

Г61

560

А. В. ГОЛОВНЁВ

ГОВОРЯЩЕ КУЛЬТУРЫ

ТРАДИЦИИ САМОДИЙЦЕВ И УГРОВ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ

КОМИТЕТ ПО КУЛЬТУРЕ И ТУРИЗМУ
ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ БЮРО

Г61*

360

А. В. ГОЛОВНЁВ

ГОВОРЯЩИЕ КУЛЬТУРЫ

ТРАДИЦИИ САМОДИЙЦЕВ И УГРОВ

A. V. Golovnev

TALKING CULTURES

SAMOYED AND UGRIAN TRADITIONS

Екатеринбург
1995

Серия «Панорама культур Ямала»

Редакционная коллегия серии:

Чл.-корр. РАН В. В. Алексеев, чл.-корр. РАН С. А. Арутюнов,
д.и.н. И. Н. Гемуев, к.и.н. А. В. Головнев,
директор программы «Панорама культур Ямала» В. М. Гуца,
д.и.н. И. И. Крупник, к.и.н. Н. В. Федорова

Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995.

Книга посвящена этнографическому описанию культур коренных народов Северо-Западной Сибири — ненцев, селькупов, хантов, манси. Она основана на полевых материалах автора, собранных в ходе многолетних работ в отдаленных уголках тайги и тундры. Изложение построено так, что культуры через посредство автора-толкователя «сами говорят о себе». Тематика разговора являются войны и вожди, вещь и пространство, природа и живое время, обряды и боги. В центре повествования человек с его традиционной философией жизни.

Книга предназначена для этнографов, культурологов, археологов, историков и всех интересующихся образом жизни и мировоззренческими традициями народов Севера.

Ответственный редактор
чл.-корр. РАН С. А. Арутюнов

Рецензенты:
д.и.н. А. М. Сагалаев
д.и.н. В. А. Шнирельман

От редактора

Мне думается, что людей, которые будут читать эту книгу, можно разделить на две категории. Одна из них, численно меньшая — это коллеги Андрея Головнева — такие же как он ученые, этнографы, антропологи. Правда, не каждому этнографу удастся так глубоко и полно испытать из колодца знания культуры народов, которые он изучает (в данном случае, самодийских и угорских народов тундровой и таежной зоны Западной Сибири). Не каждому удастся так много пройти пешком по трудным тундровым и таежным тропам, войти в чум, умирая от голода и усталости, разделить с хантами, ненцами, селькупам, эвенками их стол и кров; не изредка, а систематически смотреть на мир их глазами, слышать звуки окружающей природы их ушами и видеть их сны, засыпая в их спальнях мешках. Тем не менее любой этнограф и полевой, и даже кабинетный, читая эту книгу, тут же представит себе людей, знакомых ему по собственным исследованиям — чукчей, тувинцев, карачаевцев, индейцев, бушменов, бирманцев или папуасов. Материал книги А. Головнева исключительно богат, очень добротен, достоверен и многие его коллеги, профессиональные этнографы, какими бы народами они не занимались, найдут в этой книге неисчерпаемый материал для всяческих сравнений, сопоставлений и рассуждений.

Однако мне больше хочется думать о впечатлениях другой и, я надеюсь, гораздо более многочисленной аудитории — о тех людях, которые с коренными народами тундры и тайги ни разу не встречались, а если и встречались, то вовсе не в тайге, а в залах научных

или общественно-политических конференций, на концертах национальных ансамблей и других современных культурных мероприятиях. Я думаю о тех людях, которых среди наших соотечественников большинство, которые живут от рождения до старости в городской обстановке и знают из природы главным образом только пригородный лес, куда изредка выезжают на пикник или за все более редкими в наши дни грибами. Наверное, в их представлении собственная культурная жизнь с пятью каналами TV (на выбор) каждый вечер, с театрами и библиотеками, с собраниями и митингами представляется неизмеримо более богатой, чем жизнь оленевода ненца или рыбака ханта (впрочем, и для последних телевизор и митинг давно уже не в диковинку). Не оспаривая высоких ценностей профессиональной, художественной и политической культуры, я позволю себе смелость высказать мнение, что мир современного горожанина, пусть образованного, начитанного, интеллигентного, гораздо одномернее, суше, плосче, серее и бездуховнее, чем мир человека, сохранившего ценности традиционной культуры, даже если этот человек простой пастух или охотник.

Война для нас это — увы! — реальность наших дней. Но это — просто безумие, трагическая нелепица, кровь, грязь, ложь, подлость и жестокость. Кро-ви, жестокости и коварства немало и в туземных войнах, которые так подробно в богатом историческом контексте раскрыты в книге. Но в ней описаны не только храбрость и трусость, верность и предательство, провалы и подвиги, радость победы и горечь поражения, но и такие размышления, такая символика, такая этика и эстетика вооруженной борьбы, ее магическая, ритуальная, психологическая подоплека, которые большинству из нас никогда и в голову не приходят.

Пространство для нас, как правило, одномерно — это только расстояние от точки до точки, которое нужно поскорее преодолеть с помощью метро, такси или самолета. Даже о трехмерности его мы чаще всего не задумываемся. Из книги мы понимаем, что в пространстве человека традиционной культуры «может быть не два, не три, не пять, а множество измерений, соответствующих той или иной грани касания человека и мира». Любое передвижение в пространстве, любое нахождение в нем, любой взгляд на него для человека традиционной культуры наполнены своей грамматикой, своей символикой, своим осмыслением. Он тоже передвигается — садится на нарты и едет из точки А в точку Б, допустим, из своего чума к могильному или святому месту. Из дома в церковь или на кладбище ходим и мы, но ни в доме, ни в храме, ни на пути между ними мы не видим той многослойности, многомерности, многозначности окружающего нас реального и идеального пространства, которое предстает перед нами в главах этой книги. И время — календарь — распадается не на сухие месяцы и недели канцелярской отчетности, изредка перебиваемые уже не понятно что означающими для нас праздниками (вроде майских и ноябрьских), а на сезоны и месяцы, дни и ночи, утра и вечера, которые заполнены окружающей природой во всем ее бесконечном циклическом многообразии: зверями, птицами, отростками рогов оленей, тучами комаров и жирной сытостью; ветрами, зорями и всплесками полярного сияния.

Не буду говорить о мифах и пантеоне. Даже такой знаток мифологии как автор данной книги не в силах исчерпать этой бездонной темы, хотя представление о ее бездонности мы получаем из каждой главы. Казалось бы, самая сухая материя — числа — заполняется в традиционной культуре бесконечной по-

эзией и символической значимостью. Ну скажите, почему «7» — это красота и благо, а в «6» есть зловещий оттенок. Однако, это именно так. И числовые, и геометрические схемы в изложении автора живут той сложной и богатой жизнью, какой они живут в изученной им культуре. Он пишет: «Для сегодняшнего индустриального человека семерка не является внутренним ритмом, она душится рациональной арифметикой уже в первом классе или значительно раньше». Мне остается только добавить, что рациональной арифметикой и другими рациональными вещами подавляется в душе современного индустриального человека многое помимо ритмики и магии семерки — душится способность объемного многомерного интуитивного восприятия мира, исчезает сама духовность. Мы все испытываем инстинктивную потребность вернуться к ней, вдохнуть ее заново. Это стремление становится сейчас настолько всеобщим, что, надо думать, оно не может не привести к воскрешению духовности, успехам реальным или мнимым, к которым есть много путей истинных и ложных. Пожалуй, самый надежный путь — постижение традиционной культуры, культуры людей, живущих в природе и с природой. Вступить на этот путь и пройти по нему читателю поможет эта книга.

Чл.- корр. РАН

С. А. Арутюнов

Памяти моих учителей

Владимира Ивановича Васильева

и

Льва Павловича Лашука



ЯЗЫК КУЛЬТУРЫ

(вместо предисловия)

Океан культуры всякий раз открывается заново. Он уже пройден несколькими поколениями выдающихся исследователей, наследие которых, в свою очередь, стало достоянием мировой культуры и науки. Достаточно вспомнить «Золотую Ветвь» Дж. Фрэзера — захватывающий культурологический роман, в котором путь к разгадке таинственного обряда-убийства Нсмийского Царя Леса — проходит через мифологию всей планеты [1986]. Или «Миф о вечном возвращении» М. Элиаде, в котором отзывается ритм всей мировой культуры и в то же время звучит странная истина: для «традиционного» человека *жизнь — это абсолютная реальность* и как таковая священна [1987. С. 73].

Каждый из первооткрывателей своего пути в исследовании культуры прямо или исподволь растолковывает, как это нужно делать. Но всякое повторение (если оно не слепое), открывает культуру по-новому. Иногда создается впечатление, что в нее, как и в одну воду, дважды не войти. И можно ли культуру доисследовать, если не всю вообще, то хотя бы самую маленькую, самого маленького народа? Многочисленные опыты показывают, что чем больше проводится исследований, тем крупнее (если не необъятнее) становится любая маленькая культура.

Для исследователя это звучит неутешительно. Куда приятнее уверовать в свою (или чью-либо) окончательную правоту. Долгое время советская этнография (в том числе и североведение), находясь в идеологическом изоляторе, стремилась давать только правильные ответы. Однако, стесненная в темах общественных отношений (классовым подходом) и мировоззрения («первичностью и вторичностью»), она прорывалась в неопечатанные области, например этногенез, и

там кипела гипотезами, спорами, самоотрицаниями. Откуда только не происходили за это время все те же угры и самодийцы: с Алтая, Урала, Поволжья, из степей, лесов, тундры. Достаточно, для примера, вспомнить необыкновенно смелое исследование происхождения селькупов Г. И. Пелих, в котором автор проводит этногенетическую панораму от Шумера до Берингоморья [см. 1972]. В то время понятие «гипотеза» (на фоне «основополагающих принципов») само по себе было чем-то вдохновляющим. Последние советские десятилетия при внешнем господстве постулатов на самом деле в этнографии были эпохой гипотез. Я вспоминаю свои еще студенческие беседы с учителями В. И. Васильевым и Л. П. Лашуком: восклицательные знаки расставлялись преимущественно после слов «версия» и «предположение». Конечно, они следовали и за словом «доказательство», но опять-таки по поводу «версии».

Сырой этнографический материал чаще всего использовался не как целостный текст, а в качестве источниковой базы для поиска отдельных фактов в пользу или опровержение гипотез. Между тем каждому профессионалу-этнографу известно, что на материалах любой культуры можно обосновать любую версию. К примеру, еще недавно широко практиковалось отыскивание черт матриархата во всех культурах подряд. И матриархат (или его пережитки) обнаруживался повсюду, затеняя собой не менее впечатляющие явления, — язык живой природы, философию рождающего материнства, социологию мужского и женского. Наверное, в тех же культурах (будь на то академическая мода) можно было отыскать признаки деспотии детей или власти стариков, а то и господства покойников.

Долгие годы внимание североведов было приковано к общественным отношениям (в измерениях «эксплуатации» или «рода-фратрии-племени»). Культура служила подчас лишь аргументом в пользу «первобытнообщинности» или ее «разложения». Если возникала нужда в обнаружении более частных явлений, например, авункулата или сорората, дуальной экзогамии или кольцевой связи, культура никогда не подводила исследователя. «Род», «патронимия», «племя», «истоки государственности» — культура радушно распахивала перед ученым свои закрома. Там находилось все, что душе и разуму угодно. В культурном фонде обских угров Э. П. Соколова обнаруживает множество убедительных доказательств дуально-фратриального устройства при отсутствии родовой органи-

зации, В. Г. Бабаков не менее убедительно эти доказательства отрицает [см. Соколова, 1983; Бабаков, 1988]. Мне неоднократно приходилось (и, вероятно, еще придется) опровергать свои собственные построения, одно из которых, например, основано на версии, что древняя арктическая приморская культура Ямала должна быть преимущественно морской-зверобойной [см. Головнев, 1988а], тогда как по новейшим археологическим данным ее приходится рассматривать как преимущественно комплексную — оленно-зверобойно-рыболовную.

Известно, что исследовательская установка так или иначе диктует, на какие вопросы культуре следует отвечать или даже как на них отвечать. Иногда это по-своему оправданно, например, если стоит задача поиска истоков происхождения того или иного народа. Однако избранный для этой цели текст культуры уже не пригоден для иных толкований, он отрывочен, упакован до неузнаваемости. Его использование при изучении, к примеру, мировоззрения или обрядности уже невозможно, и исследователь вынужден вернуться к первичному полю источников (последнее — из моего собственного опыта).

Что же делать или чего не делать, чтобы услышать голос самой культуры? Как задать ей вопросы, чтобы они изначально не прозвучали ответами? Наверное, вопрос должен быть только один: «почему?» А остальное — только ответы.

Но культура безбрежна, и если просто покачиваться на ее волнах, то можно основательно изучить только собственную лодку. Значит, должен быть некий курс, т. е. все та же заданность? Нет, не та же. Достаточно двух измерений — предельно частного и предельно общего. В первом можно разглядывать изнутри каждую былинку, а во втором видеть сверху, где происходит это разглядывание. Наверное, тем и отличается исследователь от знатока, что он наделен этим вторым зрением извне, вернее, способностью совмещать оба зрения.

Изнутри у культуры нет границ, извне — есть. Точнее, это не границы, а рельеф, некая форма, наружность, а стало быть, и целостность. Без восприятия целостности невозможно понять языка культуры, поскольку он — не отдельные звуки или слова, а смысл их сочетания. Я в данном случае имею в виду не разговорный язык, а тот, под которым А. С. Мыльников подразумевает «совокупность всех знаковых способов вербальной и невербальной коммуникации, которые объективируют культуру этноса, выявляют ее этническую специфику

и отражают ее взаимодействие с культурами других этносов», или «совокупность знаковых средств выражения человеческой деятельности, взятой на этнокультурном уровне» [1989. С. 7, 14].

Культуры самодийцев и угуров Западной Сибири стали предметом изысканий целой плеяды замечательных отечественных и зарубежных исследователей [историографические очерки см. Хомич, 19766; Симченко, 1976; Васильев, 1979; Кулемзин, 1984; Кулемзин, Лукина, 1992; Гемуев, Сагалаев, 1986; Schmidt, 1989; Соколова, 19906; Головнев, 1993а]. Как уже неоднократно отмечалось, непреходящее значение имеют энциклопедически содержательные работы авторов прошлого и начала нынешнего столетий: М. А. Кастрена, Б. Мункачи, А. А. Дунина-Горкавича, С. К. Патканова, У. Т. Сирелиуса, Т. Лехтисало, К. Ф. Карьялайнена, А. Каннисто, К. Доннера. Каждый из них видел изучаемую культуру по-своему — через язык или фольклор, материальную культуру или хозяйственную деятельность. Тон в изучении самодийских культур на долгое время был задан работами М. А. Кастрена, обских угуров — исследованиями Б. Мункачи. С их толкованиями и оценками сопоставляли свои наблюдения все последующие поколения ученых. Это качество — оставаться своего рода «мерилом истины» — обусловлено методологической непредвзятостью исследований первой волны. Суждения авторов прежде всего личностны, не случайно многие работы сохраняют стиль первичных дневниковых записей. Никто из них не стремился охватить культуру целиком, каждый лишь старался разглядеть и растолковать в ней как можно больше. Труды ученых тех лет составляют эпоху открытия самодийско-угорских культур, их, если угодно, перевода на европейские языки.

Новым и относительно независимым поколением исследователей-полевиков явилась группа смелых подвижников, начавших работы на бурлящем классовый войной Российском Севере в 20—30 годы. Им было несравненно труднее предшественников — явное или скрытое противостояние коренного населения новой власти распространялось и на них, обремененных доверием этой власти. Им приходилось отыскивать равновесие между научными целями и требованиями официальной идеологии. Их экспедиции экипировались на порядок хуже дореволюционных. И все же им удалось этнографически глубоко постичь традиционные культуры, по-своему заново их открыть, написать яркие и содержательные работы. В. Н. Чер-

нецов, Б. О. Долгих, Г. Д. Вербов, Г. Н. Прокофьев и Е. Д. Прокофьева стали основателями советского самоедоугроведения. В методологическом отношении их труды, на первый взгляд, основаны на марксизме (ленинизме, сталинизме), а в действительности их центральной идеей стал этногенез. О чем бы не заходил разговор — языковых формах или общественной организации — всюду присутствовал ракурс происхождения, рассматриваемого притом далеко не всегда эволюционистски.

Этногенетическая школа в 50—60-х годах дала новые, методологически не вполне определенные ростки. Ленинградская «описательная» этнография в лице Е. Д. Прокофьевой, Л. В. Хомич, Г. Н. Грачевой выражала по существу позитивистские установки на объективное скрупулезное изложение собранных данных с применением элементарных типологических или классификационных методов. По стилю исследований ей близка томская школа этнографии во главе с Г. И. Пелих. Московская этноисторическая школа Долгих-Чернецова, представленная В. И. Васильевым, Ю. Б. Симченко, Э. П. Соколовой, также не чуждая позитивистского толка, открыла огромный фонд исторических (главным образом архивных) материалов для западносибирского североведения. В изучении явлений культуры в это время преобладал сравнительно-исторический метод в сочетании с эволюционной схемой Морган-Энгельса.

В 70—80-х годах, наряду с появлением итоговых работ в области этногенеза и этноистории, выполненных В. Н. Чернецовым, Б. О. Долгих, Г. И. Пелих, В. И. Васильевым, Н. В. Лукиной, Ю. Б. Симченко, Э. П. Соколовой, Л. В. Хомич, на основе ленинградской, московской и томской школ самоедоугроведения формируется исследовательское направление, методологически сочетающее семиотический анализ и оригинальные авторские подходы, в той или иной мере близкие к постмодернизму. Среди наиболее ярких его представителей можно назвать из «москвичей» Ю. Б. Симченко (в последних работах), из «ленинградцев» — Г. Н. Грачеву, из «томичей» — И. Н. Гемуева, В. М. Кулемзина, А. М. Сагалаева.

В настоящее время этнографическое североведение Западной Сибири переживает потрясение, связанное с недавним уходом из жизни целого ряда ведущих исследователей — Л. П. Лашука, В. И. Васильева, Г. Н. Грачевой, Ю. Б. Сим-

ченко, А. И. Пики. Методологический кризис, связанный с отходом отечественных этнографов от этногенетического направления, создает ощущение еще большей пустоты, которая как бы заново начинает заполняться исследованиями, во многом иницилируемыми из-за рубежа. Между тем фонд знаний и научных методов в отечественной самодийско-угорской этнографии огромен и достоин пристального внимания. Предлагаемая работа является обобщением некоторой доли этих знаний. Не будучи в полной мере традиционной, она является продолжением традиций отечественного североведения.

ПОНИМАНИЕ КУЛЬТУРЫ

Принято считать, что первое определение культуры дал Э. Б. Тайлор: она «слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества» [1989. С. 18]. В представлениях других классиков эволюционизма (Л. Г. Моргана, Дж. Фрэзера) и функционализма (Б. Малиновского, А. Рэдклифф-Брауна), культура также неизменно предстает целостностью. М. Мосс отмечал, что антропология имеет дело с «целыми социальными явлениями» [Mauss, 1967. Р. 1, 77]. По убеждению Ф. Боаса, «мы не сможем дать оценку важным сюжетам человеческой истории, если будем рассматривать социальную жизнь как сумму отдельных частей. Необходимо понимать жизнь и культуру как целое» [Boas, 1938. Р. 5].

Однако классикам — классиково. А простому этнографу, по негласному этикету и у нас в России, и, тем более, в многолюдных сообществах зарубежных антропологов, как-то неприлично стало претендовать на охват целого. Этнография-де прошла долгий плодотворный путь развития, и ныне в ней обособились многочисленные ветви специальных знаний, каждая из которых — целая наука. В США понятию «holism» (всеохватность) сегодня отводится место, главным образом, в учебниках антропологии; в дискуссиях профессионалов оно нередко приобретает ироничный оттенок, а если ему дается определение, то «скорее как подходу, нежели теории» [см. Vogofsky, 1994. Р. 14]. В России целостное понимание культуры (или народа) считается уделом немногочисленной когорты маститых этнографов-теоретиков и... не-этнографов (философов, социологов, иногда даже политиков).

Мне думается, что приведенные определения в отношении целостности для их авторов были не столько достижением, сколько исходной позицией, азбукой исследования, если угодно, требованием к нему. Эта азбука применима к каждому исследованию, какой бы узкой теме оно не посвящалось. Речь ведь идет не о том, чтобы любая статья начиналась с нового определения культуры, а о необходимости ощущения пространства, в котором располагаются эта узкая тема и познающий ее исследователь. Иногда достаточно даже беглой оглядки по сторонам для изменения подхода к «узкой теме», она может оказаться торчащим краешком обширного полотна, сгустком связей или, напротив, местом их разрыва. Нет нужды пояснять, насколько «наоборот» может определиться одно и то же явление в разных его измерениях.

Замечательный пример немыслимости частного вне целого дает еще одна классическая методология — структурализм. Вот перечень четырех условий, при которых модель может быть названа структурой: 1) Структура состоит из таких элементов, что изменение одного из них влечет за собой изменение всех других; 2) в череде преобразований модель проходит череду состояний, соответствующих в совокупности «группе моделей»; 3) указанные свойства позволяют предусмотреть, как модель будет реагировать на изменение каждого из составляющих ее элементов; 4) модель должна быть построена таким образом, чтобы ее применение охватывало все наблюдаемые явления [Леви-Строс, 1985. С. 247]. Один из секретов исследовательского волшебства родоначальника антропологического структурализма состоит именно в его превосходном чувстве целого, того пространства, в котором Леви-Строс способен вдруг отыскать неожиданно значимое место для любой мелочи.

Не исключено, что исходным различием в методах выдающихся антропологов является своеобразие ощущения каждым из них целостности. Этим предопределяется ритм шагов исследователей в пространстве культуры (или общества), приобретающий вид то ежеминутного обращения (возвращения) частного ко всеобщему целому (в эволюционизме), то диалога частного и общего через размыкание-слияние бинарных оппозиций (в структурализме), то придиричливое слежение за изменчивыми ролями отдельных явлений на общей сцене (в функционализме).

Невольно закрадывается вопрос: это ощущение целого у Фрэзера или Леви-Строса — дар сродни художественному? И тут же напрашивается ответ: да и, увы, единичный дар. Любые попытки исследовать «под Элиаде» или «под Дюмезиля» всегда остаются в лучшем случае старательными копиями, во всем подобными работам Мастера, только без волшебства. Так что же остается простому этнографу, отказаться от самой затеи объять целое или следовать шаг в шаг за тем, кто сумел-таки его объять?

Оба пути, как показывает действительность, по-своему разумны. Однако есть и третий — определение своего пространства. Такого, чтобы оно было по росту исследователю, но непременно целостным. В этом деле вовсе не обязательно волшебство, достаточно, с позволения сказать, архаичного отношения к исследованию. Ведь этнограф изучает созданный кем-то мир, который может быть не головокружительным шаманским мирозданием, а простым домом, стойбищем, селением. И этот простой мир тем не менее целостный. Почему? Потому что человек живет здесь и нигде больше. И потому, что он здесь живет.

В сказанном нет ничего нового: вживание в культуру является неперенным условием любого этнографического исследования. Я хочу лишь отметить, что вживание само по себе может быть жизнью, которая идет здесь и нигде больше. Тогда в ней неизбежно обозначатся контуры постигаемого пространства и движущаяся в этом пространстве точка — сам исследователь. За своими перемещениями по полотну культуры приходится следить не менее тщательно, чем за происходящим вокруг. И в этом нет ничего антиобъективного, поскольку этнограф так или иначе является реальностью (своего рода компонентом) той культуры, которую он изучает.

Однако ни вживание (в культуру), ни жизнь (в собственном исследовании) невозможны без особенного этнографического зрения. Оно особенно не наблюдательностью и не пристальностью (хотя оба свойства сами по себе полезны), а тем двойным взглядом, в котором сочетается предельно общее и предельно частное. Это своего рода «очки» с вогнутыми в разные стороны линзами. Привычка их носить (как и для всякого убежденного «очкарика») позволяет видеть мир неискривленным и все же по-особому.

Я довольно долго подбирал себе этнографические «линзы». Ту, что позволяет видеть вплотную, я попытался поза-

имствовать у ненцев, хантов, селькупов, манси (всякий раз меняя ее при переезде с места на место). Сложнее оказалось с другой, которая позволяет видеть «вообще». Многие из проб рано или поздно начинали резать глаз, особенно при «сдвоенном» взгляде. В конце концов стало понятно, что и не надо добиваться абсолютной резкости. Достаточно прозрачности самых очевидных, простых измерений. Впрочем, как известно, путь к «простому» и оказывается наиболее сложным.

Успокаивает, что такова судьба каждого, кто прикасается к этнографическому изучению культуры. Не случайно, как многим уже известно, одних только определений (дефиниций) культуры за первую половину 20-го века, по подсчетам Крэбера и Клакхона, набралось свыше полутора сот. Примечательно и то сводное определение, которое дали авторы на основе версий предшественников и своего собственного антропологического опыта: «Культура состоит из выраженных и неявных, воспринятых и переданных символами, образцов деятельности (поведения), составляющих достижение человеческих сообществ, включающих их воплощенность в предметах; основное ядро культуры состоит из традиционных знаний и соотносимых с ними ценностей; культурные системы могут, с одной стороны, рассматриваться как продукты деятельности, с другой, как условие дальнейшей деятельности» [Kroeber, Kluckhohn, 1963. P. 357].

Сегодня многие исследователи пробуют обойтись более простыми определениями, например: «культура — система знаний, в той или иной степени разделяемая членами общества» [Keesing, 1981. P. 509], или — «способность использовать орудия и символы» [Bohannan, 1992. P. 22]. Однако как бы не назывался внутренний код культуры: символами, знаками, знаниями — очевидным (выраженным в определениях или подразумеваемым) ее назначением оказывается быть используемой для (в) деятельности. Б. Малиновский по этому поводу высказался кратко: «Культура — определитель человеческого поведения» (деятельности) [Malinowsky, 1962. P. 174].

Это и есть одно из элементарных измерений культуры. В советской науке оно замечательно просто выражено в работах Э. С. Маркаряна: «Человеческая деятельность есть социально направленная активность людей, культура же — это способ ее осуществления»; культура включает в себя и результаты (продукты) деятельности [1969; 1972. С. 37, 56—57].

На этом основании можно развивать самые разные дальнейшие построения, можно подобрать несколько иные обозначения, например: культура — это технология (способы и средства) деятельности; она охватывает не только плоды человеческой деятельности, но и приемы, способы, процедуры, с помощью которых деятельность осуществляется [Каган, 1974. С. 220—221]. Такое исходное понимание культуры не препятствует, а лишь способствует ее последующему толкованию (или изучению) как системы символов, фонда достижений, языка взаимопонимания и т. д.

Следующим «простым» шагом в измерении культуры является определение ее внутреннего устройства. В советской этнографии долгое время использовалось по-своему удобное распределение культуры на материальную и духовную. При этом, однако, за бортом культуры оставались нормы социальных отношений, формы хозяйства, а то, что не входило вообще никуда, списывалось в область «народных знаний».

В поисках подхода, который позволил бы найти место лишним деталям и в то же время не наводил порядок в культуре, а лишь очерчивал ее естественные линии, проходили испытание различные (троичные, сферичные, системные и иные) модели внутрикультурного пространства. Поиск продолжается и сейчас, хотя, как мне представляется, открытие «удивительно простого» уже произошло.

В конце 70-х на одном из симпозиумов в Ереване Ю. И. Мкртумян выступил с докладом «Основные компоненты культуры этноса», обозначив четыре основные подсистемы (сферы) культуры: производственную, жизнеобеспечивающую, соционормативную и познавательную [1978. С. 42—46]. В исследовании С. А. Арутюнова четырехсферность культуры легла на «деятельностное» основание и выдержала проверку на обширном этнографическом фоне. Вот как выглядит эта модель в развернутом толковании:

1. Культура первичного производства — производство и воспроизводство материальных благ, орудий и средств производства в тех пределах, в которых производство ограничено от потребления.

2. Культура жизнеобеспечения — совокупность механизмов и средств, направленных на непосредственное поддержание жизнедеятельности ее носителей; сфера потребления (в том числе жилище и поселение, питание, одежда).

3. Соционормативная культура — мораль, право, обычаи, ритуал, значительная часть религиозных институтов и различные социальные структуры.

4. Гуманитарная культура — совокупность научных и эмпирических знаний и опыта, а также та область познания, которая осуществляется не рациональным, а эмоциональным, чувственным путем, через искусство в самых различных его формах и проявлениях [см. Арутюнов, 1989. С. 167, 201].

Все четыре сферы (подсистемы) культуры «соприкасаются, перекрываются и каждая находит свое отражение во всех остальных». Примечательно и другое наблюдение С. А. Арутюнова: в культуре выделяются на первом уровне абстракции две подсистемы — духовная, развертывающаяся в микрокосм человека, и материальная, развертывающаяся в макрокосм его материального окружения. Связующим их звеном оказывается физическая (телесно-поведенческая) культура, которая эволюционно-исторически представляется древнейшей, а также исходной для возникновения обеих других подсистем [1989. С. 129—130]. Стало быть, четырехсферная модель при всей ее стройности не наделена жесткостью. В ней можно отыскать и взаимопересечение подсистем, и внутренние уровни абстракции, и эволюционно-историческую изменчивость. Но что она в большей степени отражает: рельеф культуры, способ исследовательского восприятия культурного пространства или сегодняшний уровень обобщенности этнографических знаний? Возможно, все подряд, что и делает ее применимой в полевых исследованиях при том «сдвоенном зрении», когда взгляд вплотную непрерывно сбивает резкость взгляда вообще, и гибкая четырехсферность способна придать последнему устойчивость.

Немало ведется споров о соотношении собственно культуры и этнографического знания о ней. Возможно, это и есть, пользуясь еще недавно модным выражением, основной вопрос этнографии. Возможно, во все более многообразном развитии науки выражается не только дух сегодняшней компьютерной эпохи, но и естественная сложность самой культуры. В этом отношении наибольший интерес может представлять «этнографическое» исследование самой богатой оттенками американской этнографии. Вот лишь несколько штрихов на эту тему.

В Американской Антропологической Ассоциации в 1910 г. насчитывалось 306 членов, в 1930 — 666, в 1950 — 2260, в 1970 — 6420, сегодня — 10500. В начале века антропологи знали друг друга в лицо (как российские этнографы сегодня).

Затем по правилу «центрифуги» (centrifugal tendency) начался стремительный рост числа научных течений [см. Vorofsky, P. 14]. При этом с появлением каждого сколько-нибудь значительного нового течения открывалась новая сфера культуры. Несколько десятилетий назад, например, Стюард открыл своими исследованиями «экологическое пространство» в культуре [Steward, 1963], а к настоящему времени экологическая сфера стала предметом исследований целого ряда «антропологий», в том числе стремительно развивающихся этнобиологии [Brown, 1984; Berlin, 1992] и экологической антропологии [Vayda, 1986]. Последнее десятилетие прошло под знаком открытия Слова культуры (в постмодернизме), а с недавних пор все чаще цитируется изречение Мосса: «тело — первое и самое естественное орудие человека» и все больше сторонников привлекает к себе медицинская («телесная») антропология [см. Sheper-Hughes, 1994].

Как видно, раздвижение сфер культуры происходит примерно в одних и тех же направлениях, только в России это заметно, главным образом, по теоретическим (и отдельным эмпирическим) разработкам, а в США — по образованию бурных потоков новых «антропологий» (например, акцент на значении телесно-поведенческой культуры в модели С. А. Арутюнова перекликается с ключевой идеей американской антропологии тела).

Правда, и в США еще не совсем забыты целостные модели. Одна из них, например, представляется мне удобной (тем более в графическом исполнении) для создания «простой» картины взаимодействия столь трудноосязаемых понятий, как мировоззрение и окружающая среда. Читать эту модель, по мысли ее автора Керни, следует примерно так:



Люди организуют свою деятельность в соответствии с их мировоззрением. Деятельность, в свою очередь, ведет к изменениям то социальной среды (social environment), то природной (geographic environment), то обеих сразу. Изменение окружающей среды затем воздействует на восприятие реальности и, соответственно, ведет к изменению мировоззрения. Мировоззрение рассматривается как источник символов (cultural symbols), которое может быть спроектировано на реальность в целях ее понимания. Материализация (реализация) этих символов в отношении окружающей среды по-своему преобразует ее воздействие на мировоззрение и т. д. Система не замкнута на себя. Она открыта внешнему воздействию (outside sources of change), что ведет к изменениям окружающей среды и, таким образом, всей системы в целом [Kearney, 1984. P. 120, fig. 7].

В качестве предварительного заключения по поводу приведенных суждений я тоже воспользуюсь графическими средствами и представлю схему с ее пояснением (в виде текстовой модели-очерка) под условным названием:

ОКНО В КУЛЬТУРУ

Деятельность человека распределяется в двух основных сферах — природной и общественной. В отношении человек-природа реализуется хозяйственная деятельность, в отношении человек-общество — социальная. Способом хозяйственной деятельности служат экологическая и материальная сферы культуры, социальной — нормативная и духовная.



СФЕРЫ КУЛЬТУРЫ

Д — духовная

Н — нормативная

М — материальная

Э — экологическая

Экологическая культура представляет собой знание природных условий деятельности: ландшафта, флоры, фауны, акватории, климата, метрологии, хронологии, астрологии. Материальную культуру составляют созданные или приобретенные человеком вещественные средства жизнедеятельности: жилище с утварью и интерьером, хозяйственные постройки, одежда, транспорт, пищевые продукты, орудия труда. В нормативную культуру входят общественные устои, выраженные в стереотипах межэтнического и межгруппового общения, идеологических и правовых установках относительно власти, войны, суда, собственности, в принципах экономических связей по производству и в производстве (в хозяйственных объединениях, торговле, обмене, распределении), в системе регламентации брачно-родственных отношений, обрядово-ритуальном комплексе, этике. Духовная культура — это средства самореализации личности на языке понятий, символов, образов, выражающихся в представлениях о душе и теле, о душе и духах, о душе и Боге, в искусстве сказителей, песенников, поэтов, музыкантов, художников, в творчестве мастеров-ремесленников, врачей, ученых, в деятельности шаманов, отчасти жрецов, священнослужителей различных конфессий, в эстетике.

В двух сферах деятельности человек выступает как субъект, природа или общество — как объект. При этом объектная среда оказывает адаптивное воздействие на человека, вынуждая его знать, приспособливаться, подчиняться, «уметь себя вести». Объектные сферы — экологическая и нормативная, сходны по структуре и взаимосвязаны: нормативная в древности вышла из недр экологической, а затем последовательно ее поглощала (ныне многие нормы природопользования имеют вид социальных установок).

Первоначальной объектной средой для человека была природа, тогда как общество выступало лишь вспомогательным изменчивым средством деятельности организации. Общество и его нормативы возникали как разрастающаяся система запретов, изначально имевших сугубо экологический (промысловый, природоохранный, гигиенический, физиологический и др.) смысл. Например, экзогамия как средство противления инцесту родилась из наблюдений за животным (зверино-человеческим) миром отношений и в то же время явилась первым социальным табу.

Человеческое общество — лишь одна из моделей экосоциальности живой природы. Альтернативны ему стаи и стада

млекопитающих, косяки рыб, стаи птиц, термитники, муравейники, пчелиные ульи и т. д. В основе этих объединений лежат инстинкты страха и самосохранения, продолжения рода и насыщения. Сообщества людей приобрели усложненный облик благодаря совмещению функций стадности (страха-самосохранения) и стайности (агрессии-насыщения). Началом очеловечения травоядно-хищной гоминидной среды было появление личности, рождение субъектной культуры.

Позднее общественная среда все более перекрывала природную. Путь от пещеры к городу сопровождался преобразованием экологической ниши в социальную, экологическая культура подверглась социализации и политизации. Например, знания ильменских словен о почвах и водостоках конституировались в новгородские ограничительные нормы по выкапыванию колодцев, погребов, фундаментов домов; во многих странах системы счисления годового цикла преобразились в общественные нормативы торжественных сезонных ритуалов; установки рационального природопользования (ограничения промыслов, лесозаготовок и т. д.) стали сферой государственной политики.

Нормативная культура, поглощая экологическую, деформирует отношение человек-природа. Современные нормативные (урбанистско-индустриальные) структуры одинаково бесчеловечны и денатуральны; общество оказалось способно наносить ущерб и человеку, и природе, и их союзу. Долгожданное господство общества над природой обернулось сегодня ожиданием (отчасти, и наступлением) экологической катастрофы.

В меньшей степени, чем экологическая и нормативная, взаимно связаны субъектные области культуры: духовная и материальная. Для традиционных (ранних) культур провести грань между ними вообще проблематично; к примеру, в жилище славян, ненцев или тюрков воплощено столько символики, что оно предстает скорее «космосом», чем «убежищем для плоти»; о высоком семиотическом статусе посуды свидетельствует богатая орнаментация древней керамики, обряды гадания и ворожбы на чашах, ковшах, котлах; пищевые ритуалы до сих пор показательны (в исламе, иудаизме и других религиях) для различения «своих» от «чужих», «чистых» от «нечистых»; еще недавно «по одежке» встречали у русских, хоронили в лодках у хантов, опознавали по оружию у индейцев и т. д. В ранних культурах вещи олицетворяли человека при

жизни и погребались вместе с ним посмертно. При этом их обычно подвергали преднамеренной порче (протыканию, надламыванию и др.), из них «выпускались» души, сопровождавшие дух хозяина в потусторонних странствиях. Духовность вещи в ритуале преобладала над ее материальностью.

Собственно первая вещь, ставшая очеловеченной (изготовленное рубило, обработанная шкура, сваренная пища), была отделена от природы сознанием. Материально она могла быть едва отличима от естественного предмета или попросту являться таковым. Однако эта вещь обладала смыслом, вложенным в нее человеком. Весь исходный фонд материальной культуры был составлен из одухотворенных «кусков» природы. Иначе говоря, первоначальный духовный статус вещи был предельно высок, материальный — равен или близок нулю; материальная культура рождалась в духовной сфере.

Позднее, с выделением хозяйственных отраслей, специализацией деятельности, ростом торговли, пролегли грани между изготовителем — вещью — потребителем. Отныне одежда или лодка стали воплощением не характера их владельца, а умений мастера-ремесленника. Отчуждение вещей сопровождалось снижением их семиотического статуса. Обозначилось разделение субъектной культуры на духовную и материальную. В дальнейшем промышленный бум и связанная с ним стандартизация вещного мира привели к обезличению материальной культуры. Вещь перестала олицетворять человека, сделавшись показателем его материального и социального положения. Разорвавший «путы» духовности материальный мир обрел глобальную самоценность, начал разрастаться в нечеловеческих объемах и, наконец, материализовал самого человека. В новое время оформилась материалистическая идеология, признающая первенство вещиности и объектности над духовностью и субъектностью.

