум перестал быть универсальным жилищем, в котором жили в течение круглого года. С постройкой стационарных поселков они получили квартиры в деревянных домах. Долгое время здесь сохранялась обстановка чума: сидели и спали на полу, на циновках из травы и оленьих шкурах; сохранялось деление комнаты на две половины (направо и налево от входа по обеим сторонам от железной печки); женщины располагались ближе к входу, а мужчины – дальше от него (Долгих, 1949а. С. 83).

Вплоть до середины XX в. чум оставался незаменимым жилищем, особенно летом, хорошо защищая от гнуса и жары. Однако зимой часть охотников, уходившая в тундру на промысел, и пастухи колхоза переходили жить в *балки* или “нартенные чумы”, которые представляли собой легкие деревянные, каркасные домики на полозьях. Еще до революции балки стали употреблять в качестве жилища долганы (Долгих, 1949а. С. 87; Васильев, 1963; 1970а; 1994. С. 430). После коллективизации

их заимствовали ненцы и энцы. В 1930-е годы производство “нартенных чумов” наладили в Дудинке. Балки великолепно приспособлены к зоне равнинной тундры с крепким снеговым покровом. Они подвижны и их не надо, как чум, разбирать при перекочевке и снова собирать на стоянке. В начале лета при переходе на жительство в чум балок расчехляют и вместе с частью зимних вещей каркас-остов оставляют на зимнике, возвращаясь к нему осенью во время миграции оленьих стад в более южные районы.

В настоящее время большинство энцев живут в стандартных домах. Из 96 семей энцев в 1992 г. 71,9% проживали в квартирах совхозов и различных учреждений (Кривоногов, 1998б. С. 51).

ОДЕЖДА, ОБУВЬ

У энцев и нганасан бытовал единый комплекс одежды (ИЭАС, 1961. С. 231, 238), который складывался под влиянием основного занятия этих народов – охоты на дикого оленя. Исходным материалом для ее изготовления были олени шкуры. Верхнюю и нижнюю одежду шили из шкур телят с очень густой и плотной шерстью. Для каждой части костюма использовали определенные участки шкуры с различной фактурой. Центральная часть шла на пошив верхней и нижней одежды; шкура с ног оленя (камус) – на изготовление обуви и рукавиц; из так называемого копытного меха (щетки) получались прочные подошвы, а из шкурки с оленьих ушей – детская обувь. Нитки делали из оленьих сухожилий прямо во время шитья. Швея клала рядом с собою пучок сухожилий, откуда по мере надобности отделяла волокна и сучила из них нитки на щеке правой ладонью. Чтобы они не раскручивались, женщина смачивала их слюной, пропуская между губами. Непременными атрибутами энецкого женского костюма были медные игольники – *эйчэ погго*, которые всегда пришивались парой на левой стороне комбинезона на уровне пояса.

Ножницами энцы и нганасаны работать не умели и для работы использовали широкие ножи. При необходимости ими можно было укоротить ворс до нужной



Мужская верхняя одежда. Вид спереди и сзади
МАЭ. Ф.н. № 639-2 (ИЭАС, 1961). Энцы

длины. Шкуру раскраивали на специальной кроильной доске и только со стороны мездры, чтобы не повредить ворс. Умелый подбор ворса делал места соединений двух деталей со стороны шерсти совершенно незаметными. Технология шитья и обработка материала была отработана веками. Энецкая девушка не могла выйти замуж, не научившись шить (Бытовые рассказы энцев. 1962. С. 45).

Комплекс мужской одежды энцев состоял из верхней и нижней плечевой одежды, натазников и обуви. Верхняя плечевая одежда носила название *fagge* (тундр.), *pagge* (лесн.). Это была глухая одежда с капюшоном, сшитая из шкурок короткошерстных пыжиков (шкур телят, убитых осенью) мехом наружу, длиной выше колен. Характерной особенностью ее покроя являлось отсутствие продольных боковых швов. В центре переда вшивали самостоятельно выкроенный кусок в форме нагрудника. Спинка сверху (кокетка) кроилась из одного куска вместе с затылочной и боковыми частями капюшона. Праздничная одежда отличалась большим количеством украшений. Швы прокладывали цветными кантиками из сукна, широко использовалась техника меховой мозаики. Видимо, в связи с пестротой и орнаментацией этой одежды энцы называли ее *фадо фэггы* (от *фадабо* – “рисовать, писать”).

Нижнюю плечевую одежду (*joddu*) шили обычно из осенней шкуры дикого оленя, и она имела свой самостоятельный покрой. Стан ее состоял из шкуры, повернутой хвостовой частью вверх. В верхней ее части делали надрезы – проймы для вшивания рукавов с камусными рукавицами (*obe*). Подол одежды обшивали полоской белого пушистого собачьего меха, как и подол верха одежды, спереди он имел немного заостренный мыс. Длина этой одежды была ниже колена. Верхнюю и нижнюю плечевую одежду кое-где скрепляли по подолу. Зимняя меховая одежда, даже двойная, была недостаточно теплой при дальних поездках, поэтому поверх нее надевали “сокуй” (русское название), сшитый из зимних пушистых шкур оленя белого цвета мехом наружу. Сокуй из грубого меха энцы называли *soku'ote*, а из пыжика – *nari, nadi*. Характерным отличием этой одежды был султан на капюшоне, который назывался *нока*. Его делали из оленьего хвоста и пришивали к капюшону, для твердости иногда внутрь его зашивали гусиное перо.

Одеждой, имевшей производственное значение, были охотничьи сокуи, зимний и летний, которые шили из двух цельных шкур. М.Ф. Кривошапкин, характеризуя сокуй, используемый на промысле, описывает его как “...мешок, с местом для головы (капюшоном) из больших оленьих шкур мехом наружу...” (Кривошапкин, 1865. С. 145). На капюшон охотничьих сокуев султан не пришивали. Зимний сокуй шили из пушистых белых шкур, поскольку в основном его носили на охоте со скрадом. Для того, чтобы не было шума при подползании к оленю, переднюю часть делали из мягких собачьих шкур. Летний сокуй, являвшийся защитой от дождя, шили из оленьих шкур со стриженным мехом, т.е. шерсть на них подрезали до половины, причем делали это с помощью ножа; в таком виде шкуры не промокали.

Нижней поясной одеждой были натазники, короткие штаны, которые кроили из целого прямоугольного куска. Внутренние, нательные натазники – *taruho* – шили из ровдуги. Для наружных же – *ниды* – использовалась оленья шкура мехом внутрь. Характерной особенностью энецких натазников было наличие продержки на нижних концах штанин. Кроме того, спереди, чуть ниже пояса за одну из своих сторон пришивался кусок ровдуги (10 × 14 см), окрашенный в красный цвет и нарезанный узкими продольными полосками в виде бахромы (*djodo'o*). Этот элемент присутствовал и на женских комбинезонах.

В энецкой традиции отсутствовали пояса для опоясывания верхней одежды. Имелся лишь внутренний пояс из ремня, одевавшийся поверх мехового натазника. К нему с помощью медных колец справа прикрепляли огниво, слева – нож в ножнах и кожаный футляр с длинной железной трубкой. Нижние концы ножен и трубки пристегивались к ноге над коленом.



Женская верхняя одежда. Вид спереди и сзади
ГМЭ. Ф.н. № 729-7 (ИЭАС, 1961). Энци

Мужская обувь различалась по сезонам. Зимняя носила название *фэ* (тундр.), *пэ* (лесн.). Обувь не имела подъема и представляла собой внешне как бы цилиндрический чехол. Подошву делали из оленьих лбов. Летнюю обувь *tori* (тундр.), *todi* (лесн.) шили из ровдуги. Длина мужских “бакарей” (адаптированное русское название) была выше колен. Верхний край ее голенищ срезали наискось. Спереди к ним пришивали ровдужные вязки, с помощью которых обувь привязывали к поясу; другую пару вязок пришивали под коленом, их завязывали вокруг ноги. Зимой “бакари” надевали поверх теплых чулок из тонкой оленьей шкуры *luti*, сшитых мехом внутрь, причем покрой чулок полностью совпадал с покроем обуви. Летом обувь носили на босую ногу, в подошве делали отверстие, из которого вытекала попавшая внутрь вода.

Женская одежда, как и мужская, состояла из верхней и нижней плечевой одежды, нательной одежды, обуви и головных уборов. Нательной одеждой женщин был комбинезон: зимний делали из оленьей шкуры с подстриженным ворсом мехом внутрь (*ниды*); летний шили из ровдуги (*таро* – тундр., *пиш* – лесн.). Зимой во время поездок женщины надевали меховой комбинезон поверх ровдужного, который представлял собой нижнюю одежду. Украшение его состояло из прямой вертикальной полосы шириной 5 см, нанесенной красной краской в центре нагрудной части, и мелких полосок, выполненных также краской на передних частях штанов; поверх окрашенных частей с помощью ровдужных ремешков прикрепляли 5–7 серповидных медных пластин с гравировкой. По сведениям Г.Н. Прокофьева (1937. С. 76), эти подвески на груди женщины носили название *eruaddo* (тундр.), *pereso* (лесн.). На передних частях штанов на ровдужных шнурах подвешивали семь трубчатых медных подвесок с кольцами и ажурными бляхами – *tuo bine* (тундр.), *lako bese* (лесн.). Меховой и ровдужный комбинезоны имели пояс из ровдужной полоски (*piojo* – тундр., *nieijo* – лесн.). На центральную часть пояса нашивали кусочек ровдуги с бахромой, окрашенный в красный цвет, аналогичный украшению, выполняемому на мужских натазниках. К комбинезону на уровне груди с двух сторон пришивали также два кольца для крепления огнива, крюка для чистки трубки, кисета для табака, а также игольницы.

Поверх комбинезона летом или дома женщина надевала нижнюю плечевую одежду, сшитую мехом внутрь и носившую название *комидо*. Эта одежда по покрою полностью совпадала с нижней мужской плечевой одеждой. Единственное отли-



Мужская танцевальная (погребальная) одежда
МАЭ. Ф.н. № 4920-16. Энцы

чие – она была распашной. К ее круглому вороту пришивали воротник из собачьего или песцового хвоста (часто из отдельных кусков меха), который выправляли наружу на верхнюю одежду. К концам рукавов пришивали камусные рукавицы, оставляя незащищенным место над ладонной частью. Подол покрывал только колени, к нему пришивали опушку из песцового меха.

Женскую верхнюю плечевую одежду энцы называли *te'itifagge* (тундр.), *te'iterapge* (лесн.). По материалу, форме и покрою она совпадала с верхней плечевой мужской одеждой, но была распашной, длиной выше колен. Обычно она служила верхом для зимней одежды, плотно пригонялась по нижней одежде и приметывалась к ней вдоль полок сверху донизу сухожильными нитками, швом в наметку. Одежда спереди завязывалась с помощью прикрепленных к полкам с изнанки ровдужных завязок, продетых в специальные отверстия наружу. При переездах, в дорогу, женщины поверх двойной зимней одежды надевали еще распашную одежду из длинношерстного меха, по своему назначению соответствовавшую мужскому дорожному “сокую”.

И у мужчин, и у женщин была погребальная и танцевальная одежда, по форме и крою не отличавшаяся от верхней плечевой одежды. Ее шили с достижением совершеннолетия для каждого юноши и девушки из красных, черных и белых сукон (отдельные части выделялись сукнами разных цветов). Суконный верх надевали на обычную меховую одежду. В отличие от повседневной, обрядовая одежда имела кожаный пояс, расшитый снаружи бисером, с прикрепленными по нижнему его краю медными литыми подвесками.

Женская обувь (*нэ фэ*) была короче, чем мужская, верхние концы голенищ покрывались концами штанин комбинезона, поддержка туго затягивалась под коленом.

Женским головным убором был капор, сшитый из оленьих шкурок; у лесных энцев он назывался *soe*, у тундровых – *тади*, *таи*. Нижний (или домашний) капор изготовлялся из белого пыхика (мехом внутрь), причем теменная и затылочная части кроились отдельно и затем сшивались. Со всех краев капор обшивали черной недлинной опушкой из собачьего меха. Из того же материала, но мехом наружу, изготовляли и верхний капор. Его опушку делали из длинного черного собачьего меха. Головной убор, входивший в состав танцевальной (погребальной) одежды, был несколько иным. Его шили для девочки, когда она достигала семилетнего возраста.

и затем, вместе с ростом девочки, его неоднократно перешивали. В отличие от повседневного к нему пришивали особую широкую лицевую опушку из песцового меха, султан имел гусиное перо внутри. По нижнему краю капора (у шеи) также пришивали меховую опушку, соединявшуюся с лицевой и спускавшуюся по сторонам головы в виде двух лопастей. Поверх этого капора приметывали суконный верх.

Для детей до пяти лет шили комбинезоны, по форме и крою напоминающие женские. Сзади в нижней части делали отверстие. Одежда детей более старшего возраста состояла из тех же элементов, что и взрослая. Своеобразной деталью детских малиц и парок являлось то, что к рукавам и груди пришивали маленькие колокольчики, перезвон которых, во-первых, позволял разыскивать малышей во время пурги; во-вторых, являлся защитой от злых духов, т.е. играл роль оберега. Детская обувь отличалась от взрослой: ее шили "по ноге", т.е. она имела подъем (Мифологические сказки..., 1961. С. 68).

Энецко-нганасанский тип одежды относится прежде всего к этнографической группе тундровых энцев. Лесные энцы, проживая в соседстве с лесными ненцами, довольно рано заимствовали не только ненецкий тип жилища, но и ненецкую одежду. Определить точное время заимствования не представляется возможным. В 1926 г. внешне она не отличалась от ненецкой (Долгих, 1970б. С. 257). В связи с развитием в низовьях Енисея крупнотабунного оленеводства, которое в энецкой истории приходится на вторую половину XIX в., часть тундровых энцев также восприняла ненецкий костюм, который был наиболее приспособлен для ведения нового типа хозяйства (более длинная малица для долгих поездок на нарте). По данным Б.О. Долгих, в колхозе им. Кирова в 1926 г. 55% населения носили одежду энецко-нганасанского типа, 30% – ненецкого и 15% – долганского. Уже к 1948 г. соотношение изменилось: 71% взрослых мужчин и 68% женщин использовали ненецкую одежду и только 19% мужчин и 21% женщин в большей или меньшей степени сохранили



Женский капор: а – нижний, б – верхний
МАЭ. Ф.н. № 4920-10 (ИЭАС, 1961). Энцы

энецкие формы костюма (Долгих, 1949а. С. 87). К весне 1962 г., по свидетельству В.И. Васильева (1970а. С. 157), энецкую мужскую одежду и обувь носил только один человек, а женский комплекс сохранился у нескольких энецких женщин. В то же время собственно ненецкий костюм у энцев в связи с этнической традицией был частично трансформирован: например, тундровые энцы обычно не надевают матерчатую накидку поверх малицы, кроме того их малица не имеет мехового подола (Там же. С. 157). Но есть одна деталь энецкого комплекса одежды, которая не только продолжает бытовать в среде энецкого населения, но распространяется даже среди ненцев. Это женский капор (Там же).

Нательная одежда (натазники у мужчин и комбинезоны у женщин) довольно рано, еще в начале XX в., стали выходить из употребления. Им на смену пришли русские рубахи и брюки темных цветов. При этом среди лесных энцев одежда, обувь и головные уборы русского типа появились раньше, чем у тундровых групп. В летнее время (особенно на рыболовном промысле) некоторые мужчины носили покупные штаны и рубахи, а из обуви среди рыбаков широкое распространение получили бродни. Во время Великой Отечественной войны в связи с нехваткой тканей и недостаточным завозом готовой одежды население вновь обратилось к традиционным типам костюма (Этническое развитие..., 1987. С. 119). В 1950–1960-х годы в весенне-летней одежде часто сочетались традиционные и покупные формы: готовый костюм с ровдужной обувью или платье традиционного покроя с покупными туфлями. Однако зимняя и промысловая одежда оставалась преимущественно традиционной, особенно у тундровых энцев. Процесс ее полного вытеснения начался уже в 1970–1980-х годах. Так, сокуи в поселках носят, как правило, только представители старшего поколения. Детская зимняя одежда шьется из традиционных материалов, сохраняет традиционный покрой, однако дети школьного возраста и молодежь носят русскую одежду и обувь.

В заключение отметим, что в XX в. происходит формирование единых комплексов одежды и обуви, в частности, самодийского комплекса (малица, сокуй, меховые сапоги и чулки), включающего элементы ненецкого, коми-зырянского, возможно, угорского комплексов (Этническое развитие..., 1987. С. 118–124).

ПИЦА

Сложившаяся у энецкого населения модель питания, так же, как и типы жилища и одежды, соотнесена с основными видами хозяйственной деятельности. Поэтому большая часть рациона состоит из источников животных жиров – мяса и рыбы, а растительная пища в виде продуктов собирательства служит дополнительным источником витаминов.

Главное место в пищевом рационе энецких семей занимало мясо. Причем, до начала XX в. в пищу употребляли преимущественно мясо дикого оленя и очень редко мясо домашнего. Оленину ели в вареном, сушеном, вяленом виде, но, как свидетельствуют еще исследователи XIX в., “...всегда и всему предпочитали сырое мясо и теплую кровь только что убитого оленя” (Иславин, 1847. С. 34). У него вынимали сердце, почки, печень (максу), легкие, мозг и язык, которые тут же съедали. Кровь наливали в олений желудок или мочевой пузырь, это хорошее противоглистное средство. Вымя убитой оленихи также ели сырым, предварительно высосав из него молоко. Весьма лакомым продуктом считается околглазный жир оленя, который накапливают в оленьих желудках. Застывший жир у энцев носит название *тузо*. Летом жир в скором времени становится горьким, что, по мнению энцев и нганасан, только улучшает его вкус. Тундровые энцы часто ели желудок оленя (*моняло*) с целью увеличения количества потребляемой растительной пищи, которая в оленьем

желудке находится в полупереваренном виде. В пищу употребляли также вареное мясо, которое готовили в большом котле. В целях экономии топлива его варили только до образования на нем наружной корочки серого цвета, в середине же оно почти всегда оставалось сырым, а зимой даже мерзлым. Мясо и бульон (*бурдук*) потребляли раздельно. Перед едой мясо вынимали, разрезали на более мелкие кусочки и подавали в деревянном корытце (ночевке). После того, как оно было съедено, выпивали бульон, который иногда заправляли мукой, но в небольшом количестве. Мясо зайца, куропатку, боровую дичь также варили (Бытовые рассказы энцев. 1962. С. 18).

Во время массовых покоев оленей или при удачной индивидуальной охоте мясо, как правило, заготавливали впрок. Часть его зарывали в землю, где в условиях вечной мерзлоты оно хранилось как в погребе. Мясо со спины оленя коптили над костром в течение двух-трех дней. Его практически никогда не солили, так как до появления русских соль в рационе отсутствовала. Мясо также вялили (Там же. 1962. С. 136–137).

Другим основным продуктом питания являлась рыба. Лесные энцы, имея ограниченное число оленей, приурочивали свои летне-осенние перекочевки к районам богатых рыбоугодий. Рыбу употребляли в сыром виде, иногда чуть присолив или макая ее куски в соленую воду. Также существовала практика заготовки рыбы впрок – вяленой рыбы (*юколы*) (Зуев, 1947. С. 36–37). Еще одним способом обработки рыбы было изготовление толченой сушеной рыбы – *порсы*. Для этого мелкую рыбу слегка поджаривали и выкладывали в берестяную миску, которую держали над костром из сырых бревен (чтобы было меньше огня и больше дыма). Просушенную и подкопченную рыбу толкли до получения мелкой крошки. Порсу хранили



Юкола. Архив ethno-online.ru

Энцы. Таймырский АО, Воронцовский район, станок Усть-Кореповск, правобережье р. Енисей
Фото Н.В. Хохлова, 1999 г.

в непромокаемых мешках из кожи налима. Зимой из нее готовили густое варево типа каши. Свежую рыбу варили сравнительно редко, обычно в одном котле с мясом, а чтобы она не разварилась, ее клали сверху. Заготовленную летом рыбу закладывали в специально вырытые ямы, к которым приезжали зимой на оленях и забирали частями по мере необходимости (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 120). Зимой одним из любимых кушаний была *строганина* – мороженная свежая рыба (нельма, муксун, чира, голец, таймень).

Из растительной пищи употребляли в основном ягоды (*ode* – лесн.) – бруснику, голубику, морошку (*moroga* – лесн.). Никогда не собирали грибы, которые считались пищей оленей.

В течение суток ели 2–3 раза. Стабильный набор продуктов в трапезе зависел от состоятельности семьи. Богатой традиционно считалась та семья, в которой каждый день в большом количестве варили мясо дикого оленя. В целом, характеризуя особенности традиционной энецкой пищи, можно говорить о некоем балансе, при котором недостаток растительной пищи возмещался сырыми животными продуктами богатыми витаминами.

Для хранения и перевозки посуды и орудий труда сколачивали деревянные ящики, которые были необходимой принадлежностью каждого чума и обычно входили в состав приданого невесты. Деревянную посуду (корытца – *суруко*, чашки – *сорья*, ковши, ложки) изготавливали сами из березы или чаще, начиная с XIX в., приобретали у местного русского населения.

Основными процессами в изменении системы питания не только у энцев, но и у других народов Севера являются: распространение покупных продуктов (хлеба, сахара, чая, масла и др. молочных продуктов; и т.д.), а также новых блюд, особенно русской кухни; постепенное стирание зональных особенностей питания. Совершенно изменился режим питания. Хлеб превратился в один из основных продуктов. Традиционные вареное мясо и рыбу едят теперь с хлебом, хотя, по-прежнему, с малым количеством соли. К мясу подается мясной бульон уже в фаянсовых тарелках. По примеру русского населения в энецких семьях стали варить варенья, компоты и кисели из ягод. В связи с этим сократилось потребление ряда блюд традиционной кухни, таких как квашеная рыба, сырое мясо и т.д.

В связи с изменением хозяйства и быта традиционная утварь практически утратила свое значение. Еще в XIX в. в обиход вошла покупная посуда и мебель.

ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ, БЫТ, СЕМЬЯ

Понятие “род” Б.О. Долгих определяет как экзогамную группу родственников, верящих в свое общее происхождение, имеющих свое название и связанных обычно рядом прав, обязанностей и традиций. В XVII в. у энцев под словом “род” могли фигурировать два разных типа социальных объединений: первое из них обозначается понятием *тыдѣ* (тундр.) / *тызо* (лесн.), а второе – *фогга* (тундр.) / *погго* (лесн.). *Тыдѣ* переводится дословно как “порода”, “вид”, а *фогга* – “комель”, “ствол”, “люди, происходящие от одного предка”. По архивным документам можно предположить, что *тыдѣ* представляли собой, по определению Б.О. Долгих, так называемые “первоначальные роды”, т.е. те родовые подразделения в составе энцев, относительно которых можно предполагать либо их южное (Алтае-Саянское) происхождение, либо связь с аборигенным этническим субстратом, населявшим тундровые районы Обско-Енисейского Севера в досамодийское время (Долгих, 1964. С. 1). К числу “первоначальных” родов относятся, прежде всего, родовые подразделения лесных энцев: Муггади (Мангазея), Бай, Ючи (Ючея), Аседа (Асида) (Общественный строй..., 1970. С. 181).

Кроме того, в составе обеих групп энцев по ясачным спискам XVII в. выявляется и значительное число гораздо меньших по числу плательщиков родов, которые, видимо, являются подразделениями больших первоначальных родов. Именно к ним и употребляется термин *фогга/погго*. Эти объединения представляли собой самостоятельные производственные ячейки из нескольких, обычно родственных семей, которые в силу различных причин выделялись из основного рода. В большинстве своем они носили название по имени реально существовавшего лица, первоначально их возглавлявшего (например: Вокупин род в составе Сойта у тундровых энцев). Малые роды, в свою очередь, дробились на еще более мелкие социальные группы.

Необходимо отметить одну особенность: в социальной структуре предков лесных энцев преобладали роды типа *тыдѣ*, т.е. большие экзогамные единицы, устойчивые по составу, имевшие древнее по происхождению родовое название, в то же время у предков тундровых энцев распространены были родовые подразделения типа *фогга*, небольшие, неустойчивые по составу (Общественный строй..., 1970. С. 361). В XVII в. первоначальные роды представляли собой основные социальные единицы, на силу и сплоченность которых опиралось обычное право. Малые же роды являлись основными производственными ячейками.

На протяжении XVIII–XIX вв. структура социальной организации у энцев существенно изменилась. В начале XVII в. по причине давления со стороны селькупов и ненцев большая часть энцев оставила бассейн верхнего Таза и откочевала к Енисею. Оставшиеся роды были постепенно ассимилированы ненцами (Аседа, Салярта и др.). Реформа административного устройства сибирских “инородцев”, осуществленная в 1822 г., зафиксировала в виде самоуправляющихся волостей, или “административных родов”, реально сложившиеся к этому времени определенные этнотерриториальные общности, которые сформировались в результате исторических событий предшествующих столетий. Энецкое население входило в состав Хантайской и Карасинской управ. Оненечившиеся энецкие роды относились к Тазовской и Береговой управ.

Судя по материалам XVIII – начала XIX в., ведущую роль в производственной жизни играли патронимические объединения и большесемейные коллективы.

Однако в течение первой половины XIX в. начался процесс распада патронимии, который был обусловлен, прежде всего, причинами экономического характера (втягивание в сферу товарно-денежных отношений), а также историческими событиями. В результате произошло значительное территориальное смещение ряда энецких родов, что привело к утрате ими родового землепользования, являвшегося основой производственного единства кровнородственных коллективов.

Во второй половине XIX – начале XX в. значение родовых институтов в общественной жизни различных групп самодийцев еще более ослабевает. Патриархально-родовые отношения заменяются территориально-общинными. Характерной формой территориального объединения в этот период было стойбище (*куча*), в которое входило несколько семей, совместно выпасавших оленей. У рыболовов аналогичные объединения носили название артелей. Если на начальной стадии своего развития стойбища включали в свой состав только сородичей, то в начале XX в. основным критерием стал социально-экономический признак (например, объединение ряда малооленных семей для совместного кочевания и промысла).

Постепенно на базе оленеводческих производственных объединений и рыболовецких артелей сложились определенные территориальные группы, в которые входили представители различных родов, этнографических групп и административных управ. Тундровые энцы, а также ряд многооленных хозяйств лесных энцев входили в состав так называемой правобережной территориальной группы. А малооленные семьи карасинских энцев, в свою очередь, входили в состав центральной и лесотундровой территориальных групп (*Васильев*, 1970а. С. 108–112).

Таким образом, на протяжении XVII – начала XX в. постепенно произошла трансформация социально-общинных отношений: на смену родоплеменным связям пришли территориальные. В Советский период территориальные кочевые советы были преобразованы в сельские советы. В частности, Долгано-Ненецкий кочевой совет – в Воронцовский с/с, на территории которого проживает большая часть тундровых энцев.

Довольно сложно судить о том, какова была в XVII в. внутренняя социальная структура рода *тыдѣ*. В архивных материалах этого периода есть упоминания о “князцах” и “лутчих людях”, которые избирались не от каждого рода, а от всей этнографической единицы на определенный срок (Общественный строй..., 1970. С. 188). Руководителями в каждой кочевой группе были старики. Именно из них представителями русской администрации избирался “князь” (*био́мо*), в обязанности которого входило: сбор ясака; разбирательство различных правонарушений с применением по своему усмотрению телесных наказаний; представительство перед русскими властями по делам своих сородичей. Велика была его роль также и в организации производства, сезонных перекочевок (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 125).

Главным помощником князя был старшина (*э́рэфондэ*). Этим термином в более поздней традиции называли руководителя любого производственного объединения и даже главу семьи. Кроме старейшины выбирали также десятника и посыльного. Последним был обычно молодой парень, который осуществлял связь между *био́мо* и представителем русской администрации. Одной из обязанностей князя было разбирательство различных правонарушений, карой за которые были телесные наказания. Более серьезные преступления (убийства) рассматривались представителями русской администрации, в частности, в Дудинке находился судебный пристав. Такие дела, как кражи или порча промысловых орудий, решались на собраниях князей и старейших членов рода (Там же. С. 83–85, 89, 182).

Энецкий род (*тыдѣ*) представлял собой экзогамное подразделение, члены которого были объединены общим происхождением, представлением об общности огня и культа. Энцы считали, что люди одного рода имеют один огонь, топят огонь своих предков (*Долгих*, 1962б. С. 213–214). В февралю, с появлением солнца после по-

лярной ночи, устраивался праздник Чистого чума, на который собирались представители не только отдельных кочевых групп, но и из нескольких родов. Существовали особые культовые места определенных родов. Так, например, по р. Таз, на территории, заселенной в XVII в. энцами рода Аседа (впоследствии оненеченного), вплоть до недавнего времени существовало священное место под названием *Яхажной* (середина реки). Там совершали культовые обряды только члены данного рода (Общественный строй..., 1970. С. 188). Одной из основных функций рода было регулирование брачных связей. Энцы до самого последнего времени не заключали браков внутри рода. Родовая экзогамия сохранялась и в том случае, если род разделялся на части, разобщенные территориально. Так, род Муггади в 1926–1948 гг. состоял из Турутиных, присоединившихся к тундровым энцам и говоривших на их диалекте, и Болиных, оставшихся в лесотундре и говоривших на диалекте *пэ-бай*. По заявлению лесного энца рода Ючи И.И. Ошляпкина: “Турутины и Болины в брак не вступали, огонь-то один говорили” (Долгих, 1962б. С. 214).

Родовой состав тундровых энцев в 1926–1927 гг. выглядел следующим образом: Лодоседа (Туголуковы), Буналя (Туголуковы), Тадобэу (Соваловы), Саду (Фильковы), Сойта (Горлашкины), Солда (Каплины), Сонуко (Ледовойко), Баггэ (Мирные), Масодай (Мирные), а также присоединившаяся к ним часть лесных энцев – Муггади (Турутины) и около 90% рода Бай (Силкины) (Долгих, 1962б. С. 197). Лесная малоолетенная этнографическая группа состояла из представителей родов Муггади (Болины), Бай (Силкины и Кепоркины), Ючи (Ошляпкины), Яд (Коярины) и Харючи (Туголуковы) (Там же. С. 221).

В 1926–1927 гг. самым распространенным у тундровых энцев был запрет на браки между членами родов Лодоседа (с Буналя), Тадобэу, Саду и Масодай. Роды Сойта, Солда, Бай и Муггади рассматривались как чужие по отношению к вышеперечисленным родам и поэтому с ними могли свободно заключаться браки (Долгих, 1962б. С. 216). В связи с тем что усыновленные дети не могли вступать в брак ни в роде усыновителя, ни в роде родного отца, то, усыновляя, старались взять ребенка из родственного рода, чтобы не создавать дополнительных ограничений при вступлении в брак. Таким образом, ряд запретов был вызван усыновлением, а также рождением вне брака и воспитанием в роде матери. Такая ситуация создавала усыновленному и воспитаннику все социальные, а также имущественные права в усыновившей и воспитавшей его семье. Очевидно, идеологически это было связано с упомянутой выше общностью огня. Эти люди (усыновленные, дети дочерей и т.д.) так же жестко были связаны с родовым очагом, как и члены рода по мужской линии.

Кроме регулирования брачных связей род в прошлом выполнял и ряд других функций, например, функцию защиты своих членов от нападений со стороны лиц других родов, иноплеменников и т.д. Об этом можно, в частности, судить на основании данных фольклора (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 168). Кроме того, в рамках рода были распространены различные формы взаимопомощи. Повседневным видом этой помощи являлось выделение соседям по чуму, чтобы они не голодали, продуктов питания на одно “варево” (Попов, 1984. С. 21). Калым и приданое также собирали со всего рода.

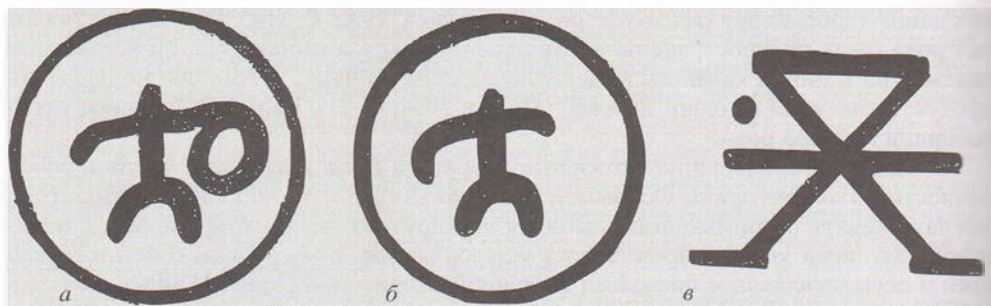
У энцев исторически не сложилось развитого представления о частной собственности на территорию. Основным принципом было то, что любая семья (род) могла кочевать и промысливать, выбирая маршрут по своему усмотрению, с одним условием – если этим не причинялось ущерба семьям или группам семей, кочевавшим и осуществлявшим промысел на данной территории ранее. У энцев, которые по традиции вели преимущественно охотничий образ жизни, существовало лишь право первого освоения и длительного пользования каким-либо определенным промысловым угодьем – *поколкой* (т.е. местом переправы диких оленей через реку) или озером, богатым рыбой, уловом и т.п. При нарушении права пользования угодьями

ями практиковался своего рода договор о возмещении возможного ущерба в виде передачи “пострадавшему” какого-то количества оленей от тех, кто выступал в роли нарушителей права. Обычно на посылке “сидел” определенный коллектив. В прошлом это был род или его часть, подразделение рода, в недавнем прошлом – более или менее постоянная производственно-территориальная группа совместно кочующих хозяйств. У энцев бытовало правило, по которому оленеводы перед летней кочевкой называли друг другу будущий маршрут, причем оговаривали не только собственно территории, по которым будут проводить животных, но и время, необходимое для выпаса на них. Этим преследовалось несколько целей: возможность подать ориентиры, чтобы можно было прибегнуть к помощи соседа при необходимости; чтобы избежать “сваливания” стад; чтобы не оказаться на пути большой массы диких оленей; чтобы иметь информацию о постоянной дислокации тех или иных стад на случай эпизоотии; чтобы “не резать” дорогу другому человеку, что в традиционном сознании считалось большим грехом. Это касалось всех случаев жизни. Нельзя было обгонять аргиш и преграждать ему дорогу своим следом. Нарушение запрета влекло за собой обязательное очищение – окуривание собачьей шерстью, шаманские действия, а также откуп со стороны нарушителя.

В связи с поздним процессом становления крупностадного оленеводства, представления о собственности на оленеводческие угодья не сформировались. Так например, отсутствовали маркеры традиционных территорий землепользования, подобные ненецким *хальмерам*. Однако считалось совершенно недопустимым пригонять на отельные места свои стада людям, которые ранее здесь оленей не пасти. Отельные места могли замещаться лишь с пропажей стад у тех, кто держался здесь ранее. Поэтому вновь формируемые стада колхозов в 1950–1960-е годы определяли отельные места на свободных территориях (Гулевский, 1993. С. 197).

Никаких представлений о коллективной собственности оленей не было. Домашние олени никогда не были имуществом группы людей любых родственных и свойственных взаимосвязей. Для главы семьи (охотника и оленевода) его транспортные олени, плодовая часть и ее потомство всегда были личной собственностью. Кроме того, в стаде были олени, принадлежащие женщине, которых она привела с собой в качестве свадебного аргиша. Потомство этих же оленей или то же количество животных оставлялось ей в похоронном аргише, как оставлялось мужчине именно то количество оленей, которое требуется охотнику для удачного промысла. Детям часто дарили домашних оленей, которые также считались их собственностью.

Раздел оленьего стада происходил в случае смерти главы семьи, а также в случае, если из семьи выделялся женатый старший сын. Иногда после смерти отца



Тамга на левом боку оленя: а – посвященного месяцу; б – посвященного солнцу; в – в честь праздника *мэдодэ*

(Долгих, 1957). Энцы

братья продолжали владеть стадом совместно. Формальным главой семьи считался старший брат, но в любой момент могло быть принято решение о разделе имущества, при этом старший из братьев наследовал тамгу отца, а младшие слегка видоизменяли ее (Долгих, 1957. С. 20). Старшему, как правило, доставалось большая доля имущества, в том числе, и оленей. В этом, кроме нормы обычного права (покорность и послушание старшим по возрасту), присутствовало и чисто практическое значение: лишние олени возмещали более скорую потерю трудоспособности старшим родственником (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 132–133). Когда умирал владелец большого количества оленей, мог возникнуть конфликт при распределении наследства. Для его разрешения собирался совет князей и стариков. Родовой совет следил за тем, чтобы богатство не выходило за пределы рода. Спорная ситуация возникала, если наследником был малолетний ребенок, сын покойного. На время, пока он вырастет, совет назначал опекуна, который следил за стадом оленей. Остальным сородичам выделялись несколько оленей “на поминок” (Там же. С. 92–95).

Для обозначения принадлежности оленей практиковались специальные знаки собственности – *тамги* (русское название от “танго” – пятно), в энецком языке тамга носит название: *фиди/фири* (тундр.), *пизи/пизити* (лесн.) (Долгих, 1957. С. 20). Каждая семья имела свою тамгу. Сын, выделившийся из семьи при жизни отца, обычно вносил в тамгу небольшое изменение, чтобы можно было отличить выделенных ему оленей от оленей отца и других братьев, оставшихся невыделенными. В колхозный период практика метить оленей, находящихся в личном пользовании, сохранилась. Оленей из обобществленного стада метят специальными таврами колхозов (Там же. С. 20). Тамги, как правило, вырезались на боку или плече, редко на верхней части задней ноги зверя; существовала также практика маркировать оленей путем надрезов на ушах. Часто знак использовали вместо подписи или в качестве личных оберегов наносили на различные предметы.

В личной собственности мужчины, кроме его оленей, находились орудия промысла, которые он, по большей части, делал сам – ножи, топор, сани, ловушки, сеть и лодка. Обычно каждый человек очень неохотно передавал в чужие руки свои орудия, особенно копы и ружья. Считалось, что оружие состоит в некоей мистической связи со своим хозяином и перестанет ему повиноваться, если на него будет обращено внимание других людей (Гулевский, 1993. С. 229). Так же поступали с лодкой. Ее окуривали собачьей шерстью, чтобы очистить от возможного опоганивания. Более тщательно эту операцию проделывали, если на лодке перевозили женщин. Особые отношения складывались у человека с предметами, которые он приобретал у других, например, топоры, которые всегда покупали у русских, луки, приобретавшиеся у кетов и селькупов. Купленное оружие нельзя было уже продать или передать другому человеку. Поэтому не было предметов, которые могли бы выступать в качестве менового объекта или же служить в какой-либо форме капиталом, который можно накопить и преумножить. Таким образом, в обществе охотников на дикого оленя, сочетавших свое основное занятие с крупностадным оленеводством, не возникло предпосылок для развития представлений о собственности, адекватных общепринятым в западном обществе.

Каждая замужняя женщина обладала лично ей принадлежащим жилищем. Молодая женщина, приходя в семью мужа, приносила с собой комплект шестов и покрытий (нюков). Обычно для молодых редко ставили отдельный чум, если в семье не было слишком много детей. Если молодые поселялись с родителями жениха, то на той стороне, где они жили, ставились шесты, принадлежавшие молодой, и покрывались нюки, которые достались ей в приданое. Как правило, изготовлением нюков занимались самые старые женщины на стойбище. Это определялось половозрастными особенностями разделения труда. Однако молодые девушки должны

были хотя бы прикоснуться к нюку, чтобы иметь право получить его, выходя замуж. У многих невест имелись действительно сделанные ими нюки.

Вся добыча на “поколке” делилась поровну между всеми ее участниками, при этом правило равного раздела нарушалось лишь в одном случае, когда раненый зверь достигал берега. Он становился собственностью того, кто его убил. Однако собственность охотника на “берегового оленя” была чисто номинальной. Он обязан был разделить его сам между всеми едоками. Мясо “береговых оленей” впрок не заготавливалось, а съедалось сразу же. Кое-где существовали также правила для уравнивания между семьями количества запасаемой на зиму рыбы (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 115, 123). Напротив, в отношении пушнины (песца, горностая, белки) существовало полное право частной собственности. Все добытое охотником принадлежало ему. Здесь бывало лишь одно исключение – добыча батрака принадлежала хозяину (Там же. С. 81).

Добычу, принесенную охотниками, обрабатывали женщины. Права окончательного суждения о распределении пищи принадлежали самой старой (или старшей) женщине общины. Это могла быть *нэ биомо* (жена князя). Но как только пища была поделена, она становилась полной собственностью хозяйки чума. Именно она определяла, сколько и кому дать пищи (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 132). Хозяин сохранял права собственности на домашних оленей, пока мясо или шкура не внесены в чум. Он мог свежевать зверя, мог выделить пай по своему усмотрению, мог даже продать тушу или ее часть, пока она находилась под открытым небом. Но хозяин терял права собственности на любую добычу, как только она оказывалась в сфере собственности женщины – в чуме. Женщине принадлежала также вся одежда, сшитая ею. Мужчина не мог продать свою одежду или обменять ее.

Серьезным преступлением в энецком обществе считалось воровство. Князья выносили решение, по которому виновному надлежало вернуть украденное, а также заплатить штраф в виде двух оленей. Энцы верили, что если вора не накажут люди, то его все равно настигнет кара со стороны духов (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 190–195).

Обращаясь к рассмотрению обычаев, связанных с традициями соседства, взаимопомощи и гостеприимства, стоит отметить, что почти все взаимоотношения исходили из того, что каждая из услуг будет впоследствии в случае необходимости по мере возможности возмещена. Это положение подразумевалось в отношениях сородичей. Родственники давали недостающих оленей для перекочевки и даже одежду зимой, если в какой-либо семье не было женщины, чтобы ее сшить. Эту помощь возмещали разными трудовыми услугами. Между близкими родственниками существовал обычай *медзубаси* (“подарок гостю-родственнику”) (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 66, 183).

Семья призвана была выполнять ряд важнейших функций: регулирование социального статуса человека (половозрастная стратификация); воспроизводство потомства; жизнеобеспечение в экономико-хозяйственном аспекте.

Количественный состав малых семей был небольшим, что объясняется высокой детской смертностью. Любые инициативы ребенка к взрослой деятельности поощрялись, а с 7–8 лет им поручались несложные обязанности, соответствовавшие их будущим социальным ролям. Часто в фольклоре можно встретить практику определения возраста ребенка путем соотнесения с посильными ему в этот период функциями в сфере производства: “сын уже смиренных оленей ловит, такой стал” (Мифологические сказки., 1961. С. 155) или “...я тогда совсем молодой был, пуд муки насилу поднимал” (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 108).

Начало самостоятельной охоты означало для мальчика переход в категорию взрослых мужчин, причем в отношении его менялся социальный идентификатор с “мальчика” на “парень” (*odi*); девушка (*kati*) считалась взрослой с началом репродук-

активного периода. После вступления в брак женщина обозначалась термином *нэ*, а мужчина – термином *каса*. Переход в следующую возрастную категорию определялся потерей способности к деторождению (для женщин) и неспособностью вести активную промысловую деятельность (для мужчины). Для этой возрастной категории использовали идентификаторы *mense* – “старуха”; *būse* – “старик”

Для энцев характерна классификационная система родства, в которой различались четыре поколения, объединявшие младших предыдущего поколения со старшими следующего в один возрастной класс (Симченко, 1974. С. 270–291). Возрастной класс, куда включался отец отца, отец матери, старшие братья отца и матери, именовался *иля*. Мать отца и мать матери обозначались термином *омо* (тундр.) / *иби* (лесн.). В литературе терминологически не фиксируется класс старших сестер отца и матери. Отец в энецкой традиции именовался *ачи* (тундр.) / *ессе* (лесн.); мать – *ава* (тундр.) / *ума* (лесн.). Младшие братья отца и старшие говорящего объединялись в один класс, для обозначения которого употреблялся термин *ина* (тундр.) / *инэ* (лесн.). Младшие братья и сестры говорящего именовались общим термином *небэ*. В поколении собственных детей различались *ньо* – “сын” и *каты* – “дочь”.

Возрастное состояние человека в традиционном обществе определялось его отношением к хозяйственным занятиям, т.е. его хозяйственными функциями. Г.Н. Грачева (1983. С. 85–86) выделила 5 половозрастных градаций: 1) от рождения до 7–8 лет – период, когда не наблюдалось дифференциации “мальчик-девочка”, воспитанием детей занимались в равной степени понемногу все старшие члены семьи, свободные от работы (четкая граница перехода в следующую возрастную группу отсутствует); 2) подростки до 13–14 лет – период интенсивного обучения основным хозяйственным навыкам (переход в следующую группу определялся для юноши – началом самостоятельной охоты, для девушки – наступлением половой зрелости); 3) парни и девушки до 20–24 лет – верхний предел варьирует, так как определяется моментом вступления в брак; 4) женатые мужчины и замужние женщины до 40–45 лет, имеющие детей – наиболее активные члены семьи и всего общества (переход в следующую группу зависит от их физических возможностей: у женщины – это, вероятно, потеря способности к деторождению, а у мужчины – снижение физической силы и неспособность обеспечить семью всем необходимым для жизни); 5) пожилые люди старше 40–45 лет.

Основу традиционного общества составляли представители четвертого половозрастного класса. Для того, чтобы обеспечить благополучие и благосостояние семьи, необходимо было не только постоянно трудиться, но и выполнять множество обрядов и запретов, чтобы уберечься от действий злых духов и заручиться поддержкой духов-помощников и покровителей.

Женщина считалась хранительницей очага, т.е. огня в чуме, дух-хозяин которого обитал в одном из главных шестов чума – *чия*. Каждый вечер женщина приносила ему жертву, мазала его изображение кровью и жиром домашнего оленя, окуривала (“очищала”) его дымом от сжигаемого вереска. С огнем были связаны многочисленные запреты и приметы. В огонь нельзя было плевать, при разделе семьи “делили” также и огонь, т.е. горящие головни. В прошлом, когда огонь перевозили с собой на специальной нарте, ее первую устанавливали в центре будущего жилища, а ее след запрещалось пересекать.

ГЛАВА 5 СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Обратимся к представлениям энцев, связанным с рождением человека. Считалось, что во время зачатия часть души мужчины сливалась с частью души женщины, и вместе они давали начало ребенку (его “жизненности”). Предполагалось, что у престарелой четы дети не рождаются, так как все их “души” перешли в детей (Прокофьева, 1953. С. 207).

С рождением ребенка связана целая серия разного рода церемоний, которые были сходными у всех северосамодийских народов, но отличались некоторыми специфическими особенностями, действиями или же деталями (Долгих, 1954; Васильев, 1990. С. 104–131). В отличие от ненцев и от целого ряда других самодийских народов, энцы, как правило, не устанавливали специального маленького чума для родов, и роды происходили в обычном жилом чуме, откуда удаляли мужчин.

Женщина работала почти до самых родов. Только на исходе девятого месяца беременности она прекращала все работы. Следует отметить, что у энцев, по крайней мере у тундровых, счетом времени по месяцам занимались женщины. Они следили за фазами луны и определяли, какой месяц сейчас идет. Женщины потому лучше знают счет времени по месяцам, что им таким образом приходится высчитывать время родов и менструаций. Точно также и в преданиях возникновение счета времени по месяцам, наблюдение за луной (чтобы считать по ней время) связываются с необходимостью для женщин высчитывать время родов (здесь и далее: Долгих, 1954).

Если семья роженицы жила отдельным чумом, то при приближении родов она присоединялась к ближайшему стойбищу. Муж подыскивал повивальную бабку *сбита мэнюо* и женщину *итэдэ*, на обязанности которой лежало приготовление пищи в дни родов и в ближайшее время после них.

Явление нечистоты женщины накладывало на нее многочисленные запреты (не перешагивать и не садиться на предметы мужской одежды, орудия промысла и т.д.). Если она нарушала запреты, то “оскверненную” вещь или человека подвергали обряду очищения через “окуривание”. Иначе это лишало благополучия всю семью и в первую очередь мужчину (мешало проявлению его *йяб* – “счастье, удача”). По представлениям энцев, *йяб* являлась материальной частью человека, но ее местонахождение в теле не определялось.

Во время беременности женщине запрещалось есть мясо дикого оленя, пользоваться его шкурой и т.д. В зажиточных многосемейных семьях незадолго до родов убивали домашнего оленя и его мясом кормили беременную.

Роды (*нюо-сои*) происходили в жилом чуме. Во время родов муж и другие мужчины находились на улице возле чума или в соседнем чуме. Ко времени родов в чуме против места роженицы вертикально устанавливали шест. Другой шест (или палку) привязывали в горизонтальном положении одним концом к вертикальному, а другим – к одному из шестов, образующих остов чума. Эта горизонтальная палка (*эрита-фэ*) привязывалась на такой высоте, чтобы роженица, стоя на коленях, могла навалиться на нее грудью. В такой позе и рожала женщина.

Трудные роды связывали с неверностью супругов. Если роженица долго мучилась и не могла родить, то повивальная бабка спрашивала стоящего на улице мужчину, не виноват ли он в чем-нибудь перед женой. Муж молча брал какой-нибудь ремешок

обычно развязывал и отрезал одну из завязок бакаря), делал на нем несколько петель и, не заходя в чум, через дверное отверстие молча подавал его повивальной бабке. Число петель означало, сколько раз он изменял жене. Со своей стороны роженица шепотом рассказывала повивальной бабке, с кем она изменяла мужу. Если все это не помогало и роженица продолжала мучиться, муж забирал ремень обратно, развязывал на нем петли и принимался искать специального духа (*каха*), “помогающего” при родах, так называемого *сэда* или *сэза*. Если такого духа не было в священных санках данной семьи, то его брали у какой-либо другой семьи стойбища. Муж передавал изображение духа повивальной бабке, чтобы она положила его роженице за пазуху.

После родов повивальная бабка сообщала ожидающим кто родился – мальчик или девочка. Стоявшие на улице перед чумом старики говорили “*дяканю*”. Пуповину повивальная бабка отрезала обыкновенным хозяйственным ножом, который затем брала себе. Перевязывали пуповину сухожилием домашнего оленя. Если после рождения ребенка у женщины долго не выходил послед (*нюю-чио*), то повивальная бабка предлагала позвать шамана. Шаман, оставив свое одеяние и бубен на санках, заходил вместе с мужем роженицы в чум. Роженица сидела закрытая. Шаман, узнав, что роженица продолжает мучиться, приказывал мужу пойти к оставленному на санях одеянию, отпороть от левого рукава рукавицу и отдать ее повивальной бабке, которая должна была положить эту рукавицу роженице на живот (“на пуп”) и держать на этом месте, пока не выйдет послед. Когда послед выходил, рукавицу шамана засовывали между шестом чума и нюком над местом роженицы так, чтобы рукавица находилась над головой лежащей женщины. После благополучного выхода последа женщина *итэдэ* варила мясо, которым угощали всех присутствующих в чуме. Роженица не ела вместе со всеми, для нее варилась еда в особом котелке, потому что она все еще считалась “нечистой” (*сэбуа*). Чай она пила также из отдельного чайника. Пищу готовила и подавала ей *итэдэ*.

Уезжая, шаман оставлял в чуме на несколько дней свою рукавицу, а на улице, на санках – остальное шаманское снаряжение. Отец новорожденного по указанию повивальной бабки начинал делать колыбель, в которую, однако, ребенка до отпадения пуповины не клали.

Для изготовления детской колыбели (*личо*) чаще всего применялось дерево, невысокие бортики и овальное дощатое днище скреплялись ровдужными ремешками. Ближе к изголовью прикрепляли дугу (*эддооди*), на которую сверху набрасывали кусок ткани или меха. На дно, предварительно подложив кусок бересты, насыпали древесные гнилушки или клали мох, затем пучки подшейного волоса оленя, которые периодически меняли. Ребенка завертывали в мягкое одеяло из шкуры (*ма’гаа*), и закрепляли ремнями.

Для “очищения” новорожденного, роженицы и всего, что находилось в чуме, набирали пучки кустарника *бэро-фэ* с горькими листьями, кипятили их в воде, которой затем обмывали младенца и роженицу, а также обрызгивали все нюки чума, были в нем котлы, корытца и другие предметы. Все это делали старшие женщины.

После этого муж отправлялся приглашать сородичей на празднество наречения имени ребенку (*сой* или *скяторо*). Если родился мальчик, то это особо подчеркивали в приглашении. Вообще энцы проявляли больше радости при рождении сыновей, нежели дочерей. Пока отец новорожденного ездил приглашать гостей, женщины продолжали уборку чума. Доски на полу перед очагом мыли, а те, на которых происходили роды, заменяли новыми. Роженицу усаживали на новую шкуру. Старую постель роженицы окуривали дымом от очага и сжигаемой бобровой струи. Сама роженица не принимала участия в уборке и старалась не шевелиться, так как считалось, что от движений у нее может что-нибудь внутри “оборваться”. Когда все в чуме было убрано, а на улице собирались приглашенные, начиналось приготовление к пиру.

Первым из гостей обычно входил дед – отец отца новорожденного. Каждый из гостей, заходя в чум, приветствовал новорожденного. Принесенное гостями вино ставили позади места отца новорожденного, чтобы ему удобнее было подавать его. Когда все гости собирались, женщины варили мясо домашних оленей. Подавали застывший олений жир (*тузо*). Муж доставал вино. Первую рюмку выпивал дед, вылив часть ее в огонь. Вторую он подносил своей жене – бабушке новорожденного, а затем – повивальной бабке, после этого вино шло вкруговую. Роженице повивальная бабка иногда разрешала выпить глоточек, а остальное налитое ей вино выливали в огонь.

Тут же старики решали вопрос об имени ребенка. Иногда он получал имя в честь какого-нибудь известного, находящегося поблизости урочища, горы, озера, реки, но чаще младенца называли именем кого-либо из предков. Дед (отец отца ребенка) обычно предлагал имя своего отца, т.е. прадеда новорожденного. Чаще всего выбирали одно из имен, распространенных в роде. Как правило, энкам давали по несколько имен. Кроме русского имени, полученного при крещении, бывало еще два энецких имени, например, Пэдэхаз (“дроворуб”) и Дели (“кремень”), первое из которых давали при рождении, второе – когда человек вырос.

Имя старались не произносить без надобности, чтобы не стать добычей *амуки* – злых духов. Имя считалось частью человека, и если злой дух завладеет этой частью, то сможет навредить. Как правило, мужчины звали женщин своего чума (и наоборот) не по имени, а родственным термином.

После выбора имени начинали импровизировать песни в честь новорожденного, высказывая пожелания, чтобы он был счастливым, богатым и щедрым. Пир, если хватало угощения, длился всю ночь. Наутро гости с песнями разъезжались. Повивальная бабка получала за труды подарки: оленью шкуру, оленье мясо и т.п.

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

Вступление в брак и создание семьи считалось необходимым условием существования и функционирования коллектива. Брачный возраст для мужчины определялся его отношением к промыслу. Мужчина, который был в состоянии добыть какого оленя, имел право завести семью. Для девушки критерием возможности вступить в брак был не только репродуктивный возраст, но и умение выполнять все женские виды работ. В создании новой семьи принимали активное участие родственники жениха и родственники невесты. По традиции желание самих брачующихся учитывалось, но решающего значения не имело.

Для родственников жениха важное значение имел вопрос выбора невесты. Решающее слово принадлежало старшей женщине в семье. При этом принимались во внимание, наряду с умением девушки шить, готовить, колоть дрова на топку, также и внешние данные. Понятие о красоте было неразрывно связано с физической силой и здоровьем, обеспечивавшими работоспособность.

Главная роль в переговорах с семьей невесты принадлежала свату (*ай*) – пожилому человеку, умевшему хорошо и убедительно говорить, не состоявшему в родстве с невестой, чтобы он не был пристрастным при передаче предложений ее родственников отцу жениха во время сватовства. Непременной принадлежностью свата, сивомом его миссии, являлся посох (*чуро*) – металлический или деревянный жезл с заостренным наконечником снизу и металлическими кольцами, подвешенными к рукояти. Сват ставил посох в особое место у очага в чуме невесты как знак причина своего прибытия.

Обычно свата сопровождали жених, его отец и другие родственники. В обеспеченных семьях участие в брачных переговорах принимали все члены рода, кочева-

шие поблизости. Во время сватовства все они находились на улице перед чумом, в котором сидели родственники невесты, внутрь заходил только сват, невеста была либо в другом чуме, либо пряталась за спинами родни. Сват по несколько раз начинал говорить о сватовстве, но родители по обычаю сначала молчали. Тогда сват бросал отцу на колени подарок, например, шкуру лисицы (Попов, 1984. С. 32; Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 225). Если предварительная часть сватовства завершалась успешно, то начиналось обсуждение размеров калыма (*пая*), который жених должен был внести за невесту. При этом родственники невесты не могли запросить большой пай за невесту, если были не в состоянии дать за ней богатого приданого. Если девушка была из богатой семьи, то пай просили для всех женатых мужчин из ее рода, присутствовавших на обряде сватовства (Там же; Бытовые рассказы энцев. С. 58). Иногда переговоры затягивались. Сват вынужден был время от времени выбегать из чума, чтобы передать отцу жениха условия стороны невесты. После того, как все условия калыма были оговорены, отец жениха и его родственники могли войти в чум отца невесты, где им подавалось угощение. Спиртные напитки при этом обычно не употреблялись.

Калым выплачивался перед свадьбой. С этой целью отец невесты и те родственники, которым полагался пай, отправлялись на стойбище жениха, где каждый смотрел своих оленей. В это время готовили приданое – несколько грузовых санок с одеждой, постелями, тушами оленей, нарты для перевозки шестов чума (*нгучи*), для поганых досок (пола чума), подстилок из травы (“поганая нарта”), а также легковая женская нарта. После уплаты калыма все отправлялись на стойбище невесты. Вместе со всеми обязательно должна была ехать старшая женщина из чума жениха – его мать, либо жена старшего брата, если она была хозяйкой в чуме.

Следующим этапом был пир и состязание в перетягивании шеста в стойбище отца невесты. Пока молодежь боролась, снаряжали невесту и заканчивали приготовление аргиша с приданым. Затем невесту укладывали на санки и закрывали сверху занавеской полога (*пиэ*). Свадебный аргиш вела старшая родственница жениха. Она же обычно приводила невесту в чум жениха. Ей в подарок обязательно полагался *пай* (напр.: песцовая шкурка). Существовал обычай, по которому мать невесты должна была заплатить за право входа в чум жениха, т.е. своего будущего зятя. Для этого она подсовывала под дверной полог чума шкуру лисицы или оленью постель.

После пиршества в чуме жениха свадебная церемония считалась законченной. На следующий день молодая (обычно вместе с мужем) отправлялась к отцу, от которого она привозила домой подарок – оленя. На следующий год визит повторялся, женщина опять возвращалась с подарками. Считалось, что таким образом происходил как бы возврат калыма.

Другой формой заключения брака было похищение женихом своей невесты, очень архаичное, но не столь уж редкое явление. Информаторы объясняли его стремлением мужчины избежать уплаты калыма (Васильев, 1990. С. 123). Брак “увозом” практиковался обычно при согласии невесты, но без ведома ее родителей. Жених в заранее оговоренный день приезжал к ней на стойбище, сажал избраницу на нарты и увозил в свой чум (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 70). При этом никакого приданого невесте не полагалось, в лучшем случае, если ее отец все же получал небольшой калым от жениха, ей давали нарту с постелями и досками для чума. Но больших грузовых санок (*кигобэ*) девушке не давали никогда.

Еще одной формой заключения брака был брак отработкой. Мужчина (*тахадэ аичио*) приходил в чум отца девушки и начинал помогать ему в хозяйстве. Известен случай, когда молодой человек десять лет жил у хозяина работником, после чего получил в жены его старшую дочь, “...т.к. ее заработал” (Мифологические сказки..., 1961. С. 199).

Инициатором развода мог быть как мужчина, так и женщина, что является еще одним свидетельством паритетных социальных ролей полов в решении семейных вопросов. П.И. Третьяков, говоря о разводе, отмечает: "...по примеру юраков самод может бросить свою жену, если она бесплодна или развратна..." (1869. С. 189). В этом случае мужчина имел право потребовать возвращения уплаченного им калыма. Необходимо отметить, что измена далеко не всегда заканчивалась разводом, муж мог поколотить жену или потребовать у того, с кем она ему изменяла, определенное число оленей (Мифологические сказки, 1961. С. 105). Инициатива могла исходить и от женщины, "если муж плохо обращался с женой, скажем скупой, бьет ее, то она сама уходит к своему отцу" (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 71). При этом уплаченный за нее калым не возвращался.

В энецком обществе встречались случаи, когда мужчина имел несколько жен. Это, как правило, были либо зажиточные оленеводы, либо шаманы. Когда последний обращался к мужчине с требованием отдать дочь ему в жены, то в большинстве случаев получал согласие, так как отец опасался мести со стороны шамана. По свидетельству В.И. Васильева, взнос шамана за жену всегда был постоянным и равнялся семи оленям (1990. С. 124). В энецком языке существуют терминологические отличия при обозначении старшей жены (*нюзэ*) и второй жены. В 1926 г. Б.О. Долгих зафиксировал, что только один энец (представитель тундровой этнографической группы) был женат на двух ненках (1962б. С. 199–200); к 1950-м годам многоженство исчезло (Долгих, 1949а. С. 90).

В советский период произошли существенные изменения в сфере семейно-брачных отношений В.И. Васильев, проводивший полевую работу в 1960–1963 гг. на территории Усть-Енисейского и Дудинского районов Таймырского АО Красноярского края, зафиксировал практически полное исчезновение калыма. Однако продолжают существовать отголоски этого обычая в виде передачи женихом будущему тестю нескольких оленей в подарок (1990. С. 126). Большинство браков регистрировалось в местных сельских советах.

После смерти мужа женщина выходила замуж во второй раз. Это было обусловлено тем, что именно мужчина мог обеспечить семью и не допустить ее гибели от голода (Мифологические сказки..., 1961. С. 153).

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Энцы верили, что болезни *кача* на людей насылал злой *Тодоте'*, незаметно вдвывая в рот человека во время сна или в иное время свое дыхание, в результате чего человек заболел. В охоте за душами людей ему помогали подвластные ему духи – *амуки/амули*. Иногда заболевший человек, желая откупиться от смерти, приносил в жертву оленя. Если жертвенный олень в то время, когда его душили, бился в конвульсиях, это означало, что олень угоден *Тодоте'*, который принял жертву и удерживает ее к себе. Если же жертвенный олень быстро, без конвульсий умирал, то человек должен был обязательно умереть.

Когда человек умирал, его "жизненность" уходила через рот, и ветром души разносились туда, где им положено быть. При обширном ранении (например, в живот) души уходили через это отверстие. Смерть близкого человека была очень опасным периодом времени в жизни сородичей, так как якобы открывалась брешь в иной мир, враждебный человеку, и эта связь с тем миром была очень длительной, поскольку похороны на третий день после смерти не означали еще конца этого опасного периода. Лишь через 7 лет душа-тень уходила к *Тодоте'*.

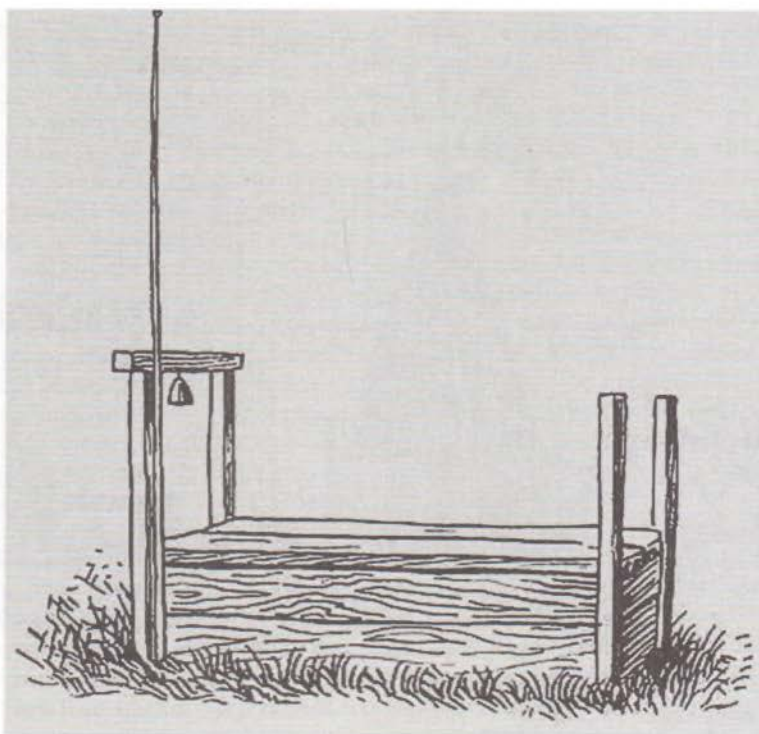
Еще при жизни каждый энец заводил себе специальную погребальную одежду (*кага фаггы*) из красного или белого сукна, украшенную медными подвесками.



Мэро – старый энецкий способ захоронения
(Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 75)

Эту одежду использовали также на свадьбах или на больших праздниках (например, на празднике Чистого чума). Умершего готовили к захоронению люди его рода. В то же время, если умирал муж, обряжала его жена, и наоборот. И зимой, и летом покойника одевали в зимнюю смертную одежду, так как считали, что нижний мир очень холодный. Умершему мыли лицо, глаза закрывали кусочком красного сукна или окрашенной замши. Сам покойник лежал на санках на спине. Тело зашивали в шкуры или в более позднее время в кусок материи, кругом ставили *мэро* – маленький чум из деревянных жердей. Лесные энцы в результате длительных контактов с лесными ненцами стали делать *пубу* (гроб) из досок любого дерева, кроме березы. Готовили еду умершему (кусочки жира) и все его личные вещи в дорогу: женщине – обязательно готовили кроильный нож и принадлежности для шитья, которыми она пользовалась при жизни. В гроб на дно часто клали запасную пару обуви, так как путь предстоял неблизкий. Выносили покойника не через двери (дверь глядит на восток, который ассоциируется со “светом, началом жизни и нового дня”), а обязательно через северную часть чума. Тело либо проталкивали под нюками, либо разбирали часть чума. Число участников похорон должно быть четным. В нарты, на которых лежало тело, впрягали двух быков, вел их старик либо старая женщина. Следом шел аргиш провожающих, нарты с едой и одеждой для покойного, в конце – личная нарта умершего. Местом захоронения могло стать любое место в тундре, особенно если человек умирал во время перекочевки.

После захоронения душили быков, которые везли нарты с телом (эти олени считались нечистыми – *самай*). Часть мяса съедали, часть увозили с собой. На могиле оставляли лишь черепа с рогами. Во время похорон у изголовья умершего разводили небольшой костер, в который бросали кусочки еды: считалось, что таким образом кормят умершего. Вариант, зафиксированный Б.О. Долгих, предполагает



Пубу – новый энецкий способ захоронения
(Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 73)

обход могилы три раза по солнцу, при этом идущий сзади звонит в колокольчик (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 74).

Обратно к стойбищу шли новой дорогой. Через каждые несколько шагов останавливались и проводили перед собой черту на снегу. Иногда, отойдя на достаточное расстояние, клали поперек пути палку, около концов которой втыкали несколько вешек. При этом кричали, обращаясь к покойному: “Не приходи по нашей дороге, вон там твой путь.” После этого тут же разводили костер и шаман *саводе* проводил обряд “очищения”. Возле костра он клал топор на дерево, рядом с топором – нож. Каждого окуривал дымом головешки. Затем ударял ножом по топору и садился в стороне. После этого обряда ехали в чум, который уже был перенесен на другое место. Вновь разжигали костер и “очищались” дымом. Для тех же целей могли убить оленя и намазать порог жилища его кровью. У собак отрезали несколько клочков шерсти по числу человек, участвовавших в церемонии захоронения (энцы считали собак чистыми животными). Каждый из них тер этой шерстью свои рукавицы, подошвы, очищая себя. Затем эти клочки бросали в огонь (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 75).

Основной смысл всех обрядов, связанных с похоронами, состоит в правильном поведении живых в момент оставления умершего, а также в тот период времени после похорон, в течение которого мир мертвых несет прямую угрозу, представляет опасность в лице души-двойника покойного.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И КУЛЬТЫ

Традиционное мировоззрение является естественным способом духовного освоения мира во взаимодействии двух его основных частей – природы и человека. Выделяются две основные плоскости изучения традиционного мировоззрения: представления о создании и строении мира и представления о человеке и его жизненном цикле.

Представления об окружающем мире – важная часть мировоззрения народа, включающая в себя понятие вселенной, ее возникновение и устройство, пространственное соотношение миров, составляющих вселенную, обитатели этих миров и т.д. Говоря об энецкой фольклорной модели мира, стоит отметить ее вариативность, т.е. существование разночтений, противоречивых версий, взаимодополняющих сюжетов.

Одним из распространенных среди энцев мифов о мироздании был миф о том, как сначала кругом была вода, сверху летал *Нга*, а при нем была гагара. *Нга* велел ей нырнуть и принести со дна кусочек ила, из которого Бог и создал маленькую землю, которая постепенно росла. Эта легенда имеет сходство с ненецким преданием о сотворении мира хозяином неба *Нум'ом*, гагарой и горностаем (*Хомич*, 1976а. С. 17). Фигурирующий в этой легенде *Нга* являлся главным божеством энцев. В более ранней традиции, которая сближает энецкий пантеон с нганасанским, к категории *Нга* относилось большое количество относительно равноправных божеств. Например, живущий в небесном мире *Тено-Нга* (“умный бог”), покровитель оленеводства *Ирео-понеде* (“ведающий богатством-стадом”), покровительница рождений и женщин *Дя-мэнюо* (“земли-старуха”), главное злое божество *Тодоте'*, подземное божество *Сураба-нга* (“дьявол-льда”), повелитель северного ветра *Уму-Нга*, бог грома *Кео-Нга*, а также особый покровитель энцев *Дюба-Нга* (“Сирота-бог”), который является культурным героем. Кроме того, по свидетельству Б.О. Долгих (1970б. С. 28), в более архаической традиции главными *Нга* в качестве основных рождающих начал были Земли-старуха (*Дя-мэнюо*), Солнца-мать (тундр.: *Кадя-э*; лесн.: *Касе-э*); Луны-мать (*Ирио-э*).

В более позднем варианте энецкого пантеона, описанном Е.Д. Прокофьевой, сформировавшемся, очевидно, под влиянием роста культурно-языковых контактов с ненцами, *Нга* выступает как верховное божество-демиург, живущее на верхнем ярусе неба, персонифицированное как дух мужского пола (Мифы народов мира, 1988. С. 398). По представлениям энцев, *Нга* являлся хозяином и над людьми, и над природой; он сам решал, когда дать людям хорошую погоду для промысла. *Нга* называли также *Дыре-понеде* (“хозяином оленей”). Существует поверье, что именно *Нга* дал людям оленей.

Одной из центральных фигур энецкого пантеона является *Дя-мэнюо* (“земли-старуха”) или *Дя-сой* (“земли-родительница”). У энцев, как и у нганасан, сохранились представления о том, что Земля рождала самостоятельно, без участия мужского начала (*Грачева*, 1983. С. 21). Она вкладывала в человека “глаза”, которые рассматривались как один из важнейших элементов, определяющих “жизненность” человека. Считалось, что именно она дает женщине детей, и от нее зависит пол будущего ребенка. В рамках этого мифа фигурирует также *Дя-Каты* (“земли-дочь”), которая является матерью культурного героя *Дюба-Нга* (Мифологические сказки..., 1961. С. 19). По некоторым данным, *Дя-мэнюо* являлась женой *Нга* (*Прокофье-*

ева, 1953. С. 200). Предполагалось, что она, обитая на земле или, по другой версии, в первом подземном ярусе, была в постоянной связи с *Нга*, т.е. бывала на небе. Когда *Дя-мэньюо* гуляла по небу, люди на земле видели радугу, т.е. узорчатую кайму ее одежды. Название радуги – *паддэ/панда* “божий подол” (Там же).

У *Нга* были дети. Его старший сын – *Тодоте'* считался главным божеством, олицетворяющим злое начало. Он питался людьми, охотясь за ними так же, как люди охотятся за животными. Жертву *Тодоте'* указывали *Нга* и *Дя-мэньюо*. Это не обязательно были старики, *Тодоте'* похищал и молодых. В этом ему помогали подвластные ему духи – *амуки/амули* (от *аму* – “лапа”, “схватывающие”, “лапающие”). Это широкий круг сверхъестественных существ, от сказочных людоедов-*сихио* до персонажей, относимых к категориям *Нга* и *кача*, духов болезней, которые представлялись в антропоморфном виде. Например, лесные энцы говорили о *налдаку* (корь) как о человеке красного цвета. В ряде случаев, например, корь (*налдаку*) или оспу (лесн.: *очоку*) также называли *Нга*, например, *Ацули-кача-Нга* – хозяин болезней, приносивший людям корь и оспу (*Васильев*, 1963. С. 68).

Младшим сыном *Нга* считался также *Минлей*. Е.Д. Прокофьева трактует образ солнечной птицы *Минлей* как связующее звено между духом огня в чуме, местом обитания которого является священный шест – *чиа*, и “небесным огнем”, т.е. Солнцем; изображение птицы прикрепляли наверху шеста. По представлениям энцев, для распоряжения ветрами *Нга* поставил птицу, носившую название “большой *минлей*”, у которого по бокам имелось 7 крыльев. Изображение такого семикрылого *Минлея* ставили на священном жертвенном месте в виде деревянного *дьяля ня* (солнечного дерева) с семью зарубками по бокам.

Братьями *Тодоте'* и *Минлея*, младшими сыновьями *Нга*, были многочисленные *кихо/каха* – духи “верхнего мира”, доброжелательные к людям. У них всегда есть определенное материальное воплощение, не только в зооморфном или антропоморфном образе, сотворенном руками человека, но и в виде камней и других элементов природы. В последнем случае признаком наличия здесь духа является или необычный внешний вид, или какое-либо необычное событие, случившееся около них и приписываемое воздействию духа-хозяина этого места. В функции *каха* входит просить за больного человека о его выздоровлении перед *Тодоте'*, своим братом, или даже непосредственно перед *Нга*. Им противопоставлялись злые *амуки*, жившие под землей. По энецкой легенде, в давние времена все *амуки* жили на земле, но они убивали слишком много людей, и *Нга* послал с неба доброго духа *кихо*, и через него передал, чтобы *амуки* переселились под землю и жили там. Между *кихо* и *амуки* долго шла борьба, но в конце концов победило доброе начало, ибо *Тодоте'* является подчиненным *Нга*. *Каха* бывают родовыми и семейными. Относительно семейных *каха* существует предание о братьях Дели и Лаурэ из рода Бай (лесные энцы), которые нашли яйцо птицы *Минлэ* и сделали его своим *каха*.

Мужчина также мог сам лишиться покровительства духа *каха* в том случае, если не приносил жертвы духам-хозяевам и покровителям накануне промысла, перекочевки или жертвы как символа почитания “священных мест”, святых мест и т.д. Эти жертвы носили название *дио* (“доля”, “часть”, “пай”) и их основной функцией был обмен: “Ты – мне, я – тебе”. Например, перед началом рыболовного сезона около реки убивали оленя, мясо оставляли на берегу, а кровью брызгали воду с просьбой к старику-хозяину воды – *бидо-биомо*: “Мы у тебя просим рыбы, побольше просим”. Через несколько часов убитого оленя съедали, шкуру брали себе. Если плохо шла охота на дикого оленя, то приносили жертву Матери диких оленей. Убивали домашнего оленя, и его голову с рогами, намазав кровью, надевали на шест, втыкали в землю и оставляли. Принося жертву, кричали: “Кэдэ э'й! Диоруу'и – “Диких оленей мать! Пай твой!” (*Долгих*, 1960а. С. 76). Вместо оленя жертвой могла служить любая другая пища, что было особенно актуально для безоленных хозяйств. Перед

осенней откочевкой на юг приносили жертву духу *каха* с просьбой, чтобы люди были здоровы и через год снова смогли вернуться на места летних стоянок. Женщины в промысловых жертвоприношениях участия не принимали.

Более низкий уровень пантеона составляли многочисленные божества и духи-хозяева воды, леса, камня, огня и т.д., а также локальные божества. В отношении этих духов у энцев бытует термин *бемо* (лесн.) / *биомо* (тундр.) – “хозяин” – существо, распоряжающееся подвластными ему животными и растениями совершенно произвольно, так же как человек – своим скотом и имуществом. В общем эти духи-хозяева относятся к человеку доброжелательно. Но при невыполнении по отношению к ним известных правил поведения (например, отсутствие жертвы перед тем или иным промыслом), они становятся такими же беспощадными и жестокими, как и злые духи, могут лишить удачи на охоте или заставить заблудиться в тундре. Названия некоторых из них: дух-хозяин воды – *бидо-бемо* (лесн.) / *бидо-биомо* (тундр.); дух-хозяин леса – *мугго-бемо* (лесн.) / *мога-биомо* (тундр.); дух-хозяин гор – *пу-бемо* (лесн.).

Своих хозяев имели и стороны света (*уму дя кора* – хозяин севера; *дядепедо дя кора* – хозяин юга). Согласно легенде, в давние времена один из сыновей Юга – Молния женился на дочери Севера. Спустя некоторое время он умер, и жена его ушла обратно к отцу. Другой Молния пришел к ней свататься, но Север отказал. После этого братья Молнии вместе с отвергнутым женихом время от времени ездят к Северу и просят его дочь в жены брату, а сыновья Севера отгоняют их, бросая в надоевших сватов тучи, которые сталкиваются друг с другом, оттого и происходит гром (Прокофьева, 1953. С. 202).

К низшему уровню пантеона относились также бесчисленные демонические существа, как правило, враждебные человеку. Они могли показаться любому человеку, который мог даже их убить. У энцев и нганасан это обычно однорукие, одноногие, одноглазые *баручи* (*ба-руси*), жившие в лесу. По поверьям, заблудившиеся люди попадали к ним. К этой же категории принадлежали и *си'ите* – маленькие люди, которые жили под землей, владели там стадами мамонтов. Небом им служила наша земля, а луна и солнце светили им через эту землю и воду.

Для всех культур полярного региона Евразии признается характерной модель космоса с членением вселенной по вертикали на верхний (небесный), средний (наземный и водный) и нижний (подземный) миры (Грачева, 1993. С. 23–24). Вселенную энцы тоже представляли себе в виде нескольких миров (ярусов, земель), расположенных по вертикали один над другим. Верхний (небесный) мир состоял из семи небес, а нижний – из семи слоев льда. На самом верхнем седьмом ярусе живет *Нга*. Расстояние от земли до верхнего неба следующее: “...высота до неба – семь орлов. Один орел взлетит, так что его видно не будет. Потом другой орел взлетит над ним на такую же высоту. Потом также взлетит третий орел над вторым. Вот если все семь орлов так взлетят друг над другом, что каждый будет видеть другого и узнавать, что это орел, вот такова будет высота до неба...” (Мифологические сказки..., 1961. С. 24–25). На первых кругах неба живут “небесные люди” *нга каса*, а также обитают *каха*, духи “верхнего мира”. По небу летает солнечная птица *Минлэ*, фигура которой связывает небеса и землю (“Небесный Огонь” – Солнце с очагом в чуме – духом домашнего огня).

Культурный герой в энецкой мифологии – это *Дюба-Нга* “Сирота-бог” (другое название – *Сидынэ Бадаси Нга*, т.е. “Нас воспитавший бог”). Это сирота, воспитанный “бабушкой” (*Дя-мэнюо*). Он отправляется осваивать мир, совершает ряд подвигов (например, воюет с людоедами *сихио*), затем отправляется на небо. Он получает возможность ходить и по земле, и по небу, так как согласно преданию, он – сын *Нга* и *Дя-каты* (“дочери земли”). Зачастую, именно в его ведение передается функция распоряжения человеческой жизнью (Мифологические сказки..., 1961. С. 26).

Дя-мэнью (“земли-старуха”) почиталась энцами как родительница земли и людей и являлась хозяйкой среднего мира. Земля представлялась плоской, с возвышенностью посередине, с которой текут реки. На земле обитают духи-хозяева явлений природы. Земля со всех сторон окружена морем, в котором есть и другие земли и острова, на них живут “сказочные люди” – *сюдобичу*. По преданию они приходят из-за моря и, вместе с тем, спускаются с неба. Это, видимо, связано с представлением о том, что небо, имея выпуклую форму, краями упирается в море как опрокинутая чаша. У энцев и ненцев бытует легенда о том, что в ледовом море, у северной кромки неба живет гигантский бык Севера. Зимой его дыхание проявляется в “пламени” (северном сиянии), а летом – в виде дождевых туч. Когда бык сбрасывает вылинявшую шерсть, то идет снег, когда дует, то на земле холодно, а когда движется, то погода теплеет (Мифы народов мира, 1982. С. 400). В традиционном мировоззрении энцев Север рассматривался как “тундры сторона”, “холода сторона”, направление движения душ умерших. Поэтому где бы то ни было живые люди никогда не должны ложиться ногами на сторону тундры, куда уходят умершие (Грачева, 1993. С. 31).

Солнце (*Кадя* – тундр., *Кася* – лесн.) чаще всего олицетворяет женское начало. У него есть дочь, которая вместе с *Дя-мэнью* растит травы и деревья. Долгая северная ночь наступала, когда Солнце пряталось от мороза. Солнечное затмение – время, когда Солнце на какой-то момент времени умирало; по поверьям, в этот период умирало и много людей на земле (Прокофьева, 1953. С. 205). Луна (*Дьирий*, *Ирио*) воспринималась как плоская и круглая. В наиболее архаической традиции Луна (месяц) персонифицировалась в образе мужчины. Сами термины “месяц, луна” и “старик, мужчина” очень близки, соответственно *ирио* и *ири*. Пятна на луне трактуются как видная с земли фигура *Ирио-каса* (“Луны-муж”), в руке которого находится *фето* – колотушка, которой бьют в бубен. Его народом являются звезды – *фонсей*. Имеются данные, что Солнце и Луна были объектами почитания как энцев, так и ненцев, которые посвящали им живых оленей – чистых оленей *нару-тия* или *каха-тия*. Посвященный Солнцу олень назывался *кася-тия*, посвященный Месяцу – *ирио-тия*. На левый бок животного ставили отметину (тамгу).

Звезды на небе – озера, которые находятся на нижнем небесном ярусе и вертятся вместе с небом. Это народ (род – *тыде*) *Ирио-каса*.

Наконец, олицетворением злого начала, несущего людям опасности, болезни и смерть, являлся “нижний мир”, который представлял собой семь слоев льда, хозяином которого был *Тодоте’*. Фигурирует также подземное божество *Сураба-Нга* (“дьявол льда”). В первом подземном ярусе обитали помощники *Тодоте’* *амуки*. Небом им служит земля среднего мира.

Жизненный цикл человека тесно связан с воззрениями на так называемую “душу” или точнее “души”, так как согласно энецким представлениям их несколько, в совокупности они составляют то необходимое, без чего невозможна жизнь человека, т.е. его “жизненность”.

Местом обитания души-дыхания – *бедду’* была область живота. Когда человек умирал, то душа-дыхание первой покидала его тело и уходила наверх, к *Нга*, но не сразу, а через небольшой промежуток времени. Так же, как и без души-дыхания *бедду’* невозможна жизнь, так же она невозможна и без крови. Душа-кровь – *ки’*. С ней отождествляется физическое существование не только человека, но и животных. Поэтому она, как содержащая в себе жизненное начало, является жертвой наиболее угодной божествам и духам. Энцы, как и многие другие сибирские народы, считали, что употребление в пищу крови придает человеку силу. Выпускать кровь считалось грехом. Менструальная кровь считалась нечистой, и это налагало на женщину множество запретов. После смерти человека *ки’* уходила вниз, в землю, так как была тяжелой, в отличие от души-дыхания, и попадала к злому божеству *Тодоте’*.

Неотъемлемой частью “жизненности” является также душа-тень – *сидокго*, без которой никто существовать не может. Когда человек умирал и его тело покидали первые две души, уходя соответственно в верхний мир к *Нга* и в нижний мир к *Тодоме*, душа-тень еще в течение продолжительного времени после смерти жила около родных в чуме.

В литературе не встречается термин “душа-глаза” относительно энецкой традиции, в отличие, например, от нганасанской. Однако в мифологии энцев присутствует множество сюжетов, в которых связываются понятия “жизнь” и “глаза”. Кроме того, когда человек умирал, глаза ему закрывали куском красного сукна или окрашенной замши, чтобы покойный “увидел” дорогу в загробный мир.

В совокупности и дыхание, и кровь, и глаза, и тень составляют то необходимое, без чего невозможна жизнь человека. Каждая из этих душ дополняет друг друга.

Кроме этих основных душ, у энцев существует понятие о парциальных душах (Попов, 1976. С. 33). Каждый отдельный человеческий орган имеет своего внутреннего хозяина. Жизнь всего организма часто не зависит от этого хозяина. Так, можно отрубить палец, руку и человек все же не умрет. Понятие о существовании парциальных душ получило свое материальное выражение в железном изображении одного вида *каха* – домашней святыни. Это были антропоморфные фигурки из железа и меди, в которых все части тела человека сделаны отдельно, т.е. не соединены друг с другом. Однако такого рода духи *каха* представляют, по воззрениям энцев, нганасан, а также енисейских энцев, одно нераздельное целое, и при болезни, например, головы, рук, ног и т.д. на большую часть кладут для исцеления эти металлические изображения.

Тадабе – общий термин в энецкой традиции для обозначения шамана без указания категории, к которой он принадлежит. В шаманстве ярко отражается вся система традиционного мировоззрения. Шаманами могли стать далеко не все, а лишь некоторые и при определенных условиях, среди которых востребованность шаманских способностей кочевой группой; наличие предков-шаманов и сильных семейных шаманских духов *каха*; личные способности человека, его умение выстоять в борьбе с шаманами соседних родовых групп и т.д.

У энцев считалось, что шаманом было определено стать уже с рождения, имея “шаманский дар” (Прокофьева, 1953. С. 221). Однако, даже будучи избранным, необходимо было пройти через многолетние испытания на право стать посредником между миром людей и миром божеств. Когда молодому человеку исполнялось 16–17 лет, в его поведении начинали проявляться такие моменты как стремление к уединению, способность видеть вещие странные сны (Мифологические сказки..., 1961. С. 184), впадать в транс или, наоборот, будущий шаман начинал “терять рассудок”, глотать горячие угли, иголки, медные кольца и другие предметы.

Можно выделить ряд стадий становления шамана: 1) *Мал тадабе* (“начинающий шаман”) – через несколько дней после посвящения он в первый раз камлал, используя повязку от сапог (вместо бубна), которой касался больного места. Это также мог быть пояс (ремень), на который, как считалось, “слетались” духи-помощники. Само использование ремня в качестве средства для камлания было обусловлено также тем, что ремень рассматривался как символ “дорог”, связывающих человека с миром духов. Вероятно, именно поэтому пояс был одним из первых атрибутов, получаемых шаманом в знак того, что он имеет возможность осуществлять связь с другими мирами; 2) *Си’мя* (“появившийся вновь”) – через несколько лет старый шаман указывал место, куда надо поехать, чтобы выбрать лиственницу для изготовления бубна; согласно другим данным, молодой шаман видел это место во сне (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 149–150); 3) *Янумпой* (“умный, выучившийся”) – это название шаман получал через 10 лет после получения бубна; к этому времени у шаманов первой категории был полный шаманский костюм.

Период “обучения” продолжался в течение примерно двадцати лет. Атрибуты своего костюма шаман получал по частям, и получение очередного атрибута означало увеличение его “силы”. Важно отметить, что в процессе получения частей костюма и атрибутов, в том числе и бубна, все окружающие тщательнейшим образом проверяли, устанавливается ли связь этого очередного предмета с шаманом. Каждый новый приготовленный для него предмет он должен отыскать сам часто с завязанными глазами, что является проверкой способности его “шаманских” глаз (Прокофьева, 1951. С. 145).

В энецкой традиции шаманы делятся на три категории: 1) *Будтодэ* (*нгатодэ*) – шаман связанный с верхними небесными духами. В отношении этой категории известны также названия – *нгарка кора* (“большой олень”), *нгарка тадабэ* (“большой шаман”). По легенде, когда *будтодэ* проводил камлание на земле, в то же самое время камлал “небесный шаман” (*кихо тадабэ*); земной рассматривался как своего рода его помощник; он должен был повторять слова и подражать действиям “верхнего” шамана с большой точностью, так как оплошность грозила смертью. Помощником *будтодэ* был специальный человек – *тэагудэ*, который во время камлания садился слева от шамана, вторил его песням, грел бубен, бил в него; когда у шамана в руках находился другой предмет (например, жезл-посох), *будтодэ* выполнял различные функции: лечение больных, предсказания будущего, объяснение различных снов, организация “священных мест”, проведение праздника Чистого чума (*Мэдодде*) и ряда других календарных обрядов.

2) *Дьяно* – название второй категории шаманов. По сведениям Е.Д. Прокофьевой, *дьяно* не имели особой одежды; существовали бубны для камлания в “нижний мир”, схему строения которого рисовали на внутренней стороне кожи бубна, на нем изображались также “тени умерших”, специальные насечки для ограждения от злых духов и т.д. Помощниками *дьяно* в “среднем мире” считались выдра, медведь и не-



Шаманская шапка
(Прокофьева Е.Д., 1951). Энци

которые другие животные; в “нижний мир” он “путешествовал” на песце, горностае, “нырял под воду”, сидя верхом на выдре или гагаре. Шаманы этой категории выполняли функции лечения больных, поиска пропавших оленей, помощи при тяжелых родах.

3) *Саводе* – шаманы, которые не имели шаманского костюма и не всегда имели и бубен, их главной функцией было участие в проведении обряда похорон. Если после смерти человека его семью преследовали неприятности (например, неудачи на промысле), то *саводе*, камлая, узнавал причину и помогал ее устранить.

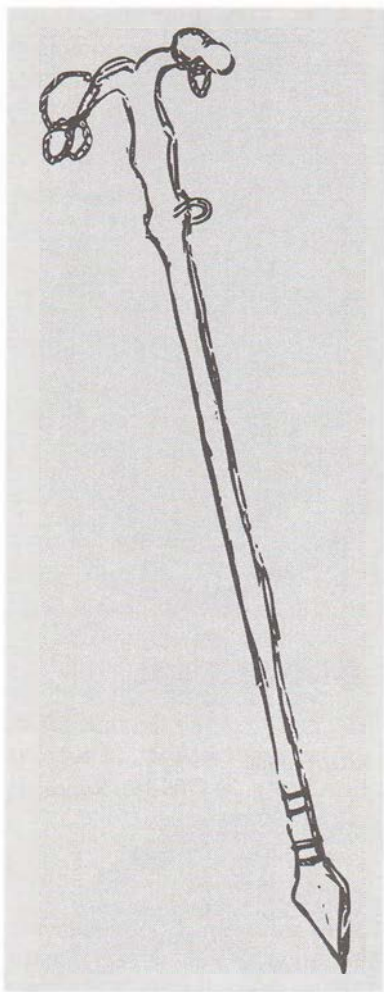
Шаманский костюм состоял из кафтана, нагрудника, обуви (пимов), шапки, перчаток, повязки на глаза (здесь и далее: Прокофьева, 1951). Шаманскую парку (*паггэ*) шили из цельной шкуры дикого оленя мехом внутрь. Мездру красили охрой в красный цвет. По покрою это был разрезной кафтан: делали разрезы для вшивания рукавов, а также (иногда) для расширяющих



1 – Шаманский бубен. Вид изнутри. МАЭ. Ф.н. № 5706-19. Колотушка. (МАЭ. Ф.н. № 5706-20); 2 – шаманский бубен. Вид снаружи. (МАЭ. Ф.н. № 5706-19). Колотушка. (МАЭ. Ф.н. № 5706-20)
(ИЗАС, 1961). Энцы

длинных клиньев стан. Полы надставляли, завязывали их вязками. Ворот кафтана обшивали полоской ровдуги, в которую продевали ремешок. На уровне талии в нескольких местах прикрепляли пояс (*нида*), состоявший из 4-х полосок; к нижнему краю его пришивали ровдужную бахрому. Бахрома пришивалась также и по локтевой стороне рукава. Подол сзади образовывал три клиновидных выступа, обшитых по краю белым оленьим мехом и окрашенных так же, как и вся одежда, в красный цвет. Этот трехконечный выступ назывался “птичий хвост” (*соддакы, муртира*). По всей спинке прикрепляли жгуты разной длины, которые осознавались, по свидетельству Е.Л. Прокофьевой, как перья разной величины. Обязательным являлся шаманский повод (*маха бинэ*) – ремень, крепившийся по обеим сторонам верхней части спинки парки. Характерной чертой парки было обилие всевозможных подвесок (железные изображения журавля, орла с гнездом на спине, гагары и др.), которые символизировали духов-помощников. К рукавам, кроме бахромы, по локтевой стороне прикрепляли две железные плоские пластинки, изображавшие кости крыла (*то* – “крыло”). Таким образом, энецкая шаманская парка представляла собой образ птицы.

Нагрудник (*пероси*) надевали на кафтан. Он состоял из куса белой оленьей ровдуги трапециевидной формы, мехом внутрь со стриженным волосом. Лицевая сторона была окрашена в красный цвет, с черной полосой по краям, а также посередине (изображение грудной кости птицы). На наружной стороне навешивали металлические подвески. Главными среди них были пять серповидных пластинок длиной до



Жезл-посох шамана
(Попов А.А., 1984). Энци

ных на ремешки. Спереди прикреплялась Г-образная медная пластинка, изображавшая передний отросток оленьего рога (*пуэмо*). Под ней по нижнему краю околыша крепилась ровдужная бахрома, закрывавшая глаза шамана, назначение которой было в создании представления о телесном отсутствии шамана в мире людей во время камлания. Поязка для глаз (*сейде*) – представляла собой удлиненный овал с почти острыми углами, сшитый из оленьей шкуры мездрой наружу, окрашенный в красный цвет и обведенный черной полосой, посредине красного поля – два черных пятна, символизовавших “глаза души” шамана, умевших видеть происходящее в “иных мирах”.

Шаманские перчатки (*ноба* – “рукавица”) были пришиты к рукавам парки. Левая – трехпалая, считалась рукой лесного духа Баручи; правая – пятипалая, “солнечная рука”. На концах пальцев перчаток делали отверстия. На тыльной стороне белым подшейным волосом оленя вышивали орнамент, изображавший, по-видимому, кости кисти руки (или лапы птицы). Поверх вышивки прикрепляли изображение птичьей лапы, вырезанной из меди.

20 см, которые прикрепляли параллельно друг другу в нижней части нагрудника. Одни пластинки имели по 7 округлых выступов, изображавших лица семи “небесных людей” (*нга каса*), другие были украшены штампованным орнаментом. Посередине нагрудника был расположен широкий металлический диск, символизовавший *пун* (*сю*) шамана. Кроме того, сверху *пероси* находились изображения филина (*каддео*), топора, лопаточки и т.п. Лопаточка являлась символом шаманской лопаты (*нкой*), которой шаман засыпал свой след, оберегая его от “порчи” другим шаманом, а топорик – символом того оружия, которым он боролся с врагами. Нагрудник и кафтан, помимо перечисленных бытовых названий, имели и так называемые “подставные”. Кафтан называли *коба* (“шкура”), а нагрудник – *оддо* (“лодка”); символом киля лодки служило изображение грудной кости филина (*педу’о*).

Шаманские сапоги (*нимы*) – из остриженной оленьей шкуры мехом внутрь. Черной краской на обуви рисовали кости ноги оленя. На уровне колена прикрепляли бляху из железа или меди (“коленную кость”). Спереди, посредине голенища, нашивали железную пластинку, раздваивающуюся внизу, которая также изображала кость голени и копыто. Правый сапог назывался *кайа фе* (“сапог Солнца”), а левый – *варучи фе* (“сапог Варучи” – лесного духа).

Шаманская шапка (*томадо*) – из оленьей шкуры мехом внутрь, в виде венца, состоявшего из околыша и 4-х полос, сходящихся к располагавшемуся над ремнем кружку. Полосы были орнаментированы черными и красными линиями. На околыше с боков под пришитыми медными пуговицами прикреплялись две пары “сережек” из кусочков собачьего и песцового меха, нанизан-

Шаманские бубны (*педди* – тундр., *фендир* – лесн.) имели либо круглую, либо слегка овальную или грушевидную форму. Длина продольного диаметра доходила до 50 см, поперечного – до 40 см (ИЭАС, 1961. С. 439). Обечайку (деревянный обруч) делали из лиственницы (ширина до 8 см). На наружной стороне укрепляли 8 березовых столбиков, на которые натягивали жильные нити. Обтянутые кожей, эти столбики образовывали “шишки” (резонаторы). На обтяжку бубна употребляли шкуру самца дикого оленя. Перед натягиванием ее смачивали, а в центре выкроенной кожи зашивали маленький круглый камень с целью сохранения кожи при высыхании. Обтяжку пришивали к обечайке толстой жильной ниткой. Внутри бубна при помощи ремешков укрепляли железную крестовину. На бубнах тундровых энцев центральная часть крестовины заключена в железное плоское кольцо, иногда имеющее расширения.

Колотушка (*петехо* – тундр., *фетехо* – лесн.) – как правило, березовая (реже еловая), представляла собой слегка изогнутую узкую лопаточку длиной до 30 см, шириной 5 см. На ее ручке вырезали лицо хозяина колотушки – *куэ каса* (“березового человека”). Выпуклую сторону колотушки обтягивали шкурой со лба оленя, а вогнутую окрашивали в красный цвет и разрисовывали черными линиями, символизовавшими ветви березы. На бубны с внутренней стороны красной и черной краской наносили сакральные изображения с помощью палочки *дьюбуу*. Это были изображения различных духов, населяющих Вселенную. Кроме того, бубен считался шаманским “ездовым оленем” и его оружием, о чем свидетельствуют его названия – “небесный лук”, “лиственничный небесный лук”. И костюм, и бубен, и посох не только изображали шаманских духов-помощников, но и представляли собой своеобразные “карты” мироздания, т.е. символизировали в первую очередь социальную роль шамана как посредника-медиатора между мирами. Прослеживается четкое деление на правую и левую половины костюма – на “светлую” (солнечную) и “темную”. Подобное деление имеет место и сверху вниз: на верхней части костюма – преимущественно изображения “небесных” духов, на нижней – духов “темного” мира. Весь костюм в целом нес черты зверя (рога на головном уборе, обувь – нога зверя) и в то же время птицы (птичьи элементы в парке и нагруднике).

Институт шаманства был создан исключительно в практических целях для установления непосредственной связи с миром Нга, от которого зависит благополучие человека, и базировался на всей системе традиционного мировоззрения.

ГЛАВА 7

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

ФОЛЬКЛОР

Устно-поэтическое творчество энцев достаточно разнообразно. Наряду с неэпическими эпическими песнями, так называемыми *сюдобичу*, у них записаны сказки, мифы, исторические предания и другие жанры, которые все называются *дюречу*, т.е. “вести”. У энцев популярны такие предания об охотниках *моррэда*, охотившихся с оленем-манщиком. Многие предания рассказывают о столкновениях с ненцами и эвенками, об истории возникновения отдельных родов, об особенностях общественной организации, традиционного мировоззрения и других явлениях культуры. В середине XX в. Б.О. Долгих в ходе полевых исследований у энцев собрал обширный фольклорный материал и опубликовал их в двух томах (Мифологические сказки..., 1961; Бытовые рассказы энцев, 1962).

ПРАЗДНИКИ

Народные праздники у энцев, как и у других народов Сибири, традиционно носили обрядовый характер. При их проведении у божеств и духов испрашивали благополучие и удачу в промысле, старались узнать, будет ли предстоящий год счастливым. Одним из главных было празднество Чистого чума (*Мэдоде*). Оно происходило после окончания полярной ночи, в конце февраля – первые дни марта. Население заранее оповещалось о предстоящем празднике и съезжалось в условленное место. Накануне там устанавливался Чистый чум, для которого заранее делали новые шесты и нюки. В фольклоре есть подробное описание праздника *Мэдоде*, который в течение семи дней проводил энецкий шаман Дябадеа (Бытовые рассказы энцев. 1962. С. 96–102). В целом, праздник Чистого чума должен был способствовать всеобщему оживлению природы, удаче в промыслах, благополучию в будущем году.

Одновременно с *Мэдоде* проводился обряд *куэ-позу* (“березовые ворота” – лесн.). Недалеко от Чистого чума с южной стороны выбирали большую березу, на которую каждая семья вешала своего семейного *каха*, перед ней убивали оленей: так она становилась “большим” *каха* (шайтаном). Затем срубали другую березу, раскалывали ее ствол, но не до конца и, раздвинув его, устанавливали в виде ворот между березой-шайтаном и чумом *мэдоде*. Закончив камлание в Чистом чуме, шаман проходил через “березовые ворота”, за ним шел весь народ. Прохождение совершалось с севера на юг, а затем три раза по солнцу обходили “священную березу”. К ней приезжали в любое время в течение года, приносили ей в жертву оленей и просили о чем-нибудь. Подобные “священные березы”, в основном, ставили в лесной зоне к югу от Дудинки. По мнению Б.О. Долгих, этот обряд связан с южными, саяно-самодийскими предками энцев. Береза была довольно важным элементом в верованиях и обрядах народов Южной Сибири (1951. С. 12).

Иногда вместо праздника Чистого чума совершался обряд “каменные ворота” (*фу-фодю* – тундр., *пу-позу* – лесн.). Весть об этом шаман *будтода* “получал от Нга: ...делайте каменные ворота. Что-то неясно стал я видеть пути ваших душ в будущем. Если не сделаете, то тогда народа вашего только половина останется, а другую половину я возьму...” (Долгих, 1951. С. 10). Сооружало “ворота” 15–20 молодых людей. Ими руководил *фу-фодю-нерадыси*, указания которому давал шаман. Ворота

Фу-фодю (размеры: 2,0–2,5 м / 0,8–0,9 м / 1,5–1,6 м) являлись большим *каха*. Считалось, что твердый камень лучше “может защитить от разного рода бедствий”. Обряд проходил в течение трех дней. Около “ворот” ставили обыкновенный чум, в котором шаманил *будтоде*. На третий день он выходил из чума с завязанными глазами и проходил сквозь “каменные ворота”. За ним, как и через “березовые ворота”, шел весь народ (3 раза в направлении с севера на юг). По традиции верили, что это действие в предстоящем году избавит народ от болезней и смерти. Ворота Фу-Фодю использовались один раз. После прохождения их закрывали оленьей шкурой с северной стороны и заваливали каменной плитой. В год, когда совершался обряд “каменные ворота”, праздник Чистого чума уже не устраивали. Во всех этих обрядах процесс “очищения” от возможной болезни сопровождался защитой очищаемых от следования за ними враждебных сил. Эта защита символизировалась в первом случае закрыванием пространства между “березовыми воротами”, а во втором случае заваливанием “каменных ворот” плитой.

МУЗЫКА

Музыкальная культура энцев является малоизученным реликтовым явлением. Она представлена только фольклорной традицией и родственна ненецкой и нганасанской музыке. Две локально-стилистические группы энецкой музыки соответствуют делению этноса на северных (тундровых) и южных (лесных) энцев. Музыкально-фольклорная терминология энцев приводится в работе М.А. Кастрена (*Castren*, 1855); интересные материалы по энецкой музыке имеются в работах этнографов Б.О. Долгих (Бытовые рассказы энцев, 1962) и Е.Д. Прокофьевой (1951), фольклориста К.И. Лабанаускаса (Фольклор народов Таймыра, 1992; Родное слово..., 2002). Собираением и изучением музыкальных инструментов энцев занимался музыковед И.А. Богданов (1993), музыкальные традиции лесных энцев описаны С.В. Григоровских и О.Э. Добжанской (1993). Подробные обобщающие сведения по музыке энцев приведены в работах Ю.И. Шейкина (1996, 2002); там же им подробно исследованы и описаны их музыкальные инструменты.

Главным шаманским атрибутом у энцев являлся бубен – центральносибирского типа, овальной формы. Энецкие названия шаманского бубна *педди* (тундр.), *фензир* (лесн.) родственны названиям бубна у нганасан (*хендир*), ненцев (*пензяр*). На поверхности энецкого бубна, как это типично для самодийцев, бывают символические рисунки, связанные с осмыслением бубна как символа Вселенной. Соответственно категориям шаманов, энецкие бубны имели 3 разновидности: *саводе-педди* (*фендир*) – круглой формы без резонаторных столбиков на обечайке, рукоятка деревянная крестовидная, крепилась к обечайке при помощи кожаных ремней. На бубне *саводе* подвески-погремушки первоначально отсутствовали и появлялись постепенно, по мере приобретения шаманской силы. *Дьяно-педди* (*фендир*) – круглой формы с восемью резонаторными столбиками на обечайке и металлической крестовидной рукояткой, которая подвижно крепилась на обечайке. Подвески-погремушки на этом бубне первоначально были из кости и постепенно вытеснялись металлическими. Через бубен *дьяно педди* (“земля-бубен”, подобно нганасанскому *нгилепте хендир*) осуществлялась связь с Нижним миром. *Нано-педди* (*фендир*) – “небесный бубен” – имел овальную форму с резонаторными столбиками из медвежьих зубов, на которые натягивалась жильная струна, имелось множество подвесок-погремушек различной формы. Бубен для камлания духам Верхнего мира *нано-педди* осмысливался как бубен-“облако”, подобно нганасанскому *бондуптэ хендир* (Шейкин, 2002. С. 80). В культуре энцев, подобно другим самодийцам, бубен осмысливался как олень (ездовое животное – помощ-

ник шамана); после изготовления бубна перед началом его использования проводился ритуал “оживления” бубна.

Идиофоны (самозвучающие инструменты) представлены колоколом *сэга*, который укреплялся на погребальном сооружении (в него звонили, обращаясь к душе покойника); металлическими звенящими украшениями на женской одежде *баськ*; ритуальным жезлом-систром с погремушками *чуро*. Железный посох с кольцами-погремушками *чуро* “имел значение жезла старейшины на свадебных церемониях энцев” (Шейкин, 2002. С. 62), а также являлся шаманским атрибутом. С помощью этого посоха совершали обрядовое действие “поднимание головы отца невесты”, внутри чума невесты посох *чуро* занимает место по левую сторону от входа в чум, возле очага, напротив отца невесты (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 56–57); в качестве фоноинструмента посох сопровождал песенно-речитативные монологи свата. Шаманы использовали *чуро* для проводов души в Нижний мир (Прокофьева, 1951. С. 151–152). Многочисленные подвески-погремушки на шаманской одежде (*паггэ* – тундр., *фаггэ* – лесн.), вначале костяные, потом – металлические, символизировали птичьи перья.

Свободные вращаемые аэрофоны – вихревая жужжалка *киука* в форме круглой пуговицы, вращаемая гуделка (*поси* – лесн., *вырвыр* – тундр.) в форме пера большой птицы – связаны с магическими представлениями о вызывании ветра. Из гусяного пера изготавливали одноязычковый свисток-пищалку *сизыди* для манковой охоты на гусей. Тем же названием *сизыди* маркировались другие простейшие аэрофоны (свисток из тальника, флейта из стебля полой травы).

Хордофоны у энцев известны в двух разновидностях. Это музыкальный лук, использовавшийся шаманами для путешествия в верхний мир (“небесный лук” *на иддо*) или в нижний мир – “лиственничный лук” *камо иддо* (Прокофьева, 1951. С. 145–147). Более сложный хордофон *тэтыгыго сэнэку* (“играющие жилки на деревянном бруске”) описывает И.А. Богданов (1993. С. 55): это смычковая двухструнная лютя с долбленным корпусом, использовавшаяся для песенных наигрышей.

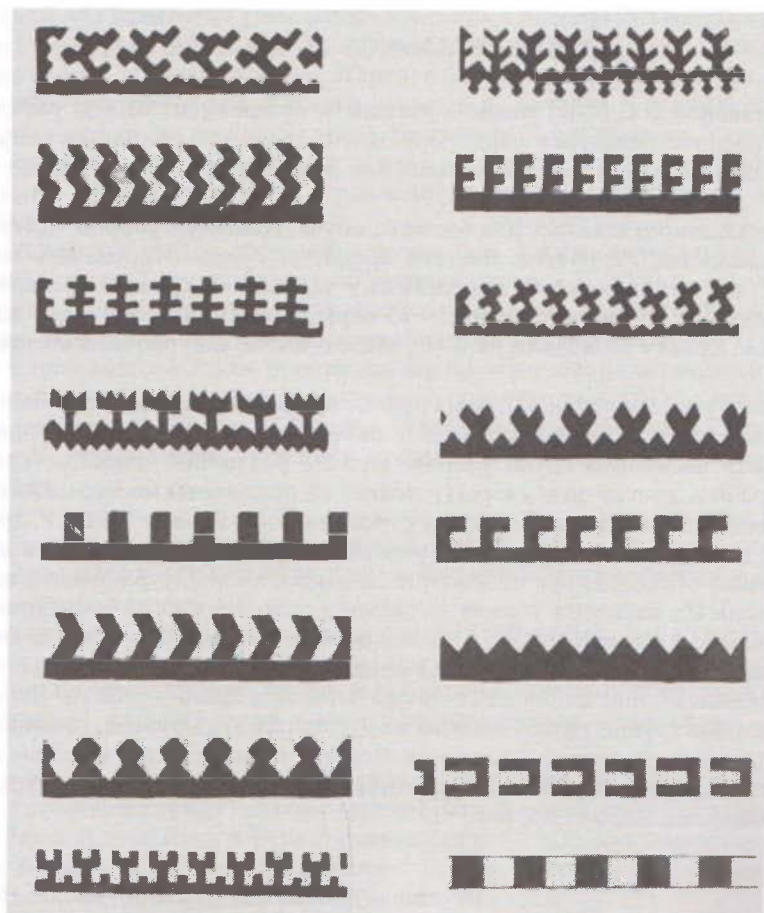
Большое значение в обрядовой культуре энцев имели танцы во время праздника *Мэдодэ*, известные нам по описанию Романа Силкина (Бытовые рассказы энцев, 1962а). Танцы проводились на льду замерзшего озера, вокруг воткнутого в снег шеста (хорея). Танец сопровождается пением на слоги “Хии ой! Хии ой!” – это возгласный напев на вдох и выдох, близкий нганасанским круговым танцам. Слоговый анализ возгласа “хии-ой” указывает на трехстопную структуру такта.

Во время праздника *мэдодэ* обязательно проводился и шаманский обряд. Характеризуя шаманскую музыку энцев, невозможно не заметить, что категории энецких шаманов, близкие ненецким, различались не только по названиям и функциям, но и по используемым в обряде звуковым атрибутам и сложившейся музыкальной организации шаманского камлания. Шаман *будтодэ* (связанный с верхним миром) камлал на празднике *мэдодэ* (Чистого чума) и имел полный комплект фоноинструментов: костюм, жезл и три варианта бубна, оснащенных металлическими подвесками-погремушками. У шаманов *будтодэ* был дьячок-подпеватель *тэтагу* *дэ*, чья втора была обязательна для музыкальной композиции обряда. В результате совместного пения шамана с помощником создавалась полифоническая музыкальная ткань камлания, основанная на имитационном повторении мелодии шамана в партии помощника.

Шаман *саводе* (связанный с миром умерших) не имел помощника-подпевалы, парка-костюма и посоха; он общался с миром умерших родственников и пел их “личные” песни *модь барэи*, сопровождая ударами в бубен. Шаман *дьяно* (связанный с духами земли) имел помощника-подпевалу, но у него отсутствовали парка-костюм и посох; он общался с миром “злых духов” *амукэ*, и его напевы были повторением голосов *амукэ* (филина, медведя и др.) в сопровождении бубна.

В связи с утратой энцами шаманской обрядовой культуры практически не сохранилось музыкальных свидетельств шаманских обрядов, поэтому реконструкция шаманской музыки энцев возможна на основе сопоставления материалов из родственных музыкальных культур – нганасанской, ненецкой.

Песенный фольклор энцев представлен жанрами *барэ* (песня) и *модь барэ* (моя песня) – личностными импровизациями на собственный “напев”. *Барэ* часто были любовного содержания и являлись песенной формой общения юношей и девушек. *Модь барэ* – личная песня, в которой человек описывает события своей жизни. Есть сведения о проводившихся ранее песенных играх-состязаниях *санкуо-кинуо* (играют – песню поют), во время которых в песенной форме задавались вопросы и давались ответы. Эти песни-импровизации исполнялись на празднике *Мэдодэ* (Фольклор народов Таймыра, 1992. С. 4). *Некуця барэ* (детские песни) сходны с ненецкими *нюкуби*, а также нганасанскими *нюо балы*. Детские песни энцев, как правило, короткие, сочинялись родителями и близкими родственниками для развлечения малышей. Собственно “песня” – песенно-поэтическое высказывание, имеющее традиционную систему символов, иносказательных образов и определенную ритмословозную структуру – называлась *кунуярэ* (тундр.), *кинуадэ* (лесн.) (Шейкин, 1996. С. 26).



Образцы орнамента
(ИЭАС, 1961). Энцы

В настоящее время появились “песни”, связанные с инновационными явлениями в музыкальной культуре энцев (проникновением европейской мажоро-минорной ладовой системы, регулярных ритмов и куплетной формы): это песни энецких мелодистов, к которым в первую очередь необходимо отнести В.Н. Пальчина из пос. Потапово (сына известного сказителя Н.С. Пальчина). Песни В.Н. Пальчина “Бака”, “Каяку” и другие стали для многих современных энцев единственным выражением этнического музыкального мышления.

Энецкие эпические жанры (*сюдобичу*), как правило, “речитируются на однотрехтоновые мелодии с устойчивой ритмической структурой” (Шейкин, 1996. С. 26). В связи с практически полной утратой этого пласта фольклора реконструировать стилистику эпической мелодики энцев приходится на основе редких сохранившихся фольклорных образцов более коротких жанров – сказок.

Музыкальный фольклор лесных энцев известен благодаря редким носителям этой традиции Н.С. Пальчину, В.Н. Болиной, М.Н. Силкиной из пос. Потапово Таймырского АО. Сказители и песенники из числа тундровых энцев Д.Н. Мирных, К.Ф. Туглаков и др. в настоящее время большей частью живут в пос. Волочанка в Усть-Авам.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

Декоративное искусство энцев, в частности их орнамент весьма разнообразен. Наиболее распространенным видом орнамента являются узоры, составленные из кусочков темного и светлого меха оленя или из цветных сукон, частично заменивших мех.

Раскраска использовалась для одежды, обуви, головных уборов, части оленьей упряжи, шаманских атрибутов. Все эти предметы орнаментировались полосками меха или сукна или полосками, нанесенными черной или красной краской. Первая приготавливалась из графита, вторая – из охры, отвара ольховой коры или покупного сурика. Краску разводили на воде, вместо кисти употребляли комок оленьей шерсти.

Орнамент на одежде и некоторых других предметах расположен обычно по основным швам или по краям. В орнаменте на изделиях из меха, кожи и тканей можно различить несколько групп узоров: полосы различной ширины, квадраты и прямоугольники, лестничные узоры (условно эти орнаменты можно назвать северо-сибирскими); более сложные по своему строению узоры в виде буквы F, прямой или наклонной (именно эти узоры характерны главным образом для энцев и нганасан).

Несколько обособленное положение занимают узоры, украшавшие изделия из кожи (замши). Их наносили черной и красной краской и иногда оконтуривали жгутиком из белого оленьего волоса. Основным мотивом являлась здесь прямая линия или полоса, обычно удвоенная или утроенная, от которой вверх или вниз отходили короткие вертикальные линии или полоски черного и красного цвета (Иванов, 1962. С. 60). Еще одна группа узоров состоит из дугообразных мотивов, проникших к энцам и нганасанам от эвенков и долганов. Большинство их имеет местные названия, в которых нашли свое отражение предметы быта, материальной культуры и системы традиционного мировоззрения.



ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Расселение. Нганасаны живут на Таймыре, в Таймырском (Долгано-Немецком) АО Красноярского края. Округ существует с 10 декабря 1930 г., целиком расположен за Полярным кругом, его общая площадь – 862,1 тыс. кв. км. Таймырский АО делится на три административных района: Диксонский с центром в пос. Диксон (остров Диксон и часть арктического побережья Енисейского залива), Усть-Енисейский с центром в пос. Карнаул (побережье Енисея ниже Дудинки) и Хатангский с центром в пос. Хатанга (бассейн р. Хатанги и вся северо-восточная часть округа вплоть до границ Якутии). Бассейн р. Хета, притока Хатанги, и центральная часть полуострова, а также южная полоса лесотундры по обоим берегам Енисея выше Дудинки находятся в подчинении Дудинской городской администрации (Таймыр, 2001).

Традиционный регион расселения нганасан – тундры центральной и северной части полуострова Таймыр (кроме побережья океана). К XVII в. кочевья племенных группировок, из которых складывались нганасаны, простирались по всему полуострову, включая и территории правобережья Хатангской губы. С XVIII в. на Таймыр с юго-востока стали проникать якуты, постепенно ассимилируя местных тунгусов и русских. Складывавшийся на этой основе новый этнос – долганы, потеснил нганасан к западу и северу. Ненцы, перейдя на правобережье Енисея и постепенно ассимилируя энцев, оттеснили нганасан к востоку в центральные районы полуострова.

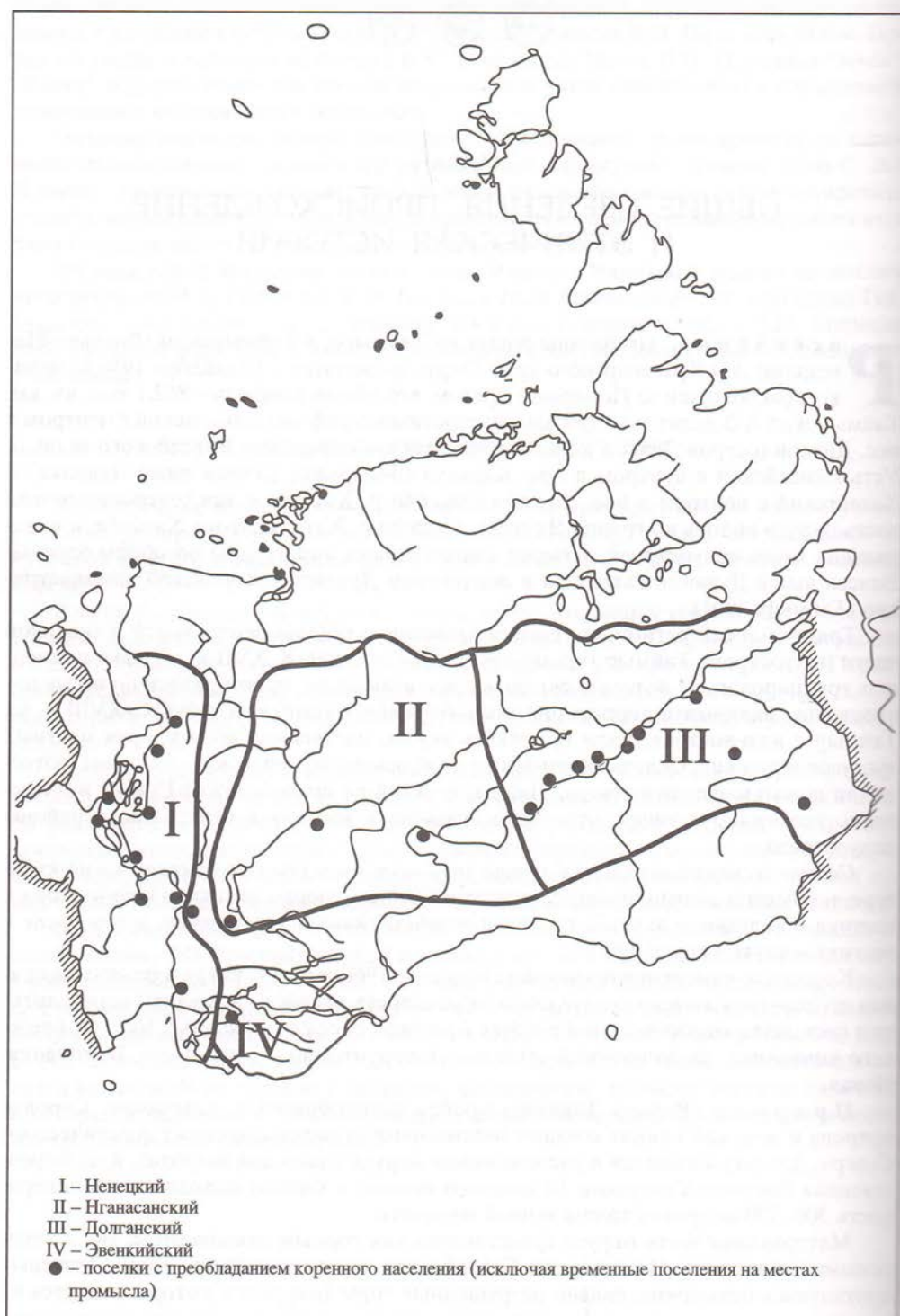
Сейчас соседями нганасан с запада являются энцы (весьма близкие им по культуре, но быстро ассимилируемые ненцами), ненцы, с юга – эвенки, с юго-востока и востока – долганы и якуты с разными хозяйственными традициями, в том числе с востока – якуты-оленоводы.