Помимо взаимосвязей сфер культуры по признаку субъектности-объектности, прослеживается их соотношение в деятельностном измерении. Средства хозяйственной деятельности составляют экологическую и материальную области культуры. Первоначально хозяйство велось исключительно или преимущественно посредством экологических навыков, а единственным предметом материальной культуры было тело человека. До становления специализированного ремесла и торговли материальная сфера была производной от экологической: жилища, одеяния, орудия труда изготовлялись из «под-

ножного» сырья и органично вписывались в природную нишу. Со временем плоть человека отделялась от естественной среды все большим числом заслонов и прикрытий. Город стал первым поселением, не столько встроенным в экологическую нишу, сколько надстроенным над ней. Материальная культура впервые обнаружила большее тяготение к социальной, нежели экологической среде. Появление машин означало следующий надприродный шаг движения материальной культуры, когда силы стихий и человека были заменены «самодвижением» механизмов. Научные изобретения в физике и химии привели к становлению суперприродной энергетики, замене естественного сырья искусственным. К 20 в. экологическая культура оказалась во многом перекрыта материальной, а последняя была переориентирована с природного «заказа» на социальный. К настоящему времени экологическая культура сужена до неузнаваемости и сжата до предельного напряжения, достигнута критическая точка господства материальной сферы над экологической.

Средства социальной деятельности — духовная и нормативная области культуры. Истоки нормативов уходят в экологическое поведение стайно-стадного предчеловека. С происхождением духовности связано появление собственно человека. Рождение первой мысли было и остается величайшим таинством истории, хотя каждый человек в младенчестве испытывает этот таинственный миг прозрения.

Известно, что качеством, отличающим человека от прочих думающих животных, является рефлексия — способность осознать мысль, «поймать себя на мысли», мысль в квадрате. Она и позволила человеку не просто применить камень как орудие, но и обработать (изготовить) его, не только обжечься огнем, но и согреться возле него, не только воспользоваться предметом, но и присвоить его. «Мысль о мысли» могла сложиться только при двойном восприятии, удвоенном внимании, двойственном поведении. Стадность и стайность человека предопределили ему «двойную жизнь»; люди с детства вели двойную игру в травоядных-хищников. Человек-хищник был наделен страхом травоядного, человек-травоядный — агрессией хищника. Он одновременно подавлял и подчинялся, нападал и защищался, внушал страх и испытывал его. Он воспринимал двойность своего отношения к миру и двойственность отношения мира к себе. Он жил в квадрате ощущений, балансировал на тревожной грани между ними и, наконец, очертил эту грань.

Гранная черта стала мерилом, ритмом, контуром. В диалоге с осознаваемым миром человек расчертил его на свое — чужое, верх — середину — низ, мужское — женское и т. д. Свое, выделенное из окружающего, освоенное, присвоенное явилось колыбелью духа. Личное (субъективированное) стало сверхприродным: камень — необычно удобным, жилище — необычно теплым. Первая «необычность» (относительно естественных условий) была произведена на свет личностью, и этим чудом была она сама. Гранная черта отделила человека от окружающей среды, обозначив соотношение: центр — Я, периферия — Мир.

Самопознание и очеловечение окружающего мира выразились в духовной культуре. По образу человека — сочленению верха (головы), середины (туловища), низа (нижних конечностей) не только шилась одежда, но и строилось жилище (крыша — очаг — пол), изготовлялась лодка (нос — сиденье — корма), лепился глиняный сосуд (венчик — тулово — донце); осваивался бассейн реки (верховья — поселение — низовья), описывалось строение Вселенной (небо — земля — преисподняя). Познание самого себя как средоточия жизненной силы, чувств, мыслей, восприятие череды рождения — походов — смерти породило представление о душе, личностном облике человека. От головы (вместилища души) произошло понятие главенства, верховенства, от души был произведен сонм духов. Человек одухотворил мир.

Однако личность-душа, высеченная в столкновении инстинктов, продолжала обитать в природно-социальном теле. Хотя двойственность «травоядного хищника» (страх и агрессия) была дополнена третьей точкой опоры — духовностью, действие врожденных сил не ослабло, а лишь видоизменилось. Во многих мировоззренческих системах двойственность выступает знаком борьбы и противостояния, троичность — символом разрешенности, благополучия, покоя. В сказках герои преодолевают двойственность и «в-третьих» (на третий день, одолев трех врагов, проехав тридевять земель) побеждают, достигают, приобретают. Гармонией-мечтой представляется и божественная троичность в христианстве. Правда, в реальной истории сила дуализма зачастую одерживала верх над разумом троичности.

Становление духовной культуры означало появление и развитие культуры вообще. Совершенствование всей системы жизнеобеспечения привело к численному росту населения. За

этим последовали учащение столкновений, нарастание соперничества между группами людей, формирование политических союзов, центр тяжести страха-агрессии переместился из природной сферы в социальную. Возникло понятие общественной (политической) собственности, повысился статус территориальных и социальных границ.

Внутреннее было подавлено внешним: культ очага уступил первенство культу небесного огня, человеческая душа покорилась внечеловеческим духам, шаман-сверхчеловек превратился в жреца-служителя божества, импровизация сменилась канонами и ритуалами. Если шаманство представляло собой безбрежное творчество, то политизированным религиям свойственны догматика вероучения (ортодоксия) и строгость в обрядности (ортопраксия). Само понятие о душе подверглось догматизации и нормативизации. На место непосредственного общения пришло опосредованное (писаными законами, религиозными нормами). Сложилась межгрупповая политическая иерархия (кастовость, классовость). Общественные структуры держали верх над человеческими отношениями.

Государство росло, поглощая человека: нормативная культура подминала под себя духовную, экологическую, предопределяла развитие материальной. Максимального уровня обобществления человека и нормативизации культуры достиг Восток, где сложились деспотические режимы, символизированные пирамидами и мавзолеями, этикой вражды и коварства, Великой Китайской стеной и горами черепов, творением архитектурного гения Тимура.

В новейшей истории нашей страны нормативизация культуры приблизилась к критической грани. Общество как будто забыло, кем и зачем оно создавалось. Оно возложило на себя обязанность мыслить за человека, превращая его в социальную плоть, а себя — в «голову-душу». В настоящее время «квадрат культуры» напоминает перекошенный крест. В нем идет решающее противоборство: союз человека и природы противостоит союзу машины и общества. Стремительный рост опосредованности общения граничит с индивидуализацией сознания; общество плодит нормативы, а человек не желает (не успевает) им следовать; общественным безумием порождается человеческое прозрение.

ЗВУЧАНИЕ КУЛЬТУРЫ

Предложенная схема-очерк — не «краткий курс» истории человечества. Это, если угодно, эскиз представлений исследователя, только собирающегося в главный путь — мир живых культур (очерк действительно написан давно, задолго до его опубликования [Головнев, 1992а]). Для меня он послужил тем самым «взглядом вообще», который позволял с большей или меньшей точностью определять местонахождение наблюдаемого явления (или самого себя относительно этого явления) в этнографической реальности.

Я не читал еще в то время (8 — 10 лет назад) работ Клиффорда Гирца, но испытывал, выглядывая в обрисованное «окно», опасения сродни тому, что выражено в фразе: «То, что мы называем нашими данными, в действительности — наши собственные конструкции конструкций других людей о самих себе» [Geertz, 1973. P. 9]. Но если вмешательство персоны исследователя неизбежно, то, быть может, не следует и скрывать этого присутствия? Напротив, очерченность роли исследователя может при необходимости позволить третьему лицу (например читателю) с большей легкостью отделить чистый текст культуры от авторских конструкций.

На этом и настаивают сторонники антропологии постмодернизма: учет «врабатываемого» в этнографические тексты авторского самосознания как условия «производства знания» должен заместить позитивистскую манеру создавать видимость наблюдательского «объективного» взгляда этнографа, в котором на самом деле запечатлено его (или ее) персональное Я [см. Marcus, 1994. P. 45]. А существует ли вместе с тем возможность не только отделить, но и связать авторское Я с этнографической действительностью?

«Полагая, вслед за Максом Вебером, что человек есть животное, подвешенное в им самим сплетенной паутине значений», можно представить культуру «как ту самую паутину, и анализ ее, таким образом, будет не экспериментальной наукой поиска законов, а наукой толкования, ищущей значений»; «культура — совокупность текстов» [Geertz, 1973. P. 5, 448]. И что же несет в себе подобное созерцание-толкование чистых текстов? — «Антропология — не бездумное коллекционирование экзотики, а использование культурного богатства для самопознания и саморазвития» [Marcus, Fischer, 1986. P. ix].

Среди отечественных исследователей сходная позиция выражена в суждениях А. М. Сагалаева: «Но можем ли мы надеяться, что наши реконструкции — не грубое навязывание конкретной культуре мировых универсалий (тем более, что она заведомо не свободна от таковых)?»... «Следует, видимо, допустить, что любая реконструкция архаичного мировоззрения — еще одно сочинение на тему, заданную древним мифом. Адекватное толкование мифа может быть только мифологичным ... Миф о мифе, можно полагать, — далеко не худший вариант познания и прочувствования традиции, рожденной в иные эпохи. В идеале, следуя логике источника, порой постигаемой интуитивно, исследователь получает шанс лучше понять мироощущение древних, пусть даже ценой меньшей определенности и категоричности выводов. Материал ждет одушевления, со-чувствия и со-участия в нем — только так может родиться новый миф» [1991. С. 26].

Я пишу этот раздел уже после того, как поставил последнюю точку в заключении книги. Все темы уже позади. Я озаглавил послесловие несколько странно звучащим выводом-обращением: «Не последнее слово», потому что этот опыт толкования «говорящих культур» не последний для меня, и, конечно, не последнее слово о самих культурах и самих культур о себе. Все, что написано в этой книге, — сплошная цепь маленьких открытий. Открытий для себя самого предельно простых вещей. Начало книги и ее окончание оказались двумя совершенно разными берегами, с одного из которых, как теперь ясно, не было первоначально видно даже очертаний другого.

После двадцати лет чтения, писания, полевых исследований я полагал, что все (или главные) идеи мною уже придуманы в отдельных очерках, статьях, книгах, в привычных суждениях и попросту в том миропонимании, которое «внутри». Казалось, остается только связать придаточными предложениями уже разработанные сюжеты и возникнет полотно. Оказалось, что «так шить нельзя».

Сознаюсь, что при написании первой же части книги (таковой почему-то случилось быть главе о времясчислении) я столкнулся с сопротивлением культур. Мне казалось, что уж календари-то я знаю наизусть после многолетних полевых изысканий, написания ряда научных и популярных эссе. А они вдруг закапризничали. Происходило это так. Я выбирал все основные данные и пытался их, по возможности стройно, из-

ложить. Поначалу все шло гладко и «вкусно». Но вот начались запинки: мне почему-то не давали покоя те «случайные», «явно второстепенные» детали, которые остались за строкой. Раз, другой, третий — эти «пустяки» действительно потребовали заново их откопать в ворохе бумаг и вернуть в текст. В конце концов моя борьба с культурами закончилась их полной победой: я восстановил в правах все «пустяки» и не считал главу оконченной до тех пор, пока каждый из них не обрел своего смысла и места. После этого календари стали меня удивлять на каждом шагу. Все сведения вроде бы остались прежними, но у них появилось новое, «не мое», звучание.

В сборе или отборе данных на ту или иную тему мне помогло правило, преподанное мне в совместной работе кинематографистами: если у тебя на плече висит камера, не она принадлежит тебе, а ты ей. И еще: если что-то, пусть совершенно нелепое, остановило твоё внимание, немедленно «включайся и снимай», потом поймешь, зачем.

Итак, одно из главных для меня самого открытий состоит в том, что культура не говорит ничего лишнего. Другое, не менее очевидное: если ты хочешь услышать культуру — слушай, не мучай ее вопросами, не торопи с ответами, отпусти ее, дай ей увлечься собой, заслушаться себя, залюбоваться собой.

В этом, однако, и состоит самое трудное — как «неслышно» войти в культуру, чтобы она не принимала тебя ни как вторгающегося чужака, ни как почетного гостя. Еще недавно я полагал, что выезжать на полевые исследования нужно «с концепцией». К счастью, Север во всех своих измерениях настолько непредсказуем, что любые привезенные туда «концепции» как-то очень быстро сами собой куда-то улетучиваются. Сегодня я обнажил для себя еще одну истину: войти в культуру можно только «с завязанными глазами», сняв повязку уже там, внутри.

Во многих путешествиях мне повезло с невезениями, именно они ярче всего прочего открывали самые неожиданные и внешне неприметные стороны «той жизни». Стоило мне растерять свои вещи, как «туземные» люди непременно одевали и оснащали меня по-своему. Стоило надолго заплутать в тайге или замерзнуть в тундре, и совершенно иначе воспринималась хантыйская или ненецкая «природная мудрость», по-новому светил и грел очаг в чуме. А для глубокого исследования лучше всего попасть в беду вместе с твоим «исследуемым», причем действительную, такую, чтобы не только ты, робкий горожа-

нин, но и он, бог природы, вспомнил всех святых. А потом, конечно, лучше всего спастись.

Нет, «беда» не относится к плану работ, к несчастью или счастью, ее не предугадать. Это из области, слава Богу, воспоминаний. К плану относится другое неосуществимое — «знать и уметь все», говорить (или молчать) на всех языках, и не только человеческих (в том числе многочисленных версиях русского), но и «древесном», «зверином», «земляном», «вещном». Из них всех мало-помалу складывается тот странный язык культуры, на котором читаются и самые священные мифы и самые обыденные события.

В кабинетной работе, как это ни тягостно сознавать, в культуру приходится всякий раз входить заново. Вновь повторять обряд завязывания глаз и настраиваться на то, что все ранее тобой осмысленное и написанное где-то, наверное, существует, но не здесь. Здесь ты опять «гол» и тебе приходится начинать с «ничего», открывать слово за словом простые вещи и идти туда, куда, как говорится в селькупской легенде, путь ведет.

Как это ни странно, в предпринятых мною самодийских и угорских хождениях я постоянно ощущал помощь русского языка. Худо-бедно зная ненецкий и владея некими «словарными объемами» селькупского, хантыйского и мансийского языков, я испытывал постоянную потребность красивого перевода значений самодийских и угорских текстов и понятий на русский язык. Красивыми эти понятия становились лишь тогда, когда в них вспыхивал внутренний смысл, после того, как я отыскивал им естественное значение, поворошив кладовые родного мне языка. Я по возможности избегал так называемого научного (тоже в определенной мере родного мне) языка, им говорить легко, у него на все есть определения, но эта легкость и не позволяет помучиться, остановиться и послушать, найти удивительно простое значение. Сегодня я убежден, что перевод на «чистый» язык — своего рода исследовательский метод, который заставляет автора не следовать удобным научным понятиям, а доискиваться собственных, которые объединяют только его одного и говорящую с ним культуру.

ПОЧЕМУ ТАК, А НЕ ИНАЧЕ

Композиция «говорения» неоднократно менялась. От некоторых первоначально задуманных сюжетов я вынужден был отказаться — главным образом потому, что они тесно сплетаются с теми, что изложены в книге, хотя являются вполне самостоятельными идеями. При желании в приведенных текстах можно заметить эти сюжеты: «обрядовый путь человека», «мужчина и женщина», «душа и тело», целый ряд других. Я остановился на том малом, что хоть в какой-то степени создает представление как о языке культуры, так и об общем ее объеме. Первая глава — внешнее знакомство с культурами, их пространственным распределением, историческими судьбами. Главы со второй по пятую — «Войны и вожди», «Вещное пространство», «Времясчисление» и «Пантеон» в основном соответствуют четырехсферности культуры (нормативной, материальной, экологической и духовной сферам). Однако они, разумеется, не заполняют собой эти сферы, а лишь обозначают наиболее выпуклые (с моей точки зрения) участки этих сфер. «Войны и вожди» — по-своему крайнее (по напряжению и значению) состояние соционормативной сферы; «вещное пространство» — основные узлы сотворенно-предметного (материального) мира, пути его пересечений с миром природы; «времясчисление» — запечатленный в культуре ритм жизни природы и человека в природе; «пантеон» — божественный лик культуры и создавшего ее человека.

В ряде случаев недосказанность или неравномерность сказанного на ту или иную тему связана со сходством представлений или явлений в трех культурах: ненецкой, селькупской и обско-угорской; при этом я старался избегать долгого повторного повествования о том, что только что прозвучало в описании предшествующей (по порядку изложения) культуре. Поэтому, например, ненецкий пантеон оказался существенно больше селькупского и угорского.

В описании используется ряд понятий и приемов, требующих пояснения. Например, «традиция». Как известно, в чистом виде традиций не существует, поскольку для всего сегодняшнего традиционным оказывается вчерашнее, а сегодняшнее станет таковым для завтрашнего. С. А. Арутюнов определяет срок превращения инновации в традицию приблизительно в век — 100 (или несколько более) лет со сменой поколений, уходом очевидцев ее введения. Для «малых групп»

инновация становится традицией за один срок обновляемости группы — 5—10 лет, иногда — 2—3 года [1989. С. 163—164]. В тексте под традицией подразумевается то, что отражает относительно устойчивые культурные явления, выражает этническое лицо сообщества людей. Для сегодняшнего времени традиционной может считаться эпоха, предшествовавшая массовому наплыву иноэтничного населения в пределы Северо-Западной Сибири, т. е. первые десятилетия 20 в. Традиционными могут считаться и некоторые современные сообщества коренного населения, например, тундровые ненцы-олечеводы или живущие в глубинных районах тайги ханты, манси, селькупы.

До 30-х годов 20 в., когда в советской России шло переименование всего подряд, в том числе и народов, ненцы назывались «самоеды» и «юраки» (енисейская группа), селькупы — «остяки» или «остяко-самоеды», ханты — «остяки», манси — «вогулы». В тех случаях, когда я использовал источники того времени, сохранены старые названия. Кроме того, в досоветское время коренное население в научной, просветительской, художественной литературе именовалось «туземцами». Позднее в научной литературе стало почему-то неловко употреблять это название и его заменили синонимичными, но не слишком благозвучными для русского языка словами «абориген», «автохтон» и т. д. Между тем понятие «туземец» (житель данной земли) по звучанию и значению вполне соответствует заданной в работе тематике и, как мне представляется, имеет право быть возвращенным в научный обиход.

В квадратных скобках даются сноски как на используемые опубликованные работы, так и на сообщения, полученные в ходе полевых исследований. Тем самым я предоставляю читателю возможность познакомиться с лучшими (из тех, с кем я встречался) знатоками культуры из среды собственно туземного населения. Возможное неудобство при чтении разрешается следующим образом: ссылка на литературный источник содержит фамилию автора (или первые слова названия книги), затем указаны год ее издания и цитируемые страницы, например: [Васильев, 1974. С. 12]. Ссылка на полевое сообщение включает инициалы и фамилию автора сведений, затем указание на место и время (в обоих случаях округленно) состоявшегося разговора, например: [В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.].

В книге много прямой речи: текстов сказаний, метафорических определений из языков туземных культур. Объемные фрагменты чистого текста приведены петитом, отдельные буквальные переводы выражений и понятий обозначены одинарными кавычками, например: *Илибембэртя* — 'Жизнедержец', *Я-Мюня* — 'Земли-Лоно'.

ПРИЗНАТЕЛЬНОСТЬ

Книга была бы лишена многих наиболее сложных и(или) рискованных толкований, не случись в моей жизни встреч, бесед и совместных размышлений со знатоками-представителями культур самодийских и угорских народов: Юрием К. Вэлла-Айвасада, Евдокией А. Немысовой, Анной П. Неркаги, Евдокией И. Ромбандеевой, Еленой Г. Сусой, Леонидом Т. Костиным.

Основная тяжесть в работе над книгой легла на плечи тех, кто передал мне свои знания, мудростью и душевным теплом вселил в меня глубокое уважение и любовь к своей культуре. Я назову только несколько имен людей, которые оставили наиболее глубокий след в моей памяти и мировоззрении:

Ненцы: Пудакко Салиндер (Гыдан), Леонид Лапсуй (Гыдан), Евадю Оковай (Гыдан), Светлана Вэнго (Гыдан), Ейко Вэнго (Ямал), Нгоет-Владимир С. Тадибе (Ямал), Ямбое Сэротэтто (Ямал), Урк Окотэтто (Ямал), Николай Л. Окотэтто (Ямал), Пак Худи (Ямал), Ирина Салиндер-Тадибе (Ямал), Лемя К. Пяк (Нум-то), Нипис Пяк (Нум-то), Татва Логаны (Нум-то), Николай Е. Ядне (Кутоп-Юган), Владимир И. Неркыгы (Кутоп-Юган), Эсико Лаптандер (Полярный Урал), Илья Лаптандер (Полярный Урал), Холю Каплин (Таймыр), Куприян А. Болин (Таймыр).

Селькупы: Силантий В. и Константин С. Чекурмины (Лозыль-то), Никита П. Агичев (Лозыль-то), Филипп Н. Калинин (Толька), Ефим Н. Мороков (Толька), Никандр И. Ириков (Ратта).

Ханты: Иван Ярсин (Демьянка), Василий И. Русскин (Тромъеган), Ольга А. Русскина (Тромъеган), Василий Н. Лянтин (Б. Юган), Александр Н. Рыскин (Б. Юган), Тимофей А. Молданов (Казым), Илья М. и Андрей М. Тибици (Аксарка), Анна Я. Вальгамова (Сыня), Евдокия К. Ребась (Войкар), Екатерина А. Озелова (Войкар), Роман А. Озе-

лов (Войкар), Валентина А. Сязи (Приуралье), Семен Н. Тояров (Куноват), Александр И. Яркин (Куноват), Андрей И. и Ольга П. Кондыгины (Б. Обь), Лазарь С. Еприн (Б. Обь), Афанасий Г. Неттин (Б. Обь), Степан Е. Каюков (Салым).

Манси: Иван В. Копьев (Конда), Михаил и Федор Нертымовы (Конда), Иосиф Хозумов (Сев. Сосьва), Аксинья С. Мерова (Сев. Сосьва), Дарья А. Хозумова (Сев. Сосьва).

В полевых этнографических исследованиях разных лет принимали участие и оказывали мне неоценимую поддержку Георгий П. Визгалов, Вадим Н. Гриценко, Лидия В. Кирипова, Татьяна В. Копцева, Валерий А. Масленников, Константин А. Ощепков, Николай В. Старцев, Ирина В. Ягалович и многие другие.

Особую признательность я выражаю моим друзьям-коллегам Игорю В. Беличу, Светлане В. Лезовой и Елене В. Переваловой, участвовавшим со мной во многих совместных экспедициях разных лет, обсуждавшими бесчисленное количество малых и больших проблем, затронутых в этой книге.

В течение многих лет научной работы и в ходе подготовки книги мне оказывали поддержку своими замечаниями, советами, профессиональными отзывами Сергей А. Арутюнов, Михаил Е. Бударин, Измаил Н. Гемуев, Галина Н. Грачева, Клавдия И. Козлова, Игорь И. Крупник, Владислав М. Кулемзин, Надежда В. Лукина, Александр И. Пика, Юрий П. Прибыльский, Андрей М. Сагалаев, Юрий Б. Симченко, Николай А. Томилов, Евгений А. Хелимский, Виктор А. Шнирельман, и, конечно, мои учителя — Владимир Иванович Васильев и Лев Павлович Лашук.

Я благодарен судьбе за возможность обмена опытом проведения полевых и теоретических работ с зарубежными специалистами; особенно плодотворны оказались совместные полевые исследования, в которых принимали участие Дэвид Льюис (Англия), Гейл Ошеренко (США), Норман Чанс (США), Вильям Фитцхью (США), Брюс Форбс (Канада), Ласси Хейнинен (Финляндия).

Я благодарен коллективу Института истории и археологии Уральского отделения РАН, в котором мне выпала честь работать, а также персонально Вениамину В. Алексею, Евгению Т. Артемову, Игорю Б. Васильеву, Людмиле Н. Коряковой, Наталье В. Федоровой и многим другим, разделившим

со мной трудности и успехи совместной исследовательской работы.

Организация и проведение полевых работ была бы невозможна без участия и поддержки со стороны многих организаций и учреждений; многолетнее сотрудничество связывает меня с Комитетом по культуре и туризму Ямало-Ненецкого автономного округа во главе с председателем Владимиром М. Гуцей, Тобольским педагогическим институтом во главе с ректором Сергеем С. Яковенко, Тобольским историко-архитектурным музеем-заповедником во главе с директором Александром В. Малышкиным.

При написании книги мне оказывали практическое содействие Е. В. Перевалова (предоставив возможность использовать свои неопубликованные полевые материалы по культуре обских угров), В. Д. Викторова, С. Ф. Кокшаров и Н. В. Федорова (консультацией по составлению археологической справки, гл. 1). Карты и схемы подготовлены к печати С. В. Лезовой.

Так уж получилось, что основную часть моей жизни составляют бесконечные поездки, долгая кабинетная работа, и моим близким приходится участвовать во всех ее видах и жанрах, быть моими ближайшими сотрудниками и первыми оппонентами. Поэтому я приношу глубокую благодарность за участие в моей научной деятельности моим родителям Людмиле Александровне и Владимиру Яковлевичу Головневым, сестре Марине Головневой-Южаниновой, жене Наталье Головневой, а также прошедшим со мной несколько полевых сезонов сыновьям Ивану и Владимиру.



Глава 1

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ПАНОРАМА

Тайга и тундра во множестве своих экологических вариаций образуют целую сеть то перемежающихся, то плавно смыкающихся, то весьма жестко отграниченных природных ниш. Им соответствует пестрое полотно этнокультурных связей и рубежей, исторически менявших свои контуры и значение. Однако, несмотря на порой существенные подвижки, общий рисунок в соотношении экологических и этнических явлений сохранился с древности до сегодняшнего дня.

То же можно сказать и о соотношении этнической (традиционной) культуры и ее носителей — людей. Происшедшие за несколько последних веков перемены перекроили этническую карту Западной Сибири, оставив на ней лишь островки туземных культур. Тем не менее на этих островках, то ли благодаря, то ли вопреки мощному инокультурному воздействию, еще существуют туземные сообщества, в полной мере ведущие, как сейчас принято говорить, традиционный образ жизни.

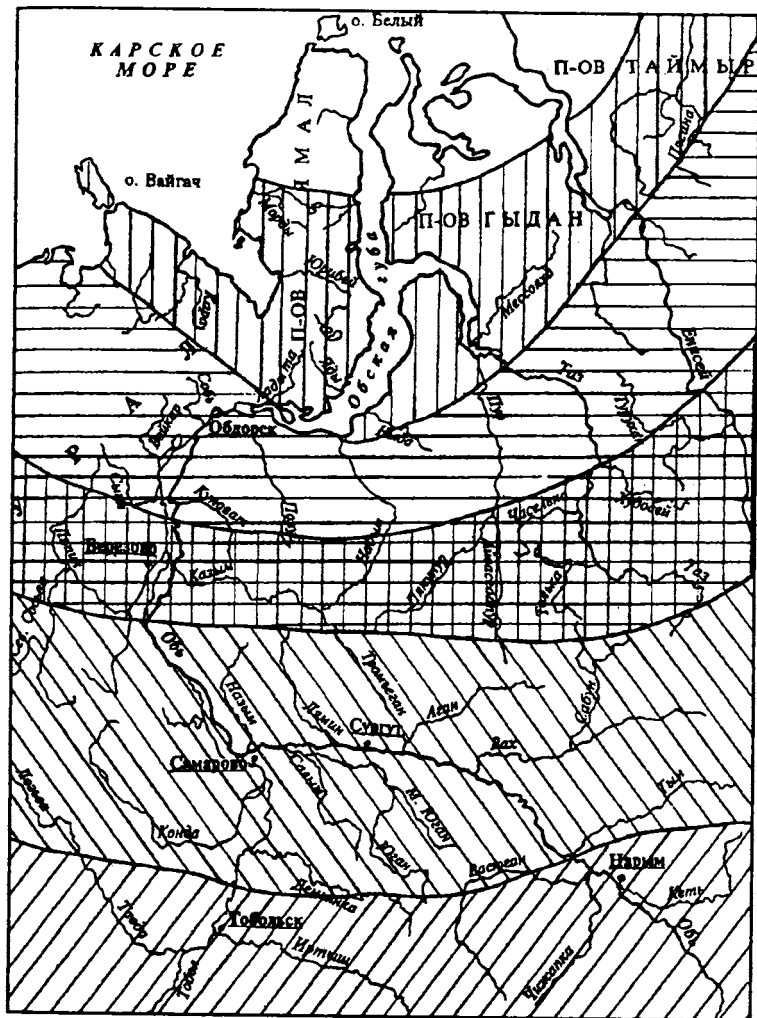
На фоне сегодняшних глобальных экологических проблем трудно бывает разглядеть тонкие очертания тех природных явлений, которые были значимы для жизнедеятельности людей в прошлом. В толще новых общественных «пород» теряются вкрапления традиционных туземных сообществ. Однако и те и другие, а особенно во взаимодействии, обладают той малозаметной мощью, которой достаточно для их выживания.

ЭКОЛОГИЯ И ХОЗЯЙСТВО

Строение недр всегда было основой экологической среды, но никогда прежде не находилось в сфере непосредственных интересов и воздействия человека. В прошлом геоморфичес-

кое влияние на экосоциальную нишу преломлялось в ландшафте, акваториальных, почвенных и иных «земных» явлениях. Например, структурой сложившегося в палеозое кристаллического фундамента было обусловлено образование в палеогене на территории Западной Сибири морей, что впоследствии привело к формированию трех-пятикилометровой толщи осадочных пород (глин, суглинков, песков, галек, опоков). Сложившийся к началу неогена рельеф был исчерчен ледниками, напозавшими на Западно-Сибирскую равнину с Полярного Урала (северо-запада), с гор Бырранга и Путорана (северо-востока). С тех пор увалы и западины, составляющие рельеф водораздельных областей, приобрели ориентацию с северо-запада на юго-восток и с северо-востока на юго-запад. Подобная «косая» сетка координат и легла в основу организации жизненного пространства таяжных народов, традиционно различающих две основные стороны света — восход (юго-восток) и закат (северо-запад).

Другим следствием геологических процессов явилась своеобразная гидросистема края: южный рубеж ледника, достигавший в середине четвертичного периода широты Тобольска, оказался преградой на пути водотоков, вследствие чего часть вод равнины повернула в сторону Тургайского пролива, а остальная широко разлилась, образовав обширные пресноводные бассейны. Этим, в числе прочих причин, объясняется сегодняшнее обилие озер (их количество в тундре и тайге достигает 800 тысяч), болот, на долю которых приходится половина территории, рек (густота речной сети составляет 350—400 км на 1000 кв. км). Высокая степень заболоченности Обь-Иртышского бассейна обусловила ежегодные заморы («ржавление») воды, в свою очередь предопределившие особенности рыбопромысловых циклов приобского населения. Примечательно, что свободные от замора уральские реки Ляпин, Сыня, Войкар, Собь, Щучья, как и верхнее течение Таза, стали не только зонами интенсивного рыболовства, но и «котлами» межэтнического взаимодействия: в северном Предуралье сошлись этнические судьбы ненцев, хантов, манси, коми-зырян; на Тазу — ненцев, энцев, селькупов, эвенков, кетов. Население наиболее заболоченных территорий (Кондинской низменности — манси и Сургутской низины — селькупы, ханты) в недавнем прошлом частично мигрировало на «выдающиеся» возвышенности, достигавшие высоты 250—300 м над уровнем моря, Северо-Сосьвинскую и Верхне-Тазов-



Природная зональность Северо-Западной Сибири

- — арктическая тундра; ▤ — мохово-лишайниковая тундра;
 ▨ — лесотундра; ▩ — северная тайга; ▧ — средняя тайга;
 ▦ — южная тайга; — — — условные границы зоны;

кую, где сложились новые этнические группы — сосвинско-ляпинские манси и тазовско-туруханские селькупы.

Верхние слои осадочных пород подвержены дефляции, переотложениям и иному воздействию воды и ветров. С этим связано обилие озер-соров и озер-стариц, являющихся наиболее продуктивными рыбоудочьями в тайге. Современными русловыми процессами и геологической деятельностью прарек (древнего течения) Оби и Иртыша определяется ширина их долин и пойм: на отдельных участках Оби (у Березова, устья Ваха) ее пойма расширяется до 40—50 км. Особенностью гидрологического режима Оби и Иртыша является длительность весенне-летних половодий, затапливающих ежегодно пойменные пространства, обширные массивы заливных лугов, служащие во время разливов нагульной площадью для большинства видов рыбы, а в остальное время — территорией гнездовой и миграционных путей водоплавающей дичи, местобитанием сорового зверя (лисицы, горностая, зайца) и животноводческими угодьями [см. Болота Западной Сибири, 1976; Западная Сибирь, 1963; Западная Сибирь, 1976; Земцов, 1976. С. 224—225; Николаев, 1970. С. 226—255; Петров, 1979].

Геоморфологические особенности Северо-Западной Сибири сказались и на формировании климата: с запада, юго-востока и отчасти востока равнина прикрыта горами (соответственно, Уралом, Алтаем-Саянами, Бырранга-Путорана), тогда как с севера и юга она подвержена воздействию холодного арктического и теплого степного воздуха. Лишь центральная таежная часть несколько отдалена от прямых ветровых атак; не случайно здесь, в условиях относительного застоя воздуха, выпадает наибольшее количество осадков — 400—600 мм, по сравнению с 200—300 мм в тундре и степи. Это в свою очередь сказывается на состоянии снежного покрова: в тундре его толщина обычно не превышает 20—30 см, в тайге — 80, в степи — 40. Данные обстоятельства, наряду с другими причинами, предопределили четкую широтную зональность равнины, подразделяющуюся на тундру (с лесотундрой), тайгу и степь (с лесостепью).

Трем географическим зонам в основном соответствуют этнические ареалы: в тундре расселены ненцы, таежное пространство занято преимущественно уграми, степь — тюрками. Правда, зонально-этническая панорама не вполне стройна — ее «нарушает» присутствие в тайге, наряду с уграми,

самодийцев. Следует, однако, иметь в виду, что лесные ненцы расселены на плато Нумто, в природно-географическом отношении являющемся аномалией, заходящим глубоко в тайгу языком тундровых ландшафтов. Единственным, собственно таежным, самодийским народом остаются селькупы, хотя и их исконная территория не лишена своеобразия: Васюганье, Нарым, Сургутское Полесье характеризуются необычайно высокой заболоченностью (70—75%) относительно средней (50%) на всей равнине. Не случайно в географических описаниях, например, Васюганья нередко употреблялось обозначение «тундра» [см. Григоровский, 1884].

Климат, прежде всего степень увлажненности и температурный режим, с течением времени менялся и, соответственно, происходило смещение ландшафтных зон. Вполне вероятно, что вслед за этим совершались этнокультурные перетоки или, точнее, пространственные сдвиги культуры, не всегда сопровождавшиеся перемещениями людей. Рубежу неолита и бронзового века соответствует период повышенной увлажненности (вторая половина 3 — начало 2 тыс. до н. э.), за которым последовала сухая климатическая фаза (бронзовый век — 2 тыс. до н. э.), а затем вновь этап повышенной увлажненности (раннее железо — конец 1 тыс. до н. э.). Смещение на север экологических границ в эпоху бронзы сопровождалось попутным движением южных пастушеско-земледельческих традиций, в результате чего в Обь-Иртышье сформировалась андронидная, а затем ирменская культурная общность. Обратный сдвиг границ в раннем железном веке вызвал две этнокультурные волны: с первой (8—7 вв. до н. э.) в лесостепь с севера распространились культурные признаки памятников красноозерского и завьяловского типов, со второй (вторая половина 1 тыс. до н. э.) связано продвижение в предтаежное Обь-Иртышье кулайских традиций [Косарев, 1984. С. 36—42; Шнитников, 1957. С. 262—265].

Северная граница тайги была не менее подвижной и столь же определенно зависела от уровня влажности и температурного режима. С периодом голоценового климатического оптимума (около 6—5 тыс. лет назад) соотносится начало освоения высоких широт Западной Сибири. Недостаточная археологическая изученность тундр Ямала и Гыдана не позволяет пока увязать природно-климатические и этнокультурные колебания эпох бронзы и раннего железа. В более поздний период выделяется неолитическая фаза (10—12 вв.) — сред-

невековый климатический оптимум [Крупник, 1989. С. 119—127], к которому относится большинство археологических памятников, открытых в тундре и лесотундре Приобья. В эпоху викингов на западносибирский Север распространялось влияние культур приуральского поморья и зауральской тайги.

Климатическими колебаниями предопределялись ландшафтные перестройки, количественные перепады биомассы природных зон. В опосредованной зависимости от них находились облик культуры и численность населения. Благоприятная фаза вызывала рост социокультурного достояния, неблагоприятная — его болезненную растрату. Надломы жизненного уклада были особенно ощутимы при скатывании с пиковых форм в кризисные, за чем следовал поиск новых средств жизнеобеспечения, преобразование побочных явлений культуры в ведущие. Становление скотоводства на юге равнины (постатлантик) и оленеводства на севере края (постнеоатлантик), вероятно, было обусловлено подобными ситуациями.

Наиболее очевидными факторами складывания этнокультурных различий во все времена были растительность и животный мир. Легко представить как влияет на облик материальной культуры, например, наличие или отсутствие древесины: этим определяются традиции домостроения, изготовления и применения транспортных средств, хозяйственного инвентаря, устройства теплообеспечения. Обширные миграции тундровых оленеводов не в последнюю очередь диктовались необходимостью навещать лесные территории по крайней мере на время самого холодного сезона. Если лесные ненцы при кочевьях не перевозили с собой дров и шестов для чума, то тундровые непременно укладывали в аргиш деревянный остов жилища, а обитатели арктического побережья вынуждены были, кроме того, загружать нарты чурками для ремесленных работ, дровами, бревнами для ловушек-слопцов и даже свежими побегами лиственницы для их установки на пустынных северных святилищах.