Коренные изменения произошли в начале 1960-х годов, когда в рамках кампании по переводу кочевого населения на оседлость нганасан вынудили переселиться в несколько относительно крупных поселков к югу от основных мест их прежнего кочевания, на долганской этнической территории – Усть-Авам, Волочанка, Новая.

Природа. Рельеф Таймыра крайне разнообразен и живописен. Суровая природа и жесткий климат создают неповторимый облик и колорит Арктического Севера. Здесь сказывается и расположение округа в высоких широтах, и непосредственная близость Северного Ледовитого океана, и близко выходящая на поверхность 300–500-метровая толща вечной мерзлоты.

Материковая часть округа 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

Основные этнохозяйственные ареалы Таймырского автономного округа
(Хрущев, 2001)



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. С. 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 Балахня, Хета, Пяси́на, Дуды́пта, Ага́па, Пу́ра.

На юге округа, к востоку от Енисея, располагается самая высокая часть Средне-Сибирского плоскогорья – горное плато Путорана. Это – высокие горные вершины, узкие ущелья, наполненные водой, похожие на фиорды, водопады. Флора и фауна здесь много богаче, чем на севере. Осенью сюда мигрируют с севера дикие олени.

Климат полуострова Таймыр по мере продвижения с запада на восток становится все континентальнее, с большой амплитудой колебаний температур воздуха. Средняя температура января -28° в районе Дудинки и -34° – в окрестностях Хатанги. В зимнее время на Таймыре часты ветры огромной силы, от 30 до 40 м в секунду. Осадков выпадает мало, не более 400 мм в год. Основное их количество приходится на летне-осенний период (Восточная Сибирь, 1969). В геоботаническом плане в округе выделяются зоны арктической пустыни, тундры, лесотундры и тайги Крайнего Севера. Суровый климат Севера малоблагоприятен для растительного мира Таймыра, поскольку лето здесь слишком короткое и холодное, почва плохо прогревается и оттаивает на небольшую глубину. Многие арктические растения низкорослы, ветви их распластаны по земле, а корневые системы идут не в глубину, а разрастаются в горизонтальном направлении.

Фауна полуострова и его прибрежной зоны представлена наземными и морскими животными. В полярных водах Таймыра встречаются шесть видов морских зверей, причем половина из них (кольчатая нерпа, морской заяц и морж) обитает там круглый год. Белуха (сем. дельфиновых) появляется у берегов Таймыра в конце лета.

В тундрах Таймыра и на прибрежных островах распространено 14 видов зверей. Самый крупный среди них – белый медведь, а самый маленький – арктическая бурозубка. Из пушных зверей водятся белый песец, горноста́й и заяц, из крупных хищников – белый и бурый медведь, полярный волк, из промысловых – песцы, горноста́й, ласки, росомахи, зайцы-беляки, дикие северные олени, из самых многочисленных – лемминги и полевки, которыми питаются многие звери и птицы Таймыра. До 1990-х годов численность диких оленей достигала почти 450 тыс. голов. Это было самое большое стадо в нашей стране. В лесотундре и северном редколесье гор Путорана обитают соболь, белка, колонок, выдра, ондатра, бурый медведь, лось – всего 16 видов. Среди них выделяется уникальный снежный баран (Восточная Сибирь, 1969).

Всего в таймырской тундре и на островах встречаются 87 видов птиц, но гнезда устраивают только 73. Птиц зимой в тундре не более 5 видов: куропатки, гагары (чернозобая, полярная и краснозобая), тундровый лебедь (вес до 10 килограммов), гуси (гуменники и белолобые, гусь-пискулька), утки (шилохвосты, чирки-свистунки и клоктуны, морянки, гаги-гребенушки, малые гаги, морские чернети, турпаны и др.).

Численность. Общая численность нганасан на протяжении истории колебалась, по данным переписей, в среднем в пределах от 800 до 1300 человек. Наибольшей численности авамские нганасаны достигали в середине XVII в. До начала

XX в. эпидемии оспы, кори и гриппа, частые весенние голодовки, регистрировавшиеся по письменным источникам XVII в., периодически значительно сокращали число нганасан.

Динамика численности нганасан по переписям следующая: 1897 г. – 838 человек, 1926 г. – 887, 1929 г. – 867, 1959 г. – 748, 1970 г. – 953 (данные несколько завышены). Всесоюзная перепись населения 1979 г. зарегистрировала 867 нганасан (около 200 чел. – в разных районах страны за пределами Таймыра), а по переписи 1989 г. их было 1278 (данные явно завышены: по материалам Таймырского статуправления в округе количество нганасан не превышало 950 человек) – (Население СССР..., 1980. С. 26; Языки народов России..., 2002. С. 125). На Дудинский (722) и Хатангский (91) районы к 1989 г. приходилось 99,5% нганасан округа. В том числе в пос. Волочанка проживало 384 нганасан (47%), в Усть-Аваме – 306 (38%), в пос. Новая – 73 (9%), что составляло 94% нганасанского сельского населения (Хрущев, 2001. С. 17). По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., зарегистрировано 834 нганасана.

Плотность населения округа очень низкая, что связано, прежде всего, с его удаленностью от главных промышленных центров страны, с отсутствием надежных магистралей, связывающих Таймыр с материком, и суровым климатом.

С а м о н а з в а н и е. Нганасаны – самый восточный из самодийских народов и самый северный этнос Евразии. В дореволюционной литературе они описаны под именами: *тавгийские, авамские, вадеевские самоеды* или просто *самоеды*. Встречались также другие названия этого народа: *самоеды-аси, самоеды-тавгийцы, тавги, тавгийцы, тавгийская самоедь*.

Название “авамские самоеды” начало встречаться в документах со второй половины XVII в. Русский этноним *самоедь* упомянут в Начальной летописи в 1092 г. применительно к северо-уральским ненцам. Существуют и другие версии: “самоед – от племенного наименования группы энцев – сомату” (Г.Н. Прокофьев) и “самоед – от саамского слова “самэ-еднэ” – “земля саамов, земля людей” (Б.О. Долгих). Некоторые версии о происхождении этого этнонима можно отнести скорее к народной этимологии, например, “самоеды – себя едящие” (“Сказание о человецех незнаемых”), “самоед – сёмгоед” (А.Х. Лерберг) и “самоед – сямай (нечистый) яд, то есть поедающий нечистое” (И.И. Лепехин).

Этноним “нганасаны” образован от *дэнэ’са* “человек”, “мужчина” (Прокофьев, 1937а; Терещенко, 1979). Этот термин, введенный в 1930-е годы, основан на ошибочном обобщении известного многим народам Севера употребления слова со значением “человек”. Сами они соотносят его с русским словом “товарищ” (Castren, 1855; Долгих, 1952б; Терещенко, 1966). Нганасаны себя называют *ня’* (ед. ч.: *ня*), добавляя при этом, к какой территориальной группе относятся: *абаму ня* (авамские) или *бадей ня* (вадеевские). Ближайшие соседи называют нганасан *тавы* (ненец.), *тау* (энец.), откуда и пошло название *тавг(иец)*.

Я з ы к. Нганасанский (устар. назв.: *тавгийский, тавгийско-самоедский*) язык входит в самодийскую группу языков, в свою очередь входящую в уральскую языковую семью. Его формирование как самостоятельного языка, а также грамматическая структура и лексика с точки зрения возможных близких контактов или генетического родства с другими языками пока исследованы недостаточно (Терещенко, 1957; 1971; 1973, С. 34, 40, 320 и др.; Хелимский, 1982б. С. 4). В эту же подгруппу входят ненецкий и энецкий языки, от которых нганасанский отделился, как предполагают, около 1500 лет тому назад. С энецким языком, особенно с его тундровым диалектом, нганасанский язык связан не только родством, но и тесными контактами, основанными на близком соседстве и общности культуры. Из соседних народов языковые связи в общем пласте несамодийской лексики прослеживаются прежде всего с селькупам.

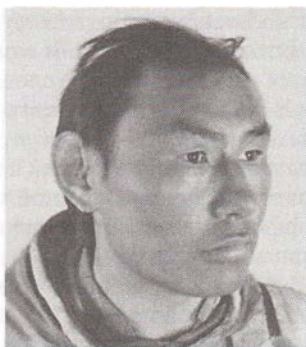
Основной состав нганасанской лексики соответствует ненецкой, но встречаются в словарном составе и слова, восходящие к древним самодийским языкам Саянского нагорья, которые не встречаются у ненцев, а также слова тунгусского происхождения (Народы Сибири, 1956. С. 648). В лексике нганасанского языка имеются элементы неизвестного субстратного происхождения, что согласуется с фактом обособленности нганасан от других самодийцев по антропологическим и этнографическим признакам. Одна из наиболее ярких лингвистических особенностей нганасанского языка – чрезвычайно сложная система морфонологических чередований, в которой отражены многие этапы фонетической эволюции языка (Дульзон, 1974; Терещенко, 1979; Столярова, 1973; 1976а, б). В нганасанском языке выделяют два диалекта – *авамский* (с пясинским и таймырским говорами) и *вадеевский*. Численность носителей авамского диалекта (Усть-Авамский и Волочанский сельсоветы) в два-три раза превышает численность носителей вадеевского, распространенного на востоке Таймыра, в бассейне р. Хатанги (Терещенко, 1979; Хайду, 1985; Симченко, 1976).

Проект нганасанского алфавита (Н.М. Терещенко) был опубликован в 1986 г., не дополненный, однако, систематизированными правилами орфографии и известный лишь немногим носителям языка. На основе этого алфавита функционирует молодая нганасанская письменность, представленная главным образом материалами “нганасанских страниц” окружной газеты и публикациями фольклора. В системе обучения нганасанский язык не используется. Введенное в последние годы преподавание его как родного языка в начальных классах (пос. Волочанка и Усть-Авам) для большинства учащихся, не владеющих нганасанским языком, имеет ознакомительный характер.

Еще в 1960–1970-е годы нганасанский язык активно использовался не только в быту, но и в производственной сфере. Имеется немало свидетельств того, что грамматическая правильность и лексическое богатство нганасанского языка сознательно культивировались самими нганасанами, в основном за счет традиций семейного воспитания и консерватизма фольклора. В последние годы у нганасан стремительно развиваются процессы языковой ассимиляции. Уже в 1980-е годы отмечалась утрата нганасанами своего родного языка, особенно у детей, переход их на русский и долганский языки (Большдт, 1989). Если в 1979 г., согласно переписи населения, 93,8% нганасан, живших на Таймыре, признавали родным язык своей национальности, то в 1989 г. таковых было 83,4%, а русским языком пользовались 56,8%. К 1993–1994 гг. доля говорящих на нганасанском языке снизилась до 44,1%. В группе детей нганасанский язык назвали родным всего 5,9% респондентов (Кривоногов, 1998б; Казакевич, Кузнецова, 1992). Место родного языка все чаще занимает русский язык (у нганасан Хатангского района – отчасти также долганский). В.П. Кривоногов вполне обоснованно считает, что главной причиной языковой ассимиляции нганасан является исчезновение кочевого оленеводства, процесс оседания, переселение нганасан в поселки с национально-смешанным населением.

Сегодня нганасанский язык используется как язык бытового общения у старшего и части среднего поколения, а также в сферах национальной культуры (фольклор, шаманские и религиозные ритуалы) и традиционных промыслов. Его роль как языка семейного общения ограничена в связи с тем, что представители младшего поколения нганасан, выросшие в национально-смешанных поселках и многие годы проводившие в стенах школ-интернатов, обычно не владеют родным языком своих родителей или владеют им недостаточно. Нередки случаи, когда старики-монолингвы вообще не способны объясниться со своими русскоязычными внуками.

Антропологическая характеристика. Антропологическое изучение популяций нганасан началось поздно, со второй половины XX в., но проводилось интенсивно. В течение 1960–1970 гг. все территориальные группы этого народа (собственно авамская и таймырская в поселках Усть-Авам и Волочанка Дудинского района Таймырского АО, вадеевская в пос. Новая Хатангского района



Вадеевский нганасан. 34 года

Таймырский АО. Фото С.Н. Иванова, 1977 г.



Вадеевская нганасанка. 20 лет

Таймырский АО. Фото С.Н. Иванова, 1977 г.

того же округа) были обследованы по большей части расоведческих программ. Нганасаны характеризуются выраженными монголоидными чертами сибирского круга форм и своеобразием физической внешности, что документировали уже первые научные материалы (Алексеев, 1955; Золотарева, 1962, 1974). Нганасаны представляют собой крайний восточный полюс в евро-монголоидном пространстве всех урало-язычных народов. Специфического сходства с юкагирами, а тем более с кетами, не установлено по классическому комплексу расоводиагностических черт внешности. Биология нганасанских локальных популяций изучалась многими антропологами и генетиками, в основном специалистами из московских и новосибирских научных центров (Нганасаны..., 1992).

По среднегрупповым данным нганасаны достаточно ясно различаются со всеми территориально близкими аборигенными народами: долганами и якутами, эвенками и юкагирами, кетами, ненцами и, в слабой степени, – с энцами. С последними нганасаны объединяются в особый таймырский вариант катангского типа байкальской группы типов (тоже “байкальской расы”) североазиатских монголоидов. С ненцами нганасан роднит общий древний субстрат циркумполярного региона – прототип таймырского варианта катангского типа. Различные территориальные варианты катангского типа, как можно судить по географии современных расовых комплексов в Сибири, были, по-видимому, широко представлены в автохтонном дотунгусском населении бассейна Енисея. Характеристики таймырского варианта у нганасан про-

являются наиболее отчетливо. Различия между локальными популяциями нганасан слабо выражены, что говорит о высокой степени антропологической однородности этноса (по среднепопуляционным данным и без учета явления межнационального смешения). Это же подтверждают материалы по величине полового диморфизма соматологического комплекса черт.

Для физического типа нганасан характерны низкий рост (156–159 см в среднем у мужчин), крупная и очень широкая мозговая коробка (головной указатель почти 85%, что близко к гипербрахикефалии), обычно средненаклонный лоб и не сильно развитое надбровье, невысокое по сибирскому монголоидному масштабу, но очень широкое среднескуластое лицо, очень темная пигментация волос и глаз при очень светлой коже, отсутствие рыжих волос, тенденция к понижению частоты тугих волос (45–70%) при наличии единичных случаев волнистых форм (до 6%), некоторое ослабление, по сибирскому масштабу, уплощенности лица, довольно высокая и выступающая вперед верхняя губа (прохейлия 70–85%), широкий рот и средней толщины губы, нос средневыступающий с низким переносом и большим нособровным расстоянием, с прямой или выпуклой костной частью спинки, в общем профиле спинки носа резко преобладают вогнутые формы (30–50%), но встречаются и выпуклые спинки до 3–10%, ширина носа средняя или большая, хотя по отношению к его высоте нос узкий (лепториния), очень слабый рост бороды и очень высокий процент монгольской складки века – эпикантуса (примерно 50%), глазная щель умеренно узкая и наклонная при сильно развитой складке верхнего века.

По средним для этносов характеристикам классического расового комплекса черт сходство нганасан с более восточными арктическими группами – юкагирами и эвенками Колымы – выявляется на уровне общей их принадлежности к достаточно разнообразной байкальской группе типов. В мужской выборке вадеевских нганасан тенденция к сближению этих этнических групп более отчетлива. Ее в определенной мере подтверждают и популяционно-генетические маркеры, которые сближают нганасан с юкагирами, коряками, ительменами (“субарктический подтип” по В.А. Спицыну). Выводы генетиков о близости нганасан и американских индейцев противоречивы. Тюркоязычные долганы и якуты, представляя центральноазиатскую группу типов североазиатских монголоидов, чуть сильнее различаются с нганасанами, чем тунгусоязычные народы циркумполярных районов, с которыми они входят в одну байкальскую группу типов.

В XX в. некоторое время представления о физической внешности нганасан строились на полевых наблюдениях этнографов, отмечавших их сходство с американскими индейцами и кетами. Однако эта точка зрения не подтвердилась результатами профессиональных исследований. Нганасаны – это лишь одна из ряда сибирских популяций, которые несут черты, свойственные также американским индейцам.

Популяция нганасан во второй половине XX в. характеризовалась своеобразной генетической структурой, которая оформилась в условиях относительной изоляции и под действием жесткого отбора в суровых климатических условиях севера Сибири. По многим биологическим параметрам они характеризуются экстремальными величинами и частотами признаков, придающими уникальность их антропологическому портрету.

Данные по вариациям кожных узоров сближают нганасан с западными эвенками и в то же время позволяют говорить о сохранении нганасанскими популяциями архаических элементов первичного восточного, или австрало-монголоидного надрасового ствола. По признакам зубной системы нганасаны неожиданно сближаются с очень разными по физическому типу, географически удаленными современными группами коренного населения Сибири и Дальнего Востока – горными шорцами,

бурятами Прибайкалья, нивхами. Однако в целом они не обнаруживают с ними прямых аналогий и по этой системе признаков. Биохимические маркеры включают нганасан в обширный круг азиатских монголоидных популяций Сибири, Дальнего Востока, Центральной и Восточной Азии. Физический тип нганасан, по заключению И.М. Золотаревой, может рассматриваться как проявление особенностей древнейшей антропологической формации на севере Средней Сибири. Эти разнообразные свидетельства находят удовлетворительное объяснение в гипотезе Ю.Г. Рычкова (1961) о существовании обширного среднесибирского монголоидного пласта древнего, или палеосибирского населения. Данный среднесибирский пласт сохранился в форме катангского типа, представленного, в частности, у нганасан и связанного в своем распространении, в основном, с группами бассейна Енисея. Прародители нганасан обитали, вероятно, в районах Южной Сибири.

Физический тип нганасан весьма своеобразен и адаптирован к жизни в высоких широтах. Специфическим сходством они объединяются прежде всего с энцами. В совокупности циркумполярных этнических групп Евразии они сближаются также с ненцами и западными эвенками. Все эти популяции в той или иной степени являются носителями черт разных вариантов катангского типа. Среди них только у ненцев черты катангского типа представлены в качестве одного из составляющих их физический тип компонентов. В расогенетическом плане для нганасанской популяции выявляются очень широкие параллели, документированные различными системами антропологических и собственно генетических маркеров.

Нганасаны во многих отношениях народ уникальный. Это самая северная этническая общность в России, чье компактное расселение полностью находится в Таймырском Заполярье. Это народ, который очень поздно стал известен специалистам-антропологам, но вскоре стал одним из наиболее изученных. Для большей части этого малочисленного народа – авамских нганасан – восстановлены генеалогические линии с XVII в. К последней трети XX в. народ сохранял высокий уровень этнической эндогамии. В общей картине этнических процессов на примере нганасан ясно видна относительная независимость хода языкового, хозяйственно-культурного, биологического и этнопсихологического взаимодействия разновременных компонентов современного этноса. Здесь, на северной окраине человеческой ойкумены, становление нового этнического самосознания “ня” происходило в среде населения, воспринявшего самодийский язык, но в значительной степени сохранившего хозяйственно-культурный уклад и, по всей видимости, антропологические особенности аборигенного населения Таймыра, расогенетически связанного с дотунгусскими и дотюркскими популяциями Восточной Сибири.

Г р у п п ы. По территории проживания и ряду особенностей культуры нганасаны делятся на две группы: западную – на территории Дудинского района (авамские нганасаны, с центрами в поселках Усть-Авам и Волочанка) и восточную – в Хатангском районе (вадеевские нганасаны, с центром в пос. Новая). Западные (авамские) нганасаны расселены от р. Дудыпта, впадающей в Пясино на западе, до р. Боганиды, притока Хеты – на востоке. Восточные локализуются на территории впадения р. Хета в Хатангу.

Западные или авамские нганасаны кочевали в основном на территории от р. Пясины до оз. Таймыр, уходя летом в глубь тундры на север и отходя зимой на юг к северной границе леса между оз. Пясино и р. Боганида. Территория кочевания восточных или вадеевских нганасан была более компактна. Летом они чаще концентрировались к юго-востоку от оз. Таймыр, в частности в районе оз. Лабаз. Зимой они занимали центральную часть тундры между реками Пясиной и Хатанга.

В начале 1930-х годов некоторыми исследователями из состава восточных нганасан выделялась также группа таймырских нганасан, называвшихся “губскими”.

расселенная среди русского населения на “губе” оз. Таймыр (Попов, 1936. С. 8) и осваивавшая бассейн р. Верхняя Таймыра и западное побережье оз. Таймыр.

История изучения. Первые литературные известия о нганасанах появились в работах енисейского губернатора А.П. Степанова (1835) и А.А. Мордвинова (1860), проехавшего в 1850-е годы по таймырской тундре (Петряев, 1954. С. 149 и сл.). Одними из первых наиболее полных данных, характеризующих культуру нганасан, стали публикации В.А. Кострова (1857, 1879–1880), М.Ф. Кривошапкина (1865), П.И. Третьякова и А.Ф. Миддендорфа. П.И. Третьяков (1869) довольно подробно описал тавгийцев (нганасан), их духовную культуру, привел местные названия, по которым можно судить о принадлежности материала нганасанам. Значительные этнографические материалы о нганасанах опубликовал в 1878 г. на русском языке академик А.Ф. Миддендорф, который в 1843–1844 гг. пересек Таймырский полуостров с запада на восток. В своей многотомной монографии он посвятил отдельную главу этому народу. Интересны описания быта авамских нганасан в статьях участников Хатангской экспедиции 1905 г. (Толмачев, 1906. С. 6–27), а особенно в работе податного инспектора Туруханского края П.Е. Островских, который непосредственно наблюдал нганасанские похороны (1903, 1929). Существенные данные содержат работы К.М. Рычкова (1915; 1916; 1917).

Планомерное этнографическое изучение нганасан началось с середины 1920-х годов и связано, прежде всего, с проведением первой Приполярной переписи населения в 1926–1927 гг. В экономическом очерке Л.Н. Добровой-Ядринцевой (1925) были даны и этнографические сведения о нганасанах. В 1929 г. появилась публикация молодого тогда ученого-североведа Б.О. Долгих – первая попытка решить проблему происхождения нганасан. А.А. Попов, работавший на Таймыре в 1930–1938 гг., собрал большой материал по культуре нганасан. В 1936 г. вышла в свет его первая небольшая монография, написанная на основании полевых материалов экспедиции 1930–1931 гг. и посвященная в основном вадеевским нганасанам. Уже после войны, в 1948 г. была опубликована первая часть его же двухтомной монографии “Нганасаны”, посвященная материальной культуре (см. также: Попов, 1946), и закончено написание второй о социальных отношениях, мировоззрении и шаманстве, которая была опубликована лишь в 1984 г. в сокращенном варианте. Большое значение имеют и коллекционные описи А.А. Попова предметов быта нганасан, которые он привез в МАЭ.

В послевоенные годы этнографические исследования у нганасан развернулись более интенсивно. Основной их целью было выяснение происхождения этого народа. В результате, наряду с работами по этногенезу, появились статьи и материалы, касающиеся духовной культуры народа (Долгих, 1951; 1960а; 1962; Долгих, Файнберг, 1960; Файнберг, 1959; 1962; Симченко, 1963а). 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, где он отчасти использовал свои фольклорные записи. В 1976 г. были изданы два фундаментальных труда, касающиеся нганасан. После кратких публикаций (Долгих, 1938; Сказки..., 1959) увидели свет множество фольклорных текстов с обширным введением и комментариями Б.О. Долгих (Мифологические сказки..., 1976).

Значительным этапом в изучении этнической истории нганасан и шире – самодийских народов Евразии – стала монография Ю.Б. Симченко о культуре охотников на дикого оленя Северной Евразии (1976). В этом фундаментальном труде он подвел итоги антропологических, археологических, лингвистических, топонимических и этнографических исследований в Полярной зоне Евразии. Отстаивая гипотезу о существовании единого этнического субстрата в составе арктических народов, он попытался его выделить и охарактеризовать, опираясь в значительной мере на ма-

териал по нганасанам как носителей культуры охотников на дикого оленя Северной Евразии. В 1970-е годы вместе с расширением работ по антропологии нганасан было обращено более пристальное внимание на реконструкцию их генеалогических линий и связей, на их демографическую характеристику (Г.М. Афанасьева, 1990). Традиционному мировоззрению нганасан была посвящена монография Г.Н. Грачевой (1983), в которой она на основании богатейшего полевого материала реконструировала представления нганасан о природе и месте в ней человека.

Экономические, социальные, культурные преобразования и этнические процессы в этом районе Крайнего Севера не раз были предметом специального рассмотрения в научных статьях и монографиях (Долгих, 1949а; Файнберг, 1959; Долгих, Файнберг, 1960; Васильев, Симченко, 1963; 1970; 1971; Симченко, 1970а; Лебедев, Лопуленко, Симченко, 1974; Грачева, 1978; Носов, 1967; Увачан, 1971; 1977; Еремينا, 1975; Кузаков, Попов, 1980 и др.).

Происхождение. Нганасаны представляют собой народ, формирование которого происходило на самой северной территории Евразийского материка – на полуострове Таймыр. По мнению Ю.Б. Симченко, они представляют собой “уникальный пример этнического развития в условиях относительной изолированности”. Их культура показывает достаточно определенные исторические связи с древнеарктическим населением, вошедшим в качестве субстрата в состав северных народов (Симченко, 1982; 1992. С. 5). Наиболее значительный аборигенный пласт прослеживается в составе именно нганасан. Из современных нганасанских родов в этом аспекте привлекают внимание в первую очередь два: Фалочера (Чунанчера) и Линанчера. О субстратной природе этих нганасанских родов свидетельствует прежде всего присутствие в их названии компонента “чера” (Этногенез..., 1980. С. 62–63). Обособленность нганасан (и энцев) среди других самодийских народов, специфические черты культуры позволяют рассматривать процесс их формирования лишь в относительной связи с общесамодийскими этногенетическими проблемами (Прокофьев, 1940б). В составе этого народа южно-сибирские родовые компоненты, по мнению В.И. Васильева, выражены наименее четко и современные названия нганасанских родов в данном аспекте почти ничего не дают (Этногенез..., 1980. С. 51). Предания рисуют предков нганасан как пришельцев с востока и резко обособляют их от энцев, несмотря на весьма близкие с ними этнографические особенности (Попов, 1948).

По одной из точек зрения, нганасаны сформировались в I тыс. н.э. в процессе продвижения на Таймыр самодийских этнических компонентов, ассимилировавших аборигенов – охотников на дикого северного оленя. Позднее в состав нганасан вошли отдельные группы эвенков и долган. Гумилев же, указывая, что все современное население Сибири пришлое, за исключением кетов, считает, что самоеды, в том числе и нганасаны, пришли на Таймыр в V–VII вв., на что указывают, по его мнению, материалы фольклора и археологии (Переписка..., 1994). По мнению С.А. Хрущева, в этногенезе нганасан участвовали три компонента – переселенцы из Южной Сибири, юкагиры и древний, не идентифицированный, палеоазиатский субстрат насельников циркумполярной Евразии. Окончательная консолидация нганасан в самостоятельный этнос из различных этнических групп, переселившихся на Таймыр с юго-запада и юго-востока, относится к XVII в. (2001. С. 15).

По данным Хлобыстина (1982), в этнокультурных исторических процессах, происходивших в таймырском Заполярье, принимали участие носители как западносибирских, так и восточносибирских культурных традиций. В результате контактов древних этносов, носителей этих культур, в тундровых и таежных районах правобережья Енисея в период позднего неолита-бронзы (II–I тыс. до н.э.) произошло формирование древних юкагиров, часть которых влилась позже в популяцию предков нганасан. Примерно с середины I тыс. н.э. в этом формировании приняли участие

представители групп тунгусского происхождения. В конце I тыс. н.э. началось проникновение части северных самодийцев, с которыми связывается последний этап становления этносов энцев и нганасан. Еще одна точка зрения склоняется к тому, что формирование нганасан происходило позднее, в период появления в Сибири русских. В XVII в. на Таймыре слились в единое целое “пясидская самоедь” и тавги, образовав новое племя нганасан, которое в XVIII в. ассимилировало часть тунгусов-ванядов – маятов (История Сибири..., 1968. Т. 2. С. 56). Различные по происхождению племенные группировки (пясидская самоедь, кураки, тидирисы, тавги и др.) наложившись на древнее палеоазиатское население, занимавшееся охотой на северных оленей, что и стало основой нганасан как особого этноса.

Б.О. Долгих (1952б. С. 11, 86; 1960б. С. 123), обратившись к архивным материалам XVII в., также предположил, что образование современного нганасанского народа из разных по происхождению родоплеменных групп протекало уже на глазах истории, в течение трех последних веков (См. также: Народы Сибири, 1956; Симченко, 1968; 1980б; Афанасьева, 1980, 1990; Васильев, 1980). Предки нганасан, как он считал, представляли собой западную периферию юкагиров. Отмечаются последовательные включения в состав нганасан тунгусов, связываемых с группами *тидирисов*, *тавгов*, *ванядырей*; причем *тавгов*, составляющих основу современных авамских нганасан, Б.О. Долгих считал не просто тунгусами, а палеоазиатскими (юкагирскими) группами аборигенов, лишь ассимилированными тунгусами (Долгих, 1952б. С. 57).

Современные фамильные группировки нганасан сложились ко второй половине XIX в. (Афанасьева, 1980. С. 20) и представляют собой пять авамских – Нгамтусу’о (Костеркины), Линанчар (Турдагины), Чунанчар, Нгомде (Момде), Нюняндя (Порбины) – и шесть вадеевских – Купчик, Асянду, Кокора, Лапсака, Нгойбуо (Мойбо), Окко (Яроцкие) – фамилий.

Таким образом, сложение нганасанского этноса связано с ассимиляцией пришельцами-самодийцами аборигенного таймырского населения, возможно, по происхождению близкого юкагирам, и включением в их состав некоторых тунгусских и энцев родов. Поскольку в этногенезе нганасан наряду с другими принимали участие и западные группы самодийцев с развитым санным домашним оленеводством, более высокий уровень хозяйства и его организации, возможности быстрого свободного передвижения и другие причины способствовали консолидации части коренного населения на основе языка и новых для них черт культуры. Нганасаны постепенно восприняли самодийский способ тундрового крупнотадного миграционного 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. Однако черты древних пеших тундровых охотников на оленя у нганасан заметны в их культуре наиболее ярко по сравнению с другими полярными народами Евразии. К этим древним чертам, в частности, относится организация оленной облавной сухопутной охоты и охоты с лодок на речных переправах. Многочисленные пережитки древней доолeneводческой традиции в культуре нганасан и является их этнической спецификой (Симченко, 1976; 1982).

Этническая история. С начала XVII в. появляются письменные документы о том, что население полуострова было обложено российским государственным ясаком, который они регулярно платили в XVIII–XIX вв. (Народы Сибири, 1956. С. 649). Именно в указанный период происходит окончательная консолидация

нганасан в народ из различных этнических групп, вышедших на Таймыр с юго-запада и юго-востока и смешавшихся с местным населением.

С конца XVII в. нганасаны постепенно вытеснялись тунгусами (эвенками) на север – до этого они обитали несколько южнее – на Хете и за Хатангой. Наиболее тесные взаимоотношения у нганасан были с энцами (особенно с тундровыми) из-за сходства их хозяйственных укладов и традиционной культуры. Однако с 1930-х годов нганасаны перестали кочевать в приенисейскую тундру и уже к началу 1970-х годов последние остатки энецко-нганасанской этноконтактной зоны в пределах Усть-Авамского и Волочанского сельсоветов окончательно исчезли. Устойчивые контакты нганасан с долганами сформировались лишь недавно в двух этноконтактных зонах. Это, во-первых, – центральная часть Таймыра в пределах Усть-Авамской и Волочанской администраций, где на 690 авамских нганасан приходится 731 долган, т.е. их соотношение равно 49/51. Эта пропорция в конце XX в. отличалась устойчивостью при общем росте численности как нганасан, так и долган: в 1981 г. она была равна 47/53. При этом в Усть-Аваме удельный вес долган неуклонно рос и уже достиг 56%, тогда как в Волочанке, наоборот, нганасаны в последние 20 лет стали абсолютным большинством (53%). Вторая этноконтактная зона расположена в бассейне р. Новая – притока Хатанги, где контактируют вадеевские нганасаны и долганы в пределах Новинской администрации. Основной ее закономерностью является неуклонное увеличение доли долганского компонента, который только за период 1981–1995 гг. увеличился с 66 до 75%, при абсолютном сокращении численности нганасан (со 104 до 73 человек) (Хрущев, 2001. С. 16).

Таким образом, анализ археологических и других данных дает основание полагать, что нганасаны сложились на основе древнего палеоазиатского населения Таймыра, неолитических охотников на дикого северного оленя, смешавшегося с самодийскими и тунгусскими племенами. Окраинное расположение этнической территории нганасан по отношению к другим самодийским народам также оказало влияние на их этногенез и этническую историю. В XVII в. в состав нганасан входили различные по происхождению группы (пясидская самоедь, кураки, тидирисы, тавги и др.) и вплоть до второй половины XIX в. в эту общность включались новообразованные долганские роды. В современном родоплеменном составе нганасан, наряду с палеоазиатским (юкагирским) компонентом, который в значительной степени и определил этническую специфику их культуры, антропологического облика и языка, присутствуют и тунгусские черты.

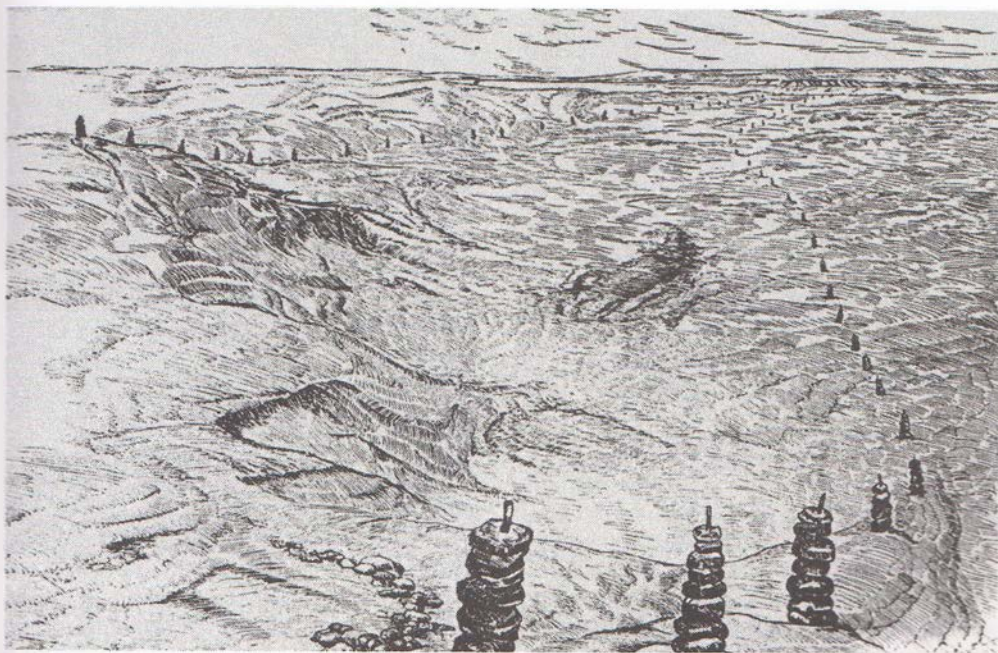
Основным этническим ядром нганасан является авамская группа. Восточная – вадеевская группа образовалась позже, к концу XVIII в., в результате брачных контактов с тунгусами или с отунгусившимися юкагирами. Между авамскими и вадеевскими нганасанами до сих пор поддерживаются постоянные брачные контакты (Нганасаны..., 1992. С. 6–10). Межэтнические браки нганасаны заключали регулярно, хотя их число было невелико, в основном с соседними народами: энцами – на западе и эвенками и долганами – на востоке. Считается, что именно такие браки были постоянным источником стабилизации численности нганасан, особенно после резкого сокращения их количества из-за эпидемий или голодовок (Афанасьев, 1990). По мнению В.И. Васильева, окончательное сложение современных ненцев, энцев и нганасан произошло уже в советское время, а некоторые заключительные фазы этого процесса мы можем наблюдать и сегодня (Этногенез..., 1980. С. 66).

ГЛАВА 2

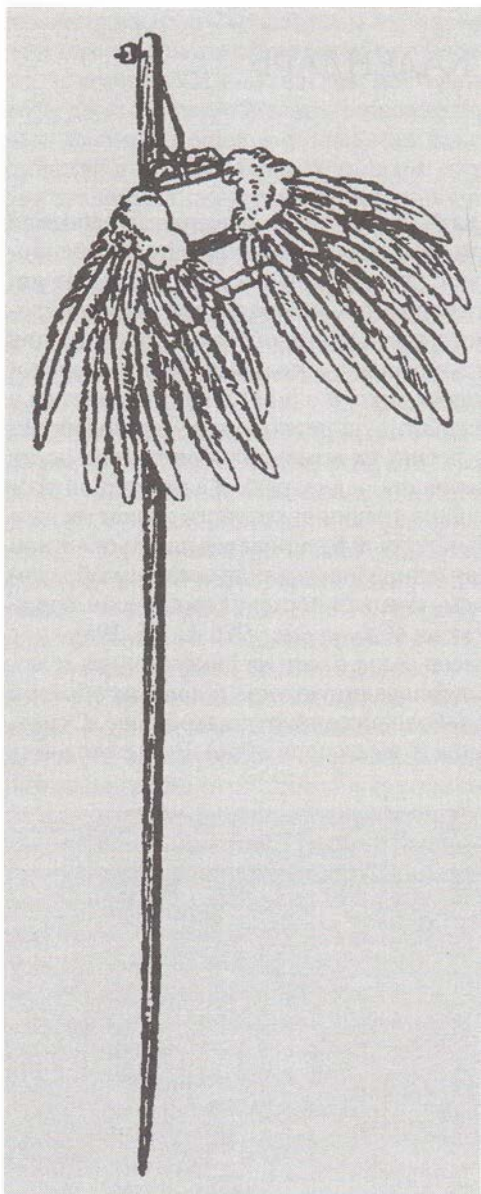
ХОЗЯЙСТВО И КАЛЕНДАРЬ

В экстремальных климатических условиях Заполярья нганасаны выработали особый жизненный уклад, создали свою неповторимую культуру. Особенности их традиционной экономики (с преобладающим значением охоты на дикого оленя и подсобной ролью домашнего оленеводства, рыболовства и других промыслов) определяли рассредоточение кочевого населения в огромном регионе при сохранении тесных связей внутри локальных, в основном родовых, групп. Перекочевки были обусловлены сезонными миграциями дикого оленя. Живут нганасаны в безлесной тундре, и даже зимой, когда откочевывают к редколесью, они предпочитают открытые места. При кочевом образе жизни их хозяйственная деятельность носила сезонный характер. Товарные отношения стали внедряться в их пушной промысел только в конце XIX – начале XX в. Однако традиции древнего хозяйственно-культурного типа охотников на диких оленей, который базировался на его сезонном промысле, рыболовстве и охоте на птиц, и характеризовался полuosедлым образом жизни, мобильным и стационарным жилищем, специфическим комплексом одежды, сохранялись у нганасан до недавнего времени (Симченко, 1976. С. 76–195).

Основным и древнейшим занятием нганасан была охота на дикого оленя (с помощью загонov и на речных переправах), водоплавающую дичь (главным образом гуся), в меньшей степени – пушная охота и рыболовство на открытой воде. Основная охота приходилась на летне-осенний период (с июля по ноябрь). Большую часть



Общий вид ограды из палок с дерном при посылке. Рис. А.П. Лекаренко
(Попов А.А., 1948). Нганасаны. Таймырский АО, р. Пясины



Махавка – веер из гусиных крыльев, употреблявшийся нганасанами при облавной охоте на оленей

(Народы Сибири, 1956)

пропитания они получали в результате массовых осенних *поколов* на реках и загонной охоты на оленей. Практически вся их жизнь была связана с охотой на оленей, а соответственно и с наблюдением за ними. Поэтому поведение оленей, их постоянные пути миграций, места сосредоточения для отела или переправ через реки были хорошо известны нганасанам. Для совместной охоты объединялось несколько семей. Поскольку успех зависел от хорошей организации дела, то обязанности членов производственного коллектива были четко разграничены.

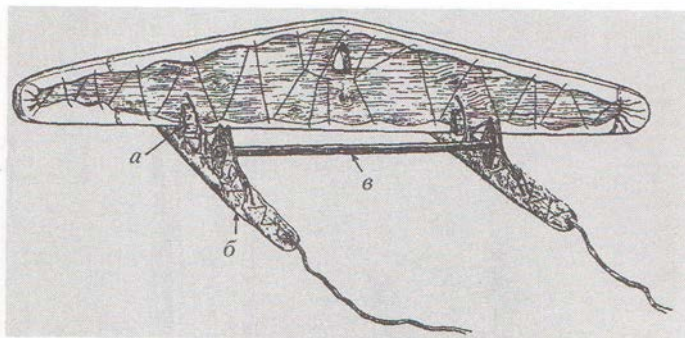
Стада оленей осенью (август-ноябрь), следуя с севера на юг, идут из года в год определенными путями, которые издревле известны нганасанам. На постоянных местах переправ оленей через большие реки нганасаны собирались заранее. На месте переправы охотники в лодках прятались в неровности берега, наблюдая, как стадо оленей спускается к реке по руслу ручейка, впадающего в реку. Сначала переправлялись несколько десятков старых самцов, которых охотники пропускали. Когда же остальная масса оленей заходила в воду, охотники быстро выплывали из укрытий, стараясь пересечь им путь, и, как только стадо достигало середины реки, выгребали ему наперерез, отрезая от берегов. Самые опытные охотники, врезаясь на своих лодках в центр стада, быстро и ловко кололи оленей копьями между ребер, чтобы те могли проплыть некоторое расстояние и приблизиться к берегу, где другая часть охотников добивала раненых оленей. Убитых оленей ниже по течению реки вытаскивали либо сами охотники, либо члены их семей, выделенные для подбирания туш. Добыча распределялась поровну между всеми охотниками (Симченко, 1976. С. 76–195).

На суше и зимой, и летом проводили загонные охоты. Место поволоки или от-

стрела готовили заранее с учетом рельефа, позволявшего охотникам не обижать себя и осторожно направлять стадо либо в естественный коридор, либо искусственную изгородь, сужающуюся к месту поволоки. Часто в виде изгороди в землю втыкали два ряда махавок (крылья куропаток, веерообразно привязанные к верхним концам тонких палок). В конце такого коридора, как правило, находилась

Щиток, употребляемый нганасанами при подкрадывании к дикому оленю: а – стойки для скрепления доски; б – камусы, натянутые на лыжи; в – поперечина

(Попов, 1948)



естественная впадина, под прикрытием которой расставляли длинную сеть, в которой олени и запутывались (Грачева, 1988. С. 224–225). Летом иногда загоняли оленей в небольшое озеро и с помощью собак, не дававших тем выйти на берег, кололи. Зимой применяли тот же прием на очень скользком для оленя льду. Когда выпадал снег, на диких оленей охотились гоном, т.е. догоняли их на хороших домашних оленях.



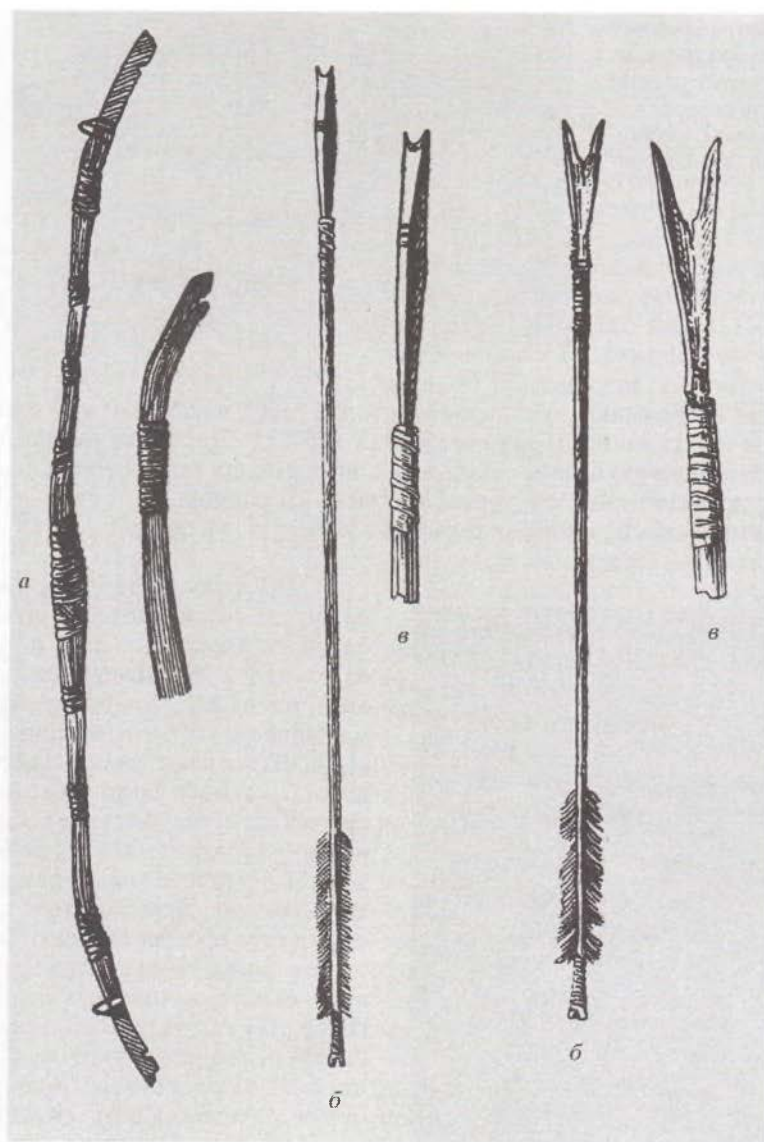
Охотник со старым ружьем и оленегонной собакой

Нганасаны. Таймырский АО, Центральный Таймыр. Фото Карева, 1961–1962 гг.
Архив ИЭА РАН

Существовали разнообразные виды индивидуальной охоты на оленей – с собакой, из укрытия, с нарт и т.д. Одним из архаичных индивидуальных способов являлась охота с прирученным оленем-маньщиком, которого на длинном ремне выпускали в стадо диких. Задачей маньщика было либо помочь охотнику, прикрывая его, приблизиться к дикому оленю на расстояние копья, либо, будучи выпущенным на длинном ремне, привести (приманить) дикого оленя к тому месту, где его ожидал охотник. Зимой охотились также со специальным маскировочным щитком (*лофо*). Он представлял собой доску с отверстием посередине для ствола ружья или стрелы, поставленную на небольшие полозья. Снаружи этот щиток обтягивали оленьей шкурой шерстью наружу. Охотник, скрываясь за ним, подползал к животному на расстояние выстрела (Симченко, 1976. С. 76–195).

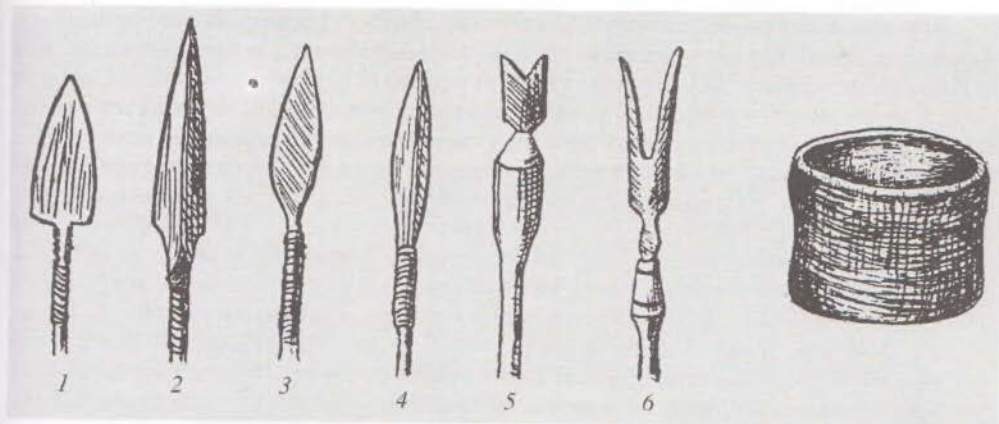
Главным оружием были копье (*фонка*), лук (*динта*) со стрелами (*буди*), нож (*кюма*), а с XIX в. широкое распространение получило огнестрельное оружие.

Копье было непременно вооружением каждого мужчины и юноши, достигших 15–16-летнего возраста. Оно состояло из древка (*фонкаба*) и листовидного наконечника (*фонка*). Размеры *фонкаба* приводились в соответствии с



Лук и стрелы нганасан: *а* – старинный нганасанский лук;
б – стрелы (дл. 70 см); *в* – наконечники для стрел
(а – Миддендорф, 1878; *б, в* – Попов, 1948)

ростом их владельца. *Фонка* оберегали от опоганивания (*нгадюма*): его нельзя было передавать в другие руки, чтобы от охотника не ушла удача. *Фонка* в этом случае могло просто “обидеться” на владельца и не “помогать” ему на промысле. Нганасаны знали два типа лука – простой и сложный. Простой лук делали из ливневой доски, концы такого лука имели “т”-образное сечение. Этот лук считался недостаточно сильным, и его употребляли в основном на охоте. Боевой лук был сложным. До начала XX в. нганасаны в основном употребляли более совершенные покупные луки. Их привозили со среднего течения Енисея от кетов. Однако среди нганаса-



Кольцо для предохранения пальца при стрельбе из лука (справа)

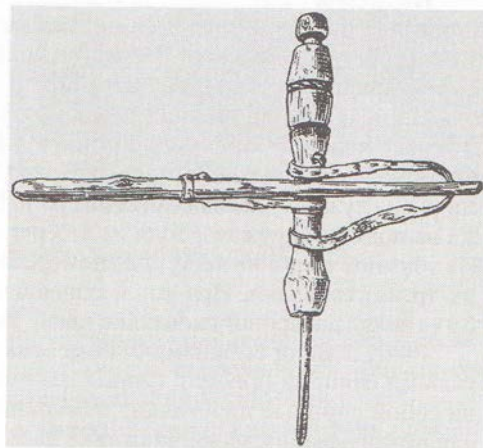
(Миддендорф, 1878)

Наконечники стрел. Железные: 1 – треугольной формы; 2 – в форме удлиненного треугольника, 3 – лавролистной формы, употреблялись для убоя крупных животных (напр. оленей); 4 – костяной кеглеобразный наконечник (для нанесения открытой раны с близкого расстояния), 5, 6 – раздвоенный железный наконечник, употреблялся при охоте на птиц

(Попов, 1948). Нганасаны

Малое лучковое сверло

(Попов, 1948). Нганасаны



старшего поколения еще в 1960-е годы были люди, которые умели делать даже сложные луки. При изготовлении простых луков употребляли шаблоны, по которым выгибали концы и которые служили правилом для лука, хранящегося без употребления. Отдельно делали колчан (*нгуса*) в виде вытянутого мешка из замши, который был несколько короче стрел. Стрелы хранились в колчане наконечниками книзу. Колчан надевали через левое плечо так, чтобы воину было легко доставать стрелы из-за плеча правой рукой. Стрелы были двух типов: с прямым и вильчатым наконечником. Стрелы с прямыми наконечниками (*биди*), в свою очередь, делились на боевые и тренировочные. Боевыми были стрелы с листовидными и шиловидными наконечниками, которые могли быть как костяными, так и металлическими. Тренировочные стрелы имели на конце утолщение. Тупыми стрелами учились попадать в цель вообще. Особенно опасными считались стрелы (*лары*), имевшие вильчатый наконечник из ножных костей оленей.

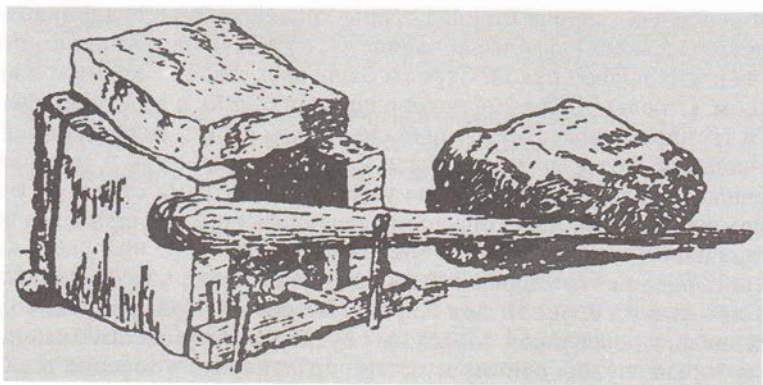
К боевым орудиям относились и большие ножи-секачи (*лаку*). Их лезвия достигали 30–40 см в длину и более 10 см в ширину. Лезвие изготавливали из толстого металла, ручку делали деревянной. Мужским орудием-инструментом считался и топор (*тобоко*), который служил одному мужчине практически в течение всей жизни. У мужчин было еще одно особое орудие посох (*чере*), которым убивали журавлей в са크ральных целях и который был непременным атрибутом свата. *Чере* втыкали перед чумом засватанной девушки.

Вершиной деревообделочного мастерства считалось изготовление лучкового сверла (*седифси*). Его изготовление требовало совершенного знания дерева как поделочного материала. Деревянным сверлом можно было работать при любом морозе. Сверло входило в постоянный комплект инструментов, находившихся в мужской нарте. Кроме ремесленного, лучковое сверло имело и сакральное назначение. Раньше после смерти владельца железное лезвие сверла заменяли деревянной палочкой и сверлом “вытирали”, “высверливали” огонь, который употребляли при похоронной церемонии.

Самым универсальным инструментом, который получал каждый нганасан с детского возраста, был нож (*кима*). Нганасанские ножи были тонколезвийными с односторонней заточкой. Лезвие забивалось в простую деревянную рукоять. Мужчины имели, как правило, несколько ножей – повседневные, охотничьи и ремесленные. Повседневные ножи (*сиенг*) носили под паркой на правом бедре, причем верхний конец закреплялся на поясном ремешке, а нижний – на специальной ремешковой подвязке, застегнутой под коленом.

На песцов настораживали каменные пасти (*фала денгуй*) 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 песка или отравившегося волка. Считалось, что такие магические действия способствуют удаче на охоте (*Симченко, 1976. С. 76–195*). Зимой охотятся на куропаток, загоняя их в расставленные в снегу сети. Летом большим подспорьем служит облавная охота на гусей. Раньше гусей во время линьки добывали также на лодках, окружая и гоня их к берегу, где были установлены сети (*денту бугур*). Их убивают также на лету, раньше стрелами из луков, позже – используя ружья, а также травят собаками. При коллективной охоте на диких оленей или лисных гусей добыча делилась пропорционально числу членов семей каждого участника.

Рыбу ловили ставными сетями (*кол бугур*), железными крючками (*бату*), костяными спицами (*федир*). Спицы делали из ножных костей оленя; они представляли собой длинные пластинки, заостренные с двух концов с отверстием посередине для привязывания лески. Наживка насаживалась на один конец спицы. Когда рыба проглатывала наживку вместе со спицей, та становилась ей поперек горла. Рыболовные сети вязали общераспространенными иглами по шаблону. Нганасанские сети были весьма невелики, приблизительно 8 × 1 м. Раньше сети плели из сухожилий, позже их стали делать из нитей мешочной ткани.



Ловушка – каменная пасть
(Народы Сибири, 1956). Нганасаны



С оленями

Нганасаны. Таймырский АО, Центральный Таймыр. Фото Карева, 1961–1962 гг.
Архив ИЭА РАН

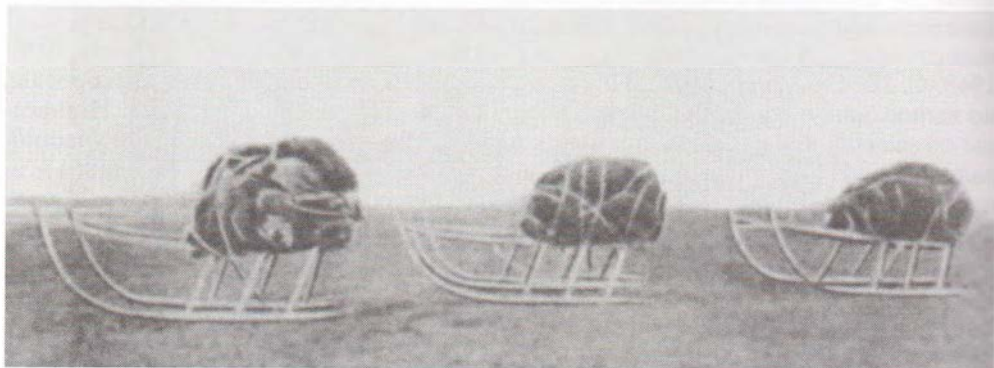
Нганасаны бережно относились к природе. Во время выведения животными потомства охота регламентировалась обычаем (*карсу*), запрещавшим убивать самок зверей и птиц во время беременности и выкармливания детенышей.

Оленеводство у нганасан относится к самодийскому санному типу. Оно носило транспортный характер и было подчинено основному занятию – охоте на дикого оленя. Олени были единственным сухопутным транспортным средством. Из-за сильных заструг лыжи нганасаны не употребляли, а на оленьих упряжках ездили и зимой, и летом. К середине XIX в. нганасаны стали самыми богатыми оленеводами Таймыра. Вместе с тем они сохранили почти до наших дней отношение к домашнему оленю как к неприкосновенному запасу еды, животному для обмена, показателю престижности; забой домашних оленей допускался лишь в исключительных случаях – во время голода, при травмах или болезнях животного (Попов, 1936; 1948. С. 10; Симченко, 1976). Нганасанские олени не очень сильные, низкорослые, но выносливы и способны быстро восстанавливаться после истощения. Нганасаны объясняли эти качества домашних оленей тем, что в гоне постоянно участвовали дикие. Их олени ценились очень высоко, и еще в начале XX в. за одного нганасанского оленя давали двух крупных долганских. Существовало более 20 слов для обозначения оленя в зависимости от возраста, внешнего вида, ветвистости рогов, использования. Лучшими транспортными оленями считались яловые важеньки (*бангаи*). Приучать животных к езде начинали на третьем году жизни. Одной семье нганасан для перекочевков требовалось не менее 40 ездовых оленей, для стойбища, с учетом взрослого мужского населения, число необходимых транспортных оленей возрастало до 500. Поэтому, как минимум, общее число поголовья оленей вместе с плодовой частью должно было составлять не менее 1000 голов (Симченко, 1992. С. 21).

В тундре все подчинялось строгому ритму весенних и осенних кочевков. Весной, когда гнус выживает оленей из тундры, заставляя их уходить на север, колышущаяся серая волна (стада диких оленей, а следом за ними и стада домашних, перегоняемые нганасанами) отливала от границы леса и катилась на север, через всю тундру, к берегам оз. Таймыр, которое раскинулось в предгорьях Бырранги. Там гораздо прохладнее, чем в тундре, с моря дует свежий ветер, который отгоняет мошкар. Таким образом, пути кочевий располагались в меридиональном направлении. Самые северные пределы, куда заходили вадеевские нганасаны, располагались на северо-востоке и востоке полуострова, восточнее озера Таймыр, до 75° с.ш. В центре летом осваивалась территория севернее р. Верхней Таймыры, на западе – бассейны р. Тареи и Пуры до устья р. Пясины. К осени продвигались на юг, подходили к границе лесотундры и здесь зимовали, передвигаясь с одного места на другое в поисках корма для оленей. Внутри этого основного движения хозяйственные занятия распределялись строго по сезонам года.

Нганасанские хозяйства держали оленей возле стойбищ приблизительно до середины июня. Затем их соединяли в стада, достигавшие 2–2,5 тыс. голов, и отпускали с пастухами на север. Основная часть населения оставалась на поволочных местах, чтобы заниматься весенним промыслом дикого оленя. Осенью бескормица заставляет оленей возвращаться на юг. В сентябре стада подходили к стойбищам, уже после того, как была закончена осенняя поволока. Оленеводы двигались со своими стадами не сплошной лавиной, а ручейками – аргишами, то есть оленьими караванами. Основные пути кочевания нганасан пролегали по Северо-Сибирской низменности, заключенной между плато Бырранга на севере и плато Путорана на юге (между 69° и 76° с.ш.). Практически все кочевья располагались в зоне тундры. К зиме подходили к лесотундре, размещаясь по водоразделу бассейна р. Пясины и северным притокам р. Хета и Хатанга. Маршруты кочевого коллектива заранее оговаривались с соседями. Во избежание беспорядочных кочевий сроки оставления зимних стоянок отдельными хозяйствами строго регулировались местными властями (раньше местным князьком). К зимним стойбищам возвращались в октябре или ноябре. Дневной переход при кочеваниях не превышал 20 км.

Летние аргиши были значительно меньше зимних, поскольку в них не было зимних вещей, которые весной просушивали, укладывали в нарты, увязывали, покрывали продывленной, не пропускающей влагу оленьей шкурой, и оставляли в тундре до следующей зимы. На летовке использовали нарты с необходимыми инструментами и пустые грузовые, которые потом заполняли продуктами. Чаще всего в упряжку ставили трех оленей. Концы постромок, пропущенных в



Нарты с зимней одеждой, оставляемые нганасанами до осени в тундре
(Попов, 1948)

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.

Окарауливание стада велось на нартах, собирать и подгонять оленей помогали оленегонные лайки (маленькие, с довольно длинной шерстью и относительно короткими ногами, очень похожие на карельскую лайку), которые весьма ценятся нганасанами и их соседями-оленеводами, называемыми их нганасанскими (Грачева, 1988. С. 225). Метили оленей тамгой на шерсти или фигурным вырезом на ушах. Каждая семья у нганасан имеет свою тамгу. Клеймо регулярно возобновляют, так как шерсть у оленя линяет каждый год и старое клеймо зарастает. Когда устанавливался наст, начиналась работа по обучению ездовых оленей, дрессировка передовых оленей и оленей-маньщиков.

Разделение труда существовало почти исключительно по полу и возрасту. Традиционно промысел и оленеводство – дело мужчин, вся работа по дому – женщин, включая пошив и починку меховой одежды, заготовку топлива, воды, заботу о детях. Каждый взрослый мужчина, помимо своих основных обязанностей по добыче пищи, как правило, был хорошим мастером по обработке дерева, кости, нередко также кузнецом. Именно нганасаны и энцы выковывали очень много металлических украшений.

Женскими видами труда считались обработка шкур, пошив одежды, заготовка продуктов впрок, сборание кустарника и сучьев для топлива, ежедневное приготовление пищи. Мужчины считали для себя предосудительным исполнять женские работы и только при недостатке людей помогали женщинам устанавливать чум или выщипывать перья, если было добыто много гусей, и они могли испортиться (Островских, 1903). Каждый мужчина должен был уметь делать копья, луки, ножи, лодки, нарты, деревянные детали чума, столовые принадлежности, женский инвентарий для обработки шкур, люльки и культовые предметы. Мужским делом было также изготовление упряжи, плетение арканов и вязка сетей для ловли диких оленей и рыбы. На мужчин, наконец, возлагалось создание всех погребальных сооружений и атрибутов.

До 1950-х годов нганасаны в основном занимались домашним оленеводством в составе колхозных и совхозных оленеводческих бригад, вели охоту на дикого оленя, промысел рыбы, пушного зверя. Зимой оленеводческие бригады размещались вдоль края леса, на сравнительно большом пространстве, укрываясь за деревьями, где олени меньше страдали от жестоких ветров. Охотничьи же бригады выдвигались в тундру поближе к пастям-ловушкам и отстояли довольно далеко друг от друга. Апрель и начало мая – это время, когда оленеводы готовились к лету: чинили упряжь, проверяли охотничий припас, рыболовные снасти. Осенью формировались коллективы охотников на дикого оленя на реках во время миграции стад к югу. Основное товарное значение для нганасан имели мясо, шкуры, рога оленей, рыба (чир, сиг, голец, омуль, ряпушка, пелядь и др.), пушнина (шкуры песцов, волков, росомох и др.) и в меньшей степени – полярная куропатка. В пос. Волочанка существовала звероферма голубых песцов. В настоящее время основными занятиями нганасан остались сезонный отстрел дикого оленя и пушная охота.

К началу 1980-х годов в связи с большим увеличением таймырской популяции дикого оленя, домашнее оленеводство авамской группы нганасан практически перестало существовать. Вадеевские нганасаны к 1992 г. выпасали только одно небольшое стадо. Нганасаны перешли в рыболовецкие и охотничьи бригады, часть их осела в поселках.

У нганасан не было единого летосчисления. Для этого они всегда исходили из какого-либо определенного события, оставившего след в жизни данной группы или семьи, например, – время последней эпидемии, день, когда был убит дикий олень не-

обычной масти, или чья-либо смерть. Вообще же определение возраста не имело значения в жизни нганасан.

У них не существовало единого для всех групп этого народа календаря, в разных местах бытовали различные его варианты. Хотя календарный год и делился на два периода (ху) – летний и зимний, – границы этих периодов не были устойчивыми и каждый год смещались в зависимости от погоды. Единицей счета каждого из этих периодов был лунный месяц (*кичеда*, *китеда*), название которого идентифицировалось с именем сверхъестественного существа *Кичеда-няма* (Луна-мать). В то же время в быту слово *кичеда* означало не какое-то количество дней, а определенный, чем-то отличающийся от других, отрезок времени. Строгий учет времени велся только женщинами при беременности (Попов, 1948. С. 15–17; Симченко, 1992; Симченко, Смолек, Соколова, 1993).

Традиционный календарь, отмечая природно-климатические особенности каждого периода, являлся в первую очередь регулятором хозяйственной деятельности нганасан.

Схема традиционного календаря нганасан

Сезон	Месяцы	Названия	Чему соответствует	Хозяйственная деятельность
1	2	3	4	5
ЛЕТНИЙ ПЕРИОД	Первый	<i>Аныйя тоюу китеда</i> или <i>аника тодю кичеда</i> – "первых телят время", "больших телят месяц"	Вторая половина мая – первая половина июня	Охотились на диких оленей с ружьем и сетью и ловили куропаток сетками
	Второй	<i>Быдуюйя китеда</i> – "летования месяц", <i>колы китеда</i> – "появления рыбы месяц", <i>туойу китеда</i> – "последних телят месяц"	Вторая половина июня – первая половина июля	Охота с ружьем на уток и с сетками на куропаток, настораживание капканов на гусиных гнездах, сбор птичьих яиц, ловля рыбы сетками, ремонт и изготовление летних нарт, сушка и укладка зимней одежды на хранение, ремонт летних нюков и обуви
	Третий	<i>Депту кичеда</i> – "линьки гусей месяц", <i>децтаса кичеда</i> – "линьки птиц время"	Вторая половина июля – первая половина августа	Индивидуальная охота на диких оленей с маньщиком и коллективная охота на гусей с сетями. Заготовка мяса и жира гусей и оленей, шитье зимней одежды
	Четвертый	<i>Конунемы китеда</i> – "линьки гусиных птенцов месяц"	Вторая половина августа – первая половина сентября	Поколка – основная охота на диких оленей на переправах, заготовка мяса на большую часть года
ЗИМНИЙ ПЕРИОД	Первый	<i>Кау китеда</i> – "большой месяц", "месяц сохатого". По данным Ю.Б. Симченко, <i>кау-кичеда</i> ("лося месяц") связывался исключительно с гоном лосей	Вторая половина сентября – первая половина октября	Охотились на диких оленей с упряжки, с оленем-маньщиком. поколкой на озерах и сетями: в конце этого периода ловили рыбу подо льдом, охотились на песка, шили зимнюю одежду и обувь, обрабатывали шкуры. В это же время доходили до середины кочевки к югу

Сезон	Месяцы	Названия	Чему соответствует	Хозяйственная деятельность
1	2	3	4	5
ЗИМНИЙ ПЕРИОД	Второй	<i>Нгугу китеда</i> – "осени месяц". У некоторых нганасанских групп этот период именовался <i>та кичеда</i> ("домашних оленей время") и связывался с гоном	Вторая половина октября – первая половина ноября	Время сворачивания подледного лова рыбы, охота велась от случая к случаю и женщины работали только по хозяйству
	Третий	<i>Мелкумса китеда</i> – "комолого оленя время", по другим данным, <i>баби кичеда</i> ("диких оленей время"), связывался с гоном у диких оленей	Вторая половина ноября – первая половина декабря	Продолжение кочевки к лесу, индивидуальная охота на оленей с упряжки и со щитком, ловля песцов в пасти, мелкая домашняя работа
	Четвертый	<i>Фоймарунгда китеда</i> – "темный месяц", по данным Ю.Б. Симченко, этот период повсеместно именовался <i>хоймярундя кичеда</i> – "темной поры время"	Вторая половина декабря – первая половина января	Прикочевка к лесу и зимовка
	Пятый	<i>Дялы биерансие китеда</i> – "восхода солнца после полярной ночи месяц"; этот период большинством нганасан назывался также <i>сясуные</i> "инья время"	Вторая половина января – первая половина февраля	Время зимовки
	Шестой	<i>Сиесусена китеда</i> – "синее на деревьях месяц", в большинстве случаев – <i>сенгититие</i> ("темно-синих деревьев время")	Вторая половина февраля – первая половина марта	Охота со щитком и ружьем на диких оленей, ремонт нарт, мелкие домашние дела
	Седьмой	<i>Фениптиди китеда</i> – "потемнения деревьев время"	Вторая половина марта – первая половина апреля	Продолжение охоты и домашней работы, подготовка к весне
	Восьмой	<i>Торуле китеда</i> – "холодный месяц"	Вторая половина апреля – первая половина мая	Начало весенней кочевки

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

ТРАНСПОРТ

Основное отличие нганасанской упряжки от долганской или эвенкийской в том, что она управлялась слева, посредством вожжи, идущей с левой стороны (самодийский способ). Лямки для оленей шили из кожи и набивали оленьим волосом, позже стали использовать сафьяновые пояса. К нартам оленей припрягали постромками, продетыми через костяные или деревянные кольца. В упряжке должно было быть не менее двух оленей, но, в основном, использовали от двух до восьми животных. Поскольку передового оленя запрягали слева, на нарте тоже сидели слева. Управляли оленем одной вожжой, привязанной к наголовнику слева, и хореем. Если нужно было повернуть влево, то вожжу тянули на себя, если вправо – хлестали вожжой справа, хореем лишь понуждали животных. Обычно хорей имел копьевидный наконечник, которым пробовали лед на реках или использовали его как боевое оружие.

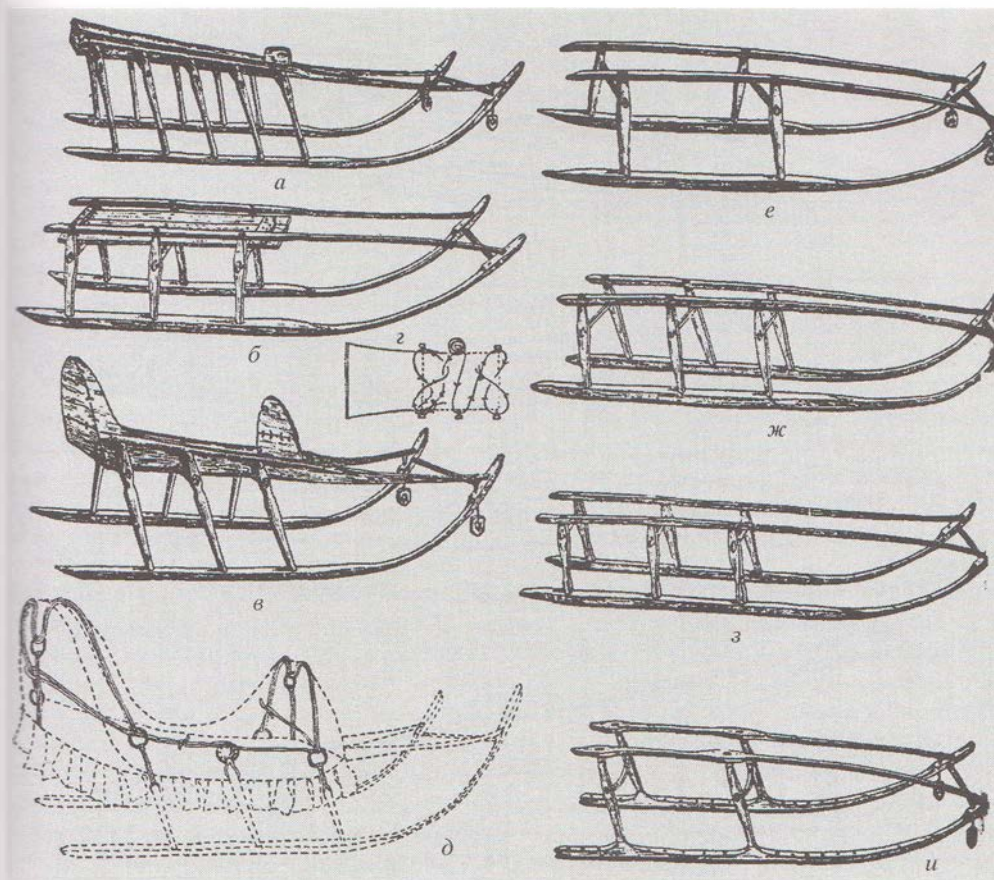
Нарты в зависимости от назначения подразделяются на легковые или ездовые и грузовые. Ездовые нарты бывают мужскими и женскими. В такую нарту запрягают от двух до шести оленей, в грузовую – по одному-два. На нартах ездят и летом по траве. Мужская легковая нарта (*ирянка*) рассчитана на одного седока. Ее чаще всего делают трехкопильной и очень легкой, чтобы можно было поднять одной рукой. В нее обычно запрягали двух-трех оленей. Весной, когда животные бывают сильно истощены, их требовалось больше, четыре-пять. Поскольку на такой нарте чаще ездили мужчины, с правой стороны к ней привязывали чехол для оружия.

Самая большая и высокая нарта – женская (*инсюдаконто*), она значительно больше мужской, трех- и пятикопильная, и могла быть, как ездовой, так и грузовой. Эта нарта не только выше и просторнее мужской, она имела еще высокую заднюю спинку и чуть ниже – переднюю, небольшие борта. В ней во время перекочевок возили маленьких детей, причем обычно с ними ехала и мать, управляя оленями. Сверху на нартах располагался полог, который защищал голову и спину при сильных морозах. Полог был либо меховым, либо из белой вафельной ткани с кистями красного цвета и медными бляхами. Четырех- или пятикопильная нарта для одежды (*кунсыбы*) также считалась женской. Вещи на ней укрывали полотнищем (*фантуй*) из оленьих камусов. На четырехкопильных нартах ездили иногда и летом.

Для перевозки изображений духов были предназначены специальные сани (*койка-конто*) такого же размера, как *ирянка*, только с коробом вместо сиденья. Остальные нарты предназначались для перевозки деталей жилища. Существовали специальные нарты для перевозки шестов (*нгююся*) и оленьих покрышек для чума, постелей, дров, лодок. Г.Н. Грачева включала в обычный комплект саней и специальную нарту-волокушу для перевозки очага, которой пользовались в прошлом.

Полагают, что раньше у нганасан было меньшее количество типов нарт. Основным, по всей видимости, были сани, близкие по конструкции к *ирянке*, которая сохранила много черт охотничьей ручной нарты. Все перечисленные выше транспортные средства связаны скорее с транспортным оленеводством.

Изготовлением нарт мужчины занимались круглый год. Основные соединения деталей нарт – “в шип” и “в прорезь со шпонкой”. Нарты имели жесткие крепления узлов, поэтому нередко ломались и требовали постоянного внимания. При крепком насте к полозьям подбивали подползки (*талюми*), предохранявшие их от стирания. Среди долган и эвенков нганасаны считались самыми большими мастерами по



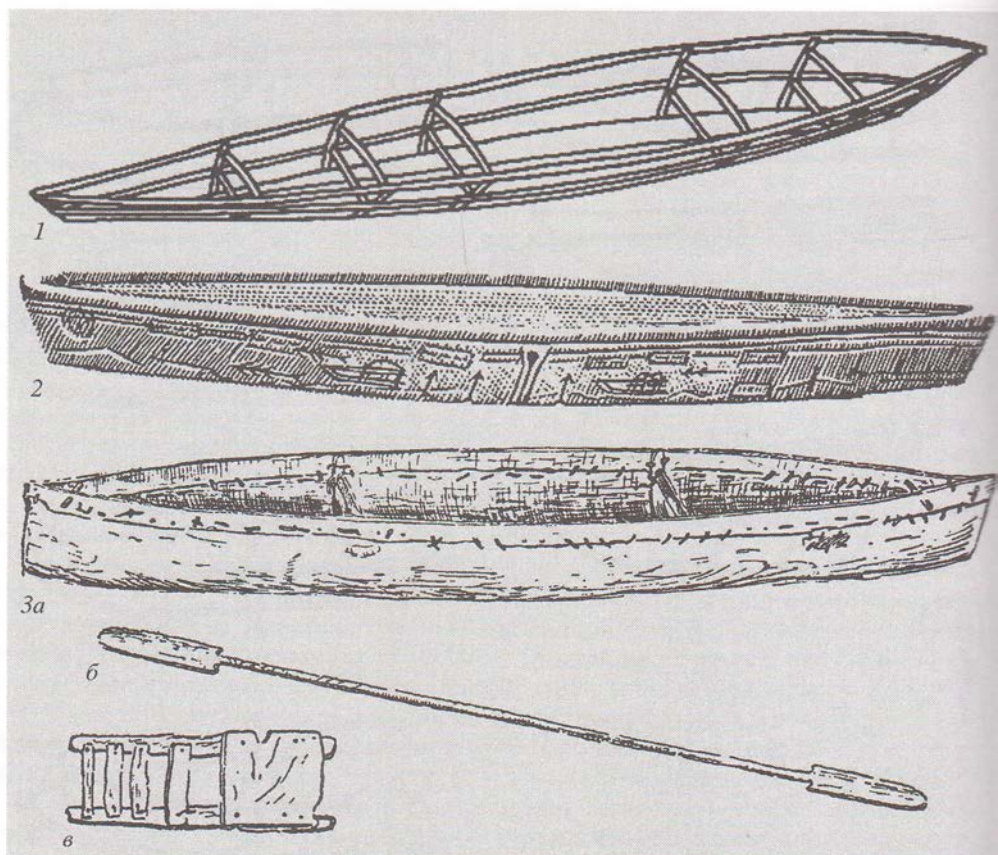
Типы нганасанских нарт. *а, б* – ездовые; *в* – женская и грузовая нарты; *г* – схема увязки грузовой нарты; *д* – схема вязок чехла женской нарты; *е, ж, з* – нарты для перевозки принадлежностей чума; *и* – нарты для перевозки челнока “ветки”

(Попов, 1948)

изготовлению нарт, да и сами они утверждают, что нарты самодийского типа именно они научили делать своих соседей (Грачева, 1988. С. 226).

С распространением у нганасан транспортного оленеводства и перемещением их к северу из обихода вышли лыжи, в основном ступательные и не подбитые мехом, которые, судя по преданиям, у них были достаточно широко распространены.

Сложными по конструкции были древние каркасные “кожаные лодки” (кухунгондуй), вышедшие из употребления. Киля в буквальном смысле этого слова у них не было. Днище лодки чаще всего делалось из двух половин, а его размеры и конфигурация определяли конструктивную форму всей лодки. Место гребца располагалось приблизительно на расстоянии $\frac{2}{3}$ от носа, что давало ей большую маневренность. Лодка могла разворачиваться почти на месте, что было важно при поколке. Главной деталью каркасной лодки была носовая рогатка, соединявшая воедино все другие ее детали и считавшаяся вместилищем “души” лодки. Остов лодки обтягивали кожаной покрывкой из шкуры дикого оленя. На обтяжку употребляли только осенние, самые крепкие и лучшие шкуры. Эта лодка использовалась и как волокуша во время охотничьих экспедиций. Позже нганасаны пользовались исключительно



Конструкция нганасанских лодок: 1 – реконструкция каркаса лодки-волокуши; 2 – лодка “койка-нгондуй” с кожаным покрытием; 3 – нганасанская лодка: а) челнок “ветка” якутского типа; б) весло; в) сиденье гребца, сделанное из досок

(1, 2 – Симченко, 1976; 3 – Попов, 1948)

лодками-долбленками (*нгондуй*) двух видов. Первый – хантыйская долбленка, для нее характерны острые, выступающие вверх нос и корма. Второй тип – якутские лодки, при острых носе и корме их борта сходятся с днищем почти под прямым углом. Кроме того, для второго типа лодок характерно наличие кривых ребер и набоев для придания им глубины (ИЭАС, 1961. С. 108). Гребли длинными двухлопастными веслами (*туонса*), на лопастях которых делались крюки-зацепки для того, чтобы можно было подцепить оленью тушу. Лодки перевозили на специальных саях, подобных тем, на которых возят дрова (Симченко, 1976. С. 139–151).

ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА

В конце XIX – начале XX в. нганасаны не имели постоянных поселений, а тип поселения зависел от сезона и, соответственно, от преобладающей формы хозяйственной деятельности. Так, осенью из года в год нганасанские стойбища располагались вблизи мест поколок диких оленей. Жилища ставили недалеко от рек с тем, чтобы охотники и в темноте могли вернуться с промысла вдоль русла. Во время

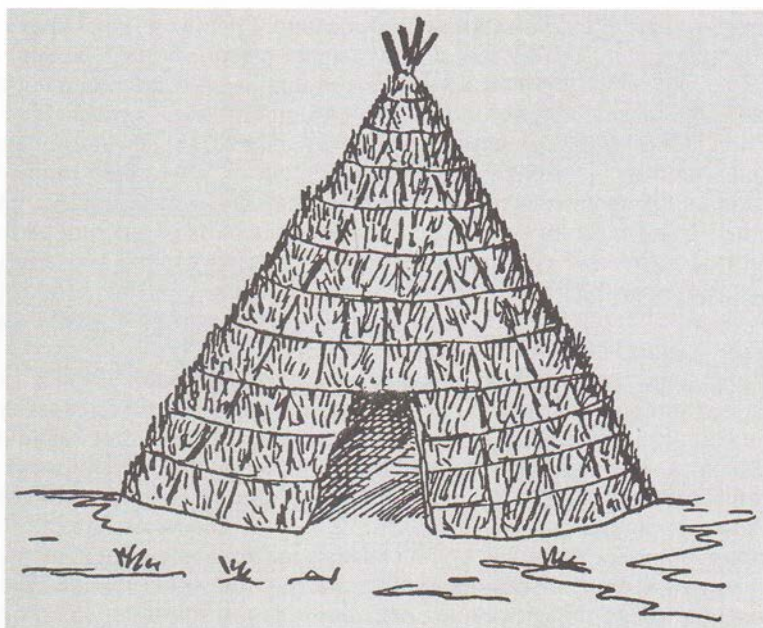
зимнего сезона охоты нганасаны жили разбросанно. Группы из двух-трех семей устраивали себе жилища из каменных плит, плавника и дерна вблизи рек или озер, где они занимались подледным ловом. Стойбища стационарных жилищ и передвижных чумов отличались по своему расположению. Стационарные жилища строились, как правило, в ложбинах между сопками возле речек, на низком песчаном берегу возле галичных кос либо на невысоких холмах, между которыми внизу паслись олени. Обычно жилище предводителя данного стойбища (*бараба*) помещалось в левой части стойбища. Чумы ставили по тем же принципам, для их установки выбирали места неприметные: слева – чум предводителя, а от него вправо – рядовых членов стойбища. В стойбище было обычно до четырех чумов на семь-восемь семей. От каждого чума в сторону кочевки устанавливались в линию нарты в той последовательности, в какой они передвигались во время кочевки.

К 1941 г. в связи с реализацией плана перехода от кочевого образа жизни к оседлому для нганасан были построены небольшие поселки. В современных укрупненных многонациональных поселках нганасаны, как и большинство малочисленных народов Севера, живут в типовых домах, имеющих от двух до четырех квартир, отапливаемых привозным углем. При плановой застройке традиции ориентации жилища и мест каждого члена семьи нарушаются и все больше забываются.

В качестве наиболее простых жилищ нганасаны использовали пещеры. Эти жилища фигурируют в фольклоре как тайные обиталища нганасан, спасающихся от врагов. Специфический образ жизни, когда длительное время люди живут зимой в лесотундре, а летом – в тундре, определил и соответствующие сезонные типы жилища: зимние, полууглубленные в землю (*кору*), и летние, наземные, каркасные (*ма*). Элементы устройства этих жилищ – детали каркаса, особенности планировки и прочее – сохранились в качестве реликтов в конструкции современных жилищ оленеводов. Терминология и устройство этих жилищ показывают их явную преемственность. Многие элементы стационарных жилищ вошли в качестве сакральных элементов каркаса, надочажного устройства и размещения “чистых” мест в чумах.

Нганасанский фольклор содержит множество подробных описаний стационарных жилищ – полууглубленных в землю с шатровым перекрытием. Они фигурируют под названиями *моу-ма* (“земляной чум”) и *саму-ма* (“глиняный чум”). Их строили в песчаных буграх на землях, по которым проходит граница леса – места зимовок охотников на диких оленей. В диаметре такие жилища имели не менее 5–6 м. В центре находилось очажное место. Очаг располагался в специальной яме, которая была углублена не менее, чем на полметра от пола. Сам пол также находился на глубине не менее метра от поверхности. По некоторым данным, от очажной ямы прорывали желоб – неглубокую траншею к задней стенке жилища. Над ямой устанавливали “чум” из часто поставленных жердей. Снаружи *моу-ма* обкладывали пластами дерна и засыпали землей. Засыпку делали толще у основания и тоньше кверху. *Саму-ма* имели глиняную обмазку. К началу XX в. эти жилища вышли из употребления.

Предки нганасан умели возводить бессистемной кладкой стены (здесь и далее: Симченко, 1992. С. 88–103). Почти на всех местах осенних покоев до нашего времени сохранились *табю* или *фалатабю* – каменные “скрады”, засады, в которых охотники ждали приближения оленей. Эти каменные сооружения демонстрируют строительное мастерство своих создателей. Хотя каменная кладка ничем не скреплялась, она чрезвычайно прочна. Место для этих сооружений выбирали так, что из них можно было отлично обозревать пространство на другом берегу реки и быстро добираться до лодок. Имеются сведения, что предки нганасан строили такие же сооружения и в тех местах, где они занимали долговременную оборону от врагов. Вход в такое жилище был всегда обращен на юг и к реке. Это правило ориентировки входа свидетельствует о том, что нганасанские стойбища ранее располагали на излучинах, находящихся на линии восток-запад.

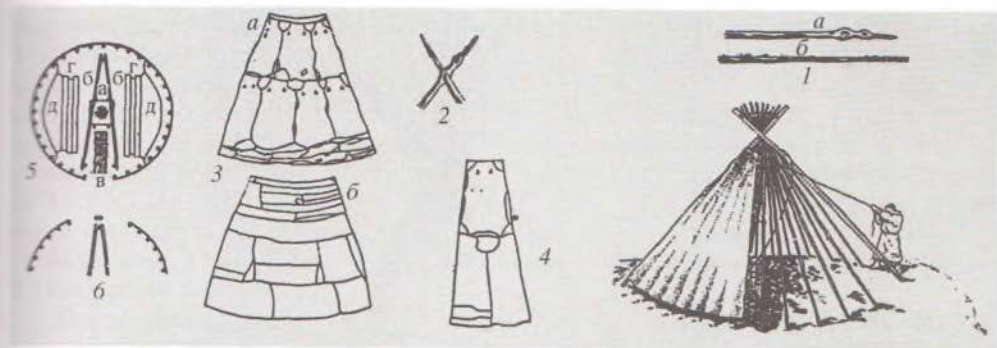


Чум, обложенный дерном
(Симченко, 1992). Нганасаны

Сооружения типа *голомо* (*кору-ма*) бытовали повсеместно на угодьях, служивших местами летней рыбной ловли и были небольшими, рассчитанными на двух-трех человек. В плане они были или круглыми, или асимметричными – вытянутыми в правую сторону. Асимметрия становится понятной, если иметь в виду, что в нганасанском чуме жилой считается правая сторона. *Голомо* состояли из конусообразно поставленных шестов, обложенных дерном. Иногда верхнюю часть жилища покрывали старыми, вышедшими из употребления *нюками*.

С распространением оленеводства у нганасан основным жилищем стал *чум* (*ма*). Конический круглый или овальный в основании шестовой чум (*ма*), покрытый оленьими шкурами, близок по конструкции ненецкому. В его основе выделяется надочажное устройство из трех шестов, соединенных в вершине чума, и двух перекладин, расположенных горизонтально и связывающих шесты приблизительно на уровне плеч человека. На перекладины кладут специальную, короткую палку, которая продевается в одно из отверстий крюка для подвески котла или чайника. Таким образом при необходимости можно поднять котел выше или опустить его, передвинуть в сторону. Размер чума зависел от количества живущих в нем людей (обычно от одной до пяти семей) и был в среднем от 3 до 9 м в диаметре. Его покрытие состояло из сшитых между собой оленьих шкур, более толстых или двойных – для зимы, и более тонких – для лета; сейчас пользуются водоотталкивающими тканями.

Остов чума состоял из 20–60 длинных жердей, которые расставляли в виде конуса и покрывали *нюками*. Для летнего чума использовали старые, износившиеся *нюки*, которые укладывали в один слой, зимой употребляли двойные. Дверь делали из двух сшитых мездра к мездре (изнанка шкуры) оленьих шкур. Открывалась дверь в зависимости от направления ветра – справа или слева. Зимой снаружи чума насыпали завалинку (*токеда*), служившую заслоном от ветра.



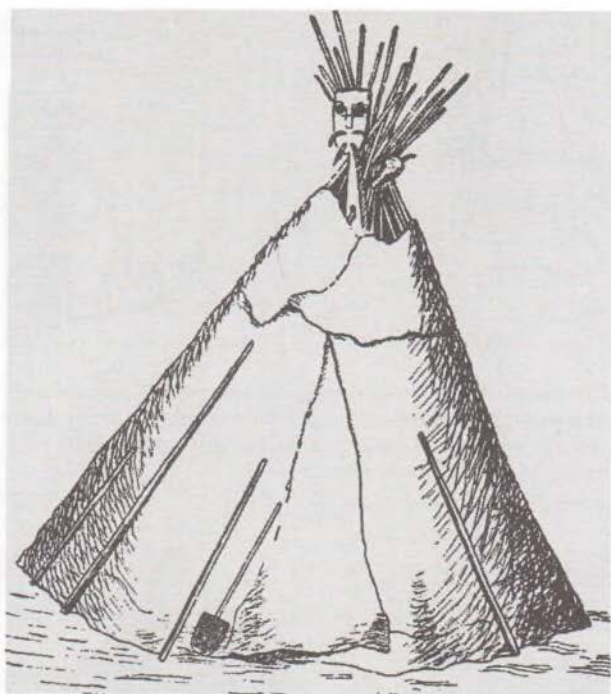
Части нганасанского чума: 1 – верхушки основных шестов; 2 – способ скрепления основных шестов; 3 – покрышки-нюки (а – внутренняя, б – наружная); 4 – дверь зимнего чума; 5 – план зимнего чума (а – очаг, б – приспособление для подвешивания крюков, в – дрова, г – дощатый настил, д – настил из шкур); б – деталь плана чума (ИЗАС, 1961)



Летний чум

Нганасаны. Таймырский АО, Центральный Таймыр. Фото Карева, 1961–1962 гг. Архив ИЭА РАН

Чтобы поставить или разобрать чум, требуется не более 20–25 минут. Устанавливали чум следующим образом: основа – две осиновых жерди, одна из которых имела плоский конец с двумя или тремя отверстиями на различной высоте, конец второй жерди имел выступы, соответствовавшие отверстиям первой жерди. Вторую жердь продевали в первую, устанавливая их вертикально, в результате чего получалось нечто вроде “вершины конуса”, на которую опирались остальные жерди, обра-



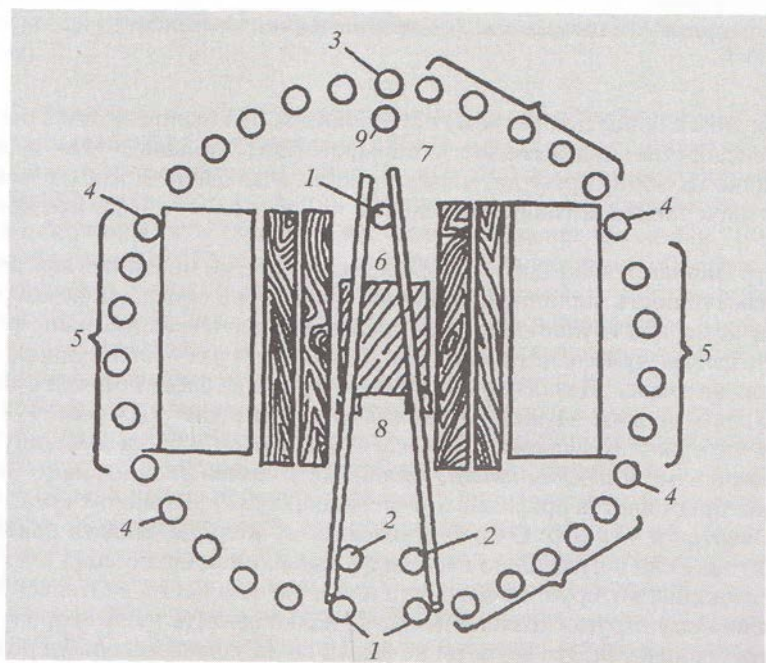
“Чистый чум” с изображением духа дерева *Ногъа*
(Попов, 1936). Нганасаны

зовывавшие остов чума. Смотря по тому, в какое из отверстий первой жерди вставляли вторую, зависели и размеры чума. Нижние отверстия давали больший диаметр чума. В верхней части чума оставляли дымовое отверстие. Очередность действий при установке чума была следующей. Намечалось место для очага. Затем сооружали надочажное устройство (*симка*), после чего начинали оборудование жилой части, расчищали от снега или выравнивали площадку под циновки и доски пола, укладывали подстилки. Следующий этап – расстановка несущих шестов и укладка на них *нюков*. После того как *нюки* были уложены, их прижимали снаружи несколькими шестами и обвязывали веревкой или ремнем весь чум (ИЭАС, 1961. С. 141). В зимнее время нижний край *нюков* прикапывали снегом и притапывали. Летом нижний край *нюков* с жилой стороны обкладывали дерном и прижимали камнями.

В центре чума, напротив входа, располагался очаг (*туй*), состоявший из железного листа (*тори*), положенного на два полена, над которым подвешивали крюки для чайников и котлов. По предположению Б.О. Долгих, ранее железный лист заменяла тонкая каменная плита, которую перевозили с места на место. Г.Н. Грачева высказала мнение о том, что все вместе это представляло собой реликт волокуши, на которой ранее перевозили огонь (Грачева, 1983. С. 38). Чум не отапливался специально. Огонь в нем разжигали только для приготовления пищи. Температура была достаточной для того, чтобы люди могли раздеться полностью. По обеим сторонам входа, несколько отступя во внутрь, устанавливали две жерди, к которым горизонтально крепили веревками две палки (*риа*), сходящиеся у противоположной стены чума и крепившиеся к одной жерди (*симкай*). На эти горизонтальные жерди и крепили утварь над очагом. Место от двери до очага устилали в виде дорожки поленьями для топки. Пол застилали сначала досками (*лата*, *лойку*) и циновками

тальника (*туой, тола*), поверх которых клали невыделанные олени шкуры, а затем выскобленные подстилки (*хонсу, хуонсу*), на которые, в свою очередь, раскладывали на ночь спальные мешки и одеяла из оленьих шкур. Постель включала и общее семейное одеяло, сшитое также из оленьих шкур и имевшее в ногах форму мешка. Одеяла имели завязки, которыми их крепили к жердям чума. Нганасаны не пользовались подушками, а подкладывали вместо них под голову сложенную одежду и обувь. На ночь над спальными местами опускали полог так, чтобы его можно было подоткнуть под подстилку. На день постельные принадлежности убирали к стенкам чума, а сидели на *хонсу*, полог снимали, тщательно выбивали, свертывали и укладывали под *нюк*.

Внутреннее пространство чума разделялось на две половины. Правая от входа сторона была жилой, в ней обычно располагались хозяева чума с детьми, левая предназначалась для других взрослых членов семьи и подростков, там же помещались гости, иногда хранили хозяйственные предметы. Если в чуме жило несколько семей, то правая сторона отдавалась более уважаемой семье. Расположение мест в чуме было связано не только с нуждами хозяйства, но и с представлениями нганасан о мире. Женские места располагались у входа, обычно ориентированного на юго-восток, хозяин занимал центральную часть левой или правой половины, дети обычно находились по обеим сторонам от родителей или напротив них. Место за очагом, противоположное входу, ориентированное на север или северо-запад, считалось особым. Там могли находиться только предметы, принадлежащие мужчинам, там же во время камлания находился шаман в полном шаманском костюме (*Грачева*, 1988. С. 226).



План-схема нганасанского чума: 1 – шест “симка”; 2 – шест “мунсюда”; 3 – шест “симка-ма-кэ”; 4 – шесты “кумный”; 5 – шесты жилых мест “бобангуй”; 6 – очаг “тори”; 7 – перекладки “чие”; 8 – подкладки под железный лист очага “торифа”; 9 – шест “сиенг”

(Симченко, 1976; 1992. С. 93–95, 166–176)



Кухонный угол в чуме

Нганасаны. Таймырский АО, Центральный Таймыр. Фото Карева, 1961–1962 гг.
Архив ИЭА РАН

С переходом к более подвижному образу жизни, что было связано с распространением оленеводства, чум вытеснил остальные типы жилища и стал применяться круглогодично. К этому времени, можно отнести и появление особых типов одежды, предназначенных для санных поездок в зимнее время, обуви, мешков для ног и пр.

В чуме различаются детали, в которых заключена, по мнению нганасан, сверхъестественная сущность жилища, и “простые” детали, не обладающие сакральными качествами. К первой группе относятся прежде всего очаг, надочажное устройство и основные шесты чума. Считалось, что все шесты чума – это мужики, которые крепко стоят на земле. “Два основных шеста – мужик да баба. Тот, что с дырками, – баба, а другой – мужик. Мужик да баба весь чум держат” (Грачева, 1983. С. 37). Главный шест-мужчину называют *нюдясы* – “шест-отец”, “шест женщину” – *нюнямы*. Бывают в чуме и *шесты-койка*, сделанные с семью утолщениями, наподобие шишек, к которым иногда привязывают фетиши (*койка*). Хозяином чума, охранителем семьи считался *Туй-нго*. Очаг в нганасанском жилище являлся наиболее чтимым объектом. Если в чуме жило несколько семей, имеющих общий очаг, то часть огня с той стороны, которую занимало то или иное семейство, считалась принадлежащей именно ему. Другая хозяйка не могла подкладывать на ту сторону топливо, подправлять огонь и т.п. Эти запреты не имели силы, если семьи были родственными: например, хозяйки были родными сестрами. Но они строго соблюдались в тех случаях, когда их владелицами были не кровные родственницы. Огонь-мать (*Туй-нямы*) всегда живет в очажной ямке (*тори бэнка*). Оттуда высовывается голова седой старушки с развевающимися, искрящимися волосами. При перекочевках всегда возили с собой в специальной нарте тлеющие угольки, которые при надобности раз-

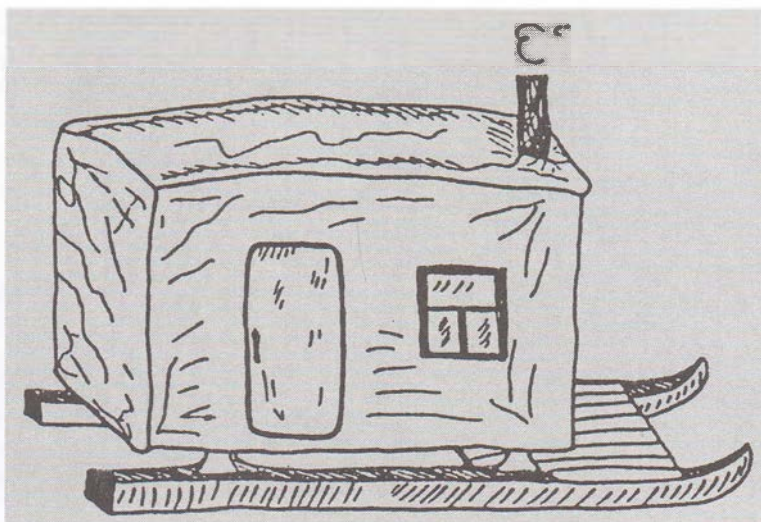


Внутренний вид нганасанского зимнего чума. Слева направо: за очагом против входа – место хранения котлов и чайников (стоят два котла, в одном голова оленя); на железном листе горит огонь; по обеим сторонам входа привязаны собаки; от входа, в виде дорожки до очага, разложены дрова; над очагом на крюках висят котел и чайник; за очагом сидят две женщины, одна из которых чистит мерзлую рыбу для стругания; в середине чума сидят мужчины; у входа на правой стороне женщины курят табак; у очага, на досках, покрывающих земляной пол, стоит чайник (Попов, 1948)

дували, чтобы разжечь очаг. Сакральными предметами были и бревнышки (*тори-фа*), подкладывавшиеся под очажный лист. У нганасан существует поговорка, что *тори* “хранит” (от проникновения враждебных сил) два выхода: собственно дверной проем и верхнее дымовое отверстие. Обязательной принадлежностью очага были меха для раздувания огня (*кадью’о*), которые назывались по имени “Бога пурги” и считались близкими ему. У нганасан считалось недопустимым обходить чум вокруг. Если кому-нибудь нужно было зайти за чум, вернуться он должен был тем же путем. Имеются этнографические данные о том, что ранее в чуме делали два входа возле парных и одиночных *симка*, причем задний выход использовался только мужчинами-промысловиками, отправлявшимися на охоту.

Нганасанские традиционные верования наделяют все предметы, употребляемые для приготовления пищи, сверхъестественными свойствами, призванными влиять на благосостояние семьи. Главенствующая роль среди этих предметов отводилась котлу (*нита*), который был непременной принадлежностью имущества каждого хозяйства. Каждая женщина, выходя замуж, получала котел от своей матери. Близким к котлу предметом был крюк (*фо*), на который этот котел вешался. *Фо* употребляли и простые люди, и шаманы для магических действий. Сам крюк играл роль бубна, а палка – роль колотушки. Хозяин, желая успеха на промысле, перед уходом брал *фо* и, постукивая по нему палкой, просил успеха на охоте.

В прошлом у нганасан бытовали специальные крюки для доставания мяса – деревянная палочка с прикрепленным костяным крючком (*бату*). Они были повсеместно вытеснены делавшимися в Красноярске железными крюками, а также орудиями, получаемыми через тунгусов от бурят. Мясо разделяли на специальных досках (*нгамсу-фа*), которые были около полуметра длиной и до 30 см шириной. Обычно в



Балок

(Симченко, 1992). Нганасаны

начале эксплуатации они имели плоскую поверхность, которая постепенно прорезалась, истончалась и становилась вогнутой. Эти предметы также считались сакральными. Их надо было оберегать от “опоганивания”, заключавшегося главным образом в том, чтобы не оказаться под женщиной. Хозяйки всегда хранили их на “чистой” части жилища (*чие*) – за очагом. Совершенно такое же отношение было к деревянным корытцам (*нори*), которые и составляли основную посуду. Это название было впоследствии перенесено на покупные тарелки. *Нори* обычно служили посудой для коллективных трапез. Индивидуальную посуду (*кюй*) делали в виде чашек из лиственничного капа. Есть основания предполагать, что в прошлом они были из глины, а впоследствии полностью вытеснены покупными. У нганасан сохранились рецепты приготовления глиняного теста и обжига. Для снятия жира при варке костей или же рыбьих внутренностей употребляли поварешку (*кесе*). Каждый хозяин должен был сделать из дерева или из рога горных баранов *кесе* и несколько *кюй* – по числу членов семьи.

Непрерывным орудием, входящим в комплект обустройства чума, являлась лопата (*кайду*), которую делали из толстого плавника. Лопатами разравнивали снег зимой на месте, где будет поставлен чум, прикапывали снег вокруг чума, рыли снежные ямы для продуктов, расчищали пасты и т.п. Лопатой, однако, можно было копать только снег, а не землю, которую считали огромным живым существом. В каждом чуме также хранили каменную наковальню (*дема*). Это был обычно камень до 30 см в диаметре с вмятиной в центре, которая называлась “олений след” (*тадебе*). Единственным видом мебели в чуме были столики с низкими ножками. Подобные приспособления, по всей видимости, имеют значительную древность, так как в фольклоре эти столы постоянно упоминаются как элемент санной поклажи комплекта чума.

На летних стойбищах нганасаны возводили легкие хозяйственные сооружения (*чиедр*) для починки и развешивания сетей и сушки мяса и рыбы, которые представляли собой треногу с вешалами-поперечинами. Обычно в местах поколок *чиедр* существовали постоянно. Охотники привозили с собой жерди для ремонта и установки новых *чиедр*. На зиму их разбирали и складывали “чумом”.

Начиная с 1930-х годов в качестве жилища зимой стал использоваться “нартной чум” – балок. Балок – давнее русское изобретение. Восприняв основную идею

конструкции, нганасаны внесли в нее свои коррективы и весьма быстро научились их делать сами. Эти жилища были разными по размеру, зависящему и от числа членов семьи, и от ее благосостояния. Маленькие балки достигали 3 м в длину и 1,5 – в ширину. Таким образом, полезная площадь балка едва достигала 4,5 кв. м. Обычный балок, рассчитанный на семью из четырех-пяти человек – родители и двое-трое детей – достигал 3,5–4 м длины, 2 м ширины, 1,8 м высоты.

Все балки, как и чумы, у нганасан были распланированы одинаково. У задней торцевой стенки устраивали нары, на которых лежал свернутый полог. Справа от входа помещалась печь, возле окна левой стенки – столик. В правом переднем углу – место для топлива, в левом – хранилище домашней утвари. На день столик выносили и клали на крышу. Там же обычно лежала и еда. Балок перетаскивался четырьмя-пятью оленями, при этом его разгружали, переноса на нарты все, что могло облегчить его. В балки переходили обычно в сентябре.

В течение года оленеводы меняли три вида жилья: зимой – балок, летом с появлением гнуса – чум, осенью – брезентовая палатка.

ОДЕЖДА, ОБУВЬ

Традиционная одежда нганасан своеобразна и, на первый взгляд, совершенно не похожа на одежду не только соседей, но и отдаленных сибирских народов. Однако некоторые общие черты сближают ее и с самодийской, и с одеждой северо-восточной – эскимосской, чукотской, корякской. Основной материал для ее пошива – оленьи шкуры разной выделки. Отличительные особенности как мужской, так и женской одежды – темный или светлый большой прямоугольник на спине, обрамленный полосами меховой мозаики с геометрическим орнаментом, и бахрома из кожаных ремешков, окрашенных в красный и черный цвета.



За выделкой шкуры

Нганасаны. Таймырский АО, Центральный Таймыр. Фото Карева, 1961–1962 гг.
Архив ИЭА РАН

У нганасан существовали простейшие способы обработки оленьих шкур: их сушили или вымораживали, сдирали мездру, проскабливали с противоположной стороны, удаляли естественные пороки, например, наросты на свищах от оводов. Те части, которые подкрашивались, проходили стадию простейшего дубления, для чего употребляли прожжеванную вареную печень оленя, налимью печень, оленьи мозги. Для изготовления *ровдуги* (оленьей замши) с кожи снимали шерсть, предварительно вымочив ее в воде. Для отбеливания замши применяли бульон от “кислого” головного мозга оленя, окончательное отбеливание происходило под весенним солнцем. Как правило, все работы по очистке шкур от волоса производились весной.

Первичная обработка шкуры производилась скребком, состоявшим из деревянной рукоятки со вставленным прямым или выгнутым лезвием (*баку*) из сланца. Рукоятку обычно делали или из целого валькообразного куска дерева, или же из двух частей, если лезвие выходило с двух сторон. Другой тип скребка (*мара*) предназначался для более тонкой обработки шкуры. Лезвие из металла в виде кольца на ножке вставлялось в торец длинной деревянной рукоятки. Эти скребки появились под влиянием русских поселенцев сравнительно недавно. Бытовали и скребки типа ножа *уло* – полулунное лезвие, вставленное в рукоятку такого же размера (*боруса*). Иногда такой скобель делали с рукоятками на концах и прогибом в середине. Как и *баку*, ранее такие скобели имели лезвия из отточенного сланца. Простейшие скребки делали из полых костей оленя. Женщинам принадлежали и специальные ножи (*ленди-кюма*) для рубки тальника (*Островских*, 1903). Специальные доски для обработки и кройки шкур были двух типов. Доску для обдирки шкур скребками, выпуклую посередине, подгоняли под рост хозяйки, чтобы женщина могла, поставив ее на землю, опереться в нее животом. Кроильные доски были меньшего размера, их можно было положить на колени.

В комплект инструментария для шитья одежды входили разнообразные ножи. Так, ножами с широкими и длинными лезвиями отрезали детали кроя с длинными сторонами. В последнее время их делали из полотен двуручных пил. Маленький женский нож предназначался для выкраивания мелких деталей, в особенности орнаментов (*мули*). По конструкции он был такой же, как мужской, только меньшего размера: лезвие его достигало 5–6 см, рукоять делалась тоньше.

Нганасанки употребляли костяные наперстки – кусочки полых костей, которые они надевали на палец и которыми давили на иголку боковой частью. Кроме этого, каждая женщина делала себе набор различных лопаточек и штампов для нанесения на кожу ритуальной раскраски (татуировки). В женской сумке для швейных инструментов всегда были маленькие каменные пластины для растирания красок, камни, из которых делали красную и черную краски, дощечки-палитры для их разведения.

Нганасанская одежда состояла из зимних и летних комплектов. Зимние комплекты шили из более теплых шкур, они имели больший размер, чем летние (*Симченко*, 1992. С. 51–63). Женская одежда была с некоторыми отличиями того же типа, что и мужская. Г.Н. Грачева подразделяла одежду по назначению: рабочая повседневная, праздничная и погребальная (1983. С. 79–84).

Нижнюю одежду нганасаны шили из *ровдуги*, верхнюю зимнюю (*совик*) – из оленьих шкур. Песцовые шкуры шли исключительно на обмен. Ткань применялась только в небольшом количестве для украшения: белая, главным образом вафельная, шла на покрышки женских саней, а белое и красное сукно – для аппликации костюмов. Украшали одежду также окрашенной кожей и шитьем из подшейного оленьего волоса. Кроме того, в виде бордюров к одежде пришивали узоры, вырезанные из покупного черного сафьяна. Национальная праздничная одежда хорошо сохраняется и сейчас.



За шитьем одежды

Нганасаны. Таймырский АО, Центральный Таймыр.

Фото Карева, 1961–1962 гг.

Архив ИЭА РАН

Мужской костюм состоял из глухой двойной малицы (*лу*), сшитой из белой оленьей шкуры и отороченной белым мехом собак, которых разводили специально для этого. Внутренняя часть без капюшона, мехом к телу, изготовлялась из двух-трех шкур осеннего или зимнего оленя, наружная часть с капюшоном – из короткошерстных шкур темных и светлых тонов только что родившихся оленят (*пыжиков*) или из шкур с живота оленя; соблюдалось чередование частей из темных и светлых шкурок. Повседневную рабочую одежду (*лу*) шили по общепринятому раскрою, однако с небольшим количеством орнаментов. Часто рабочую, промысловую одежду, которую мужчины надевали, уходя на охоту, отправляясь на разведку оленьих пастбищ и в другие походы, не предполагавшие встреч с другими людьми, делали из поношенной одежды, с которой спарывали орнаменты (*мули*). *Лу* украшали аппликацией из черного и красного сукна и орнаментировали нашивками из сафьяна на гру-



Верхняя одежда нганасан: а – мужская, б – женская
(Орнаменты..., 1994)

ди, спине и по подолу. Над двойной обшивкой из песцового или белого собачьего меха проводили черные и белые линии. Четко обозначенные на спине верхней одежды темные или светлые прямоугольники и две-три орнаментированные подшивки ниже них – характерная особенность нганасан. На спине к малице пришивали ровдужные кисти, пестро окрашенные в несколько цветов. Оленьи волосы, упавшие при чесании, свертывали в клубок и привязывали к концам кистей. При передаче малицы другому лицу кисти, имевшие такие комочки из волос, отпарывали и оставляли у хозяина.

Внутри чума малицу надевали только тогда, когда в нем из-за отсутствия дров делалось холодно. В остальное время при жарко натопленном очаге мужчины обычно сидели только в одних трусах и обуви. Если же ехали в гости или же вообще подразумевали возможный контакт с другими людьми, то надевали парку (*ту-соодя*). Именно на ней нашивались орнаменты (*мули*), имевшие охранительное и опознавательное значения, а также различные сакральные украшения. Летняя



Покрой нганасанского мужского костюма совик (сокуй): а – вид спереди, б – вид сзади
(Попов, 1936)

мужская парка также называлась *тусоодя*, но делали ее из летней шкуры оленя с тонкой шерстью.

Зимой в сильные морозы, в дорогу на оленьих упряжках поверх малицы надевают *сокуй* или *совик* (*хие*) с капюшоном, который шили из белых и черных оленьих шкур зимнего оленя. При пеших походах их обычно брали в качестве заменителей спальных мешков. По своему покрою *сокуй* очень близок к малице, но отличался от нее тем, что его шили шерстью наружу. Наверху капюшона, спереди, имелся пришитый стоящий отросток из оленьего хвоста, за который тянули, снимая с себя *совик*. По этому “султану” (*сонгуку*) надо лбом соседи безошибочно узнают нганасан и энцев. С *сонгуку* связано немало поверий. Одно из них заключается в том, что потеря его для мужчины может вылиться в потерю жизни или, как минимум, мужской силы. В фольклоре есть повествования о том, как нганасан побеждали, отрезав в борьбе *сонгуку*. На спине *совика* пришивали кисти из красного сукна. *Сокуи* украшали также разноцветными узорами и развевающимися за спиной красными, синими и зелеными суконными лентами, нашивали опознавательные-магические украшения из ремешков (*чандао*). Как малицу, так и *сокуй*, шили в обтяжку, они очень плотно прилегали к телу, что гораздо лучше предохраняло от мороза. Можно предположить, что эта одежда появилась с распространением оленеводства как дополнение к зимней.

На теле мужчины носили короткие кожаные или меховые штаны в виде натазников (*нингка*, *нинка*): ровдужный нижний натазник, сшитый наподобие трусов, и верхний натазник, такого же вида и покроя, но только сшитый из мохнатой шкуры оленя. На обоих видах натазников над половыми органами либо пришивали снаружи ровдужные кисти (*дятоо*), окрашенные желтым суриком и черной краской, или же расшивали натазники у основания подшейным волосом оленя. На летних натазниках эти украшения пришивали к поясу, как и у женщин, на зимних – прямо к лобковой части. Этнографы считают, что возможно, это рудимент пояса стыдливости. Оба натазника затягивали ровдужным шнурком, а верхний, дополнительно – кожаным ремнем с кольцами на боку, к которым привязывали длинные голенища меховой обуви с меховыми же чулками. К этому же поясу подвешивали огниво (*тууй*), нож в деревянных ножнах, часто украшенных резьбой, футляр для курительной трубки, кисет.

Женская верхняя одежда – распахнутые парки (*лыхара*, *лихерие*, *лифариэ*) с небольшим воротником из белого меха собаки, без капюшона. Их шили из шкуры



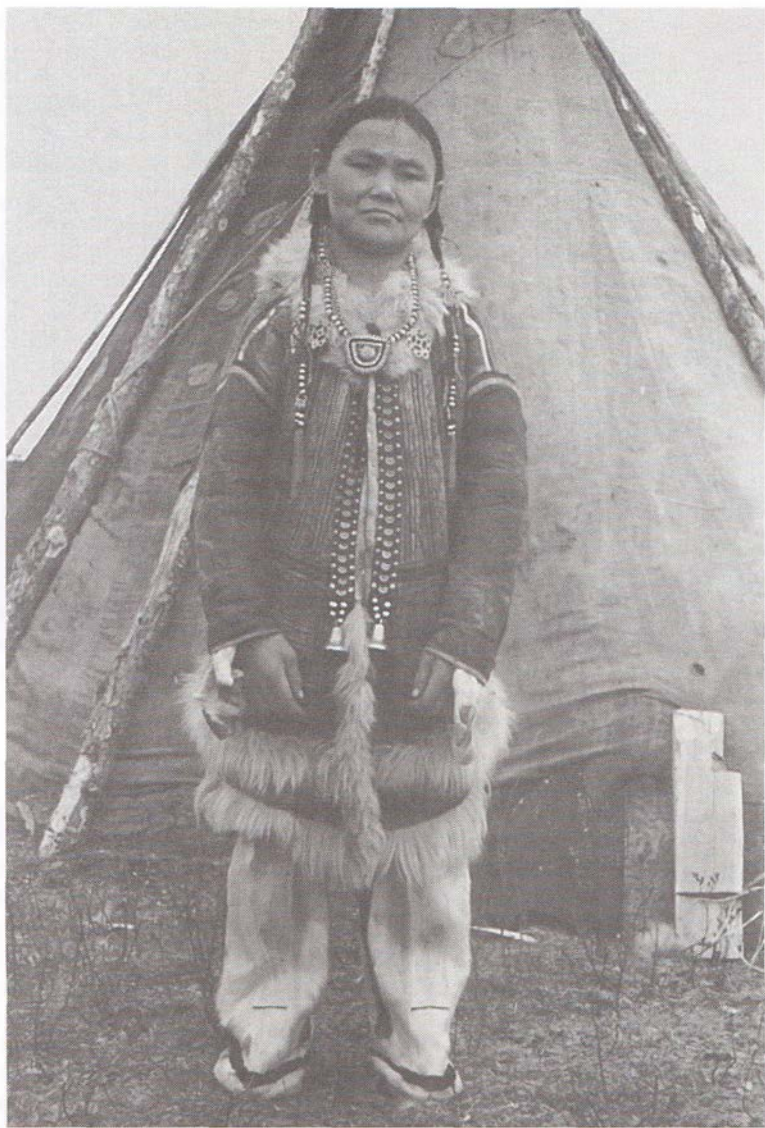
Нганасанка

Таймырский АО, Центральный Таймыр.

Фото Карева, 1961–1962 гг. Архив ИЭА РАН

белых и черных выпоротков, украшали черным и красным сукном с нашивками из сафьяна и окрашивали в черный и желтый цвета. Подол также обшивали песцовым или белым собачьим мехом. К верхней линии спинного прямоугольника прикрепляли длинные раскрашенные ремешки или кисти. Оформление мозаичным орнаментом и ровдужной бахромой показывало половозрастное и семейное положение ее владелицы (Попов, 1948; Грачева, 1983. С. 79–80).

Различались праздничная женская парка (*тосодя лу*), которую шили из белых шкурок оленя, повседневная (*лу*) и погребальная парка (*тангака лу*). Праздничные варианты такой одежды богато оформляли геометрическими орнаментами из меховой



Нганасанка возле чума

Таймырский АО, Центральный Таймыр.

Фото Карева, 1961–1962 гг. Архив ИЭА РАН

и кожаной мозаики, а некоторые части по мездровой стороне окрашивали в черный и красный цвета. Зимнюю верхнюю одежду для поездок – короткую доху с разрезом (*лун*), соответствовавшую по своему назначению мужскому совикку (*хие*), шили из белых и черных оленьих шкур.

Комплект женской одежды включал комбинезоны – верхний и нижний. Ровдужные комбинезоны представляли собой сочетание корсажа со штанами с закрытой грудью (*хоние*, *фоние*), которые шили из кожи или шкуры мехом внутрь. Нижний комбинезон шили из ровдуги, его грудь и перед бедер украшали цветным орнаментом и нашитыми на груди металлическими бляхами (*бодямо*), орнаментированными



Нганасанская семья в традиционной одежде

Таймырский АО, Центральный Таймыр. Фото Карева, 1961–1962 гг.
Архив ИЭА РАН

пластинками из желтой меди и другими атрибутами, связанными с женскими занятиями, например, нашитыми в ряд медными трубочками-игольниками и кольцами. *Бодямо* из латунных пластин в форме полумесяца до 20 см в длину и 6–7 см в самой широкой части, покрытые несколькими линиями чеканных узоров (*малогу*), имели магический характер. Женщинам нашивали шесть *бодямо* на комбинезон, девушкам – восемь. Множество металлических украшений и необходимых для женщин предметов нашивали спереди на комбинезон. При любом движении все эти предметы издавали характерный звон.

Верхний комбинезон такого же покроя, но мехом внутрь расшивали волосом оленя и раскрашивали суриком и черной краской. Спереди нашивали ровдужные кисти, окрашенные в черный и желтый цвета. С правой стороны к нагруднику пришивали на длинной цепочке специальный крючок для развязывания узлов и доставания нагара из трубки и огниво для курительной трубки. С левой – на длинных ремешках крепили медные трубки-игольники с круглыми бляхами на концах. Огнива (*туй*) были привозными и их форма не зависела от нганасанских традиций. Такие огнива украшались насечкой и гравированными узорами, подвешивались на цепях к кольцу, на котором были прикреплены другие предметы женского обихода – крючки для чистки трубок и развязывания узлов, мешочки с трупом и кремнем.

На лобковой части комбинезона нашивали петли, через которые продевали ремень с бахромой (*дятьюо*). Появляться без *дятьюо* считалось крайне неприличным и опасным. *Дятьюо* имели такую же магическую раскраску черными и красными полосами, как лодки фетишей (*койка-нгондуй*), люльки (*лапса*) и различные сакральные предметы. Отсутствие *дятьюо*, по нганасанским воззрениям, вызывало болезни и даже бесплодие у женщин.

Утепленный *хоние* из шкур с подстриженной шерстью надевали поверх ровдужного. На нем не было никаких подвесок, однако, эквивалентом *бодямо* на нем были чередующиеся выкрашенные в красный цвет прямоугольники на груди.

Женскую летнюю парку (*нярадясаму*) шили или из тонкошерстных шкур, или же из замши. Вырез для ворота был шире обычного, чтобы воротник не прилегал к шее. Над правым бедром пришивали цепи или ремешки с огнивом (*туй*) и специальным крючком (*кинга*) для развязывания узлов и доставания табачного нагара из трубки, подвешивали мешочек для кремня и трута (*хиеса*). Над левым бедром пришивали цепочки или ремешки, на которых висели игольница (*дяли*) и кiset (*баубяй*) с табаком, в который убирали и трубку. На обоих бедрах нашивали украшения (*ляптуда*) из колец и медных трубок, служащих игольницами, с запахом жильных ниток.

У женщин бытовали и головные повязки (*нгойбуо*), состоящие из полоски кожи, раскрашенной красными и черными полосами или расшитые бисером тех же цветов. Возле висков эти головные уборы имели связки бус и различных металлических подвесок. На шее женщины носили священный мешочек (*сими*), который играл роль оберега.

Капюшон мужской парки и женские шапки назывались одинаково – *саму*, *сьму*. Повседневные капорообразные женские шапки из полосок короткошерстной шкуры обшивали у лица полоской черного собачьего меха с длинной шерстью. Такая опушка великолепно защищала лицо от пронизывающего морозного ветра.

Кроме обычной, у мужчин и у женщин бытовали особые ритуальные парки (*тангака*). По мнению Г.Н. Грачевой, праздничная и погребальная одежды были различными. Можно, по всей видимости, говорить о двух комплектах ри-



Танцевальная и погребальная одежда нганасан: 1 – женская; 2 – мужская
(Попов, 1948)

туальной одежды. Специальную погребальную или обрядовую одежду, сейчас выходящую из употребления, шили из красных и черных сукон без орнаментов по тому же, что и одежду из шкур, крою. Украшения (*хендю'о*) на таких парках были лишь металлическими, игравшими роль своеобразных фетишей. Над лобной частью танцевальных и погребальных головных уборов также нашивали султан *сонгуку*. Ю.Б. Симченко считает, что эти парки, которые в литературе называют “свадебными” или “смертными”, правильнее называть “танцевальными”. Сами нганасаны утверждали, что парки шили специально для танцев: в них танцуют на свадьбе, на праздниках и “все время танцуют в Земле мертвых – *Бодырбо-моу*” (Симченко, 1963б. С. 171).

Для детей с пяти лет шили одежду совершенно идентичную по покрою взрослой, отличалась она от нее только размерами.

Типично нганасанской особенностью техники шитья было то, что все швы делались обязательно с подшейным волосом оленя, который придавал шву жесткость. Как объясняют нганасаны, подшейный волос “запирал, закрывал шов”.

Одежду нганасаны украшали аппликацией в виде геометрических орнаментов (*мули*), по которым определялось, к какой социальной и возрастной группе относится ее обладатель (мужчина, женщина, ребенок, девушка, замужняя женщина, мать, сильный шаман и т.д.). Украшение одежды – трудоемкий процесс, поэтому аппликации спарывали со старой одежды и использовали несколько раз.

Форма нганасанских сапог или бакарей не имеет аналогов, она очень своеобразна и встречается только у них. Их основное отличие в том, что они шьются без выема в подъеме, представляя собой узкий мешок от ступни до бедер, как бы цилиндрический чехол, напоминая в надетом виде ноги овцебыков. Обувь такой формы лучше сохраняет тепло, чем долганская, поскольку воздух, имеющийся в пространстве между стопой и стенкой обуви, служит хорошим изолятором от холода. В такой обуви очень удобно, так как нога не застревает в глубоком снегу выемкой подъема. Верхняя зимняя обувь из белых камусов оленей называется *хайму*

или *файму*. Покрой летних и зимних бакарей одинаков, они состоят из голенища, подошвы и носка. Подметки шили из оленьих лбов или подстриженных лесенкой (чтобы не скользили при ходьбе) камусов. Вверху у бакарей имеются завязки (*сонка*). Сапоги посредством двух ремешков подвязываются под коленом, а двумя подвязками спереди соединяются с поясом. На правой ноге под коленом застегивается особый ремень, к которому крепится нижний конец ножен (*сиенг*). Внутри бакарей надевают меховые чулки – чижы (*тангада*), которые изготавливают из хорошо продыmlенной шкуры оленя с подрезанной шерстью. Верх чулок завязывается и заправляется под штанину, сверху которой натягивается собственно бакарь, и завязки от него затягиваются на кольцо, пришитом возле пояса штанов. Между чижом и бакарем прокладывается стелька из сушеной травы. На пальцах в бакарях создается воздушная



Мужская обувь нганасан
(Попов, 1948)



Нганасанка в свадебном и погребальном головном уборе
(Попов, 1948)

подушка, благодаря чему ступни не мерзнут в самые лютые морозы. Чижі ежедневно просушивали, как и травяные стельки, которые вставляли в летние сапоги (*суорсана*); по форме они ничем не отличаются от зимних, только шьются из ровдуги. Женская обувь по форме сходна с мужской, но голенища у нее более короткие и доходит она только до колен, где закрепляется завязками.

При поездках нганасаны пользуются кукулем (*мели*) – оленья шкура, сшитая в форме квадратного мешка, украшенная орнаментом. Во время езды на санках мужчины засовывают в него свои скрещенные ноги.

Волосы и женщины, и мужчины заплетали в две косы, смазывая оленьим жиром. На концах кос и те, и другие раньше носили металлические подвески (*няптухэй*). В волосы вплетали также металлические украшения (*кубын*). Эти украшения ценились очень высоко и часто выступали в роли обменного эквивалента. Украшения брались разбоем, их захватывали в качестве трофея у по-



Снеговые очки нганасан

(Попов, 1948)

Всегда серебряную, пластину с узкими прорезами посередине, зашитую в кожаную ленту, концы которой завязывались на затылке.

бежденных соперников на состязаниях и во время войн. Украшения выступают и в качестве подарка при сватовстве или между любовниками. Знаком согласия вступить в половую связь у девушки была передача своих *кубын* избраннику.

Весной для защиты глаз от слепящего света носили снеговые очки (*сеймекунсыда*) – костяную или металлическую, ино-

ПИЦЦА

Основа пищевого рациона нганасан – мясо дикого оленя, птица, рыба в сыром, мороженом, сушеном и вареном видах. Сейчас большое значение в рационе имеет хлеб.

Как в прошлом, так и сейчас развито сыроядение. С мая по сентябрь рацион нганасан изобилует свежей мясной и рыбной пищей. Однако сырыми поедают исключительно только что убитого оленя или пойманную рыбу. В остальные месяцы преобладают продукты, заготовленные впрок. Нганасаны придавали большое значение качеству потребляемой воды. Год подразделялся на два сезона: июль-октябрь – время питья открытой воды и ноябрь-июнь – время питья снеговой воды. Эти же периоды совпадают с употреблением различного топлива: июль-октябрь – тальник, ноябрь-июнь – лиственничные дрова. Тальник при горении дает много дыма, что используется для копчения мяса, рыбы и шкур (здесь и далее: *Симченко*, 1992. С. 63–88).

Способы разделки оленей как диких, добытых на охоте, так и домашних, различаются мало. Утилизация различных частей животных имеет, однако, сезонные отличия. По отношению к дикому оленю самой первой операцией было вырезание глаз и символическая передача их “Земле-Матери” (*Моу-нямы*) с произнесением специальных формул заклинаний. По некоторым данным, вместе с глазами клались на землю и уши животного. Если охотник добыл оленя далеко от своего стойбища, то он прямо у добычи съедал подглазный жир и немного печени, макая ее в кровь. В прежние времена, когда охотники промышляли пешком близ своего семейств, доставка продуктов, а, вероятно, и разделка, лежали целиком на женщинах. У нганасан до недавнего времени сохранялось правило: охотник должен был доставить добычу целиком и не смотреть ни на ее разделку, ни на дележ мяса. Пока олень не был поделен между всеми семьями стойбища, охотник не мог даже выйти из чума.

Мясо едят частично парным, сразу же после того как было принесено, или же мерзлым, если со времени добычи прошло достаточно времени. В пищу употребляют все части туши, не исключая утробного плода и содержимого желудка (*тайба*). В первую очередь съедали ливер – печеньку и почки, язык и ткани глотки, головной мозг и сердце. В осеннюю пору с мяса срезают жир и подают отдельно. Обычно кусочек жира охотники берут с собой, если предстоит трудная дорога. Большим лакомством считается головной и костный мозг оленя, который высасывают в сыром виде. Каких-либо пищевых ограничений для женщин и мужчин по отношению к оленю не существовало. В настоящее время, когда сыроядение имеет меньшее распространение в связи с влиянием системы школьно-интернатского воспитания, оле-

ные мясо также никогда не проваривается. Практически оно лишь слегка обваривается снаружи, оставаясь сырым внутри. Холодное вареное мясо употребляется как закуска к чаю.

Особое место в нганасанском рационе занимала кровяная похлебка (*дяма*). Ее готовили по праздникам, по случаю приезда родственников или перед тяжелыми промысловыми экспедициями. Зимой замораживали оленью кровь и по мере надобности откалывали куски для приготовления похлебки. Все кости и домашних, и диких оленей собирали в специальные кожаные мешки. Затем их дробили и вываривали в небольшом количестве воды. Костный жир ценился очень высоко и был приправой к вяленому мясу или употреблялся отдельно в мороженном виде. Впрок запасали и нутряной жир, его использовали как консервант. Сосудами для хранения жира служили снятая целиком шкура теленка, пищевод и желудок оленя, плавательный пузырь и кожа кунжи.

Летом и осенью женщины заготавливали мясо впрок. Основной способ консервирования мяса – вяление на специальных вешалах (*чиедр*). Затем его резали на мелкие кусочки, смешивали с жиром и еще раз вяляли на разостланных шкурах. Сушеное мясо старались растянуть до ранней весны, голодного времени, когда дикий олень еще не пришел. Иногда мясо проквашивали. Следует отметить, что вкус закисшего мяса и мясных продуктов у нганасан традиционно считается деликатесным. Как правило, со временем и топлёный, нутряной жир, и жир с поясничной части оленя, и запасенный в мешках из гагарьих шкур топлёный жир дробленых костей, и топлёный костный мозг трубчатых костей и позвоночника прогоркают и приобретают особый запах. Горький привкус жира также считается достоинством. Гостям всегда подавали не свежий жир, а старый. Деликатесами считались также свежемороженное мясо и рыба.

Бульон от оленьего мяса, как правило, выливали, но предварительно с него снимали жир и либо приобщали к имеющимся запасам, либо съедали замерзшим сразу же. Поскольку люди по большей части предпочитали утолять жажду чаем, мясной или рыбный бульон они употребляли только тогда, когда не было чая. Из снега и льда во время заморозков они устраивали временные хранилища: вырубали льдины и устанавливали на льду в виде ящика, куда складывали продукты, накрывали другой льдиной и замораживали стыки. В таких хранилищах продукты надежно были спрятаны от зверей и не портились достаточно долго.

Из птиц чаще всего в рационе присутствовало мясо куропаток. Если их было много, то с тушек срезали мясистые грудные части, которые нанизывали на оленью жилу и подвешивали в чуме для копчения. Потом их убирали до нужного времени, а остальное вместе с целыми тушками варили. Весенней едой было мясо уток, по преимуществу шилохвосток, которых ловили сетями. Однако самым существенным прибавлением к рациону в этот период было гусиное мясо. Весенних гусей варили и съедали сразу же. В период линьки гусей заготавливали тысячами. Весной же нганасаны специально собирали гусиные яйца и яйца мелких птиц – крачек, различных чаек и пр. Если яйца были еще не слишком насиженными, то их выпивали сырыми или же варили в котле вместе с другой пищей. Насиженные яйца по большей части съедали также сырыми.

Нганасаны употребляют в пищу рыбу (чир, пелядь, сиг, осетр, нельма, муксун, щука и кунжа), которую едят в сыром, замороженном и вяленом виде. Только что выловленная рыба идет в пищу в основном сырой. Иногда ее жарят на рожнах, варят или едят мороженой (*строганина*). Вяленую рыбу – юколу (*фака*) готовили почти таким же способом, как оленьё мясо, распластывая целиком без костей, и хранили в мешках. Они также варили и толкли рыбы пупки, которые затем смешивались с рыбьим жиром, получалось излюбленное блюдо (*варка*), которое потом хранили в мешочках из оленьего желудка. Нганасаны собирали и вялили икру. Среди люби-



Нганасанка чистит ножом мерзлую рыбу
(Попов, 1948)

мых блюд были также *чирима кириба* – лепешки из муки с икрой и *чириме дир* – сало, сваренное с икрой.

Нганасаны не употребляли в пищу в сколько-нибудь существенных количествах растительной пищи, кроме астрагала зонтичного, прибавляемого в кровяную похлебку. В качестве витаминов весной нганасаны ели свежесрезанные молодые рога оленей. Хлеба нганасаны раньше почти не употребляли. Начиная с XVII в. на Таймыр стали регулярно завозить хлеб в виде ржаной муки. Хлеб (“русское мясо”) рассматривался нганасанами всегда как второстепенная еда. Из муки нганасаны делали традиционные пресные лепешки (*китаба, кириба*), которые считались лакомством. Такие лепешки густо мазали костным жиром и ели с чаем.

Из напитков наибольшей любовью пользуется чай (раньше кирпичный), который употребляется в очень больших количествах. Заваривают его с предельной крепостью и пьют часто. Как правило, в течение дня бывает 5–6 чаепитий. Ранее, когда привозной чай иссякал, заваривали брусничный лист, а также траву *даты*, растущую на возвышенностях, болотную траву *неро*. В чуме котел для чая практически никогда не снимался с цепи над очагом и заварка всегда была горячей. В магазинах они покупают много сладостей, сахара, конфет и особенно пряников, очень любят соль, хотя до сравнительно недавнего времени она совершенно отсутствовала в их рационе. И сейчас мясо и рыбу сушат без соли (*Грачева*, 1988. С. 228).

У нганасан до сих пор в качестве реликта бытуют трубки по форме весьма близкие к монгольским и бурятским. Традиционно курение было уделом женщин, мужчины, как правило, не курили. Женщины должны были выкуривать за день определенное количество табаку, постоянно вычищая специальным крючком трубку и складывая табачный нагар в особую костяную коробочку. Из этого нагара мужчина брал себе дневную порцию жвачки, которая готовилась в другой костяной посудине. В смесь входили пепел и клочок собачьей шерсти, которую или специально срезали с живой собаки, или же вырывали из опушки парки. Эту смесь клали за губу и рассасывали в течение долгого времени. У многих она вызывала изъязвления слизистой оболочки нижней губы. С начала XX в. среди нганасан огромной популярностью стал пользоваться листовая табак, который нюхали, курили и закладывали за щеку. Причем употреблять табак стали все без исключения, начиная с трехлетнего возраста.

Широко распространено среди нганасан употребление алкоголя, в основном водки, спирта и браги.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

Социальное устройство нганасан долго сохраняло многие черты, как присущие всем северным охотникам, так и отличающие их от других народов данного хозяйственно-культурного типа. Общественная структура нганасан сохранила много черт материнско-родовых и отцовско-родовых отношений. Классический род находился лишь в процессе складывания. Термином *танса* одновременно обозначаются и семья, и род, и народ, но чаще всего он употребляется в значении “народ” (Попов, 1984. С. 12).

К началу XX в. нганасаны делились на два племени: авамское и вадеевское. Среди авамских наиболее многочисленными патрилинейными родами были: Линанчера (Турдагины), Фалачера (Чунанчера), Нгмтусуо (Костеркины), Ньюонде (Порбины), Нгомде (Момде) и Яроцкие. Род Яроцких возник сравнительно недавно и вел свое происхождение от долганина (Симченко, 1976. С. 45). История формирования этих родов показывает, что их возникновение было разновременным, а основа – разноэтничной. Члены этих родов заключали между собой браки с соблюдением норм экзогамии. Запрещались браки как по отцовской линии, так и по материнской до третьего поколения. У вадеевских нганасан к этому времени было зафиксировано семь родов, также соблюдавших билинейную экзогамию, их представители более свободно вступали в браки в основном с долганами. Счёт родства был билатеральный, т.е. по отцовской и материнской линиям.

Каждый нганасанский род вел свое происхождение от предка-мужчины. Если термин *танса* применялся для обозначения рода вообще, то отцовский род выделяется особо – *де-дытыз тансе*. Происхождение от одного предка обязывало к строгому соблюдению родственных отношений и, соответственно, к запрету браков внутри рода (Общественный строй..., 1970. С. 209–210). Словом *чера* всегда обозначали понятие, определяющее место, территорию. Оно нередко употребляется в качестве идиомы, присоединяясь к названию отдельных родов и даже топонимам не только нганасан. Такое употребление этого слова, бесспорно, явление довольно позднего времени и служит лишним подтверждением древности традиции названия родов по месту проживания определенной группы людей (Симченко, 1976. С. 46).

У нганасан сохранилась особая система репродукции – билинейная родовая экзогамия (Симченко, 1970б; 1974; 1976; 1980а; Васильев, Симченко, 1970; Афанасьева, 1980; Афанасьева, Симченко, 1981), пятиродовая система, позволявшая если не избегать инбридинга вообще, то сводить его к минимуму, достигая наименьшей степени кровосмешения в коллективе с относительно устойчивой численностью – около тысячи человек (Симченко, 1992. С. 5). Брачными партнерами, как выяснила Г.М. Афанасьева (1990), 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 обоим линиям до третьего поколения. К редким случаям нарушения экзогамии нганасаны относились весьма недоброжелательно. Считалось, что такого рода незаконные браки приводят к семейным несчастьям и вымиранию (Попов, 1984). Нганасанская экзогамно-родовая система рассматривалась некоторыми этнографами как переходная форма от однолинейной материнской к однолинейной отцовской экзогамно-родовой системе (Симченко, 1970б. С. 219). У них не было и фонда имен рода, а каждый человек получал особое имя, лишь самый старший в семье получал имя “рода” (Долгих, 1962), что дало основа-

ние Н.М. Терещенко сделать вывод о сохранении у нганасан первичной антропони-мической системы, утраченной значительным большинством народов (1971).

Стремлением рода сохранить поколение объясняется существование у нганасан левирата, когда жена умершего старшего брата достается младшему. А.И. Третьяков объяснял существование левирата у нганасан соображениями экономического характера: "По смерти старшего брата на жене его, как уже оплаченной калымом, может жениться младший брат; средний же, по обычаю, на это права не имеет" (Третьяков, 1869. С. 403). Существовал у нганасан и обычай *адопции* – усыновления. Бездетные часто брали на воспитание детей из чужого рода, но только с разрешения своих родственников по отцовской линии. Отдавая детей на воспитание, брали за это оленя или одежду. Если берущие на воспитание были бедны, то это вознаграждение уплачивалось позднее, когда воспитанник подрастал. Приемный считался полноправным членом семьи и рода, но если он впоследствии хотел вернуться в свой род, половина полученного им наследства оставалась за родом, воспитавшим его. Если приемный сын был старше родного, то приемный отец относился к нему, как к старшему родному сыну. Однако приемному сыну не запрещалось жениться на приемной сестре (Попов, 1984).

Сознание родового единства неизбежно приводило к кровной мести, которая осуществлялась, как на индивидуальном, так и на групповом уровне, в зависимости от того, сколько человек совершило преступление. Убийство откупалось тремя или четырьмя оленями, впоследствии пятьюдесятью рублями. Это были немалые деньги. Следует иметь в виду, что в старину олени у нганасан, ввиду их малочисленности, расценивались очень дорого. Если убийца не соглашался на выкуп, то его голым привязывали на морозе или на съедение комарам, пока он не давал согласия (Попов, 1984).

Особенностями производственного коллектива охотников на дикого оленя были его нестабильность, короткий период существования, только на время коллективной добычи животных. В силу специфических условий хозяйствования, зависевших от природно-климатических условий, нганасанские роды вынуждены были дробиться на несколько кочевых групп, разобщенных между собой, но связанных в то же время узами родства и общей охотничьей территорией (Симченко, 1970б. С. 209). Состав таких групп не был постоянным и видоизменялся в течение года. Кочевые группы, состоявшие зимою из нескольких чумов-хозяйств, летом распадались на индивидуальные ячейки – отдельные кочевые хозяйства. Такие немногочисленные коллективы в силу своей легкости и подвижности вполне соответствовали уровню первобытной охоты, отдельным мелким коллективам при практиковавшемся перераспределении кочевой территории было легче обеспечить свое хозяйство необходимым запасом на зиму (Попов, 1948).

В старину, когда у нганасан было немного оленей, они откочевывали летом со своими немногочисленными стадами на север, к Таймырскому озеру. Но так как домашние олени не могут выдержать зиму на Крайнем Севере (на зиму спускаются к югу даже дикие), то все хозяйства собирали своих оленей вместе и поручали их нескольким пастухам, которые до весны уходили в лесотундру, а остальные члены рода оставались в тундре на всю зиму для ловли рыбы. Такие экономические предпосылки увеличения хозяйственных объединений создавали к тому же возможность внутривоспроизводственного сезонного разделения труда (Попов, 1984).

Производственный коллектив, образованный для поволоки, был численно ограничен. В него входило по большей части около семи мужчин-промышленников, при которых состояло до сорока людей других половозрастных категорий. Такой промысловый коллектив делился на мужскую и женскую филиацию. В мужской части выделялись две социальные группы – собственно промышленники и руководители промысла. Выделение это было чисто этическим и никаких правовых преимуществ

не давало ни одной из сторон (Симченко, 1976. С. 286). С окончанием промысла такая община дробилась на более мелкие социальные единицы, расселявшиеся дисперсно. Таким образом летний производственный коллектив обнаруживает четкое разделение по труду и полу. Зимой, когда индивидуальная охота была более продуктивным видом промысла, когда потребности промысла диктовали дисперсное расселение мелких общин, производственный коллектив совпадал с парной семьей или общиной из двух-трех семей. Общественные отношения в этот период ограничивались сферой семейных отношений (Симченко, 1976. С. 287). Несмотря на наличие отдельных кочевых групп, территориально и экономически разобщенных между собою, родственные связи сохранялись, и группы эти старались привлечь в свой состав представителей одного рода (Бахрушин, 1925. С. 89).

Ряд общественных установлений народов, долгое время сохранявших культуру охоты на дикого оленя, свидетельствуют об одной немаловажной черте их социального устройства – недифференцированности труда, т.е. не было разделения на промысловиков и ремесленников, изготавливавших орудия промысла. Все мужчины делали всю необходимую для группы или семьи мужскую работу (Симченко, 1976. С. 286).

Группы одного рода кочевали из года в год по определенной территории. Эти кочевания были настолько постоянны, что аргиши проходили по проторенным тропам. Места традиционного кочевания, охоты и рыболовства внутри такой осваиваемой группой территории считались владениями этой группы. Границы этих участков отдельных кочевых групп были строго размежеваны, тщательно соблюдались и входили, в свою очередь, в состав обширной территории всего рода. Таким образом, каждый род имел свою территорию, разделенную внутри на отдельные участки, осваивавшуюся кочевыми группами, составлявшими части рода. Эта родовая общность территории очень глубоко осознавалась нганасанами (Попов, 1984). В то же время места поколок и промысла дикого оленя считались общественным достоянием, но не в смысле “собственности”, а в смысле общего пользования. “Родовые земли” были только традиционными территориями кочевий. Представители любых родов могли пасти оленей и охотиться на всей площади, осваиваемой нганасанами. Ни один из родов не имел монопольных прав на осваиваемую территорию. Представители любого рода могли жить на этих землях, соблюдая лишь правила: не наносить ущерба охоте, не пересекать путей стад домашних оленей, не аргишить перед движущимися оленеводами, вытравливая пастбища (Общественный строй..., 1970. С. 212).

Родовое единство находило свое выражение в общности культа. В феврале, с появлением солнца после полярной ночи, устраивалось празднество “Чистого чума”, на который собирались люди не только из отдельных кочевых групп, но и из разных родов. Тут шаманами испрашивалась удача и счастье для всех. Кроме семейных святынь, имелись и родовые.

Общественное положение мужчины определялось его отношением к промыслу. Переход в категорию полноправных промысловиков определялся не возрастом, а способностью промыслить зверя. Социальные отношения древних охотников на дикого северного оленя не выявляют никаких элементов геронтократии в мужской части общества.

Принцип социальной дифференциации женской части охотничьего коллектива сильно отличался от мужской. Если в мужском коллективе социальное положение человека определялось его отношением к производству, то его женская часть подразделялась по возрастному признаку, что в первую очередь было связано с отношением к воспроизводству коллектива. В женской филиации четко выделялись три возрастные категории: замужние женщины детородного возраста, женщины преклонного возраста и незамужние женщины и девушки. При этом последние в пра-

вовом отношении уступали первым двум категориям. Основной группой женской части производственного коллектива были трудоспособные женщины, имеющие детей. Они занимались обработкой мяса и шкур, воспитанием детей и исключительно важным в условиях Крайнего Севера делом – изготовлением меховой одежды и обуви для всех членов общества. Женщинам этой социальной группы принадлежали огонь и жилище. Поскольку огонь у нганасан считался принадлежностью материнского рода, конкретным его владельцем была женщина – глава семьи. Таким образом создавалась ситуация, когда получалось, что мужчины – члены одних родов – жили каждый у огня других родов, представительницами которых являлись их жены. Когда девушка выходила замуж, ее мать (или старшая сестра) зажигала в чуме молодоженов огонь от своего костра (Общественный строй..., 1970. С. 210). У нганасан были различные права у женской и мужской части населения по отношению к добытой пище. Любая пища, добытая мужчинами, считалась собственностью женской части, что было закреплено рядом этических норм (Симченко, 1976. С. 287). Регуляция потребления была прерогативой старших женщин. В этой категории, Ю.Б. Симченко находил некоторые элементы геронтократии (Симченко, 1976. С. 287).

У вадеевских нганасан угощение гостя – это право и дело женщины. Она распускается продуктами, и если не захочет угостить гостя, муж не может заставить ее. Распределение добытой рыбы – исключительно дело женщины. Возможно, это идет от тех времен, когда женщины занимались рыболовством, которое не требовало дальних отлучек от стойбища, располагавшегося вблизи водоемов. Впоследствии положение это изменилось, и занятие рыболовством, как и охотой, стало для женщин запретным как существам “нечистым”. Старшие по возрасту женщины бывали иногда даже старейшинами кочевых групп. На более высокое в прошлом правовое положение женщин указывает также сохранившийся до наших дней обычай после ее смерти оставлять при захоронении вместе с умершей ее одежду и личные вещи. Это – пережиток признававшегося некогда за женщиной права собственности.

Среди членов рода и между дружественными родами были сильно распространены различные формы родовой взаимопомощи. Повседневным ее видом является сохранившееся до настоящего времени выделение соседям по чуму пропитания на одно “варево”, когда у них выдаются неудачные дни в охоте. Обычай дележа считался настолько обязательным, что невыполнение его влекло за собой определенную ответственность, правда, при условии, если голодающий участвовал в труде охотника или рыболова, помогая ему в хозяйстве. Если добыча была так незначительна, что не давала возможности уделить на “варево”, хозяйка делилась из котла кусками вареного мяса или рыбы. Нетрудоспособных членов обедневшей семьи отдавали на прокорм в зажиточные хозяйства. Такое вспомоществование считалось, по обычному праву нганасан, обязанностью, и бедняк со своей стороны не должен был впоследствии возвращать расходы, затраченные на его содержание. Однако, с другой стороны, такое положение неизбежно приводило бедняков к материальной зависимости от “облагодетельствовавших” их лиц и имело иногда последствием ловко прикрытые формы эксплуатации в виде услуг, что часто и не осознавалось самими бедняками. Отношения взаимопомощи имели место не только внутри рода, но и между дружественными родами. Если один род в текущем году промыслял успешно, а другой – неудачно, то первый выделял второму часть своей добычи. Охотник обязан был подарить кому-либо из соседей убитого им дикого оленя, отдавая при этом предпочтение старшим. Однако получивший убитого оленя не мог оставить самого охотника без части добычи. Он должен был сам доставить на стойбище убитого оленя и отдать обратно охотнику голову вместе с передней частью туши. Кроме того, этот сосед, получивший такого рода приношение, должен был впоследствии точно так же одарить охотника диким оленем (Попов, 1984).

Купля-продажа между родственниками допускалась редко, обычно, когда дело касалось дорогих предметов. Во время сделки уплачивалась только половина стоимости, а другая – через некоторое время, в зависимости от договоренности. Почти все взаимоотношения такого рода исходили из того, что каждая из услуг будет впоследствии возмещена, что оформлялось обычаем *матадя* (“пошел в гости”). Если подаривший что-либо ничего не получит взамен в течение года, то считает своим долгом напомнить об этом. Если получивший подарок не может в данный момент ничем одарить, то он просит подождать. В то же время каждый нуждающийся в пище мог без разрешения хозяина воспользоваться оставленными в тундре запасами (Попов, 1984). Всякая найденная вещь возвращалась ее владельцу, причем последний должен был чем-нибудь обязательно одарить нашедшего вещь, причем подарок должен быть дешевле.

Общественной собственности на орудия труда или промысловые угодья не существовало, поскольку у нганасан практически не было орудий, которые могли использоваться коллективно. Орудия промысла не наследовались, а понятия личной собственности и авторства идентифицировались.

Род не только помогал своим членам, но и в интересах общего благосостояния следил за тем, чтобы богатство не выходило за его пределы. Так, например, после смерти бездетного его имущество переходило одному из близких родственников по линии отца. Если претендентов было несколько, наследство передавалось самому бедному из них. Если адаптированный желал впоследствии вернуться в свой род, он имел право взять с собой только половину своего имущества. При выходе вдовы замуж в чужой род за нее брали калым, который доставался брату ее умершего мужа, а при отсутствии брата – ближайшим родственникам мужа (Попов, 1984). Размер наследства произвольно определялся отцом. После смерти отца его имущество и семейные святыни переходили к младшему сыну. Это объясняется тем, что старшие сыновья еще при жизни отца обычно уже заводили свое хозяйство, а следовательно, уже получали свою долю. Дочери, как правило, никакого наследства не получали. Незамужних сестер после смерти отца наделял приданым младший брат. Иногда бывало, что отец завещал свое имущество, минуя младшего сына, внуку. После смерти мужа жена распоряжалась оставшимся после него имуществом, но это не изменяло наследственных прав младшего сына. При отсутствии сыновей наследство переходило к ближайшим родственникам по отцовской линии.

Уже в XVII в. у нганасан была довольно развитая имущественная дифференциация: наряду с “прожиточными людьми”, владельцами больших стад оленей, встречались среди них люди, не имевшие собственных оленей. Такой безоленный должен был искать заработок на стороне, нередко даже “наймывался оленей пасти” у остяков. Бедность отражалась на правовом положении: “худой человек” при дележе добычи получал меньше других (Бахрушин, 1925. С. 90). По данным переписи 1926–1927 гг., из 166 семей 9 имели более 1 тыс. оленей каждая, треть семей – от 50 до 100 оленей. 23 семьи – от 10 до 25. Эксплуатация малооленных сородичей богатыми оленеводами была завуалирована общинными традициями (Грачева, 1988. С. 231).

Руководителями и советниками в каждой кочевой группе были старики, причем мнение их принимали к исполнению безоговорочно. Не только внутри кочевой группы, но и в каждом отдельном чуме, где жили два или три семейства, младшие без совета старших ничего не предпринимали. Интересно отметить, что если в чуме старшей по летам является женщина, слушаются и ее советов. Всякое, даже незначительное дело, требовало санкции старшего. По преданиям, среди нганасан выделялись особенно талантливые люди, отличавшиеся умом, силой, организаторскими способностями. Они назывались *кондяма* и становились руководителями грабительских отрядов или предводителями нескольких родов, когда доходило до войн с соседними народами (Попов, 1984).

Руководителями родов также могли быть старейшие люди. С приходом русских из них стали назначаться и выбираться представители русской администрации – “князцы”, которые формально считались выборными, обычно же власть передавалась ими по наследству от отца к наиболее влиятельному сыну. Должность князца являлась пожизненной (Бахрушин, 1925. С. 91; Долгих, 1938. С. 23–24). С.В. Бахрушин сообщает также, что власть князца над его “родовиками” была совершенно реальной (в XVII в.), и он пользовался над каждым из них правом жизни и смерти (Бахрушин, 1925. С. 91).

Большое значение в нганасанской традиционной культуре имели шаманы, к которым обращались во всех трудных случаях. Довольно часто шаманы стояли во главе административных налоговых подразделений, были старостами, являлись организаторами больших общественных праздников-обрядов (Грачева, 1988. С. 229).

В условиях борьбы за существование малочисленным коллективам необходимо было поддерживать способность к самообороне при происходивших часто нападениях для грабежа, вызванного главным образом недостатком продуктов питания. Нападали друг на друга не только крупные объединения – роды, но и отдельные кочевые группы внутри одного рода. В фольклорных памятниках и официальных документах зафиксированы такие нападения. Большинство столкновений происходило преимущественно ранней весной, когда запасы продуктов заканчивались, а до прилета птиц или возможности ловить рыбу люди вынуждены были питаться корнями растений. Голод вынуждал в это время года грабить соседей. Совместная жизнь стойбищем служила некоторой защитой от нападений (Попов, 1948). Однако при нападении со стороны юраков или эвенков объединялись несколько нганасанских родов, что способствовало развитию осознания родового единства. Преданий о войнах нганасан со своими соседями сохранилось очень много. Известно, что враждебные отношения между нганасанами и юраками сохранялись до начала XX в. (Там же).

Предания повествуют также о той опасной обстановке, когда почти каждый день приходилось ожидать нападения. Мужчины в каждом чуме держали свои луки наготове в изголовьях и никогда не расставались с ними. При военных столкновениях, особенно с чужеземцами, мужчин обычно убивали, а женщины и дети вместе с имуществом становились добычей победителей. Женщины становились женами, дети воспитывались на равных правах с детьми нганасан. У С.В. Бахрушина имеются любопытные сведения о существовании у нганасан в XVII в. военного рабства (Попов, 1984. С. 21).

В настоящее время, за немногими исключениями, семья у нганасан моногамна, хотя ранее у них существовало многоженство, богач мог иметь до трех жен. П.И. Третьяков сообщает, что состоятельные нганасаны имели и по четыре жены (Третьяков, 1869. С. 403). Однако случаи многоженства были довольно редки.

По нганасанским этическим установлениям человека старше себя нельзя было называть по имени, а на вопрос, как его зовут, отвечал “не знаю”. Не должны были произносить своего имени и младшие по возрасту. Это право имели только старшие. Обращались нганасаны друг к другу, используя термин родства или возрастной (Грачева, 1988. С. 230). Некоторые из нганасан, часто общавшиеся с русскими, чтобы не называть свое имя, присваивали себе второе имя, произносить которое не считалось грехом. С рождением первого ребенка обычные обращения к молодым по термину родства или возрасту сменялись уважительным “отец (или мать) такого-то”.

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 существовал 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, вероятно, тем, что они представители разных родов, и известно в этнографии как обычай избегания (Попов, 1984).

Касаясь характера нганасан, миссионеры XIX в. не раз отмечали их независимость и обособленность (Грачева, 1979). Л.Н. Доброва-Ядринцева писала о том, что они резко отличаются своим характером от остальных народов края. “На них не отражается влияние... якутов, не поддаются они и обрусению... Они горды, замкнуты, чужды всему, что приходит к ним извне, и, дорожа своей свободой, не признают никаких внешних обязательств” (1925. С. 7, 18). В результате суровой борьбы с природой у них выработались специфические черты характера: расчетливость, бережливость, не исключающие, однако, столь необходимой в северных условиях взаимопомощи (Попов, 1936). Оценивая то или другое существо, сами нганасаны никогда ни к одному из них не применяют крайнюю характеристику – добрый или злой. Каждое из них представляет собой такое же существо, как и сам человек, для которого важно иметь пищу, жилье, хорошее отношение и т.п. Это отражается и в лексике нганасан, где нет слов “добрый”, “злой”, а есть – “хорошо”, “хороший”, “вкусный”, “красивый” или “плохой”, “невкусный”, “некрасивый”. “Их мировоззрение лишено оппозиционного дуализма в отношении доброго и злого начал, все гармонично взаимопереплетено и воспринимается ими как целостная структура” (Грачева, 1983. С. 47).

ГЛАВА 5 СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

С наступлением беременности женщине у нганасан предписывались специальные запреты. В последние месяцы беременности она не могла никуда отлучаться от своего чума и никому не разрешалось проходить между ней и ее мужем. Часть запретов, по их мнению, имела охранительное значение: было запрещено есть зайцев, чтобы ребенок не родился пучеглазым и косым; мясо уродливо-го теленка, чтобы ребенок не родился уродом. Думая, что удачные роды зависят от духа-хозяина луны, молились луне по утрам и вечерам. Бабку приглашал сам муж беременной и во время пребывания ее всячески ухаживал за ней.

Роды происходили в том же чуме, где жила семья. По другим сообщениям, при приближении родов для женщины ставили особый небольшой чум со снежной лежанкой (*Грачева*, 1988. С. 228). Перед самыми родами муж устанавливал внутри чума возле лежанки жены колышек, привязывая его за верхний конец к одной из жердей чума. Чтобы роженице было теплее, на месте против ее лежанки с наружной стороны нюка делали завалину из снега. Затем наносили снег внутрь чума и утрамбовывали его в виде ложа на месте, где будут роды, настилали сверху старые олени шкуры. Иногда на некотором расстоянии вокруг такого ложа устраивали низкую насыпь из снега в виде ограды. Это делалось для того, чтобы к обслуживавшей ее бабке не могла перейти нечистота роженицы. Если родовые потуги начинались на улице, роженицу вводили в чум не через обычный вход, а через отверстие от нюка, снятого с левой половины чума. Мужчины обходили как нечистое то место внутри чума, где начались потуги (*Попов*, 1984).

Раньше во время родов из чума выходили только одни неженатые мужчины, позже стали выходить все за исключением женщин. Чтобы роды происходили легко, у роженицы снимали все кольца и серьги. Для этого же бабка спрашивала у незамужних рожениц имена любовников. При трудных родах муж подходил к нартам с домашними святынями и просил их помочь роженице, часто он дарил им при этом оленя. Если поблизости был шаман, его заставляли камлать в соседнем чуме, так как чум роженицы являлся для него нечистым.

Женщина рожала, стоя на коленях, держась руками за колышек. При появлении ребенка на свет бабка омывала его водою изо рта и окуривала для "очищения" собачьей шерстью (*Третьяков*, 1869. С. 402). Младенца катали по снегу, чтобы "после лучше терпел стужу". По старому обычаю роженица в течение трех дней держала ребенка у себя за пазухой. Затем, завернутого в мягкую заячью шкурку, в специально сшитом для этой цели особом мешке, его укладывали в заранее приготовленную отцом или дедом деревянную люльку.

Уход бабки за роженицей заключался в подаче ей пищи, причем в старой, негодной посуде, которую не жалко выбросить как нечистую. Бабка ставила посуду с едой на конец длинной доски и издали протягивала ее, боясь оскверниться. Тем не менее она все же считалась нечистой и не могла иметь дело с огнем.

Через три дня после родов происходил первый обряд очищения. Тщательно окуривали весь чум, находившиеся в нем вещи, грузовые нарты. Делали это так, чтобы ветром не отогнало дым к соседним чумам. Перед тем как тронуться в путь, уже после того как уложили пожитки на нарты и запрягли оленей, душили одного оленя, одну собаку и клали их поперек дороги. Через них переезжали все нарты ар-

гиша. Но даже и после обряда очищения роженица в течение трех месяцев не должна была пересекать дорогу нарт с семейными святынями и присутствовать на шаманских камланиях.

Рождение ребенка независимо от пола – большая радость в семье нганасан. Если новорожденный был похож на кого-либо из умерших родственников, говорили, что вновь родился этот родственник. Если ребенок был очень похож на отца или на мать, сильно огорчались, считая, что один из родителей должен умереть. Иногда при рождении ребенка устраивали угощение, специально убивая оленя, чтобы люди, поевшие мяса, благожелательно думали о новорожденном, поскольку это принесет ему счастье (Попов, 1984).

Дети, особенно мальчики, пользовались нежной любовью со стороны родителей. Ребенок представлялся невидимо связанным с родителями, поэтому запрещалось всем проходить между ребенком (даже в колыбели) и его родителями, а также ставить рядом две колыбели с детьми. Если ребенок бывал плаксивым, ему под голову клали заячью шкурку. Кормили детей едой для взрослых, но основным питанием до трех лет служило материнское молоко. Молочная мать считалась в такой же родственной связи со вскормленным ребенком, как родная. Такие дети, когда вырастали, дарили своей кормилице оленя или одежду.

Детская деревянная люлька нганасан имела вид овального короба со стенками из выгнутой доски и несколько приподнятым передним концом для полусидячего положения ребенка. В изголовье устраивали обруч, поддерживаемый обычно ремешком, иногда цепочкой. К люльке привешивали различные подвески – медные пуговицы, бляхи, цепочки и бусы, у мальчика с правой стороны было изображение маленького лука, а с левой – ножичка в ножнах, чтобы он стал впоследствии хорошим охотником. На дно колыбели в качестве гигроскопического материала клали ягель, реже труху из гнилого дерева. Раньше детей никогда не мыли и они покрывались корой грязи. В морозы до 40–50° дети, почти голые, ползали по полу неотопляемого чума, часто выходили на улицу, босыми ногами по снегу.

Наиболее распространенными из игрушек были зубы оленя и деревянные обрубки – олени и санки к ним. С их помощью на полу устраивались длинные “аргитши”. Были у них и развивающие игрушки, например, бильбоке, вертушка, волчок с деревянным кругом, жужжалка из деревянных пластинок. У авамских нганасан делали деревянные изображения птиц на колесиках (Попов, 1984).

С малых лет детей приучали к работе и трудолюбию. Малыши ловко орудовали ножами при выделке различных игрушек. Подростки, учась обращению с оленями, возились с телятами, надевая на них наголовники, держа в одной руке поводок, в другой хорей, дергали телят за поводок и, ударяя хореем, приучали их к езде. Копье (фонка) делали мальчику уже в пятилетнем возрасте. Детские копы были легкими, накопечники – маленькими. Каждый нганасан с детского возраста получал нож (кюма).

Девочки начинали учиться искусству вырезать узоры (мули) для одежды с шести-семи лет. Обычно матери давали девочкам куски кожи и маленькие ножи, которыми те и вырезали узоры на глаз без предварительной разметки. К 16–17 годам девушки вполне овладевали этим искусством.

Родители, любя детей, требовали, однако, от них беспрекословного подчинения. Неотъемлемой собственностью детей, независимо от пола, являлись олени или вещи, подаренные им родственниками или знакомыми.

Нганасаны не спешили давать детям имена. Очень часто ребенок до 3–4 лет не имел имени и назывался “люлечный”. Значение имен почти всегда было связано с каким-то событием, либо с отличительным признаком новорожденного, в связи с обстоятельствами рождения, в пожелание чего-либо. Поэтому собственные имена нганасан очень разнообразны, они, как правило, переводятся по нормам нганасанского языка и, за редким исключением, не делятся на мужские и женские. Напри-

мер: Пестренький, Заплата, Безрогий, Пуговица, Гвоздь, Глаз, Пулька, Сердце, Плакса, Парень, Женщина, Уже Готовый, Зажигающий Огонь, Деревяшка и т.п. В течение жизни имя могло поменяться в связи с какими-нибудь обстоятельствами или прибавиться еще одно. И сейчас детям дают нганасанские имена и постоянно употребляют их в кругу родственников (Грачева, 1988. С. 228). При межнациональном общении и регистрации новорожденных приняты в основном русские имена.

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

Традиционные брачные нормы запрещали нганасанам жениться на девушках – близких родственницах как со стороны отца, так и со стороны матери до третьего поколения, поэтому круг брачных партнеров оказывался относительно ограниченным. Преимущество отдавалось родственникам по материнской линии. Преобладала форма обменного брака – двое женились, обмениваясь сестрами, причем жениться одновременно на двух сестрах запрещалось, хотя после смерти жены вдовец мог жениться на ее сестре. Мужчина мог обменять свою сестру или племянницу на невесту для себя из другого рода. Но сын не мог взять жену из рода отца или матери. Братья обменивали своих сестер на жен для себя. Молочные братья и сестры тоже не могли вступать в брак, иметь детей вдовам не осуждалось. Браки не допускались между членами рода мужа сестры, с одной стороны, и родом жены брата – с другой; нельзя было жениться на мачехе, тетке и сестре. Браки между детьми двух сестер или двух братьев у нганасан были запрещены, но между детьми этих детей разрешались. Пережитки братской полиандрии отразились в запрете младшему брату жениться на девушке из рода жены его старшего брата.

По традиции брачный возраст наступал в 17–18 лет, когда молодые люди доказывали, что они могут обеспечить семью: мужчина – удачами в охоте, оленеводстве, умением изготовить нарты, шесты для жилища, деревянную колыбель для ребенка, женщина – умением ставить и собирать жилище, обрабатывать шкуры, шить одежду, готовить и заготавливать впрок пищу. Юноша считался готовым к началу семейной жизни только после того, как он сам добывал оленя. Отныне он признавался взрослым мужчиной со всеми вытекающими последствиями, о чем говорил особый орнамент на его одежде. Теперь ему можно было официально ухаживать за девушками и вступать в брак.

У нганасан нередко были случаи неравных браков малолетних со взрослыми: женитьбы мальчиков на взрослых девушках, замужество девушек со стариками. Такие браки часто вызывались экономическими причинами. За женитьбой взрослых на малолетних следовала отработка, продолжавшаяся часто до совершеннолетия. Зажиточные брали на воспитание мальчиков и, когда они подрастали, женили их на своих дочерях. Такие зятья должны были после женитьбы жить в семье тестя в продолжение нескольких лет (Попов, 1984).

Добрачные отношения между молодыми людьми и девушками происходили у нганасан довольно свободно. Молодые люди, не стесняясь, пели импровизированные любовные песенки, обращенные к предмету своего чувства в присутствии ее родителей и посторонних лиц. Молодой человек на виду у всех усаживался рядом с девушкой, обнимал ее, садился к ней на колени, допускал другие вольности, упрашивал ее стать его любовницей. В случае согласия девушка дарила своему возлюбленному связку бус, подвески на косу в виде медных пуговиц или других безделушек, густо смазывала ему волосы жиром или костным мозгом оленя, расчесывала их посередине на прямой пробор и влетала свои подарки в концы косичек, спускающихся около ушей. Молодой человек, в свою очередь, тоже делал девушке подобные подарки. Такой обмен подарками давал право молодому человеку приходить ночью

к девушке и спать с ней. Все это происходило с полного ведома и согласия родителей девушки. Если интимная близость прекращалась, то подарки возвращались (Попов, 1984). Массовые сговоры о половом сожителстве происходили между молодыми людьми и девушками на празднике “Чистого чума”. При соблюдении экзогамии добрачные половые связи не осуждались и добрачные дети не являлись препятствием для брака. Дети, прижитые матерью до замужества, оставались у ее родителей или родственников матери по отцовской линии и уравнивались в наследственных правах с их родными детьми.

При выборе невесты отец жениха советовался со своими родственниками по мужской линии и ближайшими друзьями. Считалось желательным выбирать невесту из того рода, откуда родственники чаще всего брали себе жен в прошлом. Избегали брать невесту рода, в котором много больных, так как считалось, что болезнь может переходить от жены к мужу. Желание самих брачующихся при заключении брака значения не имело. За невесту обязательно платили выкуп. Если жених не был в состоянии уплатить его, ему помогали сородичи. При этом жених, по соглашению, возвращал им оленями сумму, затраченную на выкуп (иногда в продолжение нескольких лет). Смотря по условию, невеста переходила к жениху или после полной выплаты калыма, или при получении только некоторой его части. В случае неуплаты выкупа в условленный срок родители невесты вправе были взять ее обратно (Попов, 1984).

При сговоре сватом (*нгойбу*) выбирали пожилого человека, бойкого на язык, а главное, не состоящего в родстве с невестой, чтобы он не был пристрастным при сватовстве. При удачном сговоре сват после свадьбы получал за свои услуги от отца жениха шкурку песца или одну важенку (обязательно важенку, чтобы невеста имела детей) и из приданого невесты – одного песца или одного оленя. Сватовство происходило весной или осенью и обязательно только днем, вечером сватанье считалось грехом. Сват вместе с женихом и отцом отправлялся к чуму невесты и, войдя в него, останавливался у входа. Отец невесты будто бы не замечал его и молчал. Сват ждал некоторое время, затем поднимал свой посох и направлял конец его ко лбу отца невесты со словами: “Если ты согласен, скажи, если не согласен, не говори, а то я запаздываю с возвращением”. Этот обычай вел свое происхождение с тех времен, когда женщин брали насильственно и жест служил угрозой (вместо посоха употреблялось копье – в случае отказа сват убивал отца невесты). Если предложение свата было по душе, отец невесты приглашал его сесть рядом и начинался торг о калыме. Иногда эти переговоры затягивались на несколько дней (Попов, 1984).

Когда размер выкупа был установлен, сват уговаривался с отцом невесты относительно приданого. Невеста должна была привести с собой от 8 до 20 нарт в парной упряжке с вещами – двумя нюками (покрышками для чумов) – зимним и летним, посудой, женским костюмом и полным комплектом мужской нарядной одежды, сшитой невестой специально для жениха. Размер выкупа за невесту и приданое, как правило, были равноценными. Кроме того, много оленей переходило в качестве подарков из семьи жениха в семью невесты и обратно. Все это позволяет рассматривать выкуп не как плату за невесту, а как компенсацию за продукцию, которую она уносит из семьи родителей.

Через три дня после сговора сват с женихом приводили оленей калыма, связанных гуськом, причем впереди шли лучшие. Их трижды обводили вокруг чума невесты с востока на запад (по солнцу). Отец невесты выходил смотреть оленей. Если ему какой-либо олень не нравился, его заменяли другим. После этого сват вводил жениха за руку в чум, причем *совик* и *кукуль* жениха доставались в собственность свату. Невеста при входе жениха сидела на своем ложе, тот садился рядом с ней, а сват уходил к соседям. Жениха и невесту угощали. Постель приготовляла мать не-

весты. В эту ночь невеста спала вместе с женихом, не раздеваясь, в верхней одежде. То обстоятельство, что невеста спит первую ночь с женихом не раздеваясь, не показывает ее неприязни к нему. Утром, когда вставали ото сна, мать невесты говорила жениху: “Заставь заплести волосы”. Жених подставлял голову, и невеста, густо смазав его волосы жиром, заплетала их в две косички около ушей и вплетала в них бусы или медные подвески. Жених надевал сшитую невестой нарядную одежду и в тот же день уезжал домой. Через три дня он снова приезжал с отцом и матерью, чтобы увезти невесту. Ее родители убивали оленя и угощали мясом гостей. В тот же день выезжал поезд с невестой (Попов, 1984).

Невесту перед отправлением одевали в нарядные суконные танцевальные (они же – погребальные) одежды, при этом она должна была всячески сопротивляться. Поезд невесты вел отец жениха, невеста сидела в женской нарте, закрытой пологом, причем только в этом единственном случае с полога снимали верхний чехол из белой материи, чтобы показать узорную кайму над кистями. За нартой невесты следовали одна-две грузовые нарты с приданым и две нарты без настила для перевозок шестового чума и нюков (Попов, 1984).

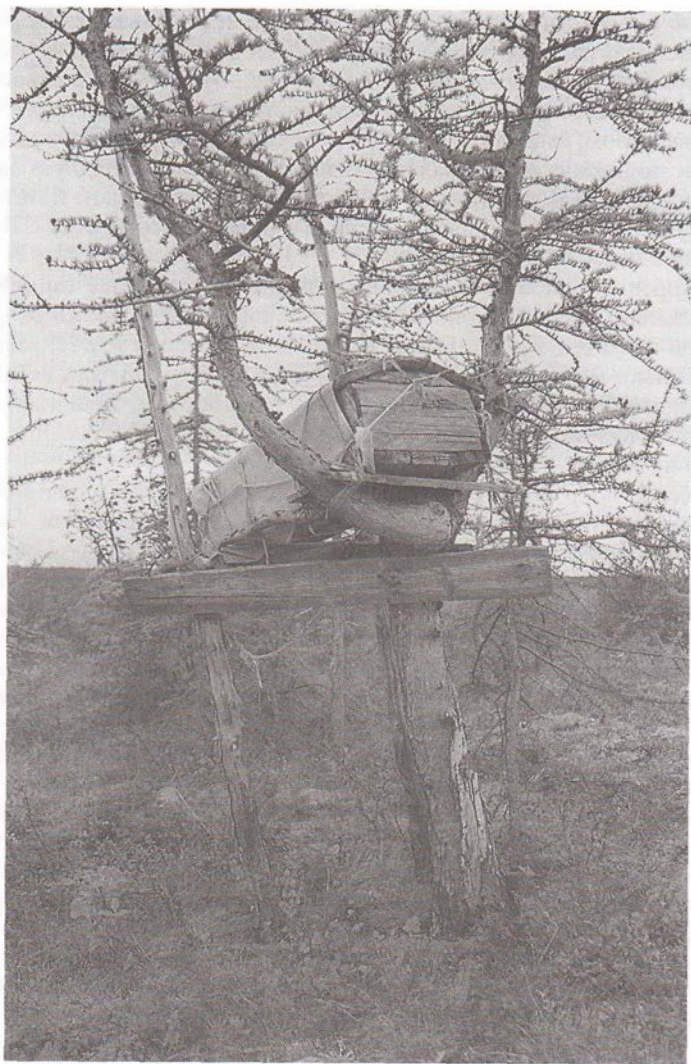
По приезде к чуму отца жениха, невеста должна была трижды объехать чум кругом, по солнцу. Невесту вводила в чум свекровь, как только она входила туда, свекор и свекровь бросали в огонь кусочки жира и просили духа-хозяина огня наделять молодых счастьем. Молодых усаживали в глубине чума на половине жениха. 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 гостей мясом. Здесь новобрачные проводили первую брачную ночь. Отец и мать невесты получали в подарок песцовую шкурку или оленя и сейчас же после угощения уезжали. Гости также разъезжались, при этом каждый старался увезти с собой “на счастье” кусочек мяса (Попов, 1984).

Расторгались браки очень легко. Мужу разрешалось покинуть жену, если она оказывалась бесплодна или неверна (Третьяков, 1869. С. 403). При этом взамен оставленной жены муж мог потребовать ее младшую сестру или племянницу. Если этот вариант не осуществлялся, то муж получал обратно выкуп, и брак считался расторгнутым.

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Похоронно-поминальная обрядность нганасан отличалась большой сложностью и разработанностью. Она зависела от пола и возраста, семейного и общественного положения умершего, часто – от времени года, места смерти, от того, кочевали в это время или жили оседло. Преобладали наземные или воздушные способы захоронения. С возрастом и повышением социального статуса нарастала сложность погребального обряда (Грачева, 1988. С. 230).

Энецко-нганасанская мифология рисует загробный мир подобным реальному. Тело Матери-земли и Матери подземного льда соединяет дорога. Из этого мира человек проходит прямо через хребет, небольшую лайдку, огромный заструг, снова равнину, заливаемую водой, три реки и попадает на озеро, где стоят чумы и живут его родственники, переселившиеся в загробный мир ранее. Эти представления о дороге в Землю мертвых распространены по всей тундровой зоне. Так, например, нганасанской *Сырада-нямы* у саамов соответствует женское сверхъестественное существо *Ямби-акка* (Симченко, 1976. С. 270). По представлениям нганасан, в загробном мире умершие родственники живут в одном чуме, за исключением умерших на чужбине. Вот почему нганасаны так неохотно покидают свою родную землю. Нет большего



Воздушное детское захоронение

Архив ethno-online.ru

Нганасаны. Таймырский АО, Центральный Таймыр, окрестности пос. Усть-Авам. Фото Н.В. Хохлова, 1999 г.

несчастья для них, как смерть на чужой стороне. Если умершие были женаты, то после смерти живут отдельно от жен и женятся вторично обязательно на женщинах своего рода (Попов, 1984). Причина смерти – это обязательно деятельность злых духов.

Одежда у нганасан тесно связывается с жизнью человека, что видно из их похоронных обрядов. Еще при жизни каждый нганасан запасается смертной одеждой, сшитой из лучшего материала и особенным образом украшенной. Впервые ее шьют, когда ребенку исполняется семь лет, а затем ее три раза перешивают по мере роста человека. Изготавливается также специальная оленья упряжь, готовится все необходимое для загробной жизни вплоть до посуды.

Когда человек умрет, то его долго расталкивают, пытаются разбудить, чтобы удостовериться в его смерти. Если умирает женщина, то кто-нибудь из ее родствен-

ников поворачивает ее санки, нагруженные одеждой, передком в сторону севера. Затем покойника одевают в зимнюю (поскольку в нижнем мире очень холодно) смертную одежду (при этом на рукавах и спине малицы, на рукавицах над мизинцами и на обуви над большим пальцем, на подошвах делают отверстия), моют ему лицо, глаза закрывают красным сукном. Два дня покойник лежит в чуме, затем его зашивают в полосу от *нюка*, причем сгибают ему колени, правую руку кладут на голову, левая остается не согнутой.

Семья выбирает одного из близких родственников, который должен до погребения заменять умершего и вести от его лица разговоры, сидя около трупа. Сначала происходит разговор между могильщиками и “заместителем” покойника по поводу устройства могилы. Выносят покойника головой в сторону запада, разбирая покрывку чума и раздвигая жерди. Перед тем как поезду тронуться, каждый из присутствующих близких и родственников кладет в нарту с покойником “смертные украшения” – подарки. Первой выезжает нарта с покойником, которой управляет его “заместитель”. В могилу покойника укладывают на предварительно постланную в ней постель, на правый бок, голову на запад, покрывают его сверху одеялом. Над могилой делают настил из жердей, закрывают его полосой *нюка*, засыпают землей и ставят на ней ту нарту, на которой привезли покойника. Затем следует ритуальное убийство оленей. Иногда оставляют покойника на нартах. В лесотундровом районе над нартой с покойником ставили конусообразное сооружение из жердей. После ритуальной трапезы посуду, употреблявшуюся при этом, продырявливают и кладут на нарту покойника. Потом каждый произносит прощальные слова. Затем женщины своим звукоподражанием важнякам дикого оленя в период гонки и пляской испрашивают себе плодородие, а мужчины с поднятыми вверх руками – оплодотворяющую силу.

После этого, все, не оглядываясь, уезжают в сторону, противоположную от их дома. Это делается для того, чтобы запутать следы, скрыть их от умершего. В течение нескольких часов они ездят по тундре в разных направлениях и после этого возвращаются к своим чумам. Домочадцы умершего в то же время, когда происходит захоронение, переезжают на новое место, оставляя все жерди и ту часть покрывки чума, которая находилась над местом покойного. Смерть женщины сопровождается еще большими материальными затратами, поскольку ее родичи должны избавиться от всех вещей, сделанных или сшитых ею в течение года. Это объясняется страхом перед возвращением покойницы за своими вещами. Оставшееся семейство в течение трех лет не заплетает волос, вдовец или вдова в течение трех лет не спят на том месте, где спал покойник, в продолжение трех лет родные ежегодно навещают могилу. Еще более сложным был обряд похорон хозяйки чума, пожилой женщины. Младенца хоронят в ящичке, который либо подвешивают к дереву, либо оставляют на земле (Попов, 1936. С. 56–61).

Сейчас традиционный обряд во многом трансформировался в сторону преобладания подземных захоронений и исключения из него жертвоприношения оленей.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И КУЛЬТЫ

Особенностью нганасанской культуры является сохранение, с достаточной степенью полноты, системы традиционного мировоззрения с его архаичными чертами. В начальный период христианизации населения Таймыра (XVIII в.), оно было частично трансформировано, но в XIX в. начался обратный процесс реставрации прежних верований и к началу XX в. нганасаны снова стали считаться язычниками. Ныне религиозная принадлежность части нганасан – православие, но большинство придерживается традиционных верований: анимизма, промыслового культа, шаманизма и др., распространен у них и культ матерей природы.

Почитание земли, солнца, луны, воды, дерева, важнейших промысловых и домашних (олень, собака) животных и их ипостасей под именем матерей, от которых зависит здоровье, промысел и сама жизнь людей и с которыми связана основная календарная и семейная обрядность, – характерные черты традиционных верований нганасан. В них проявляются чрезвычайно архаичные черты представлений о природе и человеке, которые и сейчас сохраняются среди пожилых людей. Так, кормление огня и семейных реликвий, по крайней мере, трижды в году – обязательный ритуал.

В основе верований лежали оживление и очеловечивание природных стихий и явлений, которые в большинстве случаев выступали под именем матерей. Представления о верховном божестве, которому подчинены все остальные, к тому времени, когда ученые занялись этим вопросом, либо находились в процессе формирования, либо были уже основательно разрушены. Несколько по другому верховное божество выступало в шаманстве. Но и здесь исследования показывают отсутствие устойчивых представлений о нем. На верхней ступени пантеона нганасан находятся три главные матери – Земли, Солнца и Луны. До 1960-х годов сохранялись обряды дарения Земле как живому существу оленей. Матерью считалась и вода. С ней разговаривали, ее бранили и одаривали, в гневе били палкой, за что она могла погубить человека. Очень бережно относились к Матери-Огню. Пурга выступала в облике неопрятной, злой женщины, с волос которой сыплется перхоть. Промысловые животные, в частности олени, считались производными от Матери-Земли. В обращениях нганасан к трем космическим матерям в связи с различными обстоятельствами жизни обнаруживается некоторая полифункциональность последних, поэтому их иерархию проследить трудно. От них, согласно старым представлениям, зависела вся жизнь как отдельного человека, так и коллектива в целом (Грачева, 1988. С. 229).

В космогонических культах представления о мироздании делились на два самостоятельных цикла: первый – возникновение современного мира, второй – возникновение человека и развитие арктической культуры охотников на дикого северного оленя (Симченко, 1976. С. 268). Нганасаны рассматривали Вселенную как некий воздушный океан, в котором существуют живые существа – Земля, Солнце, Луна. Вода и Огонь – совершенно иные субстанции, хотя и такие же рождающие матери, как Земля и Солнце. Б.О. Долгих относит оформление материнских космогонических культов к тому же периоду, что и формирование взглядов на Землю, как на сверхъестественное женское существо (1968. С. 215–229). Такие культы сохранились у большинства народов Заполярья и Приполярья Старого Света наряду с существованием верований в материнское начало различных земных явлений.

Все традиционное миропонимание нганасан пронизывает идея последовательного рождения того или иного класса предметов, существ или явлений определенной матерью: Матери-Земли (*Моу-нямы*), Матери-Солнца (*Коу-нямы*), Матери-Огня (*Гуй-нямы*), Матери-Воды (*Бызы-нямы*), Матери-Дерева (*Хуа-нямы*) и т.п. (*Долгих*, 1960а; 1968; *Симченко*, 1976). Представления о материнском начале, распространявшиеся и на космогонию, формулы обращения к космическим объектам, например, к Земле-матери, позволяют относить космогонический материнский культ к периоду существования в Арктике культуры охоты на дикого оленя (*Симченко*, 1976. С. 267).

Нганасанам земля представлялась в виде огромного существа, на котором все животные живут, словно насекомые в шкуре зверя. Тело *Моу-нямы* покрывает шкура – трава, мох и пр. Эта шкура каждый год линяет, как и у всех зверей. Весна есть не что иное, как пора линьки (*Симченко*, 1976. С. 251). Земле-матери приписывалась способность чувствовать боль так же, как и животным. В связи с этим существовали запреты колоть землю ножом, забивать в нее колья, умышлено бить ее. Земля-мать осмыслилась как прародительница всего, что есть на земле. У нганасан сохранились остатки представления о том, что Земля рождала самостоятельно, без участия мужского начала. Она всегда была наполнена “глазами” (“эмбрионами”), которые вкладывала в тела женщин и самок животных (*Симченко*, 1976. С. 250; 1996. С. 76–77). Они в свою очередь рождали “тушу”, а Солнце давало жизнь и растило (*Симченко*, 1976). Таким образом Солнце заведует всеми жизнями на Земле, а кормит все живое Земля, но также не без участия Солнца, поскольку пища представляет собой живой организм (*Попов*, 1936. С. 49), который Земля родила, а вырос он и жил не только благодаря Земле, но и Солнцу. По нганасанскому обычаю, объявляя пол новорожденного, старухи говорили: *Моу-нямы сейме готумхынг* (Земля-мать глаза родила), прибавляя *нюо-сейме* (парня глаза) или *конто-сейме* (девушки глаза). Это же говорилось о рождении любых животных. Словом *сейме* называли любой эмбрион. Предполагалось, что не отданные Земле глаза могут попасть в тело женщины. В связи с этим у нганасан существовал запрет для женщин перешагивать через некоторые части туловища разделяемого животного, а особенно через голову и кровь. Отсюда и обряд вырезания глаз и предания их Земле-матери: необходимо было положить голову убитого оленя на высокое место, видное отовсюду, чтобы никто не мог даже случайно перешагнуть через нее (*Симченко*, 1976. С. 250).

Нганасанские женщины носили на шее маленькие мешочки (*сими*), выполнявшие функции оберегов. Они изготавливались из ровдуги дикой важенки в форме полукруга. Снаружи на *сими* подшейным волосом оленя вышивали эллипс, обозначающий глаз, а по ее краю наносили три красных и три черных полосы. Каждую весну шили новую *сими*, а старую оставляли на кочке в тундре. Если женщина была бесплодной, то она клала в нее различные травы, землю и угольки, смешанные с жиром. Эти обереги рассматривались как часть тела Земли-матери (*Моу-нямы*), которая распоряжается воспроизводством всего живого (*Симченко*, 1976. С. 249). Интересно, что обряд вырезания глаз не распространялся на домашних оленей и собак. Это подтверждает большую древность обряда, поскольку домашние олени и собаки появились у нганасан значительно позже, чем обряд, связанный с охотой на дикого оленя.

Относительно возникновения людей в нганасанской мифологии существуют весьма однообразные по сюжету рассказы о рождении *хольсуо* – червей из шкуры Земли-матери (*Моу-нямы*). Последняя идентифицируется в этих мифах с оленем, у которого весной из шкуры выползают личинки. Во всех случаях появление людей связывается только с образом Земли-матери. Никаких зооморфных предков не упоминается (*Симченко*, 1976. С. 269). Поскольку рождение всего живого прежде всего

связывалось с Матерью-землей, то при обращении к ней была обязательной формула – “Земля-мать, Мать моей матери” (*Моу-нямы, имидима*), а далее шла какая-нибудь просьба, чаще всего об удачном промысле дикого оленя, либо о благополучных родах, или о плодородии. С другими просьбами к Земле-матери не обращались (Там же, 1976. С. 248).

Все доброе, благожелательное к людям обозначается термином *нуо*; этим же термином обозначается видимое небо, не имеющее определенного образа, но весьма почитаемое. Создатель вселенной – *Нелата нуо*; работник его *Кон* (Солнце) руководит созданным миром; лучи Солнца – нити, посредством которых духи растений сообщаются с Солнцем, испрашивая у того разрешения на рост растения (*Попов*, 1936. С. 48–49). При различных бедствиях молятся Солнцу, кланяясь и прося помочь. Если после такой молитвы просьба исполняется, то в жертву Солнцу убивают белого оленя. Мясо такого оленя съедается всеми, исключая шаманов, шкура с головой и копытами вешается на дерево. Белого оленя приносила в жертву почти каждая семья *нганасан* перед заходом солнца и перед началом полярной ночи. Перед его удушением на шерсти под лопаткой оленя вырезали знак солнца. Мясо жертвенного оленя должно было быть съедено в течение одного дня, однако существовал запрет поедания его шаманами и женщинами. Нераздробленные кости тщательно собирали и вместе с желудком клали у дерева под подвешенной шкурой. Кроме этого, Солнцу посвящали и живых оленей, которых отпускали на волю, отмечая такой же тамгой под лопаткой.

К числу материнских космогонических персонажей у *нганасан* относится и Луна-мать (*Кичеда-нямы*). Луна представляет собой висящий круг, на котором обитает *Тисяро* (“помогающий”) – дух, помогающий роженице. По *нганасанской* мифологии, Луна-мать не принимала участия в сотворении мира. Она стала после появления людей отмерять время менструальных сроков и беременности, т.е. покровительницей женщин. К *Кичеда-нямы* обращались так же, как и к Воде-матери, “старшая сестра матери” (*хада*), чем подчеркивалась второстепенная роль в пантеоне творцов (*Симченко*, 1976. С. 269).

Функции Луны-матери и Солнца тесно переплетаются. Все, что обычно относится к Солнцу (в отношении подачи жизни), может быть отнесено и к Луне-матери, но Солнцу все-таки отдается больше предпочтения, как подательнице и держательнице жизней-нитей. Но, когда говорят о тени-образе (*сышка*), то считается, что после смерти человека одну из его ипостасей забирает именно Луна, а не Солнце (*Грачева*, 1983. С. 25).

Еще три важнейших рождающих начала – Огонь-мать (*Туй-нямы*), Вода-мать (*Быы-нямы*) и Дерево (древесина)-мать (*Хуа-нэмы*) – оказываются производными Земли, хотя сосуществуют самостоятельно, и от них тоже в полной мере зависит человеческая жизнь.

Частью культа Матерей-природы был культ Воды-матери. Реки представлялись *нганасанам* венами (*хунгэ*) Земли, по которым течет ее кровь (Там же). Вода “рождает” и “хранит” рыбу – один из основных источников пропитания, является ее матерью. Вода-мать выступает как ипостась Земли (*Симченко*, 1976. С. 265). К Воде-матери обращались в основном при поклке оленей. Ее просили задержать плывущих оленей, охранять охотников и помогать им добывать зверя. Связь культа Воды-матери с добычей дикого оленя позволяет отнести возникновение его ко времени существования культуры охотников на дикого северного оленя (Там же).

Одним из важнейших, занимавших исключительное место, был культ Огня-матери (*Ту-нямы*). Отношение к огню, как к живому существу, прослеживается у всех народов Заполярья и Приполярья и их соседей. Огонь-мать являлась женским божеством, она охраняла жилище, помогала при родах, отгоняла болезни, очищала людей при нарушении различных сакрально-обрядовых установлений. В заклинаниях

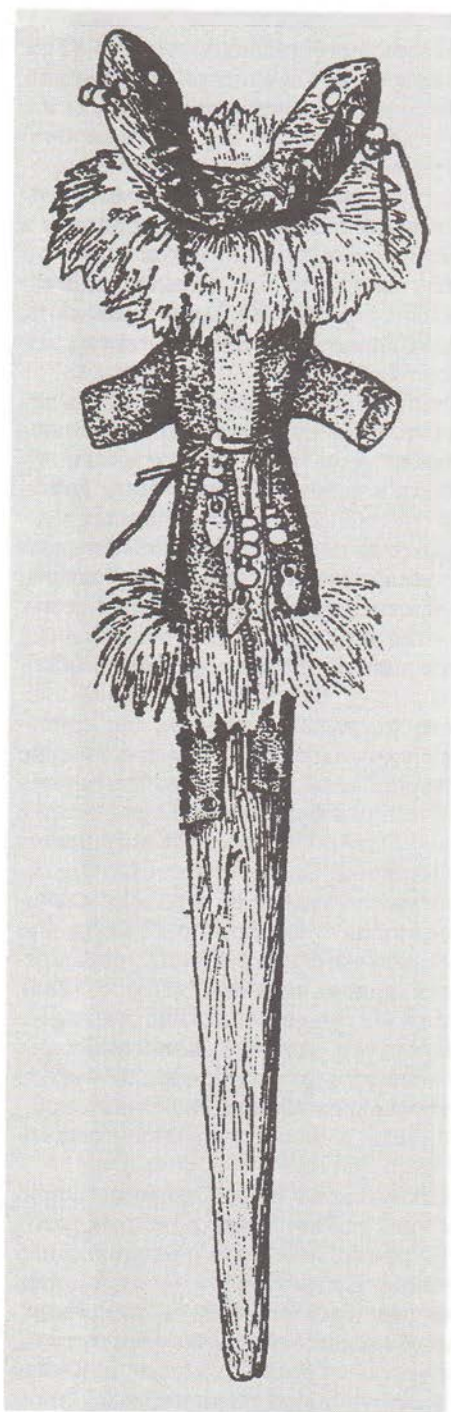
к *Ту-нямы* обращались так же, как и к Земле-матери – “мать матери” (*ими́ди-ма*). Этим подчеркивалось некое равенство обоих сверхъестественных существ (Там же). К огню прибегали при очищении всего оскверненного, нечистого, хотя именно на женщине, считающейся нечистой, лежала обязанность присмотра и “кормления огня” – бросания в него кусочков пищи. Огню также приносили жертву в виде оленя или олененка. В обряд входили удушение жертвенного животного, затем у противоположной от входа стены чума клали его желудок со всем содержимым, сверху – мясо и покрывали все это его же шкурой, причем голову оленя направляли в сторону огня. У нганасан существует поверье, что хозяева огня не любят шума и в наказание за него посылают язвы, которые можно вылечить, только намазав их сажой с очага. Древесина как корм для огня и материал для строительства чума, нарт, выделки утвари и т.п. имеет особое значение. Про Дерево-мать говорят, что она моложе Земли, она дочь Земли и зависит от нее.

Из “матерей”, “отцов” и “духов” (*нго*) животных и предметов составляется целый пантеон нганасан. Но среди них нет – главного. В то же время функции вышеперечисленных космогонических существ и даже “духов” предметов и живых существ зачастую переплетаются, взаимопроникают и взаимозаменяют друг друга, т.е. четкого членения их не существует (Грачева, 1983. С. 25, 44). В различных жизненных ситуациях определенная “мать”, “отец”, *нго* или *койка* становились наиглавнейшими, “жизнь дающими”, а остальные отступали на задний план. Г.Н. Грачева, сводя всю систему к нескольким ее инвариантам, считает, что в них, скорее всего, “отражается какой-то определенный итог развития иной, возможно, исторически более ранней системы, где представления развивались по пути все большего обобщения” (Там же).

Нганасаны под словом *нилу*, *нилы* понимали жизнь, жизненность, сосредоточенную во всем теле, а также во всем том, с чем человек соприкасается в течение жизни. Кроме того, в воззрениях нганасан фигурировала жизненная сила *нилти* (она же – душа в образе птицы), ведающая психическими функциями. После смерти человека она покидает тело и существует в верхнем мире, откуда вновь посылается божеством на землю, где воплощается в новорожденном. Верхнее божество (*нилы-та нгуо*) – создало для каждого народа определенное количество мужских и женских душ, которые воплотились в людях. На празднестве “Чистого чума”, когда шаману приходится переправлять через воду “болезнь души своих родичей”, они переплывают вместе с шаманом “в кистях его костюма, приняв вид пены” (Попов, 1984).

Жизненная сила в виде тени *сыдангка* продолжает существовать вплоть до разложения тела. Здесь нельзя не видеть свидетельства того, что тело рассматривалось как живое, хотя свободная душа его и покинула. Некоторые исследователи подчеркивают семантическое неравенство между иганасанским словом *сыдангка* и русским “тень”. Первый термин не есть отсутствие света, а скорее означает часть, образ (Кулемзин, 1984. С. 18).

Кровь (*кам*) – это тоже душа. При охоте на диких оленей по необходимости приходится проливать кровь, и люди, которые много раз участвовали в поколках диких оленей, считаются людьми, пролившими много крови. По воззрениям нганасан, у субъекта, пролившего кровь человека, темнеет лицо. Существуют запреты осквернения крови. В то же время менструальная кровь считается нечистой, а прикосновение к ней приводит к слепоте. Такое отношение объясняется тем обстоятельством, что, по воззрениям нганасан, из организма может извергаться только нечистая кровь (Попов, 1984; Симченко, 1990. С. 14). Поэтому женщина считалась существом нечистым и подвергалась различным запретам. Считалось, что женщина, перешагнув через какой-то предмет, оскверняет его. Так, если случайно между ее ногами пробежит щенок, его берут за шиворот и для “очищения” держат некоторое время над дымом очага. Если на земле лежит растянутый олений аркан, то женщина, что-



Двухголовый дух чума у нганасан
(Народы Сибири, 1956)

бы пройти дальше, поднимает его и перебрасывает через голову (Попов, 1984). Плетенки из тальника, меховой или дощатый настил чума считаются нечистыми, поскольку по ним ходят женщины. Мало того, считается нечистой вся женская одежда. Все эти запреты определялись словом *нгадюма*. В различных случаях его можно отождествлять с русскими понятиями “поганный”, “грязный”, “оскверненный”, “осквернитель” и даже “запрет” (Симченко, 1963б. С. 6).

В традиционном мировоззрении нганасан (как и у других охотников Севера) весь окружающий мир, каждое растение, животное, событие, явление природы являются вместилищами или проявлениями деятельности духов – *нго* или *нгуо* – добрых духов всевозможных явлений природы (неба, солнца, земли и др.). Вся природа для нганасан, все, что их окружает, даже сделанные их руками предметы, все вокруг них – живое, все дышит и чувствует и имеет своих духов, оживляющих их.

А.А. Попов (1984) так характеризует анимистическое мировоззрение нганасан: человек представляет собою только маленькую частицу многочисленного сонма живых существ, наполняющих весь окружающий его мир. Эти живые существа так же разумны и сознательны, как и люди. Но нганасанское общество находится на той стадии развития, когда эти живые существа, за немногими исключениями, не приняли еще определенного образа, они воспринимаются зрительно человеком в том виде, в каком пожелают показаться. В воззрениях нганасан ограниченные функции духов-хозяев с усложнением социальной организации, увеличением числа родов и кочевых групп постепенно ступеньваются и переходят в ведение существ высшего порядка, которые остаются теми же хозяевами, но с более широкими функциями.

Злые божества и духи (*баруси*) ни к каким добрым делам не способны. Болезнь, смерть, вообще все нехорошее исходит от них. Человек может, хотя и не всегда, воздействовать на них при помощи шаманов – подкупам и угрозами, а также магическими действиями. *Баруси*, как и доброжелательных духов, бесчисленное мно-

жество (Попов, 1984). В конкретных образах как *нгуо* – добрые духи, так и *баруси* – злые духи, однорукие и одноглазые чудовища, представлены в шаманстве. Последние, как правило, – в связи с болезнями, когда они показываются шаманам в виде охотников за человеческими душами. Существовали также духи болезней *коча*, духи-помощники шаманов *дямады* (Там же).

Поскольку жизнь каждого *нганасана* зависит от помощи добрых духов и защиты от злых, существуют фетиши (*койка*) – родовые и семейные покровители в виде камней, скал, деревьев, антропоморфных или зооморфных фигур и т.п. Они бывают трех видов: домашние охранители, охранители от злых духов и покровители на промысле, а также по своему происхождению естественные, не обработанные руками человека, и искусственные. Естественные *койка* – большей частью горы, скалы, камни какой-либо необыкновенной формы и такие предметы, как рог дикого оленя с необычайно уродливыми разветвлениями, шкура животного непривычной масти, дерево причудливой формы и т.д. Человек, нашедший камень или какой-либо другой предмет необычной формы, обращается за советом к шаману: “Может ли этот предмет стать моим *койка*?” Если шаман по известным ему одному признакам даст положительный ответ, совершается шаманский обряд одухотворения предмета для превращения его в *койка* (Попов, 1984).

К искусственным *койка* относятся предметы, созданные руками человека из дерева, кости и металла. Ситуации, причины и цели при изготовлении *койка* играли решающую роль. Деревянные и костяные *койка* представляют собою зоо- и антропоморфные скульптурные изображения различной величины. Железными *койка* часто были металлические подвески шаманского одеяния, имевшие всевозможные формы – от животных до небесных светил. Такие подвески заведывались умирившими шаманами своим родным и домашним в качестве охранителей от различных болезней. Так как шаманские подвески приобретают духов еще при жизни шамана, то над ними не производится обряд вселения духа.

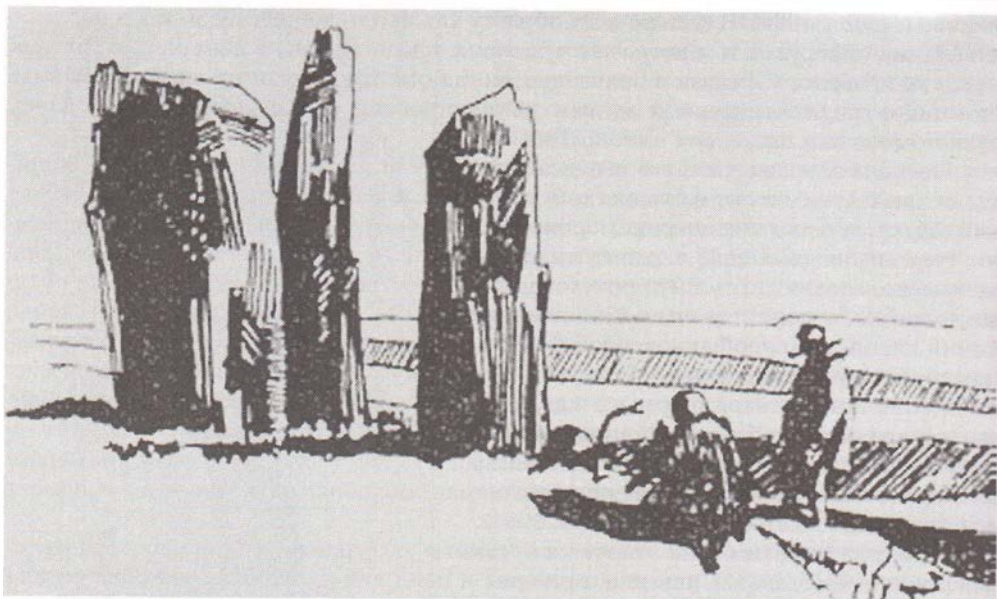
Считается, что каждый *койка* – “ребенок” своего духа *нго*. Почитая, подкармливая, украшая *койка*, человек получает от его родителя необходимую помощь. Хранят и возят *койка* в специальных маленьких нартах (шайтанных), запрягая посвященных им оленей со специальными тамгами.

К *койка* обращаются за помощью в самых различных случаях – при болезнях, потере оленей, когда нужно отомстить врагу и т.д. У них также спрашивают удачи на охоте. По своим функциям *койка* бывают универсальными и узкоспециальными. После удачного промысла охотники кормят *койка*, обмазывая их кровью или окуривая костным мозгом убитых диких оленей. Если этого не сделать, *койка* обижаются и не дают добычи.

Такие же обряды проводят после полярной ночи. *Койка* женского пола возят важенки. Если почему-либо приходится убивать оленя, возящего шайтанную нарту, то ни шаманы, ни женщины его мяса не едят. Бросать *койка* нельзя даже в случае смерти их хозяев, они должны передаваться по наследству. Если их бросить, то они все равно вернуться, но уже в виде злых духов.

Койка огня, по словам одних, делают из раздвоенного сучка дерева, в виде человека, по словам других – из шкуры с головы медведя. Его хранят внутри маленькой нарты, привязываемой поверх большой. У некоторых семей бывают *койка-шаманы*, представляющие собой кукол в шаманском костюме. К ним обращаются, когда хотят увидеть вещие сны. *Койка-хозяйка чума* ставится на женском месте внутри чума, а все остальные *койка* вносят в чум очень редко.

С представлениями о Земле-матери как о сверхъестественном существе связан и промысловый культ *фала-койка* – каменных фетишей. На месте каждой поколки на Таймыре имелись различного происхождения камни: в низинных местах это были валуны, в предгорьях Бырранга – выветренные скалы или останцы причудливых



Жертвоприношение камням у нганасан
(Симченко, 1976)

форм. Считалось, что это – дети Земли-матери, вышедшие из ее тела. По нганасанским поверьям, *футуда-фала-койка* (“на местах поколок каменные идолы”) зовут к себе оленей. Возле них произносились древние заклинания (Симченко, 1976. С. 254–255). К ним обычно обращаются с формулой “вышедшие из тела Земли-матери”. Чрезвычайно примечательно, что каменные фетиши у нганасан всегда считались женского пола. Видимо, в основе фетишизма охотников на дикого северного оленя также лежали представления о материнском начале (Там же). Раньше, как пишет А.А. Попов, нганасанские фетиши среди долган, якутов и эвенков, живущих с ними по соседству, считались самыми сильными и внушали большой страх (1936. С. 55).

Обеспеченное существование человека зависит от воли духов-хозяев промысловых зверей, птиц и рыб, а также местности, где происходит охота. Захотят те уделить часть из подвластных им животных, человек будет сыт, не захотят – будет голодать. В общем, духи-хозяева животных относятся к людям доброжелательно. Но при невыполнении по отношению к ним известных правил поведения, диктуемых их индивидуальными особенностями, эти духи-хозяева становятся такими же беспощадными и жестокими, как и злые духи. Духов-хозяев промысловых животных нганасаны стараются расположить к себе, даря им живых оленей, отмечая их, как и своих, специальными тамгами. Причем олень духа-хозяина диких оленей отмечается изображением оленя, олень духа-хозяина песцов – изображением песца и т.д.

К промысловой магии можно, видимо, отнести манипуляции с известным у нганасан изображением оленя с “линией жизни”. Оно обязательно помещалось на крюк *фо*, служивший для подвешивания котла над костром, и на особый культовый предмет – кусок кожи, окрашенный в красно-бурый цвет ольховым отваром или печенью, где подшейным волосом оленя вышивался контурный рисунок оленя. Охотник прокалывал его копьем, говоря: “Пусть я также убью оленя”, – и стряхивал его

(рисунок) с копыта в воду, в том месте, где предполагалась добыча оленей на переправе (Симченко, 1976. С. 262).

В сознании северных охотников грань между человеком и животным настолько стирается, что некоторые животные почитаются как превращенные люди или даже предки людей. Подтверждением этого воззрения служат, например, сказания нганасан о медведе. Некоторые из животных, по верованиям нганасан, при желании могут принимать образ человека. О животных нельзя говорить что-либо дурное: они слышат об этом, даже находясь на далеком расстоянии. Ни один охотник, собираясь идти на промысел, не скажет: “Я иду на охоту”, а говорит: “Иду в гости”. Животные настолько разумны, что свободно понимают речь человека и с ними можно говорить так же, как с людьми (Попов, 1984). В некоторых случаях животные приобретают дар слова. Но это случается не к добру. Животное может проклясть человека. Вадеевские нганасаны, в отличие от авамских и таймырских, панически боятся стрелять в зайцев. Раненый заяц громко кричит – это он “проклинает”, и охотник, услышавший проклятие, обречен на смерть. Животные обладают, подобно людям, чувством стыда. В необычных животных нганасаны видят хозяев, звериных шаманов.

Из птиц наибольшим почитанием у нганасан пользуются чайки. Их не убивают – “перестанет попадать ружье”. Между тем чайки приносят нганасанам немало неприятностей: воруют рыбу из сетей и при этом запутывают, разрывают и даже вытаскивают их на берег; увидев охотника, подкрадывающегося к дикому оленю, поднимают крик и этим отгоняют добычу. С гагарой связывается состояние погоды. Воробы на севере – редкие гости, и появление их приносит несчастье. Так, если ворон сядет вблизи чума, думают, что скоро в этом чуме быть мертвецу. Увидев весною в первый раз гусей, нганасаны не стреляют в них, а здороваются, кланяясь им. Шаманы встречают первый прилет гусей специальным камланием. Точно так же и осенью, видя отлет последних гусей, прощаются с ними, желая им счастливого возвращения (Попов, 1984).

У каждой местности есть свои хозяева. Локальных хозяев земли – двое. Один – доброжелательный старик, другой – злой, обитающий в земле под дерном. Когда семья возвращается на свои зимние места стоянок, она приносит в жертву доброму хозяину этой земли белого оленя или белую собаку, прося выполнить их просьбы. Злой хозяин земли *Фаннида* – недоброжелатель, обитающий под дерном и с раскрытой пастью ожидающий умирающих людей. Чтобы избежать несчастья, ему приносят в жертву черного оленя (Попов, 1936. С. 51).

Если духи-хозяева могут распоряжаться только одним видом животных, подвластных им, то духи и божества отдельных местностей, рек и озер распоряжаются всеми видами животных, птиц и рыб, водящихся на их территории и в их водах. Летом охотники, поднимаясь на хребет Бырранга, обязательно оставляют на вершине пулю или пистон в подарок духу-хозяину хребта, чтобы добыть диких оленей. Весною, перед разливом Большой Балахни, представители родов вадеевских нганасан оставляют на берегу голову и сердце специально убитого для этого оленя. Это жертвоприношение совершается через каждые три года (Попов, 1984).

После духов-хозяев промысловых животных и отдельных местностей второе место по своему значению занимают духи-хозяева домашних животных – собак и особенно оленей. Они требуют, чтобы люди обращались с этими животными гуманно.

В середине XIX – начале XX в., насколько позволяют судить источники, шаманство нганасан имело достаточно развитые формы. Шаманы этого народа считались среди их соседей наиболее сильными и одновременно наиболее опасными. Их призывали на помощь почти в каждом тяжелом случае, связанном с систематической неудачей в промысле, тяжелой болезнью, затянувшимися родами, большой пропажей, потерей человека в тундре, нападениями врагов и т.п. (Грачева, 1988. С. 229).

Шаманы – это люди, обладающие особыми свойствами “получать информацию” из мира духов, влиять на их отношение к людям. По воззрениям нганасан, шаманы являются и представителями божеств и духов, и защитниками всех от действенной злых сил. Почти у каждой кочевой группы был свой шаман, который общался с миром духов и просил обеспечить людям здоровье, счастье и благополучие. Шаманы, так же как и *койка*, являются детьми духов-*нго*, и даже обращаются к ним за помощью, постукивая их. Путешествие шамана в мир духов и общение с ними осуществляется во время камлания, необходимым атрибутом которого являются бубен с колотушкой – средство разбудить мир *нго*, привлечь их внимание (Грачева, 1983). Занимая важное место, шаманы должны тщательно охранять жизнь своих ближайших родственников. Смерть последних неблагоприятно отражается на шаманах, духи-помощники покидают их, и они уже не могут приносить пользы. Вот почему некоторые нганасанские шаманы, в случае смерти кого-либо из их семьи, от года до трех лет не камлают. Когда шаман состарится, духи покидают его и переходят к одному из его детей. По сообщению П.И. Третьякова, после смерти шамана сын его, желая наследовать власть отца над духами, делал из дерева подобие руки отца, и этот символ власти переходил у шаманов по наследству (1869. С. 425).

У нганасан, как и у других народов Сибири, дар шаманства не приобретается по желанию. Будущий шаман рождается на свет в сорочке, проходит мучительную и длительную подготовку, прежде чем сделаться шаманом, вплоть до 10 лет переносит различные психические и физические страдания. Душа ребенка в продолжение этого подготовительного периода как бы перерождается, приобретает особенные свойства, в глазах окружающих он теряет рассудок. В восприятии самого будущего шамана в это время его душа (*нилти*) совершает путешествие по разным дорогам верхнего и нижнего мира, обходит различных божеств и духов и получает от них разные дары.

Каждый шаман выполняет свои функции с помощью духов-помощников, которых бывает бесчисленное множество. Главные духи-помощники – души шаманов-предков по отцовской и материнской линии. Другие духи-помощники бывают антропоморфными и зооморфными. К последним относятся дикий олень, волк, медведь, гагара, кулик, лебедь и др. Часто, воплощаясь в них, они путешествуют по верхнему миру или посылают их для исполнения различных поручений. Иной раз духи-помощники не слушаются шамана, боятся спускаться в нижний мир для поисков души (Третьяков, 1869. С. 420–427). Нередко, рассердившись на кого-либо, шаман может наслать смерть, как выражаются нганасаны, “может съесть человека”, т.е. убить его с помощью своих духов-помощников. Такая сила шаманов заставляет относиться к ним с большой опаской.

Камлание нганасанского шамана несколько отличается от камлания других сибирских шаманов. Заклинания его короткие, через 5–10 минут делается пауза. При этом, чем короче заклинанья и больше пауз в камлании, тем шаманы считаются счастливее и долговечнее. Считается, что шаманы, камлающие продолжительно, без паузы, долго не живут. Перед камланием шамана привязывают железной цепью, идущей от железного круга на середине спины, к чумовой жерди. В этих узах шаман скачет, подаваясь всем телом вперед. И для того, чтобы при этом не разорвалась или не соскочила с жерди цепь, один из присутствующих крепко держит ее за конец. Каждый раз перед паузами шаман спрашивает у присутствующих о правдивости своих заклинаний. И только получив от них утвердительный ответ, продолжает заклинанье дальше, но при этом требует, чтобы его упрасивали продолжать дальше, так как духи без этого отказываются выполнять его просьбу. Упрасивает кто-либо один из числа присутствующих, обладающий красноречием, при этом он ударяет палочкой по краю бубна. При каждом из таких ударов шаман вздрагивает, как бы пугаясь, и только после неоднократных просьб возобновляет заклинанье.

Но случается, что духи, несмотря на упрасивания, не хотят, чтобы шаман продолжал камлание. Тогда духов принуждают, ударяя шамана ладонями по спине. Атрибуты нганасанских шаманов очень разнообразны. У знаменитых шаманов бывает до трех костюмов для разных случаев – для верхнего и нижнего мира и для камлания над роженицей (Попов, 1984. С. 116). Шаману платят за труды по соглашению оленями, шкурами животных, деньгами и т.д. Если шаман совершил удачное камлание над больной девушкой, то при согласии родителей вместо платы ему могут предложить ее в жены.

В шаманских мифах, записанных от многих нганасан, кроме Льда-матери *Сырада-нямы* появляется ряд мужеподобных существ. Они отождествляются с различными болезнями (*коча*) или выступают в виде ее сыновей. Аморфность, неопределенность этих образов свидетельствуют как о недавнем их возникновении, так и об ограниченной сфере их распространения. Людей губят эти сверхъестественные существа. Нганасанские шаманы никогда не могли бороться с Матерью льда, т.е. закономерность смены живого и мертвого для шаманов была вне сферы их возможностей. Однако с сыновьями *Сырада-нямы* шаманы могли вступать в борьбу (Симченко, 1976. С. 272; 1996).

По воззрениям нганасан, существуют три мира: верхний, земля и нижний, подземный. Верхний мир, по одним сказаниям, разделяется на три яруса, по другим – на девять. Хотя там и светит солнце, но дуют очень холодные ветры. Наши солнце и звезды оттуда кажутся отверстиями. В верхнем мире много скал и утесов, покрытых грубой растительностью. От этого у тамошних жителей-охотников очень быстро изнашивается их меховая одежда, приходится часто ее заменять, поскольку ее хватает только на один день. Всякой дичи очень много, особенно диких оленей и рыб. Рыбы так много, что ее прямо руками достают из проруби. Рыбины такие большие, что одной рыбой может прокормиться целая семья в продолжение года. В старину знаменитые шаманы доходили до девятого яруса, камлая в течение трех дней. Живут в верхнем мире и доброжелательные, и злые божества и духи (Попов, 1984). В нижнем мире наше солнце превращается в луну, наша луна – в солнце. В нижнем мире живут большей частью недоброжелательные духи растительности и духи богатства, туда отправляются умершие.

У нганасан существует множество поверий, связанных с явлениями природы и являющихся своеобразными попытками объяснить их. Так, они думают, что северное сияние (*денду*) – это отражение в небе морских волн, бывающих во время хода рыб. Пурга (*котар'а*) происходит от того, что хозяин пурги – “седой старик” *Козуно* раскрывает свои ноздри, которые обыкновенно держит зажатыми, и начинает дуть. Живет он в верхнем мире на первом ярусе. Дарят ему оленя, которого отмечают специальной тамгой. У некоторых явлений природы нганасаны различают пол. Так, северные облака, принимающие часто грозные очертания, приносящие холод, считаются облаками-самцами, а южные облака, более расплывчатых очертаний, связанные с наступлением тепла, считаются самками. По воззрениям нганасан, каждый сон имеет вещее значение, но не всегда может быть угадан. Для этого требуется особое искусство, которым более всего владеют шаманы и старики как люди, имеющие большой жизненный опыт. Нганасаны думают, что всякая нечистота приводит к слепоте. Они избегают также ходить к больному из того чума, в котором находится другой больной, – болезнь прибавляется, и больному делается хуже.

В многофункциональности матерей, отцов, духов-*нго*, *койка*, в их постоянной зависимости от той или иной ситуации кроется уникальная гибкость мировоззрения нганасан, его живучесть и легкая приспособляемость практически к любому жизненному обстоятельству, в том числе к нововведениям, например, к христианству.

ГЛАВА 7

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

ФОЛЬКЛОР

Запись нганасанского фольклора началась в 1930-е годы, продолжилась в 1950–1960-е, но наиболее активное его собирание началось с конца 1970-х годов и продолжается по настоящее время. Причем, в первый и второй периоды фольклор нганасан собирали этнографы (А.А. Попов, Б.О. Долгих, Ю.Б. Симченко) и образцы фольклорных произведений публиковались преимущественно в этнографических трудах в русском переводе. С конца 1970-х годов, наряду с этнографами (Г.Н. Грачева), активно записывать и изучать фольклор нганасан начали лингвисты (Е.А. Хелимский), фольклористы (Г.Г. Григорьева, К.И. Лабанаускас, Н.Т. Костеркина), этномузыковеды (Ю.И. Шейкин, О.Э. Добжанская, Т. Оямаа), представители национальной интеллигенции и журналисты (А.Ч. Момде, А.В. Левенко). Публикации фольклорных произведений на нганасанском языке появились только в конце 1980-х годов. Но до сих пор обработана и опубликована только малая часть из собранного: тексты двух шаманских обрядов, несколько эпических сказаний, песни, несколько десятков сказок и преданий, короткие жанры (*Добжанская*, 2001).

Нганасанский фольклор чрезвычайно разнообразен по видам. Он подразделяется на несколько жанровых традиций: эпическую (мифы, сказания героического содержания *ситтабы*, исторические предания *дюруме*), обрядовую (шаманский ритуал, сохранявшийся в бытовой практике вплоть до конца 80-х годов XX в.), лирико-бытовую (личные и иносказательные песни, краткие сказки и предания, короткие жанры фольклора – загадки, пословицы и др.).

Особо выделяются в традиционной культуре *ситтабы* – крупные музыкально-поэтические произведения, длинные ритмизованные эпические сказания (своего рода устная история народа), исполняемые сказителем сольно, без сопровождения инструмента. В них речь чередуется с пением. Слушатели наделяли их магической силой. Исполнение певцами-сказителями этих эпических произведений обычно растягивалось на несколько вечеров долгой полярной ночи. В них воспеваются подвиги богатырей. По форме нганасанские сказания напоминают ненецкие *сюдбабь*. Как и ненецкие, нганасанские сказания *ситтабы* имеют сюжет, гиперболически разветвляющийся в определенной временной последовательности. В сюжете выделяется исходная ситуация – завязка, кульминация – борьба героев и, как правило, развязка. Повествование всегда ведется от третьего лица – “слово уходит” поочередно к каждому из героев. Этим приемом достигается впечатление о соответствии во времени, синхронности событий, происходящих с разными действующими лицами. *Ситтабы* содержат массу подробностей о быте, хозяйстве и материальной культуре нганасан.

Особо выделяется нганасанами цикл *нготадамы'э* – шаманские рассказы о сотворении Вселенной и взаимных отношениях различных духов – сил природы. Одно из самых ярких отличий шаманского цикла состоит в том, что в нем фигурирует много персонажей-духов мужского пола. Основной сюжет шаманских мифов – противостояние добрых и злых сил. Еще одна отличительная черта сакрального фольклора этого рода – участие в действии зооморфных духов, внешне подобных реальным животным (*Симченко*, 1976. С. 268; 1996. С. 13).

Мифы о возникновении Вселенной в фольклоре нганасан составляют особый цикл. Они существенно отличаются от шаманского. Сохранившиеся в фольклоре

короткие мифы о возникновении современного мира можно свести к определенной схеме: сначала Земля и Солнце плавали в первородном океане, независимо друг от друга; потом появляются животные (*дямада*), “имеющие горло”, – дети Земли-матери; они посылают птичку (*дямаку*) ущипнуть Землю и жалуются Земле-матери на то, что холодно, что шкура ее покрыта льдом и жить ее детям плохо; Земля-мать сближается с Солнцем-матерью, лед тает, становится тепло и устанавливается современный климат; потом Солнце-мать говорит этим *дямада*, что они, как дети Земли-матери, должны жить приросши к ее телу, калечит их и превращает в современные *фала-койка* – священные камни, скалы, хребты и прочие культовые предметы, которые связывались аборигенами Заполярья с охотой на дикого оленя; затем появились люди (*Симченко*, 1976. С. 268; 1996).

В нганасанско-энецкой мифологии имеется чрезвычайно примечательный цикл рассказов о борьбе двух Матерей природы – Земли-матери и Льда-матери (подземной). Сюжет их – битва двух волшебных оленей. Всегда называется одна и та же продолжительность битвы – семь дней. После этого срока темный олень побеждает и говорит белому, что будет распоряжаться людьми, которые должны скоро появиться. Этот темный олень оказывается Землей-матерью. Белый олень убегает и через некоторое время сообщает, что будет “всегда внизу Земли-матери ... стоять и будет этих людей забирать себе, когда придет срок и всеми силами стараться забирать их на свое тело, как можно больше”. Согласно мифологии, это соперничество и привело к тому, что люди не живут вечно на теле своей родительницы. Они некоторое время после “рождения глаз” находятся на Земле, а потом по разным причинам попадают в Землю мертвых (*Бодырбо-моу*) – на тело Матери подземного льда *Сырада-нямы* (*Симченко*, 1976. С. 270).

В космогонии нганасан наличествует два резко отличающихся по своим сюжетам мифа о мироздании. В одних преданиях фигурирует птица (мотив широко распространенный в Сибири и на севере Америки), в преданиях второго рода – олень. Это указывает на присутствие в этническом составе нганасан двух основных элементов, послуживших основой для возникновения единого нганасанского народа (*Попов*, 1984).

Все остальные повествовательные жанры фольклора прозаичны, называются *дюруме* – “вести”, “известия”. Самая большая группа *дюруме* – рассказы с сюжетами о хитреце Дяйку или Оелоко (Оделоко), о великанах-людоедах (*сигие*), о смешном Ибуле, о ситуациях промысла, похождениях и проделках различных мифологических персонажей. Распространены адаптированные к местным условиям русские сказки. И сейчас широко бытуют сказки о животных, объясняющие их происхождение, характерные черты, окраску, повадки (*Грачева*, 1988. С. 228). Среди малых жанров фольклора распространены иносказательные частушки (*кэйнэйрся*), загадки (*тумта*), поговорки (*боду*). Необходимо заметить, что среди нганасан очень ценилось искусство красноречия. В старину даже устраивались состязания между умеющими красиво говорить.

НАРОДНЫЕ ПРАЗДНИКИ

Ежегодно после полярной ночи, когда впервые покажется солнце, примерно в первые дни февраля, нганасаны устраивают праздник “Чистого чума” (*Мадуся*), на котором шаманы испрашивают благополучие, счастье и удачу в промыслах наступающего года и узнают, будет ли он счастливым. Этому празднеству придается большое значение (*Попов*, 1936. С. 48 и сл.). Празднество “Чистого чума” мог устраивать только большой или средний шаман, имевший сильных духов-помощников, которые могут подниматься в верхний мир (см.: *Попов*, 1936. С. 61–83). Шаман мог

проводить праздник “Чистого чума” не раньше, чем через три года, причем если год оказался неудачным, умирали или люди, или олени, праздник переносили на следующий год. Если в семье шамана, которому предстояло совершить празднество “Чистого чума”, случалось какое-либо несчастье, то он не должен был камлать на этом празднике.

Праздник “Чистого чума” связан с древним солярным культом, принесенным предками нганасан с Саян (Попов, 1948. С. 11). Они сохранили древний культ, несмотря на то, что подверглись влиянию шаманской мифологии. Дважды в год нганасаны приносили жертву солнцу-свету: осенью, перед началом полярной ночи, и в конце января, когда первые отблески солнца показывались на вершинах гор. Сейчас обряд в виде весеннего фольклорного праздника постепенно возрождается.

О предстоящем торжестве заранее оповещали все население, которое и съезжалось к месту празднества в нарядных (свадебных и смертных) одеждах. Празднество “Чистого чума” продолжалось три, пять, семь или девять дней в зависимости от могущества шамана: чем он сильнее, тем продолжительнее празднество. Накануне первого дня праздника вырубали жерди для “Чистого чума” (вместе с шаманом в этом участвовали мужчины от всех нганасанских родов) из расчета семь жердей за каждый день праздника. Одна из жердей выбиралась более толстая, на конце ее вырезалось изображение лица духа дерева (*норья* или *Хори*). Дух этот при путешествии шамана на небо указывает ему путь (Попов, 1984). По своим размерам “Чистый чум” превосходит обыкновенный, так как он должен был вместить всех собравшихся. Затем выбирали трех олененят темной масти, которых душили, снимали с них шкуру, не отделяя головы и копыт. Эти шкурки вешали вокруг дымового отверстия “Чистого чума”, причем головы натывались на концы чумовых жердей, оставляя ноги свешиваться внутрь. Как изображения *норья*, так и головы оленят были ориентированы на восток, в сторону восхода солнца.

Когда жерди чума были установлены, с внутренней стороны их обмазывали кровью убитых оленят, чтобы уберечь себя от блуждающих над землею душ умерших, обратившихся в злых духов. Последние могут притаиться в коре жердей чума и вместе с шаманом незаметно отправиться в верхний мир. Тогда добрые божества гnevаются на шамана и на людей и посылают на них различные болезни. Если жерди обмазать кровью, духи не могут касаться жердей. Деревья вокруг “Чистого чума” обмазывали кровью и на каждое дерево клали по кусочку мяса, высказывая желание, чтобы поменьше срубалось деревьев для похорон.

Для покрывки остова “Чистого чума” брали новые *нюки* из черных шкур, причем использовали семь полос, взятые у семи отдельных хозяев, которые после празднества возвращали назад. Покрывали чум хозяйки этих *нюков*. Когда “Чистый чум” был готов, внутри него разводили огонь в очаге, представлявшем собою железный лист, положенный на два полена. Огонь в этом случае добывался древним способом, посредством кремня и огнива, тремя женщинами, из которых одна должна была быть обязательно роднею шамана. Предпочитали выбирать для этих целей молодых женщин, так как считалось, что они приносят счастье.

В то время как в “Чистом чуме” происходило камлание, молодежь большую часть времени проводила на открытом воздухе в плясках, заходя в чум только в наиболее важные моменты, что связано с древнейшими формами брака и семьи (Попов, 1936. С. 79–83; 1984. С. 76–93).

Иногда вместо праздника “Чистого чума” устраивался праздник прохождения через “каменные ворота” (“*фала-футу*”). В течение трех дней шаман проводил камлания, и в завершение все присутствующие трижды проходили через специально устроенный каменный коридор.

По одним данным (Б.О. Долгих), во время летнего солнцестояния, по другим – ранней весной, когда начинает таять снег и показывается земля, проводился празд-

ник *Аны`о-дялы*, либо его устраивали тогда, когда появлялась возможность обратиться к солнцу-матери, земле-матери и воде-матери одновременно (Симченко, 1963б. С. 169). Праздник длился всего одну ночь, шаманы фигурировали в нем только в качестве рядовых участников. Организаторами и распорядителями были самые старые женщины стойбища. Молодежь на этом празднике обращалась к старшим по возрасту, называя их “старуха” (*иняку*) или “старик” (*бойку*), в то время как обычно при обращении называют степень родства. На этом празднике нежелательно было присутствие посторонних.

Во время праздника все его участники делились на две группы: старики и совершеннолетняя молодежь. Затем начинали приносить жертвы: сначала Матери-Земле, далее – Матери-Солнцу, затем – Матери-Воде, Матери-Луне. В данном случае жертвоприношения отличались от обычных культовых актов. Они были коллективными, независимо от того, люди каких родов в нем участвовали. Жертвы приносились всем богам жизни подряд и имели характер выделения доли всем “матерям” – *нямы* (Симченко, 1963б. С. 173). Затем втыкали хорей в снег и начинали танцевать по кругу в сторону движения солнца. Мелодия напева, который исполняют только мужчины, имеет всего два звука, образующих чистую квинту. Певцы с хрипом втягивают в себя воздух на верхней ноте и с хорканьем выдыхают его на нижней ноте квинты. Танец длился долго, нельзя было выходить из круга, пока держишься на ногах (Там же).

На этом празднике парни выбирали себе девушек, а если из-за них возникали споры, то решали их либо путем выкупа, либо борьбой. Только на этом празднике раньше допускалось убийство из-за девушки, которое не влекло за собой изгнание из общества. После этого начинались игры. Одной из основных была игра *иняку*. В нее должны были играть все совершеннолетние, отказ принять в ней участие сильно порицался. Более того, только те, кто играл в эту игру, могли потом вступать в половые связи. Это был трансформировавшийся обряд инициации (Симченко, 1963б. С. 174–175). Затем парни и девушки объяснялись друг с другом при помощи иносказательных песен (*кайнганарю`о*). Слушатели всячески подбадривали их и комментировали песни. Затем девушки отходили и зазывали к себе парней, которые должны были идти к ним без колебаний. Девушки, в свою очередь, пытались снять с них бакари или пояс. Парень должен или отбиться от них, или догнать и отнять то, что у него похитили, либо отыскать вещь. По тому, как он справлялся с этой задачей, окружающие выносили мнение о его личных качествах, что оказывало влияние на всю его дальнейшую судьбу. Этим обрядом-игрою заканчивалась официальная часть праздника. Затем начинались состязания в стрельбе из лука, борьбе, национальные и русские игры. Старики пели песни-импровизации о богатырях.

Праздник *Аны`о-дялы* скорее всего – пережиток древних обрядов *нганасан*, включавший в себя общинные жертвоприношения и обряд посвящения молодежи. Во время весеннего коллективного обряда Земле, Солнцу, Луне и Воде посвящали домашних оленей, на землю клали часть своих металлических украшений, чтобы они пропитались плодотворностью Земли. Все это, по мнению Ю.Б. Симченко, говорит об очень сильной архаичности этого праздника (1963б. С. 178–179).

МУЗЫКА

Музыкальная культура *нганасан* является реликтовым явлением. До конца XX в. она оставалась малоизученной и описывалась в основном в исследованиях путешественников (Паллас, 1788; Миддендорф, 1878), краеведов и этнографов (Попов, 1936, 1984; Грачева 1981, 1983, 1984; Dolgikh, 1978; Долгих и Файнберг, 1960; Симченко 1963б; 1976; 1996), став предметом этномузыковедения лишь в 1980–1990-е

годы. Первое представление музыкального фольклора нганасан осуществил музыковед И.А. Бродский (1982). Работы эстонского музыковеда Т. Оямаа (*Ojmaa*, 1989; 1990а,б; *Ojmaa*, 1992) осветили музыкальные инструменты нганасан и общую характеристику музыкального фольклора этого народа. В работах О.Э. Добжанской исследуется мелодика песенных жанров (1989а; 1995б), эпоса (*Dobzhanskaya*, 1989), музыки в танцах (2003), освещается музыкальный компонент шаманского обряда (*Dobzhanskaya*, 1994; 1995), производится комплексное описание интонационной культуры нганасан (1997; 2002). Хореографическое искусство нганасан представлено в исследованиях М.Я. Жорницкой (1986; 1990), В.В. Нилова (2003). В трудах Ю.И. Шейкина (1996; 2002) музыка нганасан показана в общем контексте музыкальной культуры народов Сибири, систематизированы данные по музыкальным инструментам. Важную роль в формировании этномузыковедческих представлений о культуре нганасан сыграли публикации фольклорных текстов Н.Т. Костеркиной и Е.А. Хелимского (1994), К.И. Лабанаускаса (Фольклор народов Таймыра, 1992; Родное слово..., 2002), лингвистических работ по нганасанскому стихосложению Е.А. Хелимского (1989а, б), нганасанских словарей (*Korrt, Simcenko*, 1985; Словарь..., 2001).

Жанровая система нганасанской музыки представлена песенным, сюжетно-повествовательным, обрядовым, танцевальным фольклором, интонированием на музыкальных инструментах, различными звукоподражаниями.

Песенный фольклор нганасан подразделяется на две группы: песни-*кэйнгэйрся* и песни-*балы*. Песенные диалоги-иносказания *кэйнгэйрся* или *кэйнгэрюо* (“пение друг другу”, “певческое состязание”) являются уникальным жанром нганасанского фольклора. Об иносказательном песенном языке *кайнгаларе*, являвшемся особой формой общения в среде молодежи и среди стариков, писали Б.О. Долгих и Л.А. Файнберг (1960. С. 55). Специфику жанра песен-диалогов определяет использование шифровки на сюжетном, лексико-морфологическом и силлабико-фонетическом уровнях структуры текста (*Хелимский*, 1989б), музыкальная композиция определяется функцией жанра импровизированного песенного диалога (вопрос-ответ). Количество частей в них может колебаться от 2 (минимум) до 8 (максимум из известных образцов). Причем, вопрос и ответ в иносказательном диалоге поются на разные мелодии, так как произносятся от лица разных людей. Вступая в зрелый возраст, вместе с обучением тайному языку этих песен молодой человек вырабатывал и свой напев иносказательной песни, на который впоследствии импровизировал текст иносказания (причем этот напев не должен был совпадать с мелодией личной песни). В настоящее время этот жанр ушел из повседневной практики нганасан и сохранился как культурный реликт.

Песенная традиция нганасан обозначена этнонимом *балы* (“песня”), существует в следующих разновидностях: *нгонана балыма* (личная песня), *хоангкутуо балы* (“пьяная” песня), *нюо балы* (“детская” песня), *нгаза балы* (шаманская песня). *Нгонана балыма* (“меня-одного песня”, “меня-самого песня”) – личная песня, напев которой взрослый человек придумывает для себя и сохраняет в течение жизни, не подвергая изменениям. Текст песни импровизировался во время исполнения (за работой, в дороге) и рассказывал о событиях жизни певца. В данном соотношении напева-текста стабильным компонентом является первый, мобильным – второй. *Хоангкутуо балы* (“застольная песня”, букв.: “песня пьяного”) – пение под воздействием алкоголя – отличалось содержательной спецификой: человек пел о самом сокровенном, о своих обидах, неудачах. Мелодика отражала специфическую (психоделическую) манеру исполнения: обилие повторов, бессвязное бормотание, резкие регистровые “броски” мелодии, преобладающее глиссандирование при переходе от звука к звуку, метрическая аморфность. В настоящее время их заменяют личные песни.