Флористической знаковостью полна и духовная сфера культур, причем богатство восприятия того или иного растения зависит в конечном счете не от его диковинного вида или буйства фантазии некоего созерцателя, а от уровня познания людьми свойств этого растения и его вовлеченности в обыденный жизненный круговорот. Например, в сакральной символике угров главные роли распределены между березой, сосной и кедром, в миропонимании ненцев явное первенство принад-

лежит лиственнице. Действительно, из лиственницы изготовлялись священные предметы, в кронах живых деревьев гнездились орлы, а силуэты одиноко растущих лиственниц служили путеводными знаками для тундровых кочевников. И все же в начале этого далеко не исчерпывающего перечня следует привести иное, весьма прозаическое, обстоятельство: лиственница (сибирская и Сукачева) реально преобладает среди древесных пород в редколесье бассейнов Обской губы, Таза, Пура, Надыма — территории расселения ненцев, тогда как «угорский» набор характерен для тайги. Береза, считающаяся в угорской мифологии «теплым», «южным» деревом, и в самом деле распространена на юге равнины: в северной тайге она составляет незначительную часть древостоя, уступая сосне, лиственнице, ели и кедру, а в южно-таежной полосе березняки занимают почти половину всей лесной площади, вдвое превосходя количество сосняков, втрое — кедрачей, вшестеро — ельников.

По значимости в системах жизнеобеспечения с растительностью может соперничать только животный мир. Тундра летом является обителью около 20 видов млекопитающих и 75 видов птиц, тайга, соответственно, 70 и 220 [Клоков, Пика, Равкин, 1983. С. 124]. Их поведение и миграции, особенно крупных копытных и пушных зверей, во многом предопределяли облик туземного хозяйства. В южной части таежно-тундрового Приобья преобладал нестадный лось, на севере — стадный олень. Чем ближе к югу, тем состав фауны более устойчив, чем дальше к северу, тем он более изменчив. Сходный облик организации присущ, с одной стороны, устойчивым общинам таежных угров, с другой — динамичным кочевым сообществам тундровых ненцев.

Колебания тундровых ценозов труднопредсказуемы на основе обыденного экологического опыта, поскольку различные их звенья сезонно, а зачастую и пространственно, разрознены: белый медведь, белуха, морж, лахтак, тюлень, нерпа относятся к миру морских акваторий; независимость птичьего царства обеспечивается краткостью сезона летнего гнездования, выведения птенцов и перелетов (зимуют в тундре лишь белая сова и полярная куропатка); северные олени образуют третью систему, песцы с леммингами — четвертую, озерно-речная ихтиофауна — пятую. Все они в той или иной мере взаимосвязаны территорией обитания, источниками питания, но соотношения эти, если не заменяемы, то легко балансируемы.

Пожалуй, единственным связующим звеном тундрового животного мира является лемминг, служащий пищей для всех хищников — от поморника и ласки до волка и белого медведя (за что, наверное, он и наделен уникальной способностью размножаться в условиях тундровой зимы).

Таежные ценозы более устойчивы, многосоставны и взаимосвязаны. В них выделяются местные сообщества, осваивающие относительно замкнутые территории и образующие сложные многоярусные комплексы. Посредующим звеном во взаимоотношениях различных видов выступает растительность, обеспечивающая достаточность и постоянство кормовых ресурсов, обилие и разнообразие ниш обитания. Для тайги характерны длинные ценозные цепи, ответвления которых образуют самостоятельные зависимости, а в совокупности представляют собой непрерывный цикл потребления-воспроизводства. Хищники в тайге не столько замыкают экоцепи, сколько встраиваются в них.

Человек в тундре и тайге определяется в различных экологических измерениях, соответствующих характеру биомов. В тундре потребление биоресурсов традиционно имело вид эпизодического (сезонного) интенсивного присвоения. Бурные приливы и отливы жизни в Субарктике вынуждали промысловиков придерживаться природного ритма: своевременно появляться в тундре, захватывая доступную добычу, и столь же своевременно ее, пустеющую, покидать. Правда, извечная тяга людей к устойчивости, наряду с сопутствующими общественно-кризисными явлениями, в конце концов вызвала становление искусственной природы — домашнего оленеводства. В тайге человек, как и прочие хищники, имел возможность встроиться в ценозные цепи на множестве различных уровней. Более того, он приобрел умение встраиваться в них на многих уровнях одновременно, чем и обеспечил, с одной стороны, постоянство потребления биоресурсов, с другой — их сохранность и воспроизводство. По оценке И. И. Крупника, «в более стабильной и разнообразной экосистеме тайги традиционный охотник сталкивался с относительно более ровным и широким распределением промысловых ресурсов, возможностью их выбора и замещения»; «напротив, арктические тундровые и приморские охотники, жившие в условиях крайне неустойчивой среды обитания, выработали более агрессивную модель экологического мировоззрения» [1989. С. 207].

Кроме широтной зональности, в Северо-Западной Сибири обозначается бассейновый рельеф Оби. Если вспомнить, что более половины площади равнины покрыто водой, то нетрудно представить значение акваторий для общей эколого-хозяйственной ситуации. Край не случайно называется Приобьем: по существу Западная Сибирь представляет собой громадный бассейн одной реки Оби. Невольно вспоминается самодийский миф, согласно которому Землю держит на себе Рыба. Ихтиофауна составляет основу туземного хозяйства (особенно в припойменных областях). Более двадцати видов рыбы распределяется на три группы: морские — сельдь, навага, сайка, семга, морской бычок, полярная и северная камбала, обитающие в прибрежных водах Карского моря и участках солоноватых вод Байдарацкой, Обской и Тазовской губ; полупроходные — осетр, чир, нельма, омуль, муксун, пелядь, сиг, ряпушка, корюшка, зимующие в незаморных участках Обской и Тазовской губ, входящие на весенне-осенний период для нагула и нереста в дельтовые и пойменные системы рек; туводные — стерлядь, тугун, щука, язь, елец, плотва, карась, окунь, налим, хариус, биоцикл которых протекает в реках, сорах, озерах [Тарасенков, 1959. С. 3].

Поскольку рыболовство в морских и полуморских северных акваториях до недавнего времени был затруднен или вовсе невозможен за отсутствием надлежащей технологии, устойчивая культура рыболовства существовала на внутренних водоемах, преимущественно в таежной полосе. Из трех названных выше видовых групп лишь две, полупроходные и туводные, имели промысловое значение. При этом лов туводных пород характеризовался круглогодичностью, полупроходных — сезонностью. Не случайно основным средством промысла первой группы был поражающий своим многообразием комплекс устойчивых сооружений (различные приемы «городьбы» водоемов), второй — однотипные и мобильные неводно-сетевые снасти. Чем плотнее поток мигрирующей рыбы (вонзь), тем более сжаты его сроки: в устье Оби лавинообразный ход рыбы продолжается около недели, в северотаежных широтах — две недели, в средней и южной тайге — полтора-два месяца, правда, здесь он представляет собой не столько поток, сколько гуляние рыбы по заливным лугам и руслам притоков.

Расхожая оценка рыболовства как наиболее стабильного источника традиционного жизнеобеспечения в полной мере относится лишь к комплексу туводного промысла, тогда как

лов полупроходных пород, несмотря на их высокую потребительскую и товарную ценность, имел второстепенное значение. С этим связано скромное место рыболовства как занятия немощных и неимущих в тундровом хозяйстве; в этом причина стойкости практики заporного лова и изменчивости форм неводно-сетевого промысла в тайге. Наиболее мощными и устойчивыми очагами рыболовства оказывались перекрестки миграций полупроходных и туводных пород, сосредоточенные в припойменной полосе Оби и Иртыша. Они выступали не только основой природопользования местных жителей, но и ядром общерегиональной промысловой системы.

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Традиционная хозяйственная деятельность осуществлялась силами отдельного человека, семьи, производственной группы, хозяйственного объединения (условно — ХО, совокупность различных групп, связанных единым хозяйственным циклом). Поскольку последнее измерение (ХО) охватывает все иные формы организации, его и следует рассматривать в качестве основного. Хозяйство как деятельность направлена на освоение природных ресурсов: промысловой фауны, растительности, земли, акватории, воздуха, а также, если угодно, луны или солнца (их энергии, имеющей многообразное хозяйственно-ритуальное и хозяйственно-практическое приложение). В сочетании деятеля и ресурсов образуется рисунок хозяйства в жизненном пространстве и годичном времени. Его можно обозначить как хозяйственный комплекс (условно — ХК), понимая под ним совокупность занятий (отраслей), обеспечивающих круглогодичный деятельностный цикл на определенном жизненном пространстве. Посредством ХК и ХО удобнее всего, как мне кажется, показывать ту путано-многослойную картину, которую составляет хозяйственная деятельность, особенно в контексте ее исторического развития.

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ КОМПЛЕКСЫ

Погружаясь на хронологическую глубину, доступную северосибирской этнографии, в период позднего средневековья, нетрудно заметить все более отчетливо проступающее своеобразие хозяйственной деятельности у жителей различных областей. Для дьяка Тобольского архиерейского дома Саввы

Есипова, составившего в 30-е годы 17 в. летопись «О Сибири и Сибирском взятии», было очевидно, что «остяки же одежду имеют от рыб, самоедь же от еленей. Ездят остяки на псах, самоедь же на еленях» [ПСРЛ, 1987. С. 45]. Спустя столетия названные признаки, как и многие другие, утратили былую определенность.

Применительно к периоду, предшествовавшему заселению Сибири русскими (приблизительно, середине 2 тыс. н. э.) можно реконструировать несколько моделей (типов) ХК [подробнее см. Головнев, 1993]:

арктический промысловый, представленный населением, называемым в ненецком фольклоре *сихиртя*, основанный на морском зверобойном промысле, охоте на дикого оленя и рыболовстве;

тундровый промыслово-оленоводческий, характерный для самодийского (ненецко-энецкого) населения тундрово-лесотундровой полосы, главной отраслью которого была охота на дикого оленя, дополнявшаяся промыслом дичи, рыболовством, собирательством, транспортным оленеводством;

прибрежно-тундровый промысловый, присущий самодийскому населению южной тундры и лесотундры, сочетавший разнообразные хозяйственные занятия, наиболее важными из которых были рыболовство и промысел дикого оленя;

таежно-самодийский промыслово-оленоводческий, к которому относилось население притоков Нижней Оби (ляпинская, сыневская, войкарская, куноватская, казымская самоедь), ненцы бассейна Пура и верхнего Надыма, тазовские энцы; основной отраслью этого ХК была охота на дикого оленя, прежде всего загонная, сочетавшаяся с рыболовством, промыслами лося, мелкого зверя и дичи, а также транспортным оленеводством;

глубинно-таежный промысловый, распространенный в средней и частично южной тайге у селькупов, хантов и манси, проживавших в среднем течении и верховьях притоков Оби, Иртыша и Тобола; ведущей отраслью являлся промысел крупных копытных, прежде всего засечная охота на лося, вкупе с другими занятиями, среди которых наибольшей значимостью выделялись охота на бобра, запорное и острогово-сетевое рыболовство;

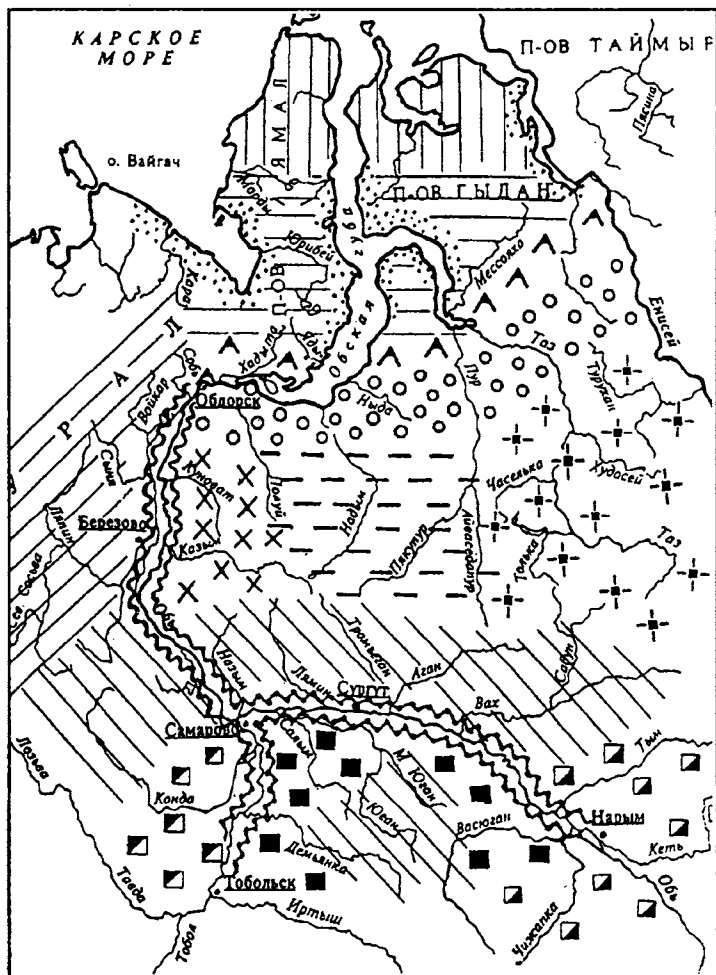
приречно-таежный промысловый, присущий хантам, проживавшим в припойменных районах Оби и Иртыша, а также приобским селькупам; главной его отраслью было рыболовст-

во, дополняемое промыслом дичи, копытных, мелкого зверя, собирательством, транспортным собаководством и коневодством.

К началу 20 в. число ХК увеличилось с шести до девяти за счет появления в 17—19 вв. лесотундрового, предуральского и южно-таежного типов хозяйства. Лесотундровый (19 в.), основанный на промышленном неводном рыболовстве и южно-таежный (18 в.), представляющий собой многоотраслевое товаризованное хозяйство, обязаны своим становлением русскому предпринимательству и торговле, культурному влиянию русских, коми и сибирских татар. Предуральский ХК (17 в.) обособился от таежно-ненецкого благодаря привнесению в Сосьвинское Приобье угорских хозяйственных традиций, а также развитию отгонного оленеводства транспортной и пище-сырьевой ориентации.

Тундровые ХК (арктический промысловый, промыслово-олeneводческий, прибрежно-тундровый промысловый) подверглись преобразованиям вследствие развития крупнотадного оленеводства, пушного промысла, рыбной промышленности при снижении роли охоты на дикого оленя. Таежно-самодийский промыслово-олeneводческий ХК, изменивший облик в результате роста значения пушного промысла, оленеводства при одновременном кризисе промысла крупных копытных, сохранился в территориально суженных рамках у лесных ненцев. Глубинно-таежный и приречно-таежный ХК претерпели существенные изменения, обусловленные становлением специализированного пушного промысла, товарного рыболовства, распространением оленеводства в глубинной тайге и коневодства в припойменных районах.

К рубежу 19—20 столетий на территории Северо-Западной Сибири сформировалось девять ХК: арктический, тундровый с прибрежно-тундровым вариантом, южно-тундровый, лесотундровый, таежно-ненецкий, приречно-таежный с северотаежным вариантом, глубинно-таежный с северохантыйским и североселькупским вариантами, таежно-предуральский с кондинским и нарымским вариантами. Если четырем веками ранее ХК имели определенное этнические «лицо» (тундровый и прибрежно-тундровый были представлены северными самодийцами, арктический — сихиртя, приречно-таежный — территориально разобщенными группами угров и селькупов), то в начале 20 в. грани между ними несколько поблекли, а на месте некоторых из них образовались новые, «меж-



Хозяйственные комплексы на рубеже 19—20 вв.