Основой нганасанских песен-*балы* и *кэйнгэйрся* является шестисложная стиховая структура (Хелимский, 1989б. С. 64). Для напевов *кэйнгэйрся* и *балы* характерна развитая мелодическая линия и обилие вставных бессмысловых слогов (*who, ho, o, he, ge, je*), которые распеваются, в то время как слоги базисного текста произносятся речитативом. Главную роль играет мелодический фактор формообразования: каждый структурный отрезок песни (строка, реже – строфа) выделен инициальной и/или заключительной мелодической формулами, связанными с особой вокальной звукоподачей (высотным или динамическим вибрато на длинном звуке).

Другим ответвлением песенной традиции являются “детские песни” – *нюо балы*, миниатюрные напевы-формулы, которые родители сочиняют для своих детей, основываясь на наблюдениях над повадками, походкой, первыми произнесенными ребенком звуками и словами, исполняются шуточно; в тексте обыгрывается звучание имени ребенка. Возможно в прошлом они несли охранительную функцию и служили для детей магическим оберегом. Колыбельные песни *нюо ляндырсибсы балы* (“для укачивания ребенка песня”) представляют типовые напевы “кегей-кегей-кегейка” или “кунтуди-кунтуди”, которые пели как мужчины, так и женщины. Баюканье сопровождалось укачиванием, в такт пению звенели многочисленные погремушки, подвешенные на дуге колыбели. Существует особый артикуляционный тип интонирования *нюо лянтыры* (“ребенка баюкай”), предназначенный для укачивания ребенка. Он характеризуется лабиолингвальным звукоизвлечением (быстрое движение языка между губ по горизонтали, на фоне гласного звука “о” или “у”).

Эпический нарратив включает две разновидности, маркированные национальными названиями: *ситабы* (“сказка”) и *дюрымы* (“быль, рассказ”). В фольклоре нганасан эти жанры разведены по типу интонирования: *ситабы* имеют “смешанную песенно-прозаическую форму (пение чередуется с речью), *дюрымы* только повествовательны” (Костеркина, 2002. С. 499). В нганасанской среде распространены как собственно нганасанские, так и ненецкие эпические сюжеты и напевы. Композицию *ситабы* определяет чередование речевых (прозаических) и песенных (поэтических) эпизодов. *Ситабы* мононапевны, исполняются без сопровождения инструмента. Выдающийся нганасанский сказитель Тубяку Костеркин дал образное определение способу исполнения эпоса: “Каждый *ситабы* идет своей дорогой” (то есть поется на свою мелодию). За сюжетом закрепляется особый напев, который служит мелодическим “маркером” данного сюжета и неотступно сохраняется при трансляции сказания разными исполнителями. Вокально-речевая манера интонирования гибко сочетает пение и речь (вокальная мелодия переходит в речитативное или чисто речевое произнесение текста, и наоборот). Мелодика *ситабы* речитативна, ритмическая организация мелодий отражает синлабическое строение текста. Речитативность и импровизационность повествования *ситабы* создают условия для появления свободных по длине мелодических строк, нередко объединяющих две-три текстовые.

Нганасанский шаманский обряд – синкретическое действо, важнейшим компонентом которого является пение, сопровождаемое игрой на бубне. Оно создает экстатическую атмосферу шаманского ритуала и является необходимым средством коммуникации с шаманскими духами (каждый *дямада* – шаманский дух-помощник – имеет “свою” песню, по мелодии которой его безошибочно узнают участники обряда). Сюжет шаманского обряда – путешествие шамана в мир духов – детально отражен в мелодической канве камлания: каждый сюжетный сдвиг (полет-путешествие шамана, обращение к какому-либо божеству) связан с изменением мелодии песни, ритма ударов бубна, кинематики, звукоподражательных сигналов. Последовательность мелодий шаманских песен отражает последовательность появления шаманских духов-помощников. Лексемы, маркирующие шаманское пение: *нгаза балы* (шаманская песня), *нгатазачиа балы* (“песня шаманского камлания”), *монютачиа балы* (“песня камлания по сокращенному ритуалу”).

Пение в нганасанском шаманском обряде представляет собой гетерофонное многоголосие респонсорного типа: вслед за шаманом каждую строку его песни повторяет *туонтуси* (помощник-“подпеватель”), которого поддерживают пением и возгласами все участники обряда. Респонсорное пение характерно для шаманства народов Севера (эвенков, ненцев) и типично для этого региона. Мощный хор голосов, согласно верованиям нганасан, увеличивает силу шамана во время полета и позволяет быстрее достичь цели путешествия. Главная закономерность стиховой организации шаманских песен – деление восьмисложной строки на 4+4 посредством цезуры между словами – неукоснительно соблюдается в метро-ритме шаманских мелодий. В мелодиях центральной части шаманского обряда, имеющих силлабическое строение, ритм строго соответствует метрике стиха и каждый слог текста представлен нотой.

Важную роль в интонационной культуре нганасан играют звукоподражания (имитация голосов животных и птиц): охотничьи манки на гуся и куропатку, сигналы, связанные с хозяйственной деятельностью нганасан (управление оленями в стаде и в упряжке, подзывание оленей, сигналы для собак во время охоты и др.). Звукоподражания присутствуют в шаманском обряде, маркируя появление зооморфных духов-помощников шамана. В опосредованном виде звукоподражания звучат в сказках-*ситабы* как песня какого-нибудь животного (например, совы).

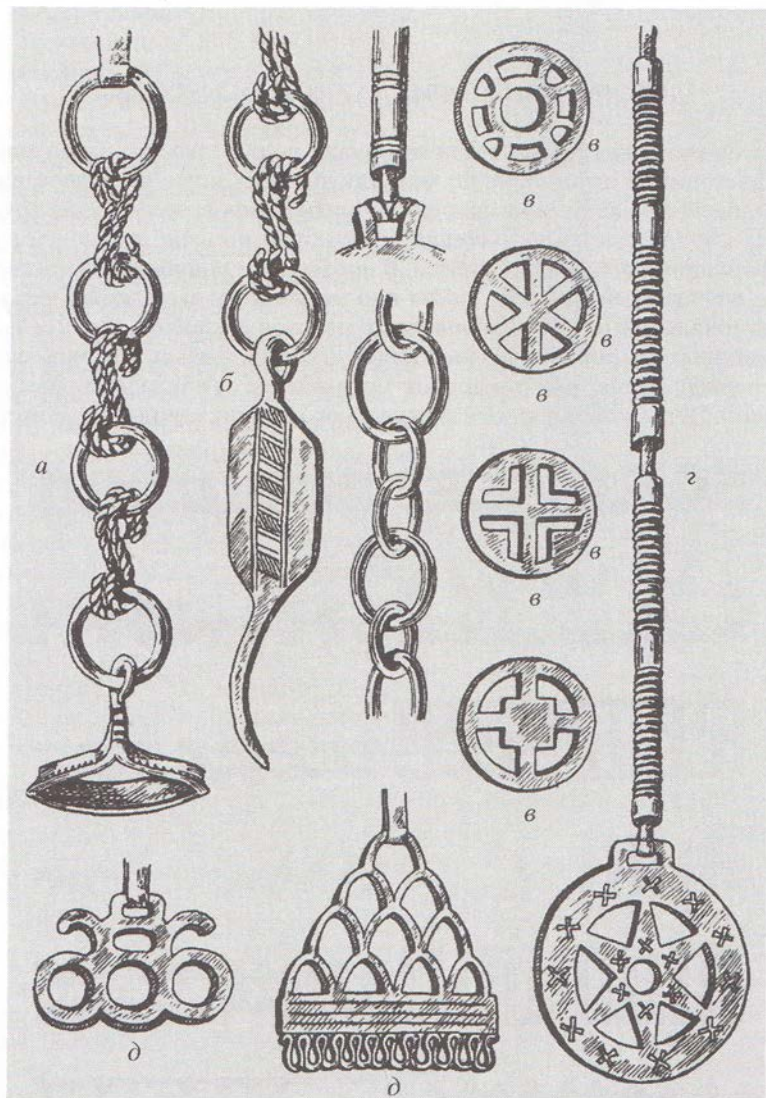
Особый тип интонирования – горлохрипение – мы встречаем в танцах нганасан *бетірся*. Термином *кунты* – “мотив, мелодия” (Korrt, Simcenko, 1985. S. 140) – обозначается особый тип интонирования: горлохрипение на вдох и выдох. “Танца голос”, “медведя голос” (нганасан.: *бетыре кунты*, *нгарка кунты*) сопровождает медленное движение танцоров по кругу, имитирующее размеренную раскачивающуюся “походку” этого зверя. Круговой танец *бетірся*, предположительно, в прошлом имел ритуальное значение, ныне утраченное.

Музыкальные инструменты нганасан подразделяются на обрядовые (сакрального предназначения, использующиеся в шаманском ритуале) и необрядовые. Обрядовые инструменты – бубен *хеньдир* енисейско-таймырского (центрально-сибирского) типа с колотушкой *хетаа*; шаманский посох *чире* (деревянный или металлический) с деревянной палочкой-бойком *хосихуа* для постукивания по нему; наборы подвесок-погремушек на шаманской одежде (*кахя* – большой; *хе* – малый), связанные с воплощением голосов духов; деревянный или металлический крюк для подвески котла *хоу*, в отдельных случаях заменяющий бубен.

Необрядовые инструменты, связанные с хозяйственной деятельностью и художественной культурой нганасан – это *кэйнгинтуо динта* (“поющий лук”) и его упрощенная разновидность – жильная струна-звенелка *сечи кирииз* (“поющая струна”); разные виды свистков (язычковый аэрофон *дебту чуэ сючарса* “из гусиного пера свисток”; сердечниковый свисток *лянса сючарса* “тальниковый свисток”; цилиндрический свисток-флейта из трубчатой травы *аника нётэ сючарса* “большой травяной свисток”), жужжалки, в прошлом выполнявшие магическую функцию по установлению связи с ветром и миром мертвых (вихревой аэрофон *сани-херы* – “игрушка-юла”), вращаемый аэрофон *биэ-херы* – “ветер-юла”; многочисленные самозвучающие инструменты-идиофоны: язычковый колокольчик *сангку*, шаровая погремушка – бубенец *сингэри*; комплексы металлических украшений на одежде: украшения на груди в виде полумесяцев *бадямуо*; трубочек-подвесок *хонгэ*; конусообразных трубочек *быдыланг*; колец (*ла*) с нанизанными на них трубочками *дябтузэ*; комплект подвесок-погремушек на колыбели *нюолапса* – соударяющиеся клювы, когти и копытца животных, монеты и гильзы; дуга колыбели *кэбтиси* с зубчатой поверхностью, по которой скребли палочкой или трубочкой, успокаивая ребенка и сопровождая пение колыбельной; сучковатая палка-скребок *дэрэва*, которой скребли по другой палке или стволу дерева, приманивая диких оленей или отпуги-

вая волков; трещотка-игрушка из 21 деревянной пластины, нанизанных на одну веревку; хлопушка-клапсер для отпугивания волков.

Лучшими нганасанскими мастерами-исполнителями фольклора были выдающиеся эпические сказители Т.Д. Костеркин (1921–1989), К.Х. Кокаре (1923–2002), С.М. Порбин (1920–2001), Н.Х. Турдагин (1914–1993), Н.Б. Яроцкий (1925–2002), В.Б. Костеркина (1938–1998), шаманы Демние Костеркин (1913–1980) и его сын Дюлсымяку Костеркин (1940–1997), и многие другие, не упомянутые поименно. В настоящее время традиционная музыкальная культура нганасан находится в



Металлические изделия нганасан: а – железное огниво на цепи из медных колец; б – железная ковырялка трубки; в, г, д – медные бляхи женских подвесок, прикрепляемых к нижнему концу игольника, состоящего из медных трубочек, вдетых на ремешок

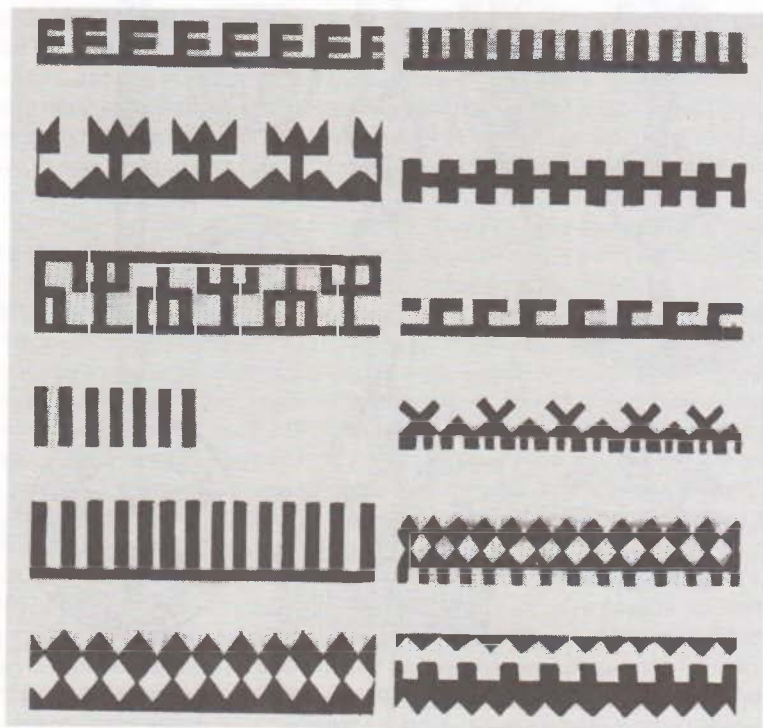
(Попов, 1948)

стадии угасания, что связано со стремительным разрушением традиционной среды обитания и языкового общения, уходом из жизни лучших традиционных сказителей и песенников старшего поколения. В 1990-е годы в музыкальной жизни нганасан начались инновационные процессы: в пос. Усть-Авам и Волочанка стихийно создались фольклорно-этнографические коллективы “Нгамтусу” (руководитель Е.С. Костеркина) и “Хенсу” (руководитель Л.М. Клинг), поддерживаемые муниципальными администрациями. Эти самодеятельные коллективы состоят из носителей фольклора и в своем концертном репертуаре сохраняют основные жанры музыкального творчества нганасан, хотя и в сокращенном, адаптированном к сценическим требованиям виде.

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО

Декоративное искусство нганасан включало в себя гравировку по мамонтовой кости, инкрустацию и штамповку по металлу, окраску кожи и узорное шитье подшейным волосом оленя. Нганасаны богато орнаментировали и орудия труда, и одежду, и утварь, и средства передвижения, и атрибуты шамана, т.е. почти весь комплекс материальной и духовной культуры. В поселковых пошивочных мастерских или у себя дома женщины-нганасанки до сих пор занимаются выделкой оленьих шкур и шитьем национальной (орнаментированной меховой мозаикой, сукном и бисером) обуви, сувенирных ковриков и поделок из шкур оленя, шитьем меховой одежды.

Свою одежду нганасаны украшают орнаментом – накладным разноцветным узором (*мули*). Это – узкие полосы двухцветного аппликационного геометрическо-

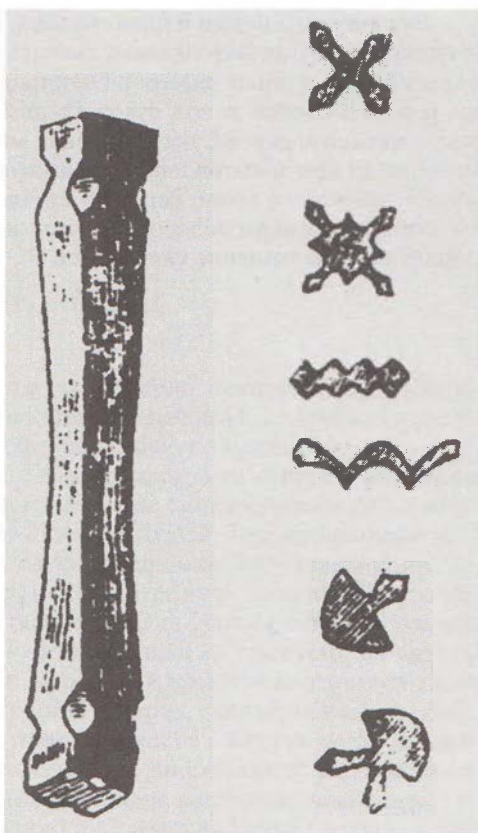


Традиционные орнаменты нганасан
(Орнаменты..., 1994)

го орнамента, чаще всего в виде рядов уступчатых форм, вырезанных из кожи темно-коричневого или черного цвета и нашитых на светлую полоску кожи. У более зажиточных каждая аппликация, сюжеты которых они брали из окружающей их природы или событий, имела свое особое название, объяснявшее ее смысл: “зубы”, “прыгающий заяц”, “цветы тундры”, а, например, узор “спит растянувшись” напоминает лежащего навзничь человека (Орнаменты..., 1994). Анализ изобразительного и прикладного искусства нганасан показывает, что основной фонд орнаментальных мотивов у них составляют древние мотивы северосибирского типа, однако узоры, в которые они входят, представляют собой локальный композиционный вариант (Иванов, 1962; 1970).

До сих пор нганасаны используют только три цвета: черный, красный и белый. Противопоставление белого и черного имеет очень древнюю основу, соотносясь с противопоставлением жизни и смерти, света и тьмы, тепла и холода. Орнамент отражает не только эстетическое представление народов о красоте, но и отражает их этнокультурные контакты на протяжении истории народа. Так, полосы, квадраты, треугольники – это наследие населения Севера и Сибири эпохи неолита, пересеченные прямоугольники и зигзаги – заимствование от саяно-алтайских народов. На конфигурацию нганасанского орнамента, так же как и ненецкого, оказало влияние соседство приобских народов.

Нганасаны делили все *мули* на две принципиально отличные части. К первой группе относились орнаменты, которые считались чисто охранительными. Магическое значение их по большей части забыто, однако поддается восстановлению. Охранительные орнаменты так располагались на одежде, что окружали, укрывали другие орнаменты, имевшие опознавательное значение. Опознавательные орнаменты подразделялись на мужские и женские и по месту расположения – “грудные” и “боковые”. Существовал также детский орнамент и два орнамента для женатых людей (Орнаменты..., 1994). Характер украшений на одежде четко связывался с половозрастным положением данного человека: у мужчин он в основном отражал их экономическую роль, у женщин – положение в сфере производства. В одежде переход в число совершеннолетних отмечался орнаментом *чимилерак*. Для девушек, вступивших в возраст половой зрелости, также существовали свои орнаменты. Вступление в матримониальное состояние влекло за собой изменение орнаментальных украшений в одежде. До наступления совершеннолетия и мальчики, и девочки носили только один орнамент – *чимирак* (Симченко, 1963а. С. 171).



Штамп для нанесения орнамента на кожу
(Народы Сибири, 1956)

Будучи охотниками и оленеводами, нганасаны используют в быту все, что дает им природа, что добыто промыслами, сырье от домашнего оленеводства, отдельные виды промышленных изделий. Они широко используют темный и светлый мех оленя, ровдугу, олений волос, сухожильные нитки и разноцветный бисер, оленьи рога, кость мамонта, дерево, легкоплавкие металлы. Их технология сочетает различные материалы при изготовлении предметов быта. Они виртуозно владеют приемами обработки меха и кожи, дерева и кости, отделки изделий бисером, меховой мозаики, шитьем оленьим волосом, цветными нитками. Подбор материала влияет на колористическое решение украшения.

КЕТЫ



ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Р а с с е л е н и е. Для расселения кетов характерна дисперсность, удаленность отдельных групп на значительное расстояние друг от друга. Туруханский район Красноярского края, где сосредоточено большинство кетов, вытянулся вдоль Енисея. На юге он граничит с Енисейским, а на севере с Игарским районами того же края; восточные пределы смыкаются с Эвенкийским АО, западные – с Красноселькупским районом Ямало-Ненецкого АО. Территориально рассматриваемый регион, где живут кеты, именуемый прежде Туруханским краем, включает Обь-Енисейское междуречье от р. Кеть на юге до р. Таза (кроме его низовий) и Турухана на севере, а также собственно долину Енисея с низовьями его крупных правых притоков – от Ангары, в низовьях иногда именуемой Верхней Тунгуской, до бассейнов Нижней Тунгуски и Курейки. Коренной контингент здесь составляют кеты, а также периферийные группы северных селькупов и западных эвенков. Практически во всех населенных пунктах вместе с кетами жили их давние соседи – селькупы и эвенки, но кеты повсеместно преобладали. Кеты составляют меньшинство в двух национальных центрах района, расположенных на р. Турухан: в пос. Фарково (большинство селькупов) и Советская Речка (большинство эвенков). В окружении русских отдельные кетские семьи живут почти во всех поселках Туруханского района, расположенных по Енисею (Ворогово, Сумароково, Верхне-Имбатск, Бахта, Канготово, Верецагино, Костино, Горошиха и др.). Они являются национальным меньшинством в Байkitском районе Эвенкийского АО (р. Подкаменная Тунгуска; пос. Суломай и др.). Единичные кетские семьи живут также в Енисейском (р. Сым; пос. Ярцево на Енисее) и Игарском районах Красноярского края.

П р и р о д а. Енисей, текущий в меридианальном направлении, делит регион на две части, каждая из которых относится к двум разным ландшафтным провинциям – Западно-Сибирской равнине (низменности) и Средне-Сибирскому плоскогорью (Михайлов, 1956. С. 279–283). Уже сами названия провинций отражают существенные природные различия, составляющие особенности каждой, хотя внутри их имеются и отдельные сходные физико-географические регионы. Последнее важно отметить, так как именно они оказывались участками челночных переселений людей с левобережья на правый берег и наоборот, поскольку позволяли на новом месте в целом сохранять привычный хозяйственный и бытовой уклад, дополняя комплекс необходимыми новациями.

Западно-Сибирская, левобережная часть региона отличается исключительным однообразием. Ее характеризуют мало пересеченный рельеф, равнинность, сильная заболоченность. С заболоченных водоразделов начинаются почти все левые притоки Енисея, текущие преимущественно в широтном направлении. Вместе с разветвленной сетью притоков, многочисленными водораздельными озерами и озерами-старицами они образуют уникальную систему водных путей сообщения. Этому



Вид с. Туруханска зимой

Красноярский край, Туруханский район, р. Енисей. Фото А.Ю. Карпухина, 2000 г.

способствует еще одна особенность: верховья крупных притоков здесь часто располагаются близко друг от друга, создавая благоприятные условия для каналов и волоков. Примером может быть территория, где берут начало впадающие в Обь Тым и Вах, енисейские притоки Сым и Елогуй, а также находятся истоки р. Таз. Вместе с водораздельными озерами и старицами реки здесь и в подобных местах создавали естественные дороги, служившие иногда несколько столетий. Освоенные коренными жителями они затем открыли путь на Енисей русским землепроходцам – казакам, промышленникам-охотникам, позже – торговому и чиновному люду.

Например, Елогуйский волок – путь с обского притока Ваха, через впадающую в него Волочанку (селькуп.: *Лангай-кы* – р. Язевая), пятнадцатикилометровый волок и р. Черную (кетск.: *Бокленгчес* – р. Горелая) в бассейн Елогуя. Когда-то это была территория ранних кетско-селькупских и кетско-хантыйских контактов, а также одно из главных мест продвижения кетоязычных групп на енисейское левобережье (Долгих, 1960б. С. 79, 120, 145; Дульзон, 1962а. С. 76, 77–78; Алексеев, 1978. С. 32). Но в XVII в. вслед за казаками здесь проходили промышленники, привлеченные слухами о богатых соболиных угодьях. Волок просуществовал до середины XVIII в. Елогуйскому волоку обязано своим быстрым ростом зимовье Инбатское на берегу Енисея (с. Верхне-Имбатское). Еще один исторический путь проходил с Оби (из Нарымского острога) по долинам Кети и Каса на Енисей. Ему обязан своим появлением на его левом берегу Енисейский острог (1619 г.) – будущий губернский город Енисейск. Путь использовался долго и в конце XIX в. между верховьями Кети и Каса был даже сооружен Обь-Енисейский канал. Кетские названия в гидронимике на картах приисков (ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 570) преобладают. Практическое использование Обь-Енисейского канала казне обходилось дорого, и в 1910 г. он был официально закрыт. Удобной для перемещения водной системой и зимником еще в

конце 1970 – начале 1980-х годов пользовались сымские селькупы и эвенки чтобы навестить родственников на Кети (с. Напас, Орловка) и Чулыме.

Правобережная часть региона, относящаяся к Средне-Сибирскому плоскогорью, в целом возвышенная. На юге отроги Енисейского кряжа достигают Подкаменной Тунгуски и в некоторых участках переходят на левый берег Енисея, образуя в его русле пороги. Такого происхождения, в частности, Осиновский порог – известное место, откуда начинается мифологическое пространство кетов.

Почти целиком территория региона относится к области так называемой островной многолетней мерзлоты (Михайлов, 1956. С. 112, 287). Зимой разница в температуре в северной части региона и в его южных областях сравнительно невелика. Морозы достигают 45–50°, средняя температура наиболее холодного месяца колеблется от – 18° до 28°. Большая продолжительность зимы и почти полное отсутствие оттепелей создают условия для мощного снегового покрова.

Лесотундру на севере образуют чередующиеся участки кустарниковой (в правобережье – горной) тундры, заболоченные водоразделы, торфяники и лиственничное или елово-лиственничное редколесье с ягельниками. Южнее леса становятся более густыми; в речных долинах преобладают сибирская лиственница, ель, береза. Ягельные участки сменяются ягодными растениями (брусника, клюква, черника). Граничащую с лесотундрой полосу северной тайги образуют редкостойные леса из сибирской лиственницы, ели и кедра. В средней подзоне тайги (примерно до 59° с.ш.) темнохвойные леса становятся гуще и преобладают в них сибирский кедр и сосна. В подзоне южной тайги (южнее 59° с.ш.) преобладают темнохвойные леса из сибирской пихты, ели, кедра, но распространены и лиственничные – березовые, осиновые (особенно на вырубках, гарях). Болот здесь не меньше, чем в северных таежных районах.

Ихтиофауну рек левобережья составляет преимущественно “черная” рыба – карповые (елец, язь) и частиковые (налим, щука, окунь). Это рыба местная (туводная), нерестящаяся в местных водоемах в отличие от появляющихся только в период нереста лососевых (“белая” рыба – сиг, нельма, муксун, пелядь, тугун и распространяющиеся в порожистых местах таймень и хариус) и осетровых (“красная” рыба – осетр, стерлядь).

Из постоянных обитателей лесотундры типичны горностай, заяц, россомаха, медведь, в тайге еще медведь и лось. На границе с тайгой появляется белка, бурундук. Летом в лесотундру и тайгу прилетает много водоплавающих птиц – гусей, уток различных пород. Большинство обитателей таежной зоны на зиму остаются в ней; зимуют и некоторые пришельцы из тундры – северный олень, горностай, иногда – песец. Из пушных животных более всего распространены белка, лисица, соболь. Из птиц для таежной зоны типичны глухарь, рябчик, кедровка. Местная фауна неоднократно претерпевала изменения от деятельности людей. К концу XVII в. исчез в результате хищнического истребления прежде изобиловавший соболь, а через полтора столетия появился вновь, завезенный из баргузинской тайги. Сохранился этот ценный зверек благодаря длительному запрету на отстрел и устройству заказников. В течение XVII–XVIII в. были истреблены бобры. А когда-то их было так много, что, по преданиям, охотники-кеты и селькупы предпочитали обтягивать лыжи не оленьим камусом, а бобровой шкурой. Забылось само название бобра – *с’ин* (Поротова, 2002. С. 213); в мифологических сказках известны некие *сины* – человекообразные существа, лазающие по березам. Прижилась и распространилась в регионе, более в его левобережной части, завозившаяся с конца 1920-х годов ондатра.

Численность. По данным Всесоюзной переписи 1979 г. кетов было 1072 человек, в 1989 г. в СССР кетов – 1113 человек, в РСФСР – 1084 человек. Всероссийская перепись 2002 г. зафиксировала 1494 кета (их численность выросла на 34%), в том числе 119 югов.

Самоназвание. Название “кеты” не является исконным самоназванием народа. Оно было введено официально и утвердилось только в 1920-х годах. Как и для других народов Севера, в основу названия было положено слово “человек” (*кет/кэм*). До этого кеты были известны как “остяки”, “енисейские остяки”, “енисейцы”. Название “остяки” также не было самоназванием народа. Так, по аналогии с уже известными обско-угорскими остяками (хантами) и самодийскоязычными селькупам кетов называли русские служилые люди, продвигавшиеся в начале XVII в. с Оби на Енисей. За общим для разноязычных народов названием “остяки” стоят подмеченная русскими землепроходцами внешняя близость культурного облика и хозяйствования коренных обитателей приречных долин – рыболовов и охотников. Этим же, вероятно, объясняется общее название остяков – *дяддри* – у енисейских тунгусов, хотя для отдельных групп у них имелись и самостоятельные названия (*Василевич*, 1931. С. 134; *Долгих*, 1950. С. 92), и у ненцев – *хаби*. Самостоятельное значение последнего названия – “зависимый”, “невольник”, “раб” (*Хомич*, 1966. С. 23). В данном случае, видимо, сказалась общность исторических судеб – преимущественное подчинение при военных столкновениях. Сюжеты об этом широко распространены в преданиях обских угров, селькупов и кетов. Сами же кеты именовали себя по родовой принадлежности и территории проживания той или иной группы (например, елогуйские люди, подкаменнотунгусские люди).

Ландшафтный фактор имел определяющее значение в способах народной (территориальной, этнической) идентификации. В начале XX в. В.И. Анучин записал в своем дневнике, что кеты “про любой народ спрашивают – на какой реке сидит и много ли рек до него надо пройти” (ЦГАРУ. Ф. 1726. Оп. 1. Д. 2. Л. 150). Но и в 1960–1980-х годах пожилые люди, чтобы составить собственное географическое представление, выясняли, “вверху” или “внизу” находится тот или иной город, страна; “сверху” или “снизу” прибыли приезжие. Эталон для структурирования пространства было течение магистральной речки, а точкой отсчета – центральное положение *его*. Магистральной рекой в регионе выступает Енисей. Его меридианальное течение определило совпадение (соответствие) понятий “верх, верхнее течение – юг, южное” и “низ, нижнее течение – север, северное”. В соответствии со структуризацией пространства по реке-оси осуществлялась классификация людей на “низовских” и “верховских”. Для елогуйских жителей, например, “низовскими” (кетск.: *тыгыдэң*; *тыга* – “вниз по течению”, “на север; *дэң* – “люди”) оказывались их соплеменники кеты, селькупы, эвенки, а также ненцы, русские и другие обитатели территории к северу от них. Название “верховские” (кетск.: *утадэң*; *ута* – “вверх по течению, на юг”) было еще более широким. Еще в 1960-х годах его относили не только к жителям бассейна Енисея из мест, расположенных южнее Елогуй, но также к людям, приехавшим из Москвы, Санкт-Петербурга, Германии.

Территориальные названия групп кетов нередко связаны с гидронимами (второе – слово “люди”). Примером “речных” территориальных названий могут быть: *елукдэң* (“елогуйские люди”), *тымдэдэң* (“люди с Кети”) и т.п.

В конце XIX – начале XX в. среди кетов выделялись береговые – жители побережья Енисея и лесовые – находившиеся преимущественно на отдаленных угодьях.

Отсутствие единого исконного самоназвания у кетов было обусловлено уровнем их общественного и этнического развития к моменту первого знакомства с русскими. Кровно-родственные (родовые) группы составляли тогда основную территориальную и социальную единицу, устойчивость родственных связей обеспечивала сохранение родовых самоназваний вплоть до середины XX в. Вместе с тем осуществленное русскими объединение кетов в составе уездов, а затем административных волостей, расширение контактов между отдельными группами для выполнения ясачной повинности, усилившиеся переселения способствовали развитию представления о единстве народа и утверждению этнонима “остяки” в качестве единого са-

моназвания. Выражения типа “остяцкая лодка”, “остяцкая печь”, “остяцкий хлеб”, да и само название *остэгэн* (остяки) были обычны для речи кетов старшего поколения еще в 1960-х годах. Но у молодежи уже тогда проявлялось, а позднее стало всеобщим отношение к термину “остяки” не только как к устаревшему, но и оскорбительному. Объективной причиной тому было нередкое употребление слова местными русскими и приезжими в откровенно уничижительном смысле.

Необходимость замены старого наименования новым была очевидной и с точки зрения практической. Остяками, кроме кетов и хантов, называли непосредственных соседей кетов по Туруханскому Северу – селькупов. Применение одного этнического термина к трем разным народам вызывало путаницу. Еще при переписи 1959 г. небольшая группа кетских (р. Кеть, с. Маковское) и сымских (р. Сым, пос. Сым) селькупов была ошибочно записана “кетами”. Ошибка произошла от того, что этноним *селькуны* (от самоназвания северной группы) не привился среди южной группы этого народа, местное же самоназвание было забыто и до 1959 г. селькупы назывались “остяками”. А так как старое название кетов было “остяки”, селькупов и записали “кетами”.

Понятное всем наименование “кеты” легко вошло в жизнь и повсеместно стало восприниматься ими как самоназвание. Следует, однако, сказать, что с некоторых пор в регионе стихийно распространилось и постепенно возобладаало в официальной сфере и народной среде название *кетó*. Людями оно воспринимается как более благозвучное и значительное, а по происхождению является звательной формой от слова *кет* – “человек”: так у кетов мужчина обращается к мужчине.

Язык кетов считается лингвистическим феноменом, так как обладает строем, не находящим соответствия в соседних языках. Условно его относили к палеоазиатской (палеосибирской) группе, включающей структурно разнотипные и генетически различные языки – эскимосско-алеутские (эскимосы, алеуты), чукотские (чукчи, коряки, ительмены), юкагирский и изолированный нивхский. Общее название “палеоазиатские” эти языки получили в связи с гипотезой Л.И. Шренка о древнем аборигенном происхождении их носителей (Вдовин, Терещенко, 1959. С. 3–43; Языки мира, 1997). Кетский – ныне последний живой язык большой енисейской семьи, включавшей также коттский, ассанский, аринский, пумпокольский и другие языки и окончательно переставшей существовать к середине XIX в. Знаменитый финский исследователь и путешественник М.А. Кастрен встретил тогда на р. Агул (приток Кана) несколько последних енисейцев-коттов, помнивших свой язык.

С середины XIX в. известны два диалекта кетского: имбатский и сымский, но сымский ныне признается самостоятельным языком енисейской семьи. По самоназванию его носителей – остяков-югов – его чаще называют югским. Югский язык был вторым дошедшим до нас живым языком енисейской семьи (Вернер, 1997а. С. 178). Последних носителей (пос. Ярцево и Ворогово) не стало в последней трети XX в., а их потомки языком не владеют. По классификации Г.К. Вернера, кетский язык ныне представлен тремя диалектами – южно-кетским (от Подкаменной Тунгуски до р. Елогуя), среднекетским (нижнеимбатским, от р. Сургутихи до Туруханска) и северно-кетским (р. Курейка, оз. Мундуйское). Внутри южно-кетского диалекта выделяются говоры подкаменнотунгуский и елогуйский, а в средне-кетском – южный говор (р. Сургутиха) и северный (от Верещагина до Туруханска).

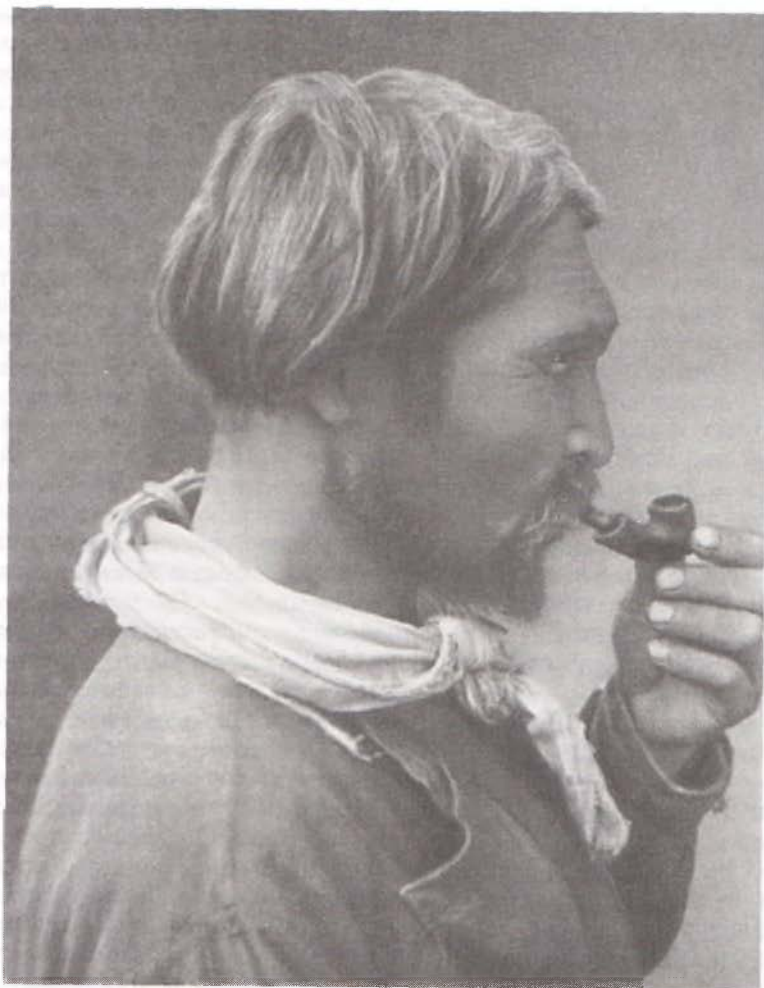
Со второй половины XX в. интенсифицировалось смешение говоров внутри территориальных групп. Кетскому языку-феномену ныне также грозит исчезновение. Сокращается число владеющих своим языком. В 1991–1992 гг. русский считали родным уже 65% кетов, кетский язык родным – 32%, а 3% назвали родным оба языка – кетский и русский (Кривоногов, 1998а. С. 34). В поселках кеты говорят по-русски. Лица среднего (30–59 лет) и старшего (от 60 лет) поколения дома еще обща-

ются по-кетски, но с детьми говорят по-русски. К середине 1990-х годов всего 1,3% детей свободно владели кетским. В группе 20–29-летней молодежи он был основным разговорным языком только у 1,1% (Там же. С. 38). Лингвисты отмечают определенную деградацию кетского: сокращение общего лексического фонда и др. (Казакевич, 1994. С. 111, 117). Дальнейшая судьба его зависит от того, будет ли он языком бытового общения детей и подростков. Но пока что прогнозы неблагоприятные, так как их родители в большинстве своем относятся уже к поколению, ориентированному на русский язык, русского партнера в браке, культуру городского типа.

Кетский язык до сих пор не является письменным в полном смысле этого слова. На нем выходила только учебная (школьная) литература. В 1934 г. был издан первый букварь на основе латиницы, но начавшееся было на местах обучение по нему вскоре прекратилось, так как книги изъяли из обращения после того, как автор букваря – Н.К. Каргер – был репрессирован. Только в конце 1980-х годов были изданы два новых букваря, составленные на основе кириллицы, затем вышли учебники кетского языка, школьные словари (авторы Г.К. Вернер, Г.Х. Николаева). Изданы фольклорные тексты в транскрипциях в научных работах. Событием последнего времени стал выход сборника кетских сказок (Николаева, 1998) и эпической поэмы “Песнь о моем брате” (Вернер, 1999) на кетском и русском языках.

В настоящее время язык преподается в качестве предмета в начальных классах в национальных поселках (Келлог, Сургутиха, Суломай, Горошиха, Верещагино); в качестве факультатива он изучался в старших классах келлогской школы (занятия посещали и русские дети). Предпринятые меры по школьному обучению языку в целом поддерживаются народом, но часть национальной интеллигенции относится к этому скептически, не видя в том перспектив для восстановления родного языка, считая, что время уже упущено (Кривоногов, 1998а. С. 40). Тем не менее возобновление изучения кетского языка и обучение ему студентов с Севера, осуществляемое ныне в Педагогических университетах Томска и Санкт-Петербурга представляется очень важным для укрепления национального самосознания кетов.

Антропологическая характеристика. Специалисты довольно подробно изучили антропологию кетов. Хорошо известны материалы В.И. Анучина, обработанные Н.А. Синельниковым, которыми представлены суммарные выборки мужчин и женщин “енисейских остяков” с обширной территории бассейна Енисея. Это дореволюционное издание содержит индивидуальные данные по многим размерам тела и головы, по пигментации волос и глаз; оно иллюстрировано фотографиями. Синельников пришел к выводу о принадлежности кетов “...к монгольской расе, причем ближе всего...они стоят к северным тунгусам” (1911. С. 23). Кроме того, отмечалось заметное сходство с якутами, сойотами, астраханскими калмыками. С другими “енисейскими инородцами” – кызыльцами, качинцами, бельтирами – кеты тоже сближались, но крайняя малочисленность сравнительных материалов не позволяла тогда видеть в данной тенденции надежный результат. Для кетов, по материалам В.И. Анучина, характерен низкий рост (158,7 см – средняя величина для мужчин) с очень выраженным половым диморфизмом (15 см), широкая голова средней длины (159 мм и 191 мм), брахицефалия (головной указатель 83%), “средняя упитанность или худоба тела”, цвет кожи смуглый, волосы темные, густые, прямые или волнистые, жесткие или “средние”, цвет глаз преобладает карий, но встречаются серые и серо-зеленые оттенки (24% у мужчин), брови густые и широкие, борода и усы очень слабо развиты, лицо короткое, широкое, лоб покатый, надбровье сильно развито, прогнатизм редок, скулы не очень выступают, нос обычно средней ширины, “резко отграниченный”, прямой и нередко горбатый, “прорезы глаз” чаще открытые, чем узкие, эпикантус отмечен в основном у женщин, губы крупные, “уши не очень оттопыренные”, часто с приросшей мочкой.



Кет. Фото Е.А. Алексеенко, 1956 г.

В советское время единственными надежными результатами долго оставались материалы и межгрупповые сопоставления Г.Ф. Дебеца, описавшего по современной методике мужчин елогуйских кетов в качестве сравнительной группы в исследовании по селькупам (1947). Физический тип кетов характеризовался как низкорослый (158 см), брахикефальный (82%), темнопигментированный, со слабым развитием бороды, ниже среднего развитой складкой верхнего века и повышенной частотой эпикантуса (24%), умеренной уплощенностью лица при хорошо выступающем носе и повышенной в регионе частотой выпуклых спинков (15%). Характерен наклонный лоб и развитое надбровье, чем кеты отличаются от всех соседних народов. Описанный этнографами “американоидный” облик их внешности нашел объяснение в отклонении характеристики кетов по сравнению с селькупам в сторону увеличения частоты тугих и темных волос, выпуклой спинки носа и повышенного переносья одновременно с более слабым развитием бороды. В данном морфотипе Дебец предполагал сохранение древнего монголоидного комплекса, называя в связи с этим кетский тип “американоидным”. Позднее исследователь обозначил кет-

ский тип как “енисейский”, объединяя его то с североазиатскими монголоидами, то с промежуточной между европеоидами и монголоидами уральской группой типов (Дебец, 1948; 1951). Таким образом, он справедливо отказался от этнического наименования антропологического комплекса, поскольку это противоречило географическому принципу в номенклатуре.

С 1940 г. в этнической антропологии существовало мнение, основанное на материалах В.И. Анучина, о специфическом сходстве тундровых азиатских ненцев (прежде всего – североямальных) с кетами, что подчеркивалось отнесением характеристики ненецких групп Западной Сибири к таксону “кетский тип” (Шлугер, 1940). Этот вывод не подтвержден более поздними источниками применительно ни к одному из северосамодийских народов (Алексеев, 1955; Гохман, 1963; 1982; Золотарева, 1974; Хитъ, 1982; Дремов, 1984; Аксянова, Золотарева, 1992; Аксянова, 1992). Современные исследования, проведенные по независимым системам краниологических маркеров, вновь сближают кетов с североазиатскими монголоидами. Эта позиция близка мнению М.Г. Левина, который включал кетов в катангский (он же – “саяно-енисейский”) тип, таксономически равноценный, по его мнению, байкальскому и центральноазиатскому монголоидным типам народов Северной Азии. В целом для кетов нетипично сходство с представителями какого-то одного народа. Из этнических групп Западной Сибири по обобщенной доле монголоидного компонента они сближаются с ненцами, некоторыми угорскими и обскотатарскими группами (Багашев, 1998; Козинцев, 1988; Левин, 1960).

В 1965–1967 гг. в низовьях Енисея работала комплексная антропологическая экспедиция, которая обследовала несколько территориальных групп кетов и северных селькупов (Кетский сб., 1982). Оригинальным стало привлечение материалов по народам Восточной и Юго-Восточной Азии (китайцы, тибетцы, вьеты). Такое сравнение давало возможность оценить реальность не только языковых, но и генетических контактов предков современных кетов с восточно- и южноазиатскими монголоидными популяциями. Тем самым впервые анализировалось соответствие антропологических данных выводам лингвистов о сино-тибетском направлении связей в енисейских языках, представленных в настоящее время изолированным в классификации языком кетов. По мнению авторов сборника, некоторые краниологические, морфологические и серологические характеристики кетов дают основания допускать наличие южного (“южноазиатского”) компонента в качестве наиболее раннего в генеалогической истории енисейского антропологического типа.

И.И. Гохман, опираясь на совокупность данных, пришел к заключению, что формирование физических особенностей популяций современных кетов – результат длительной и разносторонней метисации на территории Южной, а позднее и Западной Сибири. “Поэтому генеалогически енисейский тип не может быть вариантом уральской расы. В расовой классификации он должен занимать самостоятельное место в одном ряду с уральской и южносибирской расами” (1982. С. 80). Выделение енисейского типа кетов по классическим расовым характеристикам является устоявшимся мнением в антропологии. В других этнических группах данный тип не установлен. Практически не вызывает сомнений его промежуточный евро-монголоидный статус как итог древней метисации при возможном сохранении протомонголоидных “американоидных” особенностей. Комплекс енисейского типа имеет несколько локальных вариантов и характеризуется преобладанием монголоидных черт, которые слабее всего выражены в подкаменнотунгусской группе. Антропологический материал документирует нарастание доли селькупской примеси в составе кетов в географическом градиенте с юга на север. С другой стороны, и в составе северных селькупов надежно фиксируются генетические контакты с кетами. В районах компактного проживания кеты в среднем значительно ближе к селькупам, чем к эвенкам.

Мнения исследователей о таксономическом положении енисейского типа очень разнообразны. В нем видят: 1) вариант промежуточной евро-монголоидной уральской группы типов (или "расы"), что традиционно является наиболее распространенной точкой зрения; 2) самостоятельный сибирский вариант, который таксономически равнозначен другим промежуточным евро-монголоидным расовым типам Сибири – уральскому и южносибирскому; 3) западный – енисейский тип в составе североазиатской монголоидной расы; 4) енисейский вариант в составе катангского (или "саяно-енисейского") типа сибирских (североазиатских) монголоидов.

Формирование енисейского типа наиболее вероятно происходило на территории Южной Сибири. Проблема наличия более южных (южноазиатских монголоидных) генетических связей, которую впервые проанализировал И.И. Гохман (1982), не имеет пока однозначного решения. По классическому набору расоводиагностических черт внешности она не подтверждается. Большая часть антропологических материалов говорит о включенности характеристик кетов в широкий круг промежуточных евро-монголоидных комплексов, описанных у народов Западной и Южной Сибири. Монголоидный компонент у них в настоящее время безусловно преобладает; его южные истоки не уходят далее территории Южной Сибири с прилегающими районами Центральной Азии, заселенными тюркоязычными популяциями. Сино-тибетские параллели в языке кетов, по-видимому, обусловлены преимущественно внебиологическими контактами этого населения. Вопрос о северокавказских параллелях, поставленный лингвистами (*Старостин*, 1982), в антропологии кетов не затрагивался ввиду ясной принадлежности енисейского типа к сибирскому кругу форм. Новые межгрупповые сопоставления материалов по антропологии кетов дополнительно подтверждают автохтонное для территории Сибири происхождение этого народа, преимущественную локализацию палеопопуляций, вероятно, в Кузнецкой и Минусинской котловинах с прилегающими районами, смежное проживание с древними тюрками и южными самодийцами при возможных генетических контактах между ними, значительную генетическую изолированность с эвенками.

История изучения. Изучение кетской и енисейской историографии в целом ныне облегчает фундаментальный труд Э. Вайды, включающий всю известную к концу XX в. аннотированную библиографию по енисейским народам и их языкам, а также данные об архивных и музейных источниках (*Vajda*, 2001). До этого поистине уникального издания наиболее полной оставалась библиография В.Н. Топорова, опубликованная с комментариями автора (*Топоров*, 1969а; также см. *Алексеев*, 1967. С. 8–21; *Николаев*, 1985). Кетская историография начинается с выделения енисейских остяков из числа прочих "остяков" и установления их языкового родства с енисейцами учеными XVIII в. – Д. Мессершмидтом, Ф. Страленбергом, Г. Миллером, П.-С. Палласом, И. Гмелиным, И. Фишером, И. Георги (*Вдовин*, 1954; *Вдовин*, *Терещенко*, 1959; *Дульзон*, 1961б). Уникальность кетского языка, последнего живого языка енисейской семьи, стала причиной неослабевающего интереса к нему. Долгое время язык был главной, часто единственной составляющей этногенетических построений в отношении кетов и енисейских народов.

Научное енисейское языкознание открывается деятельностью М.А. Кастрена в середине XIX в., а XX в. и особенно его вторая половина стал временем интенсивного накопления материала, создания научной школы (*Осипова*, 1976; 1993) и фронтального изучения кетского и ряда енисейских (югского, коттского, пумпокольского) языков (К. Доннер, Н.К. Каргер, А.П. Дульзон, Е.А. Крейнович, Г.К. Вернер, Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров, Э.И. Белимов, М.Н. Валл, И.Н. Канакин, М.М. Костяков, Т.И. Поротова, В.А. Поляков, Н.М. Гришина, Г.Т. Поленова, З.В. Максунова и др.). Новый век уже ознаменовался выходом в свет нескольких фундаментальных трудов с обширной библиографией (*Werner*, 2002; *Поротова*, 2002; *Поленова*, 2002).

Енисейские языки используются в лингвистической компаративистике (Дульзон, 1968б; 1969; Вернер, 1977; Старостин, 1982). Высказан ряд, на первый взгляд, парадоксальных предположений, например, о принадлежности енисейских языков к древней семье, остатки которой обнаруживаются на огромном пространстве от Пиренеев до Берингова пролива и Северной Америки. Их связывают с баскским, северо-кавказскими (абхазо-адыгскими), бурушаски, сино-тибетскими и индейскими (атабаским и родственными им языками, в которых слово “человек” представлено формой *дене*) языками (Топоров, 1969б; Vajda, 2001; Поленова, 2002). Дене-енисейская гипотеза в настоящее время получила дополнительные обоснования (Вайда, 2000; Werner, 2004). Проблема генетических связей енисейских языков ныне имеет существенную источниковую базу. Что касается установления наиболее раннего состояния енисейского этноса, то реконструкция языка-основы (С.А. Старостин, Г.К. Вернер, В.Н. Топоров) может дать важную информацию о енисейцах в период до этнолингвистического разделения общности.

Для воссоздания истории енисейцев в Сибири непосредственное значение имеет выявление их связей с тюркскими народами, в частности – разновременных пластов сходной лексики (З.П. Демьяненко, Э.Ф. Чиспьяков, Л.Г. Тимонина – Вайда, 2001). В общих рамках енисейско-тюркских языковых связей может получить обоснование гипотеза об участии предков кетов в конгломерате кочевников гуннов (Э. Паллиблэнк, А.П. Дульзон, Г.К. Вернер). Выявленные кетско-угро-самодийские языковые параллели (Е.А. Хелимский) отражают контакты кетоязычных групп с будущими хантами, селькупам. Подтверждение тому и другому дает этнографический материал (Алексеев, 1973. С. 6–8). Новые возможности для реконструкции прошлого предков кетов открыли исследования в области архаической топонимики, родственной номенклатуры (А.П. Дульзон, А.М. Малолетко). Фольклорные тексты, собиравшиеся и публиковавшиеся лингвистами в качестве источников изучения бесписьменного языка, стали кроме того памятником еще сохранившейся фольклорной традиции (Мифология..., 2001). Следует сказать особо о важности лингвистических исследований, осуществляемых в контексте общей картины мира (Вернер, 1981; Осипова, 1995; Поленова, 2002).

Отдельные этнографические данные по кетам содержатся в общих монографиях по Енисейскому Северу второй половины – конца XIX в. (И.А. Костров, А. Мордвинов, М.Ф. Кривошапкин, П.И. Третьяков, А.Ф. Миддендорф, Н.В. Латкин). Начало специального изучения связано с деятельностью В.И. Анучина в первое десятилетие XX в. Его экспедиционные поездки в Туруханский край в 1905–1908 гг. были осуществлены по инициативе В.В. Радлова и Л.Я. Штернберга, а разработанная в Императорской академии наук программа имела целью комплексное (язык, физическая антропология, этнография, предметный материал для МАЭ) изучение енисейских остяков (Анучин, 1906; 1908). Большую известность получила первая этнографическая работа – “Очерк шаманства у енисейских остяков” (Анучин, 1914). Публикация до настоящего времени востребована в качестве первоклассного источника для изучения мифологии, ритуала, народной изобразительной культуры.

В 1911–1913 гг. на Енисейский Север выезжал финский лингвист К. Доннер. Кроме работ по кетскому языку (Топоров, 1969б; Vajda, 2001), известна его книга, подготовленная по информации и рисункам туруханского кета И. Дибикова (Кукушкина) и дополненная личными наблюдениями автора (Donner, 1933). В ней впервые выделены кетско-селькупские этнографические параллели. На кетско-селькупскую близость обратил внимание и Г.Н. Прокофьев, в 1925 г. занимавшийся на р. Турухан изучением северных селькупов (Прокофьев, 1928; Богораз, 1928). Он считал возможным связывать кетов с аборигенной группой *тян* (кетск.: *дең* “люди”), встретившейся продвигавшимся с Саян на север самоедским племенам (Прокофьев, 1940).

Изучение кетского этно- и культурогенеза требовало накопления нового комплексного материала. С этой целью по инициативе В.Г. Богораза в 1928 г. к кетам выезжал Н.К. Каргер. Он привез ценный коллекционный материал для МАЭ, опубликовал несколько работ, в том числе первый кетский букварь, общий очерк о языке кетов, статью об оленеводстве (1930; 1934а, б). В 1927–1928 гг. у кетов работал командированный Берлинским музеем народоведения этнограф Х. Финдейзен (1929), опубликовавший более 20 статей (*Vajda*, 2001). Во время блокады Ленинграда погиб Г.М. Корсаков – автор первого очерка по отдельной (подкаменнотунгусской) группе кетов, подготовленного в результате поездки на Подкаменную Тунгуску в 1938 г. Работа содержит ценный материал по родовому составу и по родовым отношениям в производстве и распределении, системе родства и т.п. Но публикация появилась в июне 1941 г. только в сигнальном экземпляре журнала “Советский Север”, № 5.

Этнографическое изучение кетов непосредственно связано с именем Б.О. Долгих. Он был автором первой сводной работы по кетам (1934), которая включает обширный статистический материал по отдельным группам народа (собранный автором в период подготовки и проведения переписи 1926/27 гг. среди коренного населения Туруханского Севера), личные наблюдения и данные из литературы. Результатом последовавших в конце 1940-х годов экспедиционных поездок стали публикации, посвященные отдельным сторонам материального жизнеобеспечения, семейных отношений, идеологии (*Долгих*, 1950; 1952а; 1961; *Долгих, Попов*, 1956). Особо следует выделить многолетние, непреходящего значения исследования по родовому составу кетов, формированию на кетской периферии экзогамных и эндогамных групп, их преемственности с начала XVII в. до 1926 г. (*Долгих*, 1960б; 1982). Без этих работ, основанных на многолетнем изучении архивного материала, реконструкция этнического формирования кетов была бы просто невозможна (*Алексеев*, 1982б; 1994). В составе руководимого Б.О. Долгих студенческого отряда на Подкаменную Тунгуску в 1948 г. выезжал С.И. Вайнштейн (вторая его поездка к кетам состоялась в 1949 г.). Он опубликовал несколько статей (1951; 1954; 1994). Кетские параллели С.И. Вайнштейн неоднократно привлекал в своих историко-этнографических трудах по народам Южной Сибири (*Vajda*, 2001).

Вторая половина XX в. стала временем регулярной полевой работы во всех местах расселения кетов. Этнографическая действительность 1950–1970-х годов еще давала возможность зафиксировать основные стороны народной бытовой и производственной культуры, собрать сведения по мифологии, ритуалу, актуальным верованиям. Это было время, когда за полученной информацией стояли знающие свой язык и культуру люди и визуальные наблюдения, возможные при продолжительном погружении исследователя в изучаемую среду. Результатом явилось накопление обширного нового материала (нарративного, иллюстративного, предметного) и многочисленные публикации по этнической истории и различным сторонам культуры кетов (Е.А. Алексеев, Р.В. Николаев, Е.А. Крейнович, Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров, В.П. Кривоногов, А.В. Разинкин – см.: *Vajda*, 2001). Кроме Москвы, Санкт-Петербурга и таких давно известных сибирских центров изучения кетов, как Томск, Красноярск, Новосибирск, в их число включились Кемерово, Омск, Абакан. Новым явилось специальное изучение музыкальной культуры (А.М. Айзенштадт, И.А. Богданов, Т.Ю. Дорожкова, Ю.И. Шейкин – *Vajda*, 2001). Сравнительно-исторический и этногенетический подход характерен для большинства исследований. К концу 1950-х и 1960-х годов относятся и специальные археологические разведки на местах расселения кетов и смежной территории (*Николаев*, 1960; 1962; *Андреев*, 1969), но в целом в археологическом отношении регион пока остается неизученным (*Алексеев*, 1980а. С. 126–131).

Особо следует сказать об изучении современных социально-экономических проблем: состояния биологических ресурсов, сохранения традиционного природо-

пользования в общем контексте аккультурации коренных этносов Туруханского Севера и конкретно – кетов (Сыроечковский, 1974; Клоков, Сыроечковский, Чесноков, 1991; Клоков, Чесноков, 1992; Клоков, 1997, 1999). Актуальность и острота этих проблем обусловлены реалиями экономического и психологического состояния коренных северян, вызванными резким сокращением доли их труда в традиционных отраслях. Преобразования, начавшиеся еще в конце 1970-х годов и последовавшее в 1990-х годах кризисное десятилетие, вызвали интенсификацию этнических, языковых, культурно-ассимиляционных процессов. Объективным отражением современного состояния кетов является их фронтальное социологическое обследование, осуществляемое с начала 1990-х годов В.П. Кривоноговым. Его многочисленные статьи 1994–1997 гг., завершает обобщающая работа “Кеты на пороге III тысячелетия” (1998а).

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

В целом, как и для других народов, происхождение кетов представляется сложным процессом взаимодействия различных по языку и культуре народов и групп, происходившим на разных территориях в течение очень длительного периода вплоть до знакомства с ними европейцев в начале XVII в. (Алексеев, 1980а. С. 118–140; Николаев, 1985. С. 10–33). Кеты – часть енисейской общности, включавшей кроме них родственных по языку аринов, пумпоколов, коттов, ассанов и др. Отдельные немногочисленные группы этих енисейцев жили на Среднем Енисее – от р. Чулыма, Верхней Кети на западе, до Кана и Бирюсы на востоке. К началу XVII в. большинство их находилось в долготелетней политической и экономической зависимости от тюрко- и монголоязычного окружения. С енисейской общностью связаны самые ранние этапы истории кетов. Но прошлое этой общности таит много загадок. Какой была культура древних енисейцев и где они жили в период формирования своего единства на уровне языковой семьи? Какова была их судьба до расселения в Сибири и с какими археологическими культурами уже на этой территории их следует связывать? Археологи предполагают, что енисейцы могли принадлежать к древним носителям культур бронзового века хакасско-минусинского региона (С.И. Вайнштейн, Р.В. Николаев, Н.Я. Членова). Более уверенно время южносибирского обитания предков кетов и других енисейцев можно доводить до гунской эпохи (последние века до н.э. – начало н.э.), хотя пока нет возможности представить их конкретную историю на этом этапе (Дульзон, 1968а; Вернер, 1969. С. 127; Алексеев, 1973. С. 8–11). Еще не воссоздана история отдельных енисейскоязычных народов и групп до их полного растворения в иноязычной среде (Дульзон, 1961а; Потапов, 1957; Долгих, 1960б). В настоящее время изучается их соотношение между собой: известные нам под различными названиями енисейцы могли быть частями когда-то единого этноса. Еще предстоит решить вопрос, были ли в числе документально известных енисейцев прямые предки кетов.

Наиболее близкие к нам этапы исторической судьбы енисейцев отмечены дроблением на мелкие группы, переселениями, слиянием некоторых из них с иноязычным окружением – тюркским (енисейцы приняли участие в формировании отдельных групп хакасов, тувинцев, шорцев, северных алтайцев), русским, селькупским, эвенкийским, миграциями. Конечным результатом таких переселений явилось, в частности, оседание уже на Енисейском Севере немногочисленных собственно кетоязычных групп, составивших ядро, из которого в процессе дальнейшего этнического развития формировался народ – кеты. Енисейцы перестали существовать как самостоятельные этносы к середине XIX в., исчезли и их языки. Память о них сохранили географические названия (топонимика) на местах их прежнего жительства (А.П. Дульзон, А.М. Малолетко), а также наименования прежних енисейских родов или иных образований (этнонимы в составе тюркоязычных народов Южной Сибири – хакасов, северных алтайцев, шорцев, тувинцев). Некоторые из них находят преемственность в родовых названиях кетов (Алексеев, 1980а. С. 122–123).

Языковые данные (топонимические, этнонимические) пока являются главными в поиске среди упомянутых енисейцев наиболее реальных предков кетов. Согласно им, можно предполагать, что на рубеже нашей эры кетоязычные группы жили далеко от мест своего нынешнего расселения: в горно-таежных районах, где берут свое начало р. Иртыш, Томь, Абакан и Енисей. Они оставили здесь много своих на-

званий рек, озер и другие топонимы (А.П. Дульзон). В первой половине I тыс. часть их спустилась вниз по Иртышу и перешла по его притокам на приток Оби – Васюган. Эта территория известна как место жительства отдельных групп хантов и селькупов, но их географическим названиям предшествует плотный слой кетских топонимов, что свидетельствует о более раннем проживании здесь кетоязычного населения. К этому времени и этой территории, видимо, относятся корни культурной и антропологической близости кетов и отдельных групп хантов и селькупов, закрепленные дальнейшими их межнациональными связями и жизнью в сходных экологических условиях. Внешнее сходство их культур и могло явиться причиной того, что первые русские поименовали три разноязычных народа общим названием “остяки”.

Предки кетов могли быть среди тех, кто оставил в Приобье обширную археологическую культуру раннего железа, известную под общим названием кулайской. Уже давно высказано и поддерживается до сих пор мнение, что кетский компонент присутствовал в кулайском ареале наряду с угорским (хантыйским) и самодийским (селькупским) и что последний возобладал здесь не ранее начала II тыс. н.э. (М.Ф. Косарев). Такие основные черты кулайской культуры, как рыболовческо-охотничье хозяйство, традиция поселения на мысах малых таежных рек, углубленные в землю жилища (землянки) и др. равно нашли преемственность в этнографически известных культурах хантов, селькупов и кетов. Интересно добавить, что в числе культовых вещей кетов, передававшихся по наследству из поколения в поколение, встречались предметы, аналогичные находкам из широко известных кулайских кладов (Вайнштейн, 1951).

Культурное единство разноязычных жителей таежной зоны Западной Сибири было нарушено в результате разновременных волн продвижения сначала в лесостепные, а затем и в таежные районы тюркских групп (В.А. Могильников, Л.А. Чиндина, М.Ф. Косарев). Это могло быть причиной перемещения кетоязычного населения с Оби на Тым, что положило начало их дальнейшему продвижению в левобережные районы Енисея. Эти выходцы с западных территорий, достигшие Енисея, стали одной из трех немногочисленных (всего до 1500 человек) групп, о которых имеются первые исторические сведения. В ясачных списках начала XVII в. они именуются инбаками, живущими в низовьях Инбака (Имбака) и на Елогуе. В дальнейшем эти кеты и их потомки известны под своим родовым названием Кэньтан (Кэнтаан). Название Инбак, инбаки, возможно, отражает участие в формировании этой группы (или только пребывание в этих местах) переселявшихся на Север южносамодийцев, родственных современным энцам. Предполагается несколько волн перемещений последних (после IX и XIII в.), проходивших по кетско-селькупской периферии – р. Тым, Кеть, Таз, Елогуй и др. (Васильев, 1974а). О расселении предков лесных энцев в XVII в. на Енисее севернее Елогуя известно из исторических источников (Долгих, 1960б).

С тюркской экспансией могло быть связано продвижение на Север кетоязычных групп, оставивших свои топонимы в верховьях Енисея, Томи и Абакана. В начале XVII в. они были записаны в ясачных ведомостях под названием земшаков (низовья Подкаменной Тунгуски) и богденцев (устье р. Бахты). Земшаки и богденцы являлись двумя группами одного рода, потомки которого далее известны под родовым самоназванием Богдэденг. Слово “земшаки” можно считать русским соответствием кетскому *сымденг* (сымские люди): название свидетельствует о проживании этих кетов (или какой-то их части) на р. Сым до переселения в низовья Подкаменной Тунгуски. С богденцами связано название р. Бахты (и выросшего в ее устье одноименного станка). С таким же топонимом мы встречаемся и далеко к югу – Бахта, село выше Красноярска. Это название (как и близкие: Бокчетаев улус, Погурская волость) оставили здесь енисейцы-буктинцы – буклинцы, бохтинцы (Потанов, 1957). Есть все основания полагать, что северные богденцы были их родствен-

никами. Но может быть о роде Богдэденг следует говорить как об общенейсеиском, так как близкие названия зафиксированы у аринов и коттов (Алексеев, 1980а. С. 123).

Освоению территории, осуществлявшемуся различными группами, и возникновению очагов этнических контактов способствовала отмеченная ландшафтная особенность – близкое друг к другу расположение верховий крупных притоков, стекающих с водоразделов в противоположные (запад-восток) стороны. Прошлое коренных жителей Обь-Енисейского междуречья и речной способ освоения ими пространства отражает топонимика. Практически весь ее объем составляют гидронимы – названия рек, озер, протоков, а также перевалов и волоков, связывающих речные системы. В условиях недостаточной источниковой базы этот материал чрезвычайно важен (Дульзон, 1955; 1963 и др.).

Среди собственно кетоязычных групп, т. е. предполагаемых предков кетов, оставивших свои топонимы на территории Средней и Западной Сибири, А.П. Дульзон выделил группы носителей гидронимов *сес* и *сис* (“река”). Первые некогда проживали в Саянах (горно-таежные районы Верхней Томи, Верхнего Абакана, северо-восточная часть Тувы). Носители гидронима *сис* также прежде были обитателями горной тайги – эти гидронимы известны в предгорьях Алтая, в верховьях Иртыша. Оставившие топонимы *сес-сис*, кроме того, жили компактной группой на Среднем Иртыше (междуречье Иртыша и Васюгана, охватывающее на севере верховья р. Демьянки, а на юге – бассейн Тары). Северную половину территории с кетскими гидронимами занимало “икающее” кетоязычное население (*сис*) – вероятно, это были кетоязычные переселенцы, спустившиеся сюда с верховьев Иртыша, – а южную половину занимало “экающее” (*сес*) население. Выходцы отсюда и составили основную часть предков современных кетов. На места своей исторической известности в пределах Енисейского Севера они перешли, судя по гидронимике, проделав путь по рекам и речным системам: с Иртыша и Васюгана, через Обь, Тым и Сым в верховья Елогья, частично – на Енисей по Сыму. Продвигались они, видимо, небольшими группами, включавшими несколько родственных семей, от одного приречного стойбища к другому. Миграционные процессы, конечным результатом которых явилась уже документально известная этническая картина на Енисее и в Обь-Енисейском междуречье, относятся, видимо, к IX–XIII вв. Они могли быть обусловлены общей исторической ситуацией в Южной Сибири, сложившейся главным образом в результате разновременных этапов тюркской экспансии.

В носителях гидронима *сес*, перешедших на левобережье Енисея из юго-западных пределов, можно видеть предков остяков-инбаков XVII в. Не исключено, что какая-то группа продвинулась на север по Томи через Обь и Кеть или (что кажется менее вероятным) по самому Енисею. Ими могли быть предки остяков-боктинцев и земшаков, ставших известными в начале XVII в. в низовьях правых притоков – Бахты и Подкаменной Тунгуски (Долгих, 1982. С. 87). Выявляемая топонимическая общность (*сес*) нашла преемственность в едином для потомков инбаков, земшаков и боктинцев диалекте – инбатском. В целом северная граница их расселения в XVII в. не выходила за пределы Черного острова на Енисее. Переселенцы с гидронимом *сис* осели на притоках Енисея Сыме и Дубчесе. Влияние их языка сказалось на языке сымского населения. А.П. Дульзон пришел к выводу, что носители гидронима *сис* перешли на Енисей позже “экающих”. Последний этап он относит уже к концу XVI в. Именно от них русские узнали гидроним Тым (Дульзон, 1962а. С. 60, 76). Документы XVII в. выделяют среди них “дюканов” и “закаменных остяков” (Долгих, 1960б. С. 145–149). Потомки их известны как сымские кеты.

Выявление субстратных и субсубстратных форм топонимов позволяет говорить о преемственности (следовательно – взаимодействии) разноязычных этносов на одной территории. Кетоязычное население следует признать наиболее ранними, этни-

чески определяемыми жителями бассейна Васюгана. Замена кетских топонимов селькупскими (*кы* – “река”) и частично хантыйскими (*юган* – “река”) отражает процесс расселения на обширной территории Приобья и к западу от Енисея селькупов (левые притоки Оби – Васюган, Парабель, Чая, Шегарка; правые притоки – Чулым, Кеть, Тым, Вах), потесненных затем на Васюгане и Вахе восточными хантами (Дульзон, 1969). В условиях общей малочисленности в результате процессов этнического взаимодействия оставшаяся на местах и на пути своего следования часть кетоязычных групп была поглощена более поздними пришельцами, а какая-то часть предков селькупов и, видимо, хантов (но в меньшей степени) стала составным компонентом территориальных общностей с преобладанием кетского языка. Сделать подобное предположение позволяют этнографические сведения (например, принесенные на Елогуй особенности обско-угорской культовой скульптуры). Кетоязычное большинство инбаков к XVII в. могло поглотить небольшое число южно-самодийского населения, родственного тем группам, которые, переселившись далее на север, стали составной частью будущих энцев (Васильев, 1974а. С. 174; 1979. С. 40–41). К их лексике, возможно, восходит гидроним Инбак (правый приток Енисея). О проживании самодийцев – предков лесных энцев – в XVII в. севернее Елогоя, т. е. по соседству с кетоязычными инбаками, известно из исторических источников (Долгих, 1960б. С. 142).

Предшественниками селькупов в верховьях Таза были, видимо, предки энцев, продвинувшиеся к середине XVII в. на север и оставившие следы своего пребывания на кетской периферии. В своем продвижении они были более независимы от речных систем, поскольку были оленеводами и пользовались нартенным транспортом. Путь селькупов прослеживается по гидронимам – с Тыма, верховьев Ваха и отчасти с Кети на Верхний Таз. К концу XVIII в. часть их продвинулась по Тазу и вышла на р. Турухан и его притоки – Верхнюю и Нижнюю Баиху. Часть семей уже пользовалась оленним транспортом (оленеводство они, как и часть кетов, заимствовали у тех же “низовских людей” – скорее всего предков энцев).

В течение XVIII в. происходило также продвижение отдельных семей и патронимий кетов вниз по Енисею и на его северные притоки – Турухан и Курейку, где они достигли северной границы своего расселения. К концу XVIII в. здесь было смешанное кетско-селькупское население, причем на Турухане и его притоках в целом сформировалась селькупоязычная группа, известная как баишенские селькупы. Обитатели побережья Енисея, низовий Турухана и Курейки – селькупы, кеты – в XVIII в. образовали смешанную группу (курейские кеты), в которой возобладал кетский язык, и это явилось решающим условием ее дальнейшего формирования как кетской (Алексеев, 1982а. С. 104–105).

Пролить свет на этническую историю жителей региона позволяют данные фольклора. Для устной традиции кетов характерны сюжеты, включающие образ реки-дороги. Герои совершают дальние речные переходы с целью женитьбы или в поисках рыболовных угодий. Первые, обусловленные экзогамными нормами, малочисленностью и дисперсным расселением групп известны и как этнографическая реалья для селькупов, кетов. Во втором случае иногда имеет место фольклорный стереотип, распространенный в разной этнической среде. Существенно, если он зафиксирован в реконструируемом для того или иного этноса праареале. В качестве примера можно обратиться к преданиям курейских кетов из рода Ольгыт (Серковы). Основателями считались два брата, добравшиеся до Курейки, добывая рыбу деревянной острогой. Их прозвищем было “сбежавшие от л’аца” (*лаца* – название местности, покинутой братьями; в варианте – имя князца, от которого они сбежали). Этнонимика и топонимика, корреспондирующие с названием *лаца*, уводят далеко от Курейки и Енисея на обские протоки Васюган, Вах, Тым и речные системы, соединяющие Обский регион с Енисейским. На этой территории осуществлялись конта-

кты кетоязычных, угорских и самодийских групп. Еще в 1960-е годы аналогичный сюжет о переселенцах, оказавшихся на новых землях в поисках удобных для добычи рыбы угодий, бытовал среди этнически смешанного (селькупы, эвенки, отдельные семьи хантов и кетов) населения верхнего Таза. Но там его связывали с предками современных селькупов Калиных, считавшихся первыми насельниками этих мест. Согласно устной традиции, предки Калиных продвинулись сюда с верхний Сыма в поисках новых рыболовных угодий. Здесь они встретили людей *калык*, котлы которых были полны хорошей рыбой. *Калык* владели оленями, покрышки их чумов, в отличие от берестяных селькупских, были из оленьих шкур. Утверждение предков Калиных на новой земле стало возможным в результате военной победы над народом *калык*, сопровождавшейся захватом оленей, упряжи, покрышек (Алексеев, 1978; 1986б; Николаев, 1983. С. 34).

Селькупское *калык* известно как название ненцев, но можно полагать, что оно некогда распространялось и на близких им по языку и культуре энцев. Характерно, что и у кетов не было особого названия для энцев. Но среди не идентифицированных пока этнонимов есть враждебные осякам-кетам *килики* и обитатели Тыма ку. В последнем случае речь могла идти и о жителях р. Кети, так как Тым – кетское название этой реки. Предки курейских Серковых это кеты-инбаки XVII в., приречные жители Елогуя и низовьев Инбака. Документально подтвержден их уход из этих мест в XVIII в. и продвижение на север вплоть до Курейки (Долгих, 1960б. С. 94). Но стимулом их переселений было не рыболовство, а потребности пушного промысла и транспортного оленеводства, получившего распространение в это время среди левобережных групп. Охота и оленеводство и в дальнейшем определяли хозяйственно-бытовой уклад курейских кетов. Рыболовство (преимущественно озерное) сохраняло подсобное значение, но из их календаря к началу XX в. уже исчезли названия периодов пешей охоты (“малая ходьба”) и котцового лова. Фрагменты родового предания о *л’аца*, видимо, следует связывать с событиями, предшествовавшими появлению предков Серковых на Елогуе, а не на Курейке.

Предшественниками и преобладающими по численности соседями кетов и селькупов в бассейне правобережной Курейки до конца XIX в. были эвенки, кочевавшие главным образом в правобережье этой реки, в системе “камней” и озер. От эвенков кеты заимствовали название р. Курейки и некоторых ее притоков, самого Мундуйского озера (*Мундуйка де’*; эвенк.: *мунду*, *пунду* – “рыбка для наживы”), а также возвышенностей (“камней”). Постепенно большая часть их переселилась на Турухан, в верхнем течении которого сформировалась самая северо-западная группа эвенков (Туголуков, 1982). Еще одна группа западных эвенков, живших в непосредственном соседстве с кетско-селькупским населением, известна под названием *сымских* (Василевич, 1931; 1969; Долгих, 1960в. С. 206). В бассейн Дубчеса и Сыма они перешли с правобережья Енисея, с Подкаменной Тунгуски и Ангары. Переселения отдельных эвенкийских семей происходило еще в конце XVI – начале XVII в., но массовым оно стало во втором десятилетии XVIII – первой половине XIX в. (Василевич, 1931. С. 134; Долгих, 1960в. С. 206). Часть их продвинулась далеко на запад от Енисея – в Васюганье, верховья Чулыма, на Томь, другие обосновались в бассейне Дубчеса, Сыма, а также отдельными семьями расселились в верховьях Таза, Елогуя, Худосеи. В ландшафтных условиях енисейского левобережья расселения остяков (кетов, селькупов) уже в XVII в. были зафиксированы историческими источниками и картами XVIII в. особые (“пешие”, “лодошные”) группы тунгусов. Эти названия (Василевич, 1969. С. 3–4, 6, 46) отразили подмеченные отличия образа жизни и хозяйствования этих переселенцев по сравнению с их соплеменниками – оленными таежными кочевниками. Отмеченные внешние особенности позволяют предполагать здесь уклад, близкий к укладу приречных рыболовов. Возможно, за ним стоят прежние (до переселения на левобережье Енисея) контакты, по предположению Б.О. Долгих (1960б.

С. 192, 206) это могли быть контакты с енисейскоязычными коттами; не исключал этого и В.А. Туголуков (1982. С. 131). Но, может быть, названная территория енисейского лево- и правобережья была ареалом ранних взаимодействий самодийских (селькупских) и енисейскоязычных групп (кетов, коттов, пумпоколов) и тунгусов с иноязычными приречными аборигенами, к традиции которых восходят неизвестные енисейцам и тунгусам татуировка лица и жертвоприношение щенками, а также сохранившийся в самоназвании этноним *юг/юх* (мн. ч. *югень, югунь*) сымских кетов (Алексеев, 2001. С. 113–114). Тенденции ранних этнических связей сказывались и позднее. Потомки эвенков XVII в. стали непосредственными соседями кетов и селькупов в верховьях Таза, на Сыме, Дубчесе, а также в национально-смешанных группах в бассейнах Елогуя, Сургутихи, Пакулихи, Турухана (Василевич, 1969. С. 137–138; Туголуков, 1982. С. 65, 67; Козьмин, 1981б. С. 29–32).

Задача выявления культурной специфики малочисленных этносов, маргиналов и периферийных групп, издавна живших в однотипных природных условиях, постоянно контактировавших и смешивавшихся, встает перед исследователями разных регионов Сибирского Севера, в том числе Обь-Енисейского. Своего рода этнографический феномен являет собой культурная близость кетов и северных селькупов – туруханских, баишенских, известных также под названием “фарковских” (Пелих, 1981. С. 42–47).

Неоднократно, начиная со времени исследований М.А. Кастрена (побывавшего и на Туруханском Севере) и по настоящее время, выявлялись и изучались кетско-селькупские лингвистические параллели. О большом культурном сходстве свидетельствует и этнографический материал. Кетов и селькупов связывает общность (и в значительной степени идентичность) их традиционного хозяйственно-культурного типа, отражающего пешую таежную рыболовческо-охотничью культуру, дуально-экзогамное устройство, близкое подобие мифологических структур. Сходство, а во многих случаях – полное тождество, обнаруживают конструктивные особенности жилища, одежды, транспортных средств; семейная обрядность и способы захоронения, шаманство и многое другое (Прокофьев, 1928. С. 66–76; Donner, 1933; Прокофьева, 1952. С. 90–104; 1956. С. 665–685; 1961б. С. 438–439; 1971. С. 343–354; Топоров, 1969в. С. 126–132; Пелих, 1972; Долгих, 1982; Лебедев, Соколова, 1982 и др.).

Постепенно накапливаются разнородные свидетельства (топонимические, археологические и антропологические) ранних (I тыс.) контактов отдельных кето- и селькупоязычных групп на территории к юго-западу от Енисея, в период продвижения их из Приобья на левобережные притоки Енисея (Алексеев, 1980а. С. 130–132), поэтому некоторые черты в традиционной культуре потомков этого населения (промысловое таежное хозяйство и обусловленный им материальный комплекс, некоторые элементы духовной культуры) в общей форме можно связывать с данным этапом их ранней истории. Однако этих сведений недостаточно, чтобы понять, почему все же к концу XIX – началу XX в. традиционная культура туруханских (баишенских) селькупов в основных своих показателях была практически калькой кетской культуры (Алексеев, 2001. С. 116–117).

Объяснение этнокультурной общности кетов и селькупов этого времени возможно с учетом этнического формирования отдельных групп коренного населения (Долгих, 1982. С. 82–142; Лебедев, Соколова, 1982. С. 118–129), а также роли социальных факторов – экзогамии и эндогамии в механизме этих процессов. Выясняется, что большая половина их – семь патронимий из тридцати – еще во второй половине XVIII в. были кетами по происхождению. Это документально доказал Б.О. Долгих (1982. С. 122–128). При этом кетский компонент составляют исключительно родственные семьи. Они были экзогамны и в силу этого заключали браки преимущественно с селькупам, что и определило интенсивность адаптационных

процессов. Окончанием последних явилось не только полное возобладание селькупского языка, – но и перемена национального самосознания – через самопричисление местных кетов к селькупской родовой группировке *коссиль* (Там же. С. 121–131). В результате этих процессов на Турухане, а позднее и в низовьях реки Таз появились селькупы с кетской фамилией Когоновы. Их однофамильцы-кеты и сейчас живут на Елогуе в поселке Келлог. Забыли свое кетское происхождение и фарковские селькупы Безруких – ныне они составляют большинство в этой группе. По-иному произошло этническое оформление другой смешанной кетско-селькупской группы в низовьях Турухана и Курейки. Еще в первой половине XIX в. она была преимущественно селькупоязычной (*Castren*, 1858. S. 260). Более малочисленное, чем в байшенской группе, кетское ядро оказалось, однако, эндогамным. Постепенно, при дальнейшем притоке сюда переселенцев-кетов, здесь возобладал кетский язык. Эта группа сформировалась как кетская. Ныне она известна как группа курейских кетов.

При однотипности хозяйственно-бытового комплекса туруханских кетов и селькупов, базовые черты которого связаны с приречным образом жизни, в их культуре отмечены локальные различия. Более всего они проявились в ландшафтных условиях приполярной лесотундры и начинающейся тундровой зоны – на Курейке (*Алексеев*, 2001. С. 118–119).

ГЛАВА 3

ХОЗЯЙСТВО

Срекой, приречным образом жизни и хозяйствования связан обширный пласт в культуре туруханских кетов, селькупов и даже таежных охотников и оленеводов – эвенков. Но в отношении кетов (и селькупов), отличающихся ярко выраженной рыболовецкой направленностью хозяйствования, этому пласту в их культурах нередко отводился второй план. Связано это прежде всего с тем, что в период, о котором имеются конкретные сведения, жизнь этих народов определяли интересы таежной охоты, а в ней – пушного промысла, рыболовство играло сопутствующую роль. Процесс, обусловивший подобную этнографическую действительность (конец XIX – середина XX в.), начался с приходом на Енисей и прилегающие территории русских (конец XVI – начало XVII в.), установлением пушной ясачной повинности и постепенным втягиванием коренных жителей в рыночные отношения, где основным товаром всегда была пушнина. Этот процесс изменил акценты в народном календаре, сказался на бытовом укладе, характере поселений, сроках использования того или иного вида жилища. У кетов и селькупов он вызвал к жизни так называемую *большую ходьбу* – зимнее, с начала января по март, кочевание всей семьей (у сымских кетов сроки ее были иные: октябрь–декабрь – *Василевич*, 1969. С. 48); распространилось транспортное (преимущественно нартенное, местами – вьючно-верховое, как у эвенков) оленеводство. С потребностями товарной охоты в конечном счете связаны существенные социальные перемены у аборигенов региона, новые этнические связи, расширение осваиваемой ими территории.

У кетов после прихода русских сократились сроки “берегового” образа жизни (видимо, здесь следует искать и начало разделения их на “береговые” и “лесовые” группы; при этом “береговыми” стали называть тех, кто в силу различных причин не мог заниматься охотой в зимний период). В большинстве мест на второй план отошло, а кое-где и исчезло совсем осенне-зимнее рыболовство. Свидетельством его прежней значимости в хозяйственно-бытовом цикле народов остались только многочисленные фольклорные сюжеты.

Рыболовство – основная отрасль традиционного хозяйства кетов до начала XX в. – оставалось преимущественно натуральным. Рыба и рыбные продукты (порса, юкола, рыбий жир) были не менее важны для пищевого рациона, чем мясная продукция охотничьего промысла. Для мяса и рыбы у кетов существовало одно название – *ис’*. Этот же компонент вошел в термин *илеңис’* – “пицца” (*Исаченко*, 1915; *Васильев*, 1962а; *Алексеев*, 1967. С. 60–64). Навыки изготовления предметов домашней утвари из рыбьей кожи, отражение промысла в народном календаре, духовной культуре (фольклор, религиозные верования) также свидетельствуют о важной роли рыболовства в жизни кетов.

Добывали рыбу весь период открытой воды, а также подо льдом (главным образом с осени, пока лед еще можно было прорубить, и до конца декабря). В целом подледный лов не был широко распространен. Главными угодьями являлись небольшие речки, курьи, озера. На самом Енисее промыслили рыбу преимущественно на продажу. Слабое развитие рыболовства в конце XIX – начале XX в. объясняется не только ограниченностью места сбыта, но и недостаточным промысловым оборудованием (*Исаченко*, 1915. С. 36). В кетском рыболовстве были распространены по большей части простейшие рыболовные орудия. Для каждодневного питания ловили рыбу ставной сетью, плетеной из прутьев ловушкой, удочкой, лучили

острой. С целью заготовки рыбных продуктов впрок устраивали загородки (котцы). Невод и крючковые снасти (самоловы, переметы) появились у кетов под влиянием русских; их чаще использовали при ловле рыбы на продажу.

Важная роль котцового способа рыбной ловли в хозяйственной жизни нашла отражение в народном календаре (“котцовый месяц”). Котцами (*gowa*) добывали рыбу большую часть лета, осенью (до начала охоты), а также местами и зимой (в период нереста налима). Котцы ставили из года в год в одних и тех же местах (на “своих песках”). Здесь собиралось несколько чаще всего связанных родственными отношениями семей, которые жили одним стойбищем весь период промысла. Наиболее удобными местами были устья маленьких речек, впадавших в озеро, реку, протоки, старицы. При выборе места учитывали направление хода рыбы, возможный спад воды, заморы и т.д. Ловушка состояла из загородки – *тол’тиң* (жердочки из елового дерева длиной до двух метров, переплетенные кедровым корнем) и собственно котца с плетеной мордой (*боқ*) из ивовых прутьев. Загородкой перегораживали речку, а со стороны хода рыбы оставляли узкий проход в отгороженную полукругом часть котца. Рыба попадала туда через широкое отверстие конусообразной морды и скапливалась. Поочередно все семьи стойбища осматривали ловушки – подъезжали на долбленке и вынимали рыбу специальным черпаком (*ам’пен’*). Зимой такими черпаками очищали котец от расколотого льда. Летом, в жару, осматривали котец много раз в день. Здесь же на стойбище перерабатывали улов. Язей, щуку сушили на *юколу*, из мелкой рыбы (ельца) делали *порсу* для себя и собак (в последнем случае ее не очищали от внутренностей).

Котцовый лов до начала XX в. более всего был распространен у левобережных групп и почти не использовался на Курейке. Отражение этого способа лова в народном календаре позволяет предположить давнее его существование. Принимая во внимание аналогии финно-угорского запорного рыболовства, можно представить,



Рыболовная ловушка-котец

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй. Фото Е.А. Алексеенко, 1956 г.

что и у кетов сначала могли быть простые загородки, дополненные на определенном этапе котцом и мордой (Васильев, 1962а).

Собственно плетеная ловушка (*морда*) использовалась и как самостоятельное рыболовное орудие. Кетское название – *боқ* – находит аналогии в языке северных селькупов (*вар-пок*) и, по-видимому, восходит к общесамодийскому названию рыболовных орудий (Castren, 1855. Р. 256). Возможно, морда появилась у кетов под влиянием самодийскоязычных соседей (Bouda, 1957. Р. 70). В.И. Васильев, исследовавший происхождение орудий рыболовства угорских народов, определяет нижнюю дату существования плетеных ловушек у предков современных самодийских и угорских народов до III–II тыс. до н.э., так что заимствование могло произойти в отдаленное время контактов кетоязычных и угро-самодийских групп.

Сетные орудия лова были двух видов – ставные сети (пуцальни) и невод. Вязали их из крапивы (*кум'*), которую собирали осенью, когда она начинала вянуть. Крапиву сушили, мяли, а затем скручивали из нее волокна на веретене (*хыл'гом*). С этой же целью покупали у русских коноплю, а также старые мешки, из которых выдергивали нити. Вязание сетей было мужским делом. Готовые пуцальни окрашивали отваром лиственничной коры (чтобы сделать ее менее заметной в воде и отбить запах). Пуцальни (*ун'аң*) имелись в каждой семье (иногда их было несколько). Ими добывали рыбу на небольших реках (в спокойных местах), озерах. Ставили сети поблизости от берега на двух вешках, к ним привязывали концы верхней веревки (*кляч*). Снизу сеть оттягивали грузила, на поверхности воды ее обозначали поплавки (*лимэң*), обычно круглые, из прошитой в несколько слоев бересты. Сургутинские кеты употребляли поплавки из свернутой тугим рулоном плотной бересты. Встречались также поплавки в виде круглой дощечки с отверстием посередине. Грузила (*таге*) представляли собой камни, с помощью кедрового лыка, закрепленные в обруче из тальника; также были грузила из просверленного камня, но они к концу XIX в. уже вышли из употребления.

Неводом в конце XIX – начале XX в. добывали рыбу почти исключительно на Енисее (во время хода нельмы, сельди, тугуна). Более всего такой способ был характерен для северных групп, где рыболовство имело некоторое товарное значение. Здесь встречались большие неводы, у южных групп – маленькие, на частиковую рыбу (Исаченко, 1915. С. 36). Многие кетские семьи вообще не имели неводов, иногда, правда, они пользовались неводом соседа по стойбищу. В 1913 г. из 100 обследованных семей, рыбачивших на Енисее, в районе станка Верхне-Имбатского большой невод встретился только в одной семье, частиковые неводы имелись в двадцати одной; у кетов, рыбачивших в районе Нижне-Имбатского, большие невода обнаружены в трех семьях, частиковые – в двенадцати (также по одному неводу на семью). У подкаменнотунгусских кетов неводов не было совсем.

Термин *хъ'м* (сеть) – общее название сетных орудий рыболовства у кетоязычных групп (ср.: сымс. – *fan*, котск. – *fun*), по-видимому, заимствован из самодийских языков (камасин.: *phana*; селькуп.: *pona, pona, pon*; ненецк.: *pona*; энецк.: *foga, fuga* – Castren, 1855; 1858). Эти названия сетных орудий производны от угро-самодийского *fon, pon* – “плести, сучить” (Васильев, 1962а. С. 146, 147). Однако наряду с названиями восходящими к данному общеуральскому корню, у угорских и самодийскоязычных народов были и совсем иные наименования сетей. Все это дает возможность предположить, что сетные орудия рыболовства существовали у кетов в период их контактных отношений с угро-самодийскими народами еще в период этнокультурной общности последних.

Ловля рыбы с острогой (*эл'*) была известна всем группам кетов. В конце XIX – начале XX в. этот способ сохранялся у подкаменнотунгусских и елогуйских кетов. Острогой (трезубый железный наконечник с жальцем на зубцах, насаженный втулкой на длинную рукоять) добывали тайменя, хариуса, налима, щуку. В преданиях

курейских кетов упоминается острога в виде палки из хорошо просушенного дерева с трезубым (естественные сучки) передним концом. На ловлю выезжали вдвоем в темные осенние вечера. Подъехав к мелкому месту, зажигали факелы. Один из рыбаков освещал воду, другой бил острой рыбу.

Из крючковых снастей следует назвать уду (*дун*) – орудие лова с берега и так называемый *тангрупп* (*танг* – тащить) – орудие лова при движении лодки. Основу снасти составляли крючок (иногда дву- и трезубый) и свинцовое грузило, припаянное к крючку. В тангруппе веревочная леска была намотана на узкую дощечку с выемками на концах. В качестве приманки к крючку прикрепляли клочок светлой оленьей шерсти, красный лоскуток. При движении лодки рыбак с кормы забрасывал уду, разматывал леску и тащил ее за собой. Тангруппом ловили хищную рыбу: щуку, окуня, тайменя. “Красную” рыбу на Енисее и в устьях некоторых его притоков ловили с помощью самолова (*самалов*) и перемета (*дунтэ*). Оба вида снасти были заимствованы у местных русских.

Основу охоты у кетов в конце XIX – начале XX в. составлял товарный пушной промысел; видную роль сохраняла добыча крупных копытных (лося, дикого оленя) и дичи – водоплавающей и боровой.

На дикого оленя (*сел’*, *ес’сел*; слово *ес’сел’* – “небесный, божий олень”; ср. сельк. *нум атэ* – употребляли в общем значении “добыча”, “дикий зверь”) охотились в каменистых хребтах правобережья. Лося (*қај*) больше всего добывали по тундрам в бассейнах Елогоя, Таза, Турухана, а также на Подкаменной Тунгуске. Способы и приемы добычи копытных в основном были одинаковыми: охота гоньбой и с помощью ям-ловушек; у курейских кетов практиковалась охота скрадом, у подкаменнотунгусских – коллективная охота на переправах через реки (*Долгих*, 1934, С. 89). Охота гоньбой была наиболее распространенным способом добычи копытных (*Семенов*, 1919, С. 97). Она требовала от человека большой физической выносливости, ловкости. Обнаружив следы (тропу) животных, охотник возвращался в стойбище и частыми ударами посоха о лыжу извещал остальных. Число принимавших участие в гоньбе зависело от количества выслеженных зверей (обычно 2–4 охотника, преимущественно родственники, свойственники). Один из охотников, известный своей ловкостью и удачливостью, ведущий – всегда бежал первым, налегке. Остальные, кроме своих ружей, несли топоры, продукты, выделявшиеся каждой семьей. Их обязанностью было поднимать сброшенную разгоряченным охотником одежду и т.д. При гоньбе животных старались направить с открытых мест в лесистые участки, где снег был наиболее глубоким. В то же время пытались направить их в сторону стойбища (чтобы потом было ближе перетаскивать добычу). Преследование лося, оленя иногда продолжалось несколько дней (ночевали в снежных ямах). Как исключение в охоте на крупных копытных принимали участие женщины. В конце XIX – начале XX в. специально для охоты на крупных животных объединялось несколько связанных родством семей (до трех). Отставшее животное били из ружья (а до его появления – из лука), закалывали копьем-отказом. Ведущий охотник (как правило, он и убивал загнанного зверя) бежал дальше, а остальные обдирали шкуру, разделывали наскоро (пока не замерзла) тушу. Если охотники находились недалеко от стойбища, а добыча была большой, то разделывать туши приходили женщины. Разрубленное мясо складывали отдельными кусками, покрывали ветками и снятой шкурой, затем постепенно перетаскивали на волокуше, ручных нартах. Если не хватало людей (например, охотились одной семьей), то на месте перерабатывали продукты, чтобы было легче вывезти. Тут же в лесу сооружали небольшой лабаз-настил, под которым разводили костер. Мясо рубили на мелкие кусочки и сушили на настиле. Кости вываривали в котле (вытапливали жир).

Ямы (*қот*) на лося (оленя, медведя, глухарей, гусей) выкапывали на их тропах (например, неподалеку от берега маленьких речек, куда животные выходили кор-

миться тальником), маскировали сверху пихтовыми ветками (Финдейзен, 1929. С. 127). В конце XIX в. этот вид ловушек у кетов встречался редко. Ямы глубиной до 3 м (ширина их зависела от объекта охоты) сверху перегораживали тальниковыми прутьями и закрывали ветками. Вокруг медвежьей ловушки раскидывали приманку (внутренности мелких животных и т.д.). Ямы на лося, оленя рыли на их тропах к водопою, глухаринные – на токах, гусиные – по берегам рек (Кривошапкин, 1865. С. 91–92). Попавших в яму животных забивали отказом. Этот древний способ охоты сохранялся у кетов до конца XIX в.

У кетских групп, живших к северу от р. Сургутихи в условиях начинающейся лесотундры, существовала охота на дикого оленя со щитком-скрадом, под прикрытием которого охотник подползал к животному на расстояние выстрела. Охотник надевал светлую парку из оленьего меха, а вместо обычной обуви с камусной головкой и суконными голенищами – обувь, целиком сшитую из оленьих камусов также светлого тона, чтобы быть как можно неприметнее на фоне белого снега. Отсутствие специального названия для щитка (*лим* – “доска”, *ас’ лең лимас* – “лыжи с доской”) и использование его только при ружейной охоте говорят о позднем заимствовании этого способа у северных соседей (Попов, 1948. С. 27).

На медведя (*кој*) охотились обычно в осенние месяцы “малой ходьбы”, по мелкому снегу. Выслеживали медведя с собакой, искали его по следам, царапинам на деревьях (зверь когти точил). Если охотник находил берлогу, то, приметив место, возвращался в стойбище и оповещал остальных об этом, ударяя посохом о лыжу (этим же способом, но более частыми ударами оповещали о выслеженном лосе). Частые удары означали, что необходимо быстро собираться, пока зверь не ушел далеко. Охота на медведя у кетов сопровождалась ритуальными действиями, связанными с культом этого животного. Охотились коллективно, причем все участники (сородичи или соседи) вызывались добровольно. Находящегося в берлоге зверя тревожили пальмой (*ус’*). Если охотились с ружьем, метили между глаз, если с пальмой, старались попасть законечником в горло зверя. Право первого удара имел охотник, выследивший медведя, или кто-нибудь из его кровных родственников. Иногда (если никак не удавалось выманить медведя) раскапывали берлогу, завалив предварительно входное отверстие. Убив медведя, тушу оттаскивали и разделявали: отрубали голову, лапы, снимали шкуру, вынимали внутренности. Желудок, легкие, потроха тут же зарывали. Затем тушу разрубали, отделяя целиком позвоночник, ребра, бедренную часть.

Охотой на боровую дичь кеты занимались круглый год. Специально на глухарей, рябчиков, куропаток охотились весной. На лыжах-голицах шли к месту токования и, подкравшись, бросали в птиц палки-дубинки (*ауул’*) с утолщенным передним концом. Такими же дубинками били линяющую дичь (главным образом гусей). Этот архаический способ сохранялся до начала XX в. (им добывали птицу подростки). На токах вырывали ямы-ловушки. В остальное время на глухарей охотились попутно. В борах ставили пасти, широко использовали силки. На линяющую птицу (уток, гусей) охотились с собакой. Водоплавающая дичь в период линьки скапливалась на мелководных озерах, где над водой выступала трава, которой утки кормились. Кеты заранее высматривали озера, где собиралась птица, и на охоту объединялись по несколько человек. Простейший способ заключался в следующем: одни охотники плыли в лодках по озеру и выгоняли уток на берег в кусты, там их ловили другие охотники, хватали собаки. Если птица оказывалась на двух озерах, соединенных узкой протокой, то ее загоняли в эту протоку и загораживали с двух сторон сетями (использовали старые рыболовные сети). Сети ставили так, чтобы птица не могла ни перелететь их, ни поднырнуть под них. Иногда узкую часть озера отгораживали сетью и, оставив узкий проход, загоняли туда дичь; один человек оставался в лодке в проходе, остальные вылавливали добычу.

На узких озерах и на озерах, соединенных речкой, ставили котцы на уток. Оставив свободной одну сторону загородки, из большого озера гнали через речку уток в другое озеро (устье котца было направлено в его сторону). Загнав дичь в озеро, отверстие в загородке закрывали. Охотники переходили на другое озеро и постепенно загоняли уток в котец. Котцы были такими же, как и для ловли рыбы, только более крупными. Весной охотились на пролетающих водоплавающих птиц. На месте устраивали скрады – загородки из тальниковых веток – и там поджидали. При шуме пролетающей стаи подзывали птиц, подражая их крику. Наиболее меткие стреляли в летящих птиц, очень часто при помощи лука и стрел.

Основу охотничьего промысла в конце XIX – начале XX в. составляла добыча пушных животных. Первое место в пушном промысле занимала добыча белки (*сақ*). Особое значение добыча белки приобрела с конца XVIII в., когда прекратилась соболиная охота в крае (*Нумеров, Павлов, 1962*). По отдельным группам она давала от 80 до 98% стоимости всей пушной продукции (*Долгих, 1934. С. 86*). Больше всего белки добывали подкаменнотунгусские, а также левобережные (р. Елогуй, Сургутиха, Пакулиха) группы кетов. Кеты по праву считались лучшими бельчатниками среди соседей. В средний по “урожайности” год охотник добывал до 1000 белок. Однако миграция белки, частые изменения ее количественного состояния делали неустойчивыми заработки охотников. Охотничий сезон на белку начинался в месяце “малой” (пешей) охоты, в середине октября, и кончался в конце месяца “орла” (март), в целом немногим более пяти месяцев. Осенью охотились на белку с собакой. Она выслеживала зверька, охотник шел на лай и стрелял. Зимой из-за глубокого снега собака не могла пройти. Охотник отмечал приметы: упавшие на снег кусочки коры, обломанные веточки (белка шла вёрхом). Найдя беличье гнездо, он выпугивал зверька, царапая по стволу дерева железным крюком (*қоксл’*), прикрепленным к верхнему концу лыжного посоха. Весной, с образованием наста на снегу, опять брали с собой собаку. До появления огнестрельного оружия охотились на белку с помощью лука и ловушки (*черкана*). Добытых белок охотник привязывал к своему поясу или к чехлу от ружья. При удачной охоте он возвращался весь обвешанный тушками белок.

Охота на соболя (*ер’*) в конце XIX – начале XX в. не получила широкого распространения (соболю, как и в других районах Сибири, на Туруханском Севере был истреблен уже к XVIII в.). Охотились на него преимущественно попутно во время белкования. Соболю иногда попадал в черканы, установленные на колонка или горностая. Специально соболиным промыслом занимались обруселые кеты, жившие в русских поселках. Охотились в каменистых хребтах правобережья. Наиболее распространен был промысел соболя сетью-обметом (*Кривошапкин, 1865. С. 112–113*).

Во время охоты на белку попутно добывали зайцев (если находили свежий след). Специально на зайцев (*бэс’*) охотились в том случае, если семья нуждалась в заячьих шкурках (они шли преимущественно на подклад зимней одежды). Если нужно было добыть много зверьков и встречалось подходящее место (мелкий осинник, бугорки), останавливались дней на 15–20, ставили пасти (до 20 штук) и ежедневно их осматривали. Для приманки вблизи ловушек разбрасывали осиновые сучья, иногда их поливали соленой водой. Найдя свежий заячий след, рубили осину и поджидали поблизости. Кроме пастей, зайцев добывали покупными капканами. Заячьи шкурки служили обменным товаром между отдельными группами. Охота на других пушных животных (колонка, горностая, росомаху, лисицу) не имела существенного значения и проводилась также попутно. Промысел песка (преимущественно пастями, отравленной стрихнином приманкой) был известен только туруханско-курейским кетам и сложился не ранее XIX в. под влиянием русских старожилов, эвенков.

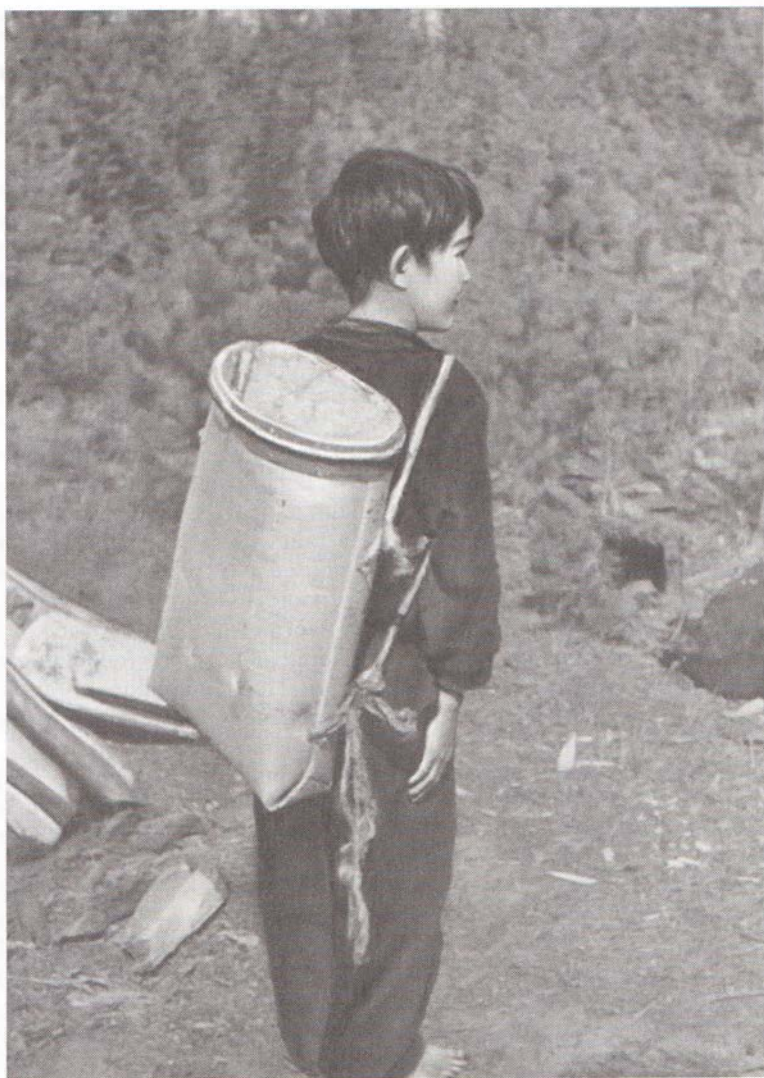
Огнестрельное оружие (кремневые, пистонные и шомпольные ружья) получило широкое распространение только в XIX в. Ружья (*богдом; боқ* – “огонь”), поку-

паемые у русских, были дороги и длительное время оставались недоступными для многих семей. В связи с этим у кетов дольше, чем у других сибирских народов, основным орудием охоты являлся лук. Согласно Л.Н. Добровой-Ядринцевой, еще в 1917 г. 33% кетских хозяйств пользовались луком как основным орудием (1925. С. 47). До 1930-х годов лук оставался главным средством добычи водоплавающей дичи. Кетский лук (*кыт*) славился на всем Енисейском Севере и являлся предметом обмена с другими народами (Попов, 1958). Лук был сложным, из двух частей (березовой и листовичной крени), скрепленных осетровым клеем и оклеенных берестой. Такое сочетание обеспечивало ему особую гибкость и прочность. Размер лука определяли расстоянием между вытянутыми в стороны руками. Лук делали узким в средней части рукояти, с изогнутыми концами. На концах приклеивали накладку с зарубками для тетивы. Рукоять и накладки для прочности обматывали и оклеивали черемуховой корой.

Для тетивы использовали спинные сухожилия лося или оленя, а также крученую конопляную веревку, пропитанную осетровым клеем. Стрелы имели различные наконечники в зависимости от объекта охоты. Так, у стрел на белку (*суом*) наконечник (*томар*) был тупой, овальный (до 8 см), вырезанный вместе с древком, или роговой. Тупые наконечники не портили шкурки. Пользовались также так называемыми “пустоголовыми” стрелами для вспугивания зверька. Овальный деревянный наконечник у них был выдолблен изнутри и имел сквозные отверстия. При полете стрелы воздух, попадая в отверстия, вызывал свист, который пугал и выгонял из гнезда спрятавшуюся белку. Для охоты на крупных и мелких животных, боровую и водоплавающую дичь использовали стрелы с железными черешковыми наконечниками разной формы. Стрелы и заготовки древка хранили в колчанах (*катос*), длинных узких коробках, выдолбленных из ели, с откидной крышкой. На древках стрел и крышках колчанов вырезали тамги (изображения лука и стрел). На промысел охотник брал с собой колчан из оленьих камусов (мехом внутрь). Необходимой принадлежностью при стрельбе из лука являлось приспособление для защиты руки от удара тетивы (*кэйла*) – небольшая выгнутая пластина (обычно из кости мамонта). В средней части боковых краев были просверлены отверстия, а в них пропущен тонкий ровдужный ремешок, образующий посередине вогнутой стороны петлю для продевания руки. Пластинку одевали на запястье левой руки.

Распространенным орудием охоты на крупных животных (лося, оленя, медведя) была пальма (*ус'*). Она представляла собой нож с широким лезвием, насаженным черешком на деревянную рукоять. Кетская пальма не отличалась от эвенкийской. Очень широко были распространены у кетов силки из жильной нити (*ок*). Ими в конце XIX – начале XX в. ловили исключительно боровую дичь – глухарей, куропадок. Постоянные ловушки давящего действия – пасти (*ки*) – распространились у кетов под влиянием русской охотничьей культуры. Их ставили на росомах (особенно вблизи лабазов с запасами продуктов), зайцев, глухарей, песцов (северные группы). На лисицу, росомуху, песца ставили клещу, ловушку ударного действия. Широко распространены были черканы, ущемляющие ловушки. Ими добывали горностая, колонков, иногда в них попадала белка и даже соболь.

Оленеводство обитателей лесотундровой периферии и собственно таежной зоны отличалось малочисленностью стад, особым типом содержания оленей с вольным летним выпасом, почти исключительно транспортным (для нужд охотничьего промысла) использованием животных, в целом подчиненным положением отрасли в традиционном хозяйственном комплексе. Эти черты присущи оленеводству обских угров, северных селькупов, западных эвенков и кетов (Каргер, 1930; Васильевич, Левин, 1951; Васильев, 1962б; Алексеенко, 1967. С. 65–70; 1969; Козьмин, 2003). Они соответствуют ландшафтным условиям территории расселения этих народов. При существенных различиях в системах оленеводства в тундре и на ее лесотундровой



Мальчик с берестяным корытом для кедровых шишек

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй. Фото Е.А. Алексеенко, 1956 г.

периферии наблюдается однотипность, даже идентичность атрибутики, связанной с транспортным (нартенным) использованием оленей. Сопутствующие нартенному оленеводству однотипные виды нарт, одежды, обуви и т.д. стали достоянием народов, в образе жизни которых к моменту знакомства с оленеводством и позднее, наряду с ним сохранились или даже преобладали, как, например, у кетов черты пешего рыболовческо-охотничьего хозяйства.

Оленеводство у кетов было подсобной отраслью. Стада оленей были немногочисленны, везде рядом с оленными встречались безоленные семьи, а у подкаменно-тунгусской группы оленей не было совсем. Небольшое количество оленей у кетов отмечено еще в XVIII в. (*Георги*, 1799. С. 22). Малочисленность стад и полное отсут-

ствие оленей у части народа явилось причиной того, что в некоторых литературных источниках (в частности, у М.А. Кастрена) вообще отсутствует какое-либо упоминание о кетском оленеводстве. Первые цифровые материалы о нем относятся к 1912–1913 гг.: из 83 обследованных хозяйств оленей имели только 19, всего оленей насчитывалось 201, так что на семью приходилось немногим более 10 голов (*Исаченко*, 1915. С. 34–35). Стада до 100 голов были для кетов исключением, владельцами их являлись обычно большие семьи, состоявшие из нескольких брачных пар и их детей. Десяти-двадцати оленей едва хватало для перекочетов. В аргише семьи шло 5–8 упряжек, в каждой упряжке было по два (редко по три) оленя. “В работе” обычно находилось все стадо, включая стельных важенок. Сплошь и рядом оленей не хватало для всей семьи, в таком случае на оленях переезжали мужчины-охотники, старики, а подростки и женщины перебирались с места на место с ручной нартой, используя в помощь собак.

Разработанного цикла кочевок с учетом мест, удобных для выпаса, отела и гона, не было. Маршруты зимних перекочетов определялись в первую очередь потребностями охоты и частично рыболовства. Небольшое количество оленей всегда позволяло обеспечить их ягельниками. Весной, перебравшись на места рыбной ловли, оленей отпускали. Если позволяли ягельники, часть их оставалась недалеко от стойбища, но часть сразу же уходила далеко в тайгу. К началу периода комаров недалеко от стойбища устраивали дымокуры. Рядом с дымокурами иногда сооружали сараи – *сенус* (букв.: “олений чум”), в которых животные ночью спасались от комаров. К дымокурам и в сараи приходила лишь часть стада. Чтобы удержать животных поблизости от стойбища до наступления периода комаров (особенно важенок с новорожденными телятами), применяли колодки. После периода комаров олени до осени оставались в тайге. Собирали их по первому снегу. За лето животные дичали, уходили далеко от стойбища, так что собрать их было нелегким делом.

Кетская система вольного выпаса была несовершенной, что вело к сокращению поголовья стад (гибель молодняка, особенно от хищников, от комаров, потери от эпизоотий и т.д.). Способы лечения оленей были примитивными (*Василевич, Левин*, 1951. С. 76–77).

В целом для кетов характерно санное, нартенное передвижение на оленях. Известные случаи выючно-верхового оленеводства свидетельствуют о позднем заимствовании его у эвенков (*Алексеев*, 1967. С. 67–68; 1969. С. 113–126). Левобережные группы, по-видимому, заимствовали выючное оленеводство у сымских эвенков из рода Баяки, перешедших в XVIII в. на р. Сым с Подкаменной Тунгуски и расселившихся среди кетского и селькупского населения в верховьях Таза, Елогуя, Сургутихи, Пакулихи. У курейских кетов, пришедших в конце XVIII в. на Курейку с более южных территорий, выючное оленеводство могло появиться под влиянием илимпийских эвенков.

Аналогичная кетской система оленеводства существовала у их ближайших соседей – селькупов. Г.Н. Прокофьев отмечал сходство в породе кетских и селькупских оленей, способов и приемов пастьбы, и это позволило ему объединить оленеводческую культуру обоих народов в единое целое (1928. С. 100). По вопросу давности оленеводства у кетов существуют две противоположные точки зрения. Согласно первой, высказанной Г.Н. Прокофьевым (1928) и В.Г. Богоразом (1928), поддержанной С.И. Вайнштейном, оно восходит к древнему типу саянского оленеводства и вместе со сходным (по породе оленей и системе) селькупским оленеводством составляет как бы клин своеобразной оленеводческой культуры, корни которой следует искать на Саянах. По мнению Б.О. Долгих (1934), оленеводство у кетов позднего происхождения и заимствовано у ненцев. О позднем (в условиях Енисейского Севера) заимствовании кетами оленеводства у самодийскоязычных народов писал В.И. Васильев (19626). Последней точки зрения придерживаются В.А. Козьмин (2003) и автор настоящей главы.

ГЛАВА 4 МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

СРЕДСТВА ТРАНСПОРТА

Как и у других народов Сибири, у кетов существовали два вида лыж – зимние (*асьлең*), для ходьбы по рыхлому снегу, оклеенные снаружи камусом оленя или сохатого, и весенние – *лоқтақ*, “голицы”. В современных условиях последние практически вышли из употребления из-за отсутствия весеннего охотничьего промысла (Алексеевко, 1961. С. 83–85). Лыжи кетов относятся к группе скользящих лыж выгнутого типа, характерных для тунгусо-маньчжурских народов, в первую очередь эвенков (Антропова, 1953). Полевые материалы 1950–1970-х годов свидетельствуют о единообразии видов лыж и не позволяют выделить у левобережных групп особого варианта западносибирских выгнутого лыж (Там же. С. 31, 32).

Мерой длины лыжи является рост человека, ширина средней части – два расстояния между вытянутыми большим и указательными пальцами руки – *энтаран*^{*}. Равномерность толщины лыжи определяется на ощупь (4–5 мм). Грузовая площадка, где ставится нога, имеет большую толщину. Мера ее толщины – *ыт*^{*}, лыжа должна выдерживать вес человека. Определяют ее длиной ногтя мизинца.

Готовую заготовку зимних лыж смазывают отваром из рыбьей желчи – *қэл*^{*}, разведенным в горячей воде, ставят в специальную раму для прогибания, нагревая над костром, затем оставляют на некоторое время. Изогнутую лыжу оклеивают с помощью рыбьего жира – *хит* – с наружной стороны камусом – *сась* – ворсом назад. Оклеенные камусом лыжи и подволоки зажимают специальными зажимами и подвешивают на деревья для просушки. В готовой лыже просверливают отверстия для креплений, а на грузовую площадку, где ставят ногу, приклеивают плотную бересту, вырезанную по форме ступни. Крепления из тонких ровдужных ремешков состоят из трех пар завязок – одна из них закрепляется на носке, другая на подъеме, третья перекидывается через пятку. Чтобы снег не намерзал на лыжи, их обмазывают сохатыным жиром.

Лыжи-голицы использовались весной для хождения по твердому насту, образуемому при подтаивании верхнего слоя снега. На голицах не скользили, а ступали. Помимо своего основного назначения на промысле, эти лыжи использовались и для других целей – например, охотники, застигнутые ночью в тайге, вырывали лыжей яму для ночевки.

При ходьбе на лыжах правой рукой опираются на посох из березового дерева – *таукс*^{*}. Длина посоха 1,6–1,7 м; на верхнем конце его обычно имеется железный или роговой наконечник в виде крюка – *коксл*^{*}. Крюком стучат о ствол дерева, выгоняя белку из гнезда, очищают с обуви и лыж налипший снег, цепляются за кусты, чтобы задержать бег. Чтобы посох не проваливался глубоко в снег, на нижнем конце его прикреплено ремешками тальниковое кольцо. К кольцу иногда привязывали амулет – тоненький ровдужный ремешок, “чтобы охотник не заблудился”. В прошлом были разные по величине кольца на посохе: по отпечаткам на снегу узнавали, кто прошел. Отпечаток кольца являлся своеобразной метой при охоте на разграниченных родовых угодьях (Алексеевко, 1961. С. 85).

Груз перевозили на ручной нарте, тащить которую человеку часто помогала собака. Легкие, подвижные, с передней дугой-“бараном”, защищающим от повреждения кустарником, ручные нарты – *соль* (*с’ул*^{*}) – имелись в каждой семье (Алексеевко, 1961. С. 65–68). Особенностью конструкции этих нарт является наличие в



Лыжи-подволоки
МАЭ. Ф.н. № И-1706-140. Кеты

ресты, медвежьей или оленьей шкуры или прочной кожи налима. Такие же лямки использовались и при транспортировке лодок вверх по течению. Подобные кетским архаичные нарты были распространены у селькупов, манси, хантов (Чернецов, 1937г. С. 351, 355). Они типичны для культур пеших рыболовов и охотников тайги.

Кеты, имевшие оленей на зимнем промысле, перемещались со стойбища на стойбище на оленьих упряжках (Алексеев, 1961. С. 77–82). Аргиш такой семьи обычно составляли упряжки из трех-пяти санок. Олений транспорт кеты заимствовали у своих самодийскоязычных северных соседей; конструкция санок и упряжки у них были такими же, как у ненцев, энцев, селькупов (Козьмин, 2003). Этот тип

прошлом только привязанного соединения частей, использование естественных суков в качестве копыльев и вязок (ответвления каждой пары копыльев соединяли концами и связывали корневищем, образуя вязку).

Мужские и женские нарты различались. Охотник, отправлявшийся на один-три дня в тайгу, загружал свою трехкопыльную нарту необходимым ему на это время охотничьим снаряжением, берестяной тиской, продуктами, посудой. С легкой нартой мужчины прокладывали дорогу в снегу при переходе с одной стоянки на другую. На долю женщин при этих перекочевках приходилось транспортировать все необходимое семье имущество, продукты. Они же перевозили детей, больных и очень старых людей. Поэтому женская ручная нarta была массивнее и на четырех копыльях. У нарты имелась спинка, возле которой усаживали малолетних или помещали колыбель с ребенком. Нарту хозяйки семьи (ее называли “четырёхножная, чум кормящая нarta”) отличала резьба с наружной стороны спинки-задника с традиционным изображением вселенной. Орнаментированные спинки когда-то были знаком высокого социального (семейного) положения владелицы нарт. Постарев и став неспособной тащить свою нарту, она передавала спинку невестке, занявшей ее место хозяйки семьи.

При кратковременных переходах пользовались также своеобразной волокушей из шкуры лося. Груз заворачивали в нее и стягивали ремнями. Человек тащил нарту или волокушу с помощью лямки (*дапта*) из вываренной и простеганной в несколько слоев бе-



Ручные нарты

МАЭ. Ф.н. № И-1706-123. Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй



Н. Серкова на собачьей упряжке

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, оз. Мундуйское. Фото Е.А. Алексеевко, 1960-е годы



С волокушей (из шкуры лося) и ручной нартой – на охоту (вблизи пос. Келлог)
Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй. Фото Р.Ф. Итса, 1960-е годы

нартенного транспорта в литературе именуется “самодийским” (Хомич, 1966. С. 91–95). Ныне все большее число сторонников получает мнение об общем направлении продвижения нартенного оленеводства самодийского типа с северо-запада на юго-восток, из тундры в район лесотундры (Федорова, 2000г. С. 106–128).

Имеющиеся этнографические факты отражают поздние этапы распространения нартенного транспорта в лесотундровых районах Енисейского левобережья – XVII–XVIII вв. Местами оно продолжалось и позже – в XIX в. Для кетов и селькупов возможны и прямые контакты с самодийцами (предками ненцев и энцев) при расселении в пределах Енисейского левобережья.

У кетов традиция оленьего транспорта, похоже, складывалась на основе практики пользования ручной нартой и волокушей. Об этом свидетельствует терминология и некоторые общие технологические приемы их изготовления (Алексеевко, 1961. С. 80). К тому же ручной нартой и волокушей продолжали пользоваться и в семьях, обзаводившихся оленьим транспортом, а часть кетов (подкаменнотунгусская группа целиком) всегда оставалась безоленной. Видимо, в целом не следует исключать какие-то промежуточные варианты, предшествующие нивелирующей волне самодийского типа нартенного оленеводства. Но в любом случае его утверждение не было механическим присоединением чужого опыта. Это был творческий процесс, в котором реализовывался адаптивный потенциал воспринимаемой культуры. Сопоставление нарт, распространенных в тундре и на ее периферии, делает сказанное особенно заметным. Эталоном самодийского типа принято считать собственно тундровый вариант. Высокие и широкие эти нарты из достаточно толстых брусков соответствовали требованиям быстрой езды (при подго-не оленей, окарауливании стада) по открытому, утрамбованному ветрами снежному



Нарты женские

МАЭ. Ф.н. № И-1706-474. Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй



Нарты с ящиком, для перевозки имущества

МАЭ. Ф.н. № И-1706-523. Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй

пространству и летнему передвижению по болотистой тундре. В условиях лесотундры (у кетов, северных селькупов, западных эвенков и северных групп обских угров) исходный тип косокопильных нарт отмечен некоторыми дополнениями и изменениями. Появилась новая деталь – горизонтальная дуга на передке, назначение которой подгибать при езде кустарник, предохранить нарту от ударов о валежник и растущие деревья (Ермолова, 1995. С. 181). Дуга могла отсутствовать в управляемой человеком ездовой упряжке, но всегда имелась на грузовых нартах, которые шли в аргише без ездока. Расположенные по всей длине полоза копылья кетской нарты обеспечивали равномерное давление на снеговой покров, в лесотундре и тайге всегда значительно более глубокий, чем в тундре. Сбалансированность с



Грузовые нарты

МАЭ. Ф.н. № И-1706-105. Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй

Оленья упряжка

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, оз. Налимье. Фото Р.Ф. Итса, 1960-е годы



природными условиями сказалась и на общем внешнем виде нарты. В целом она была ниже, менее широкой и не такой массивной, как тундровая.

Открытой воды люди с нетерпением дожидались на стойбищах, располагавшихся на берегу притоков Енисея, куда они выходили с охотничьих угодий. Весеннее стойбище кетов всегда можно было отличить по находящимся поблизости большим лодкам-илимкам (*асел'*) с крытой берестяной каютой и мачтой, заканчивающейся

флюгером. В них спускались по притокам на Енисей. В пути и при ночевках в каюте размещалась вся семья. Благодаря ежегодным путешествиям фарватер людям был хорошо знаком, мелей по высокой весенней воде не опасались, поэтому лодки сплавлялись по течению, а при попутном ветре шли под парусом из холста. Останавливались в трудных местах – у водоворотов, порогов, и с берега проводили лодку бечевой. На илимках же поднимались в конце лета на места осенних стойбищ, откуда начинались охотничьи дороги. Этот путь был трудным: за лето реки пересыхали, образовывались большие отмели, выступали камни. Против течения илимку с грузом тащили бечевой идущие по берегу изъеденные мошкой люди. Им в помощь впрягались собаки. На зиму илимки вытаскивали на катках на берег.

Лодка-илимка с каютой,
покрытой берестой
(ИЭАС, 1961). Кеты



На мелководных притоках во время охоты на водоплавающую дичь на рыболовном промысле широко использовались и сохраняют ныне свое значение выдолбленные из осины ветки – лодки-однодеревки – *дылти* (дыл'ти/дыл'тий). Их отличали легкость, быстроходность, способность проходить в самых трудных – мелководных, порожистых, с лесными завалами – местах. Их легко было перенести или



П. Когонов с теслом у лодки

МАЭ. Ф.н. № И-1706-479. Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй



Дети в “ветках” – лодках-долбленках

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй. Фото Е.А. Алексеевко, 1956 г.

протащить волоком через перевал. Именно так люди с берега переносили ее до таежных озер для рыбной ловли и охоты на линияющую водоплавающую дичь. На Туруханском Севере долбленки стали межнациональным достоянием, но еще во второй половине XX в. русские старожилы предпочитали искать мастеров из коренных северян. Ветка может рассматриваться как своего рода материальный символ речной культуры. Сам технологический процесс изготовления долбленки у всех туруханских народов был одинаков (*Кривошапкин*, 1965. С. 129; *Шатилов*, 1931. С. 74; *Алексеевко*, 1961. С. 87–88).

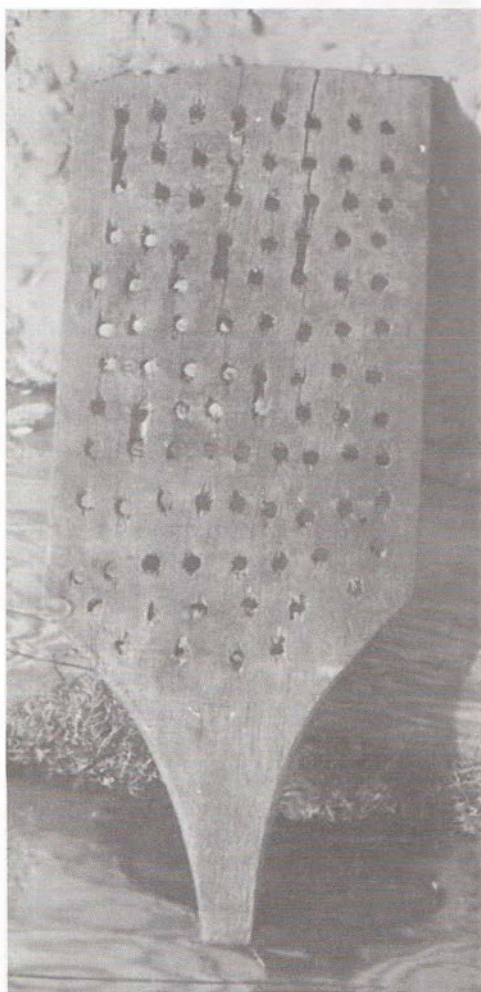
Для кетов известны два названия долбленки: *ти* и *дыл’ти/дыл’тий* (“маленькая лодка”, букв.: “ребенок-лодка”). Первое название относится к вышедшим из употребления большим (согласно устной традиции, до 10–12 м и более длиной) однодеревкам, сходным с обскими, угорскими и селькупскими обласами. Кеты отдавали предпочтение осине, считая, что ее древесина устойчива к влаге. “Правильная”, не нарушающая основы дерева выборка материала при вытесывании, а также равномерная толщина бортов считались необходимым условием устойчивости и управляемости лодки. Еще одно требование – чтобы толщина ствола выбранной осины и длина полученного из него бревна-заготовки соответствовали условиям эксплуатации. Измерительным эталоном при изготовлении лодки был сам человек – его рост, расстояние на вытянутые руки (“мах”), расстояние от грудной кости до конца пальцев вытянутой руки (“полумах”), расстояние на вытянутые пальцы, ширина пальца в суставе и т.д. Так, для ветки на двух взрослых в лесу надо было выбрать осину, при обхвате которой по окружности сходились бы концы пальцев, т.е. в “мах”. Длина бревна для такой лодки должна быть в три “маха”. Для ветки на одного требова-

лась толщина дерева, обхватив которое, правой рукой можно было взяться за запястье левой. Необходимая длина бревна в этом случае “три маха без локтевой части”. Шириной указательного пальца на втором суставе определяли толщину бортов с помощью деревянных колышков-гвоздей которые забивали в углубления, просверленные в лодке поперечными рядами. Дровесину лодки выбирали теслом до тех пор, пока не показывались головки колышков. Те были из лиственницы, кедра и выделялись розовым оттенком дровесины; при использовании колышков из березы один конец их чернили углем (Алексеевко, 1961. С. 87–88).

Народная техника обеспечивала высокие функциональные возможности лодки-долбенки и удивительную слитность с ней человека. Дети с 5–6 лет самостоятельно управлялись с верткой долбенкой, а мужчины и женщины пользуются ею даже в глубокой старости. Человеку со стороны кажется парадоксальным, как не умеющие плавать люди (среди взрослых кетов таких еще недавно было абсолютное большинство) чувствуют себя комфортно в речной стихии, пребывая в чуткой к любому движению ветки, борта которой могут выступать над водой всего на ширину ладони.

Работа по дереву была мужским занятием (Алексеевко, 1967. С. 112–121). Простейшие предметы из дерева юноша начинал мастерить в 14–15 лет, а к 17–18 годам, то есть ко времени вступления в брак и выделения собственного хозяйства, он уже умел изготовить необходимые предметы домашнего обихода (посуду, колыбель), помогал более опытным членам семьи делать нарты, лодки-долбенки, знал особенности качества и технических возможностей дровесины, корней и веток различных видов деревьев и кустарников, способы их специальной обработки: нагревание над огнем, смазывание смягчающими растворами, вымачивание, распаривание, а также сочетание разных пород (например, при изготовлении лука). Искусно использовались природные формы. Например, вогнутая часть наклонно растущего дерева (“крень”) шла на изготовление полозьев нарт, лука и других предметов с изогнутой поверхностью: овальной формы березовые наплывы служили своеобразной естественной заготовкой для посуды и других предметов с углублениями и т.п.

Из березы делали требующие наибольшей прочности части оленьих санок, хореи, лыжные посохи, наружную часть сложных луков, топорища и др. Из кедра, в котором ценилась легкость и эластичность дровесины, прочность и гибкость его



Доска для выделки деревянных гвоздей
МАЭ. Ф.н. № И-1706-593. Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй



Изготовление лодки-дощанки

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй. Фото Е.А. Алексеенко, 1960-е годы

корня (как связочного материала), были все основные части ручных нарт (полозья, копылья, вязки), колыбели, лодки-дощанки и части крытых лодок-илимоков. Кеты придавали кедру особое сакральное значение. С этим у них связаны обычаи ставить молодое кедровое деревце с передней (противоположной входу) стороны чума, хоронить младенцев в выдолбленной части пня срубленного кедра, использовать несбитые кедровые доски в качестве гроба и др. Преимущество ели перед другими породами видели в легкой расщепляемости древесины, а также в особой ее водоустойчивости (из-за смолы). Из ели делали лыжи, полозья оленьих санок, весла, древки стрел и долбленные колчаны, загородки рыбной ловушки – котца, шесты остова чума, каркас землянок. Осина, древесина которой не портилась от воды, шла на изготовление долбленных лодок-однодеревков.

Легко гнущиеся ветки черемухи, тальника, рябины, ольхи шли на всевозможные обручи (для скрепления остова чума, чувала в землянке, на берестяных коробках), дуги (“баран” у нарт и дуга для полога в колыбелях), кольца (на лыжных палках и грузилах и т.д.), настил и борта ручных нарт, рыболовные ловушки-морды и др. Из черемухового лыка скручивали веревки. Кетам было известно красящее и дубильное свойство ольховой и лиственничной коры.

Клей из плавательных пузырей осетровых рыб (их собирали и сушили; при употреблении их размачивали в горячей воде) широко использовался для скрепления деревянных частей и деталей.

Специалисты в изготовлении лыж и долбленок были широко известны. Еще в 1950–1970-е годы в каждом поселке были признанные мастера, такие как Харламп Петрович Бальдин (Келлог), Карп Михайлович Тыганов (Суломай), Павел Иосифович Тапков (Сургутиха), Федор Агафонович Серков (Мундуйское оз.) и др. К ним шли на обучение, заказывали изделия другие местные жители. Сделанные в соответствии с индивидуальными параметрами человека лодки, лыжи, орудия труда ста-

новились своего рода продолжением его физических возможностей. Не здесь ли истоки особых качеств этих изделий, позволявших, например, говорить, что кетские лыжи “дышат”?

Камусные лыжи, долбленки, в меньшей степени ручные нарты и ныне еще пользуются спросом на местах. Знание и опыт кетов и других коренных северян стали межнациональным достоянием. Печальный парадокс состоит в том, что многое из этого фонда самими кетами утрачено. Высокая культура производства доступна ныне единицам.

ЖИЛИЩЕ

Основным жилищем у кетов был чум (*кус'*), представляющий собой конический остов из шестов, покрытый берестяными тисками, и землянки (*баңус'* – букв.: “земляной чум”) – углубленные в землю стационарные постройки с каркасом из бревен и земляным покрытием (Долгих, 1952 г; Вайнштейн, 1954; ИЭАС, 1961. С. 155–157; Алексеенко, 1967. С. 80–102). Во время непродолжительных стоянок летом предпочитали крытые берестой сводчатые постройки из прутьев тальника (*туңус*), получумы; при ночевках вдали от жилища на охоте вырывали в снегу яму и устраивали из веток и бересты заслон от ветра. Летом во время рыболовного промысла семья размещалась на ночь в крытой лодке-илимке. Первые рубленые дома появились только в конце XIX – начале XX в., прежде всего у семей, осевших в русских деревнях или вблизи их. До прихода русских использование того или иного вида жилища, видимо, обуславливалось только временем года – в теплое время жили в чуме, в холодное – в землянке. Развитие пушного промысла потребовало увеличения охотничьих маршрутов и кочевья всей семьей. В качестве жилища на промысле при недолгих стоянках стали и зимой использо-



Семья Виктора Харлампиевича Бальдина

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй. Фото Ю. Маторина, 1960-е годы



Стойбище рыболовов

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй. Фото Е.А. Алексеенко, 1960-е годы



Улица в пос. Суломай на р. Подкаменная Тунгуска

Кеты. Эвенкийский АО, Байkitский район. Фото Е.А. Алексеенко, 1960-е годы



Здание школы в пос. Келлог

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй. Фото Е.А. Алексеевко, 1960-е годы

вать чум. По своей сути чум является переносным жилищем, но кеты перевозили с собой только покрышки. Шесты для остова в тайге можно было найти повсюду (в условиях тундры курейские кеты возили с собой их на особых грузовых санках).

Чум на новом месте полагалось поставить к полудню или хотя бы закончить к этому времени остов. Его составляли семь или девять основных еловых шестов, скрепленных привязанным изнутри обручем из тальника или черемухи. В беснежное время года выбирали площадку поровнее и в первую очередь оборудовали главный символ и центр человеческого жилья – очаг. На месте кострища насыпали землю, смешанную с песком, огораживали это пространство поленьями (продольные поленья продолжали до самого входа, так как ими отделяли места, где жили). Устанавливали два центральных опорных шеста, соединенных концами (один, всегда правый, входил в развилку левого) так, чтобы их соединение приходилось как раз над центром кострища. Знаком обжитого жилья было и следующее за этим обязательное чаепитие (по краткости церемонии – скорее символическое). Разводили огонь и кипятили на тагане чай; поленья, как всегда, укладывали в кострище наискосок (и никогда поперек), чтобы не было вреда, как от застрявшей в горле кости, Матери-Огню (*Бокам*). Почтение ей оказывали и угощением: брызгали в огонь чаем, бросали хлебные крошки. После чаепития на стороне, противоположной входу, ставили передний шест, а против него, по другую сторону кострища, – два дверных. В последнюю очередь устанавливали две пары передних и задних “угловиков” – по обе стороны от каждого из двух центральных. Эти 9 шестов изнутри скрепляли обручем, остальные (от 16 и более в зависимости от нужного размера чума) только прислоняли к нему. Остов закрывали берестяными покрышками-тисками. Для изготовления покрышек нужна была береза с ровной, без сучков и затесов, поверхностью ствола, с которого можно снять пласт коры



Чум с закрытой дверью

МАЭ. Ф.н. № И-1706-487. Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй



Установка чума

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, оз. Мундуйское. Фото Р.Ф. Итса, 1960-е годы

необходимой длины. Процесс обработки начинался с соскабливания ножом мягкого слоя с внутренней стороны пласта коры, и наростов мха с наружной стороны. Бересту смачивали водой и опять скоблили ножом. Очищенные туго свернутые рулоны ставили вертикально в большой медный котел, до половины заполненный водой, над костром. Между рулонами в котле прокладывали мох, чтобы вода быстро не испарялась. Вываривали бересту в течение трех дней, женщины поддерживали огонь на костре, переворачивали рулоны, доливали воду. После такой выварки береста становилась мягкой, эластичной. Рулоны раскатывали, разминали руками и еще раз окончательно очищали ножом. Затем еще влажные полосы сшивали продольными краями в тиски. Сшивали бересту сухожильными нитками. Обычно покрывшек было семь-восемь штук: по три ряда с каждого бока и одна-две на передней (противоположной входу) стороне чума. Краями тиски находили друг на друга. Верхнюю часть жилища со стороны входа и с противоположной стороны закрывали небольшими прямоугольными тисками. Подвешивали дверь из двух тщательно простеганных плотных слоев бересты. Наружную сторону двери часто украшали резным узором – розетки из четырех треугольников, направленных вершиной в одну точку, попарно расположенные также вершиной к одному центру, треугольники, ряды ломаных линий – кеты называли “глазами двери”. Украшение считали обязательным, так как иначе дверь будет “слепая”. Еще в 1950-е годы старики на Елоге помнили о сюжетных рисунках на дверях чумов, подобных рисункам на спинках женских ручных нарт и наддверных дощечках лодок-илимок. На них обычно был центральный тамгообразный знак (наподобие верхней части шаманского посоха) и расположенные справа и слева от него фигуры различных животных, солнце и месяц. Считается, что так кеты изображали вселенную – с ее нижним и верхним мирами и деревом, соединяющим эти миры. На землю в летнем чуме стелили плотные берестяные подстилки. При недолгих стоянках их заменяли пихтовые ветки. Таганом служила палка с зарубками, воткнутая наклонно над костром (со стороны входа в чум). Но им пользовались в непогоду и когда становилось уже холодно, обычно же жизнь людей, кроме сна, проходила вне чума. Поблизости от него на песке всегда горел костер, на треножнике над ним с помощью крюка (естественно изогнутой палки) был подвешен котел.

Зимний чум несколько отличался от летнего. Его ставили всего на три-шесть дней; шесты не скрепляли обручем, не соблюдался строго и порядок в установке шестов остова. Отмерив необходимую величину, выкапывали в снегу яму до земли. Со стороны входа рыли траншею с наклонным спуском. Затем на землю плотным, ровным слоем укладывали пихтовые ветки. В середине оставляли свободное место для костра. Поставив три первых (как в летнем чуме) шеста, определенного порядка далее на соблюдали. Разводили огонь и отогревали берестяные тиски. Устройство очага в зимнем чуме также было иным. За кострищем со стороны двери ставили длинный шест, к которому привязывали перекидину, другим концом прикрепленную к переднему шесту. К ней и подвешивали на крюке котлы.

В летнем чуме к обручу были прикреплены такие же перекидины. На них обычно висела мужская одежда и обувь (подвешивать – “поднимать в воздух” женскую одежду было нельзя). За шестами в чуме размещались необходимые вещи – узелки с мелкими предметами, распленные для просушки камусы, шкурки со лба оленя и другое. Справа и слева от входа хозяйки держали в деревянных и берестяных ящиках посуду, продукты. Там же стояли низкие столики. Далее в глубине чума по обе стороны располагались спальные места. Летом всегда, а иногда и зимой ставили пологи, служившие не только защитой от комаров, но и для отделения спальных мест. Зимой на ветки сначала стелили оленьи шкуры (“постель”), а затем



Каркас старой полуземлянки

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй. Фото Е.А. Алексеенко, 1956 г.

уже спальный мешок из оленьей шкуры (“одеяло”). Огонь в очаге зимой поддерживали постоянно, но его тепла, особенно в ночное время, было недостаточно; меховые “одеяла” и подстилки спасали от холода.

Известен у кетов и так называемый теплый чум – несколько углубленная в землю постройка с коническим остовом из толстых плах, покрытых дерном и землей. Дольше этот вид жилища сохранялся у курейских кетов, но называли они его *голомо*, исходя из чисто внешнего его сходства с одноименным жилищем соседних с ними эвенков (ИЭАС, 1961. С. 134–185; Алексеенко, 1967. С. 100–101).

Яма землянки *баңус* была четырехугольная, с трапециевидным углублением со стороны входа. Основу каркаса крыши составляли две пары опорных стропил, вкопанных в землю. Различия в расположении и способе соединения опорных столбов позволяют выделить несколько локальных вариантов землянок у кетов (Алексеенко, 1967. С. 91–92, 111). Со стороны входа и с противоположной стороны к стропилам прислоняли более тонкие бревна. Каркас землянки покрывали досками, дранкой. Сверху крышу засыпали землей и обкладывали дерном. Очаг (*богдот*) оборудовали в средней части жилища, несколько ближе к входу. Место костра отгораживали образующие прямоугольник расколотые пополам и уложенные ребром поленья. Середина была засыпана песком или землей. Котлы с пищей подвешивали над огнем с помощью крюков на перекладине, закрепленной концами в развилках двух стоек, вкопанных в землю по обе стороны очага. Очаг служил для приготовления пищи, отапливались землянки с помощью особого чувала (*соңол'*) из тонких реек, промазанных глиной (Кривошапкин, 1865. С. 133; Долгих, 1952г. С. 161). Конструктивно и терминологически кетский чувал близок хантыйскому, селькупскому и других сибирских народов (Долгих, 1952г. С. 165).

Жилище кеты устанавливали таким образом, чтобы сторона, противоположная входу, была направлена на восток и юго-восток. Эта сторона считалась чис-



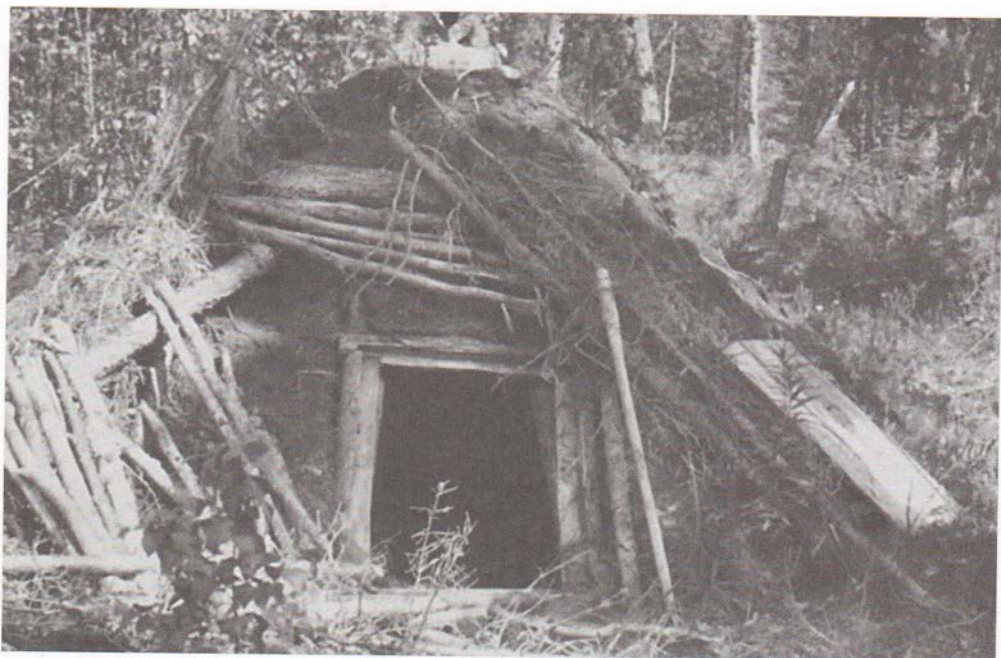
Углубленное в землю жилище

МАЭ. Ф.п. № И-1706-43. Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй

той, передней (*қотан*). Особое отношение было и к крышке (*алатэй*), закрывавшей верхнюю часть чума с этой стороны. В соответствии с ориентацией внутренняя площадь жилища за очагом, занимавшим центральное положение, также считалась чистой, передней. Здесь находились культовые предметы и особо ценное имущество (оружие, огнеприпасы). Здесь было место старших членов семьи и гостей старшего возраста, мальчиков-подростков, юношей и молодых мужчин. Девушки и особенно женщины не должны были обходить жилище с наружной стороны, пересекать эту часть изнутри, переступать через находящееся здесь имущество, проходить за спиной сидящих пожилых женщин и т.д. Ближняя к входу часть жилища до очага называлась задней (*оңтэ*). Здесь размещалась мелкая домашняя утварь и посуда, здесь привязывали собак и выделяли спальное место для женщин в особые для них периоды, здесь же происходили роды. Центральная часть жилища занимала как бы нейтральное положение. По обе стороны от очага были спальные места для остальных членов семьи. На одной половине могли размещаться супруги с маленькими детьми обоего пола (однако в супружеском положе женщине предназначалось место, ближе к выходу), на другой — их дочери.

Землянки (на Елогуйе они были последними) кеты оставили во второй половине 1950-х годов. Чум был долгие годы в качестве временного жилья на промысле; в начале 1990-х годов В.П. Кривоногов, побывавший во всех местах расселения кетов, встретил только два чума (1998а).

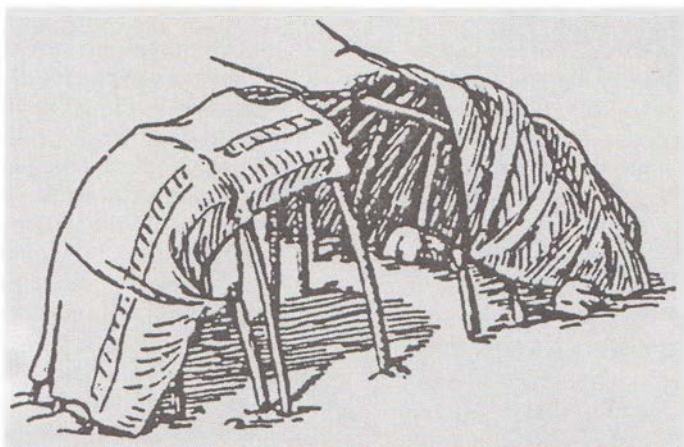
Летом, в теплую погоду при кратковременных остановках в пути ставили только полог (*холақ*). На рыбалке во время остановки вблизи русских поселков устраивали так называемый получум (*кол'опкус'*) — коническое сооружение из жердей, покрытое тисками или плотной материей, открытое с одной стороны. Зимой охотники, застигнутые ночью в тайге, вырывали яму в снегу. На более длительный срок



Голомо курейских кетов вблизи Мундуйского озера
 Кеты. Красноярский край, Туруханский район. Фото Р.Ф. Итса, 1958 г.



Каркас временного жилища на берегу р. Елогуй
 МАЭ. Ф.н. № И-1706-98. Кеты



Сдвоенное полусферическое жилище
(ИЭАС, 1961). Кеты

были рассчитаны каркасные постройки из прутьев (*туңус*^{*}, рус. *тунгусь*; *инус*), в них жили во время рыболовного промысла иногда в течение нескольких недель. По устройству эти постройки были полусферическими и в виде рассеченного цилиндра. Каркас временного жилища составляли хорошо гнущиеся черемуховые или тальниковые прутья, воткнутые в песок (землю) двумя рядами, связанные попарно верхушками и образующие параллельные дуги, переплетенные прутьями в виде редкой решетки. Покрытием служили тиски. Внутри стелили сено, хвойные ветки, ставили пологи. В этих жилищах только спали, костер для приготовления пищи разводили перед ним. Сходна по конструкции жилая часть крытых лодок-илимок (Алексеев, 1961. С. 91).

Кетское жилище, будь то землянка или чум, не вмещало всего имущества семьи, не было приспособлено для его хранения. Поэтому вещи, ненужные в данный сезон, запасы продуктов хранили на лабазах. Лабазы имели различную форму и устройство в зависимости от срока хранения вещей, сезона (Алексеев, 1967. С. 106–109). Около чума, землянок и временного каркасного жилища ставили обычно небольшие открытые лабазы (*иу*) в виде прямоугольного настила на четырех столбах. Распространены были лабазы треугольной формы. Основу их составляли две слегы, закрепленные под острым углом друг к другу на столбиках с развилками, сучках деревьев и т.д. Поперек слег клали жердочки настила.

Постоянные крупные хозяйственные постройки – лабазы в виде дощатых или срубных амбарчиков с двускатной крышей (*колиј*), установленные на высоком помосте. Их ставили на местах зимней охоты. В них, кроме вещей, хранили запасы муки, охотничье снаряжение. Обычно такими лабазами пользовались две-три родственные семьи. Для них выбирали сухое высокое место. Настил устанавливали на врытых в землю четырех-восьми столбах (или высоких пнях). Высота столбов достигала трех метров. Вместо лестницы использовалось бревно с зарубками или естественными сучками. Кетские *колиј* очень напоминают характерные угорские амбары – срубные или дощатые постройки с двускатной крышей, установленные на столбах или пнях высотой до 2 м (Соколова, 1963. С. 220–221).

У курейских и елогуйских кетов отмечены также пологие двускатные корьевые навесы на стропилах. Под навес ставили нарты, подвешивали завязанное в брезент



Свайный лабаз в тайге

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй. Фото Ю. Маторина, 1960-е годы

имущество. Иногда под навесом устраивали невысокий настил из жердей, куда складывали часть вещей.

Сараи для оленей (*сенус*) были у кетов двух видов: каркасные с покрытием из веток хвойных деревьев (северные кеты) и срубные (*Каргер*, 1930).

ОДЕЖДА И ОБУВЬ

Выделкой шкур и шитьем одежды в основном у кетов занимались женщины по окончании рыболовного сезона. Во время месячных женщине запрещалось шить одежду. Если одежду шила беременная, то по изготовлении ее тщательно "очищали" дымом тлеющего клочка оленьей шкуры. Для кетов характерно рациональное и

полное использование оленьей шкуры (Алексеев, 1970б. С. 122–136). Центральную ее часть употребляли для изготовления верхней и нижней (штаны) одежды; камусы, щетки шли на обувь, рукавицы. Шкуру с головы оленя использовали для детского головного убора, детской обуви, небольших мешочков, в которых охотники хранили спички, чай и т.д. Заячьи шкурки шли на подкладку стеганой одежды, одеяла для новорожденных, когда-то употреблялись как нагрудники с открытой спереди паркой. Шкурки белки, особенно снятые с голов, изредка использовали для подкладки. Копили их годами, а сшитую из них одежду считали роскошью и тщательно хранили. Беличьи хвосты (их нанизывали на ровдужный ремешок) защищали глаза от блеска снега весной (меховые налобники). Из шкурок с лап россомахи, выдры, соболя, колонка были меховые полосы для украшения верхней одежды. Шкурки сшивали и нашивали на длинную полосу материи, этой обшивкой оторачивали края пол и подола распашной одежды. Полосы обычно пришивали к правой (наружной) полке, а к левой – лишь в нижней ее части. Снятую чулком шкуру гагары надевали поверх обычной ровдужной обуви, предохраняя ее таким образом от промокания.

На ту или иную одежду шли разные по качеству оленьи шкуры в зависимости от сезона, в который добыли оленя, его возраста. Для верхней одежды использовали прочную “постель” – осеннюю шкуру. Из камусов этой же шкуры шили зимнюю обувь. На парку иногда брали и шкуру оленя, добытого весной, более мягкую, но в основном ее использовали на спальные “одеяла”, меховые чулки, штаны. Летняя шкура шла на изготовление ровдужной одежды и обуви, для которой могли использовать также старую меховую одежду, очищенную от ворса. Из шкурки новорожденного теленка шили детские головные уборы и детскую одежду.

Обработка шкур сводилась к двум основным процессам: соскабливанию мездры и размягчению (Кривошапкин, 1865. С. 167; Прыткова, 1953. С. 127–129). Шкуру слегка смачивали, мездру соскабливали сидя при помощи специального скребка – *с’уит*. Шкуру скоблили день-два, а затем смазывали для смягчения жирным отваром из вываренных в небольшом количестве воды рыбьих внутренностей. Смазанную шкуру сворачивали и оставляли на сутки-двое, чтобы она хорошо пропиталась, после чего обрабатывали мялкой. Размягчением занимались день-два в зависимости от ее качества (шкура осеннего оленя, например, требовала более длительной обработки). Выделанную шкуру вешали для просушки, после чего еще немного размягчали. Камусы, шкуру с головы оленя, а также шкурки мелких лесных животных и птиц обрабатывали так же, только мездру соскабливали ножом, а разминали их кулаком правой руки. При выделке ровдуги (*хълат*) кожу, очищенную скребком от меха, размягченную и высушенную, продымливали в чуме с закрытым дымовым отверстием. Для копчения кожи устраивали также сооружения (*кумур*), тщательно закрытые покрывками из бересты и шкур, с каркасом из гнутых тальниковых прутьев. Изделия из ровдуги окрашивали отваром ольховой коры. Краситель придавал коже красноватый тон, но главная цель его применения была в том, чтобы усилить водоотталкивающие свойства кожи. С этой целью окрашивали полки и подол ровдужной и меховой одежды (изнутри), обувь, рукавицы.

Меховую и ровдужную одежду и обувь кеты, как и другие охотничьи народы, шили нитками из спинных сухожилий копытных, матерчатые изделия – покупными нитками. Из оленьих сухожилий нитки были более тонкими, чем из лосиных; последние употребляли при сшивании камусов для оклейки лыж, пришивания подошвы к обуви и т.д.

Характерной особенностью охотничьих народов, в том числе и кетов, было использование сухой болотной травы вместо стелек и для обертывания ступни. Траву срезали поздней осенью, когда она уже подвяла, сушили пучками, подвесив на месте сбора на деревьях или в жилище. Высушенную траву расчесывали гребнем (*тугын*), роговым или деревянным, разминали кулаком правой руки, скручивали в



Сумка меховая

МАЭ. Ф.п. № И-1706-620. Кеты

моточки и хранили, заткнув за опорные столбы чума или землянки. Травой оберты-вали ступню и голень ноги, после чего надевали зимнюю обувь.

Конкретных сведений о том, какой была одежда кетов (Алексеев, 1967. С. 130–154) к моменту их встречи с русскими, то есть наиболее ранние ее виды, нет; есть лишь упоминание о том, что они использовали оленьи шкуры. Нижней одежды в нашем понимании предки кетов, видимо, не знали совсем. Мужской рубахе из покупной ткани (стойка-воротник, прямой разрез у ворота, ластовицы) и женскому платью (та же рубаха, надставленная по подолу) предшествовала, а затем сосуществовала с ними нательная одежда из ровдуги. Это были одинаковый для мужчин и женщин распашной халат *хэлат* (*хэлат* – “ровдуга”), а также мужские и женские штаны. Некоторые детали покроя (например, широкая мотня мужских штанов) и названия позволяют связывать эту нательную одежду кетов с одеждой скотоводов и кочевников (Вайнштейн, 1961. С. 114, 117; Алексеев, 1967. С. 131–134; 1973. С. 9–10).

В традиционной для кетов одежде (Алексеев, 1967. С. 134–141) можно выделить две группы, каждая из которых была вызвана к жизни и поддерживалась в своем бытовании особенностями образа жизни людей. Первая группа включала глухую парку из шкуры одного оленя (*қат*, *ха'һат*), обувь с камусной головкой и суконными голенищами (*тэсиң*), распашные халатообразные суконный котлям (*қотл'ам*) и бэсам (*бэс'ам*) с матерчатым стеганым верхом и подкладкой из заячьих (а иногда и беличьих) шкур.

По классификации Историко-этнографического атласа Сибири, распашная одежда кетов относится к так называемому енисейскому типу. Основным его признаком является стан из одной целой шкуры со швами на плечах. Этот тип одежды является специфически сибирским и представляет собой наиболее древнюю форму одежды охотников и рыболовов (Прыткова, 1961а. С. 237–239). Все другие виды кетской распашной одежды (ровдужная, суконная, стеганая на меховом подкладе), повторяя покроем одежду из одной целой шкуры (отсутствие боковых продольных швов), представляли собой ее развитие и усовершенствование (ластовицы, клинья, свободный выбор длины). В деталях суконной и стеганой одежды (терминология, запах, использование длинного пояса) также прослеживается влияние южносибирских и центральноазиатских культур (Вайнштейн, 1951. С. 67; Вайнштейн, Крюков, 1966. С. 182–185; Алексеев, 1967. С. 141–142; 1973. С. 8–10; 1980а. С. 134–135).

Меховая парка защищала охотника от ветра, снега и сырости; она обеспечивала тепло и вместе с тем исключала перегрев, неизбежный при длительных физических нагрузках. Запах позволял легко освободить грудь, циркуляции воздуха добивались и с помощью особой деревянной распорки. Короткие полы не мешали движению среди кустарника, валежника. Бэсям был одеждой стариков, детей и женщин. Недостаточные ее защитные качества для холодного времени года компенсировались тем, что в относительном покое в бэсяме и в котляме находились только внутри жилища. Пребывание вне его для всех трудоспособных было связано с активной физической работой: заготовкой грузов, передвижением на лыжах и прочим.

В платке, используемом в качестве головного убора, ценилась возможность улавливать малейшие звуки: не замеченным не оставался даже шелест чешуек шишки, которой на дереве лакомилась белка. Некоторые охотники и сейчас ситцевый платок предпочитают шапке-ушанке. Но среди курейских кетов распространение получили меховые капорообразные головные уборы, как у эвенков. Весной с платком мужчины надевали налобник из нанизанных на ремешок беличьих хвостов, защищавший лоб и уши от ветра, а глаза – от блеска снега. Требованиям пешего таежного быта отвечала и специфика зимней обуви с головкой из оленьего камуса и пришитыми к ней суконными голенищами (Алексеев, 1967. С. 143). Плотный ворс камуса обеспечивал влагустойчивость и не давал налипнуть снегу; подошва из щетки предохраняла от скольжения при подъеме. Прижатые к ноге особыми орнаментированными подвязками высокие голенища защищали от попадания снега внутрь. Стопе было комфортно от гигроскопичных и мягких стелек из высушенной и выделанной осоки. Удачное соответствие мягкой и легкой обуви таежными лыжам также было одной из причин ее широкого распространения. Косой срез голенища в этой обуви Г.М. Василевич считала спецификой обуви народов Саяно-Алтая (Василевич, 1963. С. 48–58, 59–60). К скотоводческой традиции видимо восходит кожаная обувь, от которой до нас дошло только ее название *сэгдъ* (Дульзон, 1968а. С. 138; Алексеев, 1980а. С. 135).

Специфика второй группы верхней одежды, проникшей в культуру кетов от самодийцев вместе с оленеводством, была обусловлена образом жизни, включавшим зимние передвижения на оленьих санках. Предназначением этой одежды была защита человека, длительное время неподвижно сидевшего в санках. Этому соответствовал двухслойный сшитый из нескольких шкур длинный (до щиколоток) и широкий (надевался поверх парки), глухой, с капюшоном мужской сокуй (*соууй*). Женщины при переездах пользовались длинной, из нескольких оленьих шкур распахнутой паркой. Другой вид глухой одежды малица (*мал'се*) встречался у кетов еще реже. Малицу шили мехом внутрь, она отличалась от сокуя пришитым капюшоном и меньшей (до колен) длиной. На малицу надевали матерчатую рубаху-чехол со стоячим воротником. Кетская глухая одежда не отличалась по покрою и названию от таковой у селькупов, ненцев и соседящих с ними эвенков (Долгих, Попов, 1956. С. 695; Прыткова, 1961а. С. 227; Алексеев, 1967. С. 138). Пользовались ею только оленеводы, переезжавшие во время зимней охоты на оленьих санках. Надевали ее только мужчины. Немногие женщины умели ее шить, чаще ее покупали или выменивали у северных соседей – самодийских народов. В отличие от составной обуви пеших охотников обувь, относящаяся к этой группе, была также двухслойная, сшитая целиком из камусов и имела особый покрой. Как и сокуй, малица, эта камусная обувь была сходна с самодийской (Василевич, 1963. С. 50; Алексеев, 1967. С. 143). Особые правила касались женской одежды – ее длины (не менее, чем до щиколоток), глубокого запаха пол (не допускалось чтобы оголяли ноги, грудь). Замужние женщины в присутствии мужчин всегда закрывали голову платком.

Прическа и украшения были знаком возрастного и социального положения человека. Дети обоего пола носили волосы распущенными. Подростки, юноши и де-



Мальчик в современной одежде и летней обуви из ровдуги

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, пос. Келлог. Фото Е.А. Алексеенко, 1956 г.

вушки заплетали их в одну косу и вплетали одинаковые украшения – косоплетку, три свободных конца которой с нанизанными бусами свисали на спину. Мужчины продолжали носить такую же прическу, а девушки меняли ее при замужестве: заплетали волосы в две косы и надевали особое женское украшение. Широкая расшитая бисером часть его приходилась на затылок, а два длинных конца вплетались в косы и соединялись внизу перемычкой. Когда-то орнамент на женском украшении удостоверял родовую принадлежность семьи, в которую женщина входила.

Первый комплект одежды (одинаковый для мальчика и девочки) включал в себя распашной стеганный халат бэсям с подкладкой из заячьих и беличьих шкурок, ровдужную обувь и рубашку из хлопчатой ткани (Алексеев, 1988б. С. 21–22). Бэсям надевали на детей, когда те начинали ходить. На спинке прикрепляли обереги – мешочки-подушечки с собачьей шерстью, зубы оленя, лося, а также парные подвески из медных пронизок с бусами и колокольцами на концах.

С 5–6-летнего возраста ребенку полагались штаны – ровдужные или матерчатые с разрезом сзади. Рубашки девочек и мальчиков до 5–6 лет шили одинаково

длинными (ниже колен). С подросткового возраста дети, как и взрослые, носили распашной суконный *котлам*, причем у девочек, как и у женщин, он был более длинным. Известны капорообразные головные уборы мальчиков из птичьих шкур или шкур с головы выпоротка.

Одежда, обусловленная транспортным оленеводством (Ириков, 2002. С. 101; Козьмин, 2003), у туруханских кетов была утрачена вместе с этой отраслью к 1970-м годам. Чуть ранее перестал встречаться у них суконный котлам, а бэсям в это время шили уже только детям. Долше сохранялась мужская парка, используемая преимущественно на промысле, и обувь с камусной головкой. Свою обувь имеют (и очень ценят) люди старшего возраста. Пожалуй, чаще она ныне используется местными охотниками из некоренного населения.

Существенной представляется новая тенденция – отношение к своей одежде как национальному символу, случаи сохранения ее образцов интеллигенцией, непосредственно с традиционными занятиями не связанной (Кривоногов, 1998а. С. 23).

ПИЩА

До начала XX в. основу пищи кетов составляли продукты их натурального хозяйства: рыба, мясо, съедобные дикорастущие. Низкий жизненный уровень народа не способствовал широкому проникновению покупных продуктов (Алексеев, 1967. С. 122–130).

Рыба (*ись*) преобладала в традиционной системе питания кетов. С конца мая и до зимы кеты добывали свежую рыбу, зимой использовали заготовленную летом. Свежую рыбу варили, нарезав крупными кусками. Рыбу и уху подавали отдельно. Лакомством считалась вареная рыбья печень, икра. Мелкую рыбу (ельца, сорогу) жарили на рожнях из березового дерева. Ее нанизывали горизонтально по



Женщины за обработкой только что выловленной рыбы на оз. Някольда
Кеты. Красноярский край, Туруханский район. Фото Р.Ф. Итса, 1960-е годы



Возле чума. На рожне печется рыба – ельчик

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, р. Елогуй. Фото Е.А. Алексеенко, 1956 г.

7–10 штук. Окуней, язей жарили по одному на рожне, крупную рыбу (щуку, тайменя, сига) разрезали на куски. Готовую рыбу ели прямо с рожна. Зимой мороженную рыбу очищали от шкуры и мелко рубили ножом. В мороженом виде употреблялась печень налима. В сыром виде, очистив от внутренностей, ели только что выловленную жирную рыбу – чира, сига, пелядь.

У туруханских кетов и селькупов отмечен одинаковый способ сохранения свежей рыбы (Donner, 1933. Р. 39, 40). Выкапывали яму глубиной до метра. Выпотрошенную рыбу укладывали в нее рядами, отделяя каждый ряд прослойкой из крапивы.

Сверху закрывали берестяной тиской и засыпали землей. Трава и береста служили естественными консервантами, и рыба сохранялась свежей 7–10 дней. Подобные же хранилища устраивали и для добытой в большом количестве линяющей водоплавающей дичи. Под влиянием местных русских кеты научились солить рыбу, но она шла преимущественно на продажу (Ibid. Р. 36–37). Основной объем заготовок рыбной продукции у кетов и селькупов был связан с массовым, особенно летним, котцовым, ловом рыбы. Именно этот способ позволял обеспечить семью рыбными продуктами на то время, когда рыболовство было невозможно. Основной объем заготовленных сообща рыбных продуктов составляли *юкола* (распластанная высушенная рыба – язь, лещ, щука) и так называемая *пёрса* – крошево из поджаренной на рожнах подкопченной и измельченной рыбы, преимущественно ельца. Еще в 1950–1980-е годы кеты отдавали предпочтение именно частичковой не жирной рыбе.

Порсу хранили в специально для этого сшитых мешках из прочной кожи налима. Кожу снимали с головы, подрезав на спине и животе, сушили, а затем разминали кулаком. Мешки сшивали нитками из оленьих сухожилий. Юколу обычно держа-

ли в коробах из бересты. Небольшие запасы порсы и юколы в непромокаемых мешочках из рыбьей кожи охотники брали с собой, уходя на промысел с одной-двумя ночевками. Из порсы зимой готовили густое варево, ее также добавляли в муку, выпекая “остяцкий хлеб” – пресные лепешки. Порса давала возможность экономить покупную муку; весной, когда зимние запасы истекли, порса в тесте преобладала. Юколу отваривали или, размочив, разогревали на рожне. Юкола также служила кормом для собак.

Каждая семья всегда заготавливала себе ценные и деликатесные продукты (так называемую “варку”, рыбий жир), а также клей из чешуи и плавательных пузырей. Варка была лакомством, ею угощали гостя-медведя на празднике по случаю его добычи. В обычае кетов было посылать туесок с варкой в качестве гостинца родственникам. Для получения варки жирную рыбу варили в котле в очень небольшом количестве воды, пока она не испарялась. Котел еще некоторое время держали на малом огне, затем рыбу размельчали, заливали жиром и, остудив, складывали содержимое в берестяную посуду. Заготовка рыбьего жира была длительным процессом: мелкую рыбу и внутренности томили в небольшом количестве воды, периодически снимая жир. Остывший жир сливали в специальные берестяные туеса. Для длительного хранения жира использовали кишки налима. Зимой застывший жир разрезали вместе с “сосудом”. Жиром наполняли также емкости из снятой чулком кожи тайменя, щуки, налима. Их предварительно надували и сушили, завязав отверстия. Жир добавляли в отвар порсы, суп из сухой рыбы. Лакомством считалась смесь из жира и толченых ягод (морошки, черемухи). В небольшом количестве ее заготавливали впрок, сохраняя в посуде из бересты. Рыбий жир занимал первое место в числе ритуальных продуктов как при исполнении повседневной семейной обрядности, так и на коллективных праздниках – медвежьем, при благодарении за удачный промысел копытных и т.д.

Наиболее важным и распространенным видом мясной пищи было мясо крупных копытных – лося, дикого оленя. Однако семьи, не имевшие своих охотников, ели мясо от случая к случаю, получая его от своих родственников. В пищу шло мясо мелких животных – белки, бурундука, зайца, колонка (*Donner, 1933. P. 35*). Водоплавающая и боровая дичь служила серьезным подспорьем в пищевом рационе.



Короб с орнаментом
МАЭ. Ф.н. № И-1706-388.
Кеты

Мясо варили и жарили, употребляли сырым, ели в мороженом и сухом виде. Использование в пищу сырого мяса и рыбы, свежей крови добытого животного бросалось в глаза русским, побывавшим у кетов. Некоторые из них (Степанов, 1835. С. 64; Кривошапкин, 1865. С. 131–132) смогли понять важность такой пищи как противоядие от такого средства, другие (Семенов, 1919. С. 95) подчеркивали лишь неэстетичность этого действия. В сыром виде кеты ели печень, почки, пили теплую кровь только что добытого животного. Свежие кровь и печень копытных животных считались лечебным питанием, их давали больным, детям. Лакомством был свежий желудок глухаря, сырой костный мозг копытных. В сыром виде ели и внутреннее сало крупных животных.

Варили мясо крупными кусками или целыми тушками (белка, колонок) слегка подсоленным или в совсем несоленой воде. Кеты употребляли соль в очень небольшом количестве, ибо считали (как и северные селькупы – Donner, 1933. Р. 34), что от соли кости человека становятся тяжелыми, и он теряет ловкость на охоте. Существовало выражение – “крепкие шаманские кости”, равнозначное другому – “соленые шаманские кости”. Представление об особом свойстве соли нашло отражение в обычае опускать в солевой раствор железное изделие при его ковке (Анучин, 1914. С. 45). Бульон получался темный и густой, так как мясо не промывали. Вареное мясо и бульон подавали отдельно. Варили кеты и мясной суп, заправленный мукой, добавляя в него луковицы сараны. Исключительно в вареном виде употребляли медвежатину, но бульон из медвежьего мяса не ели. Из кишок медведя приготавливали лакомое блюдо (*кургыт*): очищенные кишки промывали, разрезали на куски 15–20 см, выворачивали, чтобы сало, покрывающее их, оказалось внутри, завязывали на концах жилистыми нитками и варили в котле. Жарили мясо на рожнах (*кы'*) – заостренных палочках из березового дерева. Мясо нарезали крупными кусками, нанизывали и ставили к огню с подветренной стороны. Тушки уток, распластав, жарили целиком. Печень и почки нанизывали небольшими кусочками, наподобие шашлыка.

Весной, когда удавалось добыть большое количество диких оленей, лосей, уток, боровой дичи, бурундука, излишки мяса сушили. Сушеное мясо размельчали на небольшие кусочки и хранили в берестяных коробах. Его варили, ели в сухом виде. Сушили кеты и сало крупных копытных, медведя. При употреблении сало разогревали. С осени заготавливали мороженое мясо: складывали добытую дичь на лабазы в тайге и брали по мере надобности. Весной заготавливали костный жир. Разрубив кости дикого оленя, лося, их долго варили. Всплывающий жир снимали и сливали в посуду. Вываривая внутренности, заготавливали жир из дичи. Сало, костный жир и жир из дичи добавляли в пищу, ели с хлебом.



Блюдо деревянное и
ложка

МАЭ. Ф.н. № И-1706-312.
Кеты

На празднествах, устраиваемых перед началом охотничьего или рыболовного сезона, варили мясо первых добытых животных, дичи, первой рыбы. Мясо ели, а бульон выливали на священных местах, в реку. Традиционным блюдом на празднике по случаю добычи медведя была сваренная голова медведя, кусочек от каждой части которой должны были попробовать все присутствующие мужчины. Свадьбы отличались лишь изобилием пищи.

Растительная пища имела подсобное значение. Кеты собирали ягоды – бруснику, клюкву, морошку, чернику, рябину, черемуху. Свежих ягод ели мало, их больше заготавливали на зиму. Бруснику хранили мороженной в больших берестяных коробах. Лакомством считалось известное и ненцам (Ёсида, 1997. С. 105) блюдо из толченых ягод, смешанных с рыбьим жиром. Излюбленными ягодами для этой цели были морошка и сушеная черемуха. Эту смесь заготавливали впрок и хранили в берестяной посуде. Кедровые орехи собирали осенью. Грибов раньше кеты не ели совсем. Весной, когда набухали почки, собирали березовый сок. На деревьях топором делали зарубку в виде острого угла вершиной вниз. К стволу привязывали берестяные чуманы, куда стекал сок, пили его свежим, кипятили и добавляли в чай. Из березового сока с отваром травы (*сăс'*), растущей на болоте, изготавливали алкогольный напиток типа пива. Для выкапывания луковиц сараны (*қо*) существовали специальные лопатки – палочки длиной до 75 см с утолщением на нижнем конце. На зиму сарану сушили. Мучнистые ее луковицы очищали, а затем варили, пекли на рожнах, добавляли в мясной и рыбный суп, ели в сыром виде (Долгих, Попов, 1956. С. 691). Кетам был известен и сбор черемши (*тамбул*), которую использовали в качестве приправы к рыбным и мясным блюдам. На зиму для заварки собирали и сушили листья брусники, черники, смородины, цветки иван-чая, корень шиповника. Вместо чая заваривали также растолченный березовый нарост – гриб чага. Заболонь еловой и кедровой коры обдирали, сушили, а затем мелко толкли.

Растительная пища (отвар березового нароста, смола, ягоды и т.д.) была основой питания беременных. Она была источником витаминов. Широко использовали кеты различные травы, корни, кору, мох и другие дикорастущие в качестве лекарств.

За мукой (*талын*) кеты приезжали в русские поселки осенью, перед началом охотничьего сезона, на лето муку покупали во время ежегодных весенних ярмарок после окончания охоты. Трудности доставки, отсутствие у большинства достаточного количества средств приводили к длительным (по несколько месяцев) перебоям с хлебной пищей. В целях экономии муки в тесто почти всегда добавляли порсу, свежую рыбу, нарубленную мелкими кусками, тертую кору, заболонь и т.д. При отсутствии муки лепешки пекли только из порсы и размельченной коры. Хлеб пекли в виде больших (20–20 см в диаметре) лепешек (*нянь*). Пресное крутое тесто женщины замешивали в деревянном блюде, раскатывали лепешки на правом бедре. Пекли лепешки в горячем песке или золе, под углями остывающего костра. Готовую лепешку вынимали, очищали ножом от песка и золы и ставили на рожне допекаться к костру. На летних стойбищах строили глинобитные печи (*тыңгат*) для выпечки хлеба – сводчатые, с отверстиями на противоположных концах (сзади – для выхода дыма), каркасом из гнутых прутьев. Основанием служили 4 полена, сложенных прямоугольником. Хлеб пекли в горячей золе, образующейся в печи после сгорания дров. От дождя печи закрывали берестяной тиской. Пользовались ими семьи сообща. Такого же рода печи иногда складывали из крупных камней.

С хлебопечением кеты были знакомы еще до переселения на Енисейский Север. Об этом свидетельствует общее у кетов и других енисейцев название муки – *талын* (Дульзон, 1961б. С. 173), близкое тюркскому *талкан*. Название хлеба у кетов (*нянь*) иранского происхождения, это слово вошло также в язык некоторых тюркоязычных, самодийскоязычных и угорских народов (Вайнштейн, 1951. С. 3). У русских кеты научились печь пироги. Начинкой служили нарубленная рыба и мясо,

тушки белок, ягоды. Сначала из пресного крутого теста раскатывали большую лепешку. В середину ее клали начинку, края лепешки соединяли. Оставшееся в центре небольшое отверстие закрывали дополнительным кусочком теста. Пирог, как и хлеб, закапывали под угли костра. После выпечки сначала снимали “крышку” пирога и съедали начинку, затем уже разрезали весь пирог на куски.

Принятие пищи всякий раз сопровождалось чаепитием. Зимой для приготовления пищи пользовались снежной водой из ям *tolol* (Donner, 1933. Р. 37).

Курили кеты покупной листовой табак (*сяль*). Его резали, а затем перетирали деревянными пестиками в долбленых чашках-ступках. Мелконарезанный табак использовали как нюхательный. Покупного табака всегда не хватало, поэтому в него добавляли крошку березового нароста. Курили и мужчины, и женщины. Дети начинали курить очень рано. Каждый человек имел свою трубку (*каньча* – название, распространенное у многих сибирских народов), иногда две: повседневную (носили с собой постоянно) и праздничную (из нее курили дома в свободное время). Женские трубки отличались от мужских большей длиной мундштука. Изготавливали трубки мужчины. Головку и чубук вырезали из одного куска березового наплыва, мундштук – из черемухи. Праздничные трубки могли быть украшены инкрустацией из меди, олова, свинца или, если того позволяла естественная форма наплыва, изображали какое-нибудь животное – лося, медведя, собаку.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

С приходом русских на Енисей в начале XVII в. предки кетов – енисейские остяки – вошли в состав образованных Мангазейского и Енисейского уездов (Степанов, 1835. С. 122–125; Александров, 1964. С. 10–12). В Мангазейском уезде они были приписаны к учрежденным для сбора ясака зимовьям – Закаменному (известно с 1626 г. близ устья р. Дубчес; позднее перенесено выше устья Подкаменной Тунгуски – Подкаменное или Шайхинское) и Инбатскому (в устье р. Инбак с 1607 г.; позднее – станок Верхне-Имбатское). Потомки этих остяков (кроме собственно “закаменных”) известны как инбатские или северные кеты. Заслуга в выявлении основных групп кетов, их социальная и демографическая характеристика с начала XVII в. и по 1926 г. принадлежит Б.О. Долгих (1950; 1960б; 1982).

XVIII в. был отмечен расширением общего ареала расселения кетов, усилением этнических контактов, и как следствие, существенными изменениями в социуме: появлением эндогамных территориальных групп и развитием соседских отношений. Эти внутренние для кетского общества процессы выразились внешне в исчезновении в документах родовых наименований и утверждении новой, волостной, системы управления со стороны русской администрации, способствовавшей территориальной устойчивости групп.

Волости (управы) объединяли все туруханское коренное население. Каждая из волостей была территориально-административной единицей: одни включали население одной исторически сложившейся группы, другие объединяли несколько тяготеющих друг к другу групп. И. Георги (1799. С. 66) в конце XVIII в. называл две кетские волости: Касо-Сымскую и Инбацкую. В XIX в. преимущественно кетскими по составу были волости (с юга на север): 1) Сымско-Касская (южные сымские остяки); 2) Подкаменно-Тунгусская; 3) Верхнеинбацкая; 4) Нижнеинбацкая. Эти волости вместе с кетско-селькупскими Баишенской и Карасинской волостями просуществовали до начала XX в.

Потомки северных кетов – семь локальных групп, четыре новые из которых были сформированы выходцами из трех прежних. Большинство (четыре из семи) перечисленных групп сложились как эндогамные, причем две из них (шайхинская и кангатовская) были однонациональные, третья (нижнеинбацкая), кроме кетских семей I и II экзогамных половин, включала селькупов, а четвертую (черноостровскую) составляли уже смешанные кетско-селькупские семьи. Три группы состояли из кровнородственных семей (вероятно, в силу своего срединного положения в общем регионе расселения кетов): бахтинская (II экзогамная половина), елогуйская и фиганская (обе из семей I половины). Однородности двух последних способствовало и то, что с середины XVIII в. роль экзогамного эквивалента для них начинают играть верхнетазовские селькупы – патронимия Ириковых (Долгих, 1950. С. 95; 1982. С. 93–99, 102; Скалон, 1930. С. 129–131).

В южной части Туруханского региона в XVIII – середине XIX в. проживало этнически смешанное население, известное под названием сымских остяков. Кроме потомков “закаменных остяков” и дюканов XVII в. в их состав входили выходцы из северных групп (в частности, с Елогуя), а также переселившиеся с Таза на Сым и Дубчес селькупы. В середине XIX в. они еще сохраняли свой язык (Степанов, 1835. С. 37; Castren, 1856. S. 211; 281–282). В селькупской среде к середине XIX в. растворились немногочисленные потомки енисейскоязычных пумпоколов Кети. Север-

ные кеты называли сымских остяков югами (Алексеевко, 1975; Разинкин, 1992). Немногочисленная (около 230 человек в конце XVIII в.) группа сымских остяков неоднократно подвергалась жестокому эпидемиям, сокращавшим ее. Наличие поблизости крупных русских поселков (Ярцево, Ворогово) способствовало активному сближению с местными русскими. В конце XIX в. значительную часть года они жили в деревнях, у них первых из кетов появились срубные постройки, огороды (Долгих, 1934. С. 61). Перепись 1926 г. зафиксировала уже полное оседание кетов-югов и однотипность их бытовой культуры с таковой у местных русских (Алексеевко, 1982б. С. 106). Носителей сымского (югского) языка не осталось со второй половины XX в.

В XIX в. экзогамных групп на кетской территории региона уже не осталось; этнически однородной была лишь подкаменнотунгусская, во всех других местах расселения кетов в непосредственном или близком соседстве с ними жили селькупы, эвенки, а на побережье Енисея – русские.

В документах первой половины XVII в. упоминаются три локальные группы инбатских остяков. В низовьях Подкаменной Тунгуски, вблизи Шайхинского зимовья жили земпаки. Ниже по Енисею, в низовьях Бахты расселялись богденцы. Самой северной и более многочисленной группой были инбаки, осваивавшие бассейны Елогуя и Верхнего Дубчеса, а также побережье Енисея в устье Инбака (Имбака). Возраставшая в первые десятилетия XVII в. общая численность инбатских кетов – 730 человек в 1620 г. – к его середине сократилась почти вдвое (370) из-за эпидемии оспы (Долгих, 1960б. С. 143–144).

Платившие ясак в Подкаменном зимовье известны под общим названием “закаменные остяки”. Расселялись они преимущественно в бассейнах Сыма и Дубчеса (кроме их верховий), но иногда достигали и очень отдаленных к западу территорий (Долгих, 1960б. С. 78, 86, 145, 149). Документы XVII в. выделяют три относительно многочисленных группы “закаменных остяков”, именуемых родами: род Боксиев (Бискиев, до 200 человек), Илипчиев (до 300 человек), Бунгулев (до 160 человек). Общая численность “закаменных остяков” к началу XVIII в. сократилась до 40 человек. Причиной тому были эпидемии оспы, а также переселения как в пределы их северных (имбатских) соплеменников, так и в соседние (Енисейский, Сургутский, Нарымский) уезды, на Таз (Долгих, 1950. С. 95; 1960б. С. 147).

Отдельная группа остяков в XVII в. составляла Сымскую и Касскую (позднее общую Сымско-Касскую) волости Енисейского уезда. Это были так называемые дюканы, жившие в низовьях Каса и Сыма. Некоторые из них были известны и как плательщики Закаменного зимовья Мангазейского уезда. В XVIII в. часть дюканов продвинулась в низовья Дубчеса; отдельные семьи их осели вблизи крупных русских деревень Ярцево и Ворогово. Вместе с “закаменными остяками” их объединяют под общим названием “южные кеты”.

Перечисленные группы енисейских остяков Мангазейского и Енисейского уездов XVII в. и были тем основным этническим ядром, из которого сформировались кеты.

Прямые сведения о том, что представляли собой группы енисейских остяков XVII в., отсутствуют, но сухие архивные списки плательщиков ясака становятся “говорящими” при сопоставлении с более поздними материалами. Лица, обязанные вносить ясак (только мужчины), записаны в них под своим именем или фамилией, образуемой переписчиком от имени отца данного человека, например: Хонегит – его сыновья Угелес и Данша Хонегитовы; Сень – Латик Десянов – Хаткит, Игук и Хахтакет Латиковы; Доня – Хойсень Донин и др. Сравнивая подобные сведения начала XVII в. с церковными исповедными росписями подвергавшегося христианизации в XVIII в. коренного населения, можно проследить судьбы отдельных семей на протяжении более чем двух столетий. В списках XVII в. мы находим возможных ос-

нователей фамилий, известных у кетов в XVIII в. вплоть до настоящего времени: Сутла (Сутлины), Песка (Пешкины), Тыгат (Тыгановы), Латик (Латиковы) и др.

Инбаки, равно как и земшаки и богденцы, целиком состояли из семей, связанных между собой родством по отцовской линии. При этом инбаки составляли одну экзогамную половину северных кетов (I), а земшаки и богденцы вместе – другую (II). Внутри каждой из половин браки не заключались, поэтому мужчины-инбаки должны были искать себе невест среди земшаков и богденцев (а также у своих южных соплеменников или западных соседей – чужеродцев) и наоборот. Экзогамные половины кетов Б.О. Долгих назвал фратриями. Другие исследователи, зафиксировавшие деление кетского общества на две половины (В.И. Анучин, Г.Н. Прокофьев, Х. Финдейзен, Г.Д. Вербов), усматривали здесь исходную дуально-родовую организацию. Не исключено, что каждая из экзогамных половин XVII в. могла представлять собой территориально обособленную семейно-родовую группу (две группы – земшаки и богденцы для II половины). В обеих можно видеть и разросшийся вторичный род. Принадлежность семьи к I и II экзогамным половинам определялась общим самоназванием, которое передавалось по отцовской линии и уже само по себе служило запретом или, наоборот, разрешением на брачные отношения. При устойчивости экзогамных норм именно это условие – имеет ли тот или иной этноним экзогамное содержание, т.е. право или запрет на брачные отношения – и позволяет выделить у кетов родовые самоназвания: *Қэнта́н* (Кэнтаан) и его подразделение *Ольгы́т* для I половины кетского общества и *Бокдеде́нг* и его подразделение *Конинг* (Конан) для II. Все этнонимы прослеживаются с начала XVII в., производность подразделений от соответствующих основных групп подтверждается не только брачными отношениями и преданиями, но и живым представлением об общности (*Долгих*, 1960б; 1982; *Алексеев*, 1970а).

Во второй половине XVII в. прежде единые инбаки образуют 4 обособленные группы, именуемые в документах “родами”: Инбацкий, Булванский, Хонигетский и Хентянский. Земшакам начала XVII в. соответствует *Зашацкий* род; богденцы остаются не переименованными. В качестве податной единицы – “род” – в русских документах зафиксированы реальные социальные образования инбацких кетов того времени. Из них только Хентянский род и богденцы записаны под родовыми названиями. Остальные наименования скорее всего скрывают за собой территориально обособившиеся группы семей, поименованные переписчиками по месту жительства или имени главы (Хонигетский род). По своему составу эти группы второй половины XVII в. однородны – их образуют семьи, связанные кровным родством по отцовской линии. Это могли быть разросшиеся стойбища сородичей, но возможно, за каждой обозначенной единицей стояло несколько стойбищ.

В документах и научной литературе волости (управы) именуются родами, а главы их – родовыми старостами, старшинами, “князцами” (*Латкин*, 1892. С. 130; *Елевнев*, 1893. С. 75; *Тугаринов*, 1927. С. 2). На самом деле каждая из волостей была административной территориальной единицей и включала семьи из разных родовых групп и даже иноплеменников. Волостной глава практически назначался русской администрацией, но видимость выборности соблюдалась: раз в три года для этого устраивали общие сходки (сугланы), приурочивавшиеся к весенним и осенним ярмаркам. Главным условием для администрации было хотя бы минимальное знание русского языка и экономическая самостоятельность. Сами же избирающие принимали в расчет и авторитет кандидата и его семьи. В своей деятельности старшина опирался на так называемый родовой совет, который составляли мужчины – главы отдельных семей или патронимий. Основной обязанностью избранника становился сбор ясака и долгов “в казну” за взятые продукты и огнеприпасы из так называемых хлебозапасных магазинов. Недоимки раскладывались на всех членов волости по принципу “круговой поруки”. Как говорилось, волость соответствовала реальной

этно-территориальной группе, большая часть которой всегда была связана кровно-родственными и взаимобращными отношениями, поэтому некоторые традиционные социальные институты сохранялись. К их числу можно отнести осуществление волостным старшиной судебных функций: разрешение территориальных конфликтов, принятие в управу новых семей, наказание за неуважение к старшим, обман. При необходимости использовались приемы магической клятвы (на медвежьей лапе и др.) в присутствии заинтересованных сторон и свидетелей.

Определяющая роль родственной (родовой) принадлежности и дуальная экзогамия – характерные черты кетского социума. Ими определен весь механизм взаимоотношений между отдельными лицами, семьями, патронимиями и родовыми группами, все основные сферы жизни – хозяйственная, семейная, идеологическая. В то же время это не исключало сложившихся со временем соседских, территориальных отношений, но роль родства оставалась велика на всем протяжении известной истории кетов (Алексеев, 1970а. С. 154–173; 1972. С. 172–185; 1994. С. 194–214). Экзогамию как средство биологической защиты, а также закрепленные в обычном праве нормативы родового коллектива можно считать одним из факторов адаптационных возможностей малочисленного этноса, позволявших ему сохранять и воспроизводить себя не только этнически, но и физически при численности, постоянно удерживающейся в течение почти четырех столетий на уровне не многим более или менее одной тысячи человек. В полной мере эти и другие нормативы родового права (Вайнштейн, 1950; Долгих, 1952б), видимо, действовали до середины XVIII в., т.е. до тех пор, пока существовали компактные кровнородственные объединения. Впоследствии с расселением на новых землях и образованием смешанных групп они осуществлялись преимущественно реальными родственниками внутри каждой отдельной или одной из наименее удаленных друг от друга локальных групп.

Идеологические представления, обусловленные родовыми отношениями, поддерживали чувство солидарности, общности происхождения и исторической взаимосвязи. Территориальное различие тут не имело значения. Все Кэнтан (Ольгыт), равно как Бокдеденг (Конинг), независимо от того, жили они на Подкаменной Тунгуске или Курейке, знали своих мифологических героев и покровителей, легендарных шаманов. Их связывала вера в общих предков и наследование родовых святынь.

За известными еще с XVIII в. случаями нарушения экзогамии, как правило, стояло не реальное, а мифологическое (по общему родовому этнониму) родство (Долгих, 1982). Носители одного самоназвания и однофамильцы могли жить на отдаленных друг от друга территориях и к XIX–XX вв. не иметь прямых родственных связей в течение нескольких поколений. Реальная жизнь допускала их союзы, но общая установка, осуждающая браки представителей одного экзогамного объединения (а для прямых родственников – запрещающая их), долго главенствовала в неписаном моральном кодексе кетов.

Основные жизнеобеспечивающие занятия – котцовое рыболовство, промысел копытных, охота на линяющую дичь, равно как и трудоемкие виды работ, были коллективными. Совместными усилиями поочередно строили землянки, свайные хозяйственные лабазы, крытые лодки-илимки, сараи для оленей и т.д. Потребности в общем труде обусловили наличие коллективной производственной единицы – стойбища. До начала XX в. преобладали стойбища из семей кровных родственников или родственников (родственных по браку). Стойбища могли составлять и семьи, не связанные родственными отношениями, но подобные объединения встречались редко, так как из-за общей малочисленности локальных групп внутри них практически все семьи оказывались связанными отношениями кровного родства или свойства (Дульзон, 1959а; Алексеев, 1967. С. 159). Коллектив стойбища некогда выступал не только как производственная единица, но при необходимости мог выполнять и военные функции. Ядро коллектива составляли мужчины среднего положе-

ния, а глава совмещал в себе обязанности хозяйственного руководителя, военачальника, а иногда и шамана (о последнем свидетельствуют как фольклорные, так и достоверные этнографические факты).

До определенного времени состав стойбищ, видимо, оставался постоянным в течение всего хозяйственного годового цикла. В условиях начавшегося дробления семей он определялся нужным количеством трудоспособных людей. Поэтому в течение года он был разным: во время летнего котцового рыболовства стойбища были более многочисленными, чем в период охоты. Изменения происходили и в течение самого охотничьего промысла: при пушной охоте, например, семья могла кочевать самостоятельно, а объединение с другими происходило на время промысла копытных, если семья не была способна своими силами обеспечить нужное количество участников промысла.

Отдельные семьи или несколько семей в пределах территории локальной группы из года в год пользовались своими "дорогами" (в точном понимании "дорога" – это не только путь, который проделывала группа, но и осваиваемые ею уголья). Угодьями распоряжался – принимал в кочевье новых членов, заботился о путевых знаках (затесах, зарубках), распределял отдельные участки для пушной охоты и т.д. – старший среди трудоспособной части стойбища или наследующий ему в этих правах сын, брат, другой близкий родственник. Наличие своей "дороги" не исключало возможности переселения семьи на новое место, присоединения там к родственникам или освоения нового пути. Прежняя "дорога" в таком случае через некоторое время могла быть занята каким-то родственным или соседним стойбищем. Формальное право на это давало отсутствие признаков освоения данной территории – обновленных затесов на деревьях, следов стоянок и т.д. Спецификой промыслового уклада жизни объясняются и некоторые иные правовые нормы. Так, право поднимать медведя из берлоги, преследовать лося получало стойбище, откуда был человек, обнаруживший животное, несмотря на то, что это могли быть уголья, осваиваемые соседями. Лыжня человека рядом со следом животного в таком случае служила своеобразной тамгой на право добычи.

Общее семейное имущество наследовалось по мужской линии и после смерти главы переходило в распоряжение совершеннолетнего младшего сына, поскольку тот в отличие от своих отделявшихся при женитьбе старших братьев оставался в отцовской семье. Бездетному главе семьи мог наследовать брат или другой близкий родственник. Глава семьи или его наследник должны были выделять часть общего имущества женщинам при их замужестве или мужчинам, обзаводившимся собственным хозяйством. При отсутствии близких родственников имущество теоретически могло перейти к человеку, родство с которым признавалось только по общему родовому самоназванию.

Имущественно-правовое положение женщин было особым. После смерти главы семьи его жена признавалась хозяйкой общесемейного имущества, но только если не было мужчин, близких родственников мужа, и до тех пор, пока не вырастали сыновья. Вдова с несовершеннолетними детьми обычно оставалась в семье родителей мужа или переходила жить к его братьям, другим близким родственникам. Незамужние женщины, оставшиеся в престарелом возрасте без кормильцев, могли рассчитывать на кров и хлеб лиц, практически не состоящих с ними в родстве. Право на помощь давало уже одно общее самоназвание. Это же правило распространялось и на одиноких нетрудоспособных мужчин.

Через все воззрения, верования и связанные с ними обрядовые действия красной чертой проходит противопоставление людей по родовой принадлежности. С другой стороны, в них отражается стремление к утверждению солидарности и взаимосвязи между сородичами. Такие символы единства и благополучия родственников, как огонь очага, изображения предков, разнообразные охранители семьи, не

должны были попадать в руки чужеродцев. Еще недавно существовал запрет давать спички постороннему человеку. Культовые предметы наследовались по мужской линии вплоть до самых отдаленных родственников, а при полном отсутствии таких их следовало оставить в лесу в укромном месте. Не давали чужим и стружку гнилого дерева, которую подкладывали в колыбель ребенка в качестве гигроскопического средства, так как считалось, что это могло лишить родственников плодородия. Сама колыбель, которую благополучно покидали подросшие дети, могла переходить из поколения в поколение, но лишь среди родственников. Такие долговременные “счастливые” колыбели хранились кетам – их нельзя было ни выкинуть, ни отдать в чужие семьи.

В болезни одного человека видели опасность для его родных, поэтому, например, извлеченный шаманом камень, воспринимавшийся как причина заболевания, старались не потерять, опасаясь, что он вновь может вызвать болезнь кого-то из родственников. Считалось, что смерть человека может повлечь за собой новые смерти среди сородичей. Чтобы нейтрализовать ее отрицательное воздействие, одевали покойного, копали могилу и вытесывали доски для погребения не его родственники, а представители другого рода. Чужеродец, замыкавший возвращавшуюся с похорон процессию, уже одним своим присутствием выполнял роль преграды для злых духов. Родовым был и шаманский культ. Шаманы-сородичи всегда выступали союзниками в борьбе с шаманами-чужеродцами и иноплеменниками. Сам шаманский дар наследовался только в среде сородичей, они же инициировали повышение статуса действующего шамана, а также наделение его необходимым облачением и атрибутами или ритуальное обновление имеющегося комплекта.

К XVII в. у кетов, видимо, преобладали семьи, состоящие из трех, реже четырех поколений. Численность отдельных семей могла быть различной – у инбаков она колебалась от 8 до 16 и более человек прямых родственников. Численность и мужской состав семьи определяли ее будущее: разрастание, дробление на новые семьи или исчезновение фамилии. Разрастание отдельных семей, превращение их в патрионимии, выделение из них новых семей и возникновение новых патрионимий особенно активно происходило в XVIII – XIX вв. (Долгих, 1950. С. 80–97; 1982. С. 84–132). Экономической базой этого процесса было укрепление частной собственности в связи с возрастанием роли товарного пушного промысла. В конце XIX – начале XX в. преобладали семьи из 5–7 человек кровных родственников по мужской линии (обычно двух поколений), их жены и дети. Редко встречались большие семьи с количеством членов до 25–30 человек (Долгих, 1982). Главой семьи обычно был старший мужчина (отец, его брат, отец отца и т.д.), при отсутствии их – старшая женщина. Взаимоотношения между отдельными членами семьи (или несколькими родственными семьями), их взаимные права и обязанности складывались на основе обычных норм. Семейно-брачные отношения у кетов в их развитии отражает терминология – система родства (Дульзон, 1959б. С. 87–96; Алексеенко, 1967. С. 157–162).

Семья с ее устойчивыми принципами взаимоотношений между старшими и младшими, женской и мужской половиной, кровными родственниками и свойственниками была той основной средой, в которой осуществлялось приобщение ребенка к основам производственной и общественной жизни, к выработанным предшествующими поколениями ценностным ориентациям, к осознанию своего места и роли в коллективе. Стойбище у кетов составляли семьи, находившиеся в кровном родстве по отцовской линии или родстве по браку. Не связанные родственными отношениями стойбища были редки даже в первой половине XX в., так как из-за экзогамии и общей малочисленности территориальных групп внутри них практически все семьи оказывались кровными родственниками или свойственниками.

Фольклорные данные позволяют представить в ретроспекции состав типичного стойбища кетов, т.е. ту среду, в которой появлялся на свет и рос ребенок. Как пра-

вило, его образует семья героя (его жена, дети, старики-родители), а также семьи (или семья) братьев отца или старших братьев (брата) героя. Аналогичные по составу стойбища были известны у кетов еще в 1950-е годы. Близкие отношения поддерживались и с родственниками по материнской линии, причем особое место здесь занимал брат (братья) матери. Дядя по матери имел непосредственное отношение к материальному обеспечению и воспитанию племянников. Обычным было длительное, от нескольких месяцев до 6–8 лет, пребывание племянников в семье дяди, периодическое одаривание их камусом дикого оленя и лося, шкурками белок, покупными товарами и др. Оставшегося сиротой ребенка воспитывал дядя по материнской линии; в его же семью отдавали детей, если у них умирал отец, а мать вторично выходила замуж. В обоих случаях это могли быть и малолетние дети. Традиции близких связей племянников с семьей дяди по материнской линии сохраняются. Можно полагать, что особую роль дядя по матери играл в воспитании мальчиков (*Donner*, 1933. Р. 92–93).

Постоянно взаимодействующий детский коллектив стойбища составляли преимущественно родные братья и сестры, а также братья и сестры по боковым линиям. В традиционной номенклатуре родства кетов они составляли общий класс сверстников *бисеп* – брат, сестра (*Дульзон*, 1959б. С. 75; *Алексеев*, 1967. С. 158). Класс бисеп не исключал возрастной разницы, а следовательно, и воспитательной роли старших по отношению к младшим, возможной иерархичности связей между ними. Внутри этого коллектива осуществлялась определенная половозрастная корпоративность, в частности мальчиков. Косвенным свидетельством этого могут быть игры-соревнования подростков и юношей. Одна из них описана как развлекательный момент свадебной церемонии (*Кривошапкин*, 1865. С. 142–143). Приходилось слышать и о прежних состязаниях молодежи в стрельбе “военными луками”.

Материалы 1960-х годов свидетельствуют о ранней информированности детей об основных нормах взаимоотношений между родственниками, обусловленных принадлежностью к той или иной экзогамной или внутрисемейной группе. Для девочек подростком было естественно, что мать в присутствии старших родственников отца (его братьев, деда) тщательно следила за тем, чтобы ее ноги были закрыты одеждой, при них она не мыла и не расчесывала волосы, не сушила на виду свою нижнюю одежду, не обращалась к ним по имени. Эти отголоски когда-то жестких отношений избегания между старшими и младшими поколениями родственников по браку воспринимались молодежью как национальный этикет.

Формирование сознания ребенка включало развитие у него представлений о непрерывности связи живущих с предшествующими поколениями родственников. По этим представлениям, в самом новорожденном мог возродиться давно умерший предок, о чем узнавали по какой-либо характерной примете (родимое пятно и т.п.): тогда говорили, что появился давно живший старый человек и давали ему имя предка (*Алексеев*, 1976б. С. 103). В XVII в. еще имело место наследование родовых имен (*Долгих*, 1952а).

Социальную и идеологическую информацию несли и разнообразные бытовые и поведенческие нормативы для членов семьи различных половозрастных категорий (Там же. С. 158–165; *Вайнштейн*, 1954. С. 19–43). Нормативы распределения мест в жилище уже сами по себе были средством познания ребенком реальной и символической иерархической структуры окружавшего его коллектива родственников и своего собственного места в нем. Через реалии домашнего быта им усваивались такие существенные принципы, как высокий социальный ранг старшего поколения (через критерии: старший – главный) и мужского начала.

ГЛАВА 6

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Рождение ребенка было важным семейным событием (Алексеевко, 1963; 1988б). Чрезвычайно высокой детской смертности, особенно новорожденных и грудных, болезням рожениц противостояли традиционные охранные меры – положительные практические (народно-медицинские) и обрядовые. Те и другие были сферой женщин старшего поколения. Прежде всего старались обеспечить присутствие в нужное время (сроки родов вычисляли, обращая внимание на положение месяца при задержке месячных) опытной женщины (“бабушки”), способной принять роды и руководить необходимой обрядностью. Во время беременности женщины предписывалась диета: ограничивались рыба и мясо как “крепкая” пища, способная затруднить роды; исключалось жирное. Предпочтительной считалась растительная пища: ягоды, вымоченная березовая кора (заболонь), отвары из трав, березового нароста (чаги) и другое. Когда-то для родов сооружался специальный чум (Кривошапкин, 1865. С. 139), но чаще они происходили в обычном жилище и обязательно в его задней (от входа до очага) части. На женщине была надета старая, изношенная одежда, которую затем зарывали. На одежде и обуви развязывали все узелки, женщине расплетали косы (считалось, что все это облегчает роды). Помощи ждали от семейных охранителей – старух *аллэл бам*. Их кормили, одаривали, прося при этом благополучного разрешения от бремени, а во время родов выставляли на постели женщины. У шамана заранее старались получить амулеты, например, нитку цветного бисера, которую женщине надевали на шею. Звали его самого только в исключительных случаях. Действия его сводились к изгнанию одолевающих роженицу злокозненных духов. Шаман обходил жилище снаружи *пóсолонь*, останавливался против того места, где находилась женщина, стучал колотушкой. Внутрь жилища заходила только шаманка.

Рожали стоя на коленях, опираясь грудью на привязанный к шестам ремень; схватки стимулировались хождением вдоль поводка согнувшись, держась руками за колени. Женщина, принимавшая роды (выполнявшая функцию повитухи), перерезала пуповину специально изготовленным для этой цели ножом, который потом вместе с последом относили в лес. Для перевязывания пуповины нельзя было использовать сухожильные нитки (не будет удачной охота на копытных). В жилище, где находилась женщина с новорожденным до отпадения пуповины, постоянно поддерживали огонь и проводили обрядовое очищение – окуривание помещения, имущества и людей дымом тлеющей оленьей шерсти, пихтовой или можжевельной ветки.

Послед (*дыл’дол’* “ребенка мешок”) держали в закрытом берестяном чумане в укромном месте, справа от входа. Старались, чтобы это положение не было нарушено, иначе женщине угрожает бесплодие. Женщина остается бесплодной, если чуман с последом через семь дней (после отпадения пуповины) не прикрепить на высоте человеческого роста к стволу молодого растущего дерева (кедра, лиственницы) с восточной стороны (условия, характерные для обрядности, воплощавшей общую идею возрождения у кетов). Перед тем как отнести чуман, женщина, принимавшая роды, помещала туда оберег – специально изготовленный из тальника маленький лук с настороженной стрелой. Такой же амулет клали и в колыбель. В качестве оберегов в изголовье колыбели можно было повесить высушенную земле-

ройку (ее давали провидцы *бангбс*, если ребенок много плакал), положить мелкие перышки орлят.

Охранной цели служили многие обычаи, связанные с воспитанием ребенка. “Счастливую” колыбель можно было передать родственникам, если у них болели и умирали дети. Иногда матерью ребенка, за жизнь которого опасались, начинали называть женщину, имевшую много выросших детей. Чтобы обмануть злых духов, можно было переменить имя болеющего ребенка или заменить его на “плохое” прозвище.

С отпадением пуповины прерывалось непосредственное единство новорожденного с матерью, ребенок обретал самостоятельный статус. Этот важный этап отмечался трапезой, которая устраивалась семьей новорожденного для всех обитателей стойбища. Пуповину высушивали и зашивали в маленький ровдужный мешочек, украшенный бахромой и вышивкой подшейным волосом оленя. Сначала его держали в изголовье колыбели, а когда мальчик подрастал, мешочек прикрепляли к ровдужному ремешку, на котором он с семи-восьми лет носил ножны с ножом, а позднее и другие необходимые предметы снаряжения мужчины-промысловика. Пуповина девочки должна была находиться в матерчатом игольнике.

Уход за грудным ребенком в первые годы его жизни целиком лежал на матери. Она кормила его, осуществляла элементарные гигиенические меры, шила одежду, перевозила при перекочевках на своей нарте. Непосредственная связь матери и ребенка закреплялась очень длительным (до 6–8 и более лет) кормлением грудью. Это было возможно при частых беременностях. Елогуйские кеты в 1956 г. рассказывали, что ребенок уже начинал курить свою детскую трубку и в то же время периодически требовал материнскую грудь; в первые годы образования школьного интерната в пос. Келлог ученики подготовительного и первого классов при каждой возможности убегали домой, чтобы пососать грудь матери (Алексеев, 19886. С. 20). Уже в возрасте одного месяца ребенка начинали прикармливать вареной рыбой,



В медпункте пос. Серково, р. Курейка
Кеты. Красноярский край, Туруханский район. Фото Р.Ф. Итса, 1959 г.

растертой в воде. Младенцу в возрасте 3–4 месяцев давали сосать хлеб, с появлением зубов – один-два раза в день кормили рыбой и оленьим мясом в сыром виде (Кривошапкин, 1965. С. 140). Годовалым-полуторагодовалым младенцам уже давали практически все, что ели взрослые.

Народная гигиена сводилась к перемене стружки в колыбели, смазыванию жиром опрелостей, вычесыванию волос (их тщательно собирали в ровдужный мешочек, который потом подвешивали к кедру с восточной стороны). М.Ф. Кривошапкин описал обычай, согласно которому младенца, родившегося зимой, следовало сразу вынести из жилища и погрузить в снег: его как бы посвящали “всем суровостям сердитого севера” и закаляли для борьбы с ним. После этого ребенка вносили в чум и обмывали теплой водой, а затем уже завертывали “в теплые оленьи кожи” и клали в колыбель (Там же. С. 139). Новорожденного в кетской семье ждали любовно выделанная, мягкая шкурка зайца или выпорток, служившие одеялом.

Спокойное поведение детей, особенно маленьких, было обычным явлением. Полугодовалый ребенок мог часами молча лежать в колыбели; ему регулярно меняли намокшую стружку, а при первых признаках беспокойства кормили грудью. Взрослые и старшие дети при каждой возможности останавливались возле ребенка, называли по имени, разговаривали с ним. Если капризничал маленький (до 6 лет) ребенок, родители старались успокоить, отвлечь, рассмешить его. Если подобные меры оказывались недейственными и ребенок продолжал неоправданно много плакать, старались найти и устранить причину его беспокойства (в том числе и символическими средствами – гаданием, кормлением семейных охранителей, обращением к *бангос* или шаману).

По отношению к подросткам практиковались осуждающие выговоры. Средством воздействия были, видимо, и фольклорные сюжеты, заключавшие идею наказания за такие проступки, как непослушание старшим, обман, нарушение запретов (например, шалить, громко кричать и смеяться по вечерам в темное зимнее время; портить деревья; лениться и т.д.). Известны индивидуальные песни-обращения к детям (например песня престарелой больной матери к дочери с просьбой заменить ее в хозяйстве, остаться с нею и т.д.).

По мере роста ребенка расширялась его сфера общения. Все большую роль здесь начинал играть отец. В.И. Анучин отмечал, что отцы у кетов очень привязаны к своим детям и занимаются ими не меньше, чем матери (1906. С. 38–50). Трех-четырёхлетние дети обычно находились уже под присмотром старших сестер (а при отсутствии таковых – и братьев), причем разница в возрасте подопечного и няньки могла быть очень незначительной (2–3 года). Для самих девочек это было началом их собственной подготовки к будущей роли матери.

До двух-трех лет убежищем младенца была колыбель (Алексеев, 1967. С. 120–121), из которой его вынимали на более или менее (в зависимости от возраста) продолжительное время, чтобы поддержать на открытом воздухе, дать поползать, походить и т.д. После колыбели ребенку полагалось уже место в жилище среди остальных членов семьи – сначала с родителями, а затем свое собственное.

Разделение интересов мальчиков и девочек в играх происходило в возрасте 5–6 лет. О самом этом процессе свидетельствовало уже появление у девочек кукол, выражавших их специфические, будущие женские интересы. Игрушками мальчиков этого возраста были деревянные брусочки, изображавшие оленей и других зверей, лук со стрелами. Их игры включали такие сюжеты, как добыча рыбы и дичи, поимка оленей арканом, шаманство и т.д. (Donner, 1933. P. 60).

Трудовая социализация детей и подростков у кетов осуществлялась через непосредственное участие детей в повседневной практике семьи и путем ориентации их взрослыми на различные трудовые роли. Промысловый таежный быт семьи требовал усилий всего коллектива, в том числе и посильной помощи подростков и детей.



Дети из детского сада на прогулке

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, пос. Келлог, р. Елогуй. Фото Ю. Маторина, 1960-е годы

Вот, например, как выглядела зимняя перекочевка (*итаң*) безоленной семьи или семейно-родственной группы. Утром со стойбища (или места ночевки) налегке (на ручных нартах были только покрышки для чума) уходили мужчины и старшие сыновья (от 14–15 лет). Они утрамбовывали лыжами глубокий рыхлый снег (прокладывали дорогу). Работа требовала очень большого физического напряжения. Женщины с нагруженными нартами шли на лыжах по протоптанному следу. Тащить груз им помогали собаки. Детей до 5–6 лет везли на нартах, все остальные передвигались самостоятельно на лыжах, оказывая посильную помощь в перетаскивании груза. Часть его все же приходилось оставлять на старом месте или на пути к новому. Если позволяла погода, то уже на другой день мужчины и юноши (иногда и мальчики-подростки) отправлялись на промысел, а женщины перетаскивали груз. В некоторых семьях (в зависимости от груза, числа женщин и т.д.) они возвращались два и три раза. В их отсутствие на долю мальчиков и девочек-подростков выпадало колоть дрова и поддерживать огонь, носить снег для растапливания, чтобы получить воду, смотреть за младшими детьми и т.д. Пищу, как правило, готовили оставшиеся дома старухи, но девочки помогали им.

Быт оленей семьи на зимнем промысле исключал многочасовые переходы на лыжах всей семьи, но все остальные обязанности распределялись так же, а мальчики-подростки, кроме того, помогали мужчинам собирать оленей перед перекочевкой и запрягать их (в 1960-х годах на Мундуйском озере такую работу выполняли мальчики 8–9 лет). Период массового котцового лова рыбы также требовал коллективного труда, и дети, подростки принимали в нем непосредственное участие. И мальчики, и девочки помогали взрослым высматривать ловушку, гребли в лодке (семи-восемилетние дети у кетов имеют уже большую практику в управлении лодкой). Они следили за огнем, разводили под навесом костер, на котором сушилась мелкая рыба, а затем толкли ее веслом, превращая в порсу. В этот горячий период

массовой заготовки рыбных продуктов впрок на плечи детей и подростков снова ложилась большая часть домашних дел. Дети принимали участие также в заготовках ягод, орехов, съедобных растений.

М.Ф. Кривошапкин писал, что мальчиков “с двенадцати лет приучают стрелять, ходить за оленем, делать ловушки, нарты, чумы и прочее” (1865. С. 140). Биографии охотников-кетов свидетельствуют, что обучение стрельбе из ружья, применению капканов могло начаться и раньше – в 9 и даже 8 лет, а в 12 лет подросток начинал свою самостоятельную промысловую деятельность, символом которой являлась добыча им первого лося, дикого оленя. В 14 лет юноша мог стать признанным охотником. В подростковом и юношеском возрасте ребенок постигал азы деревообработки, причем первыми его поделками были простые предметы домашней утвари (ложки, чашки, блюда); наблюдал за изготовлением опытными мастерами нарт, лодок, лыж и пробовал в этом свои силы. Только в юношеском возрасте приобретались и первые кузнечные навыки. Процесс трудовой социализации юноши должен был закончиться к 18–20 годам – обычному брачному возрасту мужчин у кетов. К этому времени от него требовалось многое: способность обеспечить семью рыбой и мясом, шкурами, хозяйственными постройками и средствами передвижения, домашней утварью и орудиями труда.

Главным в трудовой социализации девочек и девушек у кетов признавалось умение выделывать шкуры и обрабатывать бересту (изготавливать берестяные полотнища-тиски). Поделки из бересты начинались с изготовления временных сосудов-чуманов (для вычерпывания воды из лодки, корма собак и т.д.), не требовавших большой обработки; девушки уже могли мастерить берестяной короб или туес. Только овладевшая этим девушка считалась совершеннолетней и могла быть просватана. Пробы с иглой девочки начинали в возрасте 6–7 лет. Тогда же старшие женщины (обычно бабушка) показывали, как разминать шкурки мелких животных, выкраивать и подбирать по цвету кусочки меха, ткани (сукна). Первыми изделиями девочек 9–10 лет были складные матерчатые игольники, комбинированные (из меха и ткани) мешочки, одежда для кукол. Длительной подготовки требовала выделка оленьих “лбов” и особенно камусов, столь широко использовавшихся в быту (для обуви, рукавиц, мягкой утвари, оклейки лыж). Приготовление пищи, однообразной по ассортименту, у кетов обычно занимались старшие женщины; девочки-подростки, девушки подключались для разделки рыбы, дичи, но более всего их помощь использовалась при заготовке продуктов впрок. К числу женских работ относилась трудоемкая, требующая больших физических усилий разделка туш копытных, которую женщины у кетов выполняют мастерски, используя один нож (Алексеев, 1988б).

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

Семейно-брачные отношения у кетов в их развитии отражает терминология (система) родства (Дульзон, 1959б. С. 87–96; Алексеев, 1967. С. 157–162). Брак у кетов был моногамным, патрилокальным. Экзогамные нормы сохранялись устойчиво еще во второй половине XX в. Брачный возраст раньше определялся в 16–18 лет для жениха и 15–16 лет для невесты. Отклонения обуславливались социальными причинами (прежде всего недостатком трудоспособных женщин). Бывали случаи сватовства малолетних, при которых девочка начинала жить в семье будущего мужа с 10–12 лет; между супругами могла быть значительная возрастная разница (чаще всего невеста оказывалась старше жениха), так как родители могли долго не выдавать замуж дочь, труд которой использовался в домашнем хозяйстве.

Вопрос о браке детей обсуждали коллективно все старшие родственники семьи, но решающее слово оставалось за мужчинами (отец, его старшие братья). Мать (вдова) иногда самостоятельно решала судьбу сына или дочери без согласия братьев отца, но это вызывало осуждение: Желание молодых учитывалось в последнюю очередь. Нарушение экзогамии строго осуждалось. Дуальная организация нашла свое яркое проявление и в самой свадебной обрядности, главными этапами которой являлись сговор и собственно свадьба (*Долгих*, 1952а. С. 25–34; *Алексеев*, 1967. С. 163–166; 1980в. С. 50–55).

Сговор (сватовство), как и сама свадьба, прежде проводился в наиболее свободный от хозяйственных работ период лета, когда семьи собирались большими стойбищами на енисейских песках для участия в ярмарках и сугланах, выполнения коллективных шаманских церемоний и т.д. Семья жениха подкочевывала к стойбищу, где жила семья избранной девушки, проделав для этого иногда значительный путь. Центральным моментом сговора был обряд с котлом. Старшие женщины из семьи жениха (обычно жены его старших братьев) наполняли подарками (шкурки белок, платок, иногда платье) большой медный котел, дужка которого предварительно была заменена сплетенной из разноцветных лоскутков веревкой – “косой”, и отнесли в чум невесты. Поставив его у входа, они молча возвращались к себе. Если родители невесты были против, то, не вынимая подарков, котел переворачивали вверх дном. По другим данным, котел мог принести и сам жених. Невесте он должен был бросить платок; если она его не возвращала, предложение считалось принятым. Из фольклора известен вариант, в котором согласие на брак выражалось в том, что девушка не убирала свою вытянутую ногу, через которую юноша, войдя в чум, должен был переступить.

После обряда с котлом в семью невесты шли старшие мужчины и старшие женщины из семьи жениха и обращались к собравшимся родственникам отца невесты с просьбой отдать в их семью девушку. Обязательным в этой церемонии был мнимый отказ родственников невесты, уход и повторное (до трех раз) возвращение сватов. В разговоре принимали участие одни мужчины, они состязались в красноречии, уговорах, предлагали свою цену (*кит*) за невесту. Отец жениха и его старшие братья договаривались между собой о доле каждого в выкупе (иногда – еще до сватовства). Цену невесты составляли беличьи шкуры, продолжавшие играть роль денежного эквивалента (наряду с деньгами) до начала XX в. Сговор мог происходить за два-три года до самой свадьбы. В это время семьи жениха и невесты могли жить рядом или разъехаться, чтобы встретиться вновь перед самой свадьбой. Пушкину, передаваемую в качестве цены невесты, снова относили в котле старшие женщины из семьи жениха, постепенно увеличивая число шкурок до оговоренного количества. Затем назначался день свадьбы.

Этот день начинался мытьем головы жениха и невесты (по некоторым данным – только невесты). Юноше заплетали волосы в одну косу. Девушке расчесывали волосы, заплетали по-женски в две косы и вплетали женское затылочное украшение. Есть данные, что орнамент на украшении (бисер, вышивка подшейным волосом оленя) когда-то определял принадлежность к той или иной семье (или родовой группе). Жених и невеста надевали новый суконный халат *котлям*. Невесту наряжали старшие родственницы жениха. Невесте при этом предписывалось изображать сопротивление: она вырывалась из рук женщин, протестовала. Голову девушки покрывали платком (чтобы было закрыто все лицо) и вели, тоже как бы против ее воли, на берег, где на выбранном месте уже находился жених. Их сажали рядом (невесту слева) на специально изготовленную новую берестяную тиску так, чтобы лица были обращены на восток. Обряд мог происходить и в жилище (при меньшем стечении народа). Молодых накрывали большим платком, который потом засовывали за передний шест чума. Все присутствующие рассаживались по обе стороны от

молодых двумя полукругами. Один полукруг составляли кровные родственники жениха и все другие лица, относящиеся к одной с ним родовой половине. Другой полукруг составляли родственники невесты и все гости, относящиеся к родовой половине ее отца (Долгих, 1952а. С. 24).

Брак освящал шаман, а при его отсутствии – *бангос* (колдун, провидец). Действия их при этом были схожи. Шаман был в обычной одежде, специальными в его одеянии могли быть обувь и нагрудник, а из атрибутов он имел только колотушку. Действия его символизировали единство новобрачных: “чтобы были одним телом”, шаман связывал косы жениха и невесты; трижды обходил их по часовой стрелке, как бы замыкая в единый круг – “чтобы были как один человек”. Наговор при этом он сопровождал подражанием крику кукушки. Обычным было гадание о судьбе путем подбрасывания колотушки возле молодых и их ближайших родственников. О результате гадания – долголетию, благополучию, детях – шаман рассказывал потом присутствующим, оставляя самих молодоженов в неведении.

По окончании церемонии молодых разводили: невесту вели в чум жениха, жениха – в чум родителей невесты. Жених, войдя в жилище невесты, должен был отдать несколько белок ее сестре (этим он выкупал волосы своей жены), несколько шкурок он оставлял на том месте, где она раньше спала (выкуп ее места). Волосы имели особое символическое значение в свадебных обычаях кетов. В сказках девушка, живущая далеко от юноши, который захотел взять ее в жены, узнает о его решении по появлению на переднем шесте чума волос жениха. Она сравнивает их со своими и отправляет жениху прядь собственных волос. Тот в свою очередь поступает так же и окончательно решает, подходит ли ему невеста.

Угощение делали в складчину и не только в жилище родителей жениха и невесты, но и в других чумах стойбища. Затем устраивалось состязание сородичей жениха и невесты в стрельбе из лука, перетягивании на палке и другие игры, в которых обе партии имели возможность потягаться друг с другом. По окончании обряда молодая возвращалась в чум своих родителей и жила там еще три дня. В эти дни обязательным было избегание молодоженов. По истечении срока за новой невесткой приходили старшие родственники ее мужа (чаще – его отец) или он сам и окончательно уводили ее к себе.

В качестве приданого женщина приносила в семью мужа свою одежду и обувь, лыжи, постельные принадлежности, утварь, а также выделенную ей часть общего имущества отцовской семьи; сюда могли входить ручные нарты, лодка-долбленка, оленьи шкуры и камусы, а иногда и сами олени; в обычае кетов, владевших оленями, было закреплять новорожденных оленят за детьми (Кривошапкин, 1965. С. 139–143; Алексеенко, 1963. С. 70–76; 1967. С. 166–168; 1988б. С. 12–20).

ПОХОРОННЫЕ ОБРЯДЫ

Сведений о похоронном обряде и способах погребения у кетов до XIX в. немного (Долгих, 1961. С. 102–112; Алексеенко, 1967. С. 195–209; 1980б. С. 159–165). Наиболее ранние свидетельства о способах захоронения у кетов, возможно, следует искать в фольклоре. На давность воздушного способа указывает мифологический сюжет о посланном на землю сыне Еся, научившем людей “неправильному” ритуалу погребения – в земле, вместо того чтобы держать человека в течение 7 дней на помосте-лабазе (у В.И. Анучина – завернутым в травы и подвешенным к дереву), в результате чего прежде бессмертные люди стали умирать (Анучин, 1914. С. 5). Для XVIII в. имеется единственная информация о погребении в земле шамана (“кудесника”) в устье р. Дубчеса. Однако быть вполне уверенным, что речь идет о кетах, нельзя (Долгих, 1961. С. 667). На этой территории с кетской топонимикой жили

селькупы (выходцы с Кети и Тыма), тунгусы и особая группа смешанного с кетами аборигенного населения, известного под названием “юги” (Алексеевко, 1975. С. 211–222). Учитывая эти данные, а также сведения о существовании двух способов захоронения (в земле и воздушного) у других енисейскоязычных народов XVII в. и групп, формирование которых происходило с участием кетоязычных компонентов или в зоне кетской топонимики (Долгих, 1961), можно допустить наличие обоих этих способов у кетов в XVII–XVIII вв. Для XIX – начала XX в. известны те же два способа погребения – в земле и воздушное, но последнее сохранялось уже как специфически детское или шаманское.

Наиболее распространенным было захоронение в земле. Тело покойного укладывали в могильную яму (до 1,5 м глубиной) на двух широких досках – расколотых пополам кедровых стволах. По бокам, в ногах и изголовье имелись поставленные на ребро доски; они стояли поперек могилы. На них опирались концами две продольные доски покрытия, являвшиеся как бы крышкой гроба. Таким образом, гроб представлял собой ящик из несбитых досок и плах. Над лицом покойного укреплялась поперечная дощечка, концы которой входили в выемки в боковых стенках, предохранявшая голову от повреждения. Доски покрытия обертывали берестой (тиской) или ее стелили поверх досок; иногда тиской покрывали покойного, а доски закрепляли на некотором расстоянии от гроба с помощью поперечин.

Обычным было положение умершего на спине головой на восток, с вытянутыми вдоль туловища руками. Встречались погребения, в которых покойный был уложен непосредственно на дно неглубокой ямы, а на расстоянии 40–50 см над ним имелось покрытие из продольных плах. Наконец, обнаружены захоронения почти на поверхности земли. Труп в таком случае был закрыт тиской и завален сверху уложенными в ряд жердями. Б.О. Долгих (1961) отметил для XX в. погребение в гробу, изготовленном по типу, заимствованному у русских, а В.И. Анучин (1914. С. 12) упоминает обычай хоронить в сломанной ветке (лодке-однодеревке) или нартах.

Воздушный способ захоронения известен у кетов в двух вариантах: в пне срубленного дерева и на помосте (лабазе). Первый вариант к началу XX в. сохранился исключительно в качестве детского, хотя для середины XIX в. он отмечен как общий (Третьяков, 1869. С. 391–392; Долгих, 1961. С. 106). В пне срубленного дерева хоронили младенцев грудного возраста (до появления зубов). На месте захоронения (оно могло находиться в тайге недалеко от стойбища или поблизости от других могил) заранее срубали толстый ровный кедр (реже сосну) на высоте груди человека (на высоте 1,5 м – Долгих, 1961. С. 105). С восточной стороны в пне вырубали нишу. В ней помещали ребенка – преимущественно вертикально, лицом к ближайшей реке или головой вниз, лицом в глубь ниши (т.е. на запад). Нишу закрывали отделенной частью пня и обвязывали прутьями ольхового дерева. Поблизости на сучке хвойного дерева подвешивали берестяную колыбель. Захоронение на деревьях, видимо, имеет древние традиции. Следы его можно усмотреть в широко распространенном обычае подвешивать на деревьях послед, а также мертворожденных (их заворачивали в бересту и подвешивали на сучке кедра). Отметим обычай хоронить в дупле кедра кости важных промысловых животных (с целью их возрождения), церемонию погребения изображения медведя по окончании “медвежьего” праздника и т.д.

Относительно захоронения на лабазе имеются лишь немногочисленные сведения. В литературе об этом способе погребения упоминается лишь в статье Б.С. Семенова (1919. С. 101). До начала XX в. этот способ сохранялся среди самой южной (вороговской) группы кетов. Сургутихинские и елогуйские кеты сообщали о нем как о захоронениях шаманов согласно заранее высказанному желанию (шаманов хоронили и в земле). Из опросных сведений известно, что при погребении на лабазе соблюдали ту же ориентацию головой на восток, покойника обертывали берестой (или укладывали в несбитый ящик и покрывали сверху берестой). Снимок такого



Детское захоронение в дупле срубленного кедра
Кеты. Красноярский край, Туруханский район, вблизи пос. Алинского.
Фото Е.А. Алексеевко, 1960-е годы

погребения сделан Н.К. Каргером в конце 1920-х годов (МАЭ. Кол. 1268-218); гроб заменял выдолбленный ствол.

Погребение покойного у кетов сопровождалось комплексом обрядов, связанных с представлениями о смерти, загробном мире, самим умершим, его отношением к людям и т.д. (Алексеевко, 1976б. С. 96–105). Живой человек в воззрениях кетов является собой обязательное единство двух половин: видимой и невидимой. Видимая – это собственно тело. Человека, лишённого второй, невидимой рядовым людям половины *ул'вэй* (*ульвей/ульвэй*), называли “половинный человек”. Из практического опыта было известно, что потеря крови, прекращение дыхания или работы сердца сопровождается гибелью животного, человека. Однако в сознании эти явления выступали не как причина смерти живого организма, а только как признаки или следствие. Кеты полагали, что *ульвэй* появляется у ребенка тогда, когда он начнет ходить самостоятельно (захоронения детей такого возраста были одинаковы с погребени-

ем взрослых – в земле), до того она “общая с материнской”. *Ульвэй* представлялась маленькой точной копией своего хозяина. Она считалась вполне материальной: как и сам человек, его *ульвэй* имела тело, кости, мысли и т.д. Человек и его *ульвэй* находились в непосредственной взаимосвязи (Алексеев, 1976б. С. 99–101).

Причин, вызывающих болезнь, по представлениям кетов, могло быть несколько. Одна из них – вредное воздействие материального предмета или особого существа, злого духа, попавшего в тело. Однако в большинстве случаев причину болезни и смерти связывали не с телом, а с состоянием *ульвей*, ее гибелью, когда она попадала к Хоседам (главный персонаж отрицательного начала, олицетворение севера и северо-западной стороны). Если же человек сгорал, замерзал или кончал жизнь самоубийством, считалось, что его *ульвэй* попадала не к Хоседам, а к другому персонажу кетского пантеона – Биссымдесь. *Ульвэй* утонувших становилась добычей Ульгуса.

Ульвэй избранных людей Хоседам иногда не губила, а “возвращала назад”. Этими представлениями омыслился обряд заместительной инкарнации. “Возвращенная” *ульвэй* являлась родным умершего во сне в виде его самого и таким образом изъясняла о желании продолжать жизнь. Изготавливали антропоморфную фигуру (воображаемое тело), *ульвэй* получала свою вторую половину и образовывался *дангол’с* (*дангол’с*), который воспринимался как живой человек (изображение передавалось по наследству). Ему изготавливали одежду и снабжали необходимыми предметами – курительные принадлежности (трубка, кисет, спички), оружие (лук и стрелы) и т.д. *Дангол’с* считался не просто членом семьи (его кормили, одевали), но и ее покровителем: он защищал своих владельцев, помогал в промысле и т.д. (Алексеев, 1971а. С. 271–274). Сведения о том, что *ульвэй* умерших могут превращаться в злых *литысь*, получены у суломайских кетов (Крейнович, 1969д. С. 241). В других информационных *литысь* выступают как злые существа, враждебные людям, но не обнаруживаются при этом прямой связи с представлениями об *ульвэй*. В ряде информационных “мир *литысь*” совпадает с “миром мертвых” и конкретным местом погребения.

Материал о загробном мире также не однозначен. С одной стороны, это место реальных захоронений, с другой – воображаемый мир на северо-западе, в низовьях Енисея. Общей тенденцией помещать мир мертвых в низовьях реки обуславливался и выбор места для захоронений (берег реки, всегда ниже по отношению к стойбищу, где жил умерший). С этими представлениями связан запрет везти покойного в направлении вверх по течению, а также ориентация самих захоронений, размещение оставленных у могилы вещей.

Кеты считали, что нужно обеспечить умершего всем необходимым для последующей загробной жизни: огнем для его костра, одеждой, необходимой утварью, средствами передвижения и т.д. И в загробном мире умерший должен был жить “среди своих”. Этим обусловлено стремление хоронить поблизости от могил ранее умерших родственников. Существовало представление, что в мире мертвых все происходит “наоборот”. Именно этим объясняли обычай запахивать одежду на покойном на правую сторону, разбивать и ломать предметы, оставляемые у могилы. В загробном мире все это должно было принять свою “правильную” форму и состояние.

Шаман участвовал в церемонии погребения, как и другие рядовые сородичи и соседи. Специальных камланий в связи с погребением не производилось (за исключением обряда отпускания *ульвэй*, осуществлявшегося через некоторое время).

Хоронили умерших поблизости от реки (от 200 м до 1 км от берега) на возвышенных местах, ярах. Если человек умирал зимой далеко в тайге, то его оставляли на лабазе, а весной отвозили и хоронили в нужном месте. Больших кладбищ в конце XIX в. не было. Обычно на местах захоронений имелось 3–5 могил, встречались и единичные погребения. Места погребений выбирали в стороне от кочевий, стойбищ, исключения представляли захоронения маленьких детей; они могли быть и поблизости от охотничьих дорог, жилья, что, впрочем, не исключало и расположения их



Захоронение с оставленными вещами умершего

Кеты. Красноярский край, Туруханский район. Фото Е.А. Алексеенко, 1960-е годы

поблизости от могил взрослых. Кеты объясняли это тем, что умершие дети в отличие от взрослых не опасны для живых людей.

Покойник находился в своем жилище до трех дней. О смерти человека можно было сразу узнать, так как его нарты ставили передком на запад (обычно у жилища нарт поворачивали на восточную сторону). Народный этикет включал и другие правила поведения, целью которых было смягчить стресс при неожиданном известии о смерти близкого человека.

Умершего на закате, особенно пожилого человека, старались похоронить как можно быстрее. Его обмывали, одевали в новую (или лучшую) одежду. На рукавах, полках одежды, носках обуви ножом делали разрезы, спарывали пуговицы. Лицо закрывали распущенными волосами (мужчины, как и женщины, носили длинные волосы) или покрывали платком. Весь этот обряд исполняли непременно представители иного рода, чем умерший. Покойник лежал слева от входа, головой к двери. Все время до похорон умершему ставили пищу, набивали табаком трубку, разговаривали с ним. В день похорон одежду натягивали так, чтобы голова оказалась под проймой левого рукава, а полки сшивали. Хоронили обязательно днем. Перед выносом из жилища дети, прощаясь, перешагивали через ноги умершего справа налево (Долгих, 1961). Выносили труп через дверь ногами вперед (Третьяков, 1869. С. 391–392). Дверь жилища при этом перегораживали поставленной наклонно палкой. Покойника протаскивали под палкой, а присутствующие перешагивали через нее (этим как бы разгораживали дорогу живых и мертвых), палку затем рубили.

К месту захоронения покойного доставляли на нартах (зимой), в лодке, несли на руках. Кеты сообщали также о специальных носилках, на которых несли умершего, но подробные данные об этом отсутствуют. По пути никто из участников похоронной процессии не должен был оглядываться назад. Около могилы прежде всего разводили костер, “кормили” огонь, бросая в него кусочки пищи, табак, чай. Огонь зажига-

ли, по объяснениям информаторов, для того чтобы умерший не приходил потом за ним к живым сородичам. Копали могилу (непрерывно с запада на восток), вытесывали доски и т.д. обычно люди из чужого рода. Строго соблюдали ориентацию: покойника укладывали головой на восток. Кеты объясняли, что при таком положении против умершего находится западная сторона, куда и должен направиться человек после смерти. Согласно обычаю старший в семье мужчина хоронил умершего ребенка.

Около захоронения взрослых на деревьях развешивали одежду умершего, на могиле и около нее оставляли его личные вещи (лук, ружье, котел, чайник и т.д.), нарт ставили передком на западную сторону. Все оставленные предметы предварительно портили (пробивали дно в котле, отделяли приклад у ружья, рубили копылья нарт и т.д.). Некоторые мелкие предметы (чашки, блюда, табакерки) укладывали непосредственно рядом с телом (чаще всего в ногах) или бросали поверх покрытия гроба.

На месте захоронения, как правило, поминок не устраивали. Оленные кеты около захоронения забивали личного оленя умершего. Мясо, шкуру, камусы раздавали всем присутствующим, кроме семьи умершего и близких родственников. На Курейке при похоронах разрубали левую половину туши оленя на семь частей и бросали их в сторону заката, куда, считалось, уходит человек. Остатки туши раздавали. Голову оленя отрезали и надевали на кол у могилы. При отсутствии оленей кеты иногда забивали и погребали с покойным его собаку (*Кривошапкин*, 1865. С. 143).

Уходя от захоронения, не оглядывались. Последний в процессии должен был положить поперек тропинки палку, как бы преграждающую возвращение умершего к людям. Если последним шел человек из другого экзогамного подразделения, рода, то палку можно было не класть, он сам своим присутствием выполнял ту же роль преграды. Оставшиеся в стойбище не имели права смотреть на возвращающихся с похорон.

В память умершего устраивали угощение. Прежде чем войти в жилище, участвовавшие в похоронах мыли руки, перешагивали с целью "очищения" через огонь (поджигали в чашке жир), окуривали себя зажженной берестой. Через несколько дней жилище, где умер человек, покидали, и семья откочевывала на новое место. Родственники еще некоторое время в знак траура носили самую старую одежду со споротыми украшениями, вдова длительный срок ходила с расплетенными волосами. Обычай запрещал много плакать, звать умершего. На места захоронений специально не ходили, если же случалось оказаться поблизости от них, то разводили костер, "кормили" огонь, оставляли хлеб, сахар, табак и т.д. Особого поминального цикла не было. В соответствии с представлением, что в добытом медведе являлся умерший родственник, устраивали поминки умершим, если долго не убивали зверя (чтобы покойники не обижались и приходили гостить).

Погребения шаманов в земле отличались от обычных только тем, что их хоронили иногда поблизости от родовых священных мест (*холай*), если же шаман умер очень далеко, к холай свозили и оставляли там (зарывали у комля лиственницы) только костюм и другие его атрибуты. Бубен при этом продырявливали, а с одежды спарывали подвески (их сохраняли). На могиле шамана ставили развилку, а на шестах – изображения его духов в виде вырезанных из дерева птиц. Если считали, что шаман был плохим и "портил" людей, то ему старались вырыть как можно более глубокую могилу. К местам, где были захоронены шаманы, относились со страхом, избегали их. Утонувших хоронили отдельно, непременно на берегу (но не на возвышенном месте). Священнослужители требовали хоронить крещеных кетов по христианскому обряду на поселковых кладбищах. Однако это исполнялось лишь изредка. В целом у кетов, в том числе и у числившихся христианами, до начала XX в. сохранялись традиционные способы погребения и погребальный обряд, однако некоторые их детали свидетельствуют о влиянии христианского обряда – обычай ставить на могиле (в ногах) крест (*Алексеев*, 1979. С. 82–85. ЦГАРУ. Ф. 1726. Оп. 1. Д. 9. Л. 124; Д. 2. Л. 16).

МИРОВОЗЗРЕНИЕ, КУЛЬТЫ, РИТУАЛЫ

Общими чертами кетской мировоззренческой традиции является восприятие всех частей окружающего мира живыми, его дуализм – положительное или отрицательное по отношению к человеку начало, а также органичное сочетание вертикальной (земля-небо) и горизонтальной (нижнее течение-верхнее течение реки) систем размещения антагонистических миров (Иванов, Топоров, 1969; Топоров, 1969в. С. 126–147).