- |||| — арктический; === — тундровый; :::: — прибрежно-тундровый;
 ▲ — южнотундровый; ○ — лесотундровый; + — североселькупский;
 // — таежный предуральский; ~~~~~ — приречно-таежный;
 ~~~~~ — северотаежный; X — северохантыйский;  
 - - - — таежно-ненецкий; \\\ — глубинно-таежный; ■ — южно-таежный;  
 ◻ — нарымский; ◻ — кондинский;

национальные». К примеру, лесотундровое неводное рыболовство послужило основой для формирования смешанного сообщества промысловиков из числа ненцев, хантов, манси, коми, русских, татар (и по сей день жители побережья Обской губы владеют, как правило, двумя-четырьмя языками: русским, ненецким, коми, хантыйским).

Нивелирующее воздействие на туземное хозяйство оказывали два одновременных фактора — товаризация промыслов и развитие крупностадного оленеводства. По границам тайги и поблизости от магистральных речных путей, благодаря непосредственному участию русского предпринимательства и торговли, появились «рыночные» ХК: лесотундровый, приречно-таежный и южно-таежный. Составлявшие их отрасли, по форме еще сходные с традиционными прототипами, в большей или меньшей степени уже зависели от инокультурной поддержки. Не только скупка продукции, но зачастую организация и оснащение товаризованных промыслов осуществлялись русскими предпринимателями. Подобная ситуация для слабообеспеченных и разорившихся семей представлялась посвоему удобной альтернативой туземному традиционному укладу. Именно «бедняки» оказывались в первую очередь носителями новых экономических установок и их проводниками в среду хозяйственно «крепких» соплеменников. Именно они в 19 в. прежде всех подверглись обрусению, а в 20 — советизации. Они и составили костяк современного поселкового слоя люмпенов.

Тундровая территория до недавнего времени оставалась не освоенной пришлым населением. Ни фиск, ни миссия, ни администрация в Западной Сибири не проникли севернее Обдорска и Хэнского побережья Обской губы. Товаризации подвергся лишь хозяйственный уклад малооленного южно-тундрового населения, в 19—20 вв. занимавшегося неводным рыболовством на песках и салмах Обской губы. Тем не менее эколого-экономические перемены в соседних районах опосредованно отразились на хозяйстве обитателей тундр: перепромысел дикого оленя в северной тайге и нагнетание пушного бума в 17—18 вв. обусловили развитие в тундре крупностадного оленеводства [Крупник, 1976; одна из версий — Головнев, 1989]. Эколого-культурный кризис повлек за собой смену промысловых традиций пастушескими, благодаря чему ненцы-олeneводы поглотили арктических промысловиков сихиртя и гыданских охотников на дикого оленя манту (энцев).

Сложившаяся в 17—18 вв. тундрово-оленьеводческая культура обладала, помимо присущей любому кочевому обществу экспансивности, еще одним примечательным свойством: хозяйственной независимостью оленевода относительно как промысловых биоресурсов, так и складывающегося рынка.

Оленьеводческий ХК стал экономически господствующим в тундре. Однако окраинные ХК, арктический и южно-тундровый, не исчезли окончательно, а вместе с оленьеводческим ядром составили достаточно сложный и целостный комплекс [Головнев, 1986]. Вне связи с основным, периферийные ХК уже не могли существовать. В свою очередь само тундровое оленеводство нуждалось во вспомогательных звеньях, дополнявших его на уровне обмена и потребления продукцией промыслов, а на отдельных этапах хозяйственного цикла — общим производством, использованием объединенного инвентаря или совместным освоением промысловых угодий; в кризисных ситуациях вспомогательные ХК представляли собой убежище для разорившихся оленеводов. Согласно ценностным установкам, каждый «сидячий» тундровый промысловик стремился «подняться на каслание» (нарастить поголовье стада и сделаться пастухом), однако каждый оленевод в случаях эпизоотий, гололедицы, волчьих потрав или лихоимства соплеменников не гнушался временным «оседанием» на промысловых угодьях.

Хозяйственная периферия выступала буфером между мощным оленьеводческим ХК и природной средой. Обстоятельством, сдерживавшим рост поголовья стад, являлись пределы оленеемкости пастбищ. При этом промысловые угодья оказывались своего рода пастбищными заповедниками, а «вотчины» оленеводов — резервуарами промысловых биоресурсов (речь в данном случае идет не о диких оленях, для которых домашние стада «постановили предел существования»).

Устойчивость и одновременно динамизм тундровой хозяйственной системе придавали сезонные миграции оленеводов, охватывавшие все пространство тундры от морского побережья до границ леса. Российское коммерческое и политико-экономическое воздействие вызвало некоторые преобразования ненецких ХК: превращение пушнины (наряду с оленем) в торгово-обменный эквивалент, распространение интенсивных приемов охоты и рыболовства, включение в потребительский цикл русских товаров, но в целом конкуренция российской экономики и ненецкой оленьеводческой системы в тундре начала

20 в. выглядела уравновешенно. Чаще всего посредниками русской торговли в тундре выступали состоятельные оленеводы, которые вольно или невольно «дозировали» воздействие рынка на ненецкие ХК. Лишь лесотундровый комплекс оказался под контролем предпринимателей, но и он состоял из двух основных долей: летом во время неводьбы был связан с русским рынком, а зимой в ходе промыслово-оленьеводческого цикла включался в туземную хозяйственную систему.

## ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ

Каждый ХК как модель взаимодействия человека и природы видоизменялся с течением времени вслед за экологическими сдвигами, появлением новых средств и мотивов деятельности. Эти перемены происходили незаметно для тех, кто их совершал. М. А. Кастрен однажды подметил, что «остяк по большей части живет день за день, а потому и день и жизненная потребность обозначаются у него одним словом — *chat* [1860. С. 229].

Действительно, смысл повседневных хозяйственных забот состоит как будто в сохранении вчерашнего благополучия, возобновлении привычных сезонных занятий, повторении устоявшегося годового цикла передвижений и действий, межпоколенной преемственности традиций и ценностей. Однако установка на сохранение и повторение, в каких бы гибких формах она не выражалась, чревата переменами подчас не меньшими, чем от нарочитого к ним стремления. Усилие по сохранению способно до неузнаваемости изменить сохраняемое.

Так, по-видимому, и происходили многие эколого-хозяйственные преобразования. Например, стремление поддержать прежний уровень охоты на копытных (при сокращении их численности) вызвало потребность в расширении опромышляемой территории, в развитии транспортного оленеводства, которое со временем превратилось в основное занятие, шаг за шагом отодвигая на второй план исходную причину своего становления. Этот переход мог быть временным или окончательным. Если тундровый оленевод терял стадо и вынужденно становился лесотундровым промысловиком, он тем не менее воспринимал свое состояние как временное и стремился, накопив оленей, вновь вернуться в тундру. Если охотник-хант, испытывая нужду в транспортных оленях, нанимался в работ-

ники к ненцу-оленоводу, смена его хозяйственных ориентаций зачастую была окончательной.

Трудно представить хозяйство как действия отдельных людей, однако иной подход не позволит разобраться в замысловатых формах хозяйственных объединений. Для каждого участника «объединение» (во всяком случае до эпохи коллективизации) представлялось не обязательным требованием, а лишь возможностью удобного взаимодействия. За исключением семьи, все остальные формы ХО были временными. На протяжении жизни одного человека его производственные связи могли видоизменяться в зависимости от экономической состоятельности, места жительства, установления новых или утраты прежних родственных, брачных, соседских и иных контактов. Повседневной хозяйственно-бытовой практике оленеводов и промысловиков свойственно в большей степени разъединение, чем объединение.

Основу ХО составляли способы совместного природопользования, поэтому конкретные формы объединений следует соотносить с рассмотренными выше типами ХК [Головнев, Перевалова, 1988; Головнев, Конев, 1989].

Состав ненецкого тундрово-оленоводческого ХО менялся в зависимости от сезона и территории кочевий. В начале летнего полугодия из 2—3 семей образовывались стойбища *нгэсы*, совместно содержавшие оленей в период отела и последующих калсланий. На июль-август *нгэсы* преобразовывались в коллективы из 3—12 семей *нгоб' нгэсурма* (объединенное стойбище), создаваемые для окарауливания стад в комарное время. К осени 'объединенные стойбища' распадались на группы из 1—2 семей *таха'ва* (направляющиеся в разные стороны) или *тэрангу* (выделяющиеся), существовавшие до весны. С началом миграций на север *таха'ва*, состоявшие более чем из одного хозяйства, разделялись на отдельные семьи *нарава* (весенние), осуществлявшие короткие и частые перекочевки в направлении летних пастбищ, где поздней весной из 2—3 *нарава* вновь создавались *нгэсы*.

Помимо коллективов, складывавшихся для нужд оленеводства, тундровое ХО дополнялось временно образуемыми промысловыми группами. В составе летнего *нгоб' нгэсурма* выделялась группа из членов 1—2 семей, задерживавшаяся в ходе перекочевки у водоемов и занимавшаяся рыболовством. В августе для загонной охоты на линную водоплавающую дичь создавался коллектив численностью до 50 человек, собирав-

шихся со всей округи на *ябторма* (гусиные угодья). Пушной промысел осенью и зимой проводился группой из 2—3 охотников, *ханинеда*, формировавшейся в рамках стойбища *таха'ва*. В феврале проходила облавная охота на песца (*таларава*), в которой участвовало 25—50 охотников из различных стойбищ. Остальные хозяйственные занятия (собирательство, домашние промыслы, обработка продукции, торговые рейды) осуществлялись силами 1—2 семей.

Ненецкое тундровое ХО было настолько же изменчиво, насколько подвижен образ жизни кочевников. Ядром его выступала отдельная семья, в течение года вступающая во временные производственные контакты с 25—50 другими семьями. Условием подобной частнохозяйственной автономии было наличие стада, состоявшего из 400 и более оленей, количества, необходимого для передвижения и пище-сырьевого обеспечения, воспроизводства поголовья и его выпаса.

В крупных объединениях нуждались олени, а не оленеводы. В зависимости от экологической (а не социальной) обстановки ненцы стремились обеспечить возможно полную естественность выпаса. В благоприятных условиях, где не было нужды создавать оленью «карусель» в комарный период, *нгоб'нгэсурма* не образовывались. Например, на Хэхэ-нго (о-в Литке), где олени, как бы не бегали от комаров, «дальше моря не уходят», на лето располагается лишь одно пастушеское хозяйство.

Социально-производственный мотив был ведущим при создании дважды в году крупных облавных коллективов в феврале (*таларава*) и августе (*ябторма*). В обоих случаях проводилась загонная охота, рассчитанная на единовременную, «хищническую» добычу [описание см. Шренк, 1855. С. 244; Житков, 1912. С. 33—36; Курилович, 1934. С. 137]. Обе облавы были финальными аккордами зимнего и летнего хозяйственных полугодий, после чего кочевники оставляли в покое опустошенные промысловые угодья до следующего года. Если пастушеская деятельность, в основном индивидуальная, была ориентирована на сохранение стада, то промысловая, преимущественно коллективная, — на неограниченное потребление природных ресурсов.

Арктическое ХО, образуемое северотундровыми малооленными ненцами, состояло из взаимосвязанных подгрупп: *ханинеда* (коллектива морских зверобоев из 4—5 семей), *халлягадабада* (группы рыболовов из 2—3 семей) и *ты-нгэсы*

(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 хозяйства совместно с тундрово-оленоводческими принимали участие в летних облавах на линную дичь и зимой *талараве*.

Ведущим занятием арктического ХО была охота, рыболовство выдвигалось на первый план ранней осенью, когда осуществлялся промысел 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 не столько производственные нужды, сколько природно-климатические условия (морозы, недостаток топлива), вызывавшие необходимость совместного проживания в одном чуме нескольких семей. Кроме того, обменные связи между различными подгруппами ХО создавали единое, хотя и весьма зыбкое, потребительское пространство.

Поскольку, в отличие от крупностадного оленеводства, промыслы не обеспечивали эколого-хозяйственной автономии отдельных семей, арктические стойбищные общины были связаны более прочными социальными узами, чем тундрово-оленоводческие. Некоторым из них была свойственна специализация на товарных промыслах (добыче пушного или морского зверя), открывавшая возможность обменным путем наращивать оленное поголовье и тем самым со временем переориентироваться на тундровое оленеводство. Нестойкость арктических сообществ обуславливалась и потребностью отдельных семей изредка откочевывать к границе лесов для торговли и заготовок ремесленной древесины.

Подобно арктическому, ненецкое южно-тундровое ХО основывалось на промыслах: летнем рыболовстве, охоте на птицу, пушного зверя, собирательстве, при вспомогательной роли оленеводства. В отличие от арктического южно-тундровое ХО было немногочисленно: состояло из 1—2 семей, обычно собиравшихся на стойбищах — *тангоч*, по 4—8 и более хозяйств. Объединяющими факторами в данном случае являлись рыболовные угодья, потребность во взаимопомощи. Состав *тангоч* постоянно обновлялся за счет перехода отдельных семей к

оленоводству 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 нгэсы в качестве сезонного работника и стража оленеводческих интересов своих соседей по тангоч.

Малочисленные южно-тундровые хозяйственные группы, включавшие обычно 1—2 семьи, вполне соответствовали масштабам их промысловой практики, основанной, с одной стороны, на добыче мелкого зверя и дичи, с другой, на пестроте хозяйственного цикла. Именно южно-тундровые жители проводили охоту на зайца и куропатку, которой пренебрегали тундровые оленеводы. В экохозяйственном отношении они оказывались промысловой периферией крупностадного оленеводства, «подбирая колоски» за пастушескими хозяйствами. Поэтому южно-тундровое тангоч трудно назвать самостоятельной общиной или иным «объединением». Каждая из временно проживавших на стойбище семья была связана в большей степени с одним из оленеводческих нгэсы, где находились ее олени, чем с соседями по тангоч.

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* (рыбуловящие, бедствующие, нищенствующие) или подобно южно-тундровым — тангоч. Олени лесотундровых жителей передавались на летний выпас тундровым пастухам. В зимнее полугодие *юрчандер* разделялись на группы, состоявшие из 1—2 семей (*тахава*) и вели самостоятельное промыслово-оленоводческое хозяйство. Нередко, правда, и в зимнее время лесотундровые семьи проживали совместно по 2—5 в одном чуме и по 4—10 на одном стойбище. Фактором складывания подобных объединений, помимо бытовых и хозяйственных мотивов (экономии тепла, нехватки зимних меховых нюков для чума, эпизодической взаимопомощи), была близость факторий, русских и коми селений.

*Юрчандер*, состоявшие из ненцев и хантов, формировались на основе русского рыбопромышленного предпринимательства; руководителями артелей зачастую выступали русские. *Юрчандер* располагались и занимались неводным ловом на пустовавших прежде угодьях — песках и салмах. Подобный промысел у берегов Обской и Тазовской губ стал возможен



благодаря распространению от русских крупных неводно-сетевых снастей, дощатых лодок-неводников, а также средств хранения и сбыта улова.

ХО лесных ненцев (пян-хасава) характеризовалось малочисленностью и постоянством состава. Один и тот же 1—2-семейный коллектив осуществлял как выпас стада, так и весь цикл промысловых занятий. Если тундровые пастухи на комарный период объединяли стада, то лесные ненцы применяли другой 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 1—2 семей было достаточно для запорного и неводного рыболовства. Охота на дикого оленя с манщиком или маскировочным щитом *лата* проводилась индивидуально. Даже августовские облавы на линную птицу в приобской тайге значительно уступали по масштабам тундровой охоте, предполагая участие 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 себе подобными и иными соседями. На этом основан феномен «таинственности» лесных ненцев, предпочитавших не искать, а избегать внешних контактов. Этому же способствовали постоянство и изолированность территорий сезонных кочевий пян-хасава. Вместе с тем, благодаря ограниченным пастбищным потребностям, стойбища располагались относительно близко друг от друга и составляли непрерывную «живую цепь». Сгустки этих связей были приурочены к богатым рыбоугодьям Нум-то и Пяку-то, где в летнее полугодие собиралось до нескольких десятков семей лесных ненцев.

Ядром угорского приречно-таежного ХО являлась рыболовная артель *сай-палты ёх* (невода-запора люди) или *тухтыты ёх* (загораживающие неводом люди), насчитывавшая 2—7 семей (5—15 промысловиков). Артель собиралась на период летнего лова в поселении или сезонном стойбище поблизости от неводного песка или нескольких неводно-запорных угодий. До вскрытия рек прибрежно-таежные ханты и манси, покинув зимние селения, переезжали на Обь. В течение лета участники *сай-палты ёх* вели совместный и индиви-

дуальный промысел, одновременно занимаясь охотой на водоплавающую дичь (поздней весной), сбором ягод и кедрового ореха, домашним ремеслом. Наряду с неводной артелью, сложившейся под воздействием русского предпринимательства, во многих районах в период с июля по сентябрь формировались многочисленные сообщества рыболовов по сооружению и опромышлению больших запоров-варов (*вар верта ёх*), включавшие до 20 (на Средней Оби) или 40 (на Нижней Оби) участников. Эти традиционные объединения в течение 18—20 вв. постепенно уступали место неводным артелям.

На зимний период рыболовные объединения распадались, и каждая семья вела самостоятельное хозяйство: подледное рыболовство, охоту на боровую дичь, лося, пушного зверя. Лишь в отдельных случаях приречно-таежные жители устраивали коллективные промысловые рейды для загона лося или добычи медведя. Совместная деятельность в зимнее время была затруднена в связи с ограниченными транспортными возможностями: пешее, упряжное (на собаках) или санное (на лошадях) передвижение по тайге предполагало индивидуальное опромышление и обустройство определенного небольшого участка таежных угодий, отстоящего недалеко от поселения.

Приречно-таежные ханты и манси обычно проживали в многолюдных юртах, насчитывавших свыше десятка домохозяйств, что обуславливалось связями по совместному использованию угодий (больших варов и неводных песков), традициями обобщественного распределения (раздача излишков промысловой добычи), сложившимися соседскими и родственными узами, а также контактами с близлежащими административными центрами и торгово-предпринимательскими пунктами. Тем не менее подобные поселенческие объединения не являлись целостными хозяйственными образованиями. Напротив, теснота обуславливала размежевание угодий и дробление промысловых групп.

ХО глубинно-таежных хантов включало жителей нескольких небольших селений, состоявших обычно из 1—2 домохозяйств. Временно образуемые промысловые группы в верховьях таежных рек насчитывали подчас до 10 человек: до 7 взрослых охотников собирались «шевелить» медведя (*момикохат-мытьхат* или *мени-вуетети-ёх*), 5—8 — устраивали загоны лося или дикого оленя по насту (*венли яхан веняга, ар мир похлакунтат* или *курын-вой-выльты ёх*), 5—10 — отправлялись в дальние урманы за пушным зверем (*аркасы*).

Совместно, «народным словом» — *мыр кель* [Шатилов, 1931. С. 146—147], решались вопросы, связанные с посещением ярмарок, уплатой ясака.

Постоянство хозяйственных связей глубинно-таежных промысловиков обеспечивалось, несмотря на их разреженное расселение, транспортной подвижностью. Оленные упряжки позволяли им осваивать богатые дальние угодья, прокладывая путь к которым удобнее и безопаснее коллективно (подобные обстоятельства принимались во внимание и при посещении сугланов-ярмарок). Сами же промыслы, охота на лося (осенью) или пушного зверя, проводились индивидуально; лишь весенний загон копытных по насту и «заламывание» медвежьих берлог предполагали объединение действий промысловиков. Рыболовство также осуществлялось преимущественно силами одной семьи, за исключением довольно редких случаев поездок «верховских» хантов на обскую рыбалку, где они вливались в группы неводчиков или 'людей больших варов'.

Североселькупский вариант глубинно-таежного ХО выделялся особенностями рыбопромыслового цикла, прежде всего практикой круглогодичного лова ввиду отсутствия замора в верховьях Таза. Более весомая доля рыболовства обеспечивалась и более многочисленными промысловыми коллективами: подледную неводьбу на запоре осуществляли 5—6 взрослых мужчин (*нэкасполь кэльче кум*), сооружение и опромышление летнего большого запора — члены 2—3 семей (*кэльче кум*). Загон лося или дикого оленя по насту проводился как индивидуально, так и группой из 2—5 охотников (*сурчи кум*). По оценке В. В. Лебедева, производственный коллектив северных селькупов более чем вдвое превышал размеры семьи (в среднем 14,6:6,5) и нередко совпадал с большой семьей [1980. С. 82—85].

Таежно-предуральское ХО, представленное северными манси и североуральскими хантами, состояло из нескольких сезонных групп. В течение зимы формировались коллективы пушнодобытчиков из 2—5 человек (*юрт махум*), отправлявшиеся в предгорные урманы на промысел соболя и белки, а также группы медвежатников в составе 3—4 человек (*юртом воеха хонтас*). В период с ледостава до ледохода на лучших рыболовных угодьях, например, устье Ляпина, устанавливались большие запоры, объединявшие до нескольких десятков человек. Нередко семья разделялась на части, одна из кото-

рых занималась преимущественно рыболовством и домашними ремеслами, другая — охотой на дальних угодьях.

В летнее полугодие происходило перераспределение состава ХО. В конце весны силами «всего мира» (поселковой общины) сооружались большие запоры (*арпи аквет ватэ махум* или *миран арпи*), одновременно на малых речках устанавливались индивидуальные заграждения и ловушки. В июле-августе на старицах и песках проводилась неводьба при участии 3—6 человек (*ак толпын махум*). Выпасом оленей, объединенных в стада до 1000 голов и отогнанных в горные тундры Урала, занимались пастушеские группы из 1—2 семей.

В целом таежно-предуральское ХО на различных этапах годового цикла включало до двух десятков семей. Если приречно- и глубинно-таежные хозяйственные группы в течение года последовательно сменяли друг друга, то предуральские действовали одновременно, взаимодополняясь и образуя единый комплекс. Подобно тундровой, северопредуральская хозяйственная система представляла собой «иерархию» производственных групп, ядром которой являлись коллективы охотников и оленеводов, устойчивым фоном — сообщества рыболовов.

Южно-таежное хозяйство кондинских манси и иртышских хантов за период российской колонизации оказалось многопланово вовлечено в рыночные отношения, более или менее постоянные связи с соседним русским старожильческим и сибирско-татарским населением. Производственные сообщества в южной тайге являлись не столько самостоятельными туземными ХО, сколько участниками смешанной экономики, основанной на торговле. В этих условиях хозяйственная группа обычно совпадала с небольшой поселенческой общиной, включавшей не более 2—7 домохозяйств или семей. Главные виды занятий — охота, запорное рыболовство, товарное собирательство — осуществлялись силами 1—2 семей; летняя неводьба предполагала соучастие 3—4 человек, установка малых запоров (*арп*) — 2—3, пушнодобыча, осенняя охота на копытных, промысел таежной дичи, сбор ягод и орехов проводились в основном индивидуально; исключения составляли весенние загоны диких оленей, в которых участвовало по 2—5 охотников, и рыболовство на больших запорах, осуществлявшееся силами 5—7 промысловиков.

Сходный стиль хозяйствования был характерен и для южных (нарымских) селькупов. Преобладание индивидуальных способов промысла у них распространялось даже на лов линной утки, тогда как для северных самодийцев облавная охота на линную дичь являлась едва ли не общественным ритуалом. Вместе с тем отдельные виды занятий — охота на медведя или лося — нередко проводились группами в составе 2—5 человек. В некоторых случаях объединения создавались из экологических соображений: на Кети, например, во избежание перепромысла охотники собирались в группы из 3—4 человек и в течение зимнего сезона перемещались поочередно по угодьям каждого из участников, чем обеспечивались, с одной стороны, добычливость промыслов, с другой — увеличение срока покоя отдельных территорий.

Итак, туземное, как принято говорить, «промыслово-олениководческое» хозяйство, лишь внешне однообразно. Если в тундре коллективные промыслы предполагали неограниченное «хищническое» потребление ресурсов, то в тайге они зачастую имели обратное назначение сберегающего природопользования. Если индивидуальные промыслы в южной тайге соответствовали товарищескому хозяйству, то среди лесных ненцев, напротив, натуральному. Если целостная система тундровой экономики основывалась на ключевой отрасли (крупностадном оленеводстве), то северотаежно-предуральская — на сезонно-территориальном сочетании нескольких отраслей. Иначе говоря, характер отношения человек — человек, во всяком случае применительно к хозяйственной деятельности, во многом зависел от нюансов отношения человек — природа, и формальное сходство (как и различия) ХО далеко не всегда соответствовали действительности.

\* \* \*

Современное состояние традиционного хозяйства можно охарактеризовать как кризисное, хотя не везде уровень «развала» ХК и ХО одинаков. Применительно к Северной Сибири 1970-х годов Е. Е. Сыроечковский выделил 5 типов традиционного хозяйства, из которых к Западной Сибири относятся 4: 1) тундровый, основанный на крупном отгонном оленеводстве в сочетании с пушным промыслом, рыболовством, охотой на пернатую дичь, причем оленеводству свойственна главным образом товарная ориентация развития; 2) лесотун-

дровый, сочетающий отгонное тундровое и более стационарное таежное оленеводство, рыболовство, пушной промысел, звероводство, сбор дикорастущих и в очень небольшой степени подсобное сельское хозяйство; 3) северотаежный, главной отраслью которого является охотничий (преимущественно «ходовой») промысел с использованием оленного транспорта; в небогатой северной тайге площадь промыслового участка достигает 300—500 кв. км; 4) среднетаежный, отличающийся от предыдущего прежде всего меньшей площадью индивидуальных охотничьих угодий (100—200 кв. км), которая опромышляется как на оленном транспорте, так и пешком [1974. С. 354—356].

В приведенной типологии отмечены различные, наиболее примечательные с точки зрения автора, характеристики хозяйства коренных жителей. Разнородность признаков в данном случае представляется не методическим промахом, а заслуживающим внимания показателем «перекосов» в самих ХК. Примечательно, например, что автор «не заметил» прибрежно-таежного ХК, подчеркнул синтетический (традиционно-неотрадиционный) облик лесотундрового хозяйства, определил товарную ориентацию развития тундрового оленеводства.

Действительно, товаризованное с 18 в. хозяйство рыболовов крупных рек к настоящему времени настолько модернизировано, что его трудно назвать традиционным, а сами приобские ханты и селькупы в значительной мере стали по этническому облику «советскими». Лесотундровый ХК преобразован в ином отношении: местные ненцы и ханты сохраняют традиционные черты благодаря «подпитке» со стороны соседнего тундрово-ненецкого и таежно-угорского населения, хотя экономические приоритеты здесь принадлежат русскому, коми, татарскому и иному пришлому населению. 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 (торговля шкурками пешек и с недавнего времени пантами общей картины не меняют). Примечательно, что в условиях пастбищной тесноты многие хозяйства вместо, казалось бы, простого и выгодного решения продажи лишних оленей, склоня-

ются к другому — сокращению маточного поголовья и наращиванию количества транспортных быков-кастратов. Психологии тундрового собственника свойствен еще один «парадокс»: избегая продажи оленей, пастухи регулярно забивают их для собственного потребления, не скупаются в ритуальных жертвоприношениях и закланиях оленей по поводу гостевых и иных торжественных трапез.

Арктический ХК, выделенный Е. Е. Сыроечковским для русского населения Таймыра, эскимосов и отчасти чукчей, в настоящее время сохранился на западносибирском Севере лишь в отдельных проявлениях. Связано это с межсовхозным перераспределением пастбищных площадей на Ямале и Гыдане, по которому в северных районах полуостровов постоянно выпасаются личные и общественные стада оленеводов Сеяхи и Гыды, тогда как прежде эти территории (по крайней мере в зимнее полугодие) были «монополией» немногочисленных арктических промысловиков. Ныне морской промысел становится все менее добычливым; многие оленеводы вынуждены оставлять стада и отправляться во льды или открытое море на поиски морского зверя, поскольку недостаток прочных упряжных ремней, изготавливаемых из его кожи, стал настоящим бедствием для оленеводов.

Южно-тундровый ХК сохранился более целостно благодаря тому, что советские мероприятия по изъятию оленей и ограничению размеров личных стад (в 30—70-е гг.) не слишком нарушили его структуру, он состоял и доныне состоит из слабообеспеченных промыслово-оленьеводческих хозяйств (примечательно, что самый архаичный тип хозяйства оказался наиболее жизнеспособен в условиях советизации). В то же время большинство представителей этого ХК стали жителями поселков, т. е. по характеру деятельности приблизились к лесотундровым промысловикам. Кроме того, его пространственные рамки заметно сузились, так как южная тундра (особенно ямальская) более других заполярных территорий пострадала от промышленных разработок.

Таежно-ненецкий, таежно-предуральский и глубинно-таежный комплексы, благодаря относительной удаленности от административно-экономических центров и уже упоминавшейся транспортно-оленьеводческой «автономии», не утратили традиционной основы, хотя и подверглись деформации вследствие отчуждения огромных площадей промысловых угодий под индустриальное освоение. В течение 20 в. происходили вы-

нужденные переселения отдельных туземных групп: то во избежание соседства с административными центрами, то, наоборот (в зависимости от нравов и интересов), в стремлении быть поближе к этим центрам, то в поисках новых промысловых угодий взамен прежних, занятых под промышленность. Казымские ханты переселялись на Назым и в верховья Пура, тромъеганские и юганские — на Демьянку, ваховские — на Таз, аганские и тромъеганские — на Пяку-то, пимские — на Нум-то. В ряде случаев по административной прихоти коренные жители были лишены или серьезно ущемлены в возможности ведения традиционных отраслей. Например, оленное поголовье северососьвинских манси в 1964 г. было «безвозмездно» передано саранпаульским жителям (в основном коми), в связи с чем ныне для манси затруднено освоение богатой предгорной тайги, а «проблема» возвращения стада перебрасывается из одного административного тупика в другой [Северная Сосьва, 1992. С. 51—52]. На угодьях толькинских селькупов расположились бригады Пуровского рыбозавода, наглухо перекрывающие мощными сетевыми снастями миграционные пути рыбы и ставящие под угрозу сохранение некогда богатой экосистемы проточных озер. Земли сургутских хантов сплошь изрезаны железными и автомобильными дорогами, линиями продуктопроводов и электропередач.

В наиболее сложном положении оказались кондинские манси и обские селькупы — носители южно-таежного ХК (практиковавшие примерно тот же тип хозяйства нижнеиртышские ханты уже прекратили свое этническое существование). Из фонда традиционной культуры они сохранили лишь отдельные навыки или реликты. Их хозяйственная деятельность представляет собой смесь элементов туземного, русского, тюркского и советского образцов. Их исконные земли давно освоены (с 17 в.) и переосвоены (в 20—30-е гг. 20 в.) несколькими потоками пришлого населения, которое уже может считаться старожильческим и обладать равными с туземцами правами на пользование угодьями. В течение 20 в. таежные массивы понесли огромный ущерб от почти сплошных лесоразработок. За единичными исключениями здесь не осталось коренного населения, ведущего традиционный образ жизни.

Итак, из отмеченных применительно к началу 20 в. ХК в настоящее время жизнеспособностью характеризуются тундровый (оленоводческий), южно-тундровый, таежно-ненецкий, таежно-предуральский и глубинно-таежный типы хозяйства. Все



они в большей (тундровый) или меньшей (глубинно-таежный) степени основываются на оленеводстве. Главными препятствиями восстановления промыслов являются ведомственная разобщенность ХК (к примеру, часть тундровых ненцев числится оленеводами, часть — охотниками; одни селькупы формально занимаются рыболовством, другие — охотой) и «странная» организация производств, благодаря которой на р. Таз, например, нерентабельна добыча соболя. Однако и в случае преодоления этих преград хозяйство коренного населения окажется в нелегком противоборстве с рынком, которое, как видно из истории, не сулит туземным традициям долговечности.

## НАРОДЫ И ЯЗЫКИ

Как с геологии и палеонтологии начинается история взаимодействия человека и природы, так с этногенеза ведется поиск истоков самобытности народов. Не случайно время от времени этногенетика приобретает политическую значимость, особенно в тех случаях, когда возникают территориальные споры. Не случайно в отечественной науке вопросы происхождения, как отмечают зарубежные наблюдатели, многие десятилетия занимали ключевые позиции [см. Dolitsky, 1990. P. 228].

## КОНТУРЫ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ АРЕАЛОВ

По наиболее распространенной версии, Западная Сибирь осваивалась уральцами (предками самодийцев и угров) с мезолита (6 тыс. до н. э.), а в эпоху неолита (4 тыс. до н. э.) произошло отделение протосамодийцев от протоугров. В конце 3 тыс. до н. э. из прафинно-угорского языка выделился праугорский, в котором с середины 1 тыс. н. э. обособились обско-угорские языки. На рубеже эр из прасамодийской общности выделились северосамодийские (в том числе, ненецкий) и южносамодийские (в том числе селькупский) языки [Чернецов, 1964; Косарев, 1981; 1984; Халиков, 1967. С. 28; Хайду, 1985. С. 159—160].

Этапам истории языка соответствует следующая археологическая схема. В эпоху палеолита произошло заселение Зауралья, а в мезолите здесь сложилась среднезауральская культура, составлявшая единую общность с культурами Среднего

Приуралья. Неолитические комплексы 5—4 тыс. до н. э. сформировались, по-видимому, на местной основе, причем к концу периода в них достаточно отчетливо выразились по крайней мере две линии развития, представленные памятниками полуденковского и боборыкинского типов. В энеолите (второй половине 3 — начале 2 тыс. до н. э.) в Зауралье выделилось несколько сформировавшихся на местной неолитической базе культур: шапкульская, липчинская, андреевская, аятская и др. Они могут быть отнесены к двум — липчинско-ботайскому и андреевско-волвончинскому культурно-хронологическим горизонтам, соответствующим двум этапам развития восточно-уральской общности. К началу 2 тыс. до н. э. относятся тундровые памятники йоркутинского типа [Корякова, Кокшаров, 1991. С. 36—37; Кокшаров, 1993. С. 88—90; Лашук, Хлобыстин, 1986; Косинская, Федорова, 1994].

В эпоху бронзы в предтаежной и южно-таежной полосе от низовьев Томи до Тюменского Притоболья распространился комплекс культур самусьско-кротовского типа, сложившихся на основе отступающе-накольчатых традиций. В северной тайге сформировалась сартыньинская культура, унаследовавшая местные гребенчато-ямочные традиции неолита и энеолита. В лесотундре и тундре обособилась ортинская культура, генетически связанная с Припечорьем. Во второй-третьей четверти 2 тыс. до н. э. отмечается синхронное существование поздних сартыньинских, поздних полымьятских, ташковских и коптяковских культурных комплексов Зауралья и Притоболья с кротовским — в Прииртышье, степановским и самусьским — в Приобье и Прииртышье. Южно-таежное Обь-Иртышье к концу 2 тыс. до н. э. оказалось в ареале влияния андронидных культур. В конце бронзового века в тундре сложилась хэяхинская, в северной тайге — атлымская культуры. В последней трети 2 тыс. до н. э. в предтаежной и южно-таежной зонах сформировался андронидный массив, в пределах которого выделяются родственные культуры: черкаскульская — в лесном Зауралье, сузгунская — в таежном Прииртышье, пахомовская — в лесостепном Тоболо-Иртышье, еловская — в лесном и лесостепном Приобье. На заключительном этапе бронзового века на Оби и к востоку от Иртыша сложился ирменский культурный комплекс, в Зауралье — межовский, к северу — позднесузгунский и крестовый [см. Косарев, 1987; Лашук, Хлобыстин, 1985; Васильев Е. А., 1982; Корякова, Кокшаров, 1991].

Эпоха железа разделяется на семь этапов: белоярско-ва-сюганский (7—4 вв. до н. э. — 3 в. до н. э.), кулайский (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.), карымский (3—4 — нач. 6 в.), зеленогорский (6 — нач. 8 вв.), кучиминский (8—9 вв.), кинтусовский (конец 9 — сер. 12 вв.), сайгатинский (сер. 12 — 16 вв.). В течение всего этого времени существовала об-иртышская культурно-историческая общность, явившаяся ба-зой формирования как угорских, так и самодийских народов [Федорова Н. В., 1978; Зыков, Федорова, 1993. С. 65—66]. В ее пределах продолжают развиваться местные тради-ции. Так, в Нижнем Приобье на основе атлымско-хэяхинских комплексов сформировался усть-полуйский, в Зауралье из сочетания межовского и гамаюиского — иткульский, в При-обье на базе кулайского — релкинский и т. д. В Севериом и Среднем Зауралье отмечается влияние приуральских тради-ций, например, в облике дуванского (молчановского) и сме-нившего его юдинского комплексов. Средневековые памятни-ки тундры (тиутей-салинского, хаэн-салинского и иных вари-антов) характеризуются связями как с западносибирской тай-гой, так и европейской тундрой [см. Чернецов, 1957; Косарев, 1987; Могильников, 1987; 1990; Чиндина, 1984; 1991].

Даже краткий перечень археологических традиций При-обья позволяет заметить основные контуры древних культур-но-географических ареалов, разделяемых условными гранями, проходящими в широтном отношении по полосе редколесья (лесотундры) и южной тайге, а в вертикальном измерении (в пределах средне- и южно-таежной территорий) между Ура-лом и Иртышом, Иртышом и Обью.

Горизонтальная грань, отмечаемая на широте лесотундры, в эпоху развитой бронзы отделяет сартыньинскую культуру от ортинской, в финальной бронзе — круг хэяхинских памят-ников от атлымских, в железном веке — усть-полуйский ком-плекс от памятников арктической тундры. Южно-таежная го-ризонталь отделяла в период развитой бронзы самусьско-кро-товский ареал от сартыньинского, в финале бронзы — андро-ноидную общность от атлымской, в эпоху раннего железа — саргатскую от кулайской. Самые археологически яркие и ис-торически значимые события — расцвет самусьской или ан-дронидной общностей, образование Сибирского Ханства или цепи русских острогов-городов происходили главным образом по южную сторону этой грани, лишь опосредованно затраги-вая судьбы Севера.

Два вертикальных рубежа условно разделяли таяжское Обь-Иртышье на три провинции: Зауралье (западную), Прииртышье (центральную) и Томско-Нарымское Приобье (восточную), частично пересекая южно-таяжскую горизонталь и тем самым создавая сложную картину широтно-меридианальных культурных взаимодействий. Уже в неолите контуры западной провинции обозначились комплексом памятников оснoвоостровского типа, а затем, в энеолите, липчинской культуры. Здесь формируется восточноуральская культурно-историческая общность.

В эпоху ранней бронзы эти три ареала (провинции) характеризовались различными традициями: аятской и андреевской (западная), гребенчато-ямочной (центральная), игрековской (восточная). В период развитой бронзы трем провинциям соответствовали черкаскульская (андроноидная), сузгунская и еловская культуры, в финале бронзы — межовская, позднесузгунская и позднееловская, на рубеже железного века — гамаюнская, завьяловская и молчановская, в эпоху раннего железа — иткульская, саргатская и кулайская; в раннем средневековье — дуванская (молчановская), потчевашская и релкинская. В течение пяти тысячелетий три южно-таяжные провинции сохраняли относительную культурную самостоятельность и были связаны, соответственно, с Приуральем, южным Прииртышьем и верхним Приобьем. Диапазон контактов таяжных сообществ, таким образом, охватывал пространство между горными системами Урала и Алтая.

В целом в пределах тайги и тундры Приобья выделяется 5 устойчивых палеокультурных ареалов: 1) тундровый, 2) северотаяжный, 3) зауральский, 4) нижеиртышский, 5) нарымский (среднеобской). Можно представить следующий эскиз пространственно-временного распределения древних традиций:

| <b>Эпохи</b> \ <b>Ареалы</b> | <b>Тундровый</b> | <b>Северотаяжный</b> | <b>Зауральский</b>       | <b>Нижеиртышский</b> | <b>Среднеобской</b> |
|------------------------------|------------------|----------------------|--------------------------|----------------------|---------------------|
| <b>Развитая бронза</b>       | ортинская        | сартыньинская        | черкаскульская           | сузгунская           | еловская            |
| <b>Финал бронзы</b>          | хяхинская        | атлымская            | межовская                | позднесузгунская     | позднееловская      |
| <b>Раннее железо</b>         | ?                | усть-полуйская       | иткульская               | саргатская           | кулайская           |
| <b>Средневековье</b>         | тиутейсалинская  | нижнеобская          | дуванская (молчановская) | потчевашская         | релкинская          |

Археологами высказано обилие предположений относительно этнической принадлежности перечисленных культур и целого ряда других. Например, потчевашская определялась как уторская, самодийская, угро-самодийская, угро-тюрко-самодийская, усть-полуйская как угро-палеоазиатская, самодийская, угро-самодийская. При простом коллекционировании различных мнений может показаться, что Западная Сибирь заселялась самодийцами и угро-тюрками несколько раз. Между тем древние уральцы, вероятнее всего, были первожителями края, и в течение нескольких тысячелетий все этнические события в северном Приобье были связаны с угро-самодийским миром.

С древности западный «чрезкаменный» путь был главным в этнокультурном освоении края. Часто упоминаемый южный фактор, безусловно, играл существенную роль в культурогенезе Северо-Западной Сибири, особенно Нижнеиртышского и Среднеобского ареалов, однако его влияние сдерживалось экологическими обстоятельствами. Продвижение скотоводов в тайгу вдоль Иртыша и Оби (со времени их появления в степи) едва ли имело вид миграционного потока. В припойменных районах Нижнего Прииртышья и Среднего Приобья они могли создать лишь временные оазисы своей культуры, а затем либо раствориться в среде таежных промысловиков, либо вернуться к югу. Река — стихия рыболовов, а не кочевников. Поэтому таежная промысловая культура не только не уступала по жизнеспособности более «прогрессивной» южной культуре скотоводов и земледельцев, но при определенных обстоятельствах обнаруживала способность к встречной экспансии, как это случалось в эпоху поздней бронзы или раннего железа при продвижении на юг атлымской или кулайской традиций.

Как известно, с рубежа эр по евразийским степям с востока на запад прокатывались непрерывные миграционные волны. Однако ни хунну, ни тюрки, ни монголы не проникали в глубь западносибирской тайги (за исключением, возможно, отдельных военных экспедиций). Их потоки «завихрялись» значительно западнее в пространстве от Приуралья до Подунавья. Там, на Восточно-Европейской равнине, устанавливались более или менее постоянные связи между степняками и жителями лесов, возникали смешанные политические режимы (Булгарское государство или монголо-татарские Орды), образовывались демографические «опухолы». Оттуда начинался обратный миграционный поток, шедший по лесной полосе к Уралу и за Урал. По скорости движения он, безусловно, уступал

лавинам степных кочевников. Едва ли можно его представлять как тянущуюся от Поволжья до Приобья вереницу переселенцев. Скорее он напоминал медленные волны, когда движется и колеблется лишь поверхность водной толщи, однако постоянством этих колебаний определяется направленность общего движения.

Даже применительно к лесостепным территориям сомнительны словообороты «племена пришли», «население ушло», поскольку приходили и уходили отряды воинов или сборщиков дани, а основная часть населения оставалась на месте. Тем более устойчив был, вероятно, образ жизни таежных промысловиков, равно как затруднительны какие-либо массовые («племенные» или «фратриальные») походы по буреломам и бесчисленным водоемам приобских лесов. Пожалуй, лишь в тундровой зоне, подобно степной, оказывались возможны быстрые переселения. Но и они, по-видимому, начались не ранее появления крупнотапного оленеводства, т. е. второй половины 2 тыс. н. э.

Многие так называемые южные черты могли проникать на западносибирский Север как по Оби и Иртышу, так и через Урал, благодаря упомянутому миграционно-культурному «завихрению». При этом они могли иметь даже алтайские истоки, но в зауральской тайге появиться с запада. Возможно, и степное, например скифо-сарматское, влияние передавалось в Приобье не через Прииртышье, как нередко представляется [см. Мошнинская, 1978. С. 68—69], а через Приуралье. Первое знакомство укров со скотоводством могло состояться в Приуралье уже на рубеже 3—2 тыс. до н. э. под влиянием фатьяновской и срубной культур [Смирнов, 1975. С. 184—189].

Таким образом, главная трудность этнического определения археологических культур Западной Сибири состоит не в различении пришельцев от туземцев и не в установлении очередности и времени появления в Приобье самодийцев или укров, а в изучении механизма взаимодействий между отдельными группами укров и самодийцев. С каменного века до сегодняшнего дня происходит это взаимодействие в смене форм хозяйства, общественных отношений, явлений культуры при сохранении, с одной стороны, этнокультурного разнообразия, с другой — соседства угорских и самодийских сообществ.

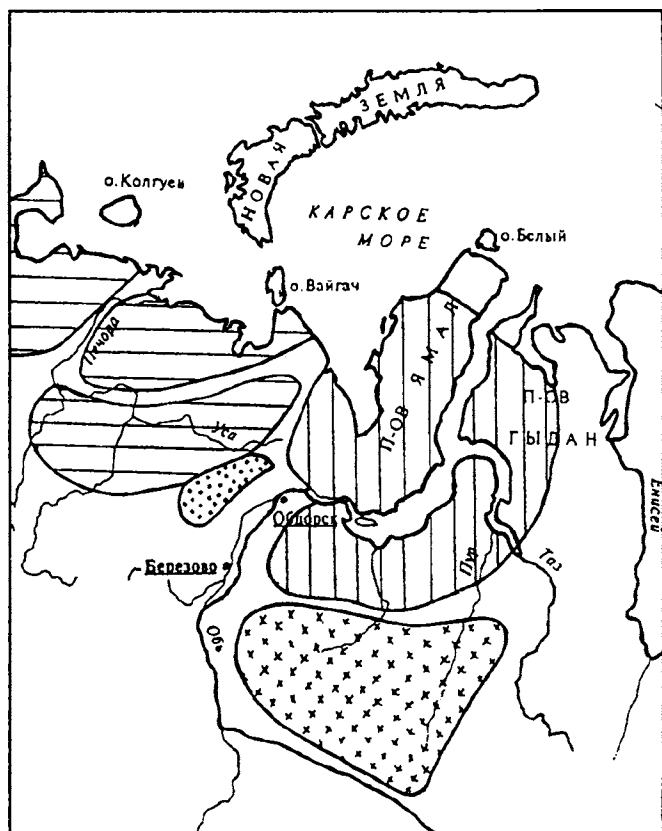
## ТЕРРИТОРИАЛЬНО-ЯЗЫКОВЫЕ ОБЩНОСТИ

Территория — «вместилище» народа в естественно-географической среде. «Духом» народа обычно называют язык. В соотношении территории и языка («тела» и «души») выражаются наиболее приметные черты народов и их «живых культур». Не случайно на подъеме национального движения первыми встают проблемы территорий и языков.

В языке ненцев выделяется два диалекта (наречия): тундровый и лесной. Тундровый диалект разделяется на западную, большеземельскую и восточную группы говоров. В западную группу включаются малоземельский, тиманский, канинский и колгуевский говоры, в восточную — приуральский, ямальский, надымский, тазовский и таймырский; промежуточное между западными и восточными группами положение занимает большеземельский говор. Лесной диалект состоит из пуровского, ляминского и нялинского говоров [Терещенко, 1966. С. 394]. Хотя различия между диалектами сводятся в основном к фонетическим особенностям, они настолько велики, что взаимное понимание представителей обоих диалектов затруднено [Вербов, 1973. С. 4—190; Терещенко, 1965. С. 8—11]. Язык лесных ненцев в некоторых отношениях обнаруживает большую близость с языками энцев, нганасан и селькупов, чем с тундровым диалектом [Вербов, 1973. С. 205; Хайду, 1985. С. 128]. Существенное влияние на ненецкое лесное наречие оказал и соседний хантыйский язык [Попова, 1978. С. 116—119].





На тундровом диалекте говорит 95% (33 тыс. чел.) ненцев, расселенных на территории площадью 1 млн. кв. км от Архангельска до Таймыра. При этом даже представители самых отдаленных друг от друга крайне восточных и крайне западных говоров без труда понимают друг друга. Говоры лесных ненцев, численность которых составляет около 1 тыс. чел. на территории площадью 40—50 тыс. кв. км, «в значительно большей степени, чем говоры тундровых ненцев, утратили единство как между собой, так и с говорами тундрового наречия» [Терещенко, 1965. С. 8, 10]. Т. Лехтисало выделил в языке лесных ненцев семь говоров: р. Киселевской, р. Нитьсеей, нижнеляминский, рода Наханны, р. Сахалинской, р. Нялин и верхнепуровский. Правда, Г. Д. Вербов счел подобное деление чересчур дробным (основанным на учете территориаль-

но-родового распределения и даже индивидуальных особенностей произношения), ограничив число говоров тремя (названными в общей классификации) [Вербов, 1973. С. 123—124]. П. Хайду выделил лишь два — восточный и западный варианты диалекта лесных ненцев [Hajdu, 1975. P. 219].



### Самоеды в 17 в.

составитель Б. О. Долгих [Общественный строй..., 1970, прил. 1]

-  — европейские ненцы; 
  — обдорская (юрацкая) самоедь; 
  — войкарская самоедь; 
  — казымская (кунная) самоедь;

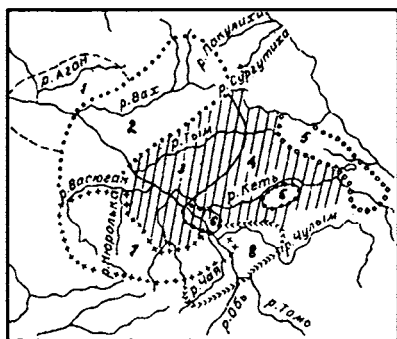


Языковая монолитность тундровых ненцев, по-видимому, обусловлена подвижным кочевым образом жизни, создающим условия для постоянного общения и взаимного перетока представителей различных групп (этим же обстоятельством предопределена взаимная близость тюркских языков в степях Евразии). Естественно-географические рубежи, ограничивающие территории кочевий, оказывались и границами между говорами. К примеру, тиманский говор отделен от малоземельского рекой Индигой, малоземельский от большеземельского р. Печорой, ямальский от надымского и тазовского р. Обью. На всех полуостровах: Канине, Ямале, Ненянг-Сале, Гыдане, Таймыре существуют обособленные говоры (как и на о-ве Колгуев).

Языковая самобытность населения каждого из полуостровов связана с режимом миграций: в летнее полугодие оленеводческие хозяйства откочевывали к северу в глубь тундры и на побережье арктических морей, в зимнее возвращались к границе лесов. Таким образом, лишь часть года (середина зимы) выпадала для общения различных групп, встречавшихся на зимних маршрутах касланий. Этих месяцев (или даже недель), очевидно, было достаточно для сохранения языкового единства между группами, а остального времени — для складывания говорных особенностей. По-видимому, существует зависимость между степенью языкового единства и уровнем подвижности населения (последний, в свою очередь, может быть условно выражен в размерах оленного поголовья): чем выше показатель «крупностадности», тем обширнее территория распространения одного говора (в Большеземельской или Ямальской тундрах), и наоборот, чем он ниже, тем многообразнее диалектная ситуация (на плато Нумто, в Тиманской, Канинской, Колгуевской и Малоземельской тундрах).

В языке селькупов выделяются два [Прокофьева, 1966. С. 357, 414] или три [Хайду, 1985. С. 134] наречия: северное (тазовско-баишенское) и нарымское (нарымско-кетское); в последнем обособляются центральное (нарымское) и южное (кетское) наречия. Северное распространено по рекам Таз (среднем и верхнем течении), Турухан (с притоками Нижней и Верхней Баихой) и Елогуй. Нарымское (центральное) подразделяется на тымско-нарымские говоры и диалекты селькупов рек Нюролька, Чижапка, Парабель, верховий Ваха и Васюгана. Кетское (южное) включает говоры селькупов р. Кеть, натско-пумпокольский и чулымский диалекты. Ю. А. Морев

разделяет селькупский язык на пять диалектных групп: чумьлькупы, шешкупы, сюсюкумы, тьюкумы и собственно селькупы, отмечая при этом, что «селькупский язык — своего рода абстракция из-за отсутствия единой языковой нормы; он бытует в виде безусловно конечного, но пока четко не определенного числа диалектов и говоров» [Морев, 1990. С. 129—130]. Кай Доннер, изучавший в 1911—1913 гг. язык селькупов, обнаружил особый говор едва ли не в каждом южно-селькупском селении: на Оби «каждой юрте свойствен особый диалект, и это обстоятельство представляется угрожающим для будущего языка в целом»; языковые «различия зачастую столь существенны, что обитатели соседних юрт не понимают друг друга и вынуждены общаться по-русски»; на р. Тым «почти каждая семья имеет собственный диалект и особый словарный фонд». Среди тазовских селькупов Доннер различал пять диалектов [Доннер, 1926. S. 46, 63, 144].



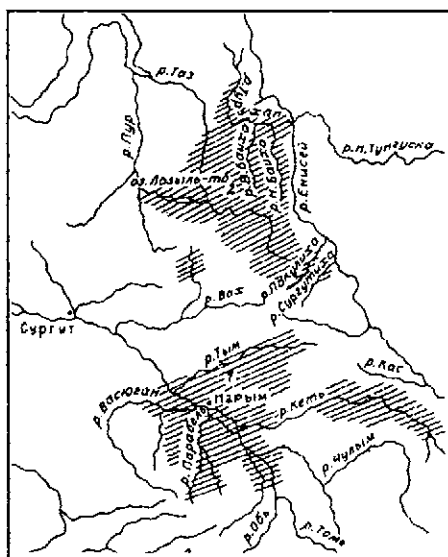
**Карта-схема расселения селькупов до 17 в.**

[Пелих, 1981. С. 13]

- 1 — соргула; 2 — сельгула; 3 — чумульгула; 4 — сюсигула;  
5 — кайбангула; 6 — тегула; 7 — шешгула; 8 — пайгула

Применительно к 17 в. Г. И. Пелих реконструировала пространственные очертания восьми диалектно-территориальных групп: чумульгула, сюсигула, шешгула, сельгула, тегула, соргула, пайгула, кайбангула [1981. С. 8—23]. Племя соргула, расселенное на северо-западе селькупского мира, после разгрома Пегой Орды частично ушло вверх по Оби, частично на Таз, Турухан и левые притоки Енисея; возможно, соргула

говорили на карасинском диалекте, который, по оценке Е. А. Хелимского [1976. С. 203], являлся ныне исчезнувшим карасинским говором тазовского диалекта селькупского языка. Сельгула до 17 в. населяли васюганско-ваховское Приобье, впоследствии часть из них переселилась на Вах и Таз. Пайгула обитали в томско-чулымском Приобье, позднее часть из них сдвинулась в Туруханский край, часть подверглась тюркизации и русификации. Территорией первоначального расселения *ишешгула* было Васюганье, впоследствии занятое хантами. Устье Кети и прилегающее побережье Оби занимали *тегула*, верховья Кети до истоков Сыма *кайбангула*; со временем бассейн Кети населили *сюсигула*. В течении Тыма проживали *чумульгула* [Пелих, 1981. С. 23—74].



**Карта-схема расселения селькупов в середине 19 в.**

[Пелих, 1981. С. 9]

1 — нарынские селькупы; 2 — тазовско-туруханские селькупы

В целом можно отметить, что диалектные группы селькупов в пространственном отношении соответствовали бассейнам обских притоков Васюгана, Тыма, Кети и др. Дополнительными рубежами могли выступать условные границы верхнего (среднего) нижнего течения рек. Диалектное многообразие южных селькупов, как и предполагал К. Доннер, было одной из причин быстрого исчезновения в 20-м столетии на-рымского наречия. Северное же сохранилось значительно лучше и не только благодаря отдаленности тазовско-туруханского края, но и вследствие большей целостности языка. Последнее обстоятельство, в свою очередь, обуславливалось более обширной системой взаимообщения северных селькупов, практиковавших оленеводство.

Территориально-языковые группы хантов и манси, расселенных на территории площадью более 500 кв. км, представляют собой сложный конгломерат диалектных групп, диалектов, говоров и подговоров. Степень языковой неоднородности среди обских укров такова, что ряд диалектных групп приравнивается к самостоятельным языкам, а для культурно-просветительных потребностей к настоящему времени разработано несколько вариантов литературного языка на базе обдорского (усть-обского), шеркальского (средне-обского), казымского, шурышкарского, сургутского и ваховского диалектов хантов, северного диалекта манси. Тем не менее и они не способны разрешить проблему внутриязыковых барьеров, к примеру: кондинским манси непонятен литературный язык, созданный на основе северомансийского диалекта.

Хантыйские диалекты принято разделять на три большие группы:

1. Северную, к которой относятся обдорский, сыгвинский, сынско-мужевский, шурышкарский, казымский и шеркальский диалекты;

2. Южную, в которую входят иртышский, кондинский и демьянский, а также обладающие признаками перехода к северной группе низямский и кеушкинский диалекты;

3. Восточную, которую составляют салымский, сургутский (тромъеганский, юганский, малоюганский, пимский), ваховский, васюганский, вартовский диалекты.

У манси выделяется четыре диалектных области:

1. Северная, представленная северомансийским диалектом, который делится на сыгвинский (ляпинский), сосьвинский, обский и верхнелозьвинский говоры;

2. Западная, включающая диалекты Средней Лозьвы, Нижней Лозьвы, Пелыма и Вагиля;

3. Восточная, к которой относятся ниже-, средне-, верхне- и южно-кондинские диалекты;

4. Южная с ныне исчезнувшим тавдинским диалектом [Хайду, 1985. С. 32—45].

Н. И. Терешкин предложил обособлять не три, а два диалектных массива хантыйского языка: западный (собственно хантыйский) и восточный (кантыкский). В первом он выделил три основных наречия (усть-обское, приобское и прииртышское), в восточном — два (сургутское и вах-васюганское). Каждое наречие включает ряд говоров, состоящих из подговоров. Например, казымский и полноватский (усть-казымский) подговоры относятся к казымскому говору приобского наречия западной диалектной группы хантов [1966. С. 320—340]. Грань между западной и восточной диалектными группами настолько глубока, что впору говорить не только о «глубоких языковых различиях», но и об их обособлении во всем, включая самоназвания *ханты/кантык*. При этом западные диалекты сближаются с другими угорскими языками и диалектами, а восточные — с неугорскими уральскими языками [Терешкин, 1981. С. 4].

Особенностями мансийских диалектных групп обусловлены языковые барьеры между жителями различных областей: тавдинский диалект характеризуется как самостоятельный мансийский язык, общение кондинских и сосьвинских манси существенно затруднено или вообще невозможно [Баландин, Вахрушева, 1957. С. 6; Hajdu, 1975. P. 121]. Таким образом, обско-угорским диалектным группам присущи признаки самостоятельного языка [Майтинская, 1966. С. 9].

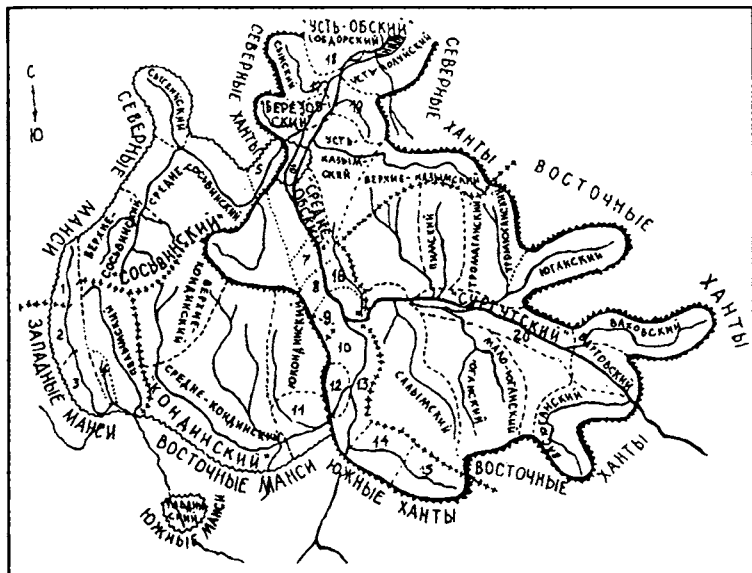
Э. П. Соколова предложила назвать крупные обско-угорские общности, соответствующие диалектным областям, этнографическими группами, а более мелкие, отличающиеся языковыми особенностями на уровне диалектов и говоров, — территориальными (территориально-диалектными и территориально-говорными). Признаками этнографической группы являются компактная территория расселения, собственное этнонимическое самоназвание, особая группа диалектов (приравниваемая к самостоятельному языку), своеобразие культуры, эндогамия. Для территориальной группы характерны замкнутый в речном бассейне ареал расселения, самоназвание географического характера, свой диалект (или говор), некото-

рое своеобразие культуры, значительное число внутригрупповых браков [1975. С. 186—210; 1990].

Рубежи угорской языковой «непрерывности» в какой-то степени соответствуют картине природной зональности. Диалектные области (группы) в основном соответствуют географическим провинциям, северные группы диалектов хантов и манси отделены от более южных среднетаежной гранью; в южно-таежной полосе, как и в случае с древними культурами, диалектная триада манси-ханты-кантык разделена вертикальными «межами», обособляющими территории Зауралья — Прииртышья — Среднего Приобья. Северные диалекты занимают более обширные ареалы, чем южные. К примеру, среди манси на Северной Сосьве распространен один диалект, на Лозьве — три, на Конде — четыре. Хантыйские диалекты в основном совпадают с бассейнами притоков Оби и Иртыша (Казыма, Салыма, Васюгана и др.), хотя в ряде случаев эта зависимость условна. Так, язык хантов Тромъегана, Пима, Б. и М. Юганов, Сургутской Оби нередко характеризуется как единый диалект [Штейниц, 1935. С. 194]. Н. И. Терешкин также считает допустимым объединение языка сургутских право- и левобережных хантов в один агано-юганский говор [1966. С. 196].

Границы распространения диалекта в обско-угорской среде, как и в самодийской, определяются насыщенностью общения. Оно измеряется не широтой контактов вообще, а объемом устойчивых (бытовых) взаимосвязей, которые в свою очередь обусловлены особенностями хозяйственного цикла (ХК и ХО). Примечательно, что у оленеводческих групп диалектные территории значительно обширнее, чем у прочих, например, у северных манси в сравнении с восточными или западными. Заходящий далеко на юг оленеводческий клин в хантыйском массиве соотносится с территорией распространения обширного сургутского диалекта.

Если оленеводство обеспечивало общение в зимнее полугодие, то летние связи проходили в основном по речным путям. Чем большее число хозяйств выезжало в летнее время с верховий притоков на Обь и Иртыш на летнюю путину, тем более единообразной выглядела языковая ситуация. По-видимому, оленеводческая связь в зимний период и рыбопромысловая в летнее время при соседстве дельт Б. Югана, Тромъегана и Пима обеспечили относительную целостность сургутского диалекта. На неолениводческой Конде, наоборот, хозяй-



# **Карта языкового дробления обско-угорских народов**

составитель Е. Шмидт [1989. С. 9]

- ~~~~~ этническая граница манси.
- ▲▲▲▲ этническая граница ханты
- +++ граница массива диалектов
- граница диалекта
- ..... граница говора

- |                       |                       |
|-----------------------|-----------------------|
| 1. верхне-лозьвинский | 11. нижне-кондинский  |
| 2. средне-лозьвинский | 12. кондинский        |
| 3. нижне-лозьвинский  | 13. иртышский         |
| 4. вагильский         | 14. нижне-демьянский  |
| 5. нижне-сосьвинский  | 15. верхне-демьянский |
| 6. обский             | 16. усть-иртышский    |
| 7. низямский          | 17. шурышкарский      |
| 8. атлымский          | 18. усть-собский      |
| 9. леушинский         | 19. куноватский       |
| 10. цингальский       | 20. липрисовский      |

ственные циклы были замкнуты на отдельных участках, вследствие чего сформировалось пять различных диалектов — четыре мансийских и один хантыйский.

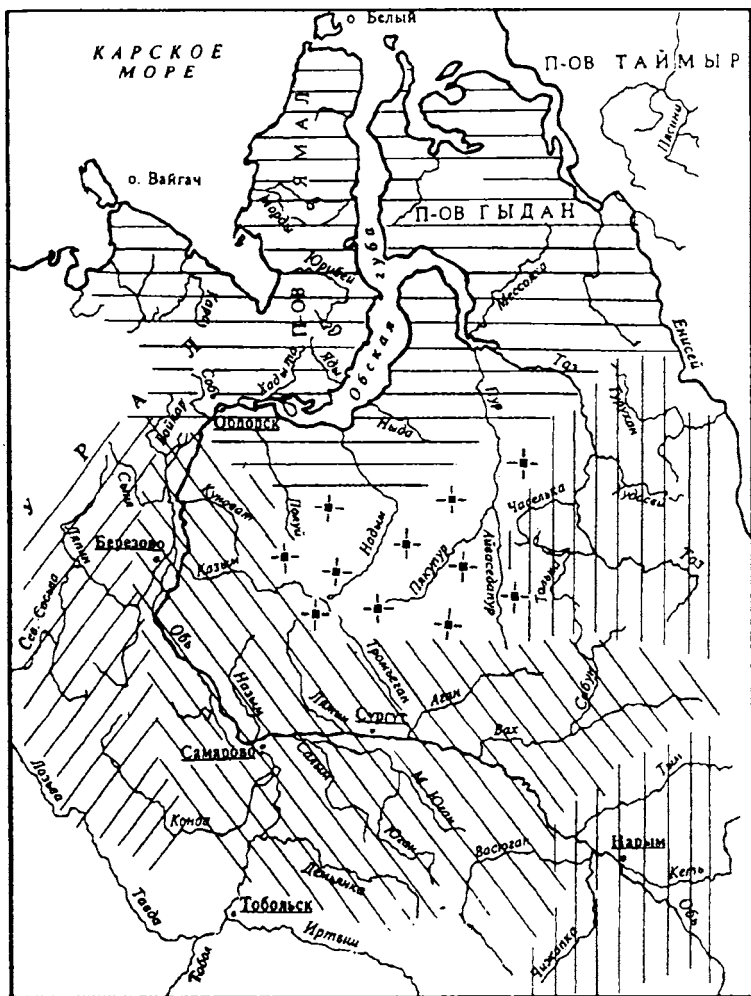
Таким образом, территориальные (хозяйственно-транспортные) и языковые ареалы во многом совмещались. Разумеется, они дополнялись и опосредовались другими видами связей (брачных, торгово-обменных, административных и др.). Кроме того, столь прямая взаимозависимость хозяйства и языка сложилась, по-видимому, уже в эпоху российской колонизации края, когда отошли на задний план значимые прежде системы связей — социально-политическая и культово-ритуальная.

## ЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ

Сегодня сибирские угры называются хантами и манси, самодийцы — ненцами, энцами, нганасанами, селькупам. Каждый из народов разделяется на группы, в большей или меньшей степени самобытные по языку и культуре. Среди хантов насчитывается по крайней мере три подобных группы (северная, восточная и южная), среди манси — четыре (северная, восточная, южная и западная). Различия между ними настолько существенны, что, по-видимому, «до недавних пор ханты не считали себя единым народом», а у манси «процесс консолидации ... групп начался несколько раньше в силу исторических условий, их миграций и смешений» [Соколова, 1990. С. 27]. Сибирские ненцы делятся на два самостоятельных сообщества: тундровых и лесных ненцев; селькупы представлены двумя — северной и южной группами. Таким образом, среди западносибирских самодийцев и угров обнаруживается по меньшей мере 11 самобытных этнических сообществ, объединенных в четыре народа. При этом северные ханты имеют не меньше культурного сходства с ямальскими ненцами, казымские ханты — с сосвинскими манси, тымские селькупы — с васюганскими хантами, чем каждая из перечисленных групп со своими территориально отдаленными соплеменниками. Из конца в конец Северо-Западной Сибири в любом ее измерении тянется этнокультурная непрерывность, весьма условно ограниченная с запада культурой коми, юга — сибирских татар, востока — эвенков и кетов.

По существу перед этнологией стоят те же задачи, что и перед археологией: определение характера взаимодействия раз-





# Расселение народов Северо-Западной Сибири на рубеже 19—20 вв.

≡ — ненцы; —■— лесные ненцы; |||| — селькупы;

\\\\ — ханты; // — манси;

личных групп населения в огромном угорско-самодийском этнокультурном котле. И, пожалуй, главным оказывается вопрос: почему угры и самодийцы, жившие бок о бок в течение тысячелетий, в конце концов не смешались в единый самоедо-угорский конгломерат? Почему на ровном пространстве Западно-Сибирской равнины длительное время сохранялись устойчивые этнокультурные рубежи?

Недостаточная и неравномерная археологическая изученность края не позволяют сколько-нибудь определенно соотнести этнокультурные рубежи с границами древних культурных общностей. Можно лишь с долей вероятности наметить общие их контуры.

Южно-таежная широтная грань, разделявшая в древности культуры тайги и лесостепей, в историческое время была рубежом между угорско-самодийской и тюркской общностями. Несмотря на многообразие связей между сибирскими тюрками и таежным населением (манси, хантами и селькупам), территориальный барьер между ними оставался относительно устойчивым [подробнее см. Головнев, 1993а. С. 142—147]. Правда, в течение последних трех столетий эта граница несколько сдвинулась к северу, что связано не столько с тюркским, сколько с русским воздействием. В отличие от кочевого и полукочевого тюркского населения Обь-Иртышья, русские (особенно выходцы с Русского Севера) были носителями лесной культуры, которая легко адаптировалась к условиям Севера Западной Сибири. Примечательно, что они следовали в Сибирь через Уральские «врата» по экологически «правильному» проложенному с древности пути. На основе русской культуры, включавшей земледелие, животноводство, промышленность, торговлю, в южно-таежной полосе сложился новый экономический комплекс, с одной стороны, вписавшийся в местную экологию, с другой — превзошедший по технологическому уровню туземные культуры. В сочетании с политико-административным первенством, экономическая сила русских привела к аккультурации южно-таежных групп туземного населения, что и стало причиной сдвига отмеченного этнического рубежа к северу.

Лесотундровая грань, разделявшая в древности культуры тундры и северной тайги, в историческое время служила контактной зоной между ненецким и угорским населением. В отличие от южно-таежной, эта граница в течение последних четырех-трех столетий не стерлась (если не стала более жест-

кой). Связано это прежде всего с хозяйственными переменами — развитием в тундре кочевого крупностадного оленеводства (что опять-таки не обошлось без опосредованного воздействия русских) [Крупник, 1976; Kyrnik, 1993. Р. 160—168; Головнев, 1989; 1993. С. 87—100]. Правда, в 19 в. вновь возникший (промыслово-олeneводческий) барьер был перекрыт смешанным хозяйственно-культурным «слоем» лесотундровых рыболовов-олeneводо-в. Ненцы и ханты, образовавшие эту группу, представляли собой промежуточное звено, связывавшее тундровую ненецкую и лесную хантыйскую культуры и создававшее условия для их взаимодействия и переток населения по оси север — юг [подробнее см. Васильев, 1976. С. 340; Головнев, 1988].

Помимо широтных южно-таежной и лесотундровой границ, устойчивыми оказались меридианальные рубежи, с древности разделявшие зауральскую, нижнеиртышскую и среднеобскую провинции в полосе южной (и частично средней) тайги. Правда, воздействие русских в немалой степени стерло различия в культурах южных манси, хантов и селькупов: в течение 17 в. южная и западная группы манси сократились почти на треть, а к середине 20 в. они уже полностью обрусели; численность южных хантов резко пошла на убыль в 19 в., и к началу 20-го они уже были ассимилированы русскими [Соколова, 1982. С. 8—47]; приблизительно на треть уменьшилась в 17 в. численность обских селькупов [Долгих, 1960. С. 87—98], а в 20-м этнокультурное своеобразие сохраняли лишь самые северные (кетская и тымская) группы селькупов Оби [Лебедев, Соколова, 1982. С. 120—121]. Вероятно, слабость южных групп туземного населения оказалась следствием разрушения целостности их земель (что для таежных промысловиков, в отличие от кочевников, играет первенствующую роль). Ярким показателем подобного разлада является начавшийся во второй половине 2-го тысячелетия миграционный бум среди таежных туземцев. Примечательно, однако, что все три провинции, даже в условиях русской колонизации, сохранили относительную автономию; на их южных рубежах сложились вполне самостоятельные этнотерриториальные новообразования с центрами в Тюмени (зауральская провинция), Тобольске (нижнеиртышская) и Томске (среднеобская).

На археологической карте Северо-Западной Сибири не прослеживается широтная грань, отделяющая культуры северной и южной областей тайги, равно как и меридианальные

рубежи между северотаежными ареалами левобережья и правобережья Оби, плато Нумто и бассейнов Таза — Турухана. Между тем по лингвистической классификации северная тайга отчетливо обособлена рядом северных диалектов мансийского, хантыйского и селькупского языков, лесным наречием ненецкого языка. Этнически она представлена (с запада на восток) сосвинско-ляпинскими манси, хантами Сыни, Войкара, Соби, Нижней Оби, Полуя, Куновата, Казыма, лесными ненцами, тазовско-туруханскими селькупам.

Исторические события эпохи российской колонизации, обусловившие в тундре формирование кочевой культуры ненцев, а в южной тайге депопуляцию туземных групп, вызвали в среднетаежной полосе концентрацию коренного населения (за счет иммигрантов из западных и южно-таежных областей) и даже образование новых этнических групп. Вследствие движения угров на север ими была ассимилирована «самоядь», еще в 17 в. населявшая бассейны Ляпина, Сыни, Войкара, Куновата [см. Долгих, 1970. С. 33—34; Васильев, 1974; 1978; 1979. С. 98; Миненко, 1975. С. 137]; в течение 17—19 вв. на Сев. Сосьве и Ляпине сложилась общность северных манси, на реках Таз и Турухан — северных селькупов [см. Мурзина, 1953. С. 218—219; Соколова, 1977. С. 136; 1979. С. 123—124; Пелих, 1981. С. 17—49].

Как видно, среднетаежная межа, в отличие от лесотундровой и южно-таежной, не являлась препятствием для переселений по оси юг — север. Вместе с тем и ее пересечение предполагало некоторые преобразования в культуре мигрантов. К примеру, ни манси, ни селькупы не практиковали оленеводство в южной тайге, после переселения и те и другие его освоили. Это же относится к сопутствующим оленеводству элементам культуры: коническому переносному жилищу, нартам, меховой одежде типа ненецкой малицы и т. д. Однако, несмотря на целый ряд заимствований, новопоселенцы сумели одержать этническое первенство над старожилами: сосвинско-ляпинские ханты и ненцы уступили свои позиции пришельцам-манси, тазовско-туруханские лесные самодийцы (вероятно, энцы) — селькупам. Загадка подобных успехов иммигрантов остается пока не раскрытой. Можно лишь предполагать, что экологический кризис 17—18 вв., вызванный перенаселенностью и, соответственно, перепромыслом дикой фауны, в хозяйственном соперничестве туземцев и пришельцев давал преимущество последним, поскольку их промысловая

практика основывалась на пассивных индивидуальных способах охоты в отличие от загонных групповых приемов, традиционных для северотаежных жителей. Некоторую роль, вероятно, сыграло и выдвижение на первый план технологически развитых товаризованных отраслей (неводного рыболовства, пушногодобычи), в которых раньше своих северных соседей преуспели мигранты. Наконец, в военно-политических кампаниях южные угры и самодийцы были куда более искушенными, чем их глубинно-таежные соплеменники; в южно-таежной полосе располагались самые могущественные средневековые княжества: Пелымское, Белогорское, Демьянское, Бардаково, Пегая Орд.

В распределении археологических, языковых и этнографических (в данном случае эколого-хозяйственных — применительно к концу 19 в.) ареалов Северо-Западной Сибири обнаруживаются как пространственные совпадения, так и расхождения. В следующей ниже схеме [см. табл. «Ареалы»] условно представлено соотношение трех вариантов культурных ареалов в отношении к географическим провинциям.

Не исключено, что данная схема более отражает уровень изученности территорий, чем реальное распределение культурных признаков. Не исключено также, что она нуждается в пополнении ее рядом иных соотношений, например, пространственной классификацией антропологических показателей или комплексов материальной культуры.

Из всех названных провинций северотаежный ареал выделяется бесцветностью на археологической карте и пестротой в контексте исторических событий. Для дальнейших исследований могут быть бесполезны две предварительные (противоположные) гипотезы в толковании несоответствия археологических и этнографических картин: 1) этническое многообразие (чересполосица угорских и самодийских культур) было следствием недавних миграционных процессов, и, соответственно, до середины 2-го тыс. н. э. северная тайга представляла собой относительно монолитную в этнокультурном отношении территорию; 2) четыре северотаежные этноязыковые провинции соответствуют древним культурно-географическим ареалам и обнаружение последних — дело будущих археологических изысканий.

Любая картина пространства предполагает определение во времени. Если в ней представлено несколько хронологических этапов, то неизбежно возникает сложный подтекст, всякий

раз вызывающий сомнение: можно ли сравнивать содержательно разные показатели, относящиеся к тому же к различным эпохам? В предложенной схеме подобное соотношение — не претензия на создание «периодической системы» культурных ареалов. Это лишь попытка сопоставить контуры распределения наиболее значимых этнокультурных характеристик, заметить районы наибольшей их плотности или рассеянности.

## Ареалы

| <i>географические</i>                               | <i>археологические</i>      | <i>этноязыковые</i>                 | <i>хозяйственные<br/>(комплексы)</i> |
|-----------------------------------------------------|-----------------------------|-------------------------------------|--------------------------------------|
| <i>арктическая тундра</i>                           | тундровый                   | ненцы                               | арктический                          |
| <i>типичная тундра</i>                              | тундровый                   | ненцы                               | тундровый                            |
| <i>южная тундра</i>                                 | тундровый                   | ненцы                               | южно-тундровый                       |
| <i>лесотундра</i>                                   | тундровый,<br>северотаежный | ненцы, северные<br>ханты            | лесотундровый                        |
| <i>северотаежное<br/>Зауралье</i>                   | северотаежный               | северные манси,<br>северные ханты   | таежный<br>предуральский             |
| <i>северотаежное<br/>Пообье</i>                     | северотаежный               | северные ханты                      | приречно-таежный                     |
| <i>плато Нумто</i>                                  | северотаежный               | лесные ненцы                        | таежно-ненецкий                      |
| <i>бассейны Таза и<br/>Турухана</i>                 | северотаежный               | северные селькупы                   | глубинно-таежный                     |
| <i>верхнее течение<br/>притоков Нижней<br/>Оби</i>  | северотаежный               | северные ханты                      | глубинно-таежный                     |
| <i>верхнее течение<br/>притоков Средней<br/>Оби</i> | северотаежный               | восточные ханты                     | глубинно-таежный                     |
| <i>Среднее Зауралье</i>                             | зауральский                 | восточные, южные,<br>западные манси | южно-таежный                         |
| <i>Нижнее<br/>Прииртышье</i>                        | нижне-иртышский             | южные ханты                         | южно-таежный                         |
| <i>Нарымское<br/>Приобье</i>                        | среднеобской                | нарымские<br>селькупы               | южно-таежный                         |

При этом точкой отсчета по необходимости может служить любой из признаков. К примеру, для тундры арктической, типичной и южной насыщенность признаками (в последовательности археологические — этноязыковые — хозяйственные) выразится в соотношении 1:1:3, для лесотундры — 2:2:1 и т. д. Для ненцев (вернее, территории, занимаемой тундровыми и лесными ненцами) подобный «код» — 3:2:5, для манси (всех групп) — 2:4:2. Толкование отмеченных различий предполагает учет множества обстоятельств — от факторов инкультурного воздействия до систем сезонного передвижения, форм социальных связей и других, подчас «незначительных» характеристик.

Не менее проблематично, чем этноархеологическое, прямое сопоставление традиционных этнографических культур и их реального сегодняшнего состояния. В текущем столетии Северо-Западная Сибирь перестала быть угорско-самодийской, коренные жители составляют лишь 1,5 % (в Ханты-Мансийском автономном округе) и 6 % (в Ямало-Ненецком автономном округе) населения. Еще сохранившиеся компактные туземные группы занимают островки наименее индустриально освоенной территории края. Изменились исходные условия традиционной жизнедеятельности. К примеру, если прежде жизненные установки аганского ханта строились на том, что на соседнем притоке живет семья из рода Медведя, а у истоков р. Аган начинаются земельные владения лесных ненцев, что для летнего рыболовства следует отправиться на Обь, а в случае болезни обратиться к шаману, то сегодня он исходит из того, что на горизонте видно море над г. Радужным, в десятке километров от его стойбища проходит бетонная автомобильная дорога, детей следует к осени снарядить в варьеганскую школу-интернат, а щука, которую он ловит в соседней протоке, иногда припахивает нефтью.

Зависимость коренного населения от новых условий жизнеобеспечения растет безотносительно незаконности или легитимности, грубости или мягкости методов нововведений. Кроме деформации природного и социального окружения (объектной сферы), происходят изменения в другом важном измерении — состоянии личностного (субъектного) самоопределения. Если в традиционную эпоху мировоззрение основывалось на индивидуальных активно-деятельностных позициях, то под давлением новых обстоятельств им на смену приходят настроения персональной (и даже клановой) беспомощности. В по-

добном состоянии культура утрачивает механизм своего традиционного развития, и если продолжает как-то себя проявлять, то в основном по-стариковски или по заказам (мотивированным, например политическими кампаниями).

Во второй трети 20 в. на Северо-Западную Сибирь обрушился потоп переселенцев. В отличие от прежних столетий, новейшее инокультурное влияние предопределялось не эколого-хозяйственными, а политико-экономическими факторами, по существу не связанными с туземными традициями. Иначе говоря, если в 19 в. российская политика (в том числе, экономическая) делала ставку на коренное население, то в 20-м советская политика практически его не учитывала (несмотря на обилие специально адресованных народам Севера нормативных актов), ориентируясь главным образом на добычу естественных ресурсов. Интересы государства и туземцев выражались в столь различных плоскостях, что вести речь о каком-либо межкультурном диалоге между ними затруднительно. Поэтому причины значимых событий следует искать не в самой Северо-Западной Сибири, а за ее пределами, в общегосударственной политике. В масштабах края остается лишь наблюдать следствия централизованных акций и особенности их «внедрения в местных условиях».

О различии туземных и государственных позиций свидетельствуют и действующие принципы районирования. В административном отношении территория расселения ненцев включена по частям в Ненецкий автономный округ Архангельской области, Ямало-Ненецкий и Ханты-Мансийский автономные округа Тюменской области, Таймырский (Долгано-Ненецкий) автономный округ Красноярского края. Ханты рассредоточены в Ханты-Мансийском, Ямало-Ненецком автономных округах и Уватском районе Тюменской области, а также северных районах Томской области. Манси расселены в Ханты-Мансийском автономном округе Тюменской области и северо-восточных районах Свердловской области. Селькупы проживают в Ямало-Ненецком автономном округе Тюменской области, Туруханском районе Красноярского края, северных районах Томской области. В пределах Тюменской области сосредоточено наибольшее количество представителей четырех названных народов: 65 % ненцев, 90 % хантов, 95 % манси, 45 % селькупов (всего по переписи 1989 г. насчитывалось 34190 ненцев, 22283 ханта, 8266 манси, 3564 селькупа [Основные показатели..., 1990. С. 5]).



Административная расчлененность коренных народов с сопутствующими ей ведомственными, транспортно-экономическими и иными барьерами осложняет и без того кризисное положение этнических культур. Селькупы трех групп (тазовской, туруханской и нарымской) лишь понаслышке знают друг о друге. Александровские и васюганские ханты (жители Томской области) оказались в изоляции от основного этнического ядра. Лесные ненцы в Ханты-Мансийском округе оказались меньшинством среди меньшинств (их численность составляет около 1 тыс. чел.), хотя с севера их земля граничит с автономным округом, где преобладает (среди туземного) ненецкое население.

Сегодня сложно судить об этническом ареале применительно к коренным народам Севера, поскольку он в действительности нередко оказывается фикцией или по причине преобладания в нем некоренных жителей, или вследствие административной расчлененности. Тем не менее в среде четырех названных народов сохранились группы с достаточно сильным традиционно-культурным потенциалом. В пределах Северо-Западной Сибири (Тюменской области) к таковым относятся ямальская, полярно-уральская, гыданская, тазовская группы кочевых тундровых ненцев, нумтинско-пуровская группа лесных ненцев, войкарская, сынская, куноватская, казымская группы хантов, сосьвинско-ляпинская группа манси, верхне-тазовская группа селькупов. В современных условиях целесообразно то значение, которое обычно вкладывается в понятие «этнокультурный ареал», адресовать не территории расселения народа вообще, а лишь тем очагам, в которых живет и способна развиваться этническая культура. Для некоторых из подобных оазисов разработаны проекты создания этнических статусных территорий [см. Северная Сосьва..., 1992; Касум-Ёх..., 1993], хотя, судя по всему, вспыхнувший было энтузиазм чиновников по поводу «решения национальных проблем» постепенно угасает. Между тем, как показывает исторический опыт, чиновник — судьбоносное явление, за которым, к счастью или к несчастью, будущее края.

## ВЕХИ ИСТОРИИ

Когда-то сама Россия, еще будучи Русью, пережила три этапа становления государственности: в военно-политическом отношении она сложилась в результате походов Олега — Иго-

ря — Святослава, в конфессионально-политическом, — благодаря деяниям Владимира Святого, в государственно-правовом — на основе законов Ярослава — Ярославичей — Владимира Мономаха. В общей сложности оформление государственных норм заняло три столетия, причем каждый из этапов растянулся во времени приблизительно на век. Будто повторяя собственную историю, в течение трех столетий (с 16 по 19 вв.) Россия учреждала государственность в Сибири, причем в той же последовательности и длительности трех этапов: военного, конфессионального и правового [Головнев, 1992б].

Период 16—17 вв. можно считать стадией военного утверждения российской государственности или, условно, эпохой Ермака (подробнее о ней речь пойдет в главе о войнах и вождях). После того, как миновал беспокойный 17 в. и оказались разгромленными или включенными в административную систему колониального управления основные военно-политические центры туземного населения, центр тяжести социальных отношений переместился в сферу религии. Символами группового единства стали не реальные богатыри-защитники, а их сакрализованные заместители — идолы. Роль соционормативных лидеров перешла к духовным вождям — шаманам.

С 18 в. начался второй (после военного) нормативный натиск на туземцев — насильственная христианизация. На этот раз уничтожались идолы, крушились святилища, преследовались шаманы. Наибольших успехов миссионеры достигли в западных, самых легкодоступных районах края: мансийские шаманы перенимали даже атрибутику христианских богослужений, разъезжая по селениям с проповедями (оттого сохранность шаманства манси чрезвычайно слаба). По имени главного вдохновителя крещения этот период можно назвать эпохой Лещинского.

В 19 в. благодаря принятию Устава «Об управлении инородцев» 1822 г. был совершен третий — правовой — «захват» туземного населения. Регламентация жизни сверху еще более усилилась; при видимости народоправства реальными инстанциями управления и судопроизводства оказались инородные управы во главе с русскими писарями, уездные и губернские административные органы. По имени инициатора реформы 1822 г. этот период в истории российского влияния на туземцев можно обозначить эпохой Сперанского.

В самом общем виде результаты российского воздействия на нормативную культуру туземцев заключались в разруше-

нии вертикальной (иерархической) структуры, превращении князей и «лучших людей» в «князцов» и «старшин», главной функцией которых стал сбор ясака. Умиротворение коренных жителей имело следствием не только желанное спокойствие и стабильность поступлений в казну, но и социальную пассивность, предопределившую развитие различных социальных пороков (пьянства, нищенства, проституции) в северных поселениях, а также общий упадок традиционной культуры.

Октябрьский переворот дал новый толчок экспансии государственности. Новая власть в своем становлении повторила все те этапы, которые проследовала российская государственность, но в ускоренном варианте. В 20—30-х годах развернулись военные действия (в ходе гражданской войны и подавления кулацкого мятежа 1921 г.). За ними последовал конфессиональный (идеологически-коммунистический) натиск, выраженный в кампаниях борьбы с суевериями (шаманством) и культурной революции. В 30-е годы настал черед правового «захвата», отмеченного учреждением национальных округов, а в действительности ликвидацией форм местного туземного самоуправления. Фактически в течение двух десятилетий советская власть осуществила комплекс мероприятий, занявший при российской колонизации Сибири три столетия. Однако этим государственная экспансия себя не исчерпала. В 30—50-е годы тоталитарная система подчинила себе экономическую структуру туземных народов посредством политики раскулачивания, национализации земли и создания колхозов. При этом продолжались прямые репрессивные акции против «лучших людей» и шаманов (по воспоминаниям ненцев, шаманские бубны перестали звучать в тундре после подавления мандалады на Ямале в 1943 г.). С 60-х годов вследствие кампании индустриализации и массового наплыва пришлого населения началась люмпенизация северян, утрата ими традиционных знаний, национального достоинства. В течение всего советского периода последовательно проводилась политика прямого и опосредованного уничтожения традиционного лидерства. В настоящее время происходит обратное движение, но его ориентиры весьма расплывчаты, поскольку большинством населения (и в том числе нарождающимися лидерами) во многом утрачен национальный культурный фонд. Движение за национальное возрождение зачастую направляется лицами, получившими воспитание и образование советского образца. Не удивительно, что приоритетными для них оказываются поли-

тические цели, а не задачи восстановления материальной и духовной собственности народа, традиционной этнической культуры.

За время российско-советской колонизации произошел целый ряд заметных эконо-хозяйственных сдвигов. В 17—18 вв. в тундре появилось крупностадное оленеводство, резко сократилась популяция дикого оленя, снизилось значение морского зверобойного промысла; одновременно в тайге пушnodобыча превратилась в ведущую отрасль. В 18—19 вв. с распространением сетевых снастей русского производства и развитием рыбопромышленного предпринимательства преобразилось приобское рыболовство, став технологически неводным, а экономически товаризованным; в то же время с расширением хлебного рынка пришло в упадок традиционное собирательство, а в ряде районов средней и южной тайги появился товарный промысел ягод и кедрового ореха [см. Головнев, 1993].

В тундровой среде российское влияние было смягчено (адаптировано и преобразовано) мощной туземной хозяйственной системой (основанной на крупностадном оленеводстве), тогда как в тайге привнесенные экономические формы (пушной промысел и товарное рыболовство) вышли на ключевые позиции. Таежные культуры не выдержали напора внешнего социального и хозяйственного воздействия. Это выразилось и в установлении зависимости промысловиков от рынка, и в «деэкологизации культуры» — она развернулась «от природы к городу», обнаружив со временем даже тяготение к «привозному товару». Для многих таежных жителей уже на рубеже прошлого и нынешнего веков законодателем мод стал рынок. Тем более болезненным для таежного туземного хозяйства явилось свертывание рынка, учреждение государственной монополии на пушнину и ценные породы рыбы. В советскую эпоху ведущие отрасли сделались придатком административной структуры, а со сдвигом экономической политики к лесозаготовкам и разработкам нефтегазоносных недр были вовсе отброшены на далекую хозяйственную периферию.

Тундровая культура оказалась более стойкой к внешнему воздействию. Когда в 18 в. пушной бум, а в 19 в. рыбопромышленность достигли тундры, товаризацией была затронута не ведущая (олeneводство), а подсобная (отдельные промыслы) сфера хозяйства. Поэтому в 20 в. ненецкая культура без особого напряжения перенесла уничтожение рынка. Она выдержала даже массовые конфискации оленей и коллективиза-

цию. Вопреки колхозно-совхозным мероприятиям оленеводы восстанавливали поголовье стад, соблюдали нормы пользования угодьями, согласно этническим традициям формировали стойбищные коллективы. Лишь в последние годы экокультура ненцев начала давать сбои вследствие отторжения школами-интернатами детей от родителей и прямой экспансии в тундру покорителей недр.

Серия политико-экономических кампаний советской власти явилась жестким фактором эколого-хозяйственных перемен на западносибирском Севере. В 20-е годы в связи с национализацией земли туземцы лишились собственности на хозяйственные угодья, а затем в годы коллективизации (30-40-е) собственности на основные средства производства и продукцию. Разрушению системы природопользования способствовали стихийные перераспределения угодий, массовые карательные акции по адресу кулачества, репрессивные формы подавления национальных восстаний 20—40-х годов, вызвавшие неупорядоченные миграции населения, социальный и психологический хаос. Огосударствление земли и самого человека нарушило механизм действия экокультуры. Упадок традиционного хозяйства, особенно в тайге, имел и своего рода положительный экологический эффект — частичное восстановление популяций лося, дикого оленя, соболя. Деградация торговли обусловила архаизацию культуры (особенно в годы второй мировой войны) возрождение некоторых забытых экологических навыков, например собирательства.

В южных районах (Нарымское Приобье, Конда) внешнее социальное давление приобрело особенно ощутимые масштабы в 1930-е годы из-за наплыва спецпереселенцев (сосланных раскулаченных крестьян). На Васюгане, например, «новоселы», которых выбрасывали с барж по несколько тысяч в одном месте (тем самым в тысячи раз превышая таежные нормы выживания), почти подчистую истребляли биоресурсы и вытесняли с обжитых мест коренное население.

В других таежных областях политико-экономический пресс приобрел тотальный облик с 50-х годов, когда начались крупномасштабные лесоразработки, одна за другой проводились реорганизации колхозов, промхозов, совхозов. Экономическая структура западносибирского Севера в это время развивалась по пути централизации управления: в 20—40-е годы 100 тысяч единоличных хозяйств были объединены в более 100 рыболовецких и сельскохозяйственных артелей; в 1961 году на

базе этих «экономически слабых» колхозов было создано 26 совхозов, 6 коопзверопромхозов и 2 промохотхозяйства; в 1976 году 14 совхозов Ямало-Ненецкого округа были включены в агропромышленное объединение «Ямал» [см. Веселкина, 1986. С. 105—109]. При этом по основным экономическим показателям уровень производства в традиционных отраслях снизился в сравнении с 1920-ми годами. Хозяйственной деградации соответствовал рост аппарата управления и усложнение системы заготовок.

Рубежным для значительной части коренного населения стало принятие ЦК КПСС и Совмином СССР 16 марта 1957 г. постановления «О мерах по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера», в котором наряду с укрупнением колхозов предусматривалось сселение жителей из мелких поселков в крупные, перевод кочевников на оседлость. Реализация этих императивов привела к разрушению еще сохранявшихся внутриобщинных связей и порядка землепользования, массовому отрыву туземцев от традиционного хозяйства, складыванию в поселках слоя люмпенов-бичей. Сопоставление материалов переписей 1959 и 1979 гг. показывает стремительный численный рост неквалифицированных и малоквалифицированных работников среди народов Севера: если в 1959 г. удельный вес уборщиц, кочегаров, сторожей, подсобных рабочих, грузчиков, разнорабочих составлял 12%, то в 1979 он увеличился до 30%; в то же время доля занятых в традиционных отраслях сократилась с 70 до 43% [Богоявленский, 1987. С. 132—133].

С конца 60-х годов в связи с нефтегазовым освоением западносибирского Севера резко усилилась ведомственная экспансия, сопровождавшаяся бесконтрольным отчуждением традиционных хозяйственных угодий, нерегулируемой иммиграцией населения. Туземные хозяйственные комплексы были расчленены на отдельные отрасли, подчиненные различным ведомствам. Их экономическое значение и, соответственно, статус коренного населения существенно понизились.

И все же наиболее болезненным для традиционных культур явились не экономические реформы, а меры по введению всеобщего обязательного школьного образования и распространение на коренных жителей воинской повинности. Интернаты и чуждая этническим традициям учебная программа нарушили механизм межпоколенной передачи опыта. «Похищенное поколение» туземцев во многом утратило элементарные навыки жизнедеятельности (ориентирования на местности, выбора

и освоения промысловых угодий, содержания домашних животных и др.). Если по традиционной модели воспитания молодые люди к 14—15 годам обретали дееспособность и культурную полноценность, то в новых условиях приобщение к традициям возобновляется (при благоприятном стечении обстоятельств) лишь в 18—20-летнем возрасте.

В последние годы государственный аппарат, под эгидой которого Северо-Западная Сибирь потерпела экологическую катастрофу, пытается встать на защиту природы. Зачастую это по-прежнему принимает вид неуклюжих и не вполне обоснованных мероприятий. В верховьях Таза, например, недавно был создан заповедник, в связи с чем с территории традиционного проживания (р. Ратта) было бесцеремонно выселено несколько селькупских семей. Начавшаяся в автономных округах кампания по созданию этнических заповедных зон предполагает на административном уровне любые меры (инвестиции, организацию различных комитетов, ассоциаций, советов), обходя главную — обеспечение реальных прав собственности туземных общин на территорию и ее ресурсы.

Вместе с тем деструктивные действия или бездеятельность государственных институтов можно (и даже нужно, потому что иного ждать не приходится) считать и позитивным фактором, вызывающим социокультурную инициативу самих коренных жителей, а также многих сообществ старожилов и новопоселенцев. Выживание туземных народов возможно лишь при условии сохранения и развития общин, их экономической и государственно-правовой поддержки [см. Пика, Прохоров, 1994].

Из числа традиционных занятий ключевое значение имеет оленеводство. Не только в тундре, но и в таежных районах оно остается главным залогом сохранения традиционных культур. Даже там, где олени имеют лишь транспортное значение, а стада исчисляются в 5—10 голов, коренные жители превосходно осознают ту степень экономической и социальной независимости, которую обеспечивают им олени. Не случайно, например, для хантов (неоленоводов в историческом прошлом) домашний олень обрел ныне значение культурного и даже идеологического символа. Достаточно вспомнить сюжет недавно опубликованного романа Е. Д. Айпина, или главное требование Варьеганской ненецко-хантыйской общины (лидер — Ю. К. Вэлла-Айваседа): «Не убивайте наших оленей!» — в связи с пикетом в 1990 г. автодороги Нижневартовск — Новоаганск [Айпин, 1990; Сваровский, 1991].



## Глава 2

# ВОЙНЫ И ВОЖДЫ

М. А. Кастрен писал: «Дикие народы Сибири были по-своему уже опытные в кровавых потехах войны еще задолго до того времени, как к ним пришел Ермак... Кровь часто лилась и вследствие междоусобий различных родов одного и того же племени. По всей стране царила общая вражда *bellum omnium contra omnes*... Это побудило несколько отдельных семейств одного и того же рода или племени сблизиться теснее и избрать себе главу или князя всего племени» [1860. С. 252]. Так один из лучших знатоков культуры народов Западной Сибири решил для себя спор, ведущийся со времен Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо о том, что собой представляла заря человечества: войну всех против всех или идиллию мира благородного дикаря [обзор различных подходов к толкованию «догосударственной войны» см. Ferguson, 1989; McCauley, 1990; Шнирельман, 1992].

Нет народов, живущих только в мире или только войной. В истории каждого народа есть эпохи войн и категории людей (сословие, каста, профессиональная группа), занятых войной. Поэтому ниже речь пойдет не о народах вообще, а о том их состоянии и о тех их представителях, которых можно назвать военными.

В войне есть своя «культура», состоящая из навыков приготовления и ведения сражений, норм поведения по отношению к своим и врагам, дипломатии, стратегии, тактики и т. д. В одних случаях она напрямую связана с мирной культурой (например, приемами и средствами охоты, способами передвижения и строительства поселений), в других — представляет собой ее изнанку (то, что среди своих считается пороком, применительно к чужим оказывается доблестью). Воровство «в миру» расценивается как душевная болезнь, ограбление



врага — как подвиг; насилие и хитрость в обычных условиях осуждаются, в героических сказаниях — воспеваются.

В военных действиях, особенно нападении, обычно делается ставка на неожиданность. При том знании возможностей друг друга, которым располагают столетиями живущие бок о бок народы, добиться эффекта внезапности можно только применив «секретное оружие», которое тут же утрачивает свои свойства новизны и предполагает замену. Не исключено, что содержащиеся в фольклоре и исторических источниках сведения отражают далеко не самые типичные конфликтные ситуации, а напротив, необычные и потому воспеваемые.