Народные представления об этих мирах (Анучин, 1914; Алексеенко, 1976б. С. 67–105) многозначны. Положительный (верхний) мир выступает: 1) как южная часть земли вообще, земля в верхнем течении Енисея или любой конкретной реки (точнее – выше данной точки отсчета, принимаемой за центр, например, конкретного стойбища, поселения); 2) как пространство над землей, собственно семислойное небо и мир выше “нашего” (т.е. видимого с земли) неба. Соответственно нижний мир проявляется: 1) как северо-запад, низовья Енисея или любой конкретной реки (а в их течении – ниже точки отсчета); 2) как неопределенный подземный мир. При этом понятие “верхний мир” (юго-восток, верховья реки, небо) противостоит такого же уровня понятию “нижний мир” (северо-запад, низовья реки). Критерием является активное положительное (верхний мир) или отрицательное (нижний мир) начало по отношению к человеку. В шаманстве эти представления нашли более четкое оформление, что выразилось в выделении особого сакрального верхнего мира, отмеченного признаками высшего начала и доступного только шаманам определенных категорий.

В мифологических представлениях о времени существования мира можно условно выделить два этапа. Первый этап – собственно возникновение мира, появление земли и ее ландшафта, первых людей, животных. Второй этап охватывает прошлое, настоящее и будущее уже созданного мира. Временное членение последнего обусловлено его цикличным исчезновением в результате наводнения (потопа) и последующим возрождением, причем количество циклов неопределенно. В период “до последнего потопа” предполагалось существование мира по подобию настоящего (Анучин, 1914). Существующий мир, согласно представлениям кетов, должен прекратить свое существование в результате очередного наводнения. Земля вновь утонет, погибнет все живое. Центром очередного мироздания снова станут топкие места, где на всплывших сухих кочках, покрытых лесом, оживут несколько человек. В будущем должны восстать из небытия и мифологические герои.

Общая схема устройства мира в кетской мировоззренческой традиции реконструируется следующим образом. Земля (плоский диск), окруженная водным пространством (“семью морями”), плавает в нем или поддерживается “большим кротом”, “большой птицей”. Над землей семь параллельных ей слоев образуют небо; седьмой из них – небосвод. Между краями земли и неба остается свободное пространство. Под землей расположены семь подземелий – пещер (Анучин, 1914. С. 13, 14). В контексте всех достаточно расплывчатых данных об этом подземном мире можно считать, что речь идет скорее о сфере ниже поверхности (наружного слоя) земли.

Верховное начало в кетской мифологии персонифицировано в образе *Еся* (*ес'* – бог, олицетворенное небо). Два женских персонажа – *Хоседам* (*Хосер'ам*) и *Томам* образуют второй высший уровень кетского пантеона. Они противостоят друг другу

в пространственном, функциональном и ценностном отношениях. Оба персонажа широко известны (Анучин, 1914; Иванов, Топоров, 1969). *Хоседам* – как дух-хозяйка мира мертвых и первопричина болезни, смерти; олицетворение севера (северо-запада), холода, тьмы. *Томам* – в качестве хозяйки южной (юго-восточной) стороны, матери перелетных, зимующих у нее птиц, стрекоз; олицетворение тепла и света. Связь между этими противостоящими персонажами выражает один из сюжетов о легендарном шамане Доге. В нем он улетает осенью вместе с лебедями на юг (в верховья Енисея) зимовать к *Томам*, а по возвращении отправляется на север во владения *Хоседам*, чтобы спасти взятого ею (т.е. умершего) сына.

Обращаясь к *Хоседам*, шаманы именовали ее Мать, Большая Мать, Низовская Мать. За этими обращениями, с одной стороны, стоял запрет на табуированное имя мифологического персонажа высокого ранга и представление о родственной связи шамана и *Хоседам* – с другой. Так, сакральный дар шаман получал, вступая в брак с символической дочерью *Хоседам* (Алексеев, 1967. С. 182–183; 1981б. С. 118). С верховным началом – *Ес'ем* – *Хоседам* связывает положение его бывшей жены, некогда изгнанной на землю и мстящей за их замерзшего на небе сына (Donner, 1933. Р. 86), губя людей и покровительствуя всему злокозненному. В мифологическом прошлом ей отводится роль отрицательного демиурга. Сюжеты о *Хоседам* не ограничиваются только собственно мифологическими и шаманскими текстами. Большое количество этнографической информации является развитием мифологемы в контексте бытовых рассказов, и они более всего отражают всю гамму отношения рядовых людей к “старухе”, распоряжающейся самой жизнью людей: от покорно боязливой до наступательной, непримиримой. *Хоседам* не приносят жертв и не молятся. Единственный вид отношений человека к царству *Хоседам* – это борьба (Анучин, 1914. С. 5). У него же мы находим характеристики внешнего вида *Хоседам* – растрепанные волосы, гноящиеся глаза, рысьи когти вместо ногтей, оставляет следы хищного зверя, – почерпнутые из рассказов кетов и отражающие их отношение к персонажу.

Воплощением жизни, доброго начала признавалась южная (юго-восточная) сторона, сторона мифической *Томам* (*Томамбам*). В образе *Томам*, окончательно сформировавшемся как хозяйка юга, южной, “живой” стороны, исходным началом было непосредственное олицетворение этой стороны и явлений природы, с ней связанных. Мифология помещает *Томам* то “далеко на юге” (Анучин, 1914. С. 7), то в верховьях Енисея, то в южной части земли, где между краями земли и небом имеется отверстие (Donner, 1933. Р. 85), то где-то в верхнем (небесном) мире: “где-то под солнцем”, “на пятом круге неба”. Небесную *Томам* называли *Хылес'* (*хыл'* – ясное, *ес'* – небо, бог). Считалось, что место, где живет *Томам*, очень жаркое – “людям там ходить нельзя, слишком жарко, но птицам хорошо” (Алексеев, 1976б. С. 88). Изображения *Томам* не известны, но ее мифо-поэтический образ включает следующие характеристики: “как огонь, горит”, “щеки, как заря”, “одежда ее горит и переливается, как огонь”. Этому образу соответствует и само имя мифологического персонажа, наиболее близким соответствием которому может быть “огненная”, “раскаленная”, “жар”. При камлании шаман иногда вступал ногами в кострище, где тлели угли, говоря: “Томам пусть дает огненную обувь!”.

Томам считалась матерью перелетных птиц. Отлет их знаменовал наступление наиболее опасного (из-за отсутствия благотворного воздействия тепла и света) периода, когда активизировалось все вредоносное, отрицательное. Весенний прилет птиц из “живой земли” (*етл'* *банг*) воспринимался как обновление (наступление нового этапа) жизни. Приобщиться к новой жизненной силе люди стремились, выполняя особый ритуал при появлении первых лебедей (Алексеев, 1977. С. 33–34). В обряде принимали участие только мужчины. Они поочередно черпали воду из котла специально изготовленной черпалкой из бересты и выпивали ее. Первые пе-

релетных птиц кормили, ставя с восточной стороны жилища чашку с жиром, хлеб и т.д. В шаманстве *Томам* заняла одно из ведущих мест как дух-покровитель шаманов высшей категории. К ней ежегодно уходил зимовать легендарный шаман Дог. Возвращался он в образе стрекозы (шмеля), люди отмечали его возвращение и “пересотворение” специальным обрядом (Алексеев, 1981б. С. 122). *Томам* в ряде версий предстает также как Мать грома и именуется тогда *Еккнам* (еккн – гром). Гром считался женским существом, место жительства громов – южная часть неба. Легендарный шаман Дог, добравшийся туда вместе со своими людьми, убил рогатиной шесть громов-детей, а в седьмом не распознал Мать-Гром, за что и был наказан.

В описаниях кетской мифологии земля, вода, огонь как самостоятельные объекты обычно не выделены (Иванов, Топоров, 1965). Причиной, возможно, является то, что необходимый материал зафиксирован поздно и его недостаточно. Названия этих природных субстанций входят в основной лексический фонд енисейских языков (Дульзон, 1961б; Старостин, 1982) и относятся к классу одушевленных имен существительных; они отличаются чрезвычайной многозначностью. Достаточно сказать, что лексика с *банг* (земля) связана с такими фундаментальными понятиями и категориями, как пространство, время, исходная (создающая) сущность. Земля персонифицирована в имени *Бангам* (*Бангам*) – Земля-Мать. Она выступает как прародительница людей, зверей, птиц (неперелетных), растительности и природы, а также жителей окружающего мира – *ил’банг*. Эта идея сосуществовала с иными версиями происхождения всего существующего в природе, причем сами кеты противоречия в этом не находили.

Метафорическим символом первородной связи с землей считался неперемный для всех порожденных ею объектов пупок (*тыл’*). Наподобие пуповины, соединяющей мать и плод, все они незримыми нитями соединены с центром земли (или мира). Этот центр – Пупок Земли (*Бангтыл’*) – также женское существо, иногда выступающее как ипостась самой *Бангам*. Пупку Земли соответствует симметрично расположенный Пупок Неба (Алексеев, Гришина, 1997. С. 195–202). *Бангам* в кетской традиции связана с идеей плодородия как прародительница, но и с идеей смерти человека. Выражение “светлые люди от земли пупок имеют (через пупок к земле привязаны)” означало как соответствие русскому “землей рожденные в землю уйдут”.

Подставной, охранительной лексикой кеты пользовались не только в ритуале, но и в бытовой речи. О новорожденном женщина извещала оставшихся в неведении словами: “Землей-Матерью данные мне *тунган*”, а при смерти ребенка говорила: “Земля-Мать съела мои *тунган*”. Слово *тунган* (ровдужные ремешки – завязки, соединяющие полки одежды) употреблялось как эвфемистическая замена значения “ребенок”, “дети”. Представляется возможным включить этот образ в общий семантический ряд примеров, выражающих такую связь: порождающее (материнское) начало – соединяющая нить – новорожденный. Имеется яркое материальное подобие этой идеи. Известен обычай спарывать с одежды умершего завязки – *тунган*. Они предназначались для первого появляющегося потом в этой семье или у близких кровных родственников новорожденного. Причастность Земли к жизни порожденных ею людей отражают сведения об особом, “от самой Земли”, огне (Дульзон, 1962б. С. 159, 167). Для бытовых нужд он не использовался, а зажигался только в случае тяжелой болезни кого-то.

Идея причинно-следственной зависимости жизни и смерти человека от Земли проявляется и в других ритуалах, имевших целью излечение больного. При этом действия специалистов – шаманов, *бангбс* (провидцы, обычно женщины; компонент *банг* в слове свидетельствует о “земной” направленности их действия) были идентичны. Землю просили оставить человека в живых, предлагая взамен *кокс’* – “подарок, жертва”. Наполненный шкурами белок медный котел переворачивали вверх

дном с наговором: “Матери-Земле котел опрокидываю вместо человека”, или “Земле белками выкуп даю”. В качестве *кокс* могли быть домашние животные – собака черной масти, черный олень. Земле предназначались и приклады черной ткани, которые следовало подвесить к молодому кедру. Эти действия также могли осуществляться без специального на то указания шамана или *бангбс* (Алексеевко, Гришина, 1977). Порождающее начало земли непосредственно выражает имя широко известного мифологического персонажа. Это – родившийся “от Земли в колодине” *Бангдэхын/Бангрэхын*, Сын земли (*хын* – “сын” – Алексеевко, 1981а. С. 177–178).

От Земли как прародительницы промысловых объектов ждали помощи в охотничьих занятиях. Этой цели служили, например, умиловительные действия перед началом основного этапа пушного промысла – зимнего кочевья всей семьи. Участниками обряда были все взрослые члены семьи (или группы объединившихся семей), а распорядителем – старший среди них или шаман. Известна также индивидуальная обрядовая практика в отношении Земли с целью охотничьего успеха: умиловительные обращения, кормления, одаривания.

Вода в кетской мифологии вместе с такими стихиями, как земля и огонь, входит в класс “матерей”. Женское и материнское начало образа выражает название водной субстанции (дух воды) *Улемам* (*ул’* – вода). Но в отличие от стихий земли и огня, вода в кетской космогонии предстает как вечная и изначальная среда возникающего мира, Вселенной. Одно из двух известных для кетов названий Вселенной, зафиксированное В.И. Анучиным в конце XIX в., – *ул’с’*. Лексема *ул’с’* употреблялась как название мифической небесной реки и реальных рек в контексте “большая река” (в иных случаях использовался собственный гидроним, как, например, для Енисея: *Ке ул’са’* – Большая *Ул’с’*, и Кук), в современном кетском языке слово *ул’с’* известно в значении “большой водоем, море” (Вернер, 1993. С. 111). С водной субстанцией связано не только появление, но и само существование мира во времени, циклическая смена таких его этапов, как прошлое, настоящее и будущее. Каждый заканчивается тем, что “вода землю (пусть) сплочет”, после чего вновь повторяется акт возникновения, но уже “обновленного” мира. Мотив воды в ее разделительной функции (смена времени и ситуации) находит проявление и в ритуале (свадебном, по случаю добычи медведя).

Если вода – вечная среда мироздания, то река являет собой сочетание двух начал – воды, проступившей из-под земли, и русла, созданного (“прорытого”, “нарисованного”) творцом. В роли последнего выступают мифологические персонажи. Положительной или отрицательной сущностью каждого демиурга обуславливается часть (верхнее-нижнее течение) создаваемой реки. Легендарный Альба прорубил камень, перегораживающий землю (Осиновские пороги), и тогда образовался Енисей – *ул’с’ ситонак*. Хоседам, убегая от Альбы, прорыла русло нижнего течения Енисея до самого моря; *Ес’* создал все остальные реки – “этой земли пальцами *Ес’я* напаянные”. Каждая крупная река считалась матерью своих притоков. Зимой река “засыпала”, весной “просыпалась”; ее наделяли способностью понимать человеческий язык, быть благодарной или, наоборот, сердиться. Считалось, что если попросить Улемам, угостить ее, одарить подарками, река скорее проснется.

Вскрытие реки воспринималось как праздник, так как после долгой, разобщающей людей зимы и голодного периода весенней распутицы открывался путь к рыболовным угодьям, встреча с родственниками и соплеменниками. При первой подвижке льда все население стойбища собиралось на берегу. В полыньи и трещины бросали хлеб, табак, порох. С умиловительными речами обращались к Улемам, когда надо было преодолеть опасное место. Перед порогами, например, всегда останавливались на ночевку, совершали обряд угощения Улемам. Ей приписывалась важная роль в рыболовном промысле. Именно к ней, считалось, обращался хозяин рыб *Ул’ткайгус’* с просьбой послать людям рыбу. После массового котцового ло-

ва, обеспечивающего рыбными продуктами впрок, устраивался обряд благодарения, включавший угощение Улемам и умиловительные обращения (Алексеевко, 1977. С. 34–35, 46).

Огонь (*бок*) в мифологической традиции кетов является знаком обжитого (“окультуренного”) пространства, противостоящего миру нелюдей. Месту, где горит огонь, отводится роль центра, соединяющего миры. Через кострище человек может попасть в мир, населенный мифическими существами. Топографически он выглядит как подземный, нижний; очажная палка (таган) своим нижним концом за- тыкает вход в этот мир.

Мифологическое имя огня подобно именам таких стихий, как земля, вода: *Бокам* – Огонь-Мать. Скульптурные изображения огня, как, например, у народов самодийского круга, эвенков и других аборигенов Сибири, для кетов не известны. Но о том, что он воспринимался ими в антропоморфном образе, свидетельствуют личины на стенке чумалов. Человекоподобное лицо прочерчивали по сырой еще глине при строительстве нового жилища (Долгих, 1952а. С. 158–165). Считалось, что *Бокам* живет в кострище вместе со своими детьми (взметнувшуюся от ветра золу принимали за пыль, поднятую ногами бегающих детей).

Многочисленные поведенческие нормативы по отношению к огню связаны с представлением о его способности испытывать боль (если положить поленья поперек кострища – поперек горла *Бокам*, тронуть чем-то острым – попасть в огонь ногой) и обиду (если в него попадет сор или кладут поленья, на которые помочились собаки и т.д.). Обо всем этом *Бокам* могла поведать людям, но только особые люди (*бангос*, *дантонс*) способны вступать с ней в двусторонний вербальный контакт. Рядовым людям был доступен язык ее знаков. Движением сгорающих головешек *Бокам* предостерегала о грозящей опасности, направлением вылетающей искры указывала лучший путь охотнику или, наоборот, советовала остаться дома, треском поленьев успокаивала женщин в отсутствие мужчин, находящихся на промысле, предвещала их скорое и благополучное возвращение и т.д.

На кетском материале ярко проявляется родовой характер культа огня. Огонь был покровителем и защитником семьи, кровных родственников, рода: “огня нет, корня нет, человек пропадает”. “Свой огонь” оберегали от чужеродцев и иноплеменников. Отзвук прежних родовых норм в отношении огня сохранялся в виде бытовых предписаний. Только близкий кровный родственник мог вынести горящую головешку из жилья, чтобы зажечь свой огонь. Особенно строго правило соблюдали зимой, считавшейся наиболее опасным для людей периодом. В это время соседи по стойбищу (практически всегда – семьи, связанные отношениями родства или свойства) могли позаимствовать огонь, только придя со своей берестой, которую и поджигали. Считалось, что огонь-защитник должен быть постоянно с людьми. Покидая стойбище, угли засыпали золой (заливать огонь водой или гасить его каким-либо иным способом запрещалось), а с собой брали тлеющий березовый нарост, помещенный в берестяной туес. Зимой его присыпали золой, а летом обкладывали сырым мхом. Перевозили огонь от стойбища к стойбищу в нарте хозяйки чума (семьи). Родовой огонь полагался человеку и в его посмертном существовании. С этой целью на месте захоронения разводили костерок, используя лучины, зажженные от “своего” огня. В числе даров умершему, навестившему родных в образе добытого ими медведя, должен был быть огонь (в атрибутике медвежьего праздника его могли символизировать спички).

Стараясь обеспечить расположение и помощь *Бокам*, ее кормили лучшими продуктами: рыбьим и утиным жиром, сахаром, хлебом и т.д., обязательно – перед отправлением на промысел и по возвращении с добычей, будь то рыба, боровая дичь или сохатый. Ритуал кормления осуществлялся на празднике благодарения по случаю большой добычи копытных, при медвежьей церемонии. Соблюдался обычай и

повседневню: принесут с лабаза продукты и первым делом от всего дадут *Бокам*. Е.А. Крейнович писал, что когда суломайские кеты ели что-либо вкусное, например масло, то кусочек его бросали в огонь, говоря: “бабушка, масло вот” (1968. С. 193). За плохое обращение *Бокам* могла отомстить – покинуть жилье, сжечь (съесть) имущество и людей. Провинившиеся должны были искупить свою вину, по фольклорным данным, человеческим жертвоприношением.

Особым, “от земли”, считался огонь, который получали трением лучкового сверла (*Дульзон*, 1961б. С. 167). Сакральная значимость огня “от земли” выражалась в том, что его зажигали специально в случае тяжелой болезни кого-либо и во время эпидемий. Косвенно в этих представлениях актуализируется защитная функция Матери-Земли и возможно – идея исходной общности двух космогонических начал – Земли и Огня. В единственном известном сюжете, включающем мотив появления огня у людей, собственно о происхождении его не говорится – костер горит на земле, а верховное начало – всеведущий творец – указывает замерзающим людям, где его отыскать (*Дульзон*, 1964. С. 75–187).

Представления о защитной, охранительной роли огня оказались устойчивыми, они до сих пор фиксируются в разной возрастной среде.

В женском образе персонифицировано солнце – *и*; термин относится к женскому именному классу (*Крейнович*, 1968. С. 190). Солнце связано с землей, когда-то оно жило на земле вместе с мужем, с их ссорой связано появление месяца – *хип*, *кип* (*Анучин*, 1914. С. 3–4; *Donner*, 1933. Р. 83). Во временном отношении образ солнца восходит к мифологическому прошлому, когда создавалась (росла) земля и появился первый человек. Это была *Ирхун* – Дочь Солнца: “Когда земля родилась, давно, какая-то солнечная женщина одна по свежей земле ходила” (О.В. Тыганова, пос. Суломай, 1972). Стороны восхода и полуденного расположения солнца – восток и юг, в мифологических представлениях кетов выделялись как стороны положительного начала, а природные явления, с ними связанные, олицетворялись в положительных женских образах (*Томам*, *Конэсам*). В повседневной жизни люди старались максимально использовать благотворное воздействие солнца. Не только в обряде, но и в каждодневной практике старались следовать направлению движения светила. З.Н. Дибикова (пос. Верещагино, 1987) назвала за это кетов “солнечным народом”. О себе она сказала: “Из чума выйду, всегда левым плечом иду, всегда по солнцу”. С женской порождающей сущностью солнца связан обычай обращаться к светилу и востоку с просьбой о рождении детей, их благополучии. В дупла деревьев, обращенных на восточную сторону, помещали кости добытых животных для их возрождения. Раскачивание на восточную сторону с целью оживления, возрождения известно в фольклоре и в ритуальной практике.

С космологической темой в кетской мифологии связан образ важеньки *Бангсел*^{*} (Земляной Олень), о которой известно несколько сюжетов. Объединяет их тема путешествия в мировом пространстве. При этом в обоих – горизонтальном и вертикальном – вариантах его организации преобладают черты речной модели. Зеркальная противоположность в сюжетах соответствует главным мифологическим оппозициям: мужское – верхнее, сакральное, женское – нижнее, профанное. Сюжеты о мифической важеньке по существу являются художественным отображением шаманского ритуала. Наиболее распространенной категорией шаманов у кетов были те, кто принимал образ важеньки. При путешествиях в пределах земного мира они именовались *Бангсел*^{*}, а поднимаясь в верхний мир – *Кадуks*. Соответствующую семантику выражали облачение и атрибуты этих шаманов (*Алексеевко*, 1981а; 1984б; 2000). Теме семикратного возрастания силы и возможностей героини (героя) фольклорных сюжетов соответствует идеология и ритуал семи этапов на общем 21-летнем пути становления шамана и семь частей – “песен” – каждого отдельного камлания.

С космологической темой в кетской мифологии связан еще один знаковый женский образ – *Тэл'* (мамонт). Как и в других сибирских мифологических традициях (Иванов, 1949), мамонт был символом нижнего (подземного, подводного) мира в сюжетах, моделирующих вертикальный вариант мирового устройства (Иванов, 1982). Символом верхнего мира в них является мифическая птица Даг (Даго) с железными когтями (у кетов известна категория шаманов, в своем действе принимавших образ этой птицы). Характерен и мотив дерева, связующего миры. В этнографических рассказах *Тэл'* – живущее в воде существо с длинным рогом, который иногда вмерзает в лед. Последний образ, видимо, связан с реальной практикой: кеты находили бивни в береговых осыпях, использовали их на бытовые поделки (рукоять ножа, часть ножен, мерки для пороха и др.).

Одним из объектов, связанных с воплощением земной, лесной природы, является *Кайгус'*. Среди других мифологических персонажей этого уровня (Иванов, Топоров, 1969) его отличает широкая известность. *Кайгус'* предстает в мужской и женской ипостасях, но сюжеты с *кайгус'*-женщиной преобладают. Слово *кайгус'* в кетском языке имеет общее значение “удача”; удачливого охотника называли *кайгус' кет*. Мифологический образ *Кайгус'* – дух-хозяйка (хозяин) промысловых животных; известна также *Кайгус' нам* – мать *кайгус' ей*. Приобщение к *кайгус'*-удаче выражалось мотивом сексуальной связи человека и духа.

Кайгус' рисуется то в зооморфном, то в антропоморфном облике. Принадлежность к особому, нечеловеческому миру символизирует “немота” *Кайгус'* при временном пребывании в коллективе людей. Собственный мир ее обычно конкретизируется как “лесной” (а сама она нередко именуется “лесной бабой”).

Образ *Кайгус'* несет в себе черты и провозвестника этических норм, обеспечивающих партнерские отношения человека и природы. Основу широко известного цикла о Кайгусе Верховьев Реки составляет миф, осмысливший ритуал медвежьего праздника (Алексеев, 1960; Крейнович, 1969).

Образ *Кайгус'* имел свое материальное воплощение. Это были хранившиеся вместе с другими семейными фетишами шкурки белок, соболя редкой расцветки – не сменивших до конца свой сезонный наряд (“пестрых”), альбиносов. Делались и специальные скульптурные изображения: на антропоморфную фигурку из дерева натягивали снятую чулком шкуру “меченой” белки, соболя. Некроенная меховая одежда подчеркивала зооморфную сущность персонажа и этим выделяла его среди изображений домашних охранителей-аллэлов, дангольсов. В остальном обращение с ними было одинаковым: их держали в одном туесе, одновременно кормили, обновляли одежду (новую шкурку натягивали поверх старой), одаривали низками цветного бисера, бусами. Как и других домашних охранителей, их наследовали в семье по мужской линии, но весь относящийся к ним ритуал был прерогативой женщин.

Холай (*холый, холий*) – название священного родового (семейного) места и одновременно имя мифического женского существа. Семантика слова недостаточно ясна. Сложен и синкретичен мифологический образ самой *Холай*: хозяйка причного мыса, низовой реки, другого водоема; хозяйка мольбища; символическая мать шамана. Она покровительствует тем, кому принадлежит священное место, и одновременно опасна для чужеродцев. Мир ее чужой для такого человека, он не может существовать в нем. Позитивные контакты с *Холай* возможны для чужеродцев, но при строгом соблюдении ряда условий (Алексеев, 1977. С. 59–64; 1998. С. 24–26). Наиболее опасными считались покинутые холай, по отношению к которым давно не совершали обязательного ежегодного обряда обновления. Передавался рассказ о русских, срубивших священную лиственницу (символ самой *Холай*) на р. Пакулихе. При этом “старуха очень кричала”. Место это с тех пор считается опасным.

Устье реки было наиболее распространенным местом кетских *холай*; они могли быть также на острове, около озера, но всегда – на высокой, приметной части бе-

рега. Для кетских мольбищ типично наличие выдающегося по толщине и высоте ствола дерева. Чаще всего это была лиственница, изредка – кедр. На *холай* кетов Каменских (остров Комса) росло причудливое ивовое дерево, семь стволов которого поднимались из общего комля. Считалось, что подобные деревья-феномены начинали свою жизнь во времена “первых людей”. Саму *холай* могла изображать врытая в землю деревянная антропоморфная фигура или фигура, вырубленная из пня. Иногда ее обозначала личина, вырубленная в коре растущей лиственницы. Известно также, что присутствие *Холай* могло только подразумеваться и не иметь никакого материального выражения. Недалеко от дерева находились *дос’н* – сыновья *Холай*. Они представляли собой кедровые (или еловые) жерди и бревна длиной от 0,5 до 5 м, оканчивающиеся вверху острой, грубо высеченной головой. *Дос’н* обычно стояли тесной группой, прислоненные к опорной горизонтальной слеге. Число их варьировало от семи до нескольких десятков, что свидетельствовало о характере священного места (семейном или общеродовом) и его посещаемости, так как при ежегодном посещении *холай* число *дос’н* увеличивалось. Кроме антропоморфных фигур на *холай* стояли крупные деревянные фигуры медведя и волка – сторожа священного места. Особую группу составляли очень высокие (6 м и более) шесты с насаженными на них деревянными изображениями птиц. Более всего среди них было тетеревов, но, кроме того, могли быть водоплавающие птицы, сокол, ворон и др. Число шестов с птицами также ежегодно увеличивалось и могло достигать нескольких десятков. К антропоморфным фигурам, птицам и растущим возле изображений молодым деревьям при посещении *холай* подвешивали приклады из новой белой или цветной ткани.

Сородичи посещали свои священные места ежегодно и в определенное время – в дни летнего солнцестояния. Посещение *холай* носило характер идеологического выражения их солидарности и единства, общего ритуального действия после длительного периода зимнего промысла и весновки, разъединявшей родственников на немногочисленные производственно-территориальные группы (стойбища), и перед тем, как снова разойтись отдельными семьями или семейными группами по речкам для котцового лова рыбы. Ритуал на священном месте занимал целый день. Собравшиеся останавливались стойбищем неподалеку и в назначенный день шли к *Холай*. Мужчины тащили



Изображение хозяйки священного места – *Холай* на р. Сургутиха Кеты. Красноярский край, Туруханский район. Фото П.Е. Островских, начало XX в. МАЭ

котел с ухой, который потом опрокидывали у комля лиственницы – угощали *Холай* и ее сыновей. Женщины несли свои заранее приготовленные подарки (*кокс'*): приклады новой ткани (ими дополняли привязанные год назад), нитки бисера и бус. Женщины-чужеродки к изображению *Холай* не должны были приближаться. Молодые мужчины стреляли из луков в ствол лиственницы. После одаривания и угощения *Холай* и ее сыновей мужчины обходили лиственницу семь раз по движению солнца. Церемония заканчивалась камланием родового шамана. Тот просил “обновленную” *Холай* и ее сыновей защитить людей от злых духов, послать им успех в предстоящем рыболовном промысле. Покидая *Холай*, ей оставляли маленькие рожны и тлеющие угольки от разведенного ранее костра, чтобы она могла жарить себе рыбу. *Холай* заняла одно из ведущих мест в шаманском культе кетов. Ей отводилась роль символической матери-охранительницы шамана. Именно она, считалось, наделяла его первыми сакральными знаками – колотушкой, повязкой или головным убором из ровдуги, нагрудником.

Сама *Холай* и ее дети признавались той же родовой принадлежности, что и люди – владельцы священного места (интересно представление, что женщин-чужеродок *Холай* могла взять в жены своим сыновьям). Они выступали как родовые защитники и охранители. Культ *Холай* у кетов связан с широким кругом “речных” представлений. Об этом сигнализируют: топография места, роль *дос'н* при ледоходе, рыбная пища для *Холай* и ее детей, умиловительные действия с целью рыболовной удачи и др. (Алексеев, 1998. С. 24–26).

Сведений об умиловительных действиях людей в отношении злокозненных лесных существ нет. В ряде информации они – *Дотам*, *Колбасам* (*Кэлбэсам* – возможно, иранского происхождения; *Топоров*, 1981б) и др. – выступают под общим названием *литис'н* (*лытис'н*; ед.ч. *литис'* – лесной дух). Их побаивались, считая опасными для человека, способными причинить всевозможные неприятности. Ими пугали расшалившихся вечером детей. Но известны факты активно наступательного отношения к *литис'н* и представления, что человек сам может “отвести” возможное зло. В отношении злокозненных существ, отрицательное воздействие которых более всего распространялось на хозяйствование, могли потребоваться усиления коллектива. Таков, например, был ритуал *кангро*, известный как обряд кормления “дорожной старухи” (*Дульзон*, 1969; *Крейнович*, 1969в. С. 236–242). Его осуществляла перед началом основного охотничьего периода семья или группа объединившихся на зимний промысел (“большую ходьбу”) семей с целью избавления от *кангробам* – старухи охотничьей дороги. “Старухи” считались дочерьми *Хоседам*; та якобы посылала их, чтобы преследовать охотников, сбив с пути. В отношениях противостояния со злокозненной *Колбасам*, существом из мира нелюдей, более всего известна *Хун'*. Эти антиподы являются главными действующими лицами большого числа рассказов и быличек. Ряд этнографических информации основан на этих распространенных фольклорных сюжетах. Принадлежность *Колбасам* к миру нелюдей маркируется особенностями ее внешнего облика – четырехпалостью – и поведением, нарушающим принятые в человеческом коллективе нормы (оскверняет огонь, трясая над ним подолом, бросая в него вшей и т.д.).

В женском обличье кетам представлялась “великая болезнь”, ее называли также “русская болезнь” – корь. Эпидемии кори свирепствовали на Туруханском Севере в XVII в., первой половине XIX в., начале XX в. (*Долгих*, 1960б. С. 143–144, 170), опустошая целые стойбища лишенного иммунитета коренного населения, сокращая отдельные группы (так произошло, например, с сымскими кетами). Сохранились предания о спускавшихся по Сыму илимках, полных трупов людей, пытавшихся спастись из очагов болезни. Болезнь пытались лечить шаманы. В рассказе об одном шамане “русское” происхождение болезни символизирует образ коней с колокольчиками. Чужеродность образа выражало и изображение болезни в виде тряпичной

куклы, одетой в “русскую” одежду – юбку и кофту (Анучин, 1914. С. 87; Иванов, Топоров, 1965. С. 129–132; Алексеенко, 1971а. С. 265–270).

В числе домашних семейных охранителей и покровителей у кетов широко известны “старухи” – *аллэл бам* (аллэл; ед. ч.). Их изображения (Иванов, 1970. С. 126–133; Алексеенко, 1981а. С. 169–171) – круглоголовые, антропоморфные фигурки из кедра, обтянутые (оклеенные) мехом, одетые в подобие настоящей одежды и завернутые в несколько слоев ткани, имелись в каждой семье. Как и огонь, *аллэлы* ведали общим благополучием ее членов, но домашний быт оставался главной сферой, а функции их были непосредственно связаны с функциями женщин-матерей, хозяек дома. Считалось, что *аллэлы* облегчают женщине роды, а в дальнейшем помогают растить детей, оберегают от болезней, несчастных случаев, ухаживают за маленькими детьми. По ночам им полагалось прибираться в жилище (в удостоверение активной деятельности старух-*аллэлов* кеты обычно показывали стоптанную обувь на их ногах, сшитую по подобию настоящей обуви). К старухам обращались с просьбой найти потерянную вещь, дать совет. Средством общения во всех случаях было гадательное действие: произнося вопрос (или предлагая тот или иной вариант), фигурку подбрасывали, и если она падала лицом вверх, ответ считался положительным. Подобным образом, например, гадали об исходе промысла, сроках возвращения находящихся в тайге. Об *аллэлах*-защитниках и помощниках существует много рассказов и быличек.

Признавалась и некая постоянная связь между состоянием членов семьи и их *аллэлами*. Если у человека заболела рука или нога, смотрели, не случилось ли чего с соответствующими частями *аллэлов*. Чтобы прошло заболевание глаз, нужно было подправить выпавшую бусину-глаз *аллэла* и т.д. *Аллэлам* приписывалась способность доброжелательно или недоброжелательно относиться к отдельным вещам, собакам и людям. Они сердились и мстили людям, если те небрежно с ними обращались, причиняли боль. Известны единичные факты наказания *аллэлов*, если они не оправдывали ожидания людей. Но в целом каждая семья старалась обеспечить “хорошую жизнь” своим *аллэлам* и, расположив их к себе, получить от них максимальное содействие. Их кормили лучшей едой (при переезде на новое место, перед промыслом, при болезнях членов семьи, в предвидении родов, а также в середине каждого месяца). *Аллэлам* меняли изношенную обувь и одежду. По свидетельству Е.С. Сутлина, последнее носило характер обрядового действия. Шаман (или провидец – *бангос*) извещал людей своего стойбища, что та или иная “старуха просит такую-то новую одежду”. Пожилые женщины (родственники владельцев *аллэла*), сидя в



Семейный охранитель – “старуха” *аллэл*

Кеты. Красноярский край, Туруханский район, пос. Суломай. Фото Е.А. Алексеенко, 1960-е годы

“чистой” части чума, шили одежду, шаман уточнял детали, поправлял, если требовалось. В день, когда одевали *аллэлов*, все население стойбища собиралось в одном чуме. *Аллэлам* ставили угощение (его потом доедали все участники). Девушки приносили подарки: шелковые ленты, цветные лоскуты, бусы, бисер, кольца, которые кеты наделяли способностью помогать при болезнях людей, прежде всего детей. Снятые нити носили на шею, лоскутками обвязывали больное место, просто держали при себе или клали детям в колыбель.

Существовали правила повседневного обращения с *аллэлами*. Их держали в “чистой” части жилища в берестяном туесе или деревянной коробке, лицом на восток, переносили и переодевали их только до полудня; новые лоскуты, нити с бисером, бусами, а также пояса заматывали исключительно в направлении движения солнца. Кормили *аллэлов* в лунные вечера (по другим данным – в полдень), им давали имена. Все обряды совершали женщины.

Наследовались *аллэлы* по мужской линии (обычно передавались младшему сыну, который оставался, не выделяясь из отцовской семьи). Если в семье оказывались только женщины и они выходили замуж в другой род, покровители передавались мужчинам-родственникам вплоть до самых отдаленных, но обязательно с общим родовым названием. В чум, где временно жили несколько семей, подселившиеся семьи своих *аллэлов* не вносили. Они могли попасть в чужие руки только в том случае, если не оказывалось наследников-сородичей (Анучин, 1914. С. 85). *Аллэл* изготовлялся собственноручно человеком, который впервые обзаводился отдельным хозяйством. Анучин отметил шаманский обряд оживления *аллэла* (Там же). Сведения Анучина, вероятно, отражают ситуацию, когда родительская (отцовская) семья по каким-то причинам не наделяла выделившегося сына родовыми пенатами.

Кроме рукотворных деревянных изображений *аллэлами* кеты признавали естественные камни, напоминающие формой человеческую фигуру. Их находили среди прибрежной гальки при особых обстоятельствах (кому-то в тот день сопутствовал необычный улов рыбы, кто-то остановился и не мог двинуться с места, пока не поднял “похожий на человека” камень). Здесь, похоже, имеет место архаичная форма возникновения ситуативного образа-фетиша.

Шаманство кетов отличается сложная, но четкая система представлений – понятие о наследуемом в кровнородственной среде даре, 21-летний (семикратный) цикл становления шамана, многозначность олицетворяемых им в ходе обряда образов, пантеон, выделение особого сакрального верхнего мира и т.д., а также развитая символика выражения этих представлений (в мифологических стереотипах, атрибутике и облачении, иконографии и др.). Известно несколько категорий шаманов (*сенниң қуттын*) функции которых были однотипны и обычно не выходили за пределы утилитарной практики: общие вспомогательные и охранительные действия – борьба со всем вредоносным, лечение, гадания, предсказания и т.д. (Анучин, 1914; Алексеенко, 1981б; 1984а. С. 50–73). Разница заключалась в том, что сферой одних считалась только земля и нижний мир (шаманы, олицетворявшие в своем действии медведя или медведеподобное существо), за другими признавалась способность достигать неба и верхнего мира (шаманы, пересотворявшие в своем действии в важеньку оленя), но для ее реализации надо было достигнуть определенного уровня в становлении. В народе сохранялась память и об особой категории шаманов, действия которых скорее носили характер культового обряда, их высокий ранг и престижность определялись тем, что они были связаны исключительно с сакральным верхним миром, а их духи-покровители занимали верховное положение в пантеоне. С реальными лицами эта категория не связывалась, о них известно из преданий, где они предстают как “великие” (таков был легендарный Дог) в отличие от просто “больших” шаманов. Последними признавались лица, прошедшие все семь этапов становления.

Подрастающее поколение у кетов достаточно рано оказывалось информированным о шаманах-предках, как реальных родственников, так и легендарных личностях, их силе, путешествиях в мирах, борьбе с врагами (Алексеевко, 1981б). В соответствии с системой представлений о наследовании шаманского дара кеты знали, в какой семье и в каком поколении можно ожидать появления преемника. Предрасположение стать шаманом усматривали в приписывавшихся ребенку необычных способностях (он якобы мог самостоятельно повернуться в колыбели так, что голова оказывалась в ножной ее части, и др.). Признаками избранничества малолетних считали особо беспокойное поведение, отсутствие сна, издававшиеся ребенком необычные звуки, расшифровывавшиеся как “шаманские слова”. В семье, где подрастал такой ребенок, и в его близком окружении создавался особый психологический настрой, который не мог не влиять на данного ребенка и других детей. Последние становились свидетелями и участниками игр ребенка-избранника со специально изготовленными для тренировки игрушками – шаманскими атрибутами. К. Доннер упоминает сделанные самими детьми игрушечные бубны с обтяжкой из кожи налима (Donner, 1933. Р. 60).

С раннего возраста дети могли наблюдать само шаманское действо (например, камлание перед началом рыболовного сезона, собиравшее все население стойбища). Повторяемость ритуала, а также присущий ему элемент театрализации, условности оказывали эмоциональное воздействие, способствовали запоминанию мифологических образов, мелодий и слов шаманских песен. В возрасте 8–9 лет дети становились участниками некоторых шаманских обрядов, например камлания в темном чуме, отличавшегося игровым характером, активно включавшего в действие всех присутствовавших (“игра в темном чуме”). Если камлание предполагало гадание, то возле каждого из детей шаман, загадывая, трижды подбрасывал колотушку, а ребенок всякий раз подавал ее. Семантика действия (положения колотушки) была доступна ребенку, так как с аналогичным гаданием (но с другими предметами – рыбьей костью, оленьей бабкой, поварешкой и т.д., – и не шаманом, а рядовыми людьми) он сталкивался достаточно часто.

Внешним показателем уровня становления на каждом этапе было наличие у шамана определенного набора предметов облачения и атрибутов, полагавшегося



Птицеобразная фигурка из железа – дух-помощник шамана
селокс

Кеты. Красноярский край, Туруханский район. Фото Ю. Маторина,
1960-е годы

ему в это конкретное время, их частичный или полный комплект, число обрядовых “обновлений” последнего. В них как бы материализовывалась идея о возможностях шамана – доступности ему только одного, земного, или обоих миров, уровне и количестве покровителей, которыми он мог располагать и т.д. Набор атрибутов шамана у кетов включал: особое облачение (парка, нагрудник, обувь, железный головной убор – “корона”), бубен с колотушкой, посох. Кроме того у него могла быть особая нарта-ящик с железными изображениями духов-помощников (Анучин, 1914; Алексеев, 1981а).

Общую информацию об образе, воплощаемом шаманом при камлании, его сфере действия в мировом пространстве, потенциальных возможностях и количестве покровителей и помощников заключал в себе не только полный комплект, но и каждый предмет шаманского облачения и атрибутов. Всякий последующий, заново изготовленный и “обновленный” (“оживленный”) особым коллективным обрядом атрибут воспринимался как один и тот же бубен, впервые полученный шаманом после трех начальных лет практики. Обретение его было знаком, что шаману стал доступен верхний мир (в течение первого трехлетнего этапа он действовал без бубна).

Увеличивающийся размер очередного бубна и сопутствующие этому изменения в его оформлении (более всего в числе, расположении и характере подвесок с внутренней стороны) осмысливались как признаки существования бубна во времени, его роста и физического изменения, наподобие изменений человека по мере его взросления, достижения зрелости и старения. В определенном смысле в бубне материализовался сам жизненный цикл шамана-владельца. Критерия “выросший” достигал только седьмой бубен. Процесс изменения состояния (роста) выражался как количественными, так и качественными показателями. В первом случае – это было увеличение размера каждого очередного бубна, числа деталей (комплектов подвесок и др.) в их оформлении. Постепенное изменение используемого при этом материала по возрастающей символической значимости (например, ровдуга-железо-медь) было качественным признаком роста бубна. Так, на “выросшем”, законченном в своем оформлении бубне (при образе “бубен – вселенная”) должно быть семь железных поперечин, осмысливавшихся как ярусы (“небеса”, “слои”, “круги”) верхнего мира. Но в первом бубне семислойную структуру мира составляли одна железная перекладина и шесть натянутых ремешков. В процессе становления шамана, по мере осуществлявшихся раз в три года обрядов обновления, ремешки постепенно заменялись железными перекладинами, а самый высокий ранг обозначало наличие на бубне перекладин из меди.

Развитость шаманских представлений и их материальное выражение на первый взгляд трудно соотносится с реальным уровнем социального и культурно-бытового состояния кетов – таежных рыболовов и охотников, для которых еще и в XX в. были характерны устойчивые патриархально-семейные и родовые связи. Тем не менее, аналогии выявляются в шаманстве народов более высокого общественно-экономического уровня в прошлом – бурят, тувинцев и т.д. (Клементи, Хангалов, 1916. С. 134; Анохин, 1924. С. 129; Потапов, 1991; Вайнштейн, 1964).

ГЛАВА 8 ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

ФОЛЬКЛОР

Сами кеты выделяют несколько видов своего устного творчества. Наиболее широким является термин *аськет* (*аськэ'т*), который они объясняют русским соответствием “сказка” (Крейнович, 1969а. С. 227; Вернер, 1993. С. 19). Между тем исполнители под этим названием объединяли разные в сюжетном и жанровом отношении тексты, существенно различающиеся по художественной структуре, функциям и форме исполнения (повествовательной, речитативной, песенной). Еще в 1980-е годы некоторые рассказчики выделяли особую категорию фольклорных произведений под внешне близким, но самостоятельным названием – *аська* (*аска*). Собиратели, зафиксировавшие эту форму, были едины, определяя ее как “предание”, “рассказ”, “сказание” с несколькими сюжетами мифологического характера (Там же). Примеры кетских *аська* объединяет включенность в мифологический сюжет топонимических, этнических, генеалогических, социальных и других реалий. По-видимому, именно эта черта обеспечила долгую востребованность жанра *аська*, служившего исторической памяти народа о себе. Еще один особый термин – *асага* зафиксирован в отношении сюжетов, выражающих промысловую (охотничью) этику и нормативы (Дульзон, 1966б. С. 56). Ряд аналогичных текстовочений, связанных с бытовыми предписаниями (например, в обращении людей с огнем), суломайский кет П.Н. Каменских в 1972 г. выделил русским словом “говёр”, подчеркивая этим особенность и достоверность сюжета по сравнению со сказками – *аськет* (Мифы, предания..., 2001. С. 159).

Известная народная терминология не отражает всего разнообразия повествовательных форм. В общей форме можно выделить мифы и тексты мифологического происхождения, легенды, бытовые рассказы и поучения, героические и исторические предания, а также сказки – фантастические, бытовые, о животных и т.д., хотя это разделение достаточно условно. Особый вид устного творчества *сытак* (*ситак*) – загадки (Крейнович, 1969а). Кетские мифы, предания и рассказы не обнаруживают специфичной для каждого из этих жанров художественной структуры – особой композиции, начала и концовки, общих мест (Куприянова, 1973. С. 139). В них могут присутствовать одни и те же свободно сочетающиеся эпизоды, мотивы, те же персонажи. Признаком сказки З.Н. Куприянова считает характерный зачин с глаголом “жил-живет” (Там же. С. 140). Различные тексты имеют свои художественные особенности: героические произведения выделяет наличие гипербола, повторов, характерных общих мест. Сказкам свойственно одухотворение и оживотворение предметов, мотив оборотничества, участие волшебных помощников. Рассказы часто напоминают бытовые сказки, но отличаются особой лаконичностью изложения. В целом мифологические произведения более всего выражают специфическую культуру народа и сами являются ее символом. Для кетов они были и в определенной степени остаются этнообъединяющим началом, средством выражения национального самосознания.

Тематика кетских мифов, мифологических рассказов, преданий, сказок с мифологическими сюжетами – мироздание и устройство вселенной, возникновение человека на земле и его окультуривание, многообразный мир реальных и мифических существ и т.д. Художественными средствами в них выражаются такие главные мировоззренческие понятия и категории, как живой–мертвый, положительный–

отрицательный, верхний-нижний, мужской-женский и т.д. Свое место в них нашли все основные персонажи кетского пантеона (Кетские тексты, 1981).

Особенность дошедших до нас кетских текстов – превалирование их утилитарных функций (познавательной, установочной) над эстетической. Зафиксированы представления о способности магического воздействия некоторых сюжетов, необходимой регламентации их исполнения. Мифологические тексты отразили изменения, происходящие в народном сознании. Общая десакрализация могла выразиться в нарушении запрета на упоминание имени персонажа высокого мифологического статуса, в возможности замещения его объектами более низкого ранга и т.д. Новые тенденции особенно заметны при сравнении разновременных версий одного и того же сюжета. Молодой современный исполнитель может даже опустить часть текста, где выражена основная идея, если последняя не является для него актуальной, не соответствует его ценностным ориентирам.

Космологическая тема в мифах и текстах мифологического характера представлена сюжетами о потопе, о происхождении земли и всего на ней существующего, о светилах (солнце и месяце) и созвездиях. Сюда же можно отнести и повествования, объединяющие тот или иной общественный обычай, например, обрядность захоронения. Общность относящихся к перечисленным сюжетам персонажей высокого ранга, их связи и функции свидетельствуют о возможном существовании некогда единого космогонического цикла. Действующими лицами являются верховное начало – Есь (персонифицированное небо), его жена Хоседам, ставшая на земле отрицательной альтернативой Еся, Бангрэхып (Сын Земли), играющий роль связующего звена между землей и небом, мифический демиург Альба, легендарный шаман Дог и др. В некоторых поздних версиях произошло замещение этих лиц персонажами значительно более низкого уровня. Например, один из основных мифологических сюжетов – о ссоре Еся с Хоседам, – определяющий соответствующие (небесное или земное) ведомства антагонистических начал, в смысловом варианте открывается словами: “Старик со своей старухой жили, у них сын был” (Кетский сборник..., 1969. С. 210).

Сюжеты о самом акте возникновения мира представлены очень немногочисленными фрагментами, записанными не ранее начала XX в. Дополнить эти сведения помогает этнографическая информация, по сути являющаяся пересказом мифологического сюжета или его части.

Мифологические сюжеты о всемирном потопе, о сотворении мира и человека более других могут показаться сходными с библейскими легендами. Воздействие это, несомненно, имело место. Но сознанию кетов могли стать доступны лишь те идеи христианства и та часть его обрядности, которые обнаруживали определенную внешнюю близость, имели точки соприкосновения, общие черты с их традиционными представлениями, культами, мифологией. Архаичный мотив о борьбе двух начал при возникновении земли сопровождался трансформацией образов под воздействием народных верований русских, библейской мифологии, а также появлением конкретно-исторических реалий в сюжете. Конструктивные деяния приписываются Есю – верховному персонажу кетского пантеона, а противостоять ему может персонаж, не соответствующий его высокому рангу – *домат* (*доомэт*), который часто интерпретируется современными кетами как “черт”.

Мотив сотворения земли демиургом среди водного пространства присутствует в сюжете, записанном В.И. Анучиным (1914. С. 14). В нем действует легендарный шаман Дог, который с помощью гагары, доставшей со дна моря кусочек тины, образовал остров. В.И. Анучин отмечает, что в данном фрагменте произошло смешение персонажей и Дог заменил кого-то другого, а по существу речь идет о сотворении мира.

Астральную тему представляют сюжеты о небесных светилах – солнце, месяце (луне), звездах и созвездиях. Солнце и месяц персонифицированы в женском и муж-

ском образах соответственно. В.И. Анучин пересказал мифологический сюжет об уходе к месяцу жены Еся, за что она и была изгнана на землю, а месяц наказан вечной обязанностью служить человеку – указывать путь и предсказывать погоду (Там же. С. 3–4). В большинстве сюжетов месяц фигурирует как муж солнца. Их союз по существу является космическим, так как месяц – это родившийся в колодине без матери и отца Сын земли – Бангдэхып. В его превращении роковую роль сыграла Хоседам. Соперницы разорвали его пополам, причем жене досталась половина мужа без сердца. Она пыталась сделать сердце из угля, но бесполезно: “Днем он как человек, а ночью – только половина”. Месяц “крутится сзади жены-солнца” и светит ночью своей половиной. Мотив разорванного пополам месяца и сюжет появления пятен на луне известны в ряде сибирских традиций (угорской, селькупской, тюрко-чулымской). Согласно В.И. Анучину, пятна на луне – это следы пребывания там Хоседам (Там же. С. 4).

Сын неба (*Есьтахын*) фигурирует в двух мифологических сюжетах. Один – космогонического характера, разъясняющий происхождение Млечного Пути (в других версиях он связан с легендарным Догом). Сын не послушал советов отца, Еся, теплее одеться, идя на охоту, и замерз на западной стороне неба. Его след там обозначился в виде Млечного пути: “Лыжня сына неба наверху на небосводе виднеется”. Этот же сюжет связан и с появлением на земле отрицательного начала кетского пантеона – Хоседам. Она была женой Еся, но не простила мужу, что он так жестоко наказал их сына за непослушание, и в гневе ушла от него на землю, пообещав стать там равной ему злой богиней (Там же). В другом сюжете с Сыном бога связана утрата людьми изначально свойственного им бессмертия и появление у них прежде отсутствовавшей собаки (*Анучин*, 1914. С. 10).

О создании людей известны несколько сюжетов: “Есь долго мял в руках землю, потом бросил. Из правой руки брошенное влево был мужик, из левой брошенное вправо – вот стоит баба” (*Анучин*, 1914. С. 9).

Библейское влияние сказалось в этногонических мифах. Тема “разделения народов” присутствует в мифе о потопе: “Во время потопа была великая буря, которая разбила всплывшую землю на несколько кусков. Люди, разделившиеся таким образом на части, и образовали народы” (Мифы, предания..., 2001. С. 56). Более самобытны мотивы в сюжетах, где говорится о происхождении родовых этнонимов. Речь идет прежде всего о широко известном и в других сибирских мифологических традициях (у угров, селькупов, эвенков, северных алтайцев, бурят и др.) сюжете о небесной охоте, объясняющем происхождение созвездия Большая Медведица (Там же. С. 64, 65). Это созвездие считали “своим” кеты экзогамной (родовой) половины (Богдэденг). По поводу происхождения названия и самой конфигурации созвездия зафиксированы несколько различающихся несущественными деталями версий. Все они повествуют о том, как несколько человек вместе преследовали лося. Охота была долгой, продолжалась днем и ночью и незаметно для себя все участники, убив сохатого (в вариантах – только ранив его), оказались на небе (Мифы, предания..., 2001. С. 64–65).

С происхождением родового названия Богдэденг связан и сюжет об упавшем с неба громае. В его разных версиях гром персонифицирован в образе копытного животного – лося, лошади. В предании, где легендарный Дог погибает, сожженный Матерью громов за то, что убил шестерых ее детей и питался их мясом, природное явление характеризуется так: “громы – звери; у них копыта есть, крылья, а шея и голова лебединые” (*Дульзон*, 1964. С. 193, 195). В распространенном мифе гром-лошадь упала с неба в то время, когда живших “одной ордой” людей постиг страшный голод. Найденную в лесу лошадь они разделили и съели, отчего все – мужчины и женщины – забеременели. Евшие гром – это и есть кеты Богдэденг (“огня люди”), или Еккнаденг (“громов люди”). Мужчины умерли, а родившиеся у женщин дети

“уже Конанг стали” (родовое подразделение кетов Бокдэдэнг). Сходный мотив обнаруживает упомянутый сюжет о Доге: погибая от огня, он успел спустить с неба в образе гагары сына. Гагара упала на Сым, где ее съели сымские люди. Все евшие гагару погибли (в вариантах – погибли только забеременевшие мужчины).

В роли основного демиурга и культурного героя, приобщившего людей к первым жизненным благам, социальным нормам, ритуалу, выступает Есь. Уникальным образцом сюжета о культурном герое и примером мифологических и мировоззренческих контаминаций является едва ли не самое крупное в кетском фольклоре повествование “Откуда жизнь вперед пошла” (Мифы, предания..., 2001. С. 65–74). В нем присутствует мотив всеведущего творца, образ которого отмечен чертами христианского бога. Рассказчица по-кетски назвала его “Отец”, “Большой отец”. Однако тот только указывает путь к очеловечению созданных им, но “сделавшихся” зверями людей, и подсказывает герою – Дилтаку, где взять огонь – первое условие превращения в людей. Весь остальной путь – от освобождения от шерсти и перехода к прямохождению до изготовления орудий труда из камня, а потом из железа – люди осуществляют сами, ведомые своим младшим братом – Дилтаком. Возможно, здесь имеет место редкий случай фольклорного авторства: талантливая, пытливая сказительница (В.С. Дорожкина), используя свой жизненный опыт, национальные и сходные с ними эпические традиции (мотив огня, с помощью которого творец – Торум спасает замерзающих людей и очеловечивает их, присутствует в хантыйской мифологии) творчески переработала ставшую ей доступной популярную информацию о первобытности, создав в целом единственное в своем роде устное произведение.

Этиологическое содержание более всего присуще сюжетам о появлении на земле первых животных, птиц или происхождении особенностей их внешнего вида и образа жизни. В животное может превратиться человек, порывающий с обидевшим его человеческим сообществом. Таково происхождение белки: женщина, убегающая от собравшегося погубить ее мужа, лезет на дерево и превращается в белку. В другой версии присутствует мотив воли творца – Есь решил помочь голодающим людям и из девки сделал первую белку; у белки от человека только большой палец остался и под мышками – кусочек белого мяса. Первый глухарь мог бы вместе с другими птицами улететь зимовать на юг (“вверх”), но Есь велел ему остаться, чтобы люди зимой не голодали. Перелетные птицы – гуси, утки – пытались утянуть его силой, накинули петлю, зацепив за грудную кость (оттого у каждого глухаря там есть дыра, а перышки “у бровей” красные от слез), но им противостояла воля Еся и глухарь остался (Мифы, предания..., 2001. С. 77–80).

Мифология и народная историческая память синкретизированы в сюжете о возникновении домашнего оленеводства. В соответствии с мифологическим стереотипом с неба неожиданно стали падать семь оленей. Остяки подставили новую берестяную тиску, но олени пробили ее копытами насквозь и не задержались у них. Мифологизированное отношение людей к жизнеобеспечивающим ресурсам отражает сюжет о деревьях. По воле человека, отправившегося в лес за дровами, прежде во всем подобные людям деревья должны были лишиться голоса, стать безмолвными: иначе слышавшие их молюбу и плачь люди не могли рубить деревья для своих нужд (Там же. С. 86). Особенности ландшафта – необычные скалы, недоступные края, труднопроходимые речные пороги и др. – объясняли деятельностью или превращением мифических героев (Анучин, 1914. С. 4, 7; Мифы, предания..., 2001. С. 85–86). Ряд мифологических сюжетов строятся вокруг браков между персонажами, персонализирующими различные зоны мироздания. В первую очередь это тексты о сватовстве Сына земли – Бангрэхыпа к дочери неба – Есьтехунь (Мифы, предания..., 2001. С. 91–93).

К космологической тематике восходит сюжет календарного мифа об *Усесе* (Усесь – Теплое небо, ипостась Еся). Он особенно интересен своей непосредствен-

но выраженной магической функцией: об Усесе можно было рассказывать лицам, родившимся в теплое время года, а от самого рассказа ждали желаемого изменения погоды. Усесь предстает как существо, обладавшее правом наказывать за нарушение морально-этических норм. В его власти обеспечить потепление (если из-за сильных холодов люди не могут осматривать подледные ловушки – котцы) или, наоборот, умеренный мороз, кладущий конец распутице. Условием наступления тепла оказывается брак Усеся и земной девушки, путешествие которой к нему на небо происходит вдоль реки верхнего мира. Аналогичный сюжет встречается в других сибирских традициях, например, у хантов и ненцев, однако магическая функция рассказывания этих текстов, похоже составляет кетскую специфику (Там же. С. 93–100).

К мифологической тематике близок обширный цикл о легендарном шамане Доге (Там же. С. 103–116). Содержание текстов составляют путешествия Дога на зимовку в верховья (на юг), в благодатную страну Томам, и в низовья (на север), к Хоседам. Близки мифологическим шаманские легенды о контактах земных людей и жителей иных миров (Там же. С. 117–119). Упавшего с неба человека, который остается невидим для рядовых жителей земли, обнаружить и вернуть назад смог только большой кетский шаман Дог. Но и человек земли, упавший в нижний мир, тоже невидим для его обитателей. Они не понимают его речь – он просит еды, а им кажется, что как-то особенно трещит костер.

Самостоятельный большой пласт в кетском фольклоре составляют сюжеты об отношениях человека и лесного существа, именуемого *Кайгусь*. Тексты с подобным сюжетом часто содержат реальные фамилии, родовые названия и имена людей (Там же. С. 120–127, 130–144). Образ *Кайгуся* многозначен: это медведь (медведица), хозяин лесных зверей или женское существо – мать (хозяйка) белок, соболей, – способное принимать как зооморфный, так и антропоморфный вид. Общей является идея о непосредственном влиянии *Кайгуся* на исход охотничьего промысла, а также мотив брачной связи с человеком, как условие промыслового успеха, жизненно-го благополучия (Мифы, предания..., 2001. С. 120–127, 139–144).

Среди бытовых повествований особенно любимы и популярны сюжеты о медведях, включающие как фольклорные стереотипы (в том числе известные и в других сибирских традициях), так и реальные ситуации, давшие начало рассказу. Обычный сюжет – у бездетных стариков воспитывается медвежонок (*Ыськет*), которого они именуют “сыном”, “дочкой”. Он помогает им в тяжелой работе (например, таскает в чум дрова). Достигнув определенного возраста, *Ыськет* уходит в лес. На прощание ему на шею и лапы надевают медные доспехи-украшения. Впоследствии зверь может явиться к людям, чтобы заменить доспехи, ставшие тесными, на новые. Медные браслеты и ошейник служили знаком того, что медведь ручной. Распространены рассказы, как воспитанник-медведь оказывает помощь человеку в тот момент, когда на него нападает дикий собрат. Звери-выкормыши могут и сами прийти к людям за помощью (Мифы, предания..., 2001. С. 145–147). В сказках медведь-выкормыш в трудную минуту помогает людям этой семьи или сиротам.

Частые персонажи бытовых текстов – обиженные сироты: одинокая старуха, у которой люди убили лисичку-помощницу; девушка, ушедшая в лес из-за плохого обращения чужих людей или брошенная на произвол судьбы; парень Тыней, за пропитание вынужденный исполнять самую тяжелую работу и т.д. Для этих текстов обычна назидательная сентенция или мотив мести жестоким людям. В числе бытовых рассказов следует назвать и широко распространенные повествования-поучения. Содержание их различно, общей чертой является прозрачная сентенция, выражающая установки и нормативы, регулировавшие отношения индивида с коллективом, природой, символическим миром. Народную этику и правила семейной жизни выражает сюжет о молодой невестке. Женщина, вошедшая в семью мужа, не вы-

полняет необходимых бытовых предписаний, слушается “неправильных” советов своих завистливых сестер, и муж ее из-за этого лишается кайгусь-удачи. Обретает он ее только после того, как жена исправляется, внемля наказам свекрови (бабушки мужа). Важность транслируемых в художественно-образной форме социальных нормативов рассказчица выразила словами: “Я своим детям эту сказку век буду повторять – пусть и впредь ее помнят” (Мифы, предания..., 2001. С. 157–158). В другом случае из-за своей лени молодая делает мужа посмешищем в глазах его трудолюбивых родственников и соседей. В наказание ее оставляют одну на покинутом стойбище. Возвращение к людям становится возможным только после того, как, пройдя ряд испытаний, женщина признает принятые в семейном сообществе правила (Там же. С. 153–157). Интересы другой стороны – самой невестки – выражает рассказ “Про старуху Кёгл”. Текст отличают конкретные топонимические детали. Просватанная на Подкаменную Тунгуску дочь елогуйского старика Кырына после смерти мужа подвергается жестокости со стороны его матери Кёгл. От верной гибели ее спасает и возвращает родителям выращенный ими когда-то медведь-кайгусь (Там же. С. 150–153).

В отличие от берега реки, лес – это неизбежное, чуждое, полное опасности пространство. Ночевки в зимнем лесу вдаль от стойбища требовали от человека самообладания, рассудительности и смелости. “У страха глаза велики”, и, приняв крик ночной птицы за голос злокозненного существа, охотник жертвует огню всех добытых соболей, прося о защите. Другой рассказ иллюстрирует тщетность усилий избежать встречи с медведем, если очень его боишься (Мифы, предания..., 2001. 160–161). Мифологические корни имеет и поучение, как обращаться (вернее, как нельзя обращаться) с огнем очага. Один человек спорил с огнем, дразнил его (огонь – женская персонификация), и та отомстила тем, что очаг его погас. Он не мог заимствовать огонь у соседей, так как при его появлении их огонь тоже гас. Человеку и его детям грозила голодная смерть, и он вынужден был искупить вину тяжелой жертвой. С тех пор он стал учить других, чтобы не дразнили огонь (Там же. С. 159). Что касается взаимоотношений с “другим народом” – карликами, великанами, безголовыми и т.д., то в целом фольклорная традиция предлагает относиться к их “инакости” нейтрально или лояльно, доверять их словам и не нарушать своих обещаний. При соблюдении этих условий возможны контакты, паритетные отношения (но не совместная жизнь), нарушение их грозит человеку гибелью. На добро и помощь откликается даже злая *Доотам*, однако в отношении подобных персонажей мира людей более характерно неприятие, насмешка или активная борьба (Там же. С. 161–167).

Героические сказания и исторические предания представлены сюжетами о борьбе кетских героев с врагами-иноплеменниками. Мнение о существовании этого жанра у кетов высказано Р.В. Николаевым в связи с циклом о богатыре Альбе (1974. С. 145–150). Один из наиболее популярных героев этого цикла – богатырь Бальна и два его брата, Тогыт (Тоигыт) и Белегын. Противником кетов в преданиях о Бальне выступают обычно превосходящие числом оленные эвенки, иногда – юраки (ненцы), а союзниками становятся такие же безоленные, как и они, селькупы, у которых есть свой герой – Пальна. Предания о Бальне, как правило, топонимичны: действие может разворачиваться в устье Подкаменной Тунгуски, на Сургутихе, Пакулихе, “против Алинского” и т.д. В историческом сознании кетов Бальна занял место легендарного героя; елогуйские Бальдины (род Кэнтаан) считали его своим предком. Существует несколько наиболее распространенных сюжетов о Бальне (Мифы, предания..., 2001. С. 171–182). Один повествует о том, как он с братьями, исполняя своего рода ритуал перед боем, пригласили к себе в особый “военный” чум предводителя эвенков и победили их своим хитроумием и ловкостью. Другой сюжет раскрывает одну из причин конфликтных отношений с эвенками. Белегын женат на

эвенкийке и живет в эвенкийском стойбище. Старшие братья отправляются навесить заболевшего Белегына. Родственники невестки вероломно нападают на них, ранят Бальну (в версиях – убивают его), и это порождает последующие столкновения кетов с эвенками. “Низовские люди”, т.е. юраки (ненцы), прежде чем напасть на стойбище кетов, посылают туда лазутчика, чтобы узнать, насколько оно многочисленно. Для преданий этой группы особенно характерно отражение в сюжетных коллизиях и мотивах осознания этнических отличий своей культуры от культуры оленеводов тундры, причем эти особенности остроумно используются в стратегии и тактике сражения (Мифы, предания..., 2001. С. 182–186).

Большое распространение получил сюжет о сыне, мстящем за убитого отца (в версиях – и за увезенную врагом в жены мать героя). Он составляет содержание близких по структуре, мотивам и образам героических сказаний о Сясенгусе, Нюняме, Бильгете, Силеке. Почти для всех из них характерны такие известные в других традициях, например, в тюркской, общие стереотипы, как выпытывание героем-малолеткой у матери или тетки, куда делся его отец (испытание прижиганием руки горячей берестой), троекратность изготовления нужного герою боевого лука братьями его матери, образ женщины, колющей дрова, в которой он узнает свою мать, помощь уведенной врагом женщины (по указанию героя она перерезает тетиву лука и, провоцируя плач ребенка, не дает уснуть противнику, облегчая тем самым победу над ним) и т.д. Часто сюжет о походе юного героя-мстителя к врагам заканчивается возвращением похищенной женщины, а то и добытанием себе жены. Врагами в большинстве случаев выступают те же юраки (Там же. С. 186–205).

Популярностью пользовались “военные сказки”, где рядовые (обычно безымянные) кеты побеждали внезапно объявившегося и численно превосходящего врага исключительно благодаря своей находчивости, хитроумию и ловкости. В числе таких персонажей – известный во многих традициях “Старик в заячьей парке”. Он находился на стойбище с одними только женщинами, когда туда нагрянули вооруженные юраки-ненцы. Возвратившиеся с охоты мужчины не поверили своим глазам – их домочадцы не только остались живы, но отняли у врагов оленей (Мифы, предания..., 2001. С. 209). Селькупы обычно выступают в роли союзников кетов, исключением является сюжет о сражении, которое могло бы закончиться полным истреблением последних (Там же. С. 211). Причина столкновения – внезапное нападение на братьев-кетов, гостей у сестры, вышедшей замуж за селькупа. Братья убивают мужа сестры и других селькупов, но один из кетов пожалел двоих детей, спрятал их в мох, чтобы не нашли. “Так и остались селькупы” (мотив спрятанного и оставшегося в живых после набега врагов ребенка известен многим фольклорным традициям).

Наиболее тесно к космологическим мифам примыкают сюжеты, в которых прямые связи с персонажами кетского пантеона отсутствуют, но мифологические мотивы отчетливо прослеживаются в медиативной роли героя – Каськета, осуществляющего путешествие между основными сферами мироздания (Там же. С. 216–229; Иванов, 1982; Топоров, 1981а, б; 1985). Каськет предстает как: 1) медиатор, восстанавливающий целостность вселенной; 2) плут и обманщик; 3) хитроумный сказочный персонаж, побеждающий *Доотам*. Во всех сюжетах Каськет наделен особыми качествами, за которые его называют “волшебным” (иногда – “колдующим”): он способен оживить умершего, угадывает мысли других и подчиняет своей воле. Оборотничество – также общий для всех сюжетов с Каськетом мотив. В пределах своего мира он действует в образе лисички, колонка, горноста. В верхний мир Каськет поднимается в личине оленя (Мифы, предания..., 2001. С. 216–225). Этот образ, равно как мотив шаманского дерева (шаманского посоха с бусами), с которого и начинается подъем, имеет прямое соответствие в шаманской мифологии и ритуале (Алексеев, 1981; 1982б; 1984б). Знаковым для текстов с Каськетом является образ

старика Эрохота. В.Н. Топоров не исключает, что за именем Эрохот и его модификациями могут стоять древние центральноазиатские связи (1970. С. 156–157; 1981б). Наиболее архаичным, видимо, следует считать мифологизированный сюжет, где Каськет осуществляет медиативную функцию – соединяет разрозненные части (миры) вселенной, восстанавливает связи между ними. Идея реализуется в мотиве путешествий Каськета и контактами с персонажами, символизирующими различные миры. В верхнем мире это мифическая птица *даг* (*даго*) и орел, в нижнем – хтоническое животное *тэль* (“мамонт”) или рыба.

Широкое распространение получил сказочный сюжет, где действуют антиподы – женщина *Хунь* (*хонь*) и злокозненная *Кэлбэсам* (Мифы, предания..., 2001. С. 233–234, 239). Некоторые повествования несут на себе черты влияния русских сказок, прихотливо сочетая их мотивы и персонажей с собственными кетскими. В сказке об Ыдохоте (Там же. С. 139) действуют две пары – Ыдохот с положительной дочерью и Колбасам со своей. Кроме кетских персонажей – Ыдохота и Колбасам, все остальные мотивы и детали совпадают с русской сказкой типа “Морозко”. В одной из сказок среди зверей-помощников, пытающихся спасти героя, вытащив из него мертвый зуб, оказывается некто “репка” (Там же. С. 252–253).

В кетских сказках о животных, как и в сказках других народов мира, звери и птицы живут по образу и подобию человека, они разговаривают между собой, понимают язык людей; в иных ситуациях зверь может оказаться хитрее человека (Кетские сказки, 1961). Некоторые сказки о животных имеют мифологические корни, в них присутствует космогонический или этиологический мотив. Характерен в этом отношении сюжет о дятле и вороне. Они живут в семье некоего мифического Эта, выступающего в роли вершителя погоды. Хитрый дятел (кеты считают его “мудреной” птицей, именуют кайгусем) втихомолку развязывает мешки с ветром. Ветер вызывает пургу, смягчающую мороз, и люди получают возможность заниматься необходимыми делами (Мифы, предания..., 2001. С. 254–255). Сказка о медведе и бурундуке рисует их друзьями. Маленький зверек показывает заблудившемуся медведю дорогу к его берлогу. Благодарный медведь гладит зверька по спине лапой, отчего у него там остаются пять черных полос (Там же. С. 255–256).

ПРАЗДНИКИ

Особое место у кетов занимает медвежий праздник – обрядовые действия по случаю добычи медведя, целью которых было обеспечить возрождение убитого животного и покровительство умерших родственников. Наиболее полная информация о нем записана Е.А. Крейновичем (1969б. С. 6–113) от О.В. Тыгановой и опубликована с подробным комментарием.

У кетов, как и у многих народов, медведь выделяется в зверином мире как особое существо, близкое человеку, или даже как преобразженный человек. За ним признавалась способность мыслить, понимать язык и действия людей, соответствующе на них реагировать. В то же время в медведе видели хозяина промысловых животных, который повелевал ими и таким образом мог оказывать воздействие на исход охотничьего промысла людей. Сказанное полностью относится и к кетам, но их духовная связь с этим животным кажется еще более глубокой и интимной (Алексеев, 1960. С. 90–104; 1985. С. 92–97; 1995. С. 22–26). По их представлениям, человек после смерти продолжал существовать в ином мире, и связь живых с умершими не прерывалась. Она продолжалась в различных формах (институт заместителей умерших, особые камлания в темном чуме и т.д.), и одной из форм этой связи был медвежий праздник: медведь воспринимался как посмертная живая ипостась человека, в которой тот по своему желанию продолжает контакты с живущими, прежде

всего со своими родственниками (о том, кто именно пришел в облике медведя, выясняли по приметам, а также общаясь с ним при гадании с помощью отрубленной лапы). Общее число возможных встреч с одним и тем же умершим неопределенно, но не более семи раз, а первая должна состояться не ранее, чем через семь лет после смерти человека (более ранний визит – нарушение правил и дурной знак). Исключение составляли дети, умершие до семилетнего возраста. Такой ребенок мог явиться медвежонком уже через 2–3 года (Алексеев, 1992. С. 113–119). К.З.Н. Дибиковой (Верецагино, 1987 г.), обнаружившей берлогу с медведицей, в образе той явилась мать, еще будучи бездетной, т.е. из времени до рождения информантки.

Связь с умершим родственником составляла смысловое содержание второго этапа медвежьего праздника. Другой семантический этап (в ходе церемонии он был первым) моделировал промыслово-магические действия людей с целью воскрешения убитых животных и последующей охотничьей удачи. Содержательная и временная самостоятельность этапов маркировалась особыми разделительными символами, выражающими свойственную кетской традиции общую идею изменений во времени как результата циклических “обновлений”. Ритуальное мытье головы принимавших участие в церемонии означало обособленность второго этапа, непричастность людей, принимающих гостя-родственника, ко всему, что было связано с охотой на медведя. Знатоки своих обычаев и языка кетов О.В. Тыганова так откомментировала эти действия: “Свои головы отмыли, новыми людьми сделались (в новых людей превратились)”. “Обновлению” подлежало и жилище: “В том промежутке времени, когда люди были в своих чумах (т.е. после коллективного поедания мужчинами сваренной головы медведя. – Е.А.), хвою вокруг очага расстилаю, новый чум делаю...” (Крейнович, 1969б. С. 20).

Медвежий праздник обычно происходил на зимних охотничьих угодьях, а участниками его было население одного или нескольких близко расположенных стойбищ. Таким был праздник, состоявшийся в июне 1971 г. в Келлоге (здесь и далее: Алексеев, 1985. С. 92–97). Охотник Павел Коротких обнаружил медведя и, соблюдая, как это принято, запрет в отношении самого слова “медведь”, пользуясь подставной метафорической речью, позднее рассказывал об этом так: “Услышал хруст веток... Зверь какой-то показался... ко мне сам пришел”. Этими словами он подчеркнул добровольность явления медведя человеку. В добыче медведя принимал участие и Виктор Бальдин (41 год). Хозяином, к которому явился гость, был признан Павел, так как медведь “показался” ему первому. Виктор бросал медвежью лапу и при этом называл возможных мужчин-родственников Павла (медведь был самцом). Выяснили, что к Павлу пришел его дед, умерший около 30 лет назад и ранее не являвшийся. Аналогичным способом узнали, сколько дней он хотел пробыть в гостях.

Ко дню праздника, распорядителем которого был Виктор Бальдин (именно он добыл медведя), основные части туши уже были розданы родственникам обоих охотников и их ближайшим соседям. Павлу и Виктору, по обычаю, досталась задняя часть туши, которую они разделили пополам. Они же должны были потом разделить между собой и деньги, вырученные за шкуру. Участники праздника собрались в доме Павла. Внесли деревянное блюдо с вареной головой и поместили на низкий столик. Первым к нему подвели и усадили на полу слепого отца Павла, затем подсадили остальные мужчины (пять человек). Другие присутствующие – семь женщин и дети – сидели поодаль в той же комнате на табуретках и кроватях. Каждый из мужчин попробовал все основные части – съел кусочек языка, щек, ушей, мозга и т.д. Подобным действием они как бы приобщались к настоящей и будущим промысловым удачам. После этого блюдо с очищенным от мяса черепом и костью унесли. Вместе с основными частями скелета их полагалось потом отнести в лес и поместить в дупло кедра, расположенное с восточной стороны дерева. Все угощавшиеся

вытерли губы, вымыли руки, а женщины тщательно отскоблили столешницу, протерли мокрой тряпкой пол. Цель этих действий – изъять самый “дух” медвежьего мяса, характеризовали следующий, иной по смыслу обрядовый этап – умиловительные действия по отношению к медведю, родственнику и гостю – и сопровождались уже общим угощением и развлечением всех присутствовавших.

На овале бересты нарисовали фигуру медведя в профиль, из кедровой ветки сделали кольцо, символизировавшее нарты, на которых гостю полагалось увезти в лесной мир подарки людей – клей из сухих осетровых плавательных пузырей; связку из семи спичек (которые можно было взять только у одного из кровных родственников гостя-медведя); украшения из меди (пояс-лямка). Олицетворением гостящего медведя была и так называемая “мордочка” – шкура с носом и губами. Ее использовали в качестве своеобразной маски при обрядовом подражании медведю. В этом действе участвовали все присутствующие. Действия эти объединили присутствующих, сделали всех активными участниками обряда, вызвали неподдельное веселье и оживление.

Бересту, изображающую медведя, с положенной в нее мордочкой поместили в ящик из несбитых кедровых досок, открытый сверху и спереди, – Медведь “сел гостить”. Гостю накрыли низкий столик, поставив его рядом с большим, расставили семь чайных чашек, тарелку с вареной рыбой. Другое угощение: масло, хлеб, сахар, конфеты, печенье – разместили на установленном поблизости втором низком столике. В стакан гостя до краев налили чай, а затем по направлению часовой стрелки наполнили чаем семь чашек (спиртного на празднике не пили).

За первый стол на полу уселись Павел, его слепой отец и Виктор. Присутствующие разместились на некотором расстоянии от второго стола, составив две группы – мужскую (против Павла) и женскую (против Виктора). После небольшой паузы, во время которой успокоили детей, в полной тишине запел слепой старик. Когда отец кончил петь, Павел отпил из каждой чашки и попробовал все, что было на столах. Затем чашки были розданы мужчинам, которые и открыли общее угощение; за ними к трапезе приступили женщины и дети. Во время угощения один из присутствующих виртуозно играл на деревянном варгане. На этом общая праздничная церемония окончилась. На третий день, на восходе Павел “проводил дедушку” – отнес ящик со всем его содержимым в лес.

Медвежий праздник (в более или менее полном его виде) долго сохранялся у кетов как национальная традиция. Промысловые верования, составляющие мифологическую основу ритуала, не утрачены полностью, что можно объяснить и самой спецификой охоты (разобщенность людей на промысле, стихия природы, роль случая и т.д.). Отчетливо прослеживаются в нем и традиции семейно-родственных, в прошлом родовых, отношений. Более всего, однако, сохранилась (и дополнилась новациями) его развлекательная роль. Местные русские (соседи кетов по поселку), которые бывали в тайге на подобных празднованиях, удивлялись и восхищались неожиданным для них артистизмом, подлинным импровизаторским талантом кетов, общей эмоциональной яркостью действия, обеспечивающего коллективную психологическую разрядку, столь необходимую в условиях зимнего промысла.

МУЗЫКА

Музыкальное сопровождение словесных текстов, речитативов и песен у кетов не было распространено. Но тема звучания присутствует в текстах мифологического характера и как правило является средством передачи символической информации: выражает переход из одного мира в другой (Иванов, 1982. С. 133, 134), магическим образом обеспечивает промысловый успех (Дульзон, 1966. С. 152, 153; Алексеенко, 1974).

Собственно песенный фольклор составляют так называемые “свои”, “собственные” песни, “женские” (более всего песни-обращения матери к детям), “шаманские” (Иванов, Топоров, 1969. С. 213–215). Память об авторстве подобных песен, как правило, сохранялась последующими исполнителями и в окружающей среде. Не каждый человек имел “свою” песню, но практически каждый знал и мог исполнить чью-то чужую. Публикация первых нотированных образцов состоялась в 1981 г. (Вернер и др., 1981. С. 3–26); продолжается работа по классификации кетского музыкального фольклора (Шейкин, 1996), начатая в конце 1960 – начале 1970-х годов (А.М. Айзенштадт, И.А. Богданов).

Традиционный музыкальный инструментарий кетов (Алексеев, 1988а) составляли струнно-смычковый *kám'*, варган *пымыл'* и разнообразные жужжалки типа *хылем* – *hilem* (Donner, 1933. P. 60). К. Доннер писал, что “енисейские остяки не имеют никаких познаний в скрипке” (Там же). И он, конечно, был прав, если подразумевал смычковый инструмент европейского образца. В фольклоре кетов (в текстах, являющихся трансформацией шаманских мифов) присутствует тема музыкального инструмента *kám'*, звук которого сопровождает путешествие и возвращение героя. В архаическом цикле о шамане Альбе также упоминается *kám'*, на котором играет один из героев. *Kám'* является атрибутом Кайгусь – хозяйки каменной скалы, которая звуками инструмента собирает промысловых животных (в вариантах Кайгусь верховьев реки пользуется с этой целью варганом). Практика игры на смычковом инструменте кетами была утрачена. В первой половине 1960-х годов сургутихинскими кетами еще помнилось название, но постепенно было забыто и оно. Об этом свидетельствуют относящиеся к названным годам и более позднему времени неадекватные переводы кетами слова *kám'* – “дудка”, “гармошка”. В кетских собраниях МАЭ имеются три экземпляра смычковых *kám'*. Два из них доставлены В.И. Ануциным, третий приобретен Н.К. Каргером. Два первых экземпляра отличаются большей архаичностью и самобытностью. Последний, возможно, был изготовлен по подобию фабричной скрипки, хотя и сохранил существенные особенности – в числе и материале струн, форме резонаторного отверстия, отсутствии струнодержателя и подставки для струн (Алексеев, 1988а. С. 19).

Широкое распространение у кетов, как и у большинства народов Западной Сибири, имел варган *пымыл'* из мамонтовой кости, а при ее отсутствии – из березы. Обе разновидности были одинаковы по форме и не отличались от варганов хантов и селькупов. К. Доннер высказал мнение, что кеты заимствовали варган у селькупов. Подтверждением тому может быть наименование *пымыл'*, реконструируемое Е.А. Хелимским из селькупского *pinkir* “варган”, “бубен”, “музыкальный инструмент”. Одновременно он отмечал распространение однотипных вариантов варгана у тунгусов (вероятно, енисейских) и продажу им кетами необходимой мамонтовой кости (Donner, 1933. P. 60; Хелимский, 1982а. С. 246). Вместе с тем тема варгана, его магической роли присутствует в мифологических сюжетах кетов: на звук его собираются рыбы, звери, птицы и становятся добычей Кайгуся. Герой играл, подражая голосам этих существ: “Потом он дальше как заиграет (подражая птичьим голосам) – утки садились. Он их там тоже бил”. Умелая игра на варгане, регулируемая ртом-резонатором, действительно напоминает то какую-то непонятную иноязычную речь, то птичьи крики или естественные природные шумы, например журчание ручья. Варган до сих пор сохраняется в музыкальном быту кетов. Известны виртуозы игры на варгане. В фольклорном ансамбле при Норильском музыкальном училище лучшими варганистами были представители кетской и селькупской молодежи.

К группе простых самозвучающих инструментов можно отнести своего рода музыкальный волчок – *хылем* (“веретено”), приводившийся в движение с помощью раскручивания веревкой. Он был излюбленной детской игрушкой. Тра-

диция использования его в качестве своеобразного музыкального инструмента сохранялась еще во второй половине XX в. (Богданов, 1976. С. 246, 250; 1977; 1992).

ДЕКОРАТИВНОЕ ИСКУССТВО

Как и у других народов Севера, изобразительное искусство кетов было непосредственно связано с бытовой культурой и культом. С переустройством в традиционном образе жизни народа его поле резко сократилось. Многие формы исчезли. Особую интенсивность этот процесс получил со времени переселения семей со стойбищ в поселки, в типовые дома. Познакомиться с образцами творчества своих отцов и дедов современные кеты могут теперь только в музеях (исключение составляют домашние раритеты, преимущественно связанные с культом, сохраняющиеся в отдельных семьях). В целом для изобразительного искусства кетов характерна простота и даже архаичность формы и техники исполнения, сюжетное однообразие, отсутствие полихромности. Этому есть конкретные причины, более всего экономические. Но в народной среде всегда существовал художественный потенциал. Он стоит за ставшими знаковыми для кетской культуры уникальными курительными трубками, металлической культовой пластикой, проявляется в особых способностях к рисованию, резьбе по дереву. В отношении детей это всегда отмечали учителя местных школ.

Кетский материал (рисунок, скульптура, орнамент) вошел в фундаментальные исследования С.В. Иванова (1954; 1963; 1970), посвященные художественному творчеству народов Сибири, но специальное его изучение ждет продолжения. Сюжетные рисунки были менее распространенной формой изобразительного искусства у кетов (Иванов, 1954. С. 83–97). Исполнялись они краской на дереве, коже, бересте, резьбой по дереву и кости, а также вышивкой подшейным волосом оленя. Краской служила охра, сажа, смешанная с рыбьим клеем, смоченный порошок, уголь. Контур рисунка, нанесенного на ровдугу, мог быть обшит подшейным волосом. Наиболее известным памятником кетского сюжетного рисунка можно считать неоднократно публиковавшиеся (В.И. Анучин, С.В. Иванов, Е.А. Алексеенко) дощечки (наддверные в лодках-илимках и задники женских ручных нарт) с изображением Вселенной: мировое дерево (шаманский посох) и предстоящие фигуры, символизирующие составляющие Вселенную миры – светила, животные, птицы, рыбы и т.д. (Анучин, 1914. С. 63–66, рис. 63, 65, 66; Иванов, 1954. С. 86–89, рис. 72–79). Манера изображения фигур на подобных дощечках (резьба, краска) однотипна с аналогичными сюжетами на других объектах (на передней над входом берестяной покрывке чума, где жила семья шамана). В середине XX в. кеты уже редко могли объяснить мифологическое содержание подобных изображений. Но сохранялось общее представление об их сакральной и эстетической значимости. Характерные черты рисунка оленей и архаические детали (сексуальные символы) в резьбе по дереву присутствовали еще в последней кетской лодке-илимке (Алексеенко, 1967. С. 248, рис. 25 – 1, 2). В целом однотипными были изображения медведя, рисовавшиеся углем или смоченным порошком на овале бересты – непрменный атрибут медвежьего ритуала (Алексеенко, 1960. С. 98, рис. 2).

Резьба по кости встречалась на ножнах, мелких предметах, например мерках для пороха. На одной из них, опубликованной С.И. Ивановым, изображены олень (такой же, как на упомянутых дощечках – с согнутыми ногами) и птица с длинной шеей, обрамленные орнаментальным бордюром. К сюжетным рисункам (краска, контур подшейным волосом) следует отнести и изображения на шаманском облачении и атрибутах: аналогичны знаки составляющих Вселенную миров, фигура шама-

на-медиатора с характерными лучеобразными отростками на голове и др. Более мелкие рисунки имелись на обечайке бубна – чум (треугольник), стойбище (несколько треугольников), шаманский чум (треугольник и трезубец, развилка означала шаманский посох или сакральное дерево – *Анучин, 1914*).

Своеобразным рисунком можно, видимо, считать тамги. Их рисовали и вырезали как знаки семейно-родовой принадлежности или личной собственности. Среди тамг XVII в. изображения лодки, жилища, лопаты, стрелы, крюка, лука (*Симченко, 1965. С. 147–148*), нередко астральные сюжеты тамг (*Анучин, 1914. С. 64; Алексеенко, 1961. С. 96*). До середины XX в. лук со стрелой или без нее оставался подписью неграмотных кетов на официальных документах. Тамги могли стать элементом орнаментального узора (например, “звезда” – розетка из обращенных вершиной к центру четырех треугольников).

Орнаментальный узор преобладал в народном изобразительном искусстве кетов. Он выполнялся краской (на коже, бересте), вышивкой жгутиками подшейного волоса (по ровдуге), резьбой (по кости, дереву, бересте). Орнаментальные узоры образовывали техникой матерчатой аппликации, меховой и матерчатой мозаикой. Резной орнамент украшал дверь чума и берестяную утварь, костяные крюки для подвешивания колыбели, а также деревянные и костяные (роговые) предметы охотничьего снаряжения – пороховницы, мерки для пороха, пластины для защиты руки от тетивы лука и др. Вышивка подшейным волосом характерна для ровдужных изделий – сумок, кисетов, разнообразных мешочков, а также матерчатых мужских поясов, подвязок для обуви. Цветная аппликация из узких полос ткани отличала суконную распашную одежду (*котлям*), ею украшали клапаны рукавиц, затылочные женские украшения, игольники из сукна и др.

Для кетского орнамента характерны геометрические мотивы. Горизонтальные и наклонные полосы, горизонтальные линии, пересеченные вертикальными линиями, бордюры из треугольников и зигзагов, крестообразных розеток – таковы наиболее распространенные виды узоров, выполненных резьбой по бересте и дереву, аппликацией. Циркульные кружки (иногда с точкой посередине), серии точек были излюбленным украшением мелких костяных предметов. Однако специфической и наиболее распространенной формой орнамента кетов следует признать, видимо, разнообразные вильчатые и рогообразные узоры, широко представленные в росписи по дереву, бересте, коже, вышивкой. Узоры располагаются по горизонтальной линии, заполняют шестиугольные ячей с вильчатыми и крестообразными фигурами внутри (*Иванов, 1961. С. 370, 386, табл. 8; Алексеенко, 1967. С. 246*). Согласно В.И. Анучину, вильчатый орнамент и особенно сочетание развилки и вертикальных линий связаны с сексуальной символикой и в целом воспринимаются как “люди” – мужчины и женщины. Двучленную структуру человеческого коллектива выражали и стилистически однотипные орнаменту фигуры деревянных шашек (*Алексеенко, 1967. С. 247*). Аналогии им обнаруживают шашки хантов, долган, чукчей (*Вдовин, 1962. С. 160–161*).

Особое место в прикладном искусстве кетов занимает бытовая скульптура малых форм – курительные трубки, при изготовлении которых мастер использовал естественные формы материала (березовый наплыв), напоминающие фигуры животных. Во второй половине XX в. такие мастера встречались редко. А вот “праздничные” трубки, украшенные инкрустацией свинцом, оловом, медью (*Иванов, 1970. С. 126, рис. 112*), являющие собой незаурядные образцы народного творчества, перестали бытовать и того раньше.

Культовую деревянную скульптуру представляют распространенные антропоморфные изображения домашних охранителей, а также разнообразные (в том числе монументальные) фигуры духов на родовых стойбищах. Высокие до 5 м ксоаны находят аналогии в скульптуре народов обско-угорского и самодийского круга

(Иванов, 1954. С. 83; 1963. С. 370). Сходство имеется в сюжетном рисунке кетов и селькупов (изображения на одеянии шамана). Оконтуривание краски белым подшейным волосом характерно для обско-угорского и эвенкийского искусства (Там же. С. 158, 159). Свидетельством древних контактов кетов С.В. Иванов считал наличие у них разных приемов резьбы (1954. С. 84). Рисунки, выполненные краской, например, антропоморфные изображения с отходящими от головы лучами, С.В. Иванов сравнивал с древнесибирской наскальной живописью (Там же. С. 97). Архаичности деревянной скульптуры и рисунков внешне противоречит искусная пластика из металла (изображение шаманских духов-помощников, детали атрибутики). Здесь сказывается высокое кузнечное мастерство, выделяющее сибирские народы, а также влияние других традиций, в частности, эвенкийской.

НАРОДЫ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В XX – НАЧАЛЕ XXI в.



В XX в. жизнь народов Западной Сибири – хантов, манси, селькупов, ненцев, энцев, нганасан и кетов – существенно изменилась. Это было связано с последствиями проведения политических и экономических преобразований в стране, в том числе и в Сибири после Октябрьской революции и “перестройки” 1990-х годов.

В 1920–1930-х годах на Севере были созданы органы советской власти – Советы депутатов трудящихся. Так, например, на Таймыре осуществлялись меры по созданию органов самоуправления – местных родовых и кочевых Советов, организовывавших снабжение населения хлебом, оружием, порохом, патронами и т.п. В июле 1929 г. был образован Ненецкий национальный округ, в декабре 1930 г. – еще 6 округов, в числе которых Таймырский (Долгано-Ненецкий), Ямало-Ненецкий, Ханты-Мансийский. В 1930-х годах развернулась работа по коллективизации тундрового и таежного населения, ликвидации неграмотности, организации школ, медицинских учреждений, ветеринарной помощи (*Сергеев*, 1955). Организация ППО и колхозов повсеместно сопровождалась строительством жилых домов и культурно-бытовых учреждений. На месте прежних станков и заимок вырастали новые хозяйственные и культурные центры. Были созданы культбазы – центры со школами, больницами, магазинами, клубами и т.п. (Этническое развитие..., 1987. С. 11–31, 62–91).

При коллективизации в 1940-х годах хозяйства оленеводов были объединены в оленеводческие колхозы, рыболовы – в рыболовецкие артели, охотники – в колхозы. Начались мероприятия по переводу кочевого населения на оседлость и прекращению бытового кочевания. Она касалась не только оленеводов, но и тех охотников и рыболовов, которые, имея постоянные зимние поселения, зимой жили в охотничьих избушках, а с весны до осени разъезжались в сезонные поселения на рыболовецких угодьях.

В послевоенное время возникли крупные поселки со смешанным в национальном отношении населением, особенно в связи с политикой оседания населения и сселения его в крупные поселки (*Васильев*, *Симченко*, 1971; *Соколова*, 1960).

Конец 1950-х – начало 1960-х годов были периодом укрупнения коллективных хозяйств. Создание крупных многоотраслевых колхозов, основанных на уставе сельскохозяйственных артелей, а также совхозов, проводилось по всему Северу. Колхозы еще в 1960-е годы приносили небольшую прибыль, но при этом нужды поселков обслуживались одним трактором, десятью разнорабочими и минимальными штатом сотрудников поселковых учреждений. Около 90% колхозников работало в оленеводстве, охоте или рыболовстве (Этническое развитие..., 1987. С. 91–96). К сожалению, укрупнение хозяйств (колхозов), последующая реорганизация их в совхозы, госпромхозы и коопзверопромхозы, сопровождавшаяся ликвидацией мелких (“неперспективных”) традиционных селений, привязанных к промысловым угодьям, обеспечивающих занятость и благосостояние (питание) населения, проводилось в массовом порядке, без учета специфики районов и населяющих их народов, их образа жизни, традиционного хозяйства и культуры.

Рыболовы и охотники, были приравнены к “кочевникам” и сселены из бывших центров колхозов, а также мелких сезонных селений во вновь построенные большие

поселки на 200–300 хозяйств. Тем самым они были оторваны от промысловых угодий и потеряли работу и средства для проживания. Охотников, а нередко и рыбаков приходилось забрасывать на угодья на вертолетах, что существенно удорожало продукцию промысла. Женщины стремились занять новыми отраслями хозяйства – животноводством, овощеводством, звероводством, но особых успехов в этом не добились: с одной стороны, эти занятия не обеспечивали всех работой, с другой – это были непривычные и новые занятия, которые не базировались на опыте. В результате в некоторых колхозах рыбаки вылавливали рыбу в основном для нужд зверофермы, которая не приносила существенных доходов. Все это привело к тому, что дальние угодья перестали осваиваться, ухудшилось благосостояние людей, семьи жили врозь с отцами семейств, надолго уезжавшими на промысел, где их бытовые условия существенно ухудшились, так как женщины оставались в поселках. С переездом в новые поселки быстро была утрачена традиционная материальная культура (Соколова, 1960).

Укрупнение и реорганизация хозяйств, замена старых селений новыми крупными и сселение туда семей охотников и рыбаков в 1950–60-х годах, отрыв детей от семей в школах-интернатах (часть семей все-таки выезжала на промыслы, чтобы заготовить рыбу и мясо для питания) – все это еще до массированного промышленного освоения Севера Сибири в 1970–1980-х годах разрушило вековые устои жизни народов Севера (Этнокультурное развитие..., 1988; 1989).

Кочевой образ жизни вели в основном семьи оленеводов, но и он претерпел определенные изменения. Еще в 1960–1970-е годы, как и везде на Севере, начал развиваться процесс оттока коренного населения из традиционных отраслей, что крайне негативно сказалось на экономике региона. В первую очередь пострадало оленеводство, затем сократились пушной и рыбный промыслы.

В промхозах, сменивших колхозы в первой половине 1960-х годов и имевших первоочередной целью развитие промысловых отраслей для улучшения положения коренных северян, победили не их интересы. В штате промхозов к началу последних реорганизаций остались лишь единицы кетов, хантов, манси. Они оказались неконкурентоспособными перед хлынувшими в регион приезжими (Соколова, 1994. С. 26–27). Лишней для промхозов оказалась целая отрасль – оленеводство, обеспечивавшее промысловиков транспортом на зимней охоте, и оно исчезло. Повсеместно исчезли и личные олени. В 1992 г. В.П. Кривоногов встретил, видимо, последнюю кетскую семью, имевшую пять оленей (Кривоногов, 1998а. С. 69).

Излишняя концентрация коренного населения на центральных усадьбах совхозов привела к развитию негативных процессов в этих поселках: безработицы, алкоголизма, повышенной заболеваемости и смертности и т.п. И хотя, несмотря на убыточность совхозов, государство выделяло значительные средства на ведение жилищного строительства и объектов соцкультбыта, опережающего жилищного строительства не получилось.

На грани исчезновения, как и повсеместно на Севере, находятся язык и традиционная культура многих народов, особенно кетов, энцев и нганасан. Основными факторами этого стали: утрата традиционного кочевого образа жизни (принудительный переход на оседлость); малая численность представителей коренной национальности (при постоянно растущем процессе ассимиляции); русификация; интернатская система воспитания детей, разрушившая естественный механизм передачи языка и традиционной культуры от старшего поколения к младшему.

В последнее десятилетие ситуация на Севере складывалась таким образом, что негативное воздействие кризиса российской экономики и жесткого российского рынка способствовало разрушению хозяйственных основ жизнедеятельности коренных малочисленных народов Севера и катастрофическому снижению уровня их жизни. Перед народами Севера остро встали проблемы сохранения и современного

развития культуры. Несмотря на то что народы Севера проживали и трудились вместе с представителями других национальностей, пользуясь русским языком как языком межнационального общения, в быту, а зачастую и на производстве, оленеводы говорили на родном языке. Сохранялось и их этническое самосознание (Грачева, 1988. С. 231–232). Это особенно характерно для ненцев. Для таежных народов, особенно нарымских селькупов, обских хантов и енисейских кетов, характерны иные процессы. 1970–1980-е годы ознаменовались увеличением числа межнациональных браков, заключаемых в основном с русскими. В последние годы процессы этнической ассимиляции у небольших этносов нарастают.

Численность народов Западной Сибири в течение 1959–1989 гг. (по данным четырех Всесоюзных переписей 1959, 1970, 1979 и 1989 гг.) в целом росла. Уменьшение численности было характерно лишь к 1979 г. для всех народов этого региона на 1–9%. К 1989 г. численность всех народов, кроме кетов, выросла (Народы Севера России, 1992. С. 13, табл. 1). После 1989 г. численность некоторых народов Западной Сибири уменьшалась, других – увеличивалась. Благодаря росту этнического самосознания численность народов Западной Сибири возросла в 1989–2002 г.: кетов на 27%, манси – на 27,5%, ненцев – на 17%, селькупов – на 15,5%, хантов – на 22%, энцев – на 11%, уменьшилось лишь число нганасан на 30%.

По предварительным данным Всероссийской переписи 2002 г. родными языками владеют около двух третей кетов, менее четверти манси, практически все нганасаны и энцы, две трети ненцев, половина хантов и чуть больше половины селькупов.

Коренные малочисленные народы Российской Федерации, Сибири и Дальнего Востока являются создателями и хранителями уникальных человеческих культур и составляют важную часть современной мировой цивилизации. На протяжении многих веков обитатели Севера осваивали арктические и горно-таежные ландшафты, адаптировались к экстремальным природным условиям и развивали свою самобытную культуру. Обширные территории, на которых живут эти народы, являются важнейшими ресурсными и геостратегическими регионами России. При всей их значимости для страны, историческая ситуация такова, что и в будущем представители малочисленных народов Севера будут составлять основное постоянное население значительной части северных территорий. Именно они останутся носителями адаптационных систем жизнеобеспечения в местной природной среде, уникального народного знания, своеобразных духовных ценностей. Сохранение и обеспечение социально-экономического и этнокультурного развития северных народов представляет собой общенациональный приоритет и один из важных приоритетов мирового культурного развития. Из этого положения и должно исходить отношение к малочисленным этническим общностям и к их историко-культурному достоянию со стороны всего российского общества. На приоритете сохранения культурного своеобразия и обеспечения устойчивого развития должна строиться государственная политика в отношении коренных малочисленных народов Севера Российской Федерации (КМНС).

Важнейшим положением при выработке политики в данной сфере является то обстоятельство, что в силу различных факторов (природных, исторических, социально-культурных, медико-биологических) представители этих народов (около 1,5% всего населения) исторически находятся в приниженном положении, в большей степени подвергаются негативным воздействиям современной цивилизации и трудно интегрируются в модернизационные процессы и в современную культуру. Однако мировая общественная тенденция такова, что именно данная категория населения, как правило, проживающая в ресурсно-богатых регионах мира, все интенсивнее вовлекается в решение вопросов современного экономического развития, все больше самоорганизуется в общественно-политическом плане и все активнее влияет на формирование политики по обеспечению собственных прав и интересов. В Российской Федерации этот процесс только набирает силу, но за ним будущее.

Устранение исторического неравенства и решение современных социально-культурных проблем коренных малочисленных народов Севера есть актуальная часть общей стратегии развития страны и обеспечения гражданского согласия в российском обществе, в том числе в геостратегически важных регионах.

Еще одна исходная позиция заключается в том, что после нескольких десятилетий интенсивных поисков, политических и научных дебатов, накопленного хозяйственного опыта развития регионов с проживанием аборигенного (коренного) населения, в том числе и в нашей стране, ныне сложились новые возможности и предпосылки для выработки и осуществления подлинно эффективных стратегий развития. Этому способствуют новые экономические и политические условия в Российской Федерации, а также мировая ситуация вокруг судеб аборигенного населения. В ряде субъектов Российской Федерации позитивным фактором и условием выработки и осуществления новой стратегии в отношении малочисленных народов Севера является наличие достаточно эффективного руководства, существенных материально-финансовых ресурсов и средств, определенная общественная консолидация населения вокруг задач социально-экономического и культурного развития.

Сложность самих проблем, прошлые неудачи в их решении, необходимость мобилизации разнообразных ресурсов для выполнения большого числа мероприятий определяют необходимость общероссийской целевой программы развития малочисленных северных народов. Эта программа должна включить метод вовлеченного диалога и компонент подвижной коррекции, а также постоянную обратную связь от субъектов программы. Выработка конкретных направлений программы по обеспечению устойчивого развития должна основываться не только на ее общей идеологии, но и на адекватной оценке ситуации и на доступных ресурсах для ее исполнения. Если дальняя цель – это сохранение этнокультурного многообразия населения Севера и населяющего его аборигенного населения как части российского и мирового культурного наследия, то более близкие цели заключаются в решении социально-экономических проблем, в устранении явлений социально-культурной деградации и в обеспечении приемлемых условий повседневной жизни.

В оценке ситуации с коренными малочисленными народами Севера до сих пор преобладают политизированные и эмоциональные конструкции, которые неоправданно драматизируют положение малочисленных народов (мифы о “вымирании” этносов и языков или о неспособности к модернизации) или основываются на культурно-этнографическом романтизме, порожденном некачественной наукой и радикализмом аборигенных активистов. Сохраняются негативистские оценки в отношении судеб и места в истории, а также современного облика представителей северных народов, которые исходят от шовинистически настроенной части общества. Со стороны международного сообщества преобладают оценки, основанные на обвинении российского государства в колониалистских подходах и на отрицании позитивных моментов в развитии коренных малочисленных народов Севера. Существующие подходы несут в себе демобилизующий потенциал и представляют собой взгляд в прошлое, а не в будущее. Концепция и программа обеспечения устойчивого развития должны основываться на объективном и технологичном взгляде на существующие проблемы, опираться не на мифологизированные конструкции, а на реальные оценки и прогнозы.

Назовем некоторые наиболее важные и инновационные моменты, которые следует разработать и осуществить.

В сфере демографической политики следует исходить из того, что имеет место постоянный, хотя и медленный рост численности представителей коренных малочисленных народов, а также увеличение удельного веса этой части населения в общей численности жителей практически на всей территории Севера и Сибири. По итогам Всероссийской переписи населения 2002 г. доля аборигенных народов в

некоторых автономных округах достигла почти трети населения. Есть основания считать, что она будет возрастать в ближайшем будущем за счет более высокой рождаемости, продолжающегося отъезда нестарожильческого населения из ряда регионов и повышения статусности аборигенной идентичности, препятствующей ассимиляции. Демография создает принципиально новую ситуацию во многих сферах от экономики до политики, а некоторые автономные округа становятся государственно-административными образованиями, в которых уже не только их название, но и состав населения подтверждают статус округа как этнотерриториальной автономии.

В то же самое время в области демографии имеются кризисные явления, связанные не с “вымиранием народов”, а с состоянием здоровья, высокой смертностью от внешних причин, высоким уровнем социально обусловленных болезней, прежде всего алкоголизмом. Существуют серьезные проблемы в сфере миграционного поведения и оптимального расселения аборигенного населения, которые выражаются в росте слоя городских маргиналов и в существовании мелких и, как правило, нежизнеспособных общин-изолятов. Демографическая политика должна быть направлена не столько на повышение рождаемости, сколько на снижение смертности и улучшение состояния здоровья аборигенного населения.

Существенным моментом является выработка оптимальной стратегии расселения, нацеленная на укрепление поселков с развитой инфраструктурой, коммуникационными возможностями, образовательно-информационным обеспечением. Необходимы поощрительные меры и создание благоприятной психологической установки в отношении этнически смешанных браков. Современная этнокультурная политика должна признавать и утверждать как норму, а не как аномалию, существование сложной этнической идентичности на уровне отдельной личности и тем самым не проводить непроницаемых границ по линии “абориген – не абориген”. Принадлежность к коренному аборигенному населению должна определяться не по кровному принципу, а по принципу самосознания.

В составе населения большинства административных образований все больше будет российских граждан, имеющих смешанное этническое происхождение, но считающих себя чукчами, эскимосами, представителями других коренных малочисленных народов или же одновременно русским-чукчей, эвеном-якутом, русским-чуванцем. Со временем все большее значение будет иметь не эксклюзивная “национальность” как таковая, а фиксированное членство в аборигенных общинах, связанное с использованием особых коллективных прав. Право на такую фиксацию должно будет переходить от государства к самим общинам в форме реестров или общинных списков. Это будет категория “статусного” аборигенного населения, которое будет пользоваться дополнительными правами в отличие от представителей коренных народов, проживающих в городах в рамках общероссийских норм и правил. Статусные аборигенные общины чаще всего будут носить этнически смешанный характер и не должны определяться как “национальные”.

В сфере хозяйственного обустройства и социально-экономической политики должна осуществляться формула многовариантного саморазвития, которая предполагает сохранение и развитие многоукладности аборигенной экономики, в том числе хозяйственно-культурных типов, основанных на морском зверобойном промысле, оленеводстве, рыболовстве, охоте, собирательстве дикоросов, комплексном хозяйстве. В эти хозяйственно-культурные типы легче всего могут быть встроены ориентированные на внешний, в том числе международный, рынок художественные промыслы (например, косторезное искусство и другие сувенирные производства), а также индустрия рекреационных услуг (обслуживание коммерческой охоты, рыболовства и экстремального туризма).

Следующей по своему коммерческому потенциалу и культурно ориентированной предпринимательской деятельностью аборигенного населения может быть

обеспечение транспортных услуг. Это, в частности, могло бы быть успешно реализовано на территориях, имеющих выход к морским пространствам. Возможно создание малых аборигенных компаний, использующих как традиционные виды транспорта, так и малые воздушные суда и маломерные речные и морские плавсредства для обслуживания местного и приезжего населения.

Наконец, представители аборигенного населения должны привлекаться к работе современных промышленных предприятий, включая подготовку и использование кадров на уровне инженерно-технического персонала. Представители аборигенного населения могут расширить свое участие в обеспечении северных регионов кадрами социальных работников, школьных учителей, журналистов, государственных управленцев.

Необходимо создание позитивного образа успешных жизненных карьер представителей аборигенного населения (“первый летчик”, “первый инженер”, “бизнесмен”, “заслуженный художник” и т.п. – “своего рода “галерея местной славы” как пример для подражания и как жизненный ориентир для молодежи). Необходимо также утверждение позитивных образов примерных семей, относительно благополучных поселков, успешно работающих предприятий, бригад и других трудовых коллективов и предпринимательских компаний. Образ “аборигенных компаний” или “аборигенных корпораций” чрезвычайно важен для создания благоприятного климата предпринимательства, социального продвижения и примерного образа жизни.

В культурно-образовательной сфере мы предлагаем исходить из того, что существовавшая политика, особенно в советский период, в целом способствовала сохранению культуры малочисленных народов Севера, обеспечивала достаточный образовательный уровень и формирование профессиональной культуры. В силу общих условий низким оставался уровень бытовой культуры населения, сохранялся дефицит социальных услуг и потребительских товаров. В последние годы в этой сфере произошли радикальные и в целом позитивные перемены: растет престиж этнической принадлежности к коренному малочисленному народу и интерес к культуре и языку своего народа, увеличилось число лиц с высшим образованием, более доступными стали товары массового культурного потребления (радиоприемники, телевизоры, магнитофоны, фото- и видеокамеры, печатная продукция), в повседневный быт вошли современные виды транспорта, более качественная и разнообразная одежда. Заметно выросли социально-культурные запросы аборигенного населения, которые не всегда могут обеспечиваться по причине недостаточных денежных доходов и повсеместной доступности самих товаров и ремонтных услуг.

В то же время уходят из повседневной жизни некоторые важные элементы культуры и быта, определяющие этническую идентичность аборигенов и их жизненную удовлетворенность. Это касается прежде всего использования языка того или иного народа, употребления экологически адаптированной пищи в общей структуре питания, проведения досуга. В этой ситуации важно выбрать правильные и эффективные стратегии удовлетворения культурных запросов населения, особенно в области образования и языковой политики. Ситуация с аборигенными языками не является чем-либо исключительным в России, это общемировой процесс. На сегодняшний день в мире зарегистрировано примерно 6,5 тыс. языков, из которых по самым оптимистическим прогнозам уже к концу XXI столетия исчезнет более половины.

Важным представляется выработка стратегии развития многокультурности на двуязычной основе. Необходимо различать два понятия: аборигенная культура и культура аборигенов. Последняя включает в себя три уровня, которые уже прочно вошли в современную жизнь и должны получать равное внимание и развитие. Это собственно этнокультура (аборигенная культура) того или иного народа, в которой

приоритетное значение должно отдаваться не столько материальной, сколько духовной культуре (язык, обычаи и верования, фольклор, этно-педагогика, художественное творчество). Это общероссийская культура на основе русского языка и общероссийских историко-культурных ценностей и правовых норм, а также общегражданских установок. Это современная материальная и духовная культура, которая происходит из общецивилизационных достижений, а также от некоторых воздействий западной массовой культуры. Разные возрастные и социальные группы аборигенного населения в разной степени используют эти три культурных потока и по-разному формируют свое отношение к ним. Отторжение или изоляция в пользу той или иной культурной нормы являются неэффективной стратегией для аборигенного населения. Их разумное сочетание и использование повышают потенциал и конкурентную способность личности в рамках регионального, российского и международного сообщества.

Исходя из этого положения, приоритетной культурно-образовательной стратегией, по-видимому, должно стать полное освоение общероссийских норм, включая свободное знание русского языка, который является основным языком владения и использования для большинства представителей коренных народов Севера, а значит, должен считаться их первым или вторым родным языком. Аборигенные же языки представляют важный компонент этнического самосознания и культурной отличительности, а в ряде случаев служат средством коммуникации для значительной части населения. Некоторым языкам в автономных округах, скажем, чукотскому и ненецкому, не грозит вымирание, но их место и роль в жизни аборигенов меняются и в целом уступают позиции доминирующему русскому языку. В большинстве случаев это есть сознательный выбор самих людей, который должен уважаться для социального преуспевания в рамках российского государства. Однако аборигенные языки должны сохраняться, особенно как языки домашнего и местного общения, а в ряде случаев как язык делопроизводства, суда и государственной службы. Установка на уход целого ряда жизнеспособных и активно бытующих и развивающихся языков из активного и широкого употребления нереалистична и должна быть отвергнута, как, впрочем, и установка, что эти языки могут быть основным языком общения во всех основных сферах жизни. Полное и равноправное двуязычие является недостижимой целью в современных условиях, но сохранение и широкое использование аборигенных языков на разных уровнях возможно и желательно.

Система образования на основе общероссийских стандартов должна включать этнокультурный компонент, прежде всего связанный с изучением природы и истории края, собственного народа и с освоением необходимых народных знаний, умений и традиций. Этот компонент должен присутствовать не только в школах с преобладанием учеников из числа северных народов, но и во всей образовательной системе соответствующих республик, автономных округов, краев, областей. Следует поощрять изучение аборигенных языков среди аборигенного населения, особенно среди государственных служащих и политиков в республиках и автономных округах.

Сложной проблемой является вопрос о школах-интернатах, но его решение требует индивидуальных подходов, добровольности выбора и улучшения самих условий обучения в отрыве от семьи. Современные средства транспорта (малая авиация) и дистанционные методы обучения позволяют найти оптимальные подходы для решения проблемы всеобщего и качественного обучения.

Особая сфера перспективной деятельности – это развитие, пропаганда и коммерческое использование уникальных художественных промыслов и народного искусства. Важнейшим приоритетом является общероссийский и международный маркетинг, в том числе и через создание этнорегиональных галерей в Москве с музейной экспозицией и продажей от имени мастерской и художников. Образ абори-

генов Севера и Сибири должен более зримо присутствовать в столице нашего государства.

В сфере политического представительства, административно-государственного устройства и абортинного самоуправления ключевым вопросом является конституционно-правовой смысл статуса автономных округов как самостоятельных субъектов Федерации в форме этнотерриториальной автономии, провозглашенной и существующей от имени и для того или иного титульного народа. Данный статус имеет формальное значение, ибо не обеспечивает должного представительства и власти представителям так называемой "титульной" этнической общности. Он не может этого обеспечить по причине демографического меньшинства, приниженного социального статуса и слабой общественно-политической организации. Следует также учитывать общеправовую норму, что государственность в автономных округах существует от имени и для проживающего в них населения.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абрамов Н.А. О введении христианства у березовских остяков // ЖМНП. СПб., 1851. № 12. С. 1–22.
- Абрамов Н.А. Описание Березовского края // Зап. ИРГО. СПб., 1857. Кн. 12. С. 327–448.
- Абрамова З.А. Поздний палеолит Азиатской части СССР // Палеолит СССР: Археология СССР. М., 1984.
- Абрамова З.А. Палеолит Северной Азии // Палеолит Кавказа и Северной Азии. Л., 1989. С. 144–243.
- Абрамова З.А., Матющенко В.И. Новые данные о Томской палеолитической стоянке // ИИС. Томск, 1973. Вып. 5. С. 16–23.
- Авдеев А.Д. Происхождение театра. М.; Л., 1959.
- Авдеев И.И. Драматические представления на медвежьем празднике у манси // СС. Л., 1935. № 3–4. С. 169–174.
- Авдеев И.И. Песни народа манси. Омск, 1936.
- Айзенштадт А.М. Музыкально-фольклорные связи обских угров // Сов. музыка. М., 1979. № 9. С. 104–108.
- Айзенштадт А.М. У кетов и селькупов // Музыка Сибири и Дальнего Востока. М., 1982. Вып. 1. С. 175–204.
- Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. М., 1982. С. 162–192.
- Аксянова Г.А. Антропологические исследования зауральских ненцев // Полевые исследования ИЭ АН СССР. М., 1975. С. 237–242.
- Аксянова Г.А. Население бассейна Печоры и Нижней Оби // Этническая одонтология СССР. М., 1979. С. 93–113.
- Аксянова Г.А. Расовая характеристика ненцев // Материалы к антропологии уральской расы. Уфа, 1992. С. 71–97.
- Аксянова Г.А. Некоторые новые материалы по антропологии нарымских селькупов // Российский этнограф. М., 1993. Вып. 12. С. 5–34.
- Аксянова Г.А. Статистические соотношения в межгрупповой изменчивости черт внешности женских и мужских выборок евразийского населения // Женщина в аспекте физической антропологии. М., 1994. С. 75–86.
- Аксянова Г.А. К этнической демографии и антропологии субъектов Российской Федерации: Томская область // Расы и народы. М., 2002. Вып. 28. С. 20–60.
- Аксянова Г.А., Золотарева И.М. Антропологический тип современных нганасан (исследование взрослого населения) // Нганасаны: Антропологическое исследование. М., 1992. Вып. I. С. 31–113.
- Аксянова Г.А., Шпак А.Ф. Русско-селькупские и русско-чулымские антропологические соотношения в Томско-Нарымском Приобье // Русские старожилы. Тобольск; Омск, 2000. С. 18–20.
- Алатало Я. Путешествия Кая Доннера по Кети в 1912 г. // Земля Верхнекетская. Томск, 1997. С. 131–144.
- Александров В.А. Русское население Сибири XVII – начала XVIII в. (Енисейский край). М., 1964.
- Алексеев В.П. К краниологии нганасанов // КСИЭ. М., 1955. Вып. 24. С. 57–65.
- Алексеев В.П. Происхождение хакасской народности по данным антропологии // Материалы и исследования по археологии, этнографии и истории Красноярского края. Красноярск, 1963. С. 140–141.

- Алексеев В.П. Лесные ненцы (соматологические таблицы) // Вопросы антропологии. М., 1971. Вып. 39. С. 61–75.
- Алексеев В.П. Антропологические данные и происхождение народов СССР // Расы и народы. М., 1973а. Вып. 3. С. 43–66.
- Алексеев В.П. К происхождению таштыкского населения Южной Сибири // Проблемы археологии Урала и Сибири. М., 1973. С. 220–232.
- Алексеев В.П. З.П. Соколова. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. М., 1983. З.П. Соколова. Численный, фамильный и брачный состав хантов и манси в XVIII–XIX вв. (материалы). Рукопись деп. в ИНИОН АН СССР. 1979. № 3513. М., 1970. (Рецензия) // Изв. СО АН СССР. Серия истории, филологии и философии. Вып. 1. Новосибирск, 1986. № 3. С. 58–60.
- Алексеев В.П. К оценке морфологических особенностей неолитического населения, оставившего могильники Протока и Сопка-2 (вместо предисловия) // Полосьмак Н.В., Чикишева Т.А., Балуева Т.С. Неолитические могильники Северной Барабы. Новосибирск, 1989. С. 3–10.
- Алексеев М.П. Сибирь в известиях Иностранцев и писателей (XIII–XVIII). Иркутск, 1932. Т. 1, 2.
- Алексеев М.П. Неизвестное описание путешествия в Сибирь иностранца в XVII в. // Исторический архив. М.; Л., 1939. Т. I. С. 97–194.
- Алексеев Е.А. Культ медведя у кетов // СЭ. М., 1960. № 4. С. 90–121.
- Алексеев Е.А. Средства передвижения кетов // СЭС. М.; Л., 1961. № III. С. 64–97.
- Алексеев Е.А. Старинные обычаи кетов, связанные с рождением ребенка // КСИЭ. М., 1963. Вып. 38. С. 70–76.
- Алексеев Е.А. Кеты (историко-этнографические очерки). Л., 1967. Л., 1999.
- Алексеев Е.А. Оленеводство у кетов // Кетский сборник. М., 1969. Вып. 2. С. 113–125.
- Алексеев Е.А. Социальная организация кетов // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970а. С. 154–173.
- Алексеев Е.А. Техника изготовления одежды у кетов // Одежда народов Сибири. СМАЭ. Л., 1970б. С. 122–136.
- Алексеев Е.А. Этнические процессы на Туруханском Севере // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970в. С. 62–84.
- Алексеев Е.А. Домашние покровители у кетов // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971а. СМАЭ. № 27. С. 263–274.
- Алексеев Е.А. Материалы по шаманству кетов // Итоги полевых работ ИЭ в 1970 году. М., 1971б. С. 168–173.
- Алексеев Е.А. К вопросу о роли фактора родства в социальной жизни кетов // Охотники, собиратели, рыболовы. Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе. Л., 1972. С. 172–186.
- Алексеев Е.А. Южно-сибирские элементы в культуре кетов // Труды IX МКАЭН. М., 1973. С. 6–8.
- Алексеев Е.А. Кетский обрядовый фольклор // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 27–33.
- Алексеев Е.А. К вопросу о так называемых кетах-югах // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 211–222.
- Алексеев Е.А. Народная техника обработки дерева у кетов // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976а. С. 156–172.
- Алексеев Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976б. С. 67–105.
- Алексеев Е.А. Культы кетов // ПКНСС (вторая половина XIX – начало XX века). Л., 1977. С. 29–65.
- Алексеев Е.А. Этнические и культурные взаимодействия коренного населения Туруханского Севера и Верхнего Таза // Народы и языки Сибири. Ареальные исследования. Л., 1978. С. 32–36.
- Алексеев Е.А. Христианизация на Туруханском Севере и ее влияние на мировоззрение и религиозные культы кетов // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С. 50–85.
- Алексеев Е.А. Кетская проблема // Этногенез народов Севера. М., 1980а. С. 118–140.

- Алексеев Е.А. Кеты. Похоронная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980б. С. 159–165.
- Алексеев Е.А. Кеты. Свадебная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980в. С. 50–54.
- Алексеев Е.А. Шаманская нарта (коссул) у кетов // СМАЭ. Л., 1981а. № 37. С. 169–178.
- Алексеев Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981б. С. 90–128.
- Алексеев Е.А. К вопросу о синкретизме музыкального фольклора обских угров // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1982а. С. 22–27.
- Алексеев Е.А. Кеты // Этническая история народов Севера. М., 1982б. С. 99–117.
- Алексеев Е.А. Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984а. С. 50–79.
- Алексеев Е.А. Южносибирские параллели в шаманстве кетов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984б. С. 77–83.
- Алексеев Е.А. На медвежьем празднике у кетов // СЭ. М., 1985. № 5. С. 92–105.
- Алексеев Е.А. Промысловая культура коренного населения Туруханского края // Культурные традиции народов Сибири. М., 1986б. С. 57–94.
- Алексеев Е.А. Музыкальные инструменты народов севера Западной Сибири // Материальная и духовная культура народов Сибири. Л., 1988а. СМАЭ. № 42. С. 5–23.
- Алексеев Е.А. Ребенок и детство в культуре кетов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988б. С. 9–37.
- Алексеев Е.А. Этнические и культурные взаимодействия кетов и обских угров // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986в. С. 106–113.
- Алексеев Е.А. Материалы к изучению культа медведя у кетов // Материалы полевых этнографических исследований 1978–1988 гг. СПб., 1992. Вып. 1. С. 113–119.
- Алексеев Е.А. Народная экология кетов // Народы Сибири. М., 1993; СЭС. № 6. (МС “Народы и культуры” Вып. 24). С. 5–11.
- Алексеев Е.А. Кеты: этнографическая характеристика // Народы Сибири и Севера России в XX веке. М., 1994. С. 194–214.
- Алексеев Е.А. Мифологические параллели культу медведя у кетов // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки: Духовная культура. СПб., 1995. Вып. 2. С. 22–46.
- Алексеев Е.А. У кетов Подкаменной Тунгуски // МПЭИ. СПб., 1996. № 3. С. 117–129.
- Алексеев Е.А. Материалы ИАЭ по Сургутинскому мольбищу кетов // Музей – за горизонтом очевидного: традиционное искусство в контексте музея. СПб., 1998. Вып. 1. С. 24–26.
- Алексеев Е.А. У истоков этнографии кетов // Анучин В.И. Проблемы истории, филологии и культуры. М.; Магнитогорск, 2000. С. 396–400.
- Алексеев Е.А. Ландшафт и культура народов Енисейского Севера // Евразия: Этнос, ландшафт, культура. СПб., 2001. С. 101–149.
- Алексеев Е.А., Гришина Н.М. “Земля” и “земное” в мифологической традиции кетов // Шаман и Вселенная в культуре народов Мира. СПб., 1997. С. 43–50.
- Алксист А. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки. Томск, 1999. Альбом хантыйских орнаментов (восточная группа) / Сост. и авт. введ. ст. Н.В. Лукина. Томск, 1979.
- Андреев Г.И. Археологические исследования в Эвенкии // ПАС. Томск, 1969.
- Анохин А.В. Материалы по шаманству алтайцев. Л., 1924.
- Антропова В.В. Из истории транспорта у народов Сибири // КСИЭ. М., 1952. Вып. 15. С. 23–26.
- Антропова В.В. Лыжи народов Сибири // СМАЭ. Л., 1953. № 14. С. 5–36.
- Антропова В.В. Лодки // ИЭАС. М.; Л., 1961а. С. 107–108.
- Антропова В.В. Лыжи // ИЭАС. М.; Л., 1961б. С. 79–106.
- Антропология современных финно-угорских народов. М., 2000.
- Анучин В.И. Предварительный отчет по поездке к енисейским осякам в 1905 г. // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. СПб., 1906. Т. 6. С. 38–50.
- Анучин В.И. Краткие сведения о результате экспедиции в низовья Енисея 1905–1907 гг. и программа доклада “Енисейцы”, сделанного в заседании Отдела этнографии ИРГО 14 дек. 1907 г. // Живая старина. СПб., 1908. № 17/1. С. 125–126.

- Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // СМАЭ. СПб., 1914. Т. 2.
- Афанасьева Г.М. Демографическая характеристика авамских нганасан по источникам XVIII–XIX вв. // СЭ. М., 1980. № 2. С. 25–35.
- Афанасьева Г.М. Традиционная система воспроизводства нганасан. М., 1990.
- Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. О брачных системах автохтонных народов Северной Азии // СЭ. М., 1981. № 4. С. 39–52.
- Бабаков В.Г. К вопросу о разложении традиционной племенной организации обских угров // Проблемы истории СССР. М., 1973а. С. 456–469.
- Бабаков В.Г. Манси // ВИ. М., 1973б. № 4. С. 214–217.
- Бабаков В.Г. К этноисторическому изучению приобских хантов // СЭ. М., 1976. № 6. С. 99–110.
- Бабаков В.Г. Историческое место фратрии в структуре социальных связей западно-сибирских угров // СЭ. М., 1988. № 3. С. 36–47.
- Багашев А.Н. Антропологические общности, их систематика и особенности расообразовательных процессов // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1998. Т. 4, раздел 4.4. С. 303–327.
- Багашев А.Н. Палеоантропология Западной Сибири: лесостепь в эпоху железа. Новосибирск, 2000.
- Багашев А.Н. Краниологические данные к проблеме генезиса южных самодийцев // Самодийцы. Тобольск; Омск, 2001. С. 15–18.
- Багашев А.Н. Сложение уральских народов в свете антропологических данных // Северный археологический Конгресс: Доклады. Екатеринбург; Ханты-Мансийск, 2002. С. 18–29.
- Багашев А.Н. Антропологический тип южных самодийцев и его происхождение // Наука о человеке и общество: итоги, проблемы, перспективы. М., 2003. С. 126–145.
- Бадер О.Н. Каповая пещера. М., 1965.
- Бадер О.Н., Матюшин Г.Н. Новый памятник среднего палеолита на Южном Урале // СА. М., 1973. № 4. С. 135–142.
- Бадер О.Н., Сериков Ю.Б. Гаринское палеолитическое местонахождение на Сосьве // СА. М., 1981. № 3. С. 242–248.
- Баладин А.Н. Мансийские сказки. Л., 1939.
- Баладин А.Н. О происхождении самоназвания манси // УЗ ЛГПИ. Л., 1957. Т. 132. С. 65–68.
- Баладин А.Н. Изучение обско-угорских языков в советский период // УЗ ЛГПИ. Л., 1960. Т. 167. С. 47–70.
- Баладин А.Н., Вахрушева М.П. Мансийский язык. М., 1957.
- Балкашин М.И. Казенные лесные дачи Тарского уезда Тобольской губернии: Материалы к изучению колонизационных районов Азиатской России. СПб., 1911.
- Бардин Г.И. О социально-экологических проблемах народов Югры: Природа, нефть, народы Севера. Якутск, 1996.
- Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995.
- Бармич М.Я. Головные уборы в традиционной культуре ненцев // Актуальные проблемы археологии и этнологии Ямала / Научный вестник. Салехард, 2002. Вып. 9. С. 36–39.
- Бартенев В.В. Погребальные обычаи обдорских остяков // Живая старина. СПб., 1895. Вып. V, 3–4, отд. V.
- Бартенев В.В. Понятия обдорских остяков о грехе // ЕТГМ. Тобольск, 1895–1896. Вып. 5. С. 9–12.
- Бартенев В.В. На крайнем Северо-Западе Сибири: Очерки Обдорского края. СПб., 1896.
- Бауло А.В. Типы надмогильных сооружений у тазовских селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 185–191.
- Бауло А.В. К вопросу о происхождении жертвенных покровов обских угров // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур / ММНК. Новосибирск, 1995а. Т. 2. С. 78–80.
- Бауло А.В. Основные характеристики жертвенных покровов обских угров // III годовая сессия Института археологии и этнографии СО РАН, ноябрь 1995 / ТД. Новосибирск, 1995б. С. 15–19.
- Бауло А.В. Жертвенные покрывала из Ханты-Мансийского музея // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997а. С. 90–102.
- Бауло А.В. Жертвенные покрывала как феномен обрядовой практики обских угров (генезис и эволюция) / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1997б.

- Бауло А.В. Жертовенные покрывала с изображениями коней у обских угров // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 1997в. № 3. С 82–85.
- Бауло А.В. Ритуальные пояса обских угров // Сибирь в панораме тысячелетий / ММС. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 56–62.
- Бауло А.В. К вопросу о влиянии древних культур Востока на религиозно-мифологические представления обских угров // Народы российского Севера и Сибири / СЭС. 1999а. Вып. 9. С. 300–315.
- Бауло А.В. Ритуальные колчаны обских угров // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 1999б. № 3. С. 36–39.
- Бауло А.В. Семейные фетиши Сайнаховых в Щекурье // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий / Мат. VII годовой итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск, 1999в. Т. 5. С. 586–590.
- Бауло А.В. Небесный всадник (жертовенные покрывала северных хантов) // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2000а. № 3. С. 132–144.
- Бауло А.В. Новые находки серебряных изделий у манси // Культурное наследие народов Сибири и Севера / Мат. IV Сибирских Чтений. СПб., 2000б. С. 255–261.
- Бауло А.В. Серебряное блюдо с Малой Оби // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2000в. № 4. С. 143–153.
- Бауло А.В. Древний металл из святилищ обских угров (новые находки) // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2002а. № 2. С. 144–155.
- Бауло А.В. Иранские и среднеазиатские сосуды в обрядах угров // Проблемы межнационального взаимодействия народов Сибири. Новосибирск, 2002б. С. 12–27.
- Бауло А.В. Культурная атрибутика березовских хантов. Новосибирск, 2002в.
- Бауло А.В. Сасанидское серебряное блюдо с реки Сыня // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2002г. № 1. С. 142–148.
- Бауло А.В. Домашние (семейные) святилища северных хантов // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2004. Вып. 1. С. 89–101.
- Бауло А.В., Маршак Б.И. Серебряный ритон из хантыйского святилища // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2001. № 3. С. 133–141.
- Бахрушин С.В. Самоеды в XVII веке // Северная Азия. М., 1925. Кн. 5–6. С. 85–94.
- Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. Л., 1935.
- Бахрушин С.В. Основные линии истории обских угров // УЗ ЛГУ. Л., 1948. № 105, вып. 2. С. 257–287.
- Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI и XVII вв. // С.В. Бахрушин. Научные труды. М., 1955а. Т. 3, ч. II. С. 86–152.
- Бахрушин С.В. Очерки по истории колонизации Сибири в XVI и XVII вв. // С.В. Бахрушин. Научные труды. М., 1955б. Т. 3, ч. I. С. 13–160.
- Бахрушин С.В. Самоеды в XVII в. // С.В. Бахрушин. Научные труды. М., 1955в. Т. 3, ч. 2. С. 5–12.
- Бахрушин С.В. Ясак в Сибири в XVII в. // С.В. Бахрушин. Научные труды. М., 1955г. Т. 3, ч. 2. С. 49–85.
- Белиловский К.А. Женщина инородцев Сибири (медико-этнографический очерк). СПб., 1894.
- Белич Н.В., Головнев А.В. О характере миграции населения Таежного Приобья: В связи с проблемой этногенеза ненцев // ПЭЭИСН. 1983.
- Белов М.И., Овсянников О.В., Старков В.Ф. Мангазея: Мангазейский морской ход. Л., 1980. Ч. 1.
- Бельтикова Г.В. Зауральский (иткульский) очаг металлургии (VII–III вв. до н.э.) / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1997.
- Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1833.
- Беневоленская Ю.Д. Расовый состав и расовоэволюционная изменчивость обских угров // Культурногенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 140–142.
- Берс Е.М. Археологическая карта Свердловска и его окрестностей // МИА. М., 1951. № 21. С. 182–243.
- Берс Е.М. Археологические памятники Свердловска и его окрестностей. Свердловск, 1963.
- Беспрозванный Е.М. Первые мезолитические жилища в таежной зоне Западной Сибири // Археологические исследования в районах новостроек. Новосибирск, 1985. С. 91–95.

- Беспрозванный Е.М.* Мезолит таежной зоны Западной Сибири (предварительные итоги изучения) // Охранные археологические исследования на Среднем Урале. Екатеринбург, 1997. С. 91–95.
- Беспрозванный Е.М., Старостина Е.Е.* Погребение в Нижнем Прииртышье // Проблемы урало-сибирской археологии / ВАУ. Свердловск, 1986. Вып. 18. С. 33–38.
- Бобрикова Л.Ф.* К вопросу о бытовании фольклора у ненцев Ямала // Языки и фольклор народов Крайнего Севера / УЗ ЛГПИ. Л., 1965а. Т. 269. С. 203–208.
- Бобрикова Л.Ф.* О прозаических жанрах фольклора ненцев Ямала // В помощь учителю школ Севера. М.; Л., 1965б. Вып. 13. С. 80–86.
- Боброва А.И.* О типах и формах погребений Тискинского курганного могильника // Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980. С. 22–27.
- Боброва А.И.* Влияние христианства на погребальную обрядность коренного населения Среднего Приобья // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск, 1987. С. 116–119.
- Боброва А.И.* О древнем компоненте в культуре нарымских селькупов // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск, 1990а. С. 179–181.
- Боброва А.И.* Погребальный обряд населения Нарымского Приобья XIV–XVIII вв. // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990б. С. 59–86.
- Богданов И.А.* К изучению музыки народов Севера РСФСР // Традиционное и современное музыкальное искусство / Сборник трудов государственного музыкально-педагогического института им. Гнесиных. М., 1976. № 29. С. 244–257.
- Богданов И.А.* О кетской, селькупской, ханты-манси и саами этномузыковедческих экспедициях 1977 г. // Союз композиторов СССР. Комиссия музыки народов СССР. Информационное письмо 6–7. М., 1977. С. 29–30.
- Богданов И.А.* Музыка северного сияния. О музыкальной культуре северных народностей // Северное сияние: Рассказы и сказки народностей Севера / Книга для чтения на русском языке. М., 1981а. С. 241–246.
- Богданов И.А.* Хантыйская и мансийская музыка // Музыкальная энциклопедия. М., 1981б. Т. 5. С. 1025–1027.
- Богданов И.А.* О некоторых явлениях и закономерностях синкретизма фольклора (на примере музыкального фольклора финно-угров и народностей Севера) // Финно-угорский музыкальный фольклор: Проблемы синкретизма. Таллин, 1982. С. 11–14.
- Богданов И.А.* Народов Севера, Сибири и Дальнего Востока СССР музыка // Музыкальный энциклопедический словарь. М., 1990. С. 372–373.
- Богданов И.А.* Теоретические и практические проблемы музыкальной этнопедагогики (на примере народов Севера) / Днс. ... канд. пед. наук в форме науч. докл. М., 1992.
- Богданов И.А.* Изучение традиционных музыкальных систем инструментария и педагогики малочисленных уральских народов // Вопросы инструментоведения. СПб., 1993.
- Богораз В.Г.* Работа Г.Н. Прокофьева среди остяко-самоедов // Этнография. М.; Л., 1928. № 2. С. 91–95.
- Богордаева А.А.* К вопросу об использовании металлических украшений в традиционной одежде обских угров // Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея, 1995. Тюмень, 1998.
- Богордаева А.А.* Цветовая символика в традиционной одежде обских угров // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 1999. Вып. 2. С. 98–104.
- Богордаева А.А.* Особенности покроя женских туникообразных рубах обских угров // Проблемы взаимодействия человека и природной среды / Мат. итоговой научной сессии Ученого совета Института проблем освоения Севера СО РАН, 2000 г. Тюмень, 2001. Вып. 2.
- Болдыт Е.П.* Именное словообразование нганасанского языка. Новосибирск, 1989.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.* От Скифии до Индии: Загадки истории древних ариев. М., 1974.
- Борзунов В.А.* Сравнительный анализ зауральской и западносибирской культур крестовой керамики // ВАУ. Свердловск, 1986. Вып. 18. С. 47–63.
- Борзунов В.А., Липский В.И.* Туманские укрепленные поселения-жилища // ВАУ. Свердловск, 1984. Вып. 17. С. 90–105.
- Бояршинова З.Я.* Население Западной Сибири до начала русской колонизации (Виды хозяйственной деятельности и общественный строй местного населения). Томск, 1960.

- Броднев М.М. От родового строя к социализму // СЭ. М., 1950. № 1. С. 92–106.
- Бродский И.А. К изучению музыки народов СССР // Традиционное и современное музыкальное искусство. М., 1976а. Вып. XXIX. С. 224–257.
- Бродский И.А. К изучению этномызыкальных связей финно-угорских народов и народов Сибири – Дальнего Востока // Музыкальный фольклор финно-угорских народов и их этномызыкальные связи с другими народами. Таллин, 1976б. С. 12–15.
- Бродский И.А. О результатах ханты-мансийской музыкоэтнологической экспедиции 1975 г. // СЭ. М., 1976в. № 3. С. 164–165.
- Бродский (Богданов) И. О современном функционировании традиционных музыкальных инструментов народов Сибири // Традиционный фольклор и современность. Кириши; Ленингр. обл., 1978. С. 52–53.
- Бродский И.А. Аннотация к пластинке “Нганасанская музыка”. М., 1982. 2 грп. с30–17651003.
- Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М., 1981.
- Брусницына А.Г., Ощепков К.А. Памятники археологии Среднего Ямала (левого берега нижнего течения р. Юрибей) // Древности Ямала. Екатеринбург; Салехард, 2000. С. 79–111.
- Бударин М. Прошлое и настоящее народов северо-западной Сибири. Омск, 1952.
- Бунак В.В. Человеческие расы и пути их образования // СЭ. М., 1956. № 1. С. 86–105.
- Бунак В.В. Род Ното, его возникновение и последующая эволюция. М., 1980.
- Бурдик Н.П. Пища современных сосвинских манси // Язык и культура народов ханты и манси / ММК посвященной 10-летию научно-исследовательского института обско-угорских народов, Ханты-Мансийск, 27 октября – 03 ноября 2001 г. Томск, 2002. Ч. I. С. 32–37.
- Буров Г.М. Вычегодский край: Очерки древней истории. М., 1965.
- Буров Г.М. Археологические памятники Вычегодской долины. Сыктывкар, 1967.
- Буров Г.М. Результаты раскопок Висских торфяников в 1963–1964 гг. // УЗ ПГУ / Тр. Камской археолог. экспедиции. Пермь, 1968. № 191. Вып. IV. С. 194–209.
- Буров Г.М. Происхождение коми-зырян в свете новых археологических данных // Мат. VI МКФУ. М., 1989. Т. 1. С. 19–21.
- Буцинский П.И. Заселение Сибири и быт первых ее насельников. Харьков, 1889.
- Буцинский П. Крещение остяков и вогулов при Петре Великом. Харьков, 1893.
- Бушен А. Опыт исследования о древней Югре // Вестник РГО. СПб., 1855. № 2, кн. IV. С. 167–190.
- Быконя В.В. “Река” в картине мира селькупов // Проблемы документации исчезающих языков и культур. Уфа; Томск, 1999. Ч. I. С. 45–49.
- Бытовые рассказы энцев [Со слов Р.А. Силкина] / Записи, введ. и коммент. Б.О. Долгих. М., 1962 (ТИЭ. Н.с. Т. 75).
- Вавра К. Семантический анализ терминов родства угорских языков // СФУ. 1969. № 3.
- Вавра К.И. Терминология родства венгерского и мансийского языков: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тарту, 1970.
- Вайда Э. Активные спряжения в глаголе кетского языка // ВЯ. М., 2000. № 3. С. 21–41.
- Вайништейн С.И. К вопросу об этногенезе кетов // КСИЭ. М., 1951. Вып. 13. С. 3–7.
- Вайништейн С.И. Чум подкаменнотунгусских кетов // КСИЭ. М., 1954. Вып. 21. С. 39–43.
- Вайништейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961.
- Вайништейн С.И. Тувинское шаманство // Тр. VII МКАЭН. М., 1964. Т. 10. С. 332–339.
- Вайништейн С.И. Историческая этнография тувинцев: Проблема кочевого хозяйства. М., 1972.
- Вайништейн С.И. Кеты (хозяйство и быт в исторической перспективе в условиях экономических преобразований и демократических реформ) // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 355–373.
- Вайништейн С.И., Крюков М.В. Об облике древних тюрков // Тюркологический сборник. М., 1966. С. 177–188.
- Варпаховский Н.А. Рыбный промысел в бассейне реки Оби // ЕТГМ. Тобольск. 1896. Вып. VI. С. 1–20.
- Варпаховский Н.А. Рыболовство в бассейне реки Оби. СПб., 1898. Т. 1. 1912. Т. 2.
- Василевич Г.М. Сымские тунгусы // СС. Л., 1931. № 2.
- Василевич Г.М. Типы обуви народов Сибири // СМАЭ. Л., 1963. № 21. С. 3–64.
- Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.). М., 1969.

- Василевич Г.М., Левин М.Г. Типы оленеводства и их происхождение // СЭ. М., 1951. № 1. С. 63–87.
- Василевич Г.М., Левин М.Г. Олений транспорт // ИАЭС. М.; Л., 1961. С. 11–26.
- Васильев Б.А. Медвежий праздник // СЭ. М., 1948. № 4. С. 78–105.
- Васильев В.И. Проблема происхождения орудий заповного рыболовства обских угров // СЭС. М., 1962а. Вып. 4. С. 137–152.
- Васильев В.И. Система оленеводства лесных энцев и ее происхождение // КСИЭ. М., 1962б. Вып. 37. С. 67–75.
- Васильев В.И. Лесные энцы (очерк истории хозяйства и культуры) // СЭС. М., 1963. № 5. С. 33–70.
- Васильев В.И. Южносамодийские компоненты в составе энцев // Этническая история и современное национальное развитие народов мира / МК молодых научных работников и аспирантов. М., 1967.
- Васильев В.И. Ненцы и энцы Таймырского Национального округа // Преобразования в хозяйстве и культуре у народов Севера. М., 1970а. С. 106–164.
- Васильев В.И. Сииртя – легенда или реальность? // СЭ. М., 1970б. № 1. С. 151–158.
- Васильев В.И. Социальная организация азиатских ненцев, энцев и нганасан // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970в. С. 174–213.
- Васильев В.И. К проблеме этногенеза северосамодийских народов // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974а. С. 133–175.
- Васильев В.И. Ляпинские ненцы // Новое в этнографических и антропологических исследованиях: Итоги полевых работ ИЭ в 1972 г. М., 1974б. Ч. II.
- Васильев В.И. Проблемы формирования енисейских ненцев (К вопросу об этнической природе этнографических групп в составе современных народностей Севера) // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 111–147.
- Васильев В.И. Проблемы этногенеза и этнической истории народов Севера (на самодийских материалах) // СЭ. М., 1977. № 4. С. 3–17.
- Васильев В.И. Проблема формирования северосамодийских народностей. М., 1979.
- Васильев В.И. Проблема этногенеза северосамодийских народов (ненцы, энцы, нганасаны) // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 41–67.
- Васильев В.И. Проблемы формирования фратриально-родовой организации у народов Западной и Средней Сибири в свете их этногенеза // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 133–143.
- Васильев В.И. Обрядовая сторона представлений, связанных с рождением ребенка и свадьбой у ненцев и энцев низовья Енисея // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С. 104–131.
- Васильев В.И. Ненцы, энцы, нганасаны (северосамодийские народы) // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 412–440.
- Васильев В.И., Головнёв А.В. Народный календарь как источник исследования хозяйственного уклада народов Северо-Западной Сибири // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 33–41.
- Васильев В.И., Головнёв А.В., Малиновская С.М. Современные хозяйственные занятия и бытовая культура томских селькупов (к проблеме сохранения и возрождения культурного наследия) // Культурногенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 145–148.
- Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Современное самодийское население Таймыра // СЭ. М., 1963. № 3. С. 9–12.
- Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Социальная организация азиатских ненцев, энцев и нганасан // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970. С. 174–213.
- 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., 1971. С. 245–275.
- Васильев В.И., Туголуков В.А. Этнографические исследования на Таймыре в 1959 г. // СЭ. М., 1960. № 5. С. 128–142.
- Васильев Е.А. Гребенчато-ямочная керамика Среднего Приобья // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978. С. 3–12.

- Васильев Е.А.* Северотаежное Приобье в эпоху поздней бронзы (хронология и культурная принадлежность памятников) // Археология и этнография Приобья. Томск, 1982. С. 3–14.
- Васильев Е.А.* Хронология и культурная принадлежность памятников эпохи раннего металла в бассейне Северной Сосьвы // Этнокультурные процессы Западной Сибири. Томск, 1983. С. 40–62.
- Васильев Е.А.* Поздний неолит Нижнего Приобья (к вопросу о периодизации и культурной принадлежности памятников) // Задачи советской археологии в свете решений XXVII съезда КПСС. М., 1987. С. 59–60.
- Васильев Е.А.* Энеолит и ранний бронзовый век средне- и северотаежного Приобья / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1989.
- Васильев И.Б., Выборнов А.А., Комаров А.Н.* Мезолитические памятники северного Прикаспия // Археологические культуры северного Прикаспия. Куйбышев, 1988. С. 3–41.
- Вахтин Н.Б.* Коренное население Крайнего Севера Российской Федерации. СПб., 1993.
- Вдовин И.С.* История изучения палеоазиатских языков. М.; Л., 1954.
- Вдовин И.С.* Ваегские чукчи // ТИЭ. М., 1962. Т. 78. № 4. С. 153–164.
- Вдовин И.С.* Введение // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Вдовин И.С.* Заключение // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 265–283.
- Вдовин И.С., Терещенко Н.М.* Очерки истории изучения палеоазиатских и самодийских языков. Л., 1959.
- Вениамин, архимандрит (Смирнов).* Самоеды мезенские // Вестник РГО. СПб., 1855. Т. 14. С. 55–140.
- Вербов Г.Д.* Лесные ненцы // СЭ. М., 1936. № 2. С. 57–70.
- Вербов Г.Д.* Ненецкие сказки и былины. Салехард, 1937.
- Вербов Г.Д.* Пережитки родового строя у ненцев // СЭ. М., 1939. № 2. С. 43–66.
- Вербов Г.Д.* О древней Мангазее и расселении некоторых самоедских племен до XVII в. // ИВГО. 1943. Т. 75, вып. 5. С. 16–23.
- Вербов Г.Д.* Диалект лесных ненцев // Самодийский сборник. Новосибирск, 1973.
- Вереш П.* Общественные и этнические группы манси в XVII–XIX вв. // Congressus Quartus Internationalis Fenno Ugristarum. Budapest, 1975. Pt. 5.
- Вереш П.* К вопросу о происхождении дуально-фратриальной организации обских угров // Некоторые вопросы изучения этнических аспектов культуры. М., 1977. С. 43–59.
- Вереш П.* Этнокультурное развитие угорских народов // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978. С. 102–113.
- Вереш П.* Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 72–77.
- Верещагина И.В.* Мезолитические памятники на Северной Двине // КСИА. М., 1977. № 149. С. 89–93.
- Верещагина И.В.* Мезолит на Крайнем Европейском Северо-Востоке // КСИА. М., 1990. № 200. С. 48–54.
- Вернер Г.К.* К вопросу о древних енисейско-индоевропейских лексических отношениях // УЗОГИИ. ВФ. 1969. № 52. С. 124–154.
- Вернер Г.К.* Акцентированные сравнительные словарные материалы по современным енисейским диалектам // ЯТ. Томск, 1977а. Вып. 4. С. 131–197.
- Вернер Г.К.* Вопросы эволюции общенисейского языка в свете ностратических реконструкций // Ностратические языки и ностратическое языкознание. М., 1977б. С. 7–10.
- Вернер Г.К.* Картина мира и лексико-грамматические категории в енисейских языках // МК. Таганрог, 1981. С. 68–70.
- Вернер Г.К.* Словарь кетско-русский и русско-кетский. СПб., 1993.
- Вернер Г.К.* Кетский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997а. С. 177–187.
- Вернер Г.К.* Югский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. М., 1997б. С. 187–195.
- Вернер Г.К.* Аб беседбан и'ль – песнь о моем брате: (Эпическая поэма) // Книга для чтения в старших классах кетских школ. Красноярск, 1999.
- Вернер Г.К., Вернер И.Г., Николаева Г.С., Николаев Н.С.* О песнях современных сымских и имбатских кетов // Сказки народов Сибирского Севера. Томск, 1981. Вып. 4. С. 3–26.

- Вертков К., Благодатов Г., Язовицкая Э. Атлас музыкальных инструментов народов СССР. М., 1975.
- Вигет Э. Экономика и традиционное землепользование восточных хантов // Очерки истории традиционного землепользования хантов. Екатеринбург, 2000. С. 72–78.
- Викторова В.Д. Памятники лесного Зауралья X–XIII вв. // УЗ ПГУ / Тр. Камской археолог. эксп. Пермь, 1968. № 191, вып. IV. С. 240–256.
- Викторова В.Д. Население эпохи железа лесной полосы Среднего Зауралья (опыт систематизации археологических памятников) / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1969.
- Викторова В.Д. Этапы развития фигурно-штамповой орнаментации на сосудах памятников бассейна р. Тавды // Проблемы хронологии и культурной принадлежности археологических памятников Западной Сибири. Томск, 1970. С. 254–270.
- Викторова В.Д. Ликинский могильник X–XIII вв. // ВАУ. Свердловск, 1973. Вып. 12. С. 133–168.
- Викторова В.Д., Генинг В.Ф., Стоянов В.Е. Археологическая экспедиция Уральского университета // АЭБ. Уфа, 1964. Вып. II. С. 196.
- Викторова В.Д., Морозов В.М. Среднее Зауралье в эпоху позднего железного века // Кочевники Урало-Казахстанских степей. Екатеринбург, 1993. С. 173–192.
- Владыкина-Бачинская Н.М. Богатырь Кедровое ядрышко (пупыг-мойт) – песня-сказка манси // Музыкальное наследие финно-угорских народов. Таллин, 1977. С. 484–497.
- Волдина Т.В. Библиографический указатель по фольклору хантов (1880–1999). Томск, 2000а.
- Волдина Т.В. Родильная и погребально-поминальная обрядность казымских хантов // Этнография народов Западной Сибири. М., 2000б. С. 190–198.
- Волдина Т.В. Хантыйский фольклор: история изучения. Томск, 2002.
- Волокитин А.В. Новые данные по мезолиту Европейского Северо-Востока // Материалы по археологии Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 1986. Вып. 10. С. 22–34.
- Волости и населенные места 1893 года. Издание центрального статистического комитета МВД. (Томская губерния). СПб., 1894. Вып. 12.
- Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980.
- Воронов А. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии // Зап. РГО по отд. Этнографии. СПб., 1900. Т. 18. С. 1–50.
- Восточная Сибирь / Советский Союз: Географическое описание в 22 т. М., 1969.
- Востротин С.В. Туруханская рыбопромышленность и инородцы. СПб., 1910.
- Высоцкий Н.Ф. Несколько слов о погребальных обычаях вогул // ИОАИЭ. Казань, 1908. Т. XXIV, вып. 3.
- Вяткина К.В. К вопросу о термине “Сибирь” // СЭ. М., 1935. № 1. С. 91–95.
- Галунов Р.А. Народный театр Ирана // СЭ. М., 1936. № 4–5.
- Гейденрейх Л.Н. Канинские самоеды // СС. Л., 1930. № 5, вып. 15. С. 19–22.
- Гемуев И.Н. Реликты матриархата у селькупов // ПАС. Томск, 1972. С. 214–215.
- Гемуев И.Н. Расселение северных селькупов (XIX – 20-е годы XX в.) // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973. С. 126–128.
- Гемуев И.Н. К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 86–138.
- Гемуев И.Н. Эволюция семьи и возникновение соседской общины у селькупов // Традиции и инновации в быту и культуре народов Сибири. Новосибирск, 1983. С. 44–57.
- Гемуев И.Н. Семья у селькупов (XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1984.
- Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990.
- Гемуев И.Н. Митра и медведь – ошибка идеологий или взаимопроникновение традиций? // Уральская мифология. Сыктывкар, 1992. С. 23–27.
- Гемуев И.Н. Патронимия: стабильная форма или структура перехода? // Сибирь в панораме тысячелетий / ММС. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 125–132.
- Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святители манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999.
- Гемуев И.Н., Бауло А.В. Небесный всадник: Жертвенные покрывала манси и хантов. Новосибирск, 2001.
- Гемуев И.Н., Люцидарская А.А. Знамена манси (вогулов) Пельымского уезда. XVII в. // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 162–213.
- Гемуев И.Н., Пелих Г.И. Селькупское оленеводство // СЭ. М., 1974. № 3. С. 83–95.
- Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культовые места (XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1986.

- Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., Соловьев А.И. Легенды и были таежного края. Новосибирск, 1989.
- Генинг В.Ф. Очерк этнических культур Прикамья в эпоху железа // Тр. Казанского филиала АН СССР / Сер. гуманитар. наук. Казань, 1959. Вып. 2. С. 157–219.
- Генинг В.Ф., Корякова Л.Н., Овчинникова Б.Б., Федорова Н.В. Памятники железного века в Омском Прииртышье // Проблемы хронологии и культурной принадлежности археологических памятников Западной Сибири. Томск, 1970.
- Генинг В.Ф., Овчинникова Б.Б. Пахомовский могильник // ВАУ. Екатеринбург, 1969. Вып. 8. С. 128–137.
- Генинг В.Ф., Петрин В.Т. Позднепалеолитическая эпоха на юге Западной Сибири. Новосибирск, 1985.
- Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1776. Ч. 1; 1799. Ч. 3–4.
- Герасимова Д.В. О названиях промысловых животных в мансийском языке // Лексико-грамматические исследования языков народов Севера СССР. Л., 1980. С. 71–79.
- Герасимова Д.В. Табуистические названия медведя в мансийском языке // Вопросы лексикологии и грамматики языков народов Крайнего Севера СССР. Л., 1983. С. 29–32.
- Герасимова Д.В. Вогульская (мансийская) народная загадка // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1996. Вып. 10. С. 86–99.
- Герасимова Д.В. Клятва на медвежьей шкуре у вогулов (манси) // Культура народов Сибири / Мат. Третьих Сибирских чтений. СПб., 1997. С. 203–212.
- Герасимова Д.В. Песенный фольклор манси (вогулов) // Культурное наследие народов Сибири и Севера / Мат. Четвертых Сибирских чтений. СПб., 2000. С. 261–270.
- Герберштейн С. Записки о Московских делах. Книга о Московском посольстве. СПб., 1908.
- Гиппиус Е.В. Программно-изобразительный комплекс в ритуальной инструментальной музыке “медвежьего праздника” у манси // Теоретические проблемы народной инструментальной музыки. М., 1974. С. 72–77.
- Гиппиус Е.В. Программно-изобразительный комплекс в инструментальных плясовых наигрышах медвежьего праздника обских угров // Музыкальный фольклор финно-угорских народов и их этномызыкальные связи с другими народами. Таллин, 1976. С. 18–19.
- Гиппиус Е.В. Ритуальные инструментальные наигрыши Медвежьего праздника обских угров // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. М., 1988. Т. 2. С. 164–175.
- Глушков И.Н. Чердынские вогулы // ЭО. СПб., 1900. Кн. XLIV, № 2. С. 15–79.
- Головнёв А.В. О культе нытарма и сидрянг у ненцев // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 45–48.
- Головнёв А.В. Социально-экономические аспекты ненецко-угорских контактов // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск, 1988. С. 86–101.
- Головнёв А.В. К истории ненецкого оленеводства // Культурные и хозяйственные традиции народов Западной Сибири. Новосибирск, 1989. С. 94–108.
- Головнёв А.В. Мироздание и шаман казымских хантов // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири / ТД. Томск, 1990. С. 139–142.
- Головнёв А.В. Селькупское толкование пространства // Уральская мифология. Сыктывкар, 1992а. С. 47–49.
- Головнёв А.В. Экология и этничность в северо-западной Сибири // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий (по данным этнографии). Омск, 1992б.
- Головнёв А.В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск, 1993.
- Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
- Головнёв А.В. Древний Ямал в контексте мифологии и археологии // ЭО. М., 1998а. № 2. С. 101–116.
- Головнёв А.В. Туземцы и пришельцы в этногенезе Северного Приобья: заметки к археологической дискуссии // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Новосибирск, 1998б. С. 66–83.
- Головнёв А.В. Югра и самоеды // Сибирь в панораме тысячелетий / ММС. Новосибирск, 1998в. Т. 2. С. 133–144.

- Головнёв А.В. Путь к семи чумам // Древности Ямала. Екатеринбург; Салехард, 2000. № 1. С. 208–236.
- Головнёв А.В. Смотрящий за миром // Самодийцы / МСС IV. Тобольск; Омск, 2001. С. 33–36.
- Головнёв А.В. Морские кочевники Арктики: модели адаптации // Северный археологический конгресс / Доклады. 9–14 сентября 2002 г. Екатеринбург; Ханты-Мансийск, 2002. С. 94–111.
- Головнёв А.В. Кочевники тундры: Ненцы и их фольклор. Екатеринбург, 2004.
- Голохвастов А.Д. Транспортные торговые пути из Сибири в Европу. СПб., 1891.
- Голохвастов А.Д. Обь-Иртышский торговый путь между Западной Сибирью и Европейскими государствами. СПб., 1910.
- Гомон А.Г. О некоторых особенностях традиционных ненецких импровизаций // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллин, 1980. С. 205–211.
- Гомон А.Г. Полифония слова и музыки в эпических песнях ненцев // Проблемы изучения музыки эпоса / ММНПК. Клайпеда, 1988. С. 42–44.
- Гондатти Н.Л. Культ медведя у инородцев Северо-Западной Сибири // Тр. ИОЛЕАЭ. СПб., 1888а. Т. 48, вып. 2. С. 61–90.
- Гондатти Н.Л. Следы языческих верований у маньзов // Тр. ЭООЛЕАЭ. М., 1888б. Кн. VIII. С. 3–51.
- Городков Б.Н. Религиозные языческие воззрения остяков // ТЕВ. Тобольск, 1890. № 2.
- Городков Б.Н. Краткий очерк населения крайнего северо-востока Западной Сибири // ИРГО. 1926. Т. 58, вып. 2. С. 50–76.
- Гофман Э. Северный Урал и береговой хребет Пай-Хой: Исследования экспедиции, снаряженной ИРГО в 1847, 1848 и 1850 годах. СПб., 1856. Т. II.
- Гохман И.И. Материалы к антропологии елогуйских кетов // КСИЭ. М., 1963. Вып. 28. С. 100–113.
- Гохман И.И. Введение. Глава 1. Заключение // Кетский сборник: Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982. С. 7–42, 77–84.
- Грачева Г.Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. Л., 1971. С. 248–262.
- Грачева Г.Н. Народные названия, связанные с погребениями и погребальными сооружениями (по материалам Западной Сибири) // Этническая история народов Азии. М., 1972. С. 38–51.
- Грачева Г.Н. Отражение хозяйственных и общественных укладов в погребениях народностей севера Западной Сибири // Социальная история народов Азии. М., 1975. С. 126–142.
- Грачева Г.Н. Многонациональный таймырский поселок Усть-Авам: Современное состояние и перспективы развития // СЭ. М., 1978. № 1. С. 90–97.
- Грачева Г.Н. К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С. 29–49.
- Грачева Г.Н. Похоронная обрядность: Ненцы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 144–147.
- Грачева Г.Н. Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 69–89.
- Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983.
- Грачева Г.Н. К этнокультурным связям нганасан // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984а. С. 84–98.
- Грачева Г.Н. Экспедиция к восточным долганам // Полевые исследования ИЭ в 1980–1981 годах. М., 1984б. С. 149–158.
- Грачева Г.Н. Нганасаны // Расы и народы. М., 1988. Вып. 18. С. 221–233.
- Грачева Г.Н. Новые данные о сакральных предметах у ненцев и нганасан // Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы. Л., 1990а. С. 72–76.
- Грачева Г.Н. Палеоэтнографические памятники Таймыра (жилище голомо) // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. М., 1990б. С. 253–266.
- Грачева Г.Н. К горизонтальной модели мира у нганасан // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С. 23–45.
- Гребенищikov А.В. Необычные сюжеты в орнаментике традиционного гончарства Приамурья в эпоху раннего железа // Семантика древних образов. Новосибирск, 1990. С. 54–79.

- Григоровский Н.П. Азбука сюсогой гулани. Казань, 1879.
- Григоровский Н.П. Очерки Нарымского края // Зап. ЗСО ИРГО. Омск, 1882. Кн. 4. С. 1–60.
- Григоровский Н.П. Описание Васюганской тундры // Зап. ЗСО ИРГО. Омск, 1884. Т. 6. С. 1–68.
- Григоровских С.В., Добжанская О.Э. Музыкальный фольклор енисейских ненцев и энцев // Языки, культура и будущее народов Арктики. Якутск, 1993. Ч. 2. С. 49–50.
- Гулевский А.Н. Традиционные представления о собственности тундровых оленеводов России (конец XIX–XX вв.). М., 1993.
- Гундризер А.Н., Юракова Т.В. Рыбные ресурсы // Природные ресурсы Томской области. Новосибирск, 1991. С. 153–165.
- Гурвич И.С. Соседская община и производственные объединения малых народов Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970. С. 384–417.
- Гуслицер Б.И., Канивец В.И. Пещеры Печерского Урала. М.; Л., 1965.
- Гуслицер Б.И., Павлов П.Ю. О первоначальном заселении северо-востока Европы / Сер. препринт. "Науч. докл.". Сыктывкар, 1987. Вып. 172.
- Давыдова Г.М. Антропология манси. М., 1989.
- Давыдова Г.М. Древние антропологические типы в составе современного населения лесной зоны Восточной Европы // Единство и многообразие человеческого рода. М., 1997. Ч. 1. С. 214–242.
- Дебец Г.Ф. Селькупы: Антропологический очерк // ТИЭ. М.; Л., 1947. Т. 2. С. 103–145.
- Дебец Г.Ф. Палеоантропология СССР. М.; Л., 1948. (ТИЭ. Н.с. Т. IV).
- Дебец Г.Ф. Антропологические исследования в Камчатской области. М., 1951. (ТИЭ. Н.с. Т. XVII).
- Деннинг Н.В. О языке селькупского фольклора // Этносы Сибири: Язык и культура. Томск, 1997. С. 18–20.
- Деревянко А.П., Маркин С.В. Палеолитические памятники бассейна реки Ануй (общий обзор) // Комплексные исследования палеолитических объектов бассейна р. Ануй. Новосибирск, 1990.
- Деревянко А.П., Маркин С.В., Николаев С.В., Петрин В.Т. Раннепалеолитические комплексы из Кузбасса // Хроностратиграфия палеолита Северной, Центральной и Восточной Азии и Америки. Новосибирск, 1990. С. 147–160.
- Дмитриев П.А. Шигирская культура на восточном склоне Урала // МИА. М., 1951. № 121. С. 28–93.
- Дмитриев-Садовников Г. Ваховский облас // ЕТГМ. Тобольск, 1913. Вып. 21. С. 1–10.
- Дмитриев-Садовников Г. Лук ваховских остяков и охота с ним // ЕТГМ. Тобольск, 1915. Вып. 24. С. 1–22.
- Добжанская О.Э. Мелодика нганасанских кэйнгэйрся // Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1989. С. 76–85.
- Добжанская О.Э. Музыка в шаманском обряде нганасанов (на примере ритуалов Тубяку Костеркина) // Таймырский этнолингвистический сборник. М., 1994. Вып. 1. С. 147–171.
- Добжанская О.Э. Нганасаны // Музыкальная культура Сибири. Новосибирск, 1997. Т. I, кн. 1. С. 87–102.
- Добжанская О.Э. Современное состояние фольклора коренных народов Таймыра // Республиканская газета коренных малочисленных народов Севера РС(Я). № 9(21). 18 сентября 2001.
- Добжанская О.Э. Песня Хотарэ (Шаманский обряд нганасан: опыт этномузыковедческого исследования). СПб., 2002.
- Добжанская О.Э. Музыка круговых танцев народов Таймыра // Хореографическое образование на стыке веков. М., 2003. С. 118–127.
- Доброва-Ядринцева Л.Н. Туземцы Туруханского края. Новониколаевск, 1925.
- Добровольский Б.М. Эпические песни ненцев / Сост., вступ. ст., комм. З.Н. Куприяновой. М., 1965. С. 757–780.
- Долгих Б.О. Население полуострова Таймыра и прилегающего к нему района // Северная Азия. М., 1929. Кн. 2. С. 49–76. (Советская Азия. 1929. № 2 (26).)
- Долгих Б.О. Кеты (История закабаления царизмом и послереволюционный культурный и хозяйственный рост). Иркутск; М., 1934.
- Долгих Б.О. Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938.

- Долгих Б.О. Колхоз им. Кирова Таймырского Национального округа // СЭ. М., 1949а. № 4. С. 75–93.
- Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народностей Севера Средней Сибири // КСИЭ. М., 1949б. Вып. 5. С. 70–85.
- Долгих Б.О. Родоплеменной состав и расселение кетов // МГУ. № 9. 1950. С. 87–97.
- Долгих Б.О. Обрядовые сооружения нганасан и энцев // КСИЭ. М., 1951. Вып. 13. С. 8–14.
- Долгих Б.О. Некоторые данные о заключении брака и свадебном обряде у кетов в прошлом // КСИЭ. М., 1952а. Вып. 16. С. 158–165.
- Долгих Б.О. Происхождение нганасанов // СЭС. М.; Л., 1952б. Вып. 1. С. 5–87.
- Долгих Б.О. Расселение народов Сибири в XVII в. // СЭ. М., 1952в. № 3. С. 76–84.
- Долгих Б.О. Старинные землянки кетов на реке Подкаменная Тунгуска // СЭ. М., 1952г. № 2. С. 158–165.
- Долгих Б.О. Старинные обычаи энцев, связанные с рождением ребенка и выбором ему имени // КСИЭ. М., 1954. Вып. 20. С. 35–43.
- Долгих Б.О. Тамги нганасанов и энцев // КСИЭ. М., 1957. Вып. 20. С. 35–44.
- Долгих Б.О. Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев // КСИЭ. М., 1960а. Вып. 33. С. 72–81.
- Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960б. (ТИЭ. Н.с. Т. 55.)
- Долгих Б.О. О похоронном обряде у кетов // СА. М., 1961. № 3. С. 102–112.
- Долгих Б.О. Родовая экзогамия у нганасан и энцев // СЭС. М., 1962. Вып. 4. С. 197–225.
- Долгих Б.О. Род, фратрия, племя у народов Северной Сибири. М., 1964.
- Долгих Б.О. Образование современных народностей Севера СССР // СЭ. М., 1967. № 3. С. 8.
- Долгих Б.О. Матриархальные черты в верованиях нганасан // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 214–229.
- Долгих Б.О. Основные черты отцовско-родовых отношений у народов Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970а. С. 88–102.
- Долгих Б.О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М., 1970б.
- Долгих Б.О. Племя у народов Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970в. С. 332–360.
- Долгих Б.О. Типы отцовско-родовой организации народов Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970г. С. 361–383.
- Долгих Б.О. К истории родоплеменного состава кетов // Кетский сборник: Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982. С. 84–132.
- Долгих Б.О., Попов А.А. Кеты // Народы Сибири (Этнографические очерки). М.; Л., 1956. С. 687–700.
- Долгих Б.О., Файнберг Л.А. Таймырские нганасаны // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера / ТИЭ. М., 1960. Т. 56. С. 9–62.
- Доннер К. Самоедский эпос // Труды Томского Общества изучения Сибири. Томск, 1915. Т. 3. Вып. 1. Б.с.
- Доннер К.Р. Самоедский эпос // Земля Верхнекетская. Томск, 1997. С. 145–162.
- Дремов В.А. Расовая дифференциация угорских и самодийских групп Западной Сибири по данным краниологии // Проблемы антропологии древнего и современного населения севера Евразии. Л., 1984. С. 106–132.
- Дубов А.И. Одонтологическая характеристика хантов, селькупов и эвенков // Полевые исследования ИЭ в 1983 году. М., 1987. С. 106–110.
- Дубов А.И. Ханты и селькупы. Опыт соматологического анализа // Материалы и исследования по антропологии 80-х годов // МС "Народы и культуры". М., 1992. Вып. X, кн. 1. С. 171–203.
- Дульзон А.П. Древние смены народов на территории Томской области по данным топонимии // УЗТГПИ. Томск, 1950. № 6. С. 175–187.
- Дульзон А.П. Остяцкие могильники XVI–XVII вв. у с. Молчаново на Оби // УЗТГПИ. Томск, 1955. Т. 13. С. 97–154.
- Дульзон А.П. Остяцкий курганный могильник XVII в. у с. Молчаново на Оби // УЗТГПИ. Томск, 1957. Т. 16. С. 443–488.
- Дульзон А.П. Кетские топонимы Западной Сибири // УЗТГПИ. Томск, 1959а. Т. 18. С. 91–111.
- Дульзон А.П. Термины родства и свойства енисейских кетов // СЭ. М., 1959б. № 6. С. 87–96.

- Дульзон А.П. Дорусское население Западной Сибири // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1961а. С. 361–371.
- Дульзон А.П. Словарные материалы XVIII в. по кетским наречиям // УЗТГПИ. Томск, 1961б. Т. 19, вып. II. С. 152–189.
- Дульзон А.П. Былое расселение кетов по данным топонимики // Вопросы географии. М., 1962а. № 58. С. 50–84.
- Дульзон А.П. Кетские сказки и другие тексты // К исследованию кетского языка. Томск, 1962б. Т. 20. С. 144–180; 1964а. Т. 21. С. 114–142; 1965. Т. 22. С. 95–122.
- Дульзон А.П. Этнический состав населения Западной Сибири по данным топонимии // Тр. XXV Международного конгресса востоковедов. М., 1963. С. 289–295.
- Дульзон А.П. Очерки по грамматике кетского языка. Томск, 1964. Ч. 1.
- Дульзон А.П. Дорусские топонимы Средней Сибири // Вопросы географии. М., 1966а. № 70. С. 41–46.
- Дульзон А.П. Кетские сказки. Томск, 1966б.
- Дульзон А.П. Языки и топонимия Сибири. Томск, 1966в. Т. 1.
- Дульзон А.П. Гунны и кеты к вопросу об этногенезе по языковым данным // ИСО АН СССР. Новосибирск, 1968а. № 11, вып. 3. С. 137–142.
- Дульзон А.П. Кетский язык. Томск, 1968б.
- Дульзон А.П. Общность урало-алтайских глагольных форм с индоевропейскими // Вопросы лингвистики // УЗ ТГУ. Томск, 1969. Вып. 75. № 2. С. 110–139.
- Дульзон А.П. Падежная система нганасанского языка // Склонение в палеоазиатских и самодийских языках. Л., 1974. С. 147–157.
- Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Тобольск, 1904. Т. I; 1910. Т. 2; 1911. Т. 3; М., 1995–1996. Т. I–III.
- Дунин-Горкавич А.А. Библиография Тобольского Севера // Наш край. 1924. № 3. С. 36–46.
- Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980.
- Дьяконова В.П. Жилища народов Сибири // Экология этнических культур Сибири накануне XXI века. СПб., 1995. С. 24–61.
- Евладов В.П. По тундрам Ямала к Белому острову: Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 гг. Тюмень, 1992.
- Евсеева Н.С. География Томской области: Природные условия и ресурсы. Томск, 2001.
- Единство и многообразие человеческого рода. М., 1997. Ч. 1, 2.
- Елагин В.С., Молодин В.И. Бараба в начале I тысячелетия н.э. Новосибирск, 1991.
- Еленев А. Естественно-географический очерк р. Енисея от г. Енисейска до г. Туруханска, с некоторыми сведениями по этнографии этой местности // ИВСОГО. СПб., 1893. Т. XXIV. № 3–4. С. 1–94.
- Енов В.Е. Обряды проводов умершего у шурышкарских хантов // НСЗС. Томск, 1994. Вып. 1. С. 86–92.
- Еремина Т.С. Солнце над Таймыром. Красноярск, 1975.
- Ермолова Н.В. Традиционные средства передвижения у народов Северной Сибири. Олений транспорт и упряжное собаководство // Экология этнических культур Сибири накануне XXI в. СПб., 1995. С. 166–197.
- Ёсида Ацуси. Культура питания гыданских ненцев (интерпретация и социальная адаптация). М., 1997.
- Есинов С. Записки о Сибирской истории // Древняя российская вивлиофика, изд. Новикова. 1788. Ч. III.
- Жеребцов Л.Н. Этнические и культурно-исторические связи коми с финно-уграми и самодийцами. Сыктывкар, 1974.
- Жеребцов Л.Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982.
- Жилинский А.А. Крайний Север Европейской России. Петроград, 1919.
- Житков Б.М. Полуостров Ямал. М., 1913. (Зап. ИРГО по общей географии. Т. 49.)
- Жорницкая М.Я. Фиксация пластики движений традиционных танцев хантов и манси // Полевые исследования ИЭ в 1978. М., 1980. С. 79–90.
- Жорницкая М.Я. Традиционные танцы нганасан // Полевые исследования ИЭ в 1982 году. М., 1986. С. 149–156.
- Жорницкая М.Я. Пляски в шаманском обряде у народов севера Сибири // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С. 211–221.

- Жукова Н.С. Селькупы Западной Сибири и судьба их языка // Самодийцы / МСС IV. Тобольск; Омск, 2001.
- Завитухина М.П. Древнее искусство на Енисее: Скифское время. Публикация одной коллекции. Л., 1983.
- Замятин С.Н. Изучение палеолитического периода на Кавказе за 1936–1948 гг. // Материалы по четвертичному периоду СССР. М.; Л., 1950. Вып. 2.
- Западная Сибирь / Советский Союз: Географическое описание в 22 т. М., 1971.
- Зенько А.П. Современные представления о сверхъестественных существах у юганских хантов // Этнические и этнокультурные процессы у народов Сибири: история и современность. Кемерово, 1992. С. 92–100.
- Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск, 1997.
- Зенько А.П. Представления о человеке в традиционном мировоззрении обских угров // Этнография народов Западной Сибири: К юбилею д.и.н., проф. З.П. Соколовой // СЭС. М., 2000. Вып. 10. С. 169–189.
- Зенько М.А. Современный Ямал: этноэкологические и этносоциальные проблемы // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 2001. № 139.
- Зенько М.А. Сибирские лесные ненцы: историко-этнографическое исследование / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2003.
- Зограф Н.Ю. Антропологический очерк Самоедов // Антропологическая выставка. ИЮЛЕАЭ. М., 1878. Т. 31(2), вып. 2. С. 61–87.
- Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- Золотарева И.М. Антропологическое исследование нганасан // СЭ. М., 1962. № 6. С. 131–136.
- Золотарева И.М. Антропологическая дифференциация восточных самодийцев // Антропология и геогеография. М., 1974. С. 215–231.
- Зуев В.Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде Иноверческих народов остяков и самоедцов // Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771–1772) / ТИЭ. Н.с. М., 1947. Т. V.
- Зыков А.П. Металлургия и металлообработка на памятниках Рачевского комплекса // Проблемы Урало-Сибирской археологии ВАУ. Свердловск, 1986. Вып. 18. С. 123–130.
- Зыков А.П., Кокшаров С.Ф., Терехова Л.М., Федорова Н.В. Угорское наследие: Древности Западной Сибири из собраний Уральского университета. Екатеринбург, 1994. С. 294–296.
- Зыков А.П., Терехова Л.М. Металлургическое исследование железных изделий городища Барсов Городок IV/I XII–XIII вв. // Использование методов естественных и точных наук при изучении древней истории Западной Сибири. Барнаул, 1983.
- Иванов В.В. Кетско-американские связи в области мифологии // Кетский сборник: Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982. С. 132–142.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. К вопросу о реконструкции кетского эпоса и его мифологических основ // Сборник сообщений по истории Западной Сибири / ТД. М., 1962а. Б.с.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Кетская модель мира // Сборник сообщений по истории Западной Сибири / ТД. М., 1962б. Б.с.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. К описанию некоторых кетских семиотических систем // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Т. 2. С. 116–143.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Комментарий к описанию кетской мифологии // Мифология, этнография, тексты. М., 1969. С. 213–226.
- Иванов В.В., Топоров В.Н., Успенский Б.А. Кеты, их язык, культура, история, лингвистика // Кетский сборник. М., 1969. Вып. 2.
- Иванов Г.В. Находки каменных орудий на островах Европейской Арктики (1989–1992) // Ad Polus. СПб., 1993.
- Иванов С.В. Мамонт в искусстве народов Сибири // СМАЭ. Л., 1949. Т. XI. С. 133–153.
- Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник // КСИЭ. М., 1952. Вып. 15. С. 8–18.
- Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в.: Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. ТИЭ. Н.с. М., 1954. Т. XXII.
- Иванов С.В. Народный орнамент как исторический источник // СЭ. М., 1958. № 2. С. 3–23.
- Иванов С.В. Орнамент // ИЭАС. М.; Л., 1961. С. 369–434.

- Иванов С.В. Культурно-исторические связи энцев и нганасан по данным их орнамента // КСИЭ. М., 1962, вып. 37. С. 57–66.
- Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.): Народы Севера и Дальнего Востока / ТИЭ. Н.с. М., 1963. Т. 81.
- Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л., 1970.
- Иванова В.С. Культ воды // Материалы IV Югорских чтений. Ханты-Мансийск, 2001а. С. 110–114.
- Иванова В.С. Культ огня в мировоззрении северных манси // Реальность этноса. Национальные школы в этнологии, этнографии и культурной антропологии: Наука и образование / ММНПК (СПб., 16–19 апреля 2001 г.). СПб., 2001б. С. 348–349.
- Иванова В.С. Мир музыки в духовной культуре манси // Музыка и танец в культуре обско-югорских народов / МНПК. Томск, 2001в. С. 44–48.
- Иванова В.С. О семантике чисел в духовной культуре обских угров. Томск, 2002.
- Иванова Н.А., Яхина Н.Р. Исторические аспекты природопользования // Западная Сибирь: история и современность. Краеведческие записки. Тюмень, 2001. Вып. IV. С. 119–126.
- Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695). М., 1967.
- Иженбина Н.П. О преподавании селькупского языка в Иванкинской школе // Проблемы документации исчезающих языков и культур. Уфа; Томск, 1999. Ч. 1. С. 81–84.
- Из истории Сибири. Томск, 1968–1976. Вып. 1–21.
- Избраннедес Э. Путешествие и журнал по указу Великих Государей, Царей и Великих князей Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича отправленного из Москвы в Китай, Господина Эбергарда Избраннедеса Посланником в 1692 году, марта 14 дня. Древняя Российская Вифлиофика М., 1789. Ч. VIII, IX.
- Инфантьев П.П. Путешествие к лесным людям. М., 1898.
- Инфантьев П.П. Этнографические рассказы из жизни татар, вогулов, башкир и самоедов. СПб., 1909.
- Инфантьев П.П. Путешествие в страну вогулов (По реке Конде). СПб., 1910.
- Иоганзен Б.Г. Животный мир // Родной край: Очерки природы, истории, хозяйства и культуры Томской области. Томск, 1974. С. 74–89.
- Иоганзен Б.Г. Рыбохозяйственные районы Западной Сибири и их биолого-промысловая характеристика // ТГУ. Томск, 1956. Т. 125. С. 7–144.
- Иоганзен Б.Г. Природа Томской области. Новосибирск, 1971.
- Ириков С.И. Традиции и обычаи селькупов // История и современность народов Ямала. Салехард, 1995. С. 43–47.
- Ириков С.И. Хозяйство и материальная культура селькупов // Л.В. Хомич, С.И. Ириков, Г.Е. Аюпова. Тазовские селькупы: Очерки традиционной культуры. СПб., 2002. С. 39–104.
- Исаченко В.Л. Материалы по исследованию р. Енисея в рыбопромысловом отношении. Красноярск, 1915. Вып. IX.
- Искусство и фольклор народов Западной Сибири. Томск, 1984.
- Иславин В.А. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847.
- Исследователь Севера Александр Дунин-Горкавич. М., 1995.
- Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. М.; Л., 1961.
- История и культура хантов. Томск, 1995.
- История Сибири с древнейших времен до наших дней. Л., 1968. Т. 1–5.
- Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987.
- Каган М.М., Питулько В.В. Этнокультурные процессы I тыс. н.э. в трансуральском Заполярье // Ad Polus. СПб., 1993. Вып. 10.
- Казакевич О.А. Языковая ситуация у коренных малочисленных народов Туруханского района: кеты и селькупы // Язык в контексте общественного развития. М., 1994. С. 110–123.
- Казакевич О.А. Фольклорная традиция северных селькупов сегодня // Сибирь в панораме тысячелетий / МЛМС. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 205–212.
- Казакевич О.А. Контакты с иноплеменниками, отраженные в фольклоре (на материале фольклорных текстов северных селькупов) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении: Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 271–273.
- Казакевич О.А., Кузнецова А.И. Языковая ситуация у самодийских народов // Языковая ситуация в Российской Федерации: 1992. М., 1992.

- Казакевич О.А., Кузнецова А.И., Хелимский Е.А. Очерки по селькупскому языку: Тазовский диалект. М., 2002. Т. 3.
- Камалетдинова З.С. Подготовка специалистов в Томском Педуниверситете для преподавания языков коренных народов Сибири // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Томск, 2000. Ч. III. С. 238–241.
- Канивец В.И. Канинская пещера. М., 1964.
- Канивец В.И. Мезолитические стоянки на средней Печоре и Усе // Материалы по археологии Европейского Северо-Востока. М., 1973. Вып. 4. С. 3–23.
- Канивец В.И. Печорское Приполярье: Эпоха раннего металла. М., 1974.
- Канивец В.И. Палеолит крайнего северо-востока Европы. М., 1976.
- Каннисто А. О драматическом искусстве у вогулов // МИПК. Пермь, 1911. Вып. 4. С. 24–43.
- Каннисто А. Статьи по искусству у вогул. Томск, 1999.
- Караулов Ю.Н. Хантыйский язык // Основы финно-угорского языкознания. М., 1976. С. 239–253.
- Карачаров К.Г. О правомерности этнических интерпретаций // Археологические культуры и культурно-исторические общности большого Урала. Екатеринбург, 1993. С. 79–80.
- Каргер Н.К. Оленеводство у енисейцев (кетов) // СС. Л., 1930. № 6. С. 28–38.
- Каргер Н.К. Букварь на кетском языке. М., 1934а.
- Каргер Н.К. Кетский (енисейско-остяцкий) язык // ЯПНС. М.; Л., 1934б. С. 223–238.
- Карлов В.В. Народности Севера Сибири: особенности воспроизводства и альтернатива развития // СЭ. М., 1991. № 5. С. 3–16.
- Карцов В.Г. Очерк истории народов Северо-Западной Сибири. М., 1937.
- Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск, 1994. Т. 1; 1995. Т. 2; 1996. Т. 3.
- Кастрен М.А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849) // Собрание старых и новых путешествий. Магазин землеведения и путешествий. Географический сборник Николая Фролова. М., 1860. Т. VI, ч. 2.
- Касум-ех. Материалы для обоснования проекта этнической статусной территории. Шадринск, 1993.
- Кащенко Н.Ф. О найденном в Томске мамонте, съеденном человеком // Сибирский вестник. 1896. № 237.
- Квашнин Ю.Н. Гыданские ненцы: история формирования современной родовой структуры (XVIII–XX вв.). Тюмень; Москва, 2003.
- Кережи А. Современные влияния в духовной культуре восточных хантов // Этнография народов Западной Сибири / СЭС. М., 2000. Вып. 10. С. 177–189.
- Кернер В.Ф. Определение границ хозяйственно-культурных типов по материалам поселений и жилищ народов лесной полосы Урала в эпоху железа // Становление и развитие производящего хозяйства на Урале. Свердловск, 1989. С. 132–142.
- Кетские сказки // Сказки народов Севера. Л., 1961. С. 153–163.
- Кетские тексты // Сказки народов Сибирского Севера. Томск, 1981. Вып. 4. С. 3–122.
- Кетский сборник. М., 1968–1969. Вып. 1–2.
- Кетский сборник: Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982.
- Ким А.А. Этнолингвистическая интерпретация селькупского слова Num “Бог” // Культурно-генетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993б. С. 152–153.
- Ким А.А. Материалы к описанию культа орла у селькупов // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур / ММНК. Новосибирск, 1995а. Т. 1. С. 171–174.
- Ким А.А. Духи и души тымских селькупов (по заметкам этнографа Р.А. Ураева) // Земля Каргасокская. Томск, 1996. С. 140–147.
- Ким А.А. Лингвистический аспект изучения культуры селькупов: о названии селькупских шаманов // Перспективные направления развития в современном финно-угроведении. М., 1997а. С. 38–41.
- Ким А.А. Очерки по селькупской культовой лексике. Томск, 1997б.
- Ким А.А. Селькупская культовая лексика и картины мира // Этносы Сибири: Язык и культура. Томск, 1997в. С. 37–39.
- Ким А.А. Селькупское стойбище накануне XXI века (из экспедиционного дневника) // Вестник ТГПУ. Серия: Гуманитарные науки (филология). Томск, 1999. Вып. 4. С. 73–80.
- Ким А.А., Кудряшова Д.А. О традиционной пище нарымских селькупов // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности. Томск, 1998. С. 186–190.

- Ким А.А., Кудряшова Т.К., Кудряшова Д.А. Селькупский праздник в Пиль-эд и культ лося // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск, 1996. С. 205–213.
- Ким А.А., Малиновская С.М. Современная языковая и культурная ситуация на Томском севере и проблема возрождения языка и культуры нарымских селькупов // Традиционное и новое в культуре народов России. Саранск, 1992. С. 84–86.
- Кирипова Л.В. Ненецкая женщина в разных временных измерениях // История и современность народов Ямала. Салехард, 1995. С. 28–31.
- Кирюшин Ю.Ф. Развитие керамических орнаментов эпохи бронзы в Нарымском Приобье // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973. С. 62–64.
- Кирюшин Ю.Ф., Малолетко А.М. Бронзовый век Васюганья. Томск, 1979.
- Клеменц Д.А., Хангалов М.Н. Общественные охоты у северных бурят // Материалы по этнографии России. СПб., 1916. Т. 1.
- Клоков К.Б. Традиционное природопользование народов Севера: концепция сохранения и развития. СПб., 1997. Этногеографические и этноэкологические исследования. Вып. 5. С. 1–47.
- Клоков К.Б. Ненецкое оленеводство: подходы к разработке концепции устойчивого развития // Этнографические и этноэкологические исследования. СПб., 1998. Вып. 7. С. 1–47.
- Клоков К.Б. Социально-экологические аспекты аккультурации малочисленных этносов (опыт ретроспективного анализа на примере Туруханского Севера). СПб., 1999.
- Клоков К.Б., Сыроечковский Е.Е., Чесноков Ю.В. Социально-экономическая характеристика биологических ресурсов // Биологические ресурсы и биосеннозы енисейской тайги. М., 1991. С. 8–31.
- Клоков К.Б., Чесноков Ю.В. Елогуйские кеты: Традиционное хозяйство и охраняемые территории // МПЭИ 1988–1989 гг. СПб., 1992. С. 74–83.
- Книга Большому чертежу. М.; Л., 1950.
- Ковалева В.Т. Некоторые дискуссионные проблемы в изучении неолита лесного Зауралья // Проблемы изучения раннего неолита лесной полосы Европейской части СССР. Ижевск, 1988а. С. 106–119.
- Ковалева В.Т. Ташковская культура раннего бронзового века Нижнего Притоболья // Материальная культура древнего населения Урала и Западной Сибири / ВАУ. Свердловск, 1988б. Вып. 19. С. 29–53.
- Ковалева В.Т. Неолит Среднего Зауралья. Свердловск, 1989.
- Ковалева В.Т., Варанкин В.Н. К вопросу о происхождении бобрыкинской культуры // Науч. тр. Тюменского университета. Тюмень, 1976. Сб. № 37. С. 21–29.
- Ковалева В.Т., Устинова Е.А., Хлобыстин Л.П. Неолитическое поселение Сумпанья-IV в бассейне Конды // Древние поселения Урала и Сибири. Свердловск 1984. С. 38.
- Кодолани Я. Возникновение и распространение нижнего белья у обских угров // VI МКФУ. Сыктывкар, 24–30.VII. 1985: Тезисы. Сыктывкар, 1985. Т. 4.
- Козинцев А.Г. Этническая краниоскопия. Расовая изменчивость швов черепа современного человека. Л., 1988.
- Козьмин В.А. К вопросу о времени появления оленеводства у обских угров // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 163–170.
- Козьмин В.А. Лодка-нарта в этнографии народов Западной Сибири // Вестник ЛГУ. 1981а. № 8, вып. 2. С. 29–33.
- Козьмин В.А. Оленеводство народов Западной Сибири в конце XIX – начале XX в.: Проблемы происхождения и типология / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1981б.
- Козьмин В.А. К вопросу о происхождении нартенного транспорта в западносибирском оленеводстве // Историческая этнография: Традиции и современность. Л., 1983. С. 45–55.
- Козьмин В.А. Традиции в развитии современного оленеводства таежной зоны Западной Сибири // Культурные традиции народов Сибири. Л., 1986. С. 42–56.
- Козьмин В.А. Малица в культуре оленеводов Западной Сибири // Этнография народов Западной Сибири / СЭС. М., 2000. Вып. 10. С. 141–154.
- Козьмин В.А. Чум в культуре народов Западной Сибири // ЭО. М., 2002. № 1.
- Козьмин В.А. Оленеводческая культура народов Западной Сибири. СПб., 2003.
- Кокшаров С.Ф. Охотничьи ямы-ловушки на северо-западе Сибири // Знания и навыки уральского населения в древности и средневековье. Екатеринбург, 1993. С. 162–169.

- Колесникова С.Ю. Материалы к описанию селькупского календаря // Языки народов Сибири. Томск, 1995. С. 146–154.
- Колесникова С.Ю. К вопросу о путях формирования поля календарных названий в селькупском языке (на примере “орлиного месяца” календаря северных селькупов) // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск, 1996а. С. 205–213.
- Колесникова С.Ю. Названия календарных сезонов в селькупском языке // Этносы Сибири: Язык и культура. Томск, 1997б. С. 41–43.
- Колесникова С.Ю. Понятие “месяц” в системе восприятия времени селькупов // Молодежь и наука: проблемы и перспективы. Томск, 1999. Т. 2. С. 96–98.
- Кольчева Е.И. Ненцы Европейской России в конце XVII – начале XVIII века // СЭ. М., 1956. № 2.
- Кондратьева Н.М., Мазепус В.В., Сыченко Г.Б. К теории интонационных культур: интонационная культура теленгитов // Вопросы музыкознания. Новосибирск, 1999. С. 212–225.
- Конев А.Ю. Коренные народы Северо-Западной Сибири в административной системе Российской империи (XVIII – начало XX века). М., 1995.
- Конилов Б.А. Культуры таежного Прииртышья VI–XIII вв. н.э. / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1982.
- Кононенко В.А. Христианизация малых народов Северо-Западной Сибири в конце XIX – начале XX в. // УЗ ЛГПИ. Л., 1972. Т. 524, вып. 1. С. 77–85.
- Кориков Л. Сосьвинские и ляпинские вогулы Березовского округа (очерк) // Сибирская торговая газета. Тюмень, 1898.
- Коробейникова (Малькова) И.А. Проблема обратного перевода фольклорных текстов: с русского языка на селькупский // Самодийцы / МСС IV. Тобольск; Омск, 2001. С. 301–305.
- Корякова Л.Н., Морозов В.М., Суханова Т.Х. Ипкуль ху – памятник переходного периода от раннего железного века к средневековью в Нижнем Притоболье // Материальная культура древнего населения Урала и Западной Сибири / ВАУ. Свердловск, 1988. Вып. 19. С. 117–129.
- Косарев М.Ф. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья. М., 1974.
- Косарев М.Ф. Бронзовый век Западной Сибири М., 1981.
- Косарев М.Ф. Западная Сибирь в древности. М., 1984.
- Косарев М.Ф. Второй период развитого бронзового века Западной Сибири (андроновская эпоха) // Археология СССР. Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987а. С. 276.
- Косарев М.Ф. Западная Сибирь в переходное время от неолита к бронзовому веку // Археология СССР. Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987б. С. 305–314.
- Косарев М.Ф. Некоторые общие закономерности и региональные особенности социально-экономического развития Западной Сибири // Археология СССР. Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987в.
- Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. М., 1991.
- Косарев М.Ф. Из древней истории Западной Сибири. Общая историко-культурная концепция // Российский этнограф. М., 1993. № 4.
- Косарев М.Ф. Неолит Восточного Зауралья и Западной Сибири // Археология СССР. Неолит Северной Евразии. М., 1996. С. 253.
- Косвен М.О. Северорусское печище, украинские сябры и белорусское дворчище // СЭ. М., 1950. № 2. С. 65–76.
- Косинская Л.Л., Федорова Н.В. Археологическая карта Ямало-Ненецкого автономного округа. Екатеринбург, 1994.
- Косинцев П.А. Особенности хозяйства восточного склона Урала в раннем железном веке // ВАУ. Свердловск, 1986. Вып. 18. С. 79–89.
- Косинцев П.А., Морозов В.М., Терехова Л.М. Млекопитающие в системе природопользования средневекового населения Западной Сибири // Современное состояние и история животного мира Западно-Сибирской низменности. Свердловск, 1988.
- Косинцев П.А., Стефанов В.И. Особенности хозяйства населения лесного Зауралья и Пришимской лесостепи в переходное время от бронзового века к железному // Становление и развитие производящего хозяйства на Урале. Свердловск, 1989. С. 105–120.
- Костеркина Н.Т. Нганасанский повествовательный фольклор // Языки мира. Типология. Уралистика. Памяти Т. Ждановой: Статьи и воспоминания. М., 2002. С. 498–511.
- Костеркина Н.Т., Хелимский Е.А. Малые камлания большого шамана. Первое камлание. Второе камлание // Таймырский этнолингвистический сборник. М., 1994. Вып. 1. С. 17–107.

- Костиков Л.В. Законы тундры // Труды Полярной комиссии Академии Наук. Л., 1930. Вып. 3. С. 3–68.
- Костров Н.А. Очерки Туруханского края // Зап. СО РГО. СПб., 1857. Т. IV.
- Костров Н.А. Обзор этнографических сведений о самоедских племенах обитающих в Сибири. СПб., 1879. (Отгиск из Тр. 3 междунар. съезда ориенталистов в СПб. в 1886 году. СПб., 1879–1880. Т. I. С. 71–87).
- Костров Н.А. Образцы народной литературы самоедов. Томск, 1882.
- Кошелева Е.Ю. Сравнительный анализ деятельности общественных объединений коренных малочисленных народов Севера (“Колта-Куп”, “Ямал – потомкам”, “Спасение Югры”) и организаций коренных малочисленных народов США и Канады // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Томск, 2000. Ч. 2. С. 176–183.
- Кошелева Е.Ю. Этнические ассоциации коренных малочисленных народов Севера на рубеже XX–XXI веков: (западносибирский регион): Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2003.
- Крейнович Е.А. Способы действия в глаголе кетского языка // Кетский сборник. М., 1968. Вып. 1.
- Крейнович Е.А. Кетские загадки // Мифология, этнография, тексты. М., 1969а. С. 227–230.
- Крейнович Е.А. Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. М., 1969б. Вып. 2. С. 6–13.
- Крейнович Е.А. Обряд “кормления” дорожной старухи у кетов // Кетский сборник. М., 1969в. Вып. 2. С. 236–243.
- Крестинин В.В. Краткое географическое известие о земле самоедской // Новые ежемесячные сочинения. 1786. Ч. 2. Август.
- Кривоногов В.П. Этнотрансформационные процессы у коренных народов Красноярского края // Этнос Сибири: История и современность. Красноярск, 1994. С. 107–110.
- Кривоногов В.П. Русскоязычные метисы? // Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск, 1997а. С. 148–161.
- Кривоногов В.П. Этнические процессы у кетов // Народы Сибири / СЭС. М., 1997б. № 8, кн. 2. С. 19–56.
- Кривоногов В.П. Кеты на пороге III тысячелетия. Красноярск, 1998а.
- Кривоногов В.П. Этнические процессы у малочисленных народов Средней Сибири. Красноярск, 1998б.
- Кривоногов В.П. Этнические процессы у энцев // ЭО. М., 1998в. № 2. С. 46–57.
- Кривоногов В.П. Народы Таймыра (современные этнические процессы). Красноярск, 2001.
- Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865. Т. 1, 2.
- Крижевская Л.Я. Полярный и Приполярный Урал в эпоху неолита и раннего металла // КСИА. М., 1990. № 200. С. 53–60.
- Крижевская Л.Я. Мезолитическое поселение Ташково-IV и некоторые общие вопросы мезолита Урала // ВАУ. Екатеринбург, 1991. Вып. 20. С. 30–45.
- Крупник И.И. Арктическая этноэкология. М., 1989.
- Кудряшова Т.К., Кудряшова Д.А., Ким А.А. Юрты Иванкины: взгляд в прошлое // Земля Колпашевская. Томск, 2000. С. 186–205.
- Кузаков К.Г., Попов Г.Р. Таймыр наш край родной. Красноярск, 1980.
- Кузакова Е.А. Фольклор манси. М., 1994.
- Кузнецов Н.И. Природа и жители восточного склона Северного Урала. СПб., 1888.
- Кузнецова А.И. Календарные названия в самодийских языках // ЯТ. Томск, 1976. С. 45–49.
- Кузнецова А.И. Древние представления селькупов о болезни, смерти и сне (по материалам шаманских текстов и сказок) // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 231–241.
- Кузнецова А.И., Хелимский Е.А. Селькупские материалы в рукописном наследии Л.А. Варковицкой // СФУ. Таллин, 1989. Т. XXV.
- Кузнецова А.И., Хелимский Е.А., Грушкина Е.В. Очерки по селькупскому языку: Тазовский диалект. М., 1980. Т. 1.
- Кузнецова А.Н., Казакевич О.А., Иоффе Л.Ю., Хелимский Е.А. Очерки по селькупскому языку. М., 1993. Т. 2.
- Кузьмина А.И. К этимологиям названий месяцев, сторон света, звезд и созвездий в селькупском языке // ЯТ. Томск, 1977. Вып. 4. С. 71–86.
- Кузьмина Е.Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе, 1986.
- Кузьмина Е.Е. Уральские народы и их прародина в свете лингвистических и археологических данных // Проблемы этнической истории самодийских народов. Омск, 1993. С. 3–9.

- Кулемзин В.М. Медвежий праздник у ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972. С. 93–99.
- Кулемзин В.М. К истории шаманизма васюганских хантов // ИИС. Томск, 1973. Вып. 6. С. 228–238.
- Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX вв.) // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 3–154.
- Кулемзин В.М. Материалы по шаманскому костюму хантов // СЭ. М., 1978. № 2. С. 130–135.
- Кулемзин В.М. Несколько слов о погребальном обряде обских угров и самодийцев // ПЭЭИСН. Омск, 1983.
- Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
- Кулемзин В.М. Мировоззренческие пласты в верованиях хантов // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 78–80.
- Кулемзин В.М. Об изображении умерших у северных хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 79–84.
- Кулемзин В.М. О соотношении формы и содержания в традиционных обрядах // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников. Томск, 1990. С. 97–99.
- Кулемзин В.М. Некоторые наблюдения над деградацией культуры чулымцев, селькупов, хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992. С. 126–138.
- Кулемзин В.М. Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII–XX вв.: Генезис традиций // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1994. Т. 2. С. 334–441.
- Кулемзин В.М. В.Н. Чернецов и вопросы обско-угорского шаманизма // Методика комплексных исследований культур и народов Западной Сибири. Томск, 1995. С. 94–96.
- Кулемзин В.М. Игра как феномен культуры // Образование в Сибири. Томск, 1997. № 1. С. 343–348.
- Кулемзин В.М. Культ медведя и шаманизм у обских угров // Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000а. С. 72–78.
- Кулемзин В.М. О пространственной ориентации селькупов и хантов // Земля Колпашевская. Томск, 2000б. С. 206–212.
- Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв. Томск, 1977.
- Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Материалы по фольклору хантов. Томск, 1978.
- Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск, 1992.
- Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2000.
- Культурные традиции народов Сибири. СПб., 1986.
- Куприянова З.Н. Терминология родства в устном народном творчестве ненцев // УЗ ЛГПИ. Л., 1954. Т. 101. С. 159–179.
- Куприянова З.Н. К характеристике ненецкого эпоса // УЗ ЛГПИ. Л., 1957. Т. 132. С. 181–214.
- Куприянова З.Н. Эпические песни ненцев. М., 1965а.
- Куприянова З.Н. Историко-бытовые основы ненецкого эпоса // УЗ ЛГПИ. Л., 1965б. Т. 269. С. 134–153.
- Куприянова З.Н. К характеристике ненецких эпических песен ярабц // УЗ ЛГПИ. Л., 1965в. Т. 269. С. 123–133.
- Куприянова З.Н. Собрание и изучение фольклора народов Севера в Советское время // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. Л., 1973. С. 126–147.
- Куриков В.М. Российский Север: Проблемы, вопросы, решения. Краткий соц.-экон. очерк. СПб., 1996.
- Куриков В.М. Природопользование и охрана северных территорий в условиях рынка. Томск, 1998.
- Куриков В.М. Социально-экономические проблемы сохранения и развития малочисленных народов Севера. СПб., 1999а.
- Куриков В.М. Стратегия развития северных этносов. Екатеринбург, 1999б.
- Куроптев А.В. Свадебные обряды самоедов // Природа и люди Севера. Архангельск, 1927. № 1.
- Кушелевский Ю.И. Северный полюс и земля Ямал. СПб., 1868.

- Лазар К. Некоторые особенности вокальной музыки обско-угорских народов // *Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum*, VI – *Studia Hungarica*, Syktyvkar, 1985. С. 289–293.
- Лапина М.А. Музыкальная культура ханты // *НСЗС*. Томск, 1995а. Вып. 2. С. 88–90.
- Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Томск, 1998.
- Лар Л.А. Шаманы и боги. Тюмень, 1998.
- Лар Л.А. Мифы и предания ненцев Ямала. Тюмень, 2001.
- Латкин В.Н. Дневник во время путешествия на Печору в 1840 и 1843 гг. СПб., 1853. (Особый оттиск из 7 книг Зап. ИРГО).
- Латкин Н.В. Енисейская губерния, ее прошлое и настоящее. СПб., 1892.
- Лашук Л.П. Упряжное собаководство в северо-западном Приуралье // *КСИЭ*. М., 1954. Вып. 20. С. 27–34.
- Лашук Л.П. О древнем расселении манси в бассейне Верхней Печоры // *Тр. Коми фил. АН СССР*. 1956. № 4.
- Лашук Л.П. Очерки этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958.
- Лашук Л.П. “Сиртя” – древние обитатели Субарктики // *Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии*. М., 1968. С. 178–193.
- Лашук Л.П., Хлобыстин А.П. Север Западной Сибири в эпоху бронзы // *КСИА*. М., 1985. Вып. 185. С. 43–50.
- Лебедев В.В. Брачно-родственные связи тазовских селькупов // *Полевые исследования ИЭ АН СССР*. 1976. М., 1978. С. 68–78.
- Лебедев В.В. Селькупы // *Семейная обрядность народов Сибири*. М., 1980а. С. 154–158.
- Лебедев В.В. Семья и производственный коллектив у населения притундровой полосы Северо-запада Туруханского Края в XIX в. // *СЭ*. М., 1980б. № 2. С. 82–92.
- Лебедев В.В., Лопуленко Н.А., Симченко Ю.Б. Хозяйство, быт и культура коренного населения Авамской тундры // *Новое в этнографических и антропологических исследованиях*. М., 1974. Ч. II. С. 32–41.
- Лебедев В.В., Соколова З.П. Селькупы // *Этническая история народов Севера*. М., 1982. С. 118–129.
- Левин М.Г. О происхождении и типах упряжного собаководства // *СЭ*. М., 1946. № 4. С. 75–108.
- Левин М.Г. Антропологические типы Сибири // *Народы Сибири*. М.; Л., 1956.
- Левин М.Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. ТИЭ. Н.с. М., 1958. Т. 36.
- Левин М.Г. Основные итоги и очередные задачи антропологического изучения Сибири в связи с этногенетическими исследованиями // *Науч. конф. по истории Сибири и Дальнего Востока*. Иркутск, 1960. С. 7–12.
- Левин М.Г., Чебоксаров Н.Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // *СЭ*. М., 1955. № 4. С. 3–17.
- Лёзова С.В. К истории жилища северных селькупов // *Проблемы этнографии и социологии культуры: Тезисы докладов*. Омск, 1988. С. 75–76.
- Лёзова С.В. Жилище северных селькупов // *Экспериментальная археология*. Тобольск, 1991. Вып. 1. С. 101–107.
- Лёзова С.В. Сибирские ненцы (самоеды) в середине XIX в.: диалог кочевников и чиновников // *Древности Ямала*. Екатеринбург; Салехард, 2000. Вып. 1. С. 191–206.
- Лексин В., Андреева Е. Региональная политика в контексте новой российской ситуации. М., 1993.
- Ленехин И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1771 г. СПб., 1814. Ч. 3; 1805. Ч. IV; 1821–1822. Ч. 5.
- Летописи Сибирские. Новосибирск, 1991.
- Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск, 1998.
- Личные имена в прошлом, настоящем и будущем // *Проблемы антропологии*. М., 1970.
- Логинова Э.С. Мезолитические стоянки Средней Вологды // *Материалы по археологии Европейского Северо-Востока*. Сыктывкар, 1985. Вып. 9. С. 16–30.
- Лопуленко Н.А. Отечественная этнография о культе медведя у народов Сибири // *Некоторые проблемы современной этнографической науки. Источниковедение и историография*. М., 1974. С. 114–127.
- Лузгин В.Е. Неолитические стоянки в долине р. Индиги // *Материалы по археологии Европейского Северо-Востока*. Сыктывкар, 1977. Вып. 6.

- Лукина Н.В. Средства передвижения нарымских селькупов // УЗ ТГУ. Томск., 1966. № 60. С. 108–118.
- Лукина Н.В. Об этнических связях васюганско-ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972. С. 67–92.
- Лукина Н.В. Культовые места хантов р. Нюролька // Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980а. С. 92–99.
- Лукина Н.В. О возможности изучения музыкального фольклора восточных хантов // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллин, 1980б. С. 50–60.
- Лукина Н.В. Зарубежные публикации фольклора обских угров // Финно-угорский музыкальный фольклор: Проблемы синкретизма. Таллин, 1982. С. 36–39.
- Лукина Н.В. Формы почитания собаки у народов Северной Азии // Ареальные исследования в этнографии (язык и этнос). Л., 1983. С. 226–233.
- Лукина Н.В. Некоторые вопросы происхождения оленеводства // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 10–17.
- Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). Томск, 1985.
- Лукина Н.В. Культурные традиции в хозяйственной деятельности хантов // Культурные традиции народов Сибири. Томск, 1986а. Вып. 21. С. 121–138.
- Лукина Н.В. Субстратные компоненты в пищевых традициях хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986б. С. 63–71.
- Лукина Н.В. Общее и особенное в культе медведя у обских угров // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990а. С. 179–191.
- Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990б. С. 5–57.
- Лукина Н.В. Пища восточных хантов // МС "Народы и культуры". М., 1991. Вып. VII: Обские угры (ханты и манси). С. 88–116.
- Лукина Н.В. История изучения верований и обрядов // История и культура хантов. Томск, 1995. С. 45–64.
- Лукина Н.В. Наука как форма общественного развития северных этносов. Томск, 2002.
- Лукина Н.В., Бардина П.Е. Поселения Западной Сибири по этнографическим данным // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1994. Т. 1, кн. II. С. 21–90.
- Лукина Н.В., Кулемзин В.М. Новые данные по социальной организации восточных хантов // Экономика и социальная структура древнего населения Западной Сибири. Томск, 1976. Вып. 20. С. 232–240.
- Лукина Н.В., Кулемзин В.М., Титаренко Е.М. Ханты реки Аган (по материалам экспедиции 1972 г.) // ИИС. Томск, 1975. Вып. 16. С. 130–177.
- Лукина Н.В., Шмидт Е.А. О классификации прозаических жанров в фольклоре обских угров // Седьмая Всесоюзная конференция финно-угроведов. Ижевск, 1987. Т. 2. С. 78–87.
- Лукьянченко Т.В. Этногенез саамов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 28–40.
- Лукьянченко Т.В., Новикова Н.И. О работе учредительного Съезда народных депутатов от малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока // СЭ. М., 1991. № 6. С. 136–140.
- Любарских П. Краткое известие о пермских чердынских вогуличах // Российский магазин. СПб., 1792. Ч. 1. С. 58–88.
- Любин В.П. Высокогорная пещерная стоянка Кударо I (Юго-Осетия) // ИВГО. 1959. Т. 91, вып. 2. С. 173–183.
- Мазур О.В. О связи мифоритуальной традиции и музыкально-танцевальной составляющей в медвежьих играх казымских хантов // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. Томск, 2001. С. 24–31.
- Мазур О.В., Солдатова Г.Е. Обские угры // Музыкальная культура Сибири. Новосибирск, 1997. Т. 1, кн. 1. С. 17–61.
- Макарий, игеромонах. Заметки о Верхнетурских вогулах, живущих по р. Лозьве // Вестник РГО. СПб., 1853. Т. 7, отд. 8.
- Малиев Н. Отчет о вогульской экспедиции // ТОЕ. 1872. Т. II, № 2.
- Малиев Н.М. Вогулы // Русский антропологический журнал. М., 1901. № 1. С. 73–81.
- Малиновская С.М. Традиционный селькупский именник и его историческая модификация // Вопросы финно-угорской ономастики. Ижевск, 1989. С. 156–162.
- Малиновская С.М. Отражение этнических традиций в исторической антропимии селькупов // Языки народов Сибири. Томск, 1995. С. 158–161.

- Малиновская С.М. Древнеселькупская антропонимия // Имя и этнос. М., 1996. С. 99–103.
- Малолетко А.М. Опыт реконструкции языковой принадлежности носителей культур эпохи бронзы Западной Сибири // Методические проблемы реконструкции в археологии и палеоэкологии. Новосибирск, 1989. С. 191–206.
- Малолетко А.М. Переднеазиатские истоки некоторых народов Сибири // Вопросы географии Сибири. Томск, 1993. Вып. 20. С. 91–113.
- Малолетко А.М. Древние народы Сибири: Этнический состав по данным топонимики. Томск, 2000. Т. II.
- Мамадынский Н.Н. Усинский край. Подворно-экономическое исследование поселений р. Усы в 1909 г. Архангельск, 1910.
- Мартынов В.Л. Искусственные водные пути и территориальная организация общества // Природа и цивилизация: Реки и культуры / МК. СПб., 1997. С. 180–182.
- Мартынова Е.П. Обские утгы // Народы Сибири и Севера России в XIX в. (Этнографическая характеристика). М., 1994. С. 158–193.
- Мартынова Е.П. Общественное устройство в XVII–XIX вв. // История и культура хантов. Томск, 1995. С. 77–120.
- Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.
- Мартынова Е.П., Пивнева Е.А. Традиционное природопользование народов Северного Приобья (по материалам Ханты-Мансийского автономного округа). М., 2001.
- Матвеев А.В. Археологическое наследие // Ямал – знакомый и неизвестный. Тюмень, 1995. С. 6–20.
- Матвеев А.В. Первые андроновцы в лесах Зауралья. Новосибирск, 1998.
- Матвеев А.К. Древнеуральская топонимика и ее происхождение // ВАУ. Екатеринбург, 1961. Вып. I. С. 133–141.
- Матвеев А.К. О древнем расселении самодийцев по данным топонимики // Топонимика Востока. М., 1964. С. 101–115.
- Матвеев А.К. О древнейших местах расселения угорских народов (по данным языка) // УЗ ПГУ / Тр. Камской археолог. экспедиции. Пермь, 1968. № 191, вып. 4. С. 136–146.
- Матвеев А.К. К вопросу о западных границах первоначального расселения манси по данным топонимии // Ономастика Европейского Севера СССР. Мурманск, 1982. С. 49–58.
- Материалы к антропологии уральской расы. Уфа, 1992.
- Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972.
- Матов В.Н. По просторам Родины. М., 1951.
- Матов В.Н. Песни земли. М., 1958.
- Матюшин Г.Н. Мезолит Южного Урала. М., 1976.
- Матющенко В.Н. Естественно-географический и социально-экономический факторы миграций древнего населения Приобья и Прииртышья // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979. С. 42–45.
- Матющенко В.Н. Еловский археологический комплекс. Омск, 2001. Ч. 1.
- Матющенко В.Н., Полеводов А.В. Комплекс археологических памятников на Татарском увале у деревни Окунево. Новосибирск, 1994.
- Медведь в древних и современных культах Сибири // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 2000.
- Медведь в культуре обско-угорских народов / Материалы V Югорских чтений. Ханты-Мансийск, 2002.
- Мелодии сангквылтапа / Сост., предисл., нотная расшифр. Г.Е. Солдатовой. Новосибирск, 1993.
- Мельников Б.В. Об этническом составе населения Тарско-Васюганского междуречья в XVII – начале XX вв. // Этническая история тюрко-язычных народов Сибири и сопредельных территорий (по данным археологии). Омск, 1992. С. 73.
- Мельников С.Е. Сведения о мансах, кочующих в Березовском уезде // Вестник РГО. СПб., 1852. Ч. V. С. 23–30.
- Меситыб Н.А., Соколова З.П. О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских, юганских) хантов и аганских ненцев: Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 173–192.
- Миддендорф А.Ф. Путешествие на север и северо-восток Сибири. СПб., 1878. Ч. II. С. 619–833.

- Миллер Г.Ф. История Сибири. М.; Л., 1937. Т. I; 1941. Т. 2. 1973. Т. I.
- Миненко Н.А. Материалы по обычному праву народов Северо-Западной Сибири первой половины XIX в. // Археография и источниковедение Сибири. Новосибирск, 1975а. С. 30–46.
- Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVII – первой половине XIX в. Новосибирск, 1975б.
- Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.
- Митусова Р. Медвежий праздник у аганских остяков Сургутского района Тобольского округа // Тобольский край. Тобольск, 1926. № 1. С. 11–15.
- Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подг. текста, введ. и коммент. Б.О. Долгих. М., 1976.
- Мифологические сказки и исторические предания энцев / Записи, введ. и коммент. Б.О. Долгих // ТИЭ. Н.с. М., 1961. Т. 66.
- Мифология манси. Новосибирск, 2001.
- Мифология хантов. Томск, 2000.
- Мифы и предания ненцев Ямала. Тюмень, 2001.
- Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1; 1988. Т. 2.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М., 1990.
- Мифы, предания, сказки кетов. М., 2001.
- Михайлов Н.И. Сибирь. Физико-географический очерк. М., 1956.
- Могильников В.А. К вопросу о самоедской принадлежности культур эпохи железа Среднего Приобья // ПАС. Томск, 1969. С. 179–181.
- Могильников В.А. К вопросу о саргатской культуре // Проблемы археологии и древней истории угров. М., 1972. С. 66–86.
- Могильников В.А. К вопросу о дифференциации этнической общности обских угров в I тыс. н.э. // СА. М., 1974. № 2. С. 68–72.
- Могильников В.А. К вопросу о контактах населения Среднего Приобья и Прииртышья в раннем железном веке // Ранний железный век в Западной Сибири. Томск, 1978. С. 84–92.
- Могильников В.А. Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири // Археология СССР: Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. С. 163–235.
- Могильников В.А. Этнокультурная история Западной Сибири в средние века / Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1990.
- Могильников В.А. Саргатская культура // Археология СССР: Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992. С. 292–311.
- Могильников В.А. Культурно-хронологические комплексы городища Старый Погост и некоторые аспекты формирования этнографических групп обских угров // Этнография народов Западной Сибири / СЭС. М., 2000. Вып. 10. С. 106–129.
- Модель в культурологии Сибири и Севера. Тобольск, 1992.
- Моисеев В.Г. Происхождение уралоязычных народов по данным краниологии. СПб., 1999.
- Молданов Т.А. Поездка Казымской богини в гости к дочери // НСЗС. Томск, 1994. Вып. I. С. 41–54.
- Молданов Т.А. Калташ-анки. Перевод и комментарии Т. Молданова // НСЗС. Томск, 1995. Вып. 2. С. 143–156.
- Молданов Т.А. Современные медвежьи игрища северных хантов // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Iyväskylä, 1996. Pars VI. S. 266–269.
- Молданов Т.А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999.
- Молданов Т.А., Молданова Т.А. Боги земли казымской. Томск, 2000.
- Молданов Т.А., Хосино Хироси. Медвежьи игрища сибирских хантов. Токио, 2001.
- Молданова Т.А. Сын в одежде Шкур Водяного Зверя // НСЗС. Томск, 1994. Вып. I.
- Молданова Т.А. Юильские медвежьи игрища // НСЗС. Томск, 1995. Вып. 2. С. 141–156.
- Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск, 1999.
- Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск, 2001.
- Молодин В.И. Эпоха неолита и бронзы лесостепной полосы Обь-Иртышского междуречья / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1977.
- Молодин В.И. Кыштовский могильник. Новосибирск, 1979.
- Молодин В.И. Этнические интерпретации археологических памятников Барабинской лесостепи // Урало-Алтаистика: Археология. Этнография. Язык. Новосибирск, 1985.

- Молодин В.И. Первые погребения байрыкского типа в Западной Сибири // Проблемы изучения Сибири в научно-исследовательской работе музеев. Красноярск, 1989. С. 102–104.
- Молодин В.И. Культовые памятники угорского населения лесостепного Обь-Иртышья // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.
- Молодин В.И. Этногенез // История и культура хантов. Томск, 1995. С. 127–130.
- Молодин В.И. Памятник Сопки-2 на реке Оми. Новосибирск, 2001. Т. 1.
- Молодин В.И., Елагин В.С. Глиняная пластика первой половины I тыс. н.э. из Барабинской лесостепи // Скифо-сибирский мир. Кемерово, 1984.
- Молодин В.И., Ромащенко А.Г., Воевода М.И., Чикишева Т.А. Палеогенетический анализ населения пазырыкской культуры: первые результаты и интерпретации // Скифы Северного Причерноморья в VII–IV вв. до н.э. М., 1999.
- Молодин В.И., Соболев В.И., Соловьев А.И. Бараба в эпоху позднего средневековья. Новосибирск 1990.
- Мольнар Э. Проблемы этногенеза и древней истории венгерского народа // Studia historica, 13. Budapest, 1955.
- Монгайт А.Л. Археология Западной Европы. Бронзовый и железный века. М., 1974.
- Монина М.А. Отражение современной жизни народа манси в играх детей // НСЗС. Томск, 1996. Вып. 3. С. 54–57.
- Мордвинов А.А. Инородцы, обитающие в Туруханском крае // Вестник РГО. СПб., 1860. Ч. 28, вып. II. С. 25–64.
- Морев Ю.А. Языковая ситуация у селькупов на современном этапе // Социально-культурные процессы в Советской Сибири: ТД по развитию современных сибирских языков и литературы. Омск, 1985. С. 12–15.
- Морев Ю.А. Этнотерриториальные группы селькупов вчера и сегодня // Проблемы этнической истории самодийских народов. Омск, 1993. Ч. 2. С. 45–48.
- Морев Ю.А. Письменность и школьное дело у селькупов: прошлое и настоящее // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить... Барнаул, 1995. С. 216–225.
- Морозов В.М. Средневековые поселения и постройки Сургутского и Нижнего Приобья // Проблемы урало-сибирской археологии / ВАУ. Свердловск, 1986. Вып. 18. С. 99–107.
- Морозов В.М. К вопросу о зеленогорской культуре // Хронология памятников Южного Урала. Уфа, 1993. С. 102–109.
- Морозов В.М. Затесы на деревьях: проблемы интерпретации и сохранения // Языки и культура народов ханты и манси: ММК посвященной 10-летию научно-исследовательского института обско-угорских народов, Ханты-Мансийск, 27 октября – 03 ноября 2001 г. Томск, 2002. Ч. I. С. 71–79.
- Мошинская В.И. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя // МИА. М., 1953. № 35. С. 72–106.
- Мошинская В.И. Об одной группе глиняных антропоморфных изображений из Западной Сибири // КСИА. М., 1959. № 75. С. 160–164.
- Мошинская В.И. Археологические памятники Севера Западной Сибири // Археология СССР / САИ. М., 1965. Вып. Д/3–8.
- Мошинская В.И. О возможностях этнической интерпретации археологических материалов // ИИС. Томск, 1973. Вып. 7. С. 3–11.
- Мошинская В.И. Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. М., 1976.
- Мошинская В.И. Некоторые данные о роли лошади в культуре населения Крайнего Севера Западной Сибири // История, археология и этнография Западной Сибири. Томск, 1979. С. 34–45.
- Мошинская В.И., Лукина Н.В. О некоторых особенностях в отношении к собаке у обских угров // Археология и этнография Приобья. Томск, 1982. С. 46–60.
- Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986.
- Музыкальное наследие финно-угорских народов. Таллин, 1977.
- Музыкальный фольклор финно-угорских народов: Архаика и современность. Таллин, 1977.
- Мурзина А.И. К вопросу о социальном строе народов Северо-Западной Сибири // УЗ ЛГУ. Серия востоковедческих наук. Л., 1948. Вып. 2. С. 289–300.
- Мурзина А.И. Манси (вогулы) в XVIII в. и первой половине XIX в. // УЗ ЛГУ. Л., 1953. № 157. Вып. 2. С. 215–236.

- Мурыгин А.М. Печорское Приуралье: эпоха средневековья. М., 1992.
- Мухамедьярова Р.Р. Экологическая школа – центр экологического образования // Западная Сибирь: история и современность. Тюмень, 2002. Вып. IV. С. 114–117.
- Нагаева Л.И. Танцы восточных башкир. М., 1981.
- Назаренко Р.Б. Структура шаманского обряда сургутских хантов // Сибирские чтения. СПб., 1992. С. 57–58.
- Назаренко Р.Б. О шаманском бубне сургутских хантов // Аборигены Сибири: Проблемы изучения исчезающих языков и культур: ММНК. Новосибирск, 1995. Т. 1. С. 365–367.
- Назаренко Р.Б., Айтин Е.Д. Ранние формы эпоса в обрядовом фольклоре сургутских хантов // Проблемы изучения музыки эпоса: ТД НК. Клайпеда, 1988. С. 51–54.
- Наигрыши из репертуара Артема Григорьевича Гришкина. Ханты-Мансийск, 1995.
- Напольских В.В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 5–21.
- Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // МС “Народы Советского Союза”. М., 1991. Вып. 5: Народы уральской языковой семьи.
- Напольских В.В. Введение в историческую уралоистику. Ижевск, 1997.
- Напольских В.В. О происхождении названия югра // Сибирь в панораме тысячелетий: ММС. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 343–351.
- Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994.
- Народы Севера России (1960–1980-е годы) / Мат. к сер. “Народы и культуры”. М., 1992. Ч. I–III, вып. XVIII.
- Народы Сибири (этнографические очерки) / Народы мира. М.; Л., 1956.
- Народы Сибири в составе государства Российского: Очерки этнической истории. СПб., 1999.
- Народы Сибири и Севера в XIX веке: Этнографическая характеристика. М., 1994.
- Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск, 1997.
- Народы Советского Севера (1960–1980-е годы). М., 1991.
- Нарымский край. Материалы статистико-экономического исследования 1910–1911 гг., собранные и разработанные под руководством и редакцией В.Я. Нагнибеды. (С приложениями карты и фотографических снимков). Томск, 1927.
- Население СССР по данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М., 1980.
- Нганасаны: Антропологическое исследование. М., 1992. Вып. I, II.
- Немирович-Данченко В.И. Мезенская тундра // Живописная Россия. 1881. Т. I, ч. 1.
- Немысова Е.А. Хантыйская литература в школах Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов: Учебная хрестоматия. Ханты-Мансийск, 1996. Ч. 1.
- Ненецкие сказки и эпические песни “сюдбабц”, “ярабц”. Томск, 2001.
- Ненянг Л. Ненецкие песни. Красноярск, 1985.
- Неотрадиционализм на российском Севере. М., 1994.
- Неттина-Лапина М.А. Жизнь богатыря Тэк ики. СПб., 1997.
- Николаев Р.В. Некоторые вопросы этногенеза народов Красноярского Севера // КСИЭ. М., 1960. Вып. 34. С. 61–68.
- Николаев Р.В. Некоторые вопросы этногенеза и динлинская проблема // Материалы по географии и истории. Красноярск, 1962. № 2. С. 253–262.
- Николаев Р.В. Общие элементы в кетских и хакасских этнических сказаниях // СЭ. 1974. № 1. С. 145–150.
- Николаев Р.В. Этнокультурные процессы на территории Сибири в древности. Кемерово, 1983.
- Николаев Р.В. Фольклор и вопросы этнической истории кетов. Красноярск, 1985.
- Николаев Р.В. Некоторые аспекты проблемы этногенеза ранней этнической истории кетов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 113–120.
- Николаев Р.В. Современные этнокультурные процессы у курейских кетов // Этногенез и этнокультурные процессы у народов Сибири: история и современность. Кемерово, 1992. С. 167–170.
- Николаева Г.Х. Остыганна алькэтан – Кетские сказки. СПб., 1998.

- Никольский Н.П. Обзор литературы по этнографии, истории, фольклору и языку хантов и манси // СЭ. М., 1939. Вып. 2. С. 182–208.
- Нилов В.Н. Хореография коренных малочисленных народов Таймыра // Хореографическое образование на стыке веков: ТД Всероссийской науч.-практ. конф. (Москва, 25–28 апреля 2003 года). М., 2003. С. 86–118.
- Новикова Н.И. Некоторые южные черты в духовной культуре манси // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Томск, 1979а. С. 187–189.
- Новикова Н.И. Новые материалы о «духах – «хозяевах»» манси // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979б. С. 145–150.
- Новикова Н.И. Отражение экологической среды в религиозных верованиях манси // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979в. С. 115–116.
- Новикова Н.И. Религиозные представления манси о мире // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 95–104.
- Новикова Н.И. Традиционные кукольные представления на медвежьем празднике у манси // Межэтнические контакты и развитие национальных культур. М., 1985. С. 89–98.
- Новикова Н.И. Социокультурное развитие малых народов Севера: проблемы и пути их решения (обзор текущей периодики) // Этнокультурные аспекты национальных проблем: Тематическая информационная подборка к Пленуму ЦК КПСС. М., 1989. Вып. 8. С. 46–62.
- Новикова Н.И. Празднично-обрядовая деятельность как этнографический источник (к проблеме этнокультурных контактов обских угров) // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. М., 1990. Вып. 2. С. 93–105.
- Новикова Н.И. Об иранском влиянии в культуре обских угров // СЭ. М., 1991. № 4. С. 28–36.
- Новикова Н.И. Картина мира манси и христианство // Сибирские чтения. СПб., 1992. С. 34–36.
- Новикова Н.И. Адаптивная функция календарной обрядности манси // Народы Сибири. М., 1993а. СЭС. Т. 6, кн. 1. С. 35–44.
- Новикова Н.И. Законопроект «Основы правового статуса коренных народов Севера» // Юридическая защита прав человека: Сборник материалов Семинара Московской Хельсинской группы. М., 1993б. С. 47–53.
- Новикова Н.И. Алкоголизм у коренных народов Севера России // Среда и культура в условиях общественных трансформаций. М., 1995а. С. 82–90.
- Новикова Н.И. Охотники и нефтяники: возможности договора // Социальное, экономическое и культурное развитие народов Севера: традиции и современность. М., 1995б. С. 43–64.
- Новикова Н.И. Рождение ребенка и связанные с этим представления и обряды у манси // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995в. С. 160–176.
- Новикова Н.И. Традиционные праздники манси. М., 1995г.
- Новикова Н.И. Взаимодействие общин коренных народов Севера России и нефтедобывающих корпораций: взгляд антрополога // Экология, общество и традиция: социальные и политические кризисы в СНГ в контексте разрушения природной Среды (Таджикистан и Российский Север). Московский Центр Карнеги: Научные доклады. М., 1997а. Вып. 15. С. 42–62.
- Новикова Н.И. Договор в культуре обских угров // Homo Juridicus. М., 1997б. С. 229–236.
- Новикова Н.И. Права аборигенов Ханты-Мансийского автономного округа на родовые угодья: анализ законодательства и практики // Правовой статус коренных народов приполярных государств: МК. М., 1997в. С. 166–168.
- Новикова Н.И. «Родовые угодья»: перспективы правового плюрализма (представление представителей коренных народов и законодателей) // Государство и право. М., 2000. С. 102–107.
- Новикова Н.И. Запрет и мера в нормативной культуре аборигенных народов Севера // Исторический ежегодник (спец. выпуск). Омск, 2001. С. 54–63.
- Новикова Н.И., Федорова Е.Г. Поездка к ивдельским манси // Обские угры (ханты и манси) / МС «Народы и культуры». М., 1991. Вып. VII. С. 132–144.
- Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 году. СПб., 1884; Новосибирск, 1941.
- Носилов К.Д. Чохрын-Ойка // Гражданин. 1887. № 75.

- Носилов К.Д. Юридические обычаи манси // Сб. материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М., 1888. Вып. 3.
- Носилов К.Д. Путешествие к вогулам // Естествознание и география. М., 1897. № 6.
- Носилов К.Д. У вогулов. Очерки и наброски. СПб., 1904; Тюмень, 1997.
- Носов В.Е. Социально-экономическое развитие народов Енисейского Крайнего Севера. М., 1967.
- Нумеров К.Д., Павлов П.Н. Пушные богатства Красноярского края в прошлом и настоящем // ИКОВГО. Красноярск, 1962. Вып. 2.
- Ня дюрумы туобтугуйсы: Нганасанская фольклорная хрестоматия // Сост. К.И. Лабанаускас. Дудинка, 2001.
- Обатина Г.А. Принципы традиционного воспитания в хантыйской семье // НСЗС. Томск, 1994. Вып. 1. С. 25–32.
- Оборин В.А. Древнее искусство народов Прикамья: Пермский звериный стиль. Пермь, 1976.
- Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990.
- Обские угры (ханты и манси) / МС "Народы и культуры". М., 1991. Вып. 7.
- Обские угры: Мат. II-го Сибирского симпозиума "Культурное наследие народов Западной Сибири", 12–16 декабря 1999 г., г. Тобольск. Тобольск; Омск, 1999.
- Общественный строй у народов Сибири. М., 1970.
- Овчинникова Б.В. О зауральских памятниках сылвенской этнокультурной общности I – начала II тыс. н.э. // Ранний железный век и средневековые Урало-Иртышского междуречья. Челябинск, 1986. С. 133–142.
- Огрызко В. Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока: Библиографический справочник. М., 1998. Ч. 1; 1999. Ч. 2.
- Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. Л., 1941.
- Ожередов Ю.И. Захоронения селькупского воина // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. Томск, 1992. С. 110–115.
- Ожередов Ю.И. Погребальные сооружения селькупов XIV–XIX вв. из курганной группы Барклай // Культурногенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 89–93.
- Ожередов Ю.И. Культурные изображения с р. Тым. Новые находки // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить... Барнаул, 1995. С. 160–171.
- Ожередов Ю.И. Средневековое оружие парабельских богатырей // Земля Парабельская. Томск, 1996. С. 52–75.
- Ожередов Ю.И. К вопросу о западносибирской монументальной культовой скульптуре из дерева // Проблемы документации исчезающих языков и культур. Уфа-Томск, 1999а. Ч. 1. С. 242–249.
- Ожередов Ю.И. Сакральные стрелы южных селькупов // Приобье глазами археологов и этнографов. Томск, 1999б. С. 77–119.
- Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья // МИА. М., 1950. Вып. 18.
- Окладников А.П. Древние культурные связи между арктическими племенами Азии и Европы // УЗ ЛГУ. Л., 1953. № 157. С. 151–166.
- Окладников А.П. Древнее население Сибири и его культура // Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 21–107.
- Окладников А.П. Из истории этнических и культурных связей неолитических племен Среднего Енисея (к вопросу о происхождении самодийских племен) // СА. М., 1957. № 1. С. 26–55.
- Окладников А.П. Палеолит // История СССР: С древнейших времен до наших дней. М., 1966. Т. 1.
- Окладников А.П., Григоренко Б.Г., Алексеева Э.В., Волков И.А. Стоянка верхнепалеолитического человека Волчья Грива // Материалы полевых исследований Дальневосточной археологической экспедиции. Новосибирск, 1971. С. 87–131.
- Окладников А.П., Молодин В.И. Палеолит Барабы // Палеолит Сибири. Новосибирск, 1983. С. 101–106.
- Окладников А.П., Rogozin Л.А. Загадка Улалинки // СЭ. М., 1982. № 6. С. 115–126.
- Организация самоуправления в Тобольской губернии (вторая половина XIX – начало XX вв.). Тюмень, 1995.
- Орлова Е.Н. Современное Васюганье // Жизнь Сибири. Новосибирск, 1926. № 4. С. 66–81.
- Орлова Е.Н. Население по р. Кети и Тыму, его состав, хозяйство и быт. (Работы научно-промысловой экспедиции по изучению реки Оби и ее бассейна). Красноярск, 1928. Т. I, вып. 4.

- Орнамент народов Западной Сибири. Томск, 1992.
- Орнаменты народов Таймыра. Норильск, 1994.
- Осипова О.А. Изучение языков аборигенов Сибири А.П. Дульзоном и его школой // ЯТ. Томск, 1976. № 2. С. 139–164.
- Осипова О.А. Дульзон и его школа североведения // Вопросы географии Сибири. Томск, 1993. Вып. 20. С. 179–186.
- Осипова О.А. Об универсальности передачи абстрактных понятий в сибирских языках // Языки народов Сибири. Томск, 1995. С. 105–111.
- Основные показатели развития экономики и культуры малочисленных народов Севера (1980–1989) / Госкомстат: Материалы “Делегату съезда малочисленных народов Севера”. М., 1990.
- Основы финно-угорского языкознания: Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков. М., 1974.
- Основы финно-угорского языкознания: Марийский, пермские и угорские языки. М., 1976.
- Островских П.Е. О положении женщины у инородцев Туруханского края // Изв. Краснояр. подотдела ВСОРГО. 1903. Т. I, вып. V. С. 13–22.
- Островских П.Е. К вопросу о населении Таймырского полуострова // Северная Азия. М., 1929. Кн. 2. С. 77–82.
- Островских П.Е. Баишенские остяки (остяко-самоеды) Туруханского края в конце XIX в. // СС. Л., 1931а. № 7–8. С. 161–181.
- Островских П.Е. Современное Васюганье // СС. Л., 1931б. № 9. С. 114–119.
- Остроумов И.Г. Вогулы-манси // МИПК. Пермь, 1904. Вып. 1. С. 153–202.
- От патернализма к партнерству: Строительство новых отношений народов Севера и государства. Магадан, 1998.
- Очерки истории Коды. Екатеринбург, 1995.
- Ошибкина С.В. Энеолит и бронзовый век Севера Европейской части СССР // Археология СССР: Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987. С. 147–156.
- Ошибкина С.В. Мезолит центральных и северо-восточных районов Севера Европейской части СССР // Археология СССР: Мезолит СССР. М., 1989. С. 32–46.
- Оямаа Т. Нганасанские музыкальные традиции, связанные с детьми // Сибирские чтения. СПб., 1992. С. 78–79.
- Павлов П.Ю. Древнейшие этапы заселения Севера Евразии: Северо-Восток Европы в эпоху палеолита // Северный археологический конгресс: ТД. Екатеринбург; Ханты-Мансийск, 2002. С. 192–209.
- Павловский В. Вогулы // УЗ Казанского Университета. Казань, 1907. № 6–7.
- Паллас П.С. П.С. Палласа, доктора медицины, профессора ... путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1773–1788. Ч. 1–3.
- Памяти Кастрена. Л., 1927.
- Памятники материальной культуры народов Сибири. СПб., 1994.
- Партанова Р.К. Боги и духи манси, связанные с деторождением // НСЗС. Томск, 1995. Вып. 2. С. 157–160.
- Парфенова О.С. Культурно-языковая адаптация малых национальных групп в поселениях Крайнего Севера // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. С. 370–376.
- Пархимович С.Г. О контактах населения Нижнего Приобья и Северного Приуралья в начале II тыс. н.э. // ВАУ. Свердловск, 1991. Вып. 20. С. 145–153.
- Патканов С. Происхождение слова “Сибирь” // Сибирский сборник. Иркутск, 1891а. Кн. II.
- Патканов С. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям // Живая старина. 1891б. Вып. 3. С. 85–116; 1891в. Вып. 4. С. 67–108.
- Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев / Зап. РГО по отд. статистики. СПб, 1911. Т. II. Вып. 2.
- Патканов С.К. Сочинения. Тюмень, 1999. Т. 1.
- Певцова Л.В. Национальные игры народов Севера. Л., 1939.
- Пелих Г.И. Условия возникновения территориальной общины-юрты у селькупов Нарымского края // УЗ ТГПИ. Томск, 1955. Т. 14. С. 251–284.
- Пелих Г.И. Территориальная община-юрта у селькупов Нарымского края конца XIX – начала XX в. // ТТГУ. Томск, 1961. Т. 150. С. 73–83.