С одной стороны, война — состояние, когда достояние культуры используется лишь в той мере, в какой оно применимо для достижения победы. К какой бы цивилизации не принадлежал человек, на войне он примерно одинаково звереет и видит мир в одной и той же черно-белой (с позиции различения своих и врагов) расцветке.

С другой стороны, война — это не только бойня, но и своего рода условие мира. От успехов в войне (или готовности к ней) зависят организация общественной жизни, социальный статус человека. Нет, по-видимому, нужды доказывать роль войны в развитии технологии. Не случайно в истории народов Западной Сибири во второй половине 2-го тыс. одновременны два явления: стихание войн и упадок ремесел. При этом имеет значение характер войны: местная распря, являющаяся «порядком вещей», оказывает подталкивающее воздействие на развитие технологии, тотальная война, особенно вторжение иноземцев с последующим установлением режима политического подавления, — разрушительное.

В войнах западносибирских угур и самодийцев немало общего с войнами других «традиционных народов» в том, что чем ближе к современности, тем большее значение приобретает внешнее воздействие (российская и советская колонизация). Немало сходства и в самой природе конфликтов. Таковы общераспространенные причины войн: месть и «охота на женщин», высокая роль шамана (жреца) в военных приготовлениях и(или) военных действиях, традиция проведения военных танцев и иных религиозных обрядов как средства нагнетания боевого духа, существование особой школы военных искусств, норм спартанской этики и исключительного значения войны в определении общественного положения мужчины. В числе универсальных тактических приемов выделяются

внезапность нападения и, как встречающая, мера повышенная осторожность (запрет нарушать тишину) при обороне в ночное время; бросается в глаза подобие приемов охоты и военного дела [см. Ekvall, 1964. Р. 1136—1138; Соловьев, 1987. С. 129—131; Goldschmidt, 1989. Р. 17—23].

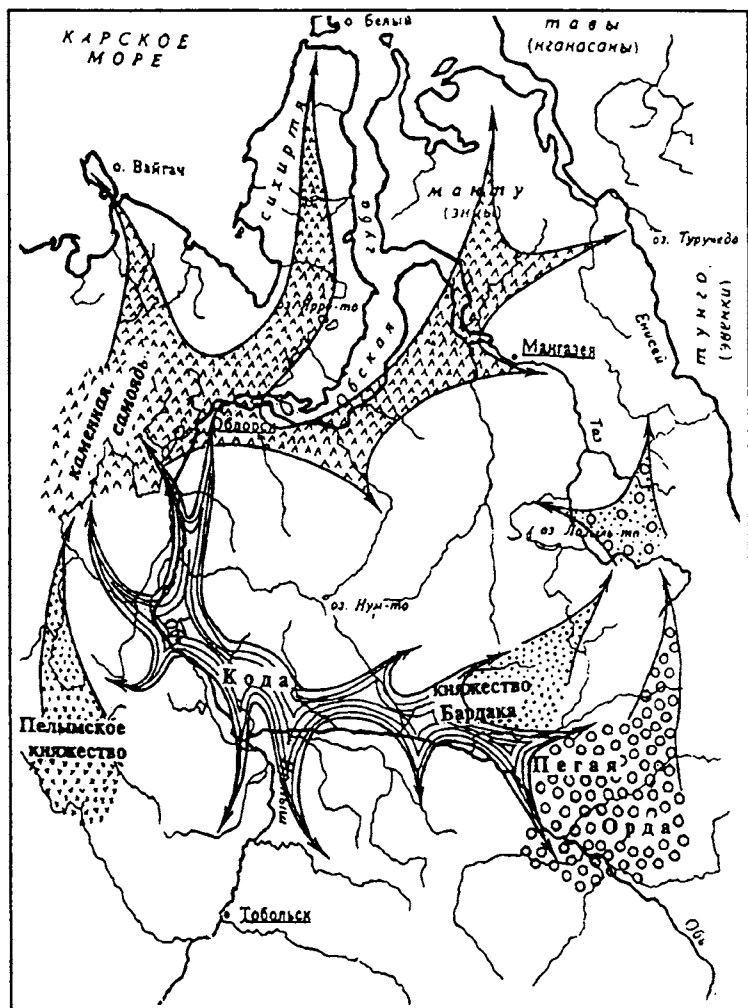
Вообще войной (в отличие от межсемейных конфликтов) принято считать «организацию для противоборства, предполагающую намерение убивать и готовность умереть, общественную установку на подобное поведение, отличающую его от убийства членов своей группы, а также соглашение между вовлеченными группами о законности борьбы, предусматривающей убийства» [Mead, 1968. Р. 216].

## ОЧАГИ ВОЙН

Археологические работы последних лет свидетельствуют о существовании повсеместно в таежном Приобье укрепленных городищ эпох раннего железного века и средневековья. Фольклор ненцев, хантов, манси, селькупов изобилует историческими преданиями о военных конфликтах. Столкновения на почве территориальных претензий, охоты на женщин, угона оленних стад происходили, судя по легендам, между манси и ненцами, хантами и сибирскими татарами, селькупам и энцами, ненцами и хантами, селькупам и ненцами, хантами и селькупам, ненцами и энцами и т. д. Сказания свидетельствуют также о межродовых войнах среди тундровых ненцев, взаимных нападениях друг на друга остяцких князей, возглавлявших социально-политические объединения различных таежных областей. Особенной воинственностью в фольклоре и летописях характеризуются каменные самоеды (ямало-уральские ненцы), остяки Кодских городков (обско-атлымские ханты), Пелымское вогульское княжество (южные манси), Пегая орда (нарымские селькупы). Упомянутые области, по-видимому, и выступали в позднем средневековье военно-политическими центрами туземных народов. В зависимости от «больших» князей (хантыйского Молдана, селькупского Вони) находились удельные князцы и богатыри.

Местные военные союзы оказывали сопротивление российским войскам в 16—17 вв.: пелымские манси наносили предупредительные удары по Чердыни, кодские ханты нападали в устье Иртыша на отряд И. Мансурова, Пегая орда в

союзе с ханом Кучумом противостояла сургутским воеводам, юрацкая самоедь нанесла поражение в устье р. Таз отряду князя М. Шаховского. Эпоха Ермака в Сибири была последней стадией «геронического времени» в истории туземных народов и периодом утверждения российской государственности.



Очаги военной экспансии в 16—17 веках

В течение 16—17 вв. в результате военных событий и прежде всего походов российских войск произошли заметные этнические сдвиги: манси заняли сосвинско-ляпинский район Зауралья; ханты вытеснили из бассейна Ваха селькупов, которые, в свою очередь, продвинулись в энецкие области Таза и Турухана; ненцы, поглотив гыданских энцев (*манту*), распространились на восток до Енисея; одновременно под давлением ненцев прекратила существование арктическая общность *сихиртя*.

В дорусскую эпоху военные конфликты происходили (или могли происходить) повсеместно. С установлением российского господства батальные сцены отодвигались все дальше от вновь созданных населенных пунктов, пока вовсе не стихли. Однако и в русскую, и даже советскую эпохи военно-политические действия продолжались. Самыми напряженными по-прежнему оказывались межэтнические границы — лесотундра и северная тайга, где проходили столкновения между самодцами и остяками. В пределах собственно тундры разворачивалось противоборство между ненцами и восточными самодийцами (нганасанами и энцами). В тайге очагами конфликтов являлись области, кипящие переселениями, — Северное Зауралье и район Таза-Турухана.

## УГОРСКО-САМОДИЙСКИЕ СТОЛКНОВЕНИЯ

В ненецком фольклоре ханты, как правило, не выступают в образе врагов (в отличие, например, от тунгусов или эзрян). В хантыйских и мансийских сказаниях, напротив, ненцы нередко предстают в качестве противоборствующей стороны. Между тем исторически не ненцы теснили угров с занимаемых территорий, а наоборот, ханты и манси осваивали северо-таежные приобские области: Ляпин, Войкар, Сыню, Куноват, Полуй, прежде населенные самоедью (в героических сказаниях хантов южным рубежом самоедской страны называется о-в Конавыт на Оби [Патканов, 1891а. С. 8]). Поэтому набегі ненцев имели подчас не наступательный характер, а мотивировались местью захватчикам.

Например, на Вахе, где ханты относительно недавно (в 17—18 вв.) потеснили самодийцев, особенно свежи предания о самоедских нашествиях. По легенде, записанной М. Б. Шатиловым, самоеды приходили с войной во времена, когда еще

«водились дикие олени» [Шатилов, 1929. С. 2]. По данным Г. Старцева, в начале 20 в. на Вахе здравствовало четвертое колено легендарных братьев-богатырей, отразивших в битве на устье р. Сабун последнее нашествие *ерган* ях — самоедов, бывших некогда туземцами Ваха [Старцев, 1928. С. 131]. Село Ларьятское (административный центр Ваховского края) расположилось на месте бывшего самоедского кладбища [Дмитриев-Садовников, 1916. С. 2]. Стоит ли удивляться тому, что у местных жителей до сих пор на устах притча-диалог «стариков-ненцев и стариков-хантов»: первые утверждают с угрозой, что это их земля, а вторые наказывают молодежи не ездить к ненцам во избежание сведения счетов [см. Кулемзин, Лукина, 1978. С. 30].

На противоположной (западной) окраине угорского мира, у манси Конды, распространены более смутные предания о нашествиях самоедов, появлявшихся с севера на берестяных лодках. В одних случаях они пробирались на Конду, спускаясь с вершины р. Тап, в других, входя из Иртыша в устье Конды, где в старые времена находился укрепленный городок (возможно, Карьпоспат, крепость легендарного «кровавого богатыря, старика Нангхуша» [Патканов, 18916. С. 76, 91]), построенный для обороны от самоедов. Некие «свиные дики-людоеды» однажды спустились на тех же берестяных лодках по р. Пелым и, напав на Вотму, перебили всех ее жителей [Матвеев, 1976. С. 61].

«Своими набегами самоеды тревожили в пределах Тобольского округа всю область Нижнего Иртыша до Демьянки и область Конды, причем в последний край они спускались на ладьях по р. Тап, впадающей в Конду. У жителей Кондинского края они более известны под названием 'Тавдинского народа' — *Тавда-ях*» [Патканов, 18916. С. 105]. Последнее примечательно тем, что р. Тавда находится не к северу от Конды, а к западу, по направлению к Уралу, в горных тундрах которого еще в конце 19 в. кочевали самоеды родов Хатанзиновых и Варцаповых [Глушков, 1900. С. 26]. П. П. Инфантьеву в 1892 г. жители Пачерах-пауля рассказали легенду о двух богатырях, воевавших с самоедами (людьми на берестяных лодках), и уверяли, «что еще недавно в вершинах Конды, где ныне никто не живет, встречаются сгнившие постройки, построенные будто бы самоедами» [1910. С. 135, 136].

У северных манси мотивы войн с самоедами настолько традиционны, что запечатлены в названиях местностей. По

одному из преданий, «шли на манси войной великаны-самоеды. Поднялись они на одну из вершин в верховьях Печоры и увидели невдалеке страшного в своем гневе *Тагт-талях-ялпынг-нёр-ойку*. Это Святой-старик-Урал-в-вершине-Сосьвы. Испугался самоедский вождь-шаман и в страхе бросил свой бубен. Упал бубен и стал горой Койп. А сами великаны окаменели и превратились в каменные столбы», которые до сих пор называют *ерн-пупыгым* (ненецкими идолами) [Матвеев, 1976. С. 60, 159].

О войнах сынских хантов с ненцами свидетельствуют и топонимы: название урочища у юрт Хорпынгорт, *Еран ёх вилим*, означает «Место битвы с ненцами», *Ляль кертын* (у юрт Тиль-тим) — «Война назад вернулась» (т. е. закончилась). По рассказам куноватских хантов, их предки завоевали эти земли, прогнав народ *ур ёх* (ненцев) на север.

На землях питлярских хантов, по легенде, прежде жили *сорт ях* (народ *Щуки*). От них осталось кладбище, глиняные черепки, обломки оленных загородей. Среди жителей Ляпина тоже известны люди *Щуки*, манси рода Сайнаховых, духом-покровителем которых был *Сорт ойка* (*Щука-старик*) [Чернецов, 1947. С. 162, 172]. Соседи считают Сайнаховых *ернколен махум* — людьми из ненецких чумов [Соколова, 1970. С. 121].

По всей Сургутской Оби (на Пиме, Тромъегане, Агане, Салыме, Б. и М. Юганах) распространены предания о бывших нашествиях северных кочевников. При этом среди них различаются *ехран ях* (*ерган ях*, *ерганко*, *ярган хо*, *яран*) — лесные ненцы и *авус ёх* (*ахус ях*, *явус ёх*, *овус ёх*) — северные люди «в красивых кисах и малицах, приходившие издалека за оленями и женщинами» и «не едящие *щуку*». Последнее, видимо, и дало основание обским уграм считать их «народом *Щуки*», т. е. почитающим *Сорт ойку* или *Сорт ики* как табуированного духа-покровителя (тромъеганские ханты считают *Сорт Ох* — *Щучью Голову* — главным духом ненцев).

Несмотря на путаницу во мнениях самих хантов, усматривающих в *авус ёх* то селькупов, то собственных северных соплеменников, речь, очевидно, идет о тундровых ненцах, действительно не употребляющих в пищу *щуку*, носящих глухую меховую одежду и способных совершать невероятно протяженные рейды на оленных упряжках. Даже в самой южной хантыйской провинции, на Демьянке, существуют легенды о нашествиях самоедов: по одной из них, остяцкий богатырь

Салхан «убил самоедского князя, осаждавшего остяцкий городок на мысу Каттида ванда» неподалеку от дер. Готиловой Демьянской волости [Патканов, 18916. С. 99].

Движение хантов и манси в северные и восточные земли из средне- и южно-таежного Зауралья имело, наряду с другими следствиями, эколого-экономический кризис, вызвавший становление крупнотапного оленеводства у ненцев [см. Головнев, 1993а. С. 87—100]. При этом в период нарастания кризиса (до 17—18 вв.) угорская промысловая культура, основанная на индивидуальных и «пассивных» (засечных) способах охоты, а также высокотехнологичном рыболовстве, одерживала верх над самодийской, опиравшейся на потерявшие прежнюю эффективность (вследствие сокращения промысловой фауны) загонные методы охоты. По-видимому, и военное искусство угров, имевших давние связи со степным миром, выгодно отличалось от «провинциального» северосамодийского.

Неизвестно, чем бы закончилось «триумфальное шествие» обских угров по землям самоедов, если бы последние не создали новую культуру крупнотапного оленеводства, и в хозяйственном (по уровню самообеспеченности), и в военном (по уровню маневренности) отношениях превосходящую все прежние. Отныне ханты и манси оказались для ненцев не источником военной угрозы, а удобным объектом поживы. Ненцы и впоследствии не препятствовали расселению промысловиков-угров, поддерживая при этом свое верховенство, выражавшееся в набегах, захвате оленей и женщин (обладание теми и другими — признак власти).

Уграм подобные рейды приносили немало хлопот и потерь, что со временем привело к складыванию фольклорного образа ненца-врага. Ненцы часто брали жен в хантыйских селениях, тогда как обратное сочетание браков было редкостью (знак нормативного превосходства ненцев). Многие ханты стали пастухами у состоятельных ненцев-оленоводов (не случайно ненецкое название хантов хаби означает 'работник'); впоследствии оненечившиеся ханты образовали тундровые роды Салиндер, Неркыгы, Нядангы, Пандо, Поронгуй, Тибици, Лар. Уступая нормативно-культурные приоритеты, ханты тем не менее основательно «врастали» в землю, тогда как их соперники были связаны с кочующими стадами оленей. В северной тайге сложилась двойственная межэтническая система собственности: хантыйская — на промысловые угодья, ненецкая — на оленеводческие пастбища.

Усиливающееся русское влияние все более подчиняло оседлых промысловиков, тогда как оленеводы сохраняли самостоятельность в хозяйственном смысле и относительную неуязвимость в военно-политическом. Со временем «промысловик» и «олeneвод» стали символами понятий покорившегося и непокорного. Особенно отчетливо это выразилось в различном отношении туземцев к христианству (точнее христианизации).

Ненцы и обдорские ханты-олeneводы открыто нападали на крестившихся туземцев. В 1718 г. князец Ляпинской волости Семен подал прошение о дозволении ему переселиться в Тобольск подальше от свирепствующих северных соседей: «приезжали... в Ляпинскую волость низовская воровская самоедь, а с ними был Гындин сын Микишка, по научению брата своего, обдорского князя Тайши Гындина, и побили в той волости ясашных остяков, а двух человек убили до смерти и над теми убиенными надругались, груди спороли и тайные уды отрезали и клали им в уста» [Памятники..., 1885. С. 181—182].

В 1720-х годах, как сообщает Н. А. Абрамов, «самоеды убивали крещеных и, по древнему своему обычаю, вырезывали их сердца и ели». Куноватский князь Игорь Данилов доносил Березовскому воеводе полковнику Андрею Инглису, что и в прошлые годы и ныне обдорские самоеды Терева и Кельта Сынгуруевы, Кельта Пунзумин и Гайча Хануев со многими другими грабили и убивали новокрещеных куноватских остяков. Вскоре на ту же Куноватскую волость совершила набег самоедская орда (числом более 120 человек) под предводительством Ванюты Молдева, угнали 700 оленей и убежали к берегам Ледовитого моря. В том же 1722 г. ненцы Нарта и Питича с 130 единоплеменниками приезжали в Ляпинскую волость к князю Семену Матвееву (тому, вероятно, что просился в Тобольск), вокруг городка развели огонь, ограбили церковь и всех жителей, убили несколько остяков и варварски изувечили трупы. Отсюда эти ненцы отправились по р. Ляпину, расправлялись по дороге с новокрещеными остяками, отбирали у них кресты, привязывали эти кресты к концам хореев и понужали ими упряжных оленей. Иконы же, привязав за веревку, волочили за нартами по земле. Заодно «награбили много имущества и 500 оленей угнали».

В те же годы «народный злодей» (так он поименован в делах Березовской воеводской канцелярии) Пунзы Тыровов и другие «аню-карачейские самоеды» приезжали в Подгород-



ную волость, убили князя Никифора Еурова, «во многих местах копьями изранили и над телом делали поругания». Вслед за тем они отправились в Куноватскую волость, ограбили Награчевские и Жижимковские юрты, убили нескольких остяков «с обычными поруганиями и варварством». В 1748 г. березовские ненцы во главе с Евой Ледовым убили хантыйского князя Никифора Чурова и «грудь вспороли и прочие непотребности чинили». В 40-х годах 18 в. старшина Карачейского рода Тынжа Енисеев «взбунтовал» около 200 своих сородичей [Абрамов, 1857. С. 351—352; Потанин, 1866. С. 25—26; Миненко, 1975. С. 292—293].

Русские власти отвечали не менее решительными действиями: «народный злодей» Пунзы Тыровов и его сообщник Немда Юмин были повешены на столбах в Обдорском городке, их сподвижники Харка Лявов и Обындя Хапуев — в Казымском и Ляпинском городках. Тут же на столбах были прибиты надписи с подробным перечнем преступлений повешенных. Толмачи публично оглашали содержание надписей в назидание собравшимся самоедам. Филофей Лещинский лично хлопотал о защите остяков от самоедов. По предписанию от 19 июня 1725 г. березовскому воеводе надлежало охранять остяцкие волости, в связи с чем по всей Березовской округе были разосланы казаки с огнестрельным оружием. В Березов были доставлены три заложника-самоеда из числа «лучших людей». «После сего набеги прекратились» [Абрамов, 1857. С. 352].

Средневековые ужасы перечислены здесь не для того, чтобы у читателя просто встали волосы дыбом. Речь идет о крайних формах жестокости по отношению к своим же соплеменникам, причем по большей части к «лучшему» их сословию. Повидимому, за «поруганиями над телом», «рассечением груди» и другим «варварством» следует видеть не патологическое зверство, а военные традиции. Иными словами, христианизация была воспринята самоедами и остяками-оленеводами как обычная война, предполагающая беспощадность и ритуализованные действия по отношению к неверным — нелюдям (между некрещеными и крещеными хантами прервались даже брачные связи). Противоборствующими сторонами в этой войне выступали русские и оленеводы (в основном самоеды), а новокрещенцы-промысловики оказались в стане первых. Неудивительно, что и по завершении (смягчении) противостояния русские власти всячески препятствовали передаче администра-

тивных полномочий самоедским старшинам, охотно поддерживая заблаговременно крестившихся хантыйских князей.

## ПОКОРЕНИЕ ТУНДРЫ

(ненцы)

Стремительно сложившаяся культура оленеводов-кочевников была плодом напряжения и борьбы. Поэтому с первых дней своего существования она несла в себе заряд агрессии. Это не означает, что ненца 17—18 вв. следует представлять как обозленного мстителя. Напротив, первые же успехи сообщества кочевников в обеспечении своей независимости и власти сформировали тот психологический облик рассудительного, уверенного в своих силах тундровика, которым пестрят дневники путешественников прошлых столетий.

И все же новая культура требовала «движения дальше», которое по-своему выразилось в росте народонаселения и численности оленьих стад, а также завоеваниях. Если в вертикальном (географически) отношении расширение пространства кочевий ямальских оленеводов было в значительной мере обусловлено экологическими причинами (следованием по путям сезонных передвижений оленей), то их широтное продвижение, причем почти исключительно на восток, предопределялось все теми же политическими мотивами (В. И. Васильев обычно делал акцент на факторе расширения пастбищных угодий [1977. С. 125], что по-своему справедливо).

Продвинувшись на север, вернее, расширив область сезонных перекочевок до побережья Арктики, ненцы ступили на земли легендарного народа *сихиртя*. В 1929 г. представители рода Вэнга, живущие на самом севере Ямала, уверяли В. Н. Чернецова, что их предки появились здесь сравнительно недавно, «5—6 поколений тому назад» [Чернецов, 1935а. С. 125].

В течение ряда лет, будучи у ненцев различных районов Ямала, Гыдана, Полярного Урала, я не упускал случая подробнее расспросить о *сихиртя* и их взаимоотношениях с ненцами. Некоторые фольклорные сюжеты были записаны в двух, трех и более вариантах, но среди них нет ни одного, прямо повествующего о войне ненцев с *сихиртя*. Таннственный народ исчез, «ушел в сопки». Иногда ненцы заговаривают о замечательном военном искусстве *сихиртя*, однако искусство это состоит не в ратной доблести, а в способности обращаться невидимыми и скрываться от замороженных преследователей.

Скорее всего, избегая столкновений с ненцами, *сихиртя* действительно «прятались в сопки», «уходили под землю», и в конце концов «неслышно» растворились в ненецкой среде.

В одной из легенд («Няхар' Сихиртя», сказитель П. Худи, Ямал, 1990 г.) героем, восстанавливающим разрушенный богом подземелья *Нга* миропорядок, наряду с *сихиртя*, оказывается человекобог Мандо-мянг [см. Golovnev, 1992]. Первая часть имени указывает на его принадлежность к мандо (*манто*, *манту*) — народу, причисляемому обычно к энцам, населявшему Гыданский полуостров до прихода ненцев. По-видимому, не случайно в одном фольклорном сюжете объединены персонажи двух территорий, на которые почти одновременно обрушилась экспансия ненцев-оленоводов.

По предположению Л. С. Берга, в конце 16 в. энцы рода монгкаси населяли обширные земли правобережья нижней Оби [Берг, 1945. С. 258], в 20-м в. горстка энцев (менее ста человек) сохранилась лишь в районе устья Енисея. За четыре столетия все пространство от Оби до Енисея было подчинено ненцами (в енисейском варианте «юраками»). В течение этого времени они настолько освоились в новых территориальных владениях, что совершали глубокие рейды в области приенисейской тайги, тревожа своими набегами кетов [Финдейзен, 1929. С. 131]. Одним из распространенных батальных сюжетов в фольклоре таймырских нганасан являются столкновения с юраками. При этом культивируется герой-одиночка, побеждающий и изгоняющий пришельцев. Например, в *дюромы* о Торуде (Чимихоти'е) описывается герой, который с детства проявлял необыкновенную силу, отличался драчливостью («как хор во время гона») и отсутствием двух передних зубов, за что звался «Щербатый». В мирное время он охотился на диких оленей, но при появлении врагов (юраков) становился воином [Симченко, 1976. С. 188].

Судя по тому, что для Щербатого повоевать с юраками было обычным делом, ненцы давно и часто беспокоили таймырских соседей. В фольклоре самих ненцев образ нганасанского шамана-воина *тавы* (*тавысо мидерта*) фигурирует столь же часто, как и имена двух других приенисейских народов *манту* и *тунго* (*тунгос* — эвенки). При этом, если *манту* иногда удостоиваются положительных ролей, то *тавы* и, особенно, *тунго* — сугубо враждебных.

По архивным данным, первые ненцы объявились в Мангазейском уезде и на Енисее к середине 17 в. (около 1636 г.)

[Долгих, 1960. С. 120, 136]. По-видимому, это было связано с попыткой березовской администрации захватить несколько самоедов Карачейского рода в аманаты (заложники — для принуждения сородичей платить ясак). В ответ «самоеды, кочевные людишки, разбрелись врозь в Мангазею и на Енисей и в Пясиду и в иные сторонние реки». А там, «с мангазейскими... уездными людьми о леших промыслах почали у них быть меж себя драки большие, и друг друга побивают до смерти» [Бахрушин, 1925. С. 85—86].

В. И. Васильев предполагает возможность трех значительных столкновений наступавших с Оби ненцев и отступавших к Енисею энцев. Первое произошло в низовьях Оби или Таза (тогда отряд ненцев возглавлял Сехор из рода Ябтонгэ), второе — на Енисее у мыса Лескино (после чего на карте, составленной С. У. Ремезовым, в пространстве между Тазом и Енисеем появилась надпись «юратская земля немирная»). Третьим было сражение на оз. Туручедо на правом берегу Енисея в 80 км от современного пос. Потапово [1975. 113—139].

Если даты первых двух можно условно поместить в пространстве 17—18 вв., то бой у Туручедо В. И. Васильев точно датирует зимой 1849—1850 гг. Основанием тому служит резкое изменение состава туземцев, приписанных к хлебозапасному магазину Плахино: до 1850 г. в списках преобладали енисейские группы, после — юраки. По его заключению, «причину военного конфликта в низовьях Енисея следует видеть в территориальных притязаниях ненецкой группировки, состоявшей из представителей родов, принадлежавших к Обдорской волости, на землю (в первую очередь, пастбищные угодья) на правом берегу реки». Согласно некоторым вариантам фольклорного предания, в сражении при оз. Туручедо на стороне энцев принимали участие и эвенки [1977. С. 125—126].

Мне, в бытность мою на Таймыре в составе исследовательской группы под началом В. И. Васильева в 1977—1978 годах, доводилось читать только что опубликованную статью руководителя экспедиции [1977] и слышать комментарии к ней энцев пос. Прилуки (по их собственному убеждению, прямых потомков участников «великой битвы»). Пожалуй, никогда с тех пор я не наблюдал столь непосредственного переживания людьми исторического события более чем столетней давности. Старик Куприян А. Болин, делая взмах ру-

кой в сторону расположенного неподалеку оз. Туручедо, наступал на Васильева и уверял его, что крови было по колено, что его предок Кодэо своими выстрелами из лука в толпе врагов дороги прокладывал, а они (он делал взмах в сторону стоявшего в трех шагах старика Николая С. Пальчина) поднимали крик, за что их и прозвали «Тёр».

Для них, «последних из манту», бой у Туручедо превратился в нечто вроде великого потопа, в котором они сумели спастись, от которого берут начало их родовые имена (хотя в действительности они появились раньше) и вообще вся история современных энцев. Они, кстати, поправили Васильева, сказав, что энцы, эвенки и нганасаны («курившие железные трубки») — все люди таймырской тундры выступили в ту весну против юраков.

Многое понятно в истории сражения на оз. Туручедо. Не ясно только, кто победил. То ли, как полагает Куприян Болин, одолели энцы, то ли, как считает потомок юраков П. А. Комаров (из рода Ненянг), близки были к победе юраки, и энцы первыми запросили мира [Васильев, 1977. С. 124], то ли, как рассказал в своем повествовании П. Болин, стороны заключили мир (притом, что юраки потерпели поражение) [см. Долгих, 1961. С. 89—96; Хомич, 1966. С. 144—146]. Во всяком случае энцы и ненцы живут с тех пор бок о бок в низовьях Енисея.

Ненцы не любят рассказывать о поражениях. Герои их легенд всегда побеждают, даже если им для этого приходится восстать из мертвых. К побежденным они великодушны, в образах хаби (хантов и манси), *сихиртя*, *манту* нет ничего злобешего, хотя они и выступают реальными противниками ненцев. Зато портреты непокорившихся *тунго*, *тавы*, *санэр* рисуются в основном черными красками. В мифах ненцы одолевают и их, но самый главный враг (его сердце, голова, седьмая часть сердца, искра из головы) неизменно остается жив и обещает напоследок «когда-нибудь вернуться и отомстить».

## КНЯЖЕСКИЕ УСОБИЦЫ

(обские угры)

Было время, когда предки хантов и манси не коротали век в пределах своих таежных угодий, а совершали невероятные по протяженности походы. Наверное, памятником той эпохи и является мифологический образ *Мир-сусне-хума* (*Сорни хума*,

Пайрахт'а, Альвали, Посты-янз ики) — всадника, объезжающего и осматривающего землю. В героическом сказании о богатыре Сонгхуше говорится:

На семь концов земли сватать косатых девиц за хороший выкуп он  
кодла.

После его походов во многие страны, на священной, опущенной Богом,  
земле

Едва осталась площадь суши и воды (им неизведанная).

С семи концов земли он взял в жены семь девиц.

[Патканов, 1891а. С. 11].

Дороги в средние века как будто не были короче. Однако связи между различными областями западносибирской тайги оказывались прочнее, чем сейчас. К примеру, в 1683 г. прошел слух, что тымские остяки хотят идти «побивать на смерть» обдорских остяков [Долгих, 1960. С. 83] (в современных измерениях это означает, что селькупы Томской области намерены выяснить отношения с хантами Ямало-Ненецкого округа, минуя границы Тюменской области и территорию Ханты-Мансийского округа; для жителя теперешней Западной Сибири очевидна абсурдность подобной затеи). При этом повод к далекому странствию мог не относиться к кругу «насущных потребностей». По заключению Н. А. Абрамова, войны между остяцкими княжествами были, «между прочим, из-за разных оскорблений, из видов корысти, а нередко из-за красивых женщин и девиц» [1857. С. 330]. Представляя протяженность походов уторских богатырей за невестами, невольно задумываешься: неужели в не столь отдаленных селениях женщины были менее привлекательны? Или князья были озабочены необходимостью избегать кровосмешения? Или уже тогда женские прелести росли в цене соответственно затраченным в их достижении усилиям?

Оказывается, подобные мысли время от времени одолевали и самих богатырей. По легенде, собравшийся на войну герой, выезжая из своего городка, встретил толпу девиц. Заглядевшись на них, он впал в размышления о том, как «в сущности безрассудно вести своих воинов на погибельную войну ('в пасть мамонтов'), чтобы добыть себе невесту, когда перед ним целая толпа красивых девиц. Впрочем, его размышления не были продолжительны. Брат его пристыдил в малодушии, и он, покрыв лицо свое платком (признак стыда), погнал оленей вперед» [Патканов, 1891а. С. 51].

По записанной С. Шульгиным легенде, живший в городке Индере (Эмдере) на р. Еидырь богатырь Севенхой-Ветен-

хой, отправившись за дочерью князя Худема в городок Карпоспан (Кары-поспат) на Конде, проехал на оленьих нартах вдоль Оби, Иртыша и Конды, прежде чем за Кондинским сором, по левую руку, увидел обнесенный деревянной стеной городок Карпоспан. В это же время защитники городка, три сына князя Худема, «уехали на полдень, куда улетают птицы осенью и вернулись на трех крылатых конях с женами» [НАТГИАМЭ, N 75. С. 12—16].

Символика долгих дорог выражается и в том, что путь эмдерскому богатырю (в варианте, записанном С. К. Паткановым) указывает птица — обернувшаяся филином княжна, призывавшая «выбранного из среды 80 мужей с оленьими ногами, с опущенными косами, косатого Яга» снарядиться в дорогу «на военную ногу и на сватовскую ногу» [1891a. С. 57—58].

Ничуть не умаляя роли женщин в развязывании малых и больших войн, замечу лишь, что в уторских героических сказаниях они выступают не столько в качестве действующих лиц, сколько в значении символа земли, богатства и власти. По заключению С. К. Патканова, в остяцких «сказаниях и былинах мы нигде не встречаем войн из-за захвата земель» [1891a. С. 23] (в одном из записанных им преданий об этом все же идет речь: «Брат, зачем спят так долго мужи, идущие завоевывать богатые рыбой уголья чужой земли» [Patkanov, 1900. S. 20]). Впрочем, походы за женщинами и являются «идеологической формой» борьбы за территориальную власть. Иначе говоря, тот, кто в силах «взять» (сосватать, захватить, похитить) женщину, оказывается властелином земли и своей собственной, и той, к которой принадлежит избранница. Не удивительно, что в эпосе (как и в обрядовой символике) свадьба и война неразделимы. Нет лучшего способа выразить могущество князя Сонгхуша, чем сказать: «С семи концов земли он взял в жены семь девиц».

Нечто подобное прослеживается и в жажде завоевателей угонять оленьи стада. Правда, в этом случае мотив «обладания главными богатствами» дополнялся тактическими соображениями — угон стада лишал противника маневренности (попросту возможности преследования). Как бы то ни было, не пушнина и иные драгоценности, не укрепленные городки и богатые промысловые уголья, а именно женщины и(или) олени выступали основной целью военных набегов.

Не только для установления власти, но и ее поддержания считалось необходимым «угонять оленей и забирать девок» (по выражению хантов р. Сыня). У хантов Войкара, Сыни, Куновата, Казыма, манси Северной Сосьвы и Ляпина распространены предания о частых набегах на их земли *хорынг ёх* (*хурун ёх*) — 'народа городков' (имеются в виду славные своей воинственностью ханты Кодских городков). Известно, что все эти области (городки Куноват, Илчма, Ляпин, Мункос, Юил и Березов) некогда относились к ведению Кодского князя Лугуя [см. Миллер, 1937. С. 267]. Их-то по большей части и навещали кодские воины.

Были ли эти походы подобием старорусского княжеского полюдья, как полагает Ю. М. Кобищанов [1992. С. 119—124], или они представляли собой усобицы больших и маленьких вождей (когда дань не собирается, а отбирается), судить сложно. Очевидно лишь, что существовала зависимость североугорских провинций от Коды, выражавшаяся в «привычке» к набегам *хорынг ёх*. И не только в ней.

Кода, наряду с соседним Белогорьем, выступала общегорским культовым центром [см. Новицкий, 1884. С. 56—59]. По рассказам северных угров, *хурун ёх* приходили в их земли не только воевать, но и торговать лодками, ремесленными изделиями. И сами северные богатыри наносили ответные визиты в знаменитые городки. Судя по преданиям, вражда с *хурун ёх* не препятствовала заключению с ними браков (которые, быть может, считались даже престижными). Вот как сложились отношения с воинственными 'людьми городков' у жителей Горной Оби:

Люди *Хутли ёх* (ветвь рода Кельчиных) узнали от шамана, что на них идут войной *хурын ёх*. Они устроили *поры* (жертвоприношение), на котором шаман сказал: «*Хурын ёх* уже близко. Но у нас людей много, бояться нечего, и караул выставлять не надо». Все легли спать, а дозорными оставили девочку и только что просватанную девушку (*мень нэ*). Среди ночи на лодках подошли *хурын ёх*, слышно как они кричат, будто утки: *Кока-вуй-юв*. Девочка говорит девушке: «Пойдем, разбудим наших людей!» Та отвечает: «Нет, это утки кричат», — она услышала, как вождь *хурын ёх* сказал: *Урты окшам коннам нэ мане* (В красном платье женщина моей будет) — и захотела стать его женой. Воины напали на спящих и всех перебили. Только один мужик спасся, потому что он нырнул, как чебак (*кельчи*). *Хурын ёх* еще дальше вниз по Оби пошли, а *Кельчи* дождался их возвращения и всех их из лука перебил, все лодки их потопил. От него род *Кельчиных* пошел.

[Н. М. Шиянова, О. П. Кондыгина, М. Обь, 1989 г.].



По другой версии, однажды *хурун ёх* подошли на больших лодках отрядом человек в двести к обнесенному деревянными стенами городку на высоком берегу (*Навы Нангаль* — Белой Горе) Шурышкарского сора. Затеяв ночное побоище, они перебили всех местных хантов, лишь одного упустили, он прямо в малице нырнул в протоку и уплыл. Ему пришлось прятаться на луговине среди кочек и не раз еще нырять в воду. За это его прозвали *Кельчи* — 'Чебак'. Когда следующей весной *хурун ёх* пришли снова, он сделал большой лук *юхон* и стал стрелять по лодкам, все потопил, только одна из них уцелела, в ней-то и удалось скрыться вражескому вождю (*хурун ур*). Впоследствии *Кельчи* ездил в гости к *хурун ёх*, там женился, а затем благополучно вернулся в родные края. С тех пор *хурун ёх* считаются родней *Кельчиным* [М. Г. Кельчин, пос. Кельчи-язы, 1987 г.].

Место на Белой Горе, где стоял городок, почитается священным, как и весь Шурышкарский сор, в нем нельзя купаться и пить воду. По легенде, дух сора защищает местных жителей от врагов. Однажды, когда в очередной раз появились *хурун ёх*, они глянули на берег и им померещилось, будто там воинов «черным-черно», целое войско с копьями стоит. Враги испугались и ушли.

На Войкаре рассказывают, что в прежние времена частенько приплывали в *ветлон хоп* (больших лодках из трех досок) 'люди городков'. Однажды, когда они подходили к городку в верховьях Войкара, местные ханты напали на них и часть лодок потопили. Нынче на месте, где утонули *хурун ёх*, растут две священные ели.

Случались стычки с *хурун ёх* и в устье Питляра, где стоял *Нанки-вош* (Лиственничный городок), и на Соби неподалеку от пос. Катравож. Здесь когда-то жил богатырь Сибарев. Его звали *Лохна-лял-Ас-вусты-ху* — На-лыжах-незастывшую-Обь-переходящий-человек. Прослышав о таком богатыре, *хурун ёх* решили его убить. Приплыли они, как всегда, на огромных лодках. Сибарев в это время охотился на линных уток, загонял их, бросив свой богатырский лук, в малое озерцо. *Хурун ёх* застрелили богатыря из его же лука (другим оружием убить его было невозможно).