- Пелих Г.И.* Кольцевая связь у селькупов Нарымского края // СЭС. М., 1962. Т. IV. С. 176–196; ТИЭ. Н.с. Т. LXXVIII. С. 178–195.
- Пелих Г.И.* К вопросу о родо-племенном строе Нарымских селькупов // ТТГУ. Томск, 1963. Т. 165. С. 137–148.
- Пелих Г.И.* Досамодийский тип жилища нарымских селькупов // Вопросы археологии и этнографии Западной Сибири. Томск, 1966. С. 94–107.
- Пелих Г.И.* Происхождение селькупов. Томск, 1972.
- Пелих Г.И.* Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 5–86.
- Пелих Г.И.* Селькупы XVII века: очерки социально-экономической истории. Новосибирск, 1981.
- Пелих Г.И.* Шелаб – крылатый дьявол (Из истории селькупской мифологии) // Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. Томск, 1992. С. 77–91.
- Пелих Г.И.* Селькупская мифология. Томск, 1998.
- Первая Всеобщая перепись населения Российской империи. 1897. СПб., 1899; Т. 1, тетр. 1–2. СПб., 1903. Тетр. 3.
- Перевалова Е.В.* Хозяйственные объединения таежных хантов в конце XIX – начале XX вв. // Роль Тобольска в освоении Сибири. Тобольск, 1987. С. 38–40.
- Перевалова Е.В.* Брачно-родственные отношения северных хантов // Экспериментальная археология. Тобольск, 1991. Вып. 1. С. 118–128.
- Перевалова Е.В.* Две традиции в сакральном отношении к собаке у нижнеобских хантов // Интеграция археологических и этнографических исследований. Новосибирск; Омск, 1996. Ч. 2. С. 83–87.
- Перевалова Е.В.* Следы военно-политического влияния татар на обских угров // Сибирские татары. Тобольск; Омск, 1998. С. 105–106.
- Перевалова Е.В.* Беглецы: из истории родов лесных ненцев // Самодийцы: МСС IV. Тобольск; Омск, 2001. С. 143–147.
- Перевалова Е.В.* Войны и миграции северных хантов (по материалам фольклора) // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2002. № 8. С. 36–58.
- Перевалова Е.В.* Северные ханты: Этническая история. Екатеринбург, 2004.
- Переписка Льва Николаевича Гумилева и Василия Никифоровича Абросова (1919–1985) // Мера. СПб., 1994. № 4.
- Песикова А.С.* Некоторые аспекты этнопсихологии народа хантов // НСЗС. Томск, 1998а. С. 46–51.
- Песикова А.С.* Нормы поведения на хантыйском стойбище // НСЗС. Томск, 1998б. С. 60–66.
- Песни нганасан / Сост. и муз. ред. О.Э. Добжанская. Красноярск, 1995.
- Петренко А.Г.* Древнее и средневековое животноводство Среднего Поволжья и Предуралья. М., 1984.
- Петрин В.Т.* Палеолитические памятники Западно-Сибирской равнины. Новосибирск, 1986.
- Петрин В.Т., Цейтлин С.М.* Геология и палеография палеолитического памятника Шикаевка // Бюллетень комиссии по изучению четвертичного периода. М., 1976. № 45. С. 106–109.
- Петров А.И.* Работы в таежном Прииртышье // АО 1977. М., 1978. С. 268–269.
- Петров А.И.* Эпоха позднего неолита и ранней бронзы в Среднем Прииртышье / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Кемерово, 1986.
- Петряев Е.Д.* Исследователи и литераторы старого Забайкалья. Чита, 1954.
- Пивнева Е.А.* Некоторые этнодемографические характеристики семейной группы верхне-сосвинских манси (1940–1980 гг.) // Обские угры (ханты и манси) / МС Народы и культуры. М., 1991. Вып. VII. С. 144–155.
- Пивнева Е.А.* К вопросу о популяционно-демографической структуре современных верхне-сосвинских манси // Российский этнограф. 1993а. № 12. С. 147–174.
- Пивнева Е.А.* Пища у манси // Народы Сибири / МС Народы и культуры. М., 1993б. Вып. XXIV, кн. I. С. 125–134.
- Пивнева Е.А.* Некоторые особенности системы воспроизводства современных ляпинско-сосвинских манси // Этнодемографические особенности воспроизводства народов Севера России. М., 1995. С. 182–224.
- Пивнева Е.А.* Основные направления динамики естественного движения населения у кондинских манси (1920–1990-е годы) // Современные тенденции репродуктивных процессов у народов Севера (социально-демографический аспект). М., 1996. С. 265–307.

- Пивнева Е.А. Манси: Популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). М., 1999а.
- Пивнева Е.А. Этнодемографические процессы у манси в XVIII–XX вв. (в аспекте проблем естественного воспроизводства) / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1999б.
- Пигнатти В. Краткое сообщение о поездке на р. Конду (М. Кондинская волость, Тобольского уезда) летом 1910 // ЕТГМ. Тобольск, 1910. Вып. 20. С. 1–15.
- Пика А.И. К изучению социодемографической структуры манси Сосьвинского Приобья (XVII–XX вв.) // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М., 1980. С. 106–122.
- Пика А.И. Социальные и культурные изменения в образе жизни сосьвинских манси // Социальные и демографические проблемы социалистического образа жизни. М., 1982.
- Пика А.И. Соседская община в процессе формирования северомансийской этнической общности // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск, 1983. С. 151–162.
- Пика А.И. Биоресурсы западносибирского Севера и их использование аборигенным населением в XVII–XIX вв. // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск, 1988. С. 132–140.
- Питулько В.В. Новые стоянки с каменным инвентарем на крайнем Северо-Востоке Европейской части СССР // КСИА. № 193. М., 1988. С. 46–51.
- Питулько В.В., Шумкин В.Я. Древний человек в экосистемах Арктики: динамика природной среды и изменчивость моделей жизнеобеспечения // Ad Polus. СПб., 1993.
- Пихновская А.А. Культурный комплекс тымского шамана Елисея Карлыгина (из собраний Колпашевского краеведческого музея) // Самодийцы. Тобольск; Омск, 2001а. С. 285–291.
- Плетнева Л.М. О культурной и этнической принадлежности памятников Томского Приобья V–VIII вв. до н.э. // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 90–93.
- Плотников А.Ф. Нарымский край (5 стан Томского уезда, Томской губернии): Историко-статистический очерк. СПб., 1901.
- Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку. Л., 1926.
- Повесть временных лет. М.; Л. 1950. Ч. I.
- Погодин А.А. К проблеме изучения первоначального заселения севера Западной Сибири // Древности Ямала. Екатеринбург; Салехард, 2000. Вып. I. С. 68–78.
- Поленова Г.Т. Происхождение грамматических категорий глагола (на материале енисейских языков). Таганрог, 2002.
- Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссией. СПб., 1846. Т. 1, ч. I–II; СПб., 1843. Т. 2, ч. III.
- Полосьмак Н.В. Бараба в эпоху раннего железа. Новосибирск, 1987. С. 96.
- Полосьмак Н.В. “Стережущие золото грифы”. Новосибирск, 1994.
- Полосьмак Н.В., Молодин В.И. Новые находки предметов вооружения раннего железного века в Барабинской лесостепи // Военное дело древних племен Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 74–86.
- Полосьмак Н.В., Чикишева Т.А., Балуева Т.С. Неолитические могильники Северной Барабы. Новосибирск, 1989.
- Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В. Очерки семантики кулайского искусства. Новосибирск, 1991.
- Поляков И.С. Письма и отчеты о путешествии в долину р. Оби исполненном по поручению Академии наук / Прил. к Зап. Имп. АН. СПб., 1877. № 2. Прил. к т. XXX.
- Попов А.А. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадеевских тавгийцев / ТИЭ. М.; Л., 1936. Т. 1, вып. 1.
- Попов А.А. Енисейские ненцы (юраки) // ИВГО. 1944. Т. LXXVI, вып. 2–3. С. 76–95.
- Попов А.А. Нганасаны // КСИЭ. М., 1946. Вып. 2. С. 37–40.
- Попов А.А. Нганасаны: Материальная культура. М.; Л., 1948.
- Попов А.А. Плетение и ткачество у народов Сибири // СМАЭ. Л., 1955. № 16. С. 41–146.
- Попов А.А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долган на природу // СЭ. 1958. № 2. С. 77–99.
- Попов А.А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 31–44.
- Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л., 1984.

- Попова С.А. Традиционный праздник манси уринэква хотал “вороний день” // Этнография народов Западной Сибири: К юбилею д.и.н., проф. З.П. Соколовой / СЭС. М., 2000. Вып. 10. С. 212–222.
- Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 2003.
- Поротова Т.И. Словарь говорных форм кетских существительных (с формами множественного числа). Томск, 2002.
- Посредников В.А. Большеларьякское-II поселение – археологический памятник Сургутского Приобья // ИИС. Томск, 1973. Вып. 5. С. 65–93.
- Потанин Г.Н. О происхождении географического имени Сибирь // Сибирский сборник. СПб., 1890. Вып. I. С. 179–190.
- Потапов Л.П. Происхождение и формирование хакаской народности. Абакан, 1957.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Потемкина Т.М. Большое Бакальское городище // АЭБ. Уфа, 1964. Т. II. С. 257–259.
- Потемкина Т.М., Корочкова О.Н., Стефанов В.И. Лесное Тоболо-Иртышье в конце эпохи бронзы. М., 1995.
- Похозяйственная перепись Приполярного Севера СССР 1926–1927 годы: Территориальные и групповые итоги похозяйственной переписи. М., 1929.
- Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск, 1990.
- Прокофьев Г.Н. Остяко-самоеды Туруханского края // Этнография. М.; Л., 1928. № 2. С. 96–103.
- Прокофьев Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // ИЛГУ. Л., 1929. Т. 2. С. 365–373.
- Прокофьев Г.Н. Jadej Waga (Новое слово): Букварь. М., 1932.
- Прокофьев Г.Н. Селькупская грамматика. Л., 1935.
- Прокофьев Г.Н. Нганасанский (тавгийский) диалект // ЯПНС. М., 1937а. Т. 3. С. 416–437.
- Прокофьев Г.Н. Энецкий диалект // ЯПНС. М.; Л., 1937б. С. 75–90.
- Прокофьев Г.Н. Этногония народностей Обь-Енисейского бассейна. (Ненцев, нганасанов, энцев, селькупов, кетов, хантов и манси) // СЭ. М., 1940. № 3. С. 67–76.
- Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // СМАЭ. М.; Л., 1949. № 11. С. 335–375.
- Прокофьева Е.Д. Орнамент селькупов // КСИЭ. М., 1950. Т. 10. С. 29–39.
- Прокофьева Е.Д. Энецкий шаманский костюм // СМАЭ. М.; Л., 1951. № 13. С. 125–153.
- Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // СЭС ТИЭ. Н.с. М.; Л., 1952. Т. XVII. С. 88–107.
- Прокофьева Е.Д. Материалы по религиозным представлениям энцев // СМАЭ. М.; Л., 1953. Т. 14. С. 194–230.
- Прокофьева Е.Д. Селькупы // Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 665–686.
- Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // СМАЭ. М.; Л., 1961а. № 20. С. 54–74.
- Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // ИЭАС. М.; Л., 1961б. С. 435–490.
- Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX вв. / СМАЭ. Л., 1971. № 27. С. 5–100.
- Прокофьева Е.Д. Оленеводство тазовских селькупов // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976а. С. 139–155.
- Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (2-я половина XIX – начало XX в.). Л., 1976б. С. 106–128.
- Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // ПКНСС. Л., 1977. СМАЭ. № 33. С. 66–79.
- Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX вв.). Л., 1981. С. 42–68.
- Прокофьева Е.Д. О водном транспорте тазовских селькупов // Этнокультурные контакты народов Сибири. М., 1984. С. 139–142.
- Прыткова Н.Ф. Жертвенное покрывало казымских хантов // СМАЭ. М.; Л., 1949а. № 11. С. 376–379.

- Прыткова Н.Ф. Металлическая культовая посуда у обских угров // СМАЭ. М.; Л., 1949б. Т. 10. С. 39–46.
- Прыткова Н.Ф. Типы верхней одежды народов Сибири // КСИЭ. М., 1952. Т. 15. С. 19–22.
- Прыткова Н.Ф. Одежда хантов // СМАЭ. М.; Л., 1953. № 15. С. 123–233.
- Прыткова Н.Ф. Верхняя одежда // ИАЭС. М.; Л., 1961а. С. 227–338.
- Прыткова Н.Ф. Головные уборы // ИАЭС. М.; Л., 1961б. С. 329–368.
- Прыткова Н.Ф. Одежда народов самодийской группы как исторический источник // Одежда народов Сибири / СМАЭ. Л., 1970. С. 3–99.
- Прыткова Н.Ф. Один из источников изучения одежды народов Сибири (на материалах обских угров) // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века / СМАЭ. Л., 1971. № 27. С. 101–112.
- Прянишникова К.С. Очерки Нарымского края // Сибирский торгово-промышленный календарь. Томск, 1898. С. 219–227.
- Пушкарева Е.Т. Мифы-сказки в фольклоре ненцев. Л., 1983.
- Пушкарева Е.Т. Личные песни ненцев // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 81–85.
- Пушкарева Е.Т. Ненецкие песни-хынабцы. М., 2000.
- Пушкарева Е.Т. Мифы и предания ненцев Ямала. Тюмень, 2001.
- Пушкарева Е.Т. Историческая типология и этническая ситуация ненецких мифов-сказок. М., 2003.
- Пырерко А.П. Ненця вадако. Л., 1935.
- Пурерко А.П. Твои сказки. Л., 1936.
- Пырерко А.П. Сын старушки. Л., 1939.
- Пядышев Н.П., Хлобыстин Л.П. Новая стоянка в Печорском Заполярье // КСИА. М., 1962. № 92. С. 71–75.
- Разинкин А.В. Проблема кетов-югов // Этнические и этнокультурные процессы у народов Сибири: история и современность. Кемерово, 1992. С. 85–92.
- Расторопов А.В. Об основных территориально-хронологических эпохах развития посуды с фигурно-штампованной орнаментацией в археологических памятниках эпохи железа Западной Сибири (2 половина I тыс. до н.э. – начало II тыс. н.э.) // Материалы VI МКФУ. М., 1989. Т. 1.
- Рафаенко В. Тропою оленей: Народное прикладное и изобразительное искусство ненцев // Радуга на снегу. М., 1972. С. 97–109.
- Рафаенко В.А. Народные художественные ремесла Тюменской области // Сельскому учителю о народных художественных ремеслах Сибири и Дальнего Востока. М., 1983. С. 200–220.
- Рейнсон-Правдин А.Н. Игра и игрушка народов Обского Севера (Социальные корни игры) // СЭ. М., 1949. № 3. С. 109–132.
- Религиозные верования коренных народностей Таймыра. Дудинка, 1987.
- Ремезов С.У. Чертежная книга Сибири, составленная тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1701 г. СПб., 1882.
- Решетникова Р.Г. Игры и игрушки обских хантов: Игры детей обско-угорских народов. СПб., 1999а.
- Решетникова Р.Г. Семейное воспитание детей обско-угорских народов // Этнопедагогические проблемы обучения и воспитания. М., 1999б. С. 206–207.
- Решетникова Р.Г. Орнамент – знак и символ в развитии ребенка. Congressus nonus IFU Tartu, 2000.
- Рогачев А.Н. Аникович М.В. Поздний палеолит Русской равнины и Крыма // Археология СССР. Палеолит. М., 1984. С. 162–172.
- Родное слово: Энецкие песни, сказки, исторические предания, традиционные рассказы, мифы / Автор-составитель К.И. Лабанаускас. СПб., 2002.
- Розенфельдт Р.Ф. Коми-пермяцкие племена в IX–XI вв. // Археология СССР: Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. С. 153–162.
- Розов Н.С. Материалы по краниологии чулымцев и селькупов // Антропологический сборник. М.; Л., 1956. Сб. I. С. 340–373. (ТИЭ. Н.с. Т. 33).
- Розов Н.С. Антропологические исследования коренного населения Западной Сибири // Вопросы антропологии. М., 1961. Вып. 6. С. 71–91.
- Ромбандеева Е.И. Мансийский язык // ЯНСС. Финно-угорские и самодийские языки. М., 1966. Т. 3. С. 343–360.

- Ромбандеева Е.И.* Мансийский язык // Основы финно-угорского языкознания (марийский, пермские и угорские языки). М., 1976. С. 229–239.
- Ромбандеева Е.И.* Погребальный обряд сыгвинских манси // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М., 1980. С. 232–238.
- Ромбандеева Е.И.* Мансийские орнаменты и их названия // Орнамент народов Западной Сибири. Томск, 1992. С.115–120.
- Ромбандеева Е.И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.
- Ромбандеева Е.И.* Мансийский обряд, связанный с рождением ребенка // НСЗС. Томск, 1994. Вып. 1. С. 6–15.
- Ромбандеева Е.И., Кузакова Е.А.* Словарь мансийско-русский и русско-мансийский: Пособие для учащихся начальной школы. Л., 1982.
- Росляков И.П.* Похоронные обряды остяков // ЕТГМ. Тобольск, 1895–1896. Вып. 5. С. 1–9.
- Руденко С.И.* Антропологическое исследование инородцев северо-западной Сибири // Зап. Имп. АН. Серия 8 по физ.-мат. отд. Петроград, 1914а. Т. 33. № 3.
- Руденко С.И.* Инородцы Нижней Оби. СПб., 1914б.
- Руденко С.И.* Графическое искусство остяков и вогулов // Материалы по этнографии России. Л., 1929. Т. 4, вып. 2. С. 13–40.
- Руденко С.И.* Башкиры. М.; Л., 1955.
- Руденко С.И.* Угры и ненцы Нижнего Приобья. СПб. Филиал архива РАН. Ф. 1004. Оп. 1. Д. 66.
- Рындина О.М.* Орнамент салымских хантов // Роль Тобольска в освоении Сибири: ТД НК. Тобольск, 1987. С. 42–43.
- Рындина О.М.* О параллелях в восточно-хантыйском и селькупском орнаментах // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск, 1988. С. 119–121.
- Рындина О.М.* Прямолинейные ленточные орнаменты у восточных хантов (опыт структурного анализа) // Обские угры (ханты и манси) / МС Народы и культуры. М., 1991. Вып. VII. С. 117–132.
- Рындина О.М.* Декоративные традиции селькупов в свете общесамодийских черт (на материалах по одежде) // Вопросы географии Сибири. Томск, 1993а. Вып. 20. С. 60–65.
- Рындина О.М.* Криволинейные орнаменты обских угров на бересте: истоки и развитие // Культурногенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993б. С. 175–178.
- Рындина О.М.* Орнамент: Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1995а. Т. 3.
- Рындина О.М.* Этногенетическая концепция В.Н. Чернецова в свете орнаментальной динамики обских угров // Методика комплексных исследований культур и народов Западной Сибири. Томск, 1995б. С. 154–157.
- Рындина О.М.* “Остяки” Васюганья и проблема этнической самоидентификации // Развитие межнациональных отношений и национально-культурного движения в Сибири: опыт, перспективы / МНК. Томск, 2002. С. 121–127.
- Рычков К.* Поездка в северо-восточные тундры Туруханского края из с. Дудина // Землеведение. 1914. М., 1915. Кн. IV. С. 94–123.
- Рычков К.М.* Береговой род юраков // Зап. ЗСОИРГО. Омск, 1916. Т. 38. С. 154–191.
- 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.
- Рычков Ю.Г.* Материалы по антропологии западных тунгусов // Антропологический сборник / ТИЭ. Н.с. М., 1961. № 3. Т. 71. С. 242–268.
- Рычков Ю.Г.* Особенности серологической дифференциации народов Сибири // Вопросы антропологии. М., 1965. Вып. 21.
- Савельева Э.А.* Пермь Вычегодская: К вопросу о происхождении народа коми. М., 1971.
- Сагалаев А.* Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, 1991.
- Сайнахова А.Г.* Животный мир в мансийском фольклоре // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 127.
- Салымский край. Екатеринбург, 2000.
- Сальников К.В.* Очерки древней истории Южного Урала. М., 1967.
- Самодийцы: МСС IV. Тобольск; Омск, 2001.
- Сборник хантыйских и мансийских песен и танцев. Ханты-Мансийск, 1959.

- Свешников Н.А. Общественный строй народов Нижнего Приобья в конце XIX – начале XX века // УЗ ЛГПИ. Л., 1961. Т. 222. С. 68–95.
- Свод этнографических понятий и терминов: Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986.
- Северная Сосьва (исторические и современные проблемы развития коренного населения). Шадринск, 1992.
- Северные народы России на пути в новое тысячелетие. М., 2000.
- Селькупская мифология. Томск, 1998.
- Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
- Семенов В.С. Енисейские остяки (путевые впечатления) // Сибирский рассвет. Барнаул, 1919. № 5. С. 93–103.
- Семенова В.И. Хронология погребений могильника Усть-Балык // Археологические культуры и культурно-исторические общности большого Урала. Екатеринбург, 1993. С. 189–190.
- Сенкевич-Гудкова В.В. Сказки и песни Хантэ // СС. Л., 1935. № 3–4. С. 151–159.
- Сенкевич-Гудкова В.В. К вопросу о пиктографическом письме у казымских хантов // СМАЭ. М.; Л., 1949а. № 11. С. 171–174.
- Сенкевич-Гудкова В.В. Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов // СМАЭ. М.; Л., 1949б. № 11. С. 156–159.
- Сенкевич-Гудкова В.В. Некоторые музыкальные и поэтические особенности саамских и хантыйских песен о зверях и птицах // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллин, 1980. С. 249–265.
- Сергеев М.А. Народы Обского Севера. Новосибирск, 1953.
- Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера. М., 1955.
- Серигов Ю.Б. Некоторые итоги изучения мезолита на территории Среднего Зауралья // ВАУ. Екатеринбург, 1991. Вып. 20. С. 23–30.
- Серигов Ю.Б. Палеолит и мезолит Среднего Зауралья. Нижний Тагил, 2000.
- Серигов Ю.Б., Старков В.Ф. Мезолит Среднего Зауралья и Западной Сибири // Археология СССР: Мезолит СССР. М., 1989. С. 136–144.
- Сибирские летописи. СПб., 1907.
- Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера. Новосибирск, 1996.
- Сибирь: Древние этносы и их культуры. СПб., 1996.
- Силинич И.П. Вогулы // Русский антропологический журнал. М., 1904. № 3–4. С. 94–115.
- Силинич И.П. К вопросу об антропологическом типе населения Северо-Западной Сибири // Русский антропологический журнал. М., 1916. Кн. 39–40. С. 67–92.
- Сильвет Х. О хантыйском музыкальном инструменте тороп-юх // Искусство и фольклор народов Западной Сибири. Томск, 1984. С. 109–122.
- Сильвет Х. О мухоморной песне обских угров // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 134–135.
- Сильвет Х. Пять наигрышей медвежьего праздника манси из репертуара Г.Н. Сайнахова // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986. С. 28–38.
- Сильвет Х. Инструментальная музыка обских угров. Таллин, 1991. Ч. 1.
- Симонова Л. Лаача. Очерки быта вогуличей // Сибирская газета. СПб., 1883, 1887, 1895. № 6.
- Симченко Ю.Б. Нганасанские орнаменты // СЭ. М., 1963а. № 3. С. 166–171.
- Симченко Ю.Б. Праздник Аныг'о-дялы у авамских нганасан // ТИЭ. Н.с. М., 1963б. Т. 84. (СЭС. Вып. V). С. 168–179.
- Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII века. М., 1965.
- Симченко Ю.Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии // Проблемы исторической этнографии. М., 1967. С. 215–235.
- Симченко Ю.Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 194–213.
- 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. М., 1970а. С. 164–178.
- Симченко Ю.Б. Проблема материнского рода у народов Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири. XVII – начало XX в. М., 1970б. С. 71–87.

- Симченко Ю.Б. Терминология родства ненцев, энцев, нганасан и юкагиров // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974. С. 270–291.
- Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии: Этнографическая реконструкция. М., 1976.
- Симченко Ю.Б. Нганасаны // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980а. С. 44–50.
- Симченко Ю.Б. Ранние этапы этногенеза народов уральской языковой семьи Заполярья и Приполярья Евразии // Этногенез народов Севера. М., 1980б. С. 11–67.
- Симченко Ю.Б. Нганасаны // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 81–99.
- Симченко Ю.Б. Понятие *нгадюма* (*надюма*) у нганасан // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С. 6–32.
- Симченко Ю.Б. Нганасаны: Система жизнеобеспечения / МС “Народы и культуры”. Вып. XXII. М., 1992.
- Симченко Ю.Б. Тайга селькупская. М., 1995.
- Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. М., 1996. Ч. 1–2.
- Симченко Ю.Б., Смоляк А.В., Соколова З.П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 201–253.
- Синельников Н.А. Енисейские остяки по наблюдениям и измерениям В.И. Анучина // ИИОЛЕАЭ. М., 1911. Т. СXXXIV.
- Сирелиус У.Т. Домашние ремесла остяков и вогулов // ЕТГМ. Тобольск, 1905. Вып. 15. С. 1–40; 1906. Вып. 16. С. 41–69.
- Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам / Перевод с нем. и публ. д.и.н. Н.В. Лукиной. Томск, 2001.
- Сирина А.А. Преемственность в организации среды жизнедеятельности // ЭО. М., 1992. № 2. С. 77–89.
- Сказки кетских селькупов // Земля Верхнекетская. Томск, 1997. С. 163–187.
- Сказки народов Севера. М.; Л., 1959.
- Сказки оленевода. Томск, 2001. Вып. 1.
- Сказки-рассказы земли Казымской. Томск, 2002. Вып. I.
- Скалон В.Н. В тундре Верхнего Таза // СС. Л., 1930. № 3–4. С. 139.
- Скалон В.Н. Оленеводство в бассейне р. Таза // СС. Л., 1931а. № 3–4. С. 70–87.
- Скалон В.Н. Рыбные промыслы в бассейне р. Таза // СС. Л., 1931б. № 3–4. С. 42–65.
- Скворцова Н.М. К проблеме изучения песенного фольклора лесных ненцев // Интеллектуальный потенциал Сибири. Новосибирск, 1994. Ч. 2. С. 69.
- Скворцова Н.М. Ненцы // Музыкальная культура Сибири. Новосибирск, 1997. Т. 1, кн. 1. С. 62–86.
- Скворцова Н.М. О музыке традиционных ненецких песен // Фольклор ненцев. Новосибирск, 2001. С. 50–86.
- Слепенкова Р.К. Похвальные песни местностей у усть-казымских хантов // НСЗС. Томск, 2000. Вып. 7. С. 45–52.
- Словарь нганасанско-русский и русско-нганасанский. СПб., 2001.
- Смирнов И. Остяки и вогулы (югра): Историко-этнографический очерк // Вестник и библиотека самообразования. СПб., 1904. № 2. С. 61–68; № 3. С. 99–104; № 4. С. 136–149.
- Смирнов И.Н. Значение урало-алтайских племен в образовании и истории русских народностей // Вестник и библиотека самообразования. М., 1903. № 34–35.
- Смирнов Н.Г., Косинцев П.А., Бородин А.В. Влияние хозяйственной деятельности древнего населения на экосистемы Западной Сибири и Зауралья // Антропогенные факторы в истории развития современных экосистем. М., 1980. С. 166–178.
- Современная духовная культура народов Сибири и Севера. Омск, 1989.
- Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока / Независимый экспертный доклад. М., 2004.
- Современное социально-экономическое положение народов ханты и манси // Языки и культуры народов ханты и манси. Томск, 2002. С. 135–232.
- Соколова З.П. К истории жилища обских угров // СЭ. М., 1957. № 2. С. 88–105.
- Соколова З.П. К вопросу о развитии обско-угорской землянки // Ежег. Тюмен. краев. музея. Тюмень, 1959а. Т. 1. С. 9–26.
- Соколова З.П. Обско-угорские дощатые постройки // КСИЭ. М., 1959б. Вып. 31. С. 60–67.
- Соколова З.П. Современные селения и жилища ваховских хантов // ТИЭ. Н.с. М., 1960. Т. LVI. С. 178–198.

- Соколова З.П. О некоторых этнических процессах, протекающих у селькупов, хантов и эвенков Томской области // СЭ. М., 1961, № 3. С. 45–52.
- Соколова З.П. Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // СЭС (ТИЭ. Н.с. Т. 84.). М., 1963. Т. 5. С. 182–233.
- Соколова З.П. Преобразования в хозяйстве, культуре и быте обских угров // СЭ. М., 1968. № 5. С. 25–39.
- Соколова З.П. Современные этнические процессы у обских угров // Преобразования в хозяйстве, культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970а. С. 85–105.
- Соколова З.П. Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970б. С. 103–153.
- Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. СМАЭ. Л., 1971. № 26. С. 211–238.
- Соколова З.П. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня // Итоги полевых работ ИЭ в 1971 году. М., 1972а. С. 164–175.
- Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972б.
- Соколова З.П. Ханты р. Сыня и Куноват (этнографический очерк) // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972в. С. 15–66.
- Соколова З.П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сыньских хантов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях: Итоги полевых работ ИЭ в 1972 г. М., 1974а. С. 164–175.
- Соколова З.П. Социальная организация обских угров (к истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974б. С. 82–132.
- Соколова З.П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975а. С. 186–210.
- Соколова З.П. Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи // СЭ. М., 1975б. № 5. С. 42–53.
- Соколова З.П. Находки в Шишингах (культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. М., 1975в. № 6. С. 143–154.
- Соколова З.П. Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Полевые исследования ИЭ 1974 г. М., 1975г. С. 165–174.
- Соколова З.П. Общественный строй обских угров в XVII–XIX вв. // ИИС. Томск, 1976а. Вып. 21. С. 220–231.
- Соколова З.П. Проблема рода, фратрии и племени у обских угров // СЭ. М., 1976б. № 6. С. 13–38.
- Соколова З.П. Страна Югория. М., 1976в.
- Соколова З.П. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 169–175.
- Соколова З.П. К происхождению современных манси // СЭ. М., 1979а. № 6. С. 46–58.
- Соколова З.П. Миграционные процессы и их факторы у обских угров в прошлом // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979б. С. 108–112.
- Соколова З.П. Похороны у казымских хантов // Полевые исследования ИЭ в 1977 г. М., 1979в. С. 249–253.
- Соколова З.П. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. М., 1980а. С. 89–117.
- Соколова З.П. Народы Севера: прошлое, настоящее, будущее // СЭ. М., 1980б. № 6. С. 17–32.
- Соколова З.П. Похоронная обрядность хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980в. С. 125–143.
- Соколова З.П. Свадебная обрядность хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980г. С. 36–42.
- Соколова З.П. Развитие этнических связей обских угров во второй половине XIX–XX вв. // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. Тюмень, 1981. С. 50–60.
- Соколова З.П. Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. М., 1982а. С. 8–47.
- Соколова З.П. Путешествие в Югру. М., 1982б.
- Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М., 1983.

- Соколова З.П. Антропонимия обских угров как источник для изучения этнической истории // Этническая ономастика. М., 1984. С. 78–81.
- Соколова З.П. Современное культурное развитие и этнические процессы у обских угров // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985. С. 93–120.
- Соколова З.П. Музыкальные инструменты хантов и манси (К вопросу о происхождении) // Музыка в обрядовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986а. С. 5–21.
- Соколова З.П. Обские угры (ханты и манси) // Системы личных имен у народов мира. М., 1986б. С. 241–244.
- Соколова З.П. По следам одной загадки // СЭ. М., 1986в. № 4. С. 136–145.
- Соколова З.П. Современное этнокультурное развитие народов Севера по данным материальной культуры // Этнические культуры Сибири: проблемы эволюции и контактов. Новосибирск, 1986г. С. 10–15.
- Соколова З.П. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987а. С. 118–133.
- Соколова З.П. Отражение этнических процессов в хозяйстве и материальной культуре народностей Севера // Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987б. С. 109–135.
- Соколова З.П. Актуальные вопросы современного развития экономики и культуры хантов (на материалах Сургутского и Нижневартовского р-нов Ханты-Мансийского АО Тюменской области): Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1990а.
- Соколова З.П. Ардвн Сура Анахита иранцев и “Злата Баба” обских угров // СА. М., 1990б. № 3. С. 154–161.
- Соколова З.П. Времясчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990в. С. 74–103.
- Соколова З.П. О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990г. С. 58–72.
- Соколова З.П. Перестройка и судьбы малочисленных народов Севера // История СССР. 1990д. С. 155–166.
- Соколова З.П. Проблемы этнокультурного развития народов Севера // Расы и народы. М., 1990е. № 20. С. 128–151.
- Соколова З.П. Эндогамный ареал и этническая группа. М., 1990ж.
- Соколова З.П. Еще раз о роде у хантов и манси // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Сыктывкар, 1991а. С. 94–104.
- Соколова З.П. Проблемы изучения обско-угорского шаманства // Обские угры (ханты и манси). МС “Народы и культуры”. М., 1991б. Вып. 7. С. 225–241.
- Соколова З.П. Традиционное землепользование охотников хантов и манси в прошлом и настоящем // Обские угры (ханты и манси). МС “Народы и культуры”. М., 1991в. Вып. 7. С. 78–87.
- Соколова З.П. Хозяйственно-культурные типы и поселения хантов и манси // Обские угры (ханты и манси) МС “Народы и культуры”. М., 1991г. Вып. 7. С. 45–61.
- Соколова З.П. Развитие современной национальной культуры хантов и манси // Этнические и этнокультурные процессы у народов Сибири: история и современность. Кемерово, 1992. С. 142–154.
- Соколова З.П. Методика изучения этнической и социальной истории хантов и манси по архивным материалам // Российский этнограф. М., 1993а. № 14. С. 236–248.
- Соколова З.П. На медвежьем празднике у ляпинских манси // Полевые исследования. М., 1993б. Н.с. Т. I. Вып. 1. С. 132–139.
- Соколова З.П. Народы Севера и Сибири в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Отечественная история. М., 1994. № 3. С. 180–190.
- Соколова З.П. Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние религиозные представления: Этнографические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. М., 1995. Т. 1. С. 143–173.
- Соколова З.П. Обско-угорская этнография в трудах финских ученых в XIX – начале XX в. // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 5–10.
- Соколова З.П. Животные в религиях. М., 1998а.
- Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М., 1998б.
- Соколова З.П. Изображение женского духа с р. Казым // Итоги полевых исследований. М., 2000а. С. 182–202.

- Соколова З.П. Использование металла в культовой практике хантов и манси // ЭО. М., 2000б. № 6. С. 30–45.
- Соколова З.П. Платок в культуре хантов и манси // Этнография народов Западной Сибири: К юбилею д.и.н., проф. З.П. Соколовой / СЭС. М., 2000в. Вып. 10. С. 49–69.
- Соколова З.П. Обско-угорский феномен: Место культуры хантов и манси в культуре народов Сибири // Исторический ежегодник (специальный выпуск). Омск, 2001. С. 36–53.
- Соколова З.П. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // ЭО. М., 2002. № 1. С. 41–62.
- Соколова З.П. Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера // Вестник Российского Гуманитарного Научного фонда. М., 2003. Вып. 1(30). С. 47–61.
- Соколова З.П., Сподина В.И. Свадебный обряд у хантов и манси // Российский этнограф. М., 1993. № 3. С. 146–161.
- Соколова З.П., Туголуков В.А. Старые и новые названия народов Севера // СЭ. М., 1983. № 1. С. 76–88.
- Сокровища Приобья. СПб., 1996.
- Солдатова Г.Е. Музыкальные традиции верхнесосьвинских манси // Аборигены Сибири: Проблемы изучения исчезающих языков и культур: ММНК. Новосибирск, 1995. Т. 1. С. 375–378.
- Солдатова Г.Е. Музыкально-фольклорный ряд медвежьего праздника манси: события и жанровый состав // Сибирь в панораме тысячелетий: ММС. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 450–457.
- Солдатова Г.Е. Необрядовая традиция в системе вокальных жанров мансийского фольклора // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2001а. № 3. С. 47–51.
- Солдатова Г.Е. Фоноинструментарий манси: состав, функционирование, жанровая специфика // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. Ханты-Мансийск, 2001б. С. 32–43.
- Соловьев А.И. Военное дело коренного населения Западной Сибири: Эпоха Средневековья. Новосибирск, 1987.
- Сорокин Н.В. Путешествие к вогулам // ТОЕ. Казань, 1873. Т. 3, № 4.
- Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974.
- Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиция и современность. М., 1995.
- Спафарий Н. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая... в 1675 году. СПб., 1882.
- Спафарий Милеску Н.Г. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году // Земля Верхнекетская. Томск, 1997. С. 239–256.
- Список населенных мест по сведениям 1859 г. // Списки населенных мест Российской империи. СПб., 1868. Т. 60: Томская губерния.
- Сподина В.И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Нижневартовск, 2001.
- Сподина В.И. Песни реки Аган. Мегион; Варьеган. 2003.
- Старков В.Ф. Мезолит и неолит лесного Зауралья. М., 1980.
- Старостин С.А. Праенисейская реконструкция и внешние связи енисейских языков // Кетский сборник: Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982. С. 144–237.
- Старцев Г.А. Остяки: Социально-этнографический очерк. Л., 1928.
- Старцев Г.А. Самоеды (ненча). Л., 1930.
- Степанов А.Н. Енисейская губерния. СПб., 1835. Ч. I–II.
- Степанов Н.Н. К вопросу об остяко-вогульском феодализме // СЭ. М., 1936. № 3. С. 19–34.
- Стоколос В.С. Вопросы этногенеза Северного Приуралья в энеолите и бронзовом веке // Древности Ямала. Екатеринбург; Салехард. 2000. Вып. I. С. 6–24.
- Столярова А.К. О названии частей тела в нганасанском языке // ПАС. Томск, 1973. С. 85–87.
- Столярова А.К. Подсистема согласных фонем в нганасанском языке // Сибирский фонетический сборник. Улан-Удэ, 1976а. С. 87–98.
- Столярова А.К. Шумные согласные фонемы в нганасанском консонатизме // ПАС. Томск, 1976б. С. 94–96.

- Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национально-государственного строительства. 1822–1941 гг.). Тюмень, 1994.
- Сусой Е.Г. Обычаи и традиции ненцев // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск. 1986. С. 113–122.
- Сусой Е.Г. Экологический календарь ненцев Ямала // Ямальский меридиан. Салехард, 1991. № 1; 1992. № 2.
- Сусой Е.Г. Из глубины веков. Тюмень, 1994.
- Сыроечковский Е.Е. Биологические ресурсы Сибирского Севера: Проблемы освоения. М., 1974.
- Сязи А.М. Декоративно-прикладное искусство хантов Нижней Оби. Тюмень, 1995.
- Сязи А.М. Орнамент и вещь в культуре хантов Нижнего Приобья. Томск, 2000.
- Таймыр: Малочисленные народы, природные условия, фауна, выдающиеся ученые / Докл. Всерос. науч.-методич. совещ. (10–12 авг. 2001 г., пос. Хатанга). СПб.; Хатанга, 2001.
- Талигина Н.М. Описание похоронного обряда сынских хантов // НСЗС. Томск, 1995а. Вып. 2. С. 130–140.
- Талигина Н.М. Описание свадебного обряда сынских хантов // НСЗС. Томск, 1995б. Вып. 2. С. 125–129.
- Талигина Н.М. Обряд сватовства у хантов реки Сыни // НСЗС. Томск, 1996. Вып. 5. С. 65–70.
- Талигина Н.М. Новые материалы по погребальному обряду сынских хантов (обряд сжигания волос – “упт ушиты”) // Культура народов Сибири: Мат. Третьих сибирских Чтений. СПб., 1997. С. 213–220.
- Талигина Н.М. Заметки о семье и браке сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1998а. Вып. 6. С. 21–23.
- Талигина Н.М. Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских хантов // НСЗС. Томск, 1998б. Вып. 6. С. 42–48.
- Талигина Н.М. Обряды очищения женщины у сынских хантов // НСЗС. Томск, 1999а. Вып. 8. С. 97–104.
- Талигина Н.М. Цветовая триада хантов Нижнего Приобья // НСЗС. Томск, 1999б. Вып. 8. С. 92–100.
- Талигина Н.М. Духи-охранители семьи у северных ханты // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении: Западная Сибирь и сопредельные территории / Мат. XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конф. Томск, 2001. С. 113–114.
- Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла в традиционной культуре сынских хантов / Автореф. дис. ... ист. наук. Томск, 2003.
- Тарагунта Л.А. Графическая запись музыкальных мелодий ханты // Народная песня и музыка как носитель идентитета и объект культурного обмена: ТД. Таллинн, 1996. С. 76–80.
- Тахтуева А.М. Хантыйская колыбель, детская одежда и кукла ребенка // НСЗС. Томск, 1994. Вып. 1. С. 15–21.
- Тахтуева А.М. Игры и игрушки в традиционном воспитании хантыйской семьи // НСЗС. Томск, 1996. Вып. 3. С. 58–65.
- Тахтуева А.М. Обряды строительства и вхождения в новое жилище у юганских хантов // НСЗС. Томск, 1998. Вып. 5. С. 67–71.
- Теплоухов Ф.А. Древности, найденные в Чаньвенской пещере Соликамского уезда // Пермский край. Пермь, 1895. Т. II.
- Терентьев А.А. Закрепощение ненцев в XVIII в. Л., 1934.
- Терехова Л.М. Рачевский археологический комплекс // Проблемы урало-сибирской археологии / ВАУ. 1986. Вып. 18. С. 114–123.
- Терехова Л.М., Широков В.Н. Глиняная культовая пластика Рачевского археологического комплекса // Там же. С. 131–138.
- Терешкин Н.И. Очерки диалектов хантыйского языка. М.; Л., 1961. Ч. I.
- Терешкин Н.И. Хантыйский язык // Языки народов мира: Финно-угорские языки. М., 1966. Т. 3. С. 319–342.
- Терешкин Н.И. Словарь восточно-хантыйских диалектов. Л., 1981.
- Терешкин Н.И., Сподина В.И. Хантыйско-русский и русско-хантыйский словарь (Ваховский диалект). Нижневартовск, 1997.
- Терещенко Н.М. К вопросу о взаимоотношении самодийских языков с языками других групп // ВЯ. М., 1957. № 5. С. 101–103.

- Терещенко Н.М. Ненецко-русский словарь. М., 1965а.
- Терещенко Н.М. Собственные имена людей у ненцев // Вопросы финно-угорского языковедения. М., 1965б. Вып. 3. С. 62–71.
- Терещенко Н.М. Нганасанский язык // ЯНСС. М., 1966а. Т. 3. С. 416–437.
- Терещенко Н.М. Самодийские языки. Введение // ЯНСС. М., 1966б. Т. 3. С. 1–6.
- Терещенко Н.М. Слова табу в ненецком языке // СФУ. Таллин, 1967. Т. 3, вып. 2. С. 123–130.
- Терещенко Н.М. К сравнительному изучению лексики самодийских языков // СФУ. 1971. № 4. С. 285–297.
- Терещенко Н.М. Обоснование исконного родства языков самодийской группы // ПАС. Томск, 1973. С. 8–11.
- Терещенко Н.М. Нганасанский язык. Л., 1979.
- Терещенко Н.М. Ненецкий эпос: Материалы и исследования по самодийским языкам. Л., 1990.
- Титов А. Сибирь в XVII веке. М., 1890.
- Титова З.Д. Источники XVIII в. на западноевропейских языках по изучению коренных народов Сибири и Северо-Востока / Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Л., 1989.
- Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- Толмачев И.П. Хатангская экспедиция РГО // Тр. Троицко-Кятинского отделения Приамурского отдела РГО. СПб., 1906. Т. IX, вып. I (1906). С. 6–27.
- Тонков В. Ненецкие сказки. Архангельск, 1936.
- Топоров В.Н. О некоторых кето-селькупских параллелях // Вопросы структуры языка. М., 1964. С. 117–129.
- Топоров В.Н. Библиография по кетскому языку // Мифология, этнография, тексты. М., 1969а. С. 243–285.
- Топоров В.Н. К вопросу о типологической близости енисейских языков и бурушаски // ПАС. Томск, 1969б. С. 217–220.
- Топоров В.Н. О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов // Кетский сборник. М., 1969в. Вып. 2. С. 126–166.
- Топоров В.Н. О следах старого иранского культурно-исторического переживания у енисейских кетов // Актуальные вопросы иранистики и сравнительного индо-европейского языкознания. М., 1970.
- Топоров В.Н. К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и Восток. Тарту, 1975. С. 72–76.
- Топоров В.Н. Две заметки об иранском влиянии в мифологии народов Сибири // УЗ Тарт. гос. ун-та. 1981а. Вып. 558. С. 36–65.
- Топоров В.Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981б. С. 146–161.
- Топоров В.Н. Мир-Сусне-хум // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 153–154.
- Топоров В.Н. Енисейский образ трикстера (кетское – Каскет, югско-сымское – Хасингет) в свете ареальных и типологических параллелей // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 145–150.
- Топоров В.Н., Иванов В.В. К описанию некоторых кетских семиотических систем // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Вып. 2. С. 116–143.
- Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.
- Третьяков П.И. Туруханский край, его природа и жители // Зап. РГО по общей географии. СПб., 1869. Т. II. С. 215–530.
- Троицкая Т.Н. Кулайская культура в Новосибирском Приобье. Новосибирск, 1979.
- Троицкая Т.Н. Лесостепное Приобье в раннем железном веке / Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Новосибирск, 1981.
- Тугаринов А.Я. Последние калма-жи // Северная Азия. 1926. Кн. 1.
- Тугаринов А.Я. Туземцы приенисейского Севера. Красноярск, 1927.
- Туголуков В.Л. Эвенки // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 129–154.
- Турский Д. Остяки. М., 1898.
- Туруханский район (характер землепользования) // СС. Л., 1931. № 3–4.
- Тучкова Н.А. О селькупах Парабельского района // Земля Парабельская. Томск, 1996а. С. 76–93.
- Тучкова Н.А. Селькупы реки Парабели (этнографический очерк) // Труды ТГОИАМ. Томск, 1996б. Т. IX. С. 68–98.

- Тучкова Н.А. О селюках реки Кети // Земля Верхнекетская. Томск, 1997а. С. 188–209.
- Тучкова Н.А. Представления о камне у селюков // Этносы Сибири: язык и культура: ММК. Томск, 1997б. Ч. 1. С. 29–30.
- Тучкова Н.А. Пойменные водоемы в системе жизнеобеспечения селюков // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности. Теория, методология, практика. Томск, 1998а. С. 75–78.
- Тучкова Н.А. Структура названий южноселюковских поселений // Проблемы документации исчезающих языков и культур: ММК. Томск, 1998б. Ч. I. С. 212–217.
- Тучкова Н.А. Жилища и поселения южных селюков как компоненты обжитого пространства. (XIX–XX вв.) / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1999.
- Тучкова Н.А. Селюкы. [Фамильный состав южных (нарымских) селюков по рекам их обитания] // Мы – томицы, ваши земляки, ваши соседи. Томск, 2000а. С. 30–34.
- Тучкова Н.А. Шешкупы реки Оби // Земля Колпашевская. Томск, 2000б. С. 162–185.
- Тучкова Н.А. Верхняя плечевая одежда южных селюков: разновидность и номинация // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Томск, 2001а. С. 85–88.
- Тучкова Н.А. К истории изучения южноселюковского фольклора (публикации фольклорных текстов в русскоязычных изданиях) // Самодийцы: МСС IV. Тобольск; Омск, 2001б. С. 301–305.
- Тучкова Н.А. Сборный мех южных селюков // Междисциплинарное изучение этносов Сибири. Томск, 2001в. С. 84–90.
- Тучкова Н.А. “Эпос об Итте” в южноселюковском ареале // Музейные фонды и экспозиции в научно-образовательном процессе. Томск, 2002а. С. 93–108.
- Тучкова Н.А. К вопросу о педагогических традициях селюков (воспоминания селюпки М.Н. Тагаевой о жизни, семейных нравах и воспитании) // Образование в Сибири: актуальные проблемы истории и современность. Томск, 2002б. Ч. 1. С. 195–204.
- Тыликова Е.И., Бауло А.В. Древности Нижнего Приобья в фондах Овгортского краеведческого музея // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2001. № 1. С. 127–134.
- Тюменский Север и малочисленные народы (ханты, манси, ненцы, селюкы). Тюмень, 1993.
- Увачан В.Н. Путь народов Севера к социализму. М., 1971.
- Увачан В.Н. Народы Севера в условиях развитого социализма. Красноярск, 1977.
- Угорское наследие: Древности Западной Сибири из собраний Уральского университета. Екатеринбург, 1994.
- Угры: МСС VI. Тобольск, 2003.
- Ураев Р.А. Материалы к шаманизму тымских селюков (по данным экспедиции 1956 г.) // Труды ТГОИАМ. Томск, 1994. Т. VII. С. 73–85.
- Файнберг Л.А. Хозяйство и культура таймырских нганасан // СЭ. М., 1959. № 2. С. 47–60.
- Файнберг Л.А. Терминология родства нганасан как исторический источник // СЭС. № 4. М.; Л., 1962. С. 226–237. (ТИЭ. 1962. Т. 78).
- Федорова Е.Г. Одежда манси XIX–XX вв. // Этнокультурные явления в Западной Сибири. Томск, 1978. С. 196–207.
- Федорова Е.Г. Элементы нового и традиционного в современной материальной культуре манси // Полевые исследования ИЭ 1978. М., 1980. С. 73–79.
- Федорова Е.Г. Традиционная и современная утварь манси // Краткое содержание докл. научной сессии, посвящ. основным итогам работы в десятой пятилетке. Л., 1983. С. 65–66.
- Федорова Е.Г. Основные виды современных средств передвижения манси Березовского района Тюменской области // Годичная научн. сессия ИЭ АН СССР: Краткое содержание докладов. 1983. Л., 1985. С. 25–27.
- Федорова Е.Г. Элементы традиционного в современных хозяйственных занятиях северных манси // Культурные традиции народов Сибири. Л., 1986. С. 139–156.
- Федорова Е.Г. Об интерьере современного жилища сосвинско-ляпинских манси // Культура этноса и этническая история / Краткое содержание докл. научн. сессии “Советская этнография за 70 лет: итоги, направления, перспективы”, посвящ. 70-летию Великого Октября. Л., 1987. С. 33–34.
- Федорова Е.Г. Ребенок в традиционной мансийской семье // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988а. С. 80–95.

- Федорова Е.Г. Украшения верхней плечевой одежды народов Сибири (ханты, манси, ненцы, энцы, нганасаны, кеты, эвенки, эвены, чукчи, коряки) // СМАЭ. Л., 1988б. Т. 42. С. 86–104.
- Федорова Е.Г. К вопросу об этнической истории манси (по данным материальной культуры) // Мат. VI МКФУ. М., 1989. Т. 1. С. 281–283.
- Федорова Е.Г. Некоторые материалы по шаманству манси // Обские угры (ханты и манси) / МС "Народы и культуры". М., 1991. Вып. VII. С. 165–175.
- Федорова Е.Г. О значении предмета (на примере плечевой одежды хантов) // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992а. С. 98–103.
- Федорова Е.Г. Орнамент на одежде и утвари манси // Орнамент народов Западной Сибири. Томск, 1992б. С. 103–115.
- Федорова Е.Г. К вопросу о выявлении комплексов элементов в культурах обских угров // Этнос и этнические процессы: Памяти Р.Ф. Итса. М., 1993а. С. 129–136.
- Федорова Е.Г. Манси: современная ситуация (по данным похозяйственных книг второй половины 1970–1980-х годов) // Народы Сибири / МС "Народы и культуры". М., 1993б. Вып. XXIV. С. 155–200.
- Федорова Е.Г. Материалы к погребальному обряду северных манси // Материалы полевых этнографических исследований 1990–1991 гг. СПб., 1993в. С. 77–97.
- Федорова Е.Г. О некоторых параллелях в культурах обских угров и народов Средней Азии (по материалам одежды) // Краткое содержание докладов Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений, 1992. СПб., 1993г. С. 40–41.
- Федорова Е.Г. Обрядовая одежда манси (к этнической истории) // Российский этнограф. М., 1993д. № 12. С. 215–220.
- Федорова Е.Г. Берестяная утварь народов Сибири: Конец XIX – первая половина XX в. // Памятники материальной культуры народов Сибири. СПб., 1994а. С. 76–119.
- Федорова Е.Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб., 1994б.
- Федорова Е.Г. О возможных путях становления обско-угорского оленеводства // Европейский Север: взаимодействие культур в древности и средневековье. Сыктывкар, 1995а. С. 192–198.
- Федорова Е.Г. Экологический аспект изучения одежды тундровой зоны Сибири // Экология этнических культур Сибири накануне XIX в. СПб., 1995б. С. 119–165.
- Федорова Е.Г. Жертвенные животные в культуре манси // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М., 1996а. С. 130–154.
- Федорова Е.Г. Материалы по погребально-поминальной обрядности салымских хантов // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1996б. Вып. 3. С. 102–117.
- Федорова Е.Г. Обские угры: этнокультурная ситуация в период с XI по XVI в. // Сибирь: древние этносы и их культуры. СПб., 1996в. С. 6–38.
- Федорова Е.Г. Система питания манси: взаимодействие разных культурных традиций // Историческое познание: традиции и новации: ММНК. Ижевск, 26–28 октября 1993. Ижевск, 1996г. Ч. 1. С. 106–113.
- Федорова Е.Г. Тамги северных манси (по материалам 2-й половины 1970 – начала 1990-х годов) // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. СПб., 1996д. С. 301–316.
- Федорова Е.Г. Мансийские коновязные столбы как элемент кочевнической культуры // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1994–1995 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 1997а. С. 38–39.
- Федорова Е.Г. Река-дорога (по материалам археологии, этнографии и фольклора обских угров) // Природа и цивилизация: Реки и культуры: МК. СПб., 1997б. С. 149–153.
- Федорова Е.Г. Традиционный мансийский орнамент в контексте культуры последней четверти XX века // Традиционное искусство: Диалог эпох. СПб., 1997в. С. 31–32.
- Федорова Е.Г. К проблеме археолого-этнографических сопоставлений: по материалам украшений обских угров // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 1998а. Ч. 2. С. 119–121.
- Федорова Е.Г. Люди Пор и Мось в представлениях современных манси и хантов (по полевым материалам последней четверти XX в.) // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1998б. Вып. 4. С. 124–134.

- Федорова Е.Г. Мировоззрение манси и орнаментальное искусство // Диалоги во времени: Традиционное искусство в контексте музея. СПб., 1998в. Вып. 2. С. 17–20.
- Федорова Е.Г. Природная среда и система жизнеобеспечения этноса (по материалам культуры обских угров) // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности: Теория. Методология. Практика / Мат. XI ЗСАЭС. Томск, 1998г. С. 34–36.
- Федорова Е.Г. Ивдельские манси и их место в картине этноисторических процессов // Этнокультурная история Урала XVI–XX вв.: ММНК г. Екатеринбург, 29 ноября – 2 декабря 1999. Екатеринбург, 1999а. С. 260–262.
- Федорова Е.Г. К вопросу о происхождении скотоводства у обских угров // Приобье глазами археологов и этнографов: Материалы и исследования к “Энциклопедии Томской области”, Томск, 1999б. С. 140–147.
- Федорова Е.Г. Об одном из мансийских селений верховьев Северной Сосьвы и его обителях // Обские угры: МСС II. Тобольск; Омск, 1999в. С. 200–201.
- Федорова Е.Г. Обские угры: веки этнической истории // Народы Сибири в составе Государства Российского (очерки этнической истории). СПб., 1999г. С. 5–68.
- Федорова Е.Г. Религиозные представления и этногенез (по материалам обских угров) // Этнос. Ландшафт. Культура: МК. СПб., 1999д. С. 176–184.
- Федорова Е.Г. Хозяйственные занятия таежного населения Западной Сибири (сопоставительный анализ археологических и этнографических материалов) // Интеграция археологических и этнографических исследований. М.; Омск, 1999е. С. 179–181.
- Федорова Е.Г. Женская шуба манси: что стоит за конкретной вещью // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Мат. IV Сибирских чтений 12–14 октября 1998 г. Санкт-Петербург. СПб., 2000а. С. 144–149.
- Федорова Е.Г. Некоторые аспекты этногенеза обских угров в свете данных последних лет // СМАЭ. СПб., 2000б. Т. 48. С. 284–294.
- Федорова Е.Г. Орнамент: о возможностях интерпретации этнографических и археологических материалов // Интеграция археологических и этнографических исследований. Владивосток; Омск, 2000в. С. 91–92.
- Федорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. СПб., 2000г.
- Федорова Е.Г. Северные манси в последней четверти XX века // Этнография народов Западной Сибири: К юбилею доктора исторических наук профессора Зои Петровны Соколовой / СЭС. М., 2000д. Вып. 10. С. 300–309.
- Федорова Е.Г. Еще раз о нетипичных элементах культуры охотников и рыболовов тайги (на материалах обских угров) // Евразия: этнос, ландшафт, культура. СПб., 2001а. С. 84–100.
- Федорова Е.Г. О некоторых особенностях погребального обряда территориальных групп северных манси // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении: Западная Сибирь и сопредельные территории. Мат. XII ЗСАЭК. Томск, 2001б. С. 116–117.
- Федорова Е.Г. Деревня Ясунт: к вопросу о взаимодействии татар и обских угров // Тюркские народы: МСС V. Тобольск; Омск, 2002а. С. 328–330.
- Федорова Е.Г. Манси-оленоводы Урала // Языки и культура народов ханты и манси: ММК, посвящен. 10-летию НИИ обско-угорских народов, г. Ханты-Мансийск, 27–03 ноября 2001 г. Томск, 2002б. Ч. I. С. 113–120.
- Федорова Е.Г. О жертвоприношениях северных манси // Радловские чтения – 2002: Мат. годичной научной сессии. СПб., 2002в. С. 123–126.
- Федорова Е.Г. Традиционное снаряжение мансийского охотника // Музей. Традиции. Этничность: ММНК, посвященной 100-летию Российского Этнографического музея. СПб. Кишинев, 2002г. С. 243–247.
- Федорова Е.Г. К интерпретации некоторых элементов погребального комплекса северных манси // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 2003а. С. 257–258.
- Федорова Е.Г. Ломбовож: к возможному прошлому // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск. 2003б. Ч. 1. С. 216–226.
- Федорова Н.В. Новые находки мелкой антропоморфной пластики на поселениях конца I тыс. н.э. в Среднем Приобье // Вопросы археологии Приобья. Тюмень, 1979. С. 145–152.

- Федорова Н.В. Западная Сибирь и страны средневекового Востока по археологическим данным (X–XIII вв.) / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1984.
- Федорова Н.В. Олень, собака, кулайский феномен и легенда о сихиртя // Древности Ямала. Екатеринбург; Салехард, 2000. Вып. 1. С. 54–66.
- Федорова Н.В., Зыков А.П., Морозов В.М., Терехова Д.М. Сургутское Приобье в эпоху средневековья // ВАУ. Екатеринбург, 1991. Вып. 20. С. 126–145.
- Федорова Н.В., Косинцев П.А., Фитицхью В.В. Ушедшие в холмы: культура населения побережий северо-западного Ямала в железном веке. Екатеринбург, 1998.
- Федорова Н.Н. Традиционные истоки в изобразительном искусстве хантов и манси // Проблемы культургенеза и культурное наследие: МК. СПб., 1993. Ч. I. С. 79–82.
- Федосеева С.А. Ымыяхтахская культура Северо-Восточной Азии. Новосибирск, 1980.
- Филиппова Т.М. О соответствии значений в некоторых селькупско-тюркских общностях // ЯТ. Томск, 1976. С. 51.
- Финдейзен Х. Из поездки к кэто (енисейским осякам) в 1927–1928 гг. // Северная Азия. 1929. № 2. С. 126–131.
- Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллин, 1980.
- Фини О., Брем А. Путешествие в Западную Сибирь. М., 1882.
- Фишер И.Э. Сибирская история с самого открытия Сибири и до завоевания сей земли Российским оружием. СПб., 1774.
- Флоринский В. Заметка о происхождении слова “Сибирь”. Томск, 1889.
- Фольклор манси / Собирает. и сост. Е.А. Кузакова. М., 1994.
- Фольклор народов Таймыра (нганасанский фольклор) / Автор-сост. К.И. Лабанаускас. Дундинка, 1992. Вып. 3.
- Фольклор ненцев / Фольклор народов Севера и Дальнего Востока / Сост. Е.Т. Пушкарева и Л.В. Хомич. Новосибирск, 2001.
- Формозов А.А. Этнокультурные области на территории Европейской части СССР в каменном веке. М., 1959.
- Функ Д.А. Селькупский фольклор в самозаписи Т.К. Кудряшовой // СЭС. М., 2000. Вып. 10. С. 223–237.
- Хайду П. Уральские языки и народы. М., 1985.
- Хантыйские и мансийские песни. Новосибирск, 1993.
- Харамзин Т.Г. Социально-экономические инновации в культуре обских угров // НСЗС. Томск, 2000. Вып. 7. С. 91–94.
- Харамзин Т.Г., Хайруллина Н.Г. Социально-экономическое развитие обских угров на этапе перехода к рыночным отношениям. Ханты-Мансийск, 1998.
- Харамзин Т.Г., Хайруллина Н.Г. Обские угры: социально-экономическая ситуация на пороге третьего тысячелетия. Ханты-Мансийск, 2000.
- Харлампович К. К вопросу о погребальных масках и куклах у западно-сибирских инородцев // ИОАИЭ, Казань, 1908. Т. XXIII. Вып. 6. С. 472–482.
- Харузин Н.Н. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов // ЭО. СПб., 1898. № 3–4. С. 1–71.
- Харючи Г.Г. Ненецкое жилище: традиции и изменения // НСЗС. Томск, 1998. Вып. 6. С. 49–54.
- Харючи Г.П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. Томск, 2001.
- Хелимский Е.А. Самодийская лингвистическая реконструкция и праистория самодийцев // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. М., 1980. Ч. II.
- Хелимский Е.А. Keto–Uralica // Кетский сборник: Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982а. С. 238–251.
- Хелимский Е.А. Древнейшие венгерско-самодийские языковые параллели. М., 1982б.
- Хелимский Е.А. Ранние этапы этногенеза и этнической истории самодийцев в свете языковых данных // Проблемы этногенеза и этнической истории самодийских народов. Омск, 1983.
- Хелимский Е.А. Самодийская мифология // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 398–401.
- Хелимский Е.А. Глубинно-фонологический изосиллабизм ненецкого стиха // Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki, 1989а. Pt. 82. P. 223–268.
- Хелимский Е.А. Силлабика стиха в нганасанских иносказательных песнях // Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1989б. С. 52–76.

- Хить Г.Л. Дерматоглифика // Кетский сборник: Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982. С. 69–77.
- Хить Г.Л. Дерматоглифика народов СССР. М., 1983.
- Хить Г.Л., Долинова Н.А., Козлов А.И., Вершубская Г.Г. Угры Оби и уральская раса: дерматоглифический аспект // Вестник антропологии. М., 1996. Вып. 2. С. 111–128.
- Хлобыстин Л.П. О расселении предков самодийских народов в эпоху бронзы (II тыс. до н.э.) // Этногенез народов Северной Азии: МК. Новосибирск, 1969. Вып. 1. С. 133–135.
- Хлобыстин Л.П. Древнейшие памятники Западного Таймыра // КСИА. М., 1973а. Вып. 137. С. 89–95.
- Хлобыстин Л.П. Древние культуры Таймыра и крупные этнические общности Сибири // Проблемы археологии Урала и Сибири. М., 1973б. С. 163–166.
- Хлобыстин Л.П. Крайний северо-восток Европейской части СССР в эпоху неолита и ранней бронзы // Этнокультурные общности лесной и лесостепной зоны Европейской части СССР в эпоху неолита / МИА. Л., 1973в. № 172. С. 54–65.
- Хлобыстин Л.П. Работы на севере Западной Сибири // АО 1976. М., 1977. С. 249.
- Хлобыстин Л.П. Происхождение нганасан по археологическим данным // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 102–105.
- Хлобыстин Л.П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур Севера Евразии / Автореф. дис. ... д-ра. ист. наук. Л., 1982.
- Хлобыстин Л.П. Бронзовый век Восточной Сибири // Археология СССР: Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987. С. 327–343.
- Хлобыстин Л.П. Вожжайская культура на Западном Таймыре и вопросы ее этнической принадлежности // Ad Polus. СПб., 1993а. С. 19–27.
- Хлобыстин Л.П. Святилища Вайгача // Ad Polus. СПб., 1993б. Вып. 10.
- Хлобыстин Л.П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур Севера Евразии. СПб., 1998.
- Хлобыстин Л.П., Грачева Г.Н. Новые данные о древностях Таймыра // АО 1972. М., 1974. С. 244–245.
- Хлобыстин Л.П., Грачева Г.Н. Вопросы появления оленеводства у народов Европейского и Западно-Сибирского Заполярья // Ad Polus. СПб., 1993а. Вып. 10.
- Хлобыстин Л.П., Грачева Г.Н. Таймырские культуры и проблемы заселения Восточной Сибири // Ad Polus. СПб., 1993б. Вып. 10.
- Хомич Л.В. Оленьи нарты и упряжь у ненцев // СМАЭ. Л., 1961. № 20. С. 40–53.
- Хомич Л.В. К проблеме этногенеза ненцев // Тр. VII МКАЭН. М., 1964. Т. 10. С. 417–422.
- Хомич Л.В. Ненцы: Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1966.
- Хомич Л.В. К вопросу о происхождении ненцев // ПАС. Томск, 1969. С. 137–138.
- Хомич Л.В. Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография. Л., 1970а. С. 59–69.
- Хомич Л.В. Одежда канинских ненцев // Одежда народов Сибири / СМАЭ. Л., 1970б. С. 100–121.
- Хомич Л.В. Современные этнические процессы на севере Европейской части СССР и Западной Сибири // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970в. С. 28–61.
- Хомич Л.В. О некоторых предметах культа надымских ненцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века СМАЭ. Л., 1971. № 27. С. 239–247.
- Хомич Л.В. Некоторые особенности хозяйства и культуры лесных ненцев // Охотники, собиратели, рыболовы. Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе. Л., 1972а. С. 199–214.
- Хомич Л.В. Об этнической принадлежности колвинцев // Итоги полевых работ ИЭ АН СССР в 1971 г. М., 1972б. С. 177–183.
- Хомич Л.В. Ненецко-саамские этнокультурные связи // Вопросы советского финноугроведения. Петрозаводск, 1974.
- Хомич Л.В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976а. С. 16–30.
- Хомич Л.В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л., 1976б.
- Хомич Л.В. Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера / СМАЭ. Л., 1977. № 33. С. 5–28.

- Хомич Л.В. Влияние христианизации на религиозные представления и культы ненцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С. 12–28.
- Хомич Л.В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 5–41.
- Хомич Л.В. Культурные традиции в трудовой деятельности и материальной культуре оленеводов севера Западной Сибири // Культурные традиции народов Сибири. М., 1986. С. 12–41.
- Хомич Л.В. Колыбель у народов Сибири (к вопросу о типологии) // СМАЭ. Л., 1988. № 5/42. С. 24–49.
- Хомич Л.В. Колыбель в традиционной культуре народов Сибири // Памятники материальной культуры народов Сибири. СПб., 1994. С. 120–163.
- Хомич Л.В. Ненцы: Очерки традиционной культуры. Л., 1995.
- Хомич Л.В., Ириков С.И., Аюпова Г.Е. Тазовские селькупы: Очерки традиционной культуры: СПб., 2002.
- Хомляк Л.Р. Если моя песня-сказка дальше пойдет: Фольклорное творчество Пелагеи Алексеевны Гришкиной из деревни Тугияны. Ханты-Мансийск, 2002.
- Хондажевский Н.К. Зимнее исследование нагорного берега Иртыша от Тобольска до Самарово и северных тундр между Обскою губою и Сургутом // Зап. ЗСОИРГО. Омск, 1880. Кн. 2. С. 1–32.
- Хорнбостель Э.М., фон Закс К. Систематика музыкальных инструментов // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. М., 1987. Ч. 1. С. 229–261.
- Хороших П.П., Гемуев И.Н. Берестяные изделия селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 171–185.
- Хромова А.М., Хромов В.В. Живой очаг культуры: Очерки по истории Сосьвинской культурной базы. Ханты-Мансийск, 2000.
- Хрущев С.А. Современные этнодемографические процессы у малочисленных народов Севера Таймырского (Долгано-Ненецкого) округа // Таймыр: Малочисленные народы, природные условия, фауна, выдающиеся ученые / Докл. Всерос. науч.-методич. совещ. (10–12 авг. 2001 г., пос. Хатанга). СПб.; Хатанга, 2001. С. 11–26.
- Хэкедь Й. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма). Томск, 2001.
- Чебоксаров Н.Н., Трофимова Т.А. Антропологическое изучение манси // КСИИМК. М., 1941. Вып. IX. С. 28–36.
- Человек и право: Книга в летней школе по юридической антропологии. М., 1999.
- Челякин Ю.П. Жилище эпохи поздней бронзы в Сургутском Приобье // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск, 1996. С. 64–76.
- Челякин Ю.П., Каратаев В.П. Многослойное городище Барсов Городок 1/10 (к периодизации археологических памятников в Сургутском Приобье) // Вопросы археологии Приобья. Тюмень, 1976. Т. 37. С. 49–62.
- Черная И.К. Волосы в представлениях и обрядах обских угров // Археология и этнография Сибири и Дальнего Востока. Барнаул, 1994. С. 126–128.
- Чернецов В.Н. Жертвоприношение у вогулов // Этнограф-исследователь. Л., 1927. № 1. С. 21–25.
- Чернецов В.Н. Вогульские сказки. М., 1935а.
- Чернецов В.Н. Древняя приморская культура на полуострове Ямал // СЭ. М., 1935б. № 4–5. С. 109–133.
- Чернецов В.Н. Чум // СЭ. М., 1936. № 6. С. 85–92.
- Чернецов В.Н. Мансийский язык // ЯПНС. Л., 1937а. Т. 1.
- Чернецов В.Н. Термины средств передвижения в мансийском языке // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936). М.; Л., 1937б. С. 349–365.
- Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества // СЭ. М.; Л., 1939. № 2. С. 20–43.
- Чернецов В.Н. Очерк этногенеза обских угров // КСИИМК. М., 1941. Вып. 9. С. 18–28.
- Чернецов В.Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // ТИЭ. Н.с. М.; Л., 1947а. Т. I. С. 113–134.
- Чернецов В.Н. К истории родового строя у обских угров // СЭ. М.; Л., 1947б. № 6–7. С. 158–185.

- Чернецов В.Н. Орнамент ленточного типа у обских угров // СЭ. М., 1948. № 1. С. 139–152.
- Чернецов В.Н. Быт хантов и манси по рисункам XIX в. // СМАЭ. М.; Л., 1949. № 10. С. 7–33.
- Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени // МИА. М., 1953а. № 35. С. 121–178.
- Чернецов В.Н. Древняя история Нижнего Приобья // МИА. М., 1953б. № 35. С. 7–71.
- Чернецов В.Н. Усть-Полуйское время в Приобье // Древняя история Нижнего Приобья / МИА. М., 1953в. № 35. С. 221–241.
- Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры // МИА. М., 1957. № 58. С. 136–245.
- 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.
- Чернецов В.Н. К вопросу о месте и времени формирования уральской (финно-угро-самодийской) общности // Тезисы Congressus CIFU. Budapest, 1963. С. 405–411.
- Чернецов В.Н. Исчезнувшее искусство (Узоры, выдавленные зубами на бересте у манси) // СЭ. М., 1964а. № 3. С. 53–64.
- Чернецов В.Н. К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре // Труды VII МКАЭН. М., 1964б. Т. 10. С. 260–267.
- Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала / САИ. В4-12(1). М., 1964в. Ч. 1; 1971. Ч. 2.
- Чернецов В.Н. Обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем // Referate der Vortrage und Mitteilungen Zweiter internationaler Finnougriker Kongress. Helsinki, 1965. P. 102–111.
- Чернецов В.Н. К вопросу о сложении уральского неолита // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968а. С. 41–53.
- Чернецов В.Н. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем // Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum. Helsinki, 1968б. P. 102–111.
- Чернецов В.Н. Опыт выделения этнокультурных ареалов в Северо-Восточной Европе и Северной Азии // ПАС. Томск, 1969. С. 112–119.
- Чернецов В.Н. Наскальные изображения уральского ареала // Проблемы археологии и древней истории угров. М., 1972. С. 32–35.
- Чернецов В.Н. Этнокультурные ареалы в лесной и субарктической зонах Евразии в эпоху неолита // Проблемы археологии Урала и Сибири. М., 1973. С. 10–17.
- Чернецов В.Н. Медвежий праздник у обских угров. Томск, 2001.
- Чернов Г.А. Новые археологические находки в Большеземельской тундре // КСИИМК. М., 1951. Вып. XXXVI. С. 96–114.
- Чернов Г.А. Мезолитическая стоянка Сандибейю I // СА. М., 1978. № 2. С. 135–146.
- Чернов Г.А. Атлас археологических памятников Большеземельской тундры. М., 1985.
- Черносвитов П.Ю. Освоение крайнего Севера. М., 1994.
- Чижова Л.В. О специфике духовной культуры угросамодийцев в эпоху распада родовых отношений // Мат. VI МКФУ. М., 1989. Т. 1.
- Чикишева Т.А. К вопросу о формировании антропологического состава населения пазырыкской культуры Горного Алтая // Новейшие археологические и этнографические открытия в Сибири: Мат. IV Годовой итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Декабрь 1996 г. Новосибирск, 1996. С. 249–252.
- Чиндина Л.А. Молчановский могильник Рёлка и некоторые вопросы этногенеза народов Западной Сибири // ПАС. Томск, 1969. С. 183–184.
- Чиндина Л.А. Культурные особенности среднеобской керамики эпохи железа // ИИС. Томск, 1973. Вып. 7. С. 161–174.
- Чиндина Л.А. О погребальном обряде поздних могильников Нарымского Приобья // ИИС. Томск, 1975. Вып. 16. С. 61–93.
- Чиндина Л.А. Могильник Рёлка на Средней Оби. Томск, 1977.
- Чиндина Л.А. Кулайская культура в Нарымском Приобье // Ранний железный век Западной Сибири. Томск, 1978. С. 59–65.
- Чиндина Л.А. О миграциях кулайцев // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979. С. 48–51.
- Чиндина Л.А. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Кулайская культура. Томск, 1984.
- Чиндина Л.А. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (рёлкинская культура). Томск, 1991.

- Чиндина Л.А. О селькупских могильниках XVII в. // Проблемы этнической истории самодийских народов. Омск, 1993. Ч. 1. С. 74–77.
- Чиндина Л.А. О ритуальной одежде селькупской женщины XVII в. // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить... Барнаул, 1995. С. 179–187.
- Чиндина Л.А. О войне и мире у охотников и рыбаков южной тайги Западной Сибири // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск, 1996. С. 86–117.
- Чиндина Л.А. Загадки Хроноса и Кикиморы // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Томск, 2000. Ч. 2. С. 268–274.
- Членова Н.Л. Волга и Южный Урал в представлениях древних иранцев и финно-угров во II – начале I тыс. до н.э. // СА. М., 1989. № 2. С. 225–240.
- Чугунов С.М. Жизнь и природа на Обь-Енисейском канале (по наблюдениям лета 1908 г.) // Земля Верхнекетская. Томск, 1997. С. 300–348.
- Чупин Н. О местах жительства и образе жизни вогул: По Альквисту // Сборник Пермского губернского земства. 1874. Январь-апрель. С. 110–137.
- Шавров В.Н. Краткие записки о жителях Березовского уезда // Чтения в обществе истории и древностей российских при МГУ. М., 1871. Кн. 2. С. 1–21.
- Шаргородский Л.Т. Современная хозяйственная ситуация у нарымских селькупов // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск, 1988. С. 64–66.
- Шаргородский Л.Т. Современная духовная культура нарымских селькупов (предварительное сообщение) // Современная духовная культура народов Сибири и Севера. Омск, 1989. С. 108–113.
- Шаргородский Л.Т. Некоторые аспекты этноязыковой ситуации нарымских селькупов // Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР. Омск, 1990а. Кн. 1. С. 63–65.
- Шаргородский Л.Т. Традиционные элементы в погребальном обряде селькупов // Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР. Омск, 1990б. Кн. 2. С. 44–45.
- Шаргородский Л.Т. Этнокультурное развитие селькупов на современном этапе // Проблемы культуры в условиях Сибири и перестройки. Кемерово, 1990в. С. 103–105.
- Шаргородский Л.Т. Социально-культурные процессы Тюменской области на современном этапе // Проблемы историко-культурной среды Арктики. Сыктывкар, 1991. С. 145–147.
- Шаргородский Л.Т. Погребальный обряд Тазовских селькупов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992. С. 110–118.
- Шаргородский Л.Т. Современные этнические процессы у селькупов. М., 1994.
- Шаргородский Л.Т. Расселение и численность северных селькупов в конце XIX – начале XX вв. // Народы Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1995а. С. 76–81.
- Шаргородский Л.Т. Этнические процессы селькупов на современном этапе // Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить... Барнаул, 1995б. С. 75–86.
- Шаргородский Л.Т., Самойленко И.В. Традиции и инновации в пище северных селькупов // Этническая история и культура народов Советской страны. Омск, 1991. С. 100–102.
- Шатилов М.Б. Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района // ТТОКМ. Томск, 1927. Т. 1. С. 139–167.
- Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки // ТТОКМ. Томск, 1931. Т. IV. С. 86.
- Шатилов М.Б. Драматическое искусство ваховских остяков // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 155–165.
- Шахматов А.А. Повесть временных лет. Л., 1916.
- Шаховцов К.Г., Функ Д.А. О современных процессах формирования этнической самоидентификации у селькупов Томской области // Этнография народов Западной Сибири / СЭС. М., 2000. Вып. 10. С. 310–325.
- Швецов С.П. Очерк Сургутского края // Зап. ЗСО ИРГО. Омск, 1888. Кн. X. С. 1–87.
- Швецов С.П. Сибирь, кто в ней живет и как живет. СПб., 1909.
- Шейкин Ю.И. Инструментальная музыка Югры: Методическое пособие по курсу народного творчества для студентов ТКФ и ФНИ музыкальных вузов. Новосибирск, 1990.
- Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск, 1996.
- Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование. М., 2002.

- Шлугер С.А. Антропологический тип ненцев (самоедов) в связи с вопросами этногенеза народов Севера. Дис. ...канд.биол.наук. М., 1940 / Рукопись. Архив НИИ антропологии МГУ.
- Шмидт Е. Ulilar. Попытка к определению жанровых отношений северо-мансийского текста песни // *Acta ethnographica Academiae Scientiarum. Hungaricae*, 1979. Т. 28(1-4). Р. 51-74.
- Шмидт Е. Взаимосвязи стихосложения и напева у северных обских угров // Финно-угорский музыкальный фольклор: Проблемы синкретизма: ТД. Таллин, 1982. С. 68-70.
- Шмидт Е. Проблемы современного фольклора северных обских угров // Искусство и фольклор народов Западной Сибири. Томск, 1984. С. 95-108.
- Шмидт Е. Соотношение музыки, стихосложения и стиля в народной поэзии северных хантов // *Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum. VI – Studia Hungarica. Syktyvkar*, 1985. С. 231-237.
- Шмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров на материале культа медведя / Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1989
- Шостакович Б. Промыслы Нарымского края // Зап. ЗСОИРГО. Омск, 1882. Кн. IV. С. 8.
- Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к Северным Уральским горам. СПб., 1855.
- Штейниц В.К. Хантыйский (остяцкий) язык // ЯПНС. М.; Л., 1937. Ч. I. С. 193-227.
- Шульц Л.Р. Салымские остяки // Зап. Тюмен. общ. научного изучения местного края. 1924. Вып. 1. С. 166-200.
- Шульц Л.Р. Очерк Кондинского района // Урал. 1926. Вып. 8, ч. 1. С. 19-57.
- Шунков В.И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII – начале XVIII веков. М.; Л., 1946.
- Шухов И.Н. Река Щучья // ЕТГМ. Тобольск, 1914. Вып. 22. С. 1-31.
- Шухов И.Н. Река Казым и ее обитатели // ЕТГМ. Тобольск, 1916. Вып. 24. С. 1-57.
- Эверестов С.И. Рыболовство в Сибири: Каменный век. Новосибирск, 1988.
- Эйриэ Ж.Б.-Б. Живописное путешествие по Азии. М., 1839.
- Экология этнических культур Сибири накануне XXI века. СПб., 1995.
- Элерт А.Х. Народы Сибири в трудах Г.Ф. Миллера. Новосибирск, 1999.
- Энгельгардт А.П. Русский Север. СПб., 1897.
- Эпические песни ненцев / Сост., вступ. ст., комм. З.Н. Куприяновой. М., 1965.
- Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987.
- Этногенез народов Севера. М., 1980.
- Этнография и антропология Ямала. Новосибирск, 2003.
- Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
- Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978.
- Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 года (Концепция развития). М., 1988, 1989.
- Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск, 1983.
- Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985.
- Этнокультурные явления в Западной Сибири. Томск, 1978.
- Югория. Энциклопедия в 4-х томах. Ханты-Мансийск, 2000.
- Юданов И.Г. Река Сыня и ее значение для рыболовства обского Севера. Л., 1932.
- Южаков А.А., Мухачев А.Д. Этнические особенности оленеводства ненцев. СПб., 2000.
- Южаков А.А., Мухачев А.Д. Этническое оленеводство Западной Сибири: ненецкий тип. Новосибирск, 2001.
- Юрьев Д. Топографическое описание Северного Урала, исследованного Уральской экспедицией в 1847 и 1948 годах. СПб., 1852.
- Юрьева О. И горностая посчитали // Томский вестник. Приложение "Добрый день". Томск, 2003. № 113.
- Ядринцев Н.М. О культе медведя преимущественно у северных инородцев // ЭО. СПб., 1890. Кн. IV. № 1. С. 101-115.
- Языки мира. М., 1997.
- Языки народов России: Красная книга. М., 2002.
- Языки народов СССР. М., 1966. Т. III.
- Якимов В.П. Население Европейской части СССР в позднем неолите и мезолите // Вопросы антропологии. М., 1961. Вып. 7.
- Якобий А.И. Угасание инородческих племен Севера. Доклад в 1 Секции Рус. Общ. охранения нар. здоровья 12-го марта 1893 г. СПб., 1893. Оттиск.

- Яковлев Я.А. Культурные места XIX – начала XX в. на территории Томской области // Памятники истории, археологии и культуры Сибири. Новосибирск, 1989. С. 35–53.
- Яшин В.Б. Изучение “иранского комплекса” в мифологии угров в Западной Сибири // Вопросы истории исследования и историографии археологии Западной Сибири. Омск, 1992. С. 53–74.
- Ahlquist A. Eine Kurze Nachricht über das Wogulische // Bulletin de la classe historiques, philologiques et politiques de l'Academie. Imperiale des sciences de St-Petersburg. St-Petersburg, 1859a. Bd. XVI. № 1–2. S. 25–30.
- Ahlquist A. Ethnographische Schilderung der Wogulen // Bulletin de la classe historiques, philologique et politiques de L'Academie Imperiale des sciences. S.-Petersburg, 1859b. Bd. XVI, № 4, 5. S. 49–63.
- Ahlquist A. Wogulische Wörterverzeichnis // Helsingfors, 1891. Bd. 2.
- Bahder O.N. New Data on the Original Inhabitation of North-East Europe // Quartar. Erlangen. 1968. Bd. 19.
- Bakro-Nagy M.S. Die Sprache des Bärenkultes im Obugrischen. Budapest, 1979. Bd. 1. S. 23–59.
- Baskin L. Reindeer Husbandry // Hunting in Russia in the Past, Present and Future. Polar Research, 2000. Vol. 19(1). P. 23–29.
- Bouda K. Die Sprache der Enisseyer: Genealogische und Morphologische Untersuchungen // Anthropos. 1957. Vol. 52. P. 65–134.
- Budeniz J. Maguar-ugor, összehasonlító szótár. Budapest, 1873–1881.
- Castren M.A. Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen // Nordische Reisen und Forschungen. St.-Pb., 1855. Bd. 8.
- Castrén M.A. Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845–1849. SPb., 1856.
- Castren M.A. Versuch einer jenessee-ostjakischen und kottischen Sprachlehre nebst Wörterverzeichnissen aus den genannten sprachen. SPb., 1858.
- Castrén M.A. Samojedische Volksdichtung, gesammelt von M.A. Castrén, herausgegeben von T. Lehtisalo // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki. 1940. Bd. 83.
- Castrén M.A., Schiefner A. Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen. St.-Pb., 1855.
- Derevanko A.P. Paleolith of North Asia and the problem of ancient migrations. Novosibirsk, 1990.
- Dobzhanskaya O.E. Typology of Nganasan site chants // Folk Music Today: Abstracts for International Conference. Tallinn, 1989. P. 67–69.
- Dobzhanskaya O. The music in the nganasan shaman ritual // Folk Belief Today. Tartu, 1995. P. 51–56.
- Dolgikh B.O. Nganasan Shaman Drums and Costumes // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978. P. 341–351.
- Donner K. Bei den Samojuden in Sibirien. Stuttgart, 1926.
- Donner K. Über die Alter der ostjakischen und wogulischen Renttierzucht // FUF. Helsinki, 1927. Bd. 18. Y. 1–3. S. 115–144.
- Donner K. Ethnological Notes about the Jenissey-Jestyak (in the turuhansk Region) // MSFOu. 1933. Vol. 66.
- Donner K. Ketica. Materialien aus dem Ketischen oder Jensei-Ostiakischen // MSFOu. 1955. Vol. 108.
- Dulson A. Über die räumliche Gliederung des Sölkupischen in ihrem Verhältnis zu den alten Volkstumsgruppen // СФУ. 1971. С. 35–43.
- Fedorova E.G. Interaction of North-West Siberian Native Cultures Clothing // Specimina Sibirica: The Arctic. Papers of an International Conference. Syktyvkar, 16–18 May, 1991. 1992. T. V. P. 71–77.
- Fedorova E.G. Mythologie der Mansi als ethnographische Quelle // Specimina Sibirica: Uralic Mythology. Papers of an International Conference. Syktyvkar, 6–9 August, 1992. 1993. T. VI. S. 21–28.
- Fedorova E.G. The Role of Women in Mansi Society // Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance and Self-Determination. New York; Oxford, 2000. P. 391–398.
- Finnugor népék 100 népdala // Hrgt. Vikár L., Szij E. Erdök. Budapest, 1985. L. 79–89.
- Golovnev A., Osherenko G. Siberian Survival: The Nenets and Their Story. Ithaca; New York, 1999.
- Gomon A. Expanded Melodic Scale in the Oral Tradition of the Nenets Folksong // Ural-Altaische Jahrbücher. 1990. Vol. 62. P. 75–87.
- Gracheva G.N. Nganasan Shaman Costume // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978. P. 315–323.
- Gracheva G.N. Nganasan and Enets Shamans' Wooden Masks // Shamanism: Past and Present. Budapest, 1989. № 1. P. 145–153.
- Gulya J. Egy 1763-ból származó manyisi nyelvmlék Nyelvtudományi Közlemenyek. Budapest, 1958. LX-I.

- Haekel J.* Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern (Zum Problem des eurasiatischen Totemismus) // Archiv für Völkerkunde. Wien, 1946. Bd. I. S. 97–163.
- Hajdu P.* Die Benennungen der Samojeden // Journ. de la Société. F. Ourg LIV. Helsingf. 1948–1950.
- Hajdu P.* Die ältesten Berührungen zwischen den Samojeden und den jenesischen Völkern. Budapest, 1953. P. 73–101.
- Hajdu P.* The Nenets Schaman Song and Its Text // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978. P. 357–370.
- Helinski E.* The Language of the First Selkup Books. Szeged, 1983. (Анализ словаря Н.П. Григоровского – чайнский диалект).
- Hippius E.* Rituelle Instrumentale Tanzweise des Bärenfestes der Obugrier (Mansen) als musikhistorische Quelle // Tagungsberichtung der Studiengruppe für Historische Volksmusikforschung im IFMC. Krakow, 1979. S. 81–91.
- Janhunen J.* Samojedischer Wortschatz: Gemeinsamojedischer Etimologien. Helsinki, 1977.
- Kálmán B.* Zwei Reinigungsriten im Barenkult der Obugrier // Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker. Budapest, 1963. S. 93–100.
- Kálmán B.* Wogulische Texte mit einem Glossar. Budapest, 1976.
- Kannisto A.* Über die früheren Wohngebiete der Wogulen im Lichte der Ortsnamenforschung // FUF. Helsinki, 1927. Bd. XVIII, H. 1–3.
- Kannisto A.* Ueber die Tatuierung bei den ob-ugrischen Völkern // MSFOu. Helsinki, 1933. LXVII. S. 159–185.
- Kannisto A.* Über die Bärenzeremonien der Wogulen // Verhandl. d. Gelehrten Estnisch. Gesellschaft. 1938. Bd. XXX.
- Kannisto A.* Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu. Helsinki, 1958. Vol. 113.
- Kannisto A.* Statistik über die Wogulen // Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki, 1970. Bd. 70. P. 1–80.
- Kannisto A., Liimola M.* Wogulische Volksdichtung. Helsinki, 1951. Bd. I; 1955. Bd. II; 1956. Bd. III; 1958. Bd. IV; 1959. Bd. V; 1963. Bd. VI.
- Karjalainen K.F.* Literatur über das ostyakische und die ostjaken // FUF. Helsinki, 1906. Bd. VI. S. 19–32.
- Karjalainen K.F.* Die Religion der Jugra Völker // Folklore Fellows Communications. Helsinki, 1921. Bd. 1; 1922. Bd. 2; 1927. Bd. 3.
- Kerezsi A.* The Eastern-Khanty Shamanism (In the Light of the Activity of a Genuine Shaman, Leonid Michailovits Sopotcin) // Shamanism and Performing Arts. Budapest, 1993. P. 97–106.
- Kim A.* Ethnogenesis of the Selkups in the light of the cult lexicon // Congressus nonus Internationalis Fenno-Ugristarum. Summaria acroasium in sectionibus et symposiis factarum. Linguistica. Tartu, 2000. Pars II. S. 111.
- Klovov K.* Nenets Reindeer Herders on the Lower Yenisei River: Traditional Economy under Current Conditions and Responses to Economic Change // Polar Research. 2000. Vol. 19(1). P. 39–47.
- Kodolanyi J.* Speicher der Chanten (Ostjaken) für Opfergegenstände // Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker. Budapest. 1963. S. 111–114.
- Kodolanyi J.* Frauenkleidung der Ob-ugrier // Acta ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. 1969. T. XVIII, h. 1–3. S. 91–132.
- Kortt I.R., Simcenko Ju.B.* Wörterverzeichnis der Nganasanischen Sprache. Berlin, 1985.
- Krupnik I.* Arctic Adaptations: Native Whalers and Reindeer Herders of Northern Eurasia. University Press of New England. Hanover and London. 1993.
- Krupnik I.* Reindeer Pastoralism in Modern Siberia: Research and Survival during the Time of Crash // Polar Research. 2000. Vol. 19(1). P. 49–56.
- Lazar K.* Variálas az ostjak enekékben // Zenetudományi dolgozatok. Budapest, 1984. L. 199–208.
- Lazar K.* Tercingadozas es hangkeszlet az Obi-Ugor dallamokban // Zenetudományi dolgozatok. Budapest, 1986. L. 139–148.
- Lazar K.* Kiserlet az Obi-Ugor dallamok rendszereke (1) felsorokbol es egufell sorbol epitkeso dallamok // Zenetudományi dolgozatok. Budapest, 1988. L. 158–168.
- Lazar K.* Egu osztjak dallamamket valtozasta // Zenetudományi dolgozatok. Budapest, 1992. L. 301–322.
- Lazar K.* Musik in Eastern Ostyak Culture // Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae. T. 38, № 3–4. Budapest, 1997. P. 241–292.
- Lehtisalo T.* Juraksamojedisches Volksdichtung // MSFO. Helsinki, 1947. № 90.
- Lehtisalo T.* Uralische Etymologien // MSFO. Helsinki, 1930. № 58, 67.

- Mark K. Zur Herkunft der finnisch-ugrischen Völker vom Standpunkt der Anthropologie. Tallinn, 1970.
- Martin F.R. Sibirica. Ein Beitrag zur Kenntnis der Vorgeschichte und Kultur sibirischer Völker. Stockholm, 1897.
- Messerschmidt D.G. Forschungsreise durch Sibirien 1720–1727. Berlin, 1964. Teil 2.
- Molodin V.I. The Pazyryk Culture: Problems of origins, ethnic history, and Historical pestiny // Archaeology Ethnology & Anthropology. 2000. Vol. 4(4). P. 131–142.
- Minkácsi B. Arja es Kankazusi elemek a finno-magyar nyelvekben. Budapest, 1901.
- Munkácsi B. Seelenglaube und Totenkult der Wogulen // Keleti Szemle. Budapest, 1905. Bd. VI. S. 65–130.
- Munkácsi B. Vogul népköltési gyűjtemény. Bd. II/1: Istenek hősi énekei, regéi és idező igéi. – Budapest, 1910–1921. [Цит. по переводу, хранящемуся в секторе этнографии Ин-та археологии и этнографии СО РАН].
- Munkácsi B., Kálmán B. Manyisi (vogul) népköltési gyűjtemény. Bd. III/2: Medveénekek. Az obi-ugor medvetisztelet. Budapest, 1952.
- Munkácsi B., Kálmán B. Manyisi (vogul) népköltési gyűjtemény. Bd. IV/2: Fejezetek az obiugor népköltésről. Budapest, 1963.
- Niemi J. Transcription of Nenets songs in A.O. Väisänen's "Samojedische Melodien" re-evaluated // Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki, 1995. Bd. 86. P. 129–166.
- Niemi J. Collective tradition meets individual creation: modern Nenets songs // Etnomusikologian vuosikirja. Helsinki, 1997a. № 9. P. 202–226.
- Niemi J. Music transcriptions in Z.N. Kupriyanova's collection of Nenets epic songs // Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki, 1997b. Vol. 87. P. 161–224.
- Niemi J. The Genres of the Nenets Songs // Etnomusikologian vuosikirja. Helsinki, 1998a. № 10. P. 96–137.
- Niemi J. The Nenets Song: A structural analysis of text and melody. Tampere, 1998b.
- Niemi J. Dream Songs of the Forest Nenets // Music and Nationalism: The Finnish Kodály Center Yearbook. 1998–1999. Juväskylä, 1999a. P. 175–192.
- Niemi J. Nyenei Nyenyanggi' Sho" – Songs of the real Nenyang. Songs of the Yenisei Nenets performed by Lyubov' Prokop'yevna Nenyang-Komarova. Tampere, 1999b.
- Ojamaa T. About the situation in Nganasan folklore // Folk Music Today. Abstracts for International Conference. Tallinn, 1989. P. 122–125.
- Ojamaa T. Samojeedid // Teater-Musica-Kino. Tallinn, 1990a. № 8. P. 51–57.
- Ojamaa T. The Nganasan sound instrumentary. Tallinn, 1990b.
- Ostjak (chanti) hosenekek / Hrgt. A. Reguli, J. Papay. Budapest, 1963–1965. Köt. 3–4.
- Pápay J., Erdelyi J. Ostjakische Heldenlieder. Budapest, 1972.
- Pápay K. A vogul hazasság. Hunvalvy Album. Budapest, 1891. Vol. 133–150.
- Paasonen H. Ostjakisches Wörterbuch nach den Dialekten an der Konda am Jugan. Helsinki, 1926.
- Paasonen H. Ueber die Ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völkern // Journal de la Société Finno-Ougrienne. 1909. XXVI.
- Patkanov S. Die Irtysh-ostjaken und ihre Volkspoese. SPb., 1897. T. I; 1900. T. II.
- Ramstedt G.J. Über den Ursprung der sogenannten Jenissej-ostjaken // SFO. Helsingfors, 1907. Vol. 24. № 2.
- Reguli A., Pápai J. Ostjak (chanti) hosenekek. Budapest, 1963. Köt. 3; 1965. Köt. 4.
- Rudenko S.I. Die Ugrier und die Nenzen am unteren Ob // Acta Ethnographica. 1972. T. 21, h. 1–2. S. 1–55.
- Rüütel I. Viisteist handi rahvaviisi Wolfgang Steinitz Pärändist. Пятнадцать хантыйских народных мелодий из наследия В. Штейница (на эстонском языке) // Музыкальное наследие финно-угорских народов. Таллин, 1977. С. 478–483. Резюме: С. 482 (на русс. яз.). С. 483 (на нем. яз.).
- Schmidt E. Die obugrischen Bären Konzeption und ihre Zusammenhänge mit den religiösen Modellsystemen // Specimina Sibirica. Pecs. 1988. T. I. P. 159–186.
- Schmidt É. Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians // Uralic Mythology and Folklore: Ethnologica Uralica. Budapest; Helsinki, 1989. № 1. P. 187–232.
- Schmidt E. Dichotomy of Cults Ob-Ugrian Religion // Congressus septimus internationalis Fenno-Ugristarum. Debrecen, 1990. 27.VIII–2.XI.
- Sebestyén I.N. Beitrag zum Problem der protolappischen Sprache. In: Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1953. T. III, h. 3–4.

- Sirelius U.T.* Die Handarbeiten der Ostjaken und Wogulen // Journ. S.F. Ougrinne. Helsingfors, 1904a. Vol. 22.
- Sirelius U.T.* Ornamental auf Birkenrinde und Fell bei den Ostjaken und Wogulen. Helsingfors, 1904b.
- Sirelius U.T.* Über die Sperrfischerei bei den finnisch-ugrischen Völkern. Helsingfors, 1906.
- Sirelius U.T.* Über die primitiven Wohnungen der finnischen und ob-ugrischen Völker // FUF. Helsinki, 1906–1911. Bd. VI–X. S. 74–104, 77–154, 8–59, 53–111.
- Sirelius U.T.* Reise zu den Ostjaken. Helsinki, 1983.
- Snellman H.* Khants' Time. Helsinki, 2001.
- Sokolova S.* Das Land Yugorien. Moskau; Leipzig, 1982.
- Sokolova Z.P.* A Survey of the Ob-Ugrian Shamanism // Shamanism: past and present. Budapest; Los-Angeles, 1989. P. 155–164.
- Sokolova Z.P.* Totenabbilder bei den Chanten und Mansen // FUF. Helsinki, 1984. T. XLVI. H. 1–3. P. 111–156.
- Sokolova Z.P.* Untersuchung der religiösen Vorstellungen der Chanti am Unterlauf des Ob // Acta Ethnographica. 1975. T. 24, h. 3–4. S. 385–413.
- Soldatova G.* Genre peculiarities of Mansi musical culture // Folk Music Today: Abstracts for International Conference. Tallinn, 1989. P. 163–165.
- Soldatova G.* Mansien eli vogulien kansanmusiikki. [Мансийская (вогульская) народная музыка] // Kansanmusiikki. 1990. № 3. P. 3–5.
- Soldatova G.* The Music of Mansi bear-fast // Folk Belief Today. Tartu, 1995.
- Steinitz W.* Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien // Ethnos. 1938. Vol. 3, № 4–5.
- Steinitz W.* Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialecten: Texte. Budapest, 1975. (Ostjakologische Arbeiten. Bd. I).
- Strahlenberg Ph.I.* Das Nord- und Östliche Theil von Europa und Asia. Stockholm, 1730.
- Toivonen Y.H.* Zur Problem des Protolappischen // Sitzungsberichte der Finnischen Akademie der Wissenschaften. 1949. Helsinki, 1950. S. 161–189.
- Tschernetzow V.N.* Bärenfest bei den Ob-Ugrier // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1974. T. 23(2–4). S. 285–319.
- Väisänen A.O.* Die Leier der Ob-Ugrischen Volker // Eurasia Septentrionalis Antiqua. Helsinki, 1931. Bd. VI. S. 15–29.
- Väisänen A.O.* Die obugrische Harfe // Finnisch-ugrische Forschungen. Helsinki, 1937a. Bd. XXIV. S. 127–153.
- Väisänen A.O.* Wogulische und Ostjakische Melodien. Helsinki, 1937b.
- Väisänen A.O.* Samojedische Melodien, herausgegeben von A.O. Väisänen // MSFOu. Helsinki, 1965. № 136.
- Vahter T.* Ornamentik der Ob-ugrier // Société Finno-Ougrienne Travaux ethnographiques. Helsinki, 1953. IX.
- Vajda E.J.* Ket // Languages of the World. Materials. München, 2001. Bd. 204.
- Vajda E.J.* Yenissian Peoples and Languages: A history of Yenseian Studies with an Annotated Bibliography and a Source Guide. Richmond, 2001.
- Veres P.* The Ethnonyms of the Ob-Ugrians // Myth and History. Budapest, 1979. P. 84–85.
- Vilkuna K.V.* Über die obugrischen und samojedischen Pfeile und Köcher // MSFO. 1950. № XCVIII.
- Vilkuna K.* Das syrjanisch-ob-ugrische Vogelnetz // FUF. 1973. Bd. 40. H. 1–3.
- Werner H.* Jugend-ostjaken. Bonn, 1997.
- Werner H.* Vergleichendes Wörterbuch der Enissey-schprachen. Wiesbaden, 2002. Bd. 1–3.
- Werner H.* Zur Enisseisch-indianischen Urverwandschaft. Wiesbaden, 2004.
- Wiisen N.K.* Noord en os Tartarja. 1705. Цитируется по рукописи перевода с голланд., хранящейся в архиве Кунсткамеры им. Петра Великого.
- Wogulische und Ostjakische Melodien: Phonographisch aufgenommen von A. Kannisto und K.F. Karjalainen / Herausgegeben von A.O. Vaisanen. Helsinki, 1937.

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Архив МАЭ	Ф. 2. Оп. 1. № 70.	РГИА	Ф. 1290. Оп. 11. Д. 33.
ВГО	Разряд 57. Оп. 1. Д. 46.	ТГИАМЗ Тм Кл	№ 46, 1010, 12849, 12850,
ГАИО	Ф. 293. Оп. 1. Д. 570.		12513/1-17.
ГАНО	Ф. 354. Оп. 1. Д. 134.	ТФ ГАТО	Ф. 152. Оп. 39. Д. 5; Оп. 40.
ГАТО	Ф. 3. Оп. 45. Д. 289.		Д. 18; Оп. 41. Д. 356, 418;
	Ф. 74. Оп. 1. Д. 581.		Оп. 42. Д. 358.
	Ф. 173. Оп. 1. Д. 106.		Ф. 154. Оп. 1. Д. 42; Оп. 8.
	Ф. 480. Оп. 1. Д. 2.		Св. 30. № 72.
РГАДА	Ф. 214. Оп. 1. Д. 6937;		Ф. 690. Оп. 1. Д. 6.
	Оп. 3. Д. 1614. Оп. 1. Кн.	ЦГАРУ	Ф. 1726. Оп. 1. Д. 2.
	1095.		

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АКС	– Архив Комитета Севера
АО	– Археологические открытия
АЭБ	– Археология и этнография Башкирии
БСЭ	– Большая Советская энциклопедия
ВАУ	– Вопросы археологии Урала
ВГО	– Всесоюзное географическое общество
ВИ	– Вопросы истории
ВСО	– Восточно-Сибирское отделение
ВФ	– Вопросы философии
ВЯ	– Вопросы языкознания
ГААО	– Государственный архив Архангельской области
ГАИО	– Государственный архив Иркутской области
ГАОО	– Государственный архив Омской области
ГМЭ	– Государственный музей этнографии народов СССР
ЕТГМ	– Ежегодник Тобольского губернского музея
ЖМНП	– Журнал Министерства народного просвещения
Зап. ИРГО	– Записки императорского Русского географического общества
ЗРГО	– Записки Русского географического общества
ЗСО ИРГО	– Западно-Сибирское отделение Известий Русского географического общества
ЗСО РГО	– Западно-Сибирский отдел Русского географического общества
ЗУОЛЕ	– Записки Уральского общества любителей естествознания
ИАОИРС	– Известия Архангельского общества изучения русского Севера
ИАЭ СО РАН	– Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук
ИВГО	– Известия Всесоюзного географического общества
ИВСОГО	– Известия Восточно-Сибирского отделения географического общества
ИИА УрО РАН	– Институт истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук
ИИС	– Из истории Сибири
ИКОВГО	– Известия Красноярского Отдела Всесоюзного географического общества
ИЛГУ	– Известия Ленинградского государственного университета
ИНИОН	– Институт научной информации по общественным наукам
ИОАИЭ	– Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете
ИОЛЕАЭ	– Известия императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете
ИПОС	– Институт проблем освоения Севера
ИРГО	– Известия Русского географического общества
ИСО АН СССР	– Известия Сибирского отделения Академии наук СССР
ИЭ	– Институт этнографии
ИЭА	– Институт этнологии и антропологии Российской академии наук
ИЭАС	– Историко-этнографический атлас Сибири
КСИА	– Краткие сообщения Института археологии
КСИИМК	– Краткие сообщения Института истории материальной культуры
КСИЭ	– Краткие сообщения института этнографии Академии наук СССР

ЛГПИ	– Ленинградский государственный педагогический институт им. А.И. Герцена
ЛОИЭ	– Ленинградское отделение Института этнографии
МАЭ	– Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
МАЭ	– Музей археологии и этнографии Сибири Томского университета
МВД	– Министерство внутренних дел
МГУ	– Московский государственный университет
МИА	– Материалы и исследования по археологии СССР. М.
МИПК	– Материалы по изучению Пермского края
МИР	– Музей истории религии
МК	– Материалы Конференции
МКАЭН	– Международный конгресс антропологических и этнографических наук
МКФУ	– Международный конгресс финно-угроведов
ММНК	– Материалы международной научной конференции
ММНПК	– Материалы Международной научно-практической конференции
ММС	– Материалы международного симпозиума
МНПК	– Материалы научно-практической конференции
МС	– Материалы к серии
МСС	– Материалы сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”: I – 14–18 декабря 1998 г. II – 12–16 декабря 1999 г. III – 11–13 декабря 2000 г. IV – 10–12 декабря 2001 г. V – 2002 г. VI – 2003 г.
МСЯ	– Морфология селькупского языка
МЭА	– Материалы экспедиции автора
НА ТГИАМЗ	– Научный архив Тобольского государственного историко-культурного музея-заповедника
НОА	– Нарьян-Марский окружной архив
НСЗС	– Народы Северо-Западной Сибири
ОГУ	– Омский государственный университет
ОчСЯ	– Очерки по селькупскому языку
ПАС	– Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск
ПГУ	– Пермский государственный университет
ПКНСС	– Памятники культуры народов Сибири и Севера
ПМА	– Полевые материалы автора
ПСРЛ	– Полное собрание русских летописей
ПЭИИСН	– Проблемы этнографии и этнической истории самодийских народов
РГАДА	– Российский государственный архив древних актов
РГО	– Русское географическое общество
РС (Я)	– Республика Саха (Якутия)
РЭМ	– Российский этнографический музей
СА	– Советская археология
САИ	– Свод археологических источников
СМАЭ	– Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР
СО РАН	– Сибирское отделение Российской академии наук
СС	– Советский Север
СФУ	– Советское финно-угроведение
СЭ	– Советская этнография
СЭС	– Сибирский этнографический сборник
ТГОИАМЗ	– Тобольский государственный объединенный историко-архитектурный музей заповедник
ТППИ	– Томский государственный педагогический институт
ТППУ	– Томский государственный педагогический Университет
ТГУ	– Томский государственный университет

ТД	– Тезисы докладов
ТДК	– Тезисы докладов конференций
ТЕВ	– Тобольские епархиальные ведомости
ТИЭ	– Труды Института этнографии Академии наук СССР
ТОЕ	– Труды Общества естествоиспытателей при императорском Казанском университете
ТОКМ	– Томский областной краеведческий музей
ТТГУ	– Труды Томского государственного университета
ТТОКМ	– Труды Томского областного краеведческого музея
ТФ ГАТО	– Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области
УЗ ЕГПИ	– Ученые записки Енисейского государственного педагогического института
УЗ ЛГПИ	– Ученые записки Ленинградского государственного педагогического института
УЗ МПИ	– Ученые записки Магнитогорского государственного педагогического института
УЗ ТГПИ	– Ученые записки Томского государственного педагогического института
УЗ ТГУ	– Ученые записки Томского государственного университета
УЗ ТПИ	– Ученые записки Томского государственного педагогического института
УЗ ХНИИЯЛИ	– Ученые записки Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории
УОЛЕ	– Уральское общество любителей естествознания
ЦГАДА	– Центральный государственный архив древних актов
ЦГАРУ	– Центральный архив республики Узбекистан
ЭО	– Этнографическое обозрение
ЭООЛЕАЭ	– Этнографическое отделение императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете
ЯНСС	– Языки народов СССР
ЯПНС	– Языки и письменность народов Сибири. Москва
ЯТ	– Языки и топонимия. Томск
CIFOu	– Congress Internationalis Finno-Ougrienne
CIFU	– Congressus Internationalis Finno-Ugristarum
FUF	– Finno-Ugrische Forschungen
MSFOu	– Mémoires de la Société Finno-Ougrienne
камасин.	– камасинский, -ие
кет.	– кетский, -ие
конд.	– кондинский, -ие
котс.	– котский, -ие
лесн.	– лесной, -ые
лозьвин.	– лозьвинский, -ие
нарым.	– нарымский, -ие
нганасан.	– нганасанский, -ие
ненецк.	– ненецкий, -ие
сев.	– северный, -ые
селькуп.	– селькупский, -ие
сем.	– семейство
среднеоб.	– среднеобский, -ие
сым.	– сымский, -ие
тазов.	– тазовский, -ие
толькин.	– толькинский, -ие
тундр.	– тундровый, -ые
тым.	– тымский, -ие
уральск.	– уральский, -ие
эвенк.	– эвенкийский, -ие
энецк.	– энецкий, -ие

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (В.А. Тишков, С.В. Чешко).....	5
ВВЕДЕНИЕ (З.П. Соколова)	9
ОТ ДРЕВНИХ КУЛЬТУР К СОВРЕМЕННЫМ НАРОДАМ (В.И. Молодин).....	18

ХАНТЫ

Глава 1	
ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (Г.А. Аксянова, З.П. Соколова).....	57
Глава 2	
ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ (В.А. Могильников, З.П. Соколова).....	68
Глава 3	
ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО, КАЛЕНДАРЬ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ ЦИКЛ (А.В. Головнёв, Е.П. Перевалова)	79
Хозяйство	79
Календарь и хозяйственный цикл	88
Глава 4	
МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА.....	94
Средства передвижения (Н.В. Лукина).....	94
Поселение и жилище (З.П. Соколова).....	98
Одежда, обувь, головные уборы, украшения (З.П. Соколова)	108
Пища (Н.В. Лукина).....	125
Глава 5	
СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ (З.П. Соколова).....	133
Глава 6	
СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (З.П. Соколова)	142
Родильные обряды	142
Свадебные обряды	148
Погребальные обряды.....	152
Глава 7	
МИРОВОЗЗРЕНИЕ И КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА (А.В. Бауло, В.М. Кулемзин).....	166
Глава 8	
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА.....	184
Фольклор (Н.В. Лукина)	184
Праздники (З.П. Соколова).....	186
Музыка (О.В. Василенко)	191
Декоративное искусство (Н.В. Лукина, З.П. Соколова, А.М. Сязи).....	193

МАНСИ

Глава 1	
ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (Г.А. Аксянова, З.П. Соколова, Е.Г. Федорова)	199
Глава 2	
ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ (<u>В.А. Могильников</u> , З.П. Соколова).....	211
Глава 3	
ХОЗЯЙСТВО (Е.Г. Федорова).....	220
Глава 4	
МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (Е.Г. Федорова).....	233
Средства транспорта.....	233
Поселения и жилища	235
Одежда, обувь, головные уборы, украшения	246
Пища.....	257
Глава 5	
СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ (З.П. Соколова)	259
Глава 6	
СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (З.П. Соколова)	265
Родильные обряды	265
Свадебные обряды	269
Погребальные обряды.....	271
Глава 7	
МИРОВОЗЗРЕНИЕ, МИФОЛОГИЯ И КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА (<u>И.Н. Гемуев</u>).....	278
Глава 8	
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА.....	289
Фольклор (Е.Г. Федорова).....	289
Традиционные праздники (Н.И. Новикова).....	291
Музыка (Г.Е. Солдатова).....	295
Декоративно-прикладное искусство (Е.Г. Федорова)	298

СЕЛЬКУПЫ

Глава 1	
ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (Г.А. Аксянова, <u>В.И. Васильев</u>)	304
Глава 2	
ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ (<u>В.И. Васильев</u>).....	311
Глава 3	
ХОЗЯЙСТВО (А.В. Головнёв, Н.А. Тучкова)	317
Глава 4	
МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (Н.А. Тучкова).....	329
Средства передвижения.....	329
Поселения и жилища	332
Одежда, обувь, головные уборы, украшения	341
Пища и домашняя утварь.....	347
Глава 5	
СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ (<u>И.Н. Гемуев</u>).....	351
Глава 6	
СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (Н.А. Тучкова).....	357
Родильные обряды	357
Свадебные обряды	359
Похоронно-поминальные обряды	362

Глава 7	
МИРОВОЗЗРЕНИЕ, МИФОЛОГИЯ, КУЛЬТ (Н.А. Тучкова).....	368
Глава 8	
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА.....	378
Фольклор (Н.А. Тучкова)	378
Календарные праздники и обряды (Н.А. Тучкова)	379
Музыка (Т.Ю. Дорожкова)	382
Декоративное искусство (Н.А. Тучкова).....	383

НЕНЦЫ

Глава 1	
ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (Г.А. Аксянова, В.И. Васильев, С.В. Лёзова)	386
Глава 2	
ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ (А.В. Головнёв).....	398
Глава 3	
ХОЗЯЙСТВО, КАЛЕНДАРЬ (А.В. Головнёв).....	410
Глава 4	
МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА.....	425
Средства транспорта (Л.В. Хомич)	425
Поселения и жилища (Л.В. Хомич, М.А. Зенько)	429
Одежда, обувь, головные уборы (Л.В. Хомич)	438
Пища (Л.В. Хомич)	448
Глава 5	
СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ (А.В. Головнёв).....	451
Глава 6	
СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (Л.В. Хомич)	460
Родильные обряды	460
Свадебные обряды	462
Похоронные обряды	464
Глава 7	
МИРОВОЗЗРЕНИЕ И КУЛЬТЫ (Л.В. Хомич).....	468
Глава 8	
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА.....	477
Фольклор (Л.В. Хомич)	477
Праздники. Национальные виды спорта (Л.В. Хомич)	480
Музыка (Н.М. Скворцова)	480
Декоративно-прикладное искусство (Л.В. Хомич)	483

ЭНЦЫ

Глава 1	
ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ. ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ (Г.А. Аксянова, В.И. Васильев, М. В. Тихонова)	486
Глава 2	
ХОЗЯЙСТВО (М.В. Тихонова)	493

Глава 3	
МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (М.В. Тихонова).....	502
Средства передвижения.....	502
Поселение, жилище	504
Одежда, обувь	509
Пища.....	514
Глава 4	
ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ, БЫТ, СЕМЬЯ (М.В. Тихонова).....	517
Глава 5	
СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (М.В. Тихонова)	524
Родильные обряды	524
Свадебные обряды	526
Погребальные обряды.....	528
Глава 6	
МИРОВОЗЗРЕНИЕ И КУЛЬТЫ (М.В. Тихонова).....	531
Глава 7	
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА.....	540
Фольклор (М.В. Тихонова)	540
Праздники (М.В. Тучкова).....	540
Музыка (О.Э. Добжанская).....	541
Изобразительное искусство (М.В. Тихонова).....	544

НГАНАСАНЫ

Глава 1	
ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ (Г.А. Аксянова, Н.А. Лопуленко)	545
Глава 2	
ХОЗЯЙСТВО И КАЛЕНДАРЬ (Н.А. Лопуленко)	557
Глава 3	
МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (Н.А. Лопуленко).....	568
Транспорт	568
Поселения и жилища	570
Одежда, обувь	579
Пища.....	590
Глава 4	
СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ (Н.А. Лопуленко)	594
Глава 5	
СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (Н.А. Лопуленко)	601
Родильные обряды	601
Свадебные обряды	603
Погребальные обряды.....	605
Глава 6	
МИРОВОЗЗРЕНИЕ И КУЛЬТЫ (Н.А. Лопуленко).....	608
Глава 7	
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА.....	618
Фольклор (Н.А. Лопуленко)	618
Народные праздники (Н.А. Лопуленко)	619
Музыка (О.Э. Добжанская).....	621
Декоративно-прикладное искусство (Н.А. Лопуленко)	626

КЕТЫ

Глава 1	
ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (Г.А. Аксянова, Е.А. Алексеенко).....	629
Глава 2	
ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ (Е.А. Алексеенко).....	641
Глава 3	
ХОЗЯЙСТВО (Е.А. Алексеенко).....	648
Глава 4	
МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (Е.А. Алексеенко).....	657
Средства транспорта.....	657
Жилище.....	667
Одежда и обувь.....	676
Пища.....	681
Глава 5	
СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ (Е.А. Алексеенко).....	687
Глава 6	
СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (Е.А. Алексеенко).....	694
Родильные обряды.....	694
Свадебные обряды.....	698
Похоронные обряды.....	700
Глава 7	
МИРОВОЗЗРЕНИЕ, КУЛЬТЫ, РИТУАЛЫ (Е.А. Алексеенко).....	706
Глава 8	
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА (Е.А. Алексеенко).....	719
Фольклор.....	719
Праздники.....	726
Музыка.....	728
Декоративное искусство.....	730
НАРОДЫ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В XX – НАЧАЛЕ XXI в. (З.П. Соколова, В.А. Тиш-ков).....	733
БИБЛИОГРАФИЯ.....	741
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ.....	797
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	798

Научное издание

НАРОДЫ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

**Ханты. Манси. Селькупы.
Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты**

Утверждено к печати
Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук

Зав. редакцией *Н.Л. Петрова*
Редактор *И.В. Ключкина*
Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*
Технический редактор *О.В. Аредова*
Корректоры *Н.П. Барабаш,*
А.Б. Васильев, Г.В. Дубовицкая

Подписано к печати 24.08.2005
Формат 70 × 100 1/16. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 65,7 + 2,0 вкл. Усл.кр.-отт. 73,5. Уч.-изд.л. 74,1
Тираж 1000 экз. (РГНФ – 300 экз.) Тип. зак. 4337

Издательство "Наука"
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru
Internet: www.naukaran.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП "Типография "Наука"
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