Трудно определить северную границу походов Кодских хантов, будь то военные нападения или «полюдьё». Известны их притязания и на территорию Конды, и на Нижнее Прииртышье. К примеру, по записанной С. К. Паткановым легенде,

на месте теперешних юрт Б. Атлымских проживал богатырь Сенгепов. Он чинил постоянные набеги на Темлячевскую волость и на страну по Нижнему Иртышу [18916. С. 101].

Кстати, и в первом из приведенных сюжетов о противоборстве эмдерских и кондинских богатырей речь шла все о той же области слияния рек Оби, Иртыша и Конды (р. Ендырь находится на противоположном от Кодских городков берегу Оби). Если учесть, что подборка известных мне преданий о «внутрихантыйских» войнах составлена без какого-либо географического предпочтения, то уже ее будет достаточно для заключения об исключительной роли Конды — Коды в военно-политической обстановке средневекового Приобья. Не исключено, что именно Конда — Кода выступала той силой, которая связывала (объединяла вокруг себя) хантыйские группы, тем самым обеспечивая целостность расселенного на огромной территории народа. Возможно, само название народа ханты (ханда ях, хонди-хо) связано по происхождению с областью Конды — Коды.

Эта версия не только не нова, она едва ли не самая распространенная, если не считать предположения Н. А. Абрамова об образовании хонди-хо (хон-хо) из сочетания хон (хан, царь) и хо (человек) [1857. С. 329—330]. Со времен Н. М. Спафария этноним ханты (кандаях) соотносится с топонимом Конда [Спафарий, 1882. С. 48; Новицкий, 1884. С. 28; Георги, Ч. 1, 1776. С. 66; Штейниц, 1935. С. 194; Лашук, 1966. С. 73 и др.]. Я хочу добавить к этому только одно соображение (во многом следуя логике Н. А. Абрамова): название «кондинские люди» могло распространиться на весь народ как свидетельство его политической зависимости от одноименного центра Конды — Коды.

Лишь в одной области не сохранились предания о набегах хорынз ёх — на Средней Оби у восточных хантов. То ли это связано с тем, что территория к востоку от устья Иртыша не входила в «сферу жизненных интересов» Коды, то ли эти предания исчезли вместе с теми, кто их помнил. Последняя версия означает, что во времена владычества Коды в Сургутском Приобье жили не ханты.

# ПОРАЖЕНИЯ, ЗАКОНЧИВШИЕСЯ ПОБЕДОЙ

(селькупы)

Н. М. Спафарий отметил в 1675 г.: «Сургут стоит на яру, на Оби, на левой стороне. А сказывали, что тут прежде всего бывала Пегая Орда остяцкая» [1882. С. 47—48]. Пегой Ордой, как известно, именовали нарымских (обских) селькупов в конце 16 — начале 17 в.

Не все исследователи считают княжество Бардака, располагавшееся на месте Сургута, хантыйским. Е. Д. Прокофьева и Г. И. Пелих называют его селькупским, как и всю территорию Нарымско-Сургутского Приобья [Прокофьева, 1952. С. 90; Пелих, 1981. С. 20—23]. Значит ли это, что вся восточная группа хантов является относительно недавним сообществом, сложившимся в течение последних четырех столетий?

У восточных хантов распространены предания не о нашествиях в их владения каких-либо других хантов (например, *хорынг ёх*), а об их собственном приходе на чужие земли. По данным Н. В. Лукиной, «имеются рассказы о приходе хантов с Югана на Васюган, с Казыма на Аган..., о переселении хантов на Вах и вытеснении оттуда ненцев» [1985. С. 13]. По селькупским сказаниям, записанным Г. И. Пелих, «не успели люди русского царя прийти на 'селькупскую Обь', как сюда хлынули ханты». Их пытался задержать богатырь Кичей, ставший князем Пегой Орды после гибели в 1602 г. его предшественника, «гордого» князя Вони. В окрестностях с. Александровского, где до сих пор стоят юрты Кичановы (названные по имени Кичея), селькупские войска были окончательно разбиты [Пелих, 1981. С. 33].

По историческим источникам, кодские остяки предпринимали совместно с русскими походы в районы Сургута, Березова, Обдорска, Нарыма, на Вах, Томь, Енисей и Нижнюю Тунгуску. «Таким образом, подчинение Оби и ее притоков произведено в значительной степени посредством вооруженных сил кодских князей» [Бахрушин, 1955. С. 115, 123]. А 18 февраля 1594 г. князю Коды Игичею Алачеву и его брату Онже Юрьеву была направлена грамота, в которой царь Феодор Иванович жаловал их за службу «волостью Васпалук да волостью Колпукулук со всеми угоды и ясаком» [Миллер, 1937. С. 361]. Волости эти были расположены в Вахов-

ском Приобье — на восточном рубеже вновь завоеванных хантами земель.

Опять Код. И это не совпадение. Именно кодским князьям появление русской дружины Ермака на первых порах могло показаться «Божьей помощью» в защите от усиливающегося давления Сибирского ханства (начавшаяся военизированная исламизация в то время уже достигла юрт Цингалинских — остяцкого городка *Т'апар вош* на Иртыше [Патканов, 1891а. С. 5—6]). Отряды кодских хантов, вступив в союз с русскими, за короткий срок сокрушили своих давних соседей-соперников на востоке: княжество Бардака в Сургуте и княжество Вони (Пегую Орду) в Нарыме (Пегая Орда выступала в союзе с ханом Кучумом). Таким образом, за десятилетие (с 1592 по 1602 гг.) русско-хантыйская коалиция одержала верх над татарско-селькупской, что и открыло путь широкому расселению хантов на восток.

Для селькупов те же события были началом национально-го бедствия, в результате которого ими были потеряны земли Сургутского Приобья, и народ разделился на две части: между южной и северной группами вошел (по бассейну Ваха) хантыйский клин. Селькупы отступали в отдаленные от Оби области, в свою очередь тесня жившее там туземное население. По оценке Г. И. Пелих, «с разгромом Пегой Орды переселение селькупского племени *соргула* на Таз, Турухан и левые притоки Енисея стало массовым» [1981. С. 17].

Современные северные селькупы «не помнят» поражений на Оби 400-летней давности, хотя с удовольствием рассказывают о победах, одержанных их предками на новых землях. Сюжет о разгроме заменен в народной памяти легендой о ссоре двух богатырей (или двух половин народа) при дележе орлиных перьев: одна часть остяков не пожелала поделиться с другой боевым опереньем стрел, вследствие чего обиженная сторона отправилась искать орлиные перья на север. В подтексте предания можно при желании усмотреть и батальную символику (ссора произошла из-за оружия), и указание на изгнание (обделенность орлиными перьями иносказательно означает поражение).

Примечательно, что у ваховских хантов существует сходное предание: уйти с Оби на Вах хантов «заставила ссора со своими родичами из-за орлиных перьев, красивых разноцветных перьев домашнего орла, имевшего разнообразную пеструю окраску» [Дмитриев-Садовников, 1916. С. 12]. Более

того, след этой легенды тянется далеко на запад, в вотчины все тех же кондинско-кодских князей. Например, по одному из героических сказаний, в городке Тонх-хот (на месте Чиликанских юртах Меньше-Кондинской волости Тобольского округа) правил богатырь, который потреблял для охоты и войн такую массу стрел, что за ним всегда возили их целую подвод. Наконечники для этих стрел ковал он сам, а перья (орла или филина) ему добывали подданные. Тяготясь этой повинностью часть его подданных, воспользовавшись однажды отсутствием князя, ушла от него [Патканов, 1891а. С. 20].

Разлад в дележе орлиных перьев означает, по-видимому, расторжение военного союза (или соглашения о мире). Вполне возможно, что в реальности обмен ими был обрядовым действием, свидетельствовавшим о добрососедстве сторон, отказ от него служил знаком враждебности. Путь легенды от Конды до Таза повторяет ход действительных военных конфликтов, вызвавших цепь поражений и завоеваний, равно как и связанных с ними переселений.

Изгнанники с Оби и Ваха (по Г. И. Пелих, племя *соргула* и осколки других племен селькупов [1981. С. 17—46]), перейдя водораздел, оказались на притоках верхнего Таза во владениях лесных энцев и(или) ненцев. По историческим источникам, в 1649 г. самоеды Ледерей и Подсадник (видимо, вожди верхне-тазовских и туруханских энцев) получили от «инбацких ясачных остяков» (кетов) известие о готовящемся на них нападении селькупов [Долгих, 1970. С. 142]. Через несколько лет Ледерей был убит селькупам на р. Большой Соболиной [Бахрушин, 1925. С. 90].

По собранным среди тазовских селькупов П. Третьяковым сведениям, «на р. Таз из южных пределов... пришли из их племени сначала три остяка: Кагалев, Тамелькэ и Сайготин с намерением изведать тамошние места. Впоследствии эти остяки перекочевали на Таз уже со своими сородичами. Места по берегам Таза, начиная с Худосея на север, были заняты юраками, поэтому между ними и пришельцами возникли столкновения» [1869. С. 384]. Подобные рассказы можно услышать на Тазу и ныне. Например, со слов Ефима Н. Морокова [пос. Толька, 1988 г.], первоначально из Нарымского края сюда, на земли *кэлек тамдыр* (лесных энцев или ненцев), пришло несколько селькупов разведать промысловые угодья на реках Ватылька, Поколька и Ратта. *Кэлек тамдыр* воспротивились вторжению иноземцев, заявив: «Это наша зем-

ля». Однажды случилось кровопролитие, один селькуп был убит. Его сородичи на время ушли с верховьев Таза и вернулись уже с войной.

По преданию, записанному Г. М. Дмитриевым-Садовниковым на Вахе, в одно время с остяками-селькупцами на тазовских самоедов напало другое остяцкое племя, пришедшее с Енисея (скорее всего, речь идет о кетах) [Дмитриев-Садовников, 1916. С. 12—13]. В рассказах тазовских селькупов в качестве союзников упоминаются кеты и эвенки. Среди первых особенной известностью пользуется «кет-остяк» Бальдино, способный шестом из черемухи отбить град летящих стрел; среди вторых выделяются «сильные шаманы», камланием предрешившие исход войны.

Но главным действующим лицом в борьбе с *кэлек тамдыр*, по преданиям, неизменно выступает селькупский вождь Нёмай Порга (Заячья Парка). В его деяниях не слишком много богатырского — он не крушит в одиночку толпы врагов, не побеждает чудовищ. Однако, подобно культурному герою *Иче*, он необычайно хитер, расчетлив и беспощаден к врагам. Возможно, благодаря политическим дарованиям Нёмай Порга селькупы оказались не только победителями в борьбе с энцами, но и первенствовали в союзе с кетами и эвенками. Не исключено, что именно действиям вождя селькупы обязаны сохранением своей культуры и этнической целостности на вновь освоенной территории при подавляющем численном преобладании инокультурных противников и союзников.

Завершающим этапом войны, согласно устной селькупской традиции, стало сражение между войсками туземцев и селькупов в *Кэли Мач* (Ненецком Бору) на р. Толька. Победившие в этом бою селькупы двинулись дальше на север, дошли до Тазовской тундры (района п. Сидоровск) и повернули обратно — та земля «показалась им некрасивой» [Лезова, 1993. С. 55]. Возможно, об этой или иной крупной битве повествует легенда, записанная Г. И. Пелих: «Раньше селькупы воевали с ненцами... У ненцев подошва желтая. Сложили их штабелями — у них подошвы, как солнце, блестят. Собрали тетиву с ненецких луков (у погибших), на две нарточки сложили. Собрали у наших — на одну нарточку только сложили» [1981. С. 44].

Военные столкновения между северными селькупцами и ненцами (после оттеснения энцев за Енисей) случались и позднее. Сказание нумтинских лесных ненцев «Енатля, охотник из

рода Айвасада» повествует о набеге *тасым хапи* (селькупов) на ненецкое стойбище, легенда тазовских селькупов «Два брата» — о нападении *кэлэк тамдыр* (лесных ненцев) на «мирное» селькупское поселение [Лезова, 1993. С. 55—56]. Отныне селькупы защищают от врагов территорию Таза и Турухана как «свою землю», хотя в полной мере селькупской она так и не стала; в течение последующего времени ненцы продолжали посещать старые святилища (например, *Лозыль Лакка* на Чертовых озерах), а в верховьях Таза свободно перемещались промысловые группы кетов, эвенков и хантов.

## ВОЕННЫЕ НОРМЫ И НРАВЫ

В каждой из культур обнаруживается свой неповторимый стиль ведения войны, равно как и отношения к миру. Из приведенных описаний видно, что ненцы предпочитали стремительные набеги, обские угры — тщательно организованные походы, селькупы (по крайней мере, в продвижении на север) — хитроумные тактические ходы. Конечно, во всяком обобщении есть риск представить частный случай типичным явлением. Кондинские князья — скорее исключение из общей массы хантов, чем представители среднего их «типа». Ненцы рода Ябтонгэ, первыми двинувшиеся на восток, были по-своему нарушителями общепринятых норм. Селькупский вождь Нёмай Порга, судя по всему, редкий по одаренности военачальник.

Можно ли различить особенности военных нравов ненцев, селькупов, обских угров, если многое в их традициях, благодаря взаимным завоеваниям, перемешано, а по правилу «на войне как на войне» эти особенности и подавно стирались? По крайней мере, можно попытаться это сделать.

## НЕНЦЫ

В ненецких сказаниях численность войск обозначается символическими большими числами — «три по десять десятков», «семь по девять девяток» и т. д. В описаниях больших воинских сборов (*мандалада*) используются образные сравнения, например, *ярарха саюв нянянг мулгха* (войско — будто живая земля, будто комариный гул). В фольклоре любое войско именуется по названию рода или народа — *си'ив ю Сусой*

(семь по девять Сусоев), *няхар' ю Хаби* (три по девять Хаби-хантов), *си'ив Тунго* (семь тунгусов); в свидетельствах очевидцев обычно указывается имя вождя (Ного-вэсако, Яптиктадибе) и численность воинства: «40 чумов», «30 нарт». По преданиям обских угров, ненецкие отряды насчитывали до нескольких десятков (30—40) воинов или «нарт». В легендах, записанных С. К. Паткановым, численность самоедских ватаг достигает 200—300 человек [1891а. С. 71].

Военное сообщество и его действия обозначаются понятием *мандалада*. В отличие от мирного сбора (*мальёдава*), *мандалада* (*мандалава*) означает военный 'сбор в круг'. Военный вождь носит звание *саю ерв* (войны глава) или, подобно лидеру облавной охоты, *серм' пэртя* (дела ведущий), *нерм' пэртя* (вперед идущий). В угорских сказаниях ненецкие вожди именуются князьями или богатырями (*отыр, урт*). В единственном (из известных мне) случае предводитель мятежного войска Ваули Ненянг титуловал себя *парангода* (царь). Однако в большинстве военных преданий вождь называется именем собственным: *Нюдя Ябтонгэ* (Младший из братьев Ябтонгэ), *Нгарка Лэхэ* (Старший из рода Лэхэ).

## ВОИТЕЛИ

Зачастую в ненецких сказаниях вплоть до развязки военных действий невозможно отыскать вождя. Во многих случаях обнаруживается различие (подчас даже противопоставление) между тем, кто первоначально ведет войско (обычно Старший по родовому званию), и тем, кто приводит его к победе (обычно Младший из братьев). Будущий победитель в начале сказания нередко рисуется нарочито беспомощным, глупым, ленивым или попросту спящим. Лишь по скрытой симпатии сказителя, выражающейся в ласково-пренебрежительных интонациях, можно угадать персонаж, которому суждено в итоге одержать верх — в мифологической традиции воплотиться в небожителя (*Нум, Яв'мал* или *Илибембэртя*).

В этой типичной фабуле легенд, по-видимому, выражен типичный ход реальных событий. У ненцев не было сословия военных вождей, как не было и постоянных военно-политических объединений. Начиная войну, герой знает только врага, тогда как союзники присоединяются к противоборствующим сторонам уже по ходу событий. Заблаговременный поиск союзников «не к лицу» сильному воину, если он и ведется, то



не самим героем, а кем-либо (часто женщиной) от его имени. При этом просьба о помощи приобретает подчас вид требования.

Герой сказания «Няр Ябтонгэ» Младший Ябтонгэ посылает сестру за помощью к Сюдбя Пыряги, за поддержку он сулит отдать половину из своих 10 тысяч оленей, а также саму сестру «бесплатно», в случае же отказа грозит Сюдбя Пыряги не оставить его в живых [Куприянова, 1965. С. 418—419]. В легенде «Чет Нгыйвай» [сказитель А. Вануйто, Гыдан, 1979 г.] сестра Младшего Нгыйвая отправляется в стойбище рода Нгэйваседа просить помощи для воюющих братьев. Богатырь Младший Нгэйваседа поначалу отказывается, но, вняв подсказке матери («зовущий — сильный человек, он может перевернуть твой железный чум»), соглашается. В сражении он гибнет, пронзенный копьями тунгусов. По окончании всей баталии главный герой оживляет своего незадачливого союзника со словами: «Мы тебя на помощь звали, а толку не вышло. Мы бы тебе сестру отдали в жены, а теперь иди своей дорогой».

Часто герой в отношении союзников (или собственного соучастия в чьей-либо затее) полагается на случайность. В сказании «Си'ивда Ноеця» главный персонаж собирается мстить, но бабка уговаривает его подождать: *мэси'я мандал-ты' сит нядаванзэ, нгокаркангэ пянгура* (может земля соберется тебе помочь, вместе начнете). В легенде «Сидя Сэротэ-та», наоборот, герой поначалу остается в стороне от событий, лишь догадываясь: *си'ив някав хадри' ям' мастанаки'* (наверное, семь моих братьев тронули землю' — отправились воевать) [Куприянова, 1965. С. 62, 232, 741].

В роли зачинщика военных действий может выступать один человек, но непременно поддерживаемый своими братьями. Любая из сторон конфликта обычно представлена группой родовичей: двумя Манту, тремя Санэрами, четырьмя Нгыйваями, пятью Яптиками, семью Нгэйваседа. За братством вождей, как правило, стоит многочисленная группа *нгаческы* (ребят) или *ты пэртя* (работников, пастухов). Например, в *судбабц* (героической песне) «Сала Ян Тэтта» [исполнитель Л. Лапцуй, Гыдан, 1979 г.] фигурируют тридцать чумов Ян Тэтта, из которых два высокие, принадлежащие Старшему и Младшему Ян Тэтта, остальные 'простые', 'обычные', принадлежащие 'ребятам'.

Как правило, 'простые люди' составляют безликий обоз главных героев. В баталиях они быстро гибнут и в дальнейшем не мешают повествованию о действительных подвигах. В редких случаях «батраку» удастся выдвинуться на первый план после гибели своего хозяина. Однако даже наделенный исключительной силой, уцелевший в жестоком сражении («принесший свою костяную голову»), женившийся на вдове хозяина и приживший с ней детей, «батрак» остается лишь эпизодом биографии главного героя, сына убитого хозяина [см. Терещенко, 1990. С. 22].

Из числа «настоящих людей» первым среди равных становится сильнейший. Иногда это решается в игре, предваряющей войну. Например, в сказании «Сидя Эбт Яб» собравшиеся в поход мужчины затеяли состязания у синякуя (священной стороны чума). Победитель в играх был признан вождем [Куприянова, 1965. С. 289—290]. Физическая мощь предводителя обычно сочетается с духовным (шаманским) даром, главные герои нередко оживляют павших союзников или воскресают из мертвых сами. Превосходство может выражаться, например, в способности «держатъ взгляд»: в сказании «Вэра» главный герой в подобном поединке одержал верх над соперником: «когда уже заря погасла, взгляд страшного главаря дереволицых ушел в сторону» [Ненецкие сказки, 1984. С. 91].

Эпические воители находятся на грани божественности, а нередко и переходят эту грань, побеждая богов и занимая их места в пантеоне. Ненецкие герои не нуждаются в покровительстве духов. В разгар сражений они летают по небу, оттолкнувшись от концов своих луков, или на самих луках, или просто подняв перед собой ноги. Для ненецких *сюдбабц* обычны обороты: «с концов своих луков они устремились к небу», «на конце своего расписанного камнями лука он к небу устремился, расписанный камнями лук использует вместо крыльев» [Терещенко, 1990. С. 24]. У одного из летящих по небу богатырей «на плечах девять по девяти стрел с копытообразными наконечниками», у другого — «девять по девяти ослепительно сверкающих стрел» [*сюдбабц* «Сала Ян Тэтта»]. Летят они громить божественный *Тенабтаду Сале* (Мыс Железных Кольчуг).

Героическая поэзия боя выражается и в отдельных сценах. Один богатырский выстрел звучит в песне на протяжении нескольких минут:

Тогда Нюдя Пся говорит трехглазому Тунго: «Лови свою стрелу». Тот мечется в ожидании стрелы, аж рот раскрыл. Ева Пся тетиву натянул, искры вокруг полетели. Пустил он свою топоробразную стрелу. Три по семь раз крутнулся трехглазый Тунго, пока стрела летела. На последнем его развороте стрела все же настигла трехглазого Тунго, снесла ему голову и, пролетев дальше, верхушки деревьев сбивала.

[ярабц «Ева Пся», исполнитель У. Окотэтто, Ямал, 1990 г.]

Герои могут являться в колоритном обличье: с серебряным щитом на груди («Ненэй Сеяд» [Куприянова, 1965. С. 738]), в трех кольчугах, из которых к концу боя целой остается лишь одна («Ева Пся»), черной маске, сквозь которую просвечивают четыре блестящих зуба («Сала Ян Тэтта»). Последний образ соответствует идее превращения героя в демона для устрашения врагов. В ненецком языке есть выражение: *Нгангэ ембаць* (Стать духом Преисподней), означающее «наводить ужас», «превратиться во врага» [Терещенко, 1965. С. 93].

Вместе с тем ни Сала Ян Тэтта, ни Ева Пся, ни другие персонажи ненецкого эпоса не являются народными и даже родовыми героями. Представители рода Сэротэтто, например, с одинаковым воодушевлением исполняют сказания о легендарных «стариках Харюци» (их родовых пращурах) и «стариках Яптик» (относящихся к противоположному фратриально-родовому сообществу). У героев преданий одна судьба — стать богами. При этом в один и тот же образ (например *Яв'мал* или *Илибембэртя*) воплощается попеременно множество легендарных персонажей.

Таким образом, героизм оказывается временным (чуть ли не случайным) состоянием между сном непутевого младшего брата и его же превращением в небожителя. Подобным временным является и статус военного вождя. И в этом статусе, как в череде воплощений в одного и того же бога, оказываются попеременно многие воины, в том числе женщины (что может показаться странным при традиционном многоженстве и иных свойственных кочевому миру «принижающих» установках в отношении женщины). К примеру, женщины-шаманки на равных с мужчинами бьются с врагами, охотятся на диких оленей и даже пьют вино в *синякуе* (священном месте чума, которое женщине по правилам не следует переступать). Героиня по имени Амянако (Сосущая грудь) рисуется полновластной хозяйкой стойбища [см. Куприянова, 1965. С. 313,

314]. В сказании «Ева Пяся» женщина Не Лэхэчи участвует в сражении во главе вражеской коалиции.

Создается впечатление, что у ненцев военное вождество как социальное явление либо отсутствует, либо оно равномерно распределено по всему обществу. Иными словами, вожди появляются «на ровном месте» (и также исчезают) в зависимости от обстоятельств, вызывающих конфликты. В этой общественной способности произвести на свет большое (или, наоборот, малое) количество воителей состоит один из «секретов непобедимости» тундровых ненцев. А вопрос о категориях вождей обращается в плоскость различия причин, порождающих войны.

## МОТИВЫ СТОЛКНОВЕНИЙ

Тундровые кочевники привыкли к тому, что их пути часто пересекаются с соседями и даже чужаками. Появление незнакомца — скорее повод для любопытства, нежели враждебности. Отношения между непрерывно сталкивающимися сторонами строились не на взаимном предъявлении тех или иных прав (территориальных, имущественных, родственных), а на этических нюансах. Война могла начаться из-за того, что пришелец некстати увлекся женщиной (сел на край ее *ягушки*), не оказав первоначально должного почтения ее братьям [сказание «Чет Нгыйвай»]. Причиной обиды братьев Пяся на своих соседей по стойбищу трех Тунго стало то, что последние с чрезмерным равнодушием отнеслись к их намерению отделить своих оленей. В свою очередь три Тунго усмотрели вызов в растрепанности волос отъезжающего Старшего Пяся [*ярабу* «Ева Пяся»].

Подобные «мелочные придирки» могут показаться не действительными причинами конфликтов, а лишь частными поводами к их нагнетанию. Следуя этой логике, основной причиной войн можно было бы считать сам кочевой образ жизни, полный движения и напряжения, которому всякий раз недостает лишь пустяковой заправки для вспышки вражды. В действительности же «пустяки» (нюансы поведения) и составляют основу взаимоотношений кочевников, для которых предпочтительнее явно добрососедские или уж открыто враждебные позиции, нежели зародившиеся сомнения и подозрения.

Старший из пяти братьев Яптиков [*лахнако* «Самлянг Яптик»; сказитель В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.] негодует по

поводу того, что некий Кочующий занял их излюбленное место промысла диких оленей: *Ханелова якучаева, пирихид не-нэче тэнэва нгы'ни'вам* — 'Он занял наше место охоты, с улицы берушими (нищими) людьми мы стали'. В ответ на предъявленное обвинение Кочующий пытается искупить вину, дав братьям оленей на упряжь и на котел. Но рассерженный Старший Яптик велит братьям отказаться от подарка: по его примеру каждый бьет в ухо полученного оленя (жест крайней грубости), и те убегают в стадо Кочующего. Вскоре начался бой *ниньдя лададу* (посыпались стрелы), в результате которого братья Яптики полегли с расколотыми черепами. Нраво-учительный мотив, проходящий через весь сюжет, состоит в осуждении Старшего Яптика за нечеловечность, поскольку Кочующий (бог *Илибембэртя*) был вполне вежлив и щедр.

Наиболее частым мотивом конфликтов является кровная месть. Ей тоже нередко придается оттенок возмездия за нарушение этики: *Хибяри хонедаханда хадабида. Маня' нго' хар-вава' хонедаханда хадаван'* (Он убивает спящих людей. Мы тоже хотим его спящим убить) [*сюдбабу* «*Си'ивда Ноеця*»; Куприянова, 1965. С. 63].

Один из героев сказания «Ева Пяся», соблюдая норматив «не убий спящего», прибегает к другому доводу в изъяснении своей враждебности. Среди ночи он стучит по нарте у священной стороны чума своего врага и произносит: «Нгарка Пяся, ты забрал мою невесту. Вставай на бой».

Женщины в ненецких преданиях выступают не только частым мотивом вражды, но и непосредственными участницами военных событий (в роли советниц, зачинщиц и даже воинов). И все же общераспространенная тема сватовства остается ведущей. Если в ответ на предложения сватов родители слишком настойчиво повторяют, что девочка еще мала, «не сможет поставить чума на новом стойбище», — это расценивается как достаточное основание для начала войны [Терещенко, 1990. С. 27]. Часто сватовство, заведомо обреченное на неудачу, служит лишь поводом для превращения затаенной вражды в открытое столкновение. Но и в этом случае сторона-зачинщик старается создать видимость соблюдения этических норм: герои *ярабу* «Нядана Харюци» с этой целью «к виднеющимся чумам сватать невесту поехали даже с внуками» [Куприянова, 1965. С. 453].

Все сказанное относится к мотивам вражды и войн среди самих ненцев. За пределами мира *ненэй нснэця* (настоящих

людей) этические нормы так же свободно учитывались, как и игнорировались. Для нападения на *тавы* (нганасан) или *тунго* (тунгусов) достаточно было факта их существования (как нелюдей): «некие лесные люди (тунгусы) рисуются в противоположность самоедам народом диким — они не знают употребления и даже боятся огня, носят платье из невыделанных шкур и т. д.» [Житков, 1913. С. 226]. Ни в одном из известных мне ненецких преданий *тунго* или *тавы* не упоминались иначе, как враги «по определению», с которыми герои рано или поздно вступают в противоборство и которых нужно уничтожать всеми доступными средствами, включая военные действия, магию, поголовное истребление жителей.

Мотивами войн с иноземцами было стремление захватить оленей и женщин, что имело целью и ослабление противника (лишение его оленного транспорта), и усиление собственных позиций (приобретение дополнительного поголовья оленей, демонстрация могущества в обладании пленницами). В свою очередь, соседи часто не оставались в долгу перед ненцами, отчего пограничные взаимоотношения превращались в бесконечную череду реваншей. Возможно, за подобными мыслями застал легендарный человек-птица Мынику старика-ненца, который придвинулся к костру, раскинул ноги вокруг костра и начал свой рассказ: «Когда я еще ходил, когда я был молод, я своих девять и семь тысяч оленей трижды от врагов спасал» [ярабц «Вадеси Салоку»; сказитель Л. Лапцуй, Гыдан, 1979 г.].

## ТАКТИКА НАБЕГОВ

Всегда сохраняя свое «лицо», ненцы применяли порой прямо противоположные тактические ходы. С. К. Патканов отметил, что в ходе рейдов в таежные области Приобья (и даже Прииртышья) самоеды могли ограничиться стремительным грабительским налетом, а могли приступить и к длительной осаде остяцкого городка. Наиболее удобным для этого временем была зима, «когда замерзшие озера, реки и болота открывали повсеместно пути», но и летом они поднимались «на своих легких, часто берестяных, лодках вверх по рекам». При разнообразии военных приемов самоеды неизменно придерживались своего главного тактического правила — стремительности движения: зимой, встретив сильное сопротивление, они «быстро пропадали, захватив с собою награбленное имущество».

во и жен остяков и уводя их стада оленей»; летом, в случае, «если их встречали остяки в превосходном числе, они бросались в лодки и быстро исчезали, оставляя своих противников позади, так как по суше перебегали через все перешейки и волокы, унося с собой свои легкие ладьи, чего не могли сделать остяки, имевшие сравнительно грузные деревянные лодки» [1891а. С. 71].

После ослабления уторских княжеств (с утверждением российского управления) ненцам не составляло большого труда, создав численный перевес, пограбить таежные селения. Перед набегом в юрты или на стойбище засылался разведчик. Ханты Тромъегана до сих пор рассказывают истории о похождениях ненецких (*авус ёх*) разведчиков. Согласно одной из них, случившейся на богатом оленями стойбище у р. Тромъеган, однажды с наступлением сумерек женщина отправилась кормить собаку, но нашла ее мертвой, а также заметила торчащие из конуры ноги в красивых кисах. Геронья не стала поднимать тревогу и улеглась с мужем спать. Ночью кто-то громко закричал и чум был окружен *авус ёх*. Мужчину убили, а женщину с оленями забрали с собой. В конце рассказа звучит назидание: «вражеского разведчика следовало бы убить, тогда *авус ёх* не пришли бы. Однажды был подобный случай: разведчик пришел ночью, его из лука застрелили, и *авус ёх*, прождав его, прийти побоялись» [К. Д. Сопочин, Тромъеган, 1987 г.].

Обычно ненцы избирали для набегов богатые оленеводческие селения, а среди них те, в которых отсутствовали мужчины или значительная их часть, что случалось нередко в зимнюю охотничью пору. Нападения традиционно совершались глубокой ночью. По преданию казымских хантов, однажды ненецкий отряд численностью в 40 нарт ворвался среди ночи на поселение. Первым делом, соскочив с нарт, ненцы сорвали тетиву с найденных луков и переломали стрелы; не осталось целым даже оружие, хранившееся в священных нартах. Затем они собрали всех оленей, усадили женщин («сорвав с них пояса») на нарты и повезли аргишем на север. Мужчинам-охотникам, до мест промысла которых быстро донесся слух о налете, с трудом удалось догнать ненецкий аргиш и отбить пленниц и оленей [Т. А. Молданов, Казым, 1990 г.].

Впрочем, не всегда с женщинами обходились как с трофеями. По преданию хантов Куновата, во время войны с ненцами на речном яру, называемом *Эвыт вош*, стоял укрепленный

городок, который обороняли сами женщины (вероятно, в период отсутствия мужчин). Захватив городок, ненцы перебили всех его защитниц.

Если леса Приобья были для ненцев ареной скоротечных грабительских набегов, то их движение в восточные гыданские, тазовские и енисейские тундры носило характер длительного давления. Здесь ненцы столкнулись с близкородственным и подобным себе по стилю жизнедеятельности народом *манту* (энцами). Преимущество ненцев состояло в наличии у них большего числа оленей (*манту* были в основном охотниками на диких оленей, хотя и содержали небольшое число домашних).

Завоевать тундру — не значит занять землю. По собственному опыту ненцы знали, что отступивший (ушедший, бежавший) со своим стадом оленевод мог легко вернуться и нанести ответный удар. Действительный захват тундры означал захват оленей. Не из алчности, а из стремления к власти происходили угоны оленьих стад в восточно-приобской тундре.

По преданию, недалеко от Гыды есть сопка, где лежат вещи легендарного Мохопчо Яптуная, который первым из ненцев пришел на Гыдан и стал разорять энцев *манту*. После происшедших боев остались только двое *манту*, которые побежали в сторону Енисея. Беглецы добрались до своих, вернулись, убили Мохопчо и других Яптунаев [Симченко, 1975. С. 111]. Однако за первыми разорителями пришли другие. По легенде явай-салинских ненцев, голова последнего гыданского *манту* лежит на о-ве Олений на сопке *Манту-яра* (Песчаное место Манту). Там он был когда-то настигнут и убит ненцами.

Затем пришел черед битвы на оз. Туручедо. В преданиях об этом сражении выделяются две части: о подходе ненцев к Енисею и о самой битве. Первая обычно воспринимается как всего лишь вступление к основному повествованию. В действительности это «вступление» охватывает целую эпоху, тогда как бой на Туручедо длился два-три дня. Она была самостоятельным этапом и с точки зрения тактики ведения войны.

В варианте предания, записанном В. И. Васильевым [1977. С. 124], пришедшие к Енисею юраки (ненцы) увидели движущегося на нартах со стороны *манту* человека. «Он заметил юрацких воинов, испугался и обратно повернул. Они бросились его догонять. Долго гнались. У него один олень обессилел. Тогда он поводок обрезал. А сам на нарте не сидит, во



все стороны прыгает, чтобы стрелой в него не попали. Так и не догнали его. Потом юраки дошли до Туруchedo».

В этом эпизоде отражен сюжет типично тундровых баталлий (в отличие от боя в лесу у оз. Туруchedo). В тех из многих записанных легенд, где упоминаются *тунго* (енисейские эвенки) или род Ябтонгэ (первым двинувшийся на восток), встречаются подобные сцены захватывающих гонок на оленьих упряжках. К примеру, в сказании «Чет Нгыивай» рисуется погоня Младшего Ялтуная за своим врагом: удерживаясь на нартах, он пытается лучше прицелиться из лука и поразить противника, но не стреляет, ему в голову пришла мысль: «а вдруг я в оленя попаду?» В легенде «Ева Пяся» Парико Тунго мчится на своей запряженной пятью *хабтарками* упряжке, пытаясь настичь Старшего Пяся. У его оленей «языки до корней высунулись» (*марянэ суманэ*); одна нога Тунго стоит на левом полозе, другая — у заднего копыла нарты, расставив ноги, он гонит что есть мочи. С интервалом в несколько фраз повторяется счет на сколько *тибья* (саженей) отстал или приблизился преследователь.

В этих и других подобных фрагментах (герой «хорей железный животом придерживает» от усталости; «с оленей упряжь спадает» от измождения) просматриваются штрихи тактики ведения боя преследованием. В ней главную роль играют скоростные качества и уровень обученности боевой упряжки оленей. Ценность такой упряжки близка к цене жизни ее хозяина. Не случайно во многих сказаниях описание героев начинается (а часто и ограничивается) характеристикой их упряжных четверок или пятерок: 4 *сямтора* (светлых), 4 *сивиле* (серых), 5 *падвы* (пестрых), 4 *пари* (черных), 5 *ладсэр* (бело-черных) и т. д. Не случайно и то внимание, с каким герои фольклора прислушиваются к чиханию вожака (делающего тем самым предостерегающий знак хозяину), та обстоятельность, с которой сказитель описывает вынюхивание трехлетней давности следов безрогим вожакom упряжки.

Бой на Туруchedo, судя по описанию энци П. Болина [см. Долгих, 1961. С. 89—96; Хомич, 1966. С. 144—146], представлял собой сложноорганизованное военное действие, включавшее (по порядку):

совещание родовых вождей и шаманов, созванное главным предводителем (*ерв*) Ныраку;

посылку к противнику оленя-самца со знаком объявления войны, после чего противник начал мобилизацию воинов и постройку деревянной изгороди;

отправку во вражеский стан разведчика;

установку энцами модели чума на месте предполагаемой встречи войск;

отправку ненцами парламентаря-старика к главе енисейских племен с предложением семи условий войны:

1. С обеих сторон назначить по представителю (нгэвмпа-да) для ведения военных переговоров. Эти представители должны отличаться от других людей тем, что в их нарты запрягается по два оленя, а на хореях привязаны красные флаги. Они должны быть неприкосновенны. 2. Местом военных действий назначить оз. Туруchedo. 3. Сражение начать следующим утром. 4. Для определения дистанции, с которой начнется сражение, сделать по выстрелу с каждой стороны. 5. При первом наступлении количество войска должно быть равным (в описываемом случае по 50 человек), запасных частей, кто сколько может выставить. 6. Каждым последующим утром начинать сражение с того места, где закончили вечером. Ночью не воевать. 7. Для прекращения боя (на ночь) выделенные представители должны заехать с обеих сторон с флагами. Мир должен быть заключен только после особых переговоров об условиях его заключения.

За переговорами последовали события:

первые выстрелы сыновей военных вождей «для определения необходимой дистанции»;

начало сражения, в ходе которого запасные части войск располагались на расстоянии 200 м от полосы военных действий;

подсчет потерь в конце каждого дня; выставление вместо убитых и раненых того же числа воинов из запасных частей;

победа энцев и просьба о мире со стороны ненцев (вождь послал военачальнику энцев и нганасан свой военный лук с семью стрелами и военный кинжал);

прекращение войны, в знак чего позади передового отряда были вывешены большие красные флаги;

троекратный обход представителями сторон вокруг своих войск с криком (соответственно): «Наши войска войну проиграла (выиграли) и оказались побежденными (победителями), война прекращается!»;

определение военачальниками мест захоронения убитых, сооружение двух братских могил (каждой из сторон);

разведение костров у братских могил и произнесение обоими военачальниками речей по поводу одержанной победы и понесенного поражения, а также о необходимости жить в мире и дружбе;

оставление побежденными луков, стрел и кинжалов на могиле; их возвращение в свои края.

Воздерживаясь от толкования кратко изложенной версии П. Болина, замечу лишь, что она разительно отличается по характеру изложения и логике описываемых событий от всех известных мне легенд и преданий о самодийских войнах.

Вариант, записанный В. И. Васильевым, выглядит намного лаконичнее, но, признаться, куда более «по-самоедски»:

*Манто* на той стороне Туручедо стоят. Юраки на этой. С обеих сторон войска спустились на лед: войну открыли. У начальника *манто* юраки сына убили, и тогда *манто* говорят: «Не будем дальше воевать. Лучше отдадим вам самую красивую девушку». И прекратили войну.

[Васильев, 1977. С. 124].

Традиционный (наиболее часто излагаемый) в ненецком фольклоре тактический рисунок оборонительного сражения заметно отличается от всех приведенных выше вариантов «наступления на иноземцев». При получении известия о готовящемся нападении соседи съезжались вместе и составляли объединенное стойбище. При этом старались не допустить врага на стойбище, встречая (перехватывая) его в пути [см. Куприянова, 1965. С. 294].

Лучшим способом обороны считалось быстрое опережающее нападение. В легенде лесных ненцев «Ни Ныяву» [сказитель Ауто Т. Вылла, Нум-то, 1990 г.] женщина-ненка, волею судьбы ставшая женой *манту*, заметила приготовления сородичей своего мужа к войне с ее братьями и поспешила приехать в родное стойбище. Братья ее полны беспечности: «лежат босиком и голые». Женщина сообщила им, что на них идут войной *манту*. Братья ответили: «Нам все равно. Земля ровная и никуда не спрячешься. Оставайся ночевать». На следующий день женщина вернулась на стойбище мужа и нашла всех *манту* уже убитыми.

Если враги являлись неожиданно (ночью), они не рушили, не поджигали и не расстреливали чум (это считалось недостойным воина). Принято было постучать по шесту, у которо-

го спал хозяин и произнести фразу, вроде сказанной Младшим Яптунаем у чума Нгыйваев [«Чет Нгыйвай»]: «Чтобы вы не подумали, что мы невзначай вас убили, выходите. Не с добром мы к вам пришли». Истинный воин немедленно выходил на бой (в героических сказаниях вылетал через верхнее дымовое окно), даже если не успевал облачиться в доспехи. В легендах битвы длятся по нескольку лет так, что земля вокруг становится изрытой. Основное оружие — лук со стрелами, а также топор и хорей с металлическим копьевидным наконечником.

## ПОБЕДИТЕЛИ И ПОБЕЖДЕННЫЕ

Если война не завершалась вничью (что принято было знаменовать обменом сестрами), то побежденному оставалась единственная возможность сохранить себе жизнь — молить о пощаде: *Ябтан сидни' пудана индадани' сидани' иле хаеб-цун* (ради бога, [не прерывай] наши последние вздохи, оставь нас живыми) [см. Куприянова, 1965. С. 116, 142].

В ритуальном смысле сохранение жизни могло означать вовсе не помилование, а лишь нерасчлененность мертвого тела. По представлениям ненцев, окончательное умерщвление могущественного врага достигалось магическими действиями. Герой одного из сказаний, например, повесил отрубленную голову побежденного на вершину высокого дерева, сердце и легкие — на сучья лиственниц [Терещенко, 1990. С. 24]. Младший Пяся [*ярабц* «Ева Пяся»] насадил Парико Тунго на хорей так, что «хорей из головы на сажень (*тибя*) выскочил». Головы двух других поверженных врагов герой взял с собой. За злодейку Не Лэхэчи заступился ее влиятельный родственник Исида Лэхэ: «После смерти ее матери и отца я сам ее выкормил оленьим молоком. Уши ей отрежьте, нос отрежьте, но не убивайте». Сала Ян Тэтта тоже не всех врагов умертвил. Двоим он отрубил уши и коленные чашечки, после чего заставил их в течение трех лет таскать воду. За эти три года у них отросли новые уши и колени, и Сала Ян Тэтта отослал их прочь.

Одним из способов окончательного избавления от врага было принесение его мертвого тела Хозяину вод, что и совершила героиня *сюдбабц* «Сала Ян Тэтта» со словами: «*Нгарка Ид Ерв*, прими жертву (три тела убитых врагов)». Но не всегда удается окончательно убить врага. Например, сердца

поверженных противников Нюдя Яптуная и Нюдя Вэнго ушли под землю с намерением и дальше вредить людям. Неуничтожим и Младший Тунго, так как у него нет сердца (оно «где-то спрятано», «кто-то его сторожит»). Отрезанные головы убитых колдунов способны, прокатившись по кругу, вновь прирасти к телу. Лишь женщина может перешагиванием, а иногда и взглядом, навечно обезвредить колдуна.

Я повалила на землю Яв Неркыхы и вынула нож из своего затылка. Я отрезаю его голову, а она опять прирастает, я разрезаю грудь, рана опять сходится. [Тогда я позвала его сестру. Она] прыгнула через брата. Я отрезала ему голову — потекла кровь. Его голову я бросила под поганую нарту.

[Куприянова, 1965. С. 606, 607].

В сказании «Чет Нгыйвай» женщина едет по тундре в поисках своих убитых братьев. Видит, сидят два человека и склеивают свои кости. Один говорит: «У меня вот еще нога выпала». Другой: «А у меня — рука». Тут оглянулись они и увидели подъезжающую женщину. «Что ты наделала, сестра, теперь мы пропали навеки!» — крикнули братья и рассыпались «по костям».

Более близким к привычной реальности являлся способ уничтожения всего живого на стойбище. Лахнако «Сидя тэседа Нгадер» (Два безоленных Нгадера) [сказитель Е. Вэнга, Ямал, 1984 г.] повествует о том, как Старший Нгадер всех в стойбище семи Тунго уничтожил, «даже собаки не оставил».

Однако не только душераздирающие сцены убийств были итогом войн. Иногда их последствия были менее заметны на первый взгляд, но ничуть не менее печальны.

В рассказах северных манси о войнах с самоедами слышится интонация обреченности то ли потому, что они жили в слишком тесном общении с кочевниками (кстати, самих манси-оленоводо-в их соплеменники называли *яранами* — самоедами [Теплоухов, 1924. С. 83]) и были подвержены постоянной угрозе нападения, то ли сверх того в их отношении к ненцам утвердилась позиция побежденного (или раз от разу побеждаемого). Обычным итогом набегов *ерын махум* (ненцев) оказывается унылая картина: «всех в чуме убивали, а оленей угоняли». По одному из преданий сосьвинских манси:

... жила одна семья — старик и два его женатых сына. У одного женой была манси, у другого — *ерын не* (ненецкая женщина). Услышали они однажды, что *ерын махум* за оленями идут. Старик отправил сыновей разведать, где находится отряд *ерын махум*. Сыновья застали их спящими в шалаше. Запряг старик трех белых оленей, собрал войско и поехал сражаться. Но сражение он проиграл. Его передового

оленя закололи двухсаженным копьем (*овта*). Враги настигли старика и убили — он превратился в камень *Капьян* (и сейчас тот камень лежит на берегу речки Туйта-я, внутри его что-то белеет, будто седые волосы старика).

Сыновья пытались спастись бегством. Младший на бегу зацепился завязками от кисов, рухнул на землю и был убит. Старший спрятался в горах. Затем, когда *ерын махум* собрали их оленей и погнали прочь, он влез на дерево и стал за ними следить. Видит, его жена сидит в нартах *ерын махум* и смеется, а сноха (*еран не*) плачет.

Когда *ерын махум* остановились на ночлег, он подкрался к их лагерю, отыскал *еран не* и сказал ей: «Ты убей хоть одного, остальных я сам перебью». Но женщина испугалась, принялась его отговаривать. Тогда он забрал ее с собой, прихватил часть угнанных *ерын махум* оленей и уехал подальше.

[В. Н. Вадичупов, пос. Кимкьясуй, 1990 г.]

В приведенном сказании явно отсутствует героический пафос: два героя гибнут и даже остаются неотмщенными, в действиях манси преобладают пассивные ходы (слежка, бегство, затаенность), в конце герой довольствуется тем, что, безнаказанно отпустив изменницу-жену, похищает вдову брата и часть своих же оленей. Единственная высокая нота сказания — превращение старика в священный камень, что более сродни трауру, чем торжеству.

## СЕЛЬКУПЫ

По преданиям селькупов, было время, когда ими правили богатыри, когда «царя никакого не признавали», и вместо царя были они, «эти богатыри». Например, вокруг Напаса (на р. Тым) их было семеро [Пелих, 1981. С. 136]. Богатырей или князей называли *сенгире* (глухарь) или *кок* (князь); иногда им присваивали титулы *мюты-кок* (военный вождь) и *марг-кок* (большой военачальник) [Castren, 1855. S. 101; Пелих, 1981. С. 133].

К тем временам селькупская традиция относит существование укрепленных поселений, именуемых *коч* (*кэтты*) или *кор* (*кора*). По данным археологии, городки строились на возвышенных местах или речных мысах. Укрепление состояло, как правило, из вала, рва и частокола [Дульзон, 1966. С. 53; Пелих, 1981. С. 137—138].

До начала 17 в., когда селькупская Пегая Орда была разгромлена русско-хантыйскими войсками, князья ее действительно имели основание носить почетный титул *кок*, сохраняя политическую независимость от могущественных южных соседей и поддерживая с ними дипломатические отношения (по-

следний союз с сибирским ханом Кучумом оказался для Пегой Орды роковым). Последний ее князь (кок) «гордый» Воня, «по сообщению Сургутского воеводы, мог выставить в поле до 400 человек войска» [Буцинский, 1893. С. 8].

То ли слишком чувствительным был удар, нанесенный селькупам в начале 17 в. русскими и хантыйскими отрядами, то ли на дальнейшей судьбе народа болезненно отразилось его разделение на две изолированные части, но в последующую эпоху на исконной территории селькупов в Нарымском Приобье не обнаруживается сколько-нибудь значительных военно-политических движений и, соответственно, возглавляющих их «гордых» князей. Возможно, лучшая часть последователей Вони удалилась на север, в Тазовско-Туруханский край, где и развернулась новая история селькупов.

## ТАКТИКА ВЫЖИВАНИЯ

Если бы вся Пегая Орда числом в полтысячи воинов вместо того, чтобы сражаться с русскими и хантами, собралась и перекочевала на р. Таз, она без особого труда подавила бы сопротивление местных энцев (ненцев), настроила бы крепостей на высоких ярах и установила по всей округе удобный для себя порядок. Но об Орде остались лишь воспоминания, а на Таз пришли сначала лишь три человека, из которых один вскоре был убит.

С утратой своей земли селькупы лишились не только предковых кладбищ, святилищ, хозяйственных угодий. Они потеряли ту сеть сообщений, которая позволяла за короткий срок собрать многочисленный военный отряд, оснатиться достаточным вооружением, проторенными дорогами добраться до нужного места. От всего этого остались лишь навыки, которые предстояло применить в непривычной обстановке на земле, которую следовало в одно и то же время завоевывать и защищать.

Судя по тому, что селькупы с давних времен населяли приблизительно одну и ту же территорию Приобья, у них был богатый опыт защиты собственной земли, но не освоения чужой. События начала 17 в. заставили их не столько следовать прежним традициям, сколько изобретать новые. Ушедшим на север селькупам выпало, без преувеличения, испытание на выживание. В подобных условиях в ход шли не отработанные приемы, а все, что придется. И все же селькупы победили.

Поэтому их действия можно считать во многом случайным, но успешным опытом тактики риска.

По преданиям, селькупы пришли на Таз, не зная ни оленеводства, ни чума. Они умели строить землянки, передвигаться на лыжах (зимой) и лодках (летом). Вскоре они уже освоили передвижение на оленях (по одной из легенд, селькупы пришли на Таз на оленях, приобретенных у союзников-эвенков) и тем самым получили возможность соперничать в движении со стремительными оленеводами-энцами. Нетрудно представить, насколько удобными мишенями для кочевников оставались бы без этого заимствования недавние оседлые промысловики.

Однако селькупы не превратились и в кочевников, избрав промежуточный (или смешанный) стиль освоения территории. С одной стороны, они основывали постоянные поселения, с другой — наращивали возможности передвижения за счет развития оленного транспорта двух типов: эвенкийского вьючно-верхового и северосамодийского упряжного. На поселениях они строили долговременные землянки и тут же ставили разборные чумы. По преданию, под чумом селькупы выкапывали землянку, где прятали своих жен и детей в случае внезапных нападений ненцев (энцев).

Вероятно, подобной оборонительной землянкой служило не однокамерное жилище типа *чуй мот* или *пой мот* [см. Лезова, 1991. С. 101-107], а сложное подземное сооружение, навыками строительства которого селькупы владели в совершенстве еще на Оби. Например, реконструированный Е. Д. Прокофьевой на основе устной традиции старинный тип селькупского подземного жилища включал подземные соединительные переходы и выход к реке [1947. С. 200]. По данным Г. И. Пелих, существовали даже двухэтажные землянки, в стенах которых делались щели для стрельбы из лука. Такие землянки назывались *мюты-мате* (военный дом) [1981. С. 136]. Согласно легендам, «селькупы раньше жили под землей» в *карамо*, врытых в берега рек землянках-пещерах, в связи с чем, должно быть, и назывались *соль куп*, *чумыль куп* (земляной человек) [Прокофьев, 1940. С. 69—71].

Для охраны подступов к поселению явно недостаточно было речных заграждений, поскольку противники, следуя северосамодийским традициям, предпочитали сухопутное передвижение. Для защиты лесных окрестностей селькупы выбрали наиболее подходящий из способов «пассивной» охоты: «чтобы



оттеснить юраков, остяки, по тем местам, где проходили туземцы, устраивали засеки и встречали юраков стрелами» [Третьяков, 1869. С. 384]. Это было тем более действенно, что сами ненцы (энцы) засек с настороженными луками или ловчими ямами не применяли (это привело бы к промыслу бродящих в округе домашних оленей) и были не слишком опытны в их обнаружении.

Открытых сражений между селькупам и туземцами состоялось, по-видимому, немного (если не единственное, в *Кэли Мач* на р. Толька), поскольку собственных сил у селькупов было маловато, а всякий раз приглашать союзников (кетов и эвенков) было затруднительно и небезопасно. Более того, случись сколько-нибудь продолжительная открытая война, селькупам пришлось бы постоянно держать при себе союзные отряды, так как выпадов кочевников-туземцев можно было ожидать в любую минуту. Поэтому сразу после победы на Тольке селькупы перешли к маневренной обороне, избегая прямых столкновений. В свою очередь ненцы (энцы) после поражения в *Кэли Мач* остерегались открытых действий (что с их стороны было, вероятно, просчетом, так как селькупы уже не располагали поддержкой союзников).

Успех в бою на Тольке был достигнут, судя по фольклорным версиям (например, воспеванию подвигов «кето-остяка» Бальдино), благодаря мастерству селькупов в ведении перестрелки из луков. Сюжет, связанный с ратным искусством так называемых ляков (лаков), — самый популярный в военных преданиях селькупов. Очевидно, даже на фоне общераспространенного среди соседних народов мастерства владения луком и умения уворачиваться от стрел, селькупские ляки демонстрировали виртуозность, граничащую с волшебством (не исключено, что селькупские и тунгусские воины действительно применили в битве шаманские приемы, о чем смутно упоминается в преданиях).

В староселькупской традиции, льяк (от локка, лакка — 'друг', 'товарищ' [Castren, 1855. S. 131, Прокофьев, 1928. С. 27] или лака — 'военная стрела' [Vilkuna, 1950. S. 346]) — воин в 'железной парке' (кызы-порг кум), способный шестом (пальмой) *теха* (тэ'га) отбивать летящие стрелы. За льяком укрывалось до 10—13 лучников, пускавших стрелы из-за его спины [см. Пелих, 1981. С. 133, 140—142]. Возможно, «фокусы» ляков на фоне вылетающих из-за их спин потоков стрел

производили подавляющее впечатление на северных кочевников.

На Тольке произошло крупное, но отнюдь не завершающее, сражение. Однажды использованная эффектная тактика открытого боя была неприменима в последовавшей затем длинной серии мелких стычек. Началась, с позволения сказать, партизанская война с обеих сторон.

## УРОКИ «ХИТРОГО ИЧИ»

Культурным героем селькупской мифологии является *Ича* (*Итьте, Ийя*). Как и подобает культурному герою, *Ича* предстает и в образе мчащегося за Небесным Лосем божественного охотника, и в качестве младшего сына Творца, и в роли истребителя монстров, и в амплуа проказника-трикстера. *Ича* может быть смелым и осторожным, милосердным и беспощадным, справедливым и хитрым [см. Доннер, 1915. С. 38—53]. Тем и замечателен культурный герой, что из его деяний можно почерпнуть опыт применительно к любой обстановке. Для северных селькупов в борьбе за выживание духовным наставником стал «хитрый и беспощадный» *Ича*. Его выдающимся последователем — герой по имени Нёмай Порга Ира (Старик Заячья Парка).

У северных селькупов сложился образ *Ичи* — борца с богатыми оленеводами. По всей видимости, это проявление не «классового сознания» селькупов, а их отношения к кочевникам-ненцам. По одной из легенд, мать *Ичи* однажды подбрала оленьи кишки и желудок, выброшенные *тытта* (богатым оленеводом), и принесла домой, намереваясь сварить и съесть. *Ича* отнял у нее потроха, примотал кишками олений желудок к груди матери и велел ей лечь, притворившись больной. Сам созвал соседей «повидаться с умирающей», а когда те пришли, достал нож и воткнул его в олений желудок, привязанный к груди матери. Гости решили было, что *Ича* на их глазах убил собственную мать. Между тем *Ича* произнес, обращаясь к своему ножу: «Как ты убил мою мать, так и оживи ее!» Мать тут же ожила. Изумленные соседи понесли по свету молву о чудо-ноже *Ичи*. Вскоре слух достиг *тытты*, и тот не замедлил пожаловать к *Иче* с просьбой отдать ему нож. *Ича* поддался на уговоры, но с условием, что *тытта* будет испытывать нож не на бедных, а исключительно на богатых. Как и следовало ожидать, *тытта* перерезал всех

богатых, а в завершении велел своему работнику убить и его самого, после чего сказать: «Нож, как ты этих людей убил, так и оживи!» Работник добросовестно выполнил наказ хозяина, однако богатые так и не воскресли. Ича все их богатство — оленей и красивую одежду — раздал бедным селькупам [Н. П. Агичев, Лозыль-то, 1993 г.].

Нёмай Порга не повторяет буквально упражнений Ичи с ножом и желудком, но придерживается его стиля поведения. По преданию, придя на Таз, землю *кэлек тамдыр*, Нёмай Порга увидел большие стада оленей *кэлек* и понял, что перед ним сильный и богатый народ. Поскольку селькупов было мало, Нёмай Порга опасался нападать на стойбища *кэлек* открыто. Он совершал на них набеги в то время, когда мужчины уходили на охоту. При этом Нёмай Порга не оставлял в живых никого: ни женщин, ни детей. С собой он забирал только оленей и нарты. Пользуясь тем, что стойбища *кэлек* были расположены далеко друг от друга, и многие из них еще не знали о приходе селькупов, Нёмай Порга под видом гостя навещал селения пребывающих в неведении *кэлек*. Он входил в центральный чум и созывал туда для беседы всех мужчин стойбища. Тем временем его спутники расправлялись с обитателями крайних чумов (всеми без исключения), после чего нападали на центральный чум и убивали собравшихся, обычно безоружных, мужчин. В других случаях селькупский вождь сжигал стойбища *кэлек*, при этом всех, кто выбегал из горящих чумов, окружавшие стойбище селькупы поражали стрелами или пальмами.

Однажды Нёмай Порга Ира отправился на зимнюю рыбалку. Сидя у пробитой во льду полыньи, он заметил колыбание воды и понял, что где-то поблизости едут ненцы. Нёмай Порга поспешил домой и велел двум своим невесткам (два сына старика ушли на охоту) укладывать на крышу дома бересту и сухую траву. По приезде ненцев старик отправил невесток на улицу, а сам принялся угощать гостей. Улучив момент, он выскочил из дома. Ненцы пытались было его удержать, «да у старика парка заячья, от захватов только кусочки маленькие отрываются». Ненцы стали вслед за стариком выскакивать, а их у дверей невестки с топорами поджидают и рубят насмерть. Тут же Нёмай Порга подпалил дом, который сгорел вместе с оставшимися в нем ненцами [Т. С. Ирикова, Ратта, 1988 г.; А. М. Дибиков, Толька, 1988 г.; С. В. Черкурмин, Лозыль-то, 1993 г.].

Наверное, ненцы (энцы), много повидавшие на своем веку, были ошеломлены действиями селькупов и их вождя. Убийствами и жестокостями их было не удивить, а вот намерений врага, убивающего женщин (главное «богатство» и зачастую цель войны), они поначалу не улавливали. Состояние смуты усиливалось постоянным ожиданием подвохов со стороны изобретательного противника, например, потери оленей (если не собственной жизни) где-нибудь у потаенной засеки с настороженным луком-самострелом. Свою устрашающую роль сыграл, по-видимому, и старый селькупский обычай съедать сердце и мозги поверженного врага [см. Donner, 1926. S. 115]. Как бы то ни было, кочевники отступили.

Военные столкновения, правда, не прекратились, и продолжала их та часть бывших туземцев Таза, которая отошла к западу (лесные ненцы). Другая часть, условно относимая к энцам, совместными усилиями селькупов и продвигавшихся на восток тундровых ненцев была окончательно оттеснена за Енисей. В скором времени ненцы приняли селькупские условия игры, и началась череда взаимных нападений с проявлениями нерыцарской жестокости.

Предание лесных ненцев «Енатля, охотник из рода Айвасада» [см. Лезова, 1993. С. 55—56] повествует о набеге *тасым хапи* (селькупов) на ненецкое стойбище в отсутствие хозяина и похищении его жены и сына. Ненец Енатля и его соплеменники после непродолжительной подготовки (изготовления луков и стрел с железными наконечниками, лодок и кольчуг), отправляются в селькупские земли, чтобы вернуть пленников. Достигнув берегов р. Таз, ненецкий отряд встречает селькупскую шаманку с маленьким сыном. Енатля разрывает ребенка на две части, а женщину топят в реке веслами. Ненецкие воины останавливаются на берегу р. Таз напротив многолюдного селькупского поселка. Они направляют к врагам парламентера для переговоров о мирном разрешении конфликта путем выявления победителя в соревновании стрелков. Селькупскому воину предстояло выстрелить в коршуна, сидящего на дереве с ненецкой стороны, ненецкому — в орла, находящегося на селькупском берегу реки. Ненцы выиграли поединок и собирались было отправиться домой, однако *тасым хапи* «хотели воевать». Несколько дней над рекой звенели стрелы. «На стороне селькупов народу совсем мало стало, от поселка кровь вниз к реке текла, как ручей». Повествова-

ние завершается картиной победы ненецких воинов и счастливого возвращения их в родные стойбища.

В селькупской легенде «Два брата» [сказитель Ф. Н. Калинин, Толька, 1988] акценты расставлены в ином порядке. Сказание целиком посвящено селькупско-ненецкому конфликту и потому приводится полностью под условным названием:

## ИСКОРЕНЕНИЕ ВРАГОВ

Живут два брата. У старшего есть жена и грудной ребенок. Живут братья вместе, забор на речке ставят, каждое утро его проверяют. Жена в лес ходит по ягоды. Как домой возвращается, то рябчиков, то глухарей приносит. Муж спрашивает ее:

— Как это ты, жена, птиц добываешь?

— Ты же видишь, они сейчас без крыльев. Я в них палку, камень или нож бросаю.

Однажды сидят братья и женщина в чуме по обе стороны костра, чай пьют. Младший брат говорит жене старшего брата:

— Кажется мне, что у тебя на лице много людей обозначилось.

— Ой-ей-ее, откуда же у меня на лице так много людей? Наверное, скоро что-то со мной случится.

Младший брат говорит старшему:

— Занеси в чум военную парку, скоро война будет.

Старший брат занес военную парку в чум. Легли все спать. А ребенок плачет и плачет. Старший брат хотел накрыть себя военной паркой, но жена остановила его:

— Убери ее. Ребенок оттого плачет, что парки твоей боится.

(Ребенок на самом деле плакал оттого, что мать ему под спину сучок подложила, до середины ночи он проплакал).

Как только братья уснули, женщина сделала так, как ей велели ненцы (под видом сбора ягод она все это время ходила к ненцам, собиравшимся убить ее мужа и деверя). Собрала ребенка и тихо выбралась из чума. Слышит она, птицы закричали, и в тот же миг стрелы полетели, весь чум продырявили. Женщина думает: «Все, наверное, конечно, они убиты».

А младший брат на шест влез и остался жив. Только ненцы стали в чум входить, как он выскочил, до реки добежал и нырнул в нее. Лишь у другого берега вынырнул. Ненцы стали в него стрелять, да все мимо. Только одна стрела ему в пятку попала. Он ее к голени пригнул, чтобы идти не мешала, и направился к ближайшему стойбищу. Дошел до него и стал кричать: «Я раздетый, принесите мне одежду!»

Принесли ему одежду. Он оделся и подошел к чумам. Рассказал, что с ним приключилось. Собрали селькупы войско и пошли по обоим берегам. Как свернут за поворот, только волны от ненецких лодок видят. Дошли они до седьмого поворота, там волн не видно. Спрятались они и стали ждать.

Показались на реке три лодки. Две вдоль берегов идут, а одна — посередине реки. В крайних лодках по два человека сидит, а в центральной — ненецкий вождь и женщина. Тут младший брат крикнул:

— Она (жена старшего брата), подними вверх военную парку брата, чтобы не замочить ее, когда я стрелять начну!

Ненецкий вождь говорит:

— Дайте мне одеться.

Но только он голову поднял, как младший брат пустил стрелу и убил его.

— Не убивай меня, — закричала женщина, — Давай вместе жить будем!

Всех ненцев селькупы убили. Женщину вместе с военной паркой старшего брата вытащили на берег. Младший брат говорит женщине:

— Ты промокла, и я промок, пока за тобой гнался. Сделай костер, погреемся и поедем домой. Еще сруби высокую тонкую березу и заостри с обонх концов. Я согну ее и будем на ней одежду сушить. А я пока отдохну.

Женщина все сделала так, как он сказал. Младший брат встал, взял длинный тонкий ствол березы и на острый его конец посадил женщину так, что конец кола до головы ее дошел. Затем он над костром ее повесил. Ее губы, нос и глаза вырезал и в костер положил.

После этого войско он распустил, а сам пошел домой на брата посмотреть. Пришел в чум и видит: брат распоротый лежит — ни печени, ни почек, ни сердца, ни языка нет. Подумал младший брат, что следовало бы женщину живой сюда привезти и ее части тела брату взамен недостающих вложить, тогда бы он снова ожил.

Убил младший брат собаку, и ее печень, почки, сердце и язык в тело брата вложил. Раны то сойдутся, то снова разойдутся. Много раз раны сошлись и разошлись. В последний раз, когда раны сошлись, старший брат сказал:

— Собака меня не может спасти. Ты меня похорони. Но не в землю закапывай, а на порз (помост) положи.

Пошел младший брат, созвал людей. Пришли люди, сделали порз, положили на него старшего брата. Там он и умер.

В этой жутковатой истории многое не нуждается в комментариях. Пожалуй, наоборот, она сама может служить комментарием к приведенным выше историко-документальным известиям об антихристианских выступлениях туземцев, сопровождавшихся убийствами с «обычным глумлением над телами». Она же иллюстрирует тот уровень враждебности и территориальную близость, в которых состояли селькупы и ненцы. Главными героями легенды являются братья-шаманы, обычно и выступавшие военными вождями селькупов: младший, судя по его способности «читать лицо», сращивать мертвое тело, старший — потому что его хоронят на порз. Но главный пафос сказания состоит в идее неизбежности жестокого возмездия врагам и изменникам.

## ОБСКИЕ УГРЫ

Военные вожди (князья, богатыри) у хантов назывались *йор, ур, урт*, у манси — *отер, атер*. «Князья представляли из себя своего рода военную касту, па обязанности которой лежало охранять страну от внешних врагов. Они участвовали

в войнах не только в качестве полководцев, но, благодаря своим военным качествам, они, не взирая на свою сравнительную малочисленность, имели решающее значение в столкновениях с врагами». Не случайно эпические песни, повествующие о деяниях богатырей, носят название *тарнын-ара* (военная песня), образованное из сочетания слов *Тарн* (Богиня войны) и *ар* (песня) [Патканов, 1891а. С. 8—9, 13, 43].

Каждое из остяцких княжеств располагало войском численностью от 50 до 300 человек [Бахрушин, 1955]. Князь Демьян (Нимнян) для обороны своего городка от отряда пятидесятника Богдана Брязги в 1582 г. собрал до 2000 остяков и вогулов. У Самаровского яма казаки в том же году застали врасплох и убили князя Самара с восемью союзными ему князьями [Миллер, 1937. С. 242, 246].

По эпической традиции, любой поход богатыря начинается и заканчивается в городке. Вероятно, главной целью подобных войн был не захват земель и даже богатств, а повышение политического статуса собственного городка-княжества. Отсюда то внимание, которое уделяется в фольклоре обустройству крепостей, внутригородским приготовлениям к походам или обороне от врагов.

## ЗАЩИТА ГОРОДКОВ

В героическом эпосе обских угров, собранном и обработанном С. К. Паткановым, особо выделяются действия обитателей городков по укреплению оборонительных сооружений: «перед началом войны горожане... исправляли валы, углубляли рвы и возводили новые палисады». Городок *Вош-јега-вош* в военное время «вырастал на 7 копьевиц или 7 сажень», другой, *Јам-вош*, наоборот, «уходил под землю», поскольку имел «бабье сердце» [1891а. С. 68—69].

В двух способах защиты: возведении крепости на открытом месте (обычно высоком берегу реки) или сокрытии поселения в низине выражен военный статус жителей. Поставить городок на мысу мог себе позволить богатырь, способный отразить прямое нападение врагов, укрыться в низине тот, кто предполагал наличие в округе более сильных соперников. Кроме того, по наблюдениям С. К. Патканова, в городке («наверху») располагался сам «князь, его родные, слуги и небольшая часть жителей, и только при большой опасности в них укрывался и народ. Главная же часть населения, судя по всему,

группировалась около городков в виде селений (ост. *пугот*, *вог. паул'*)..., расположенных часто у подножия таких террас». Рядовые жители княжеств носили красноречивое название *мыгдат-ях* (земляные люди) [1891а. С. 13, 17].

Возможно, понятия «быть наверху» или «спуститься в низину» служили знаками военного достоинства. Как видно из упомянутого выше предания рода Кельчиных, герой после поражения от *хурун* ёх отличился не только тем, что нырял подобно чебаку, но и прятался среди кочек в низменных лугах. Легенда о гибели городка Карпоспан (в варианте, записанном С. Шульгиным) заканчивается словами: «слава и могущество Карпоспана закатилась. Оставшиеся его жители поселились позднее на низком болоте» [НА ТГИАМЗ, N 75. С. 16].

Низкий статус обороняющихся виден, например, в одном из преданий хантов Пима, согласно которому местные жители скрывались от набегов *авус* ёх в землянках так, что « всю зиму не выходили». Об этом же свидетельствуют записанные В. М. Кулемзиным и Н. В. Лукиной рассказы восточных хантов о строившихся в укромных местах жилищах (землянках *калават*) с подземным выходом к реке [1992. С. 42]. Крайняя степень «заниженности» рисуется ироничными штрихами в предании васюганских хантов: скрываясь от врагов, остяк входит в свою землянку через прорытую от берега реки нору, в нору же прячет обласок (лодку-долбленку); поскольку вест-ником войны считался кулик, то, завидев его, остяк без промедления бежит к норе, садится в обласок и, затаившись, переживает опасность [см. Кулемзин, Лукина, 1978. С. 27].

Наличие подземных ходов при этом не является определяющим показателем низкой обороны. К примеру, в верховьях Войкара стоял укрепленный городок, расположенный на горе. Его жители тем не менее при нападениях *хурун* ёх укрывались в *мув хот* (землянках) с подземными ходами. Подобный смешанный вариант защиты можно рассматривать, с одной стороны, как признак неявной подчиненности туземцев Войкара хантам Коды, с другой — как тактически многообразный комплекс обороны.

Тем не менее в преданиях о высокой защите (например, богатырских *пытыр-вах-вош* — медных городков) подземные ходы не упоминаются. Хотя (с позиции здравого смысла) будь в крепости князя Евра *Харда-вош* подземные сообщения, не пришлось бы ему голодать в осаде, а впоследствии и



быть убитым в ходе неосторожной вылазки [см. Патканов, 1891а. С. 70].

Вариантом высокой обороны являются и действия защитников «ледяных городков». Например, воины рода Сязи, обороняя стоявший на высокой горе *Юмг-вож* (Ледяной город), обливали склоны горы водой, и враги не могли взобраться на нее. Жители *Нанки-вош* (Лиственничного городка), расположенного на яру в устье р. Питляр, в случае нападения *хурун* их делали то же самое и вдобавок скатывали навстречу наступающим бревна. Как, со слов остяков, замечает С. К. Патканов, «от седьмого бревна не мог уйти и самый проворный самоед» [1891а. С. 69].

Открытость богатырского городка не означала его доступности. По легенде о походе эмдерских богатырей на *Карыпоспат-урдат-вош* — Богатырский-город-у-стерляжьей-протоки — приближающихся воинов «увидели дальнзоркие и слышали чуткие ухом». Оповещали о появлении врагов дозорные, обзоревавшие окрестности с устроенных на высоких столбах помостов. Эти же дозорные следили за знаками, подаваемыми из соседних городков, например красными флагами, поднимаемыми над крепостями в случае нападения на них. Поперек реки или озера, по которым проходили водные пути к городку, протягивалась *сугом* (бечева или проволока), при касании или обрыве которой в городе раздавалась тревога (значимость подобных вестовых устройств для защитников крепостей выражена в метафоричном описании одной из *сугом*, изготовленной из золота и имевшей толщину «мясистого пальца») [Патканов, 1891а. С. 16, 64, 68, 70].

Нормы предупредительных действий были основаны на правиле: если пришелец не подает условных знаков и не выполняет принятых ритуальных действий, он опознается как враг и может быть убит без какого-либо выяснения личности. На Вахе сохранились воспоминания об одном из вариантов предупредительного обряда: не доезжая до поселения, путник должен взойти на соседний высокий мыс и криком оповестить о своем прибытии, что является знаком мирных намерений; затем, наложив на голову повязку, спуститься в свою лодку и направиться к пристани (где его встречают хозяева); выйдя на берег, снять повязку и повесить ее на дерево (уже отмеченное подобными знаками, оставленными прежними гостями) [Дмитриев-Садовников, 1916. С. 11].

Без ритуальной предупредительности путь по таяжным рекам был чреват неприятностями. В любой момент можно было заполучить стрелу или нарваться на заостренные деревянные колья, установленные под водой, — так местные жители были готовы встретить любого чужака. По одному из преданий [И. В. Копьев, Юконда, 1978 г.], на Конде в ожидании приплывавших на берестяных лодках самоедов перегораживали реки рядом воткнутых в дно заостренных кольев. Когда лодки, наравшись на частокол, застревали или тонули, с берега открывалась стрельба из луков. Так, жившая на горе недалеко от дер. Турпалы «могучая старуха» перебила из лука 30 человек, ехавших на берестяных лодках.

Не напрасно, по-видимому, эмдерские богатыри по пути к городу князя Нангхуша, проезжая «мимо высоких мысков», останавливались. «Живший там народ ставил им, как богам, пенящиеся чаши в жертву и приводил жертвенных животных. Кое-где и сами они делали привалы, чтобы приносить жертвы богам и просить у них спинную и брюшную силу. Эти привалы продолжались обыкновенно не менее дня и служили в то же время и отдыхом для уставших гребцов» [Патканов, 1891а. С. 63].

Прибытие богатырей в городок *Кары-поспат-урдат-вош* также напоминает ритуал. На виду у вышедшего навстречу князя они, подъезжая к берегу, «показывали все свое умение править лодкой, заставляя ее извиваться по воде подобно выдре», и в знак бодрости духа своего свистели из толстого и тонкого горла. На расстоянии выстрела из лука они остановили лодки и, уперев конец лука в дно, выпрыгнули на берег, не боясь могущих быть козней» [Патканов, 1891а. С. 64].

Предупредительная обрядность служила одной из форм предобороны, позволявшей заблаговременно распознать или даже уничтожить врага. Ее усложненность свидетельствует о значении, которое угры придавали предотвращению внезапности нападений в условиях открытости и постоянства месторасположения их городков.

## ТАКТИКА НАПАДЕНИЯ

Зная заповедь обороняющихся (уничтожать врага сразу при его появлении) и не надеясь остаться незамеченными, нападающие частенько прибегали к имитации гостевания. В этом отношении излюбленным приемом была «игра в сватов-

ство» (еще и по этой причине военные походы нередко отождествляются с поисками невест). В прерванном повествовании о деяниях князей Эмдера имеется примечательная подробность: несмотря на все жесты почтения со стороны гостей, а также нарочитое гостеприимство князя Нангхуша, пригласившего богатырей в большой дом «для сбора воинов и сватов», снабдившего их пищей, приславшего им «двух женщин воду носить и кушанье варить», а также «человека, чтобы дрова рубить», обе стороны выставили на ночь караульных. Предчувствия не обманули старого князя. Вскоре между эмдерскими и кондинскими богатырями разразилась война [Патканов, 1891а. С. 64].

Атака городка могла продолжаться длительное время. По описанию нападения «множества остяков» на зимовье воеводы Ивана Мансурова в устье Иртыша (1585 г.), туземцы «подошли однажды к городку и целый день с такой силой наступали на него, что русские только с великим трудом могли их отразить. Хотя к ночи остяки и отступили, но на следующий день, еще до рассвета, они стали готовиться к новому более сильному наступлению» [Миллер, 1937. С. 267]. По преданиям северных хантов, хорынг ёх нередко нападали на городки в ночное время.

Главной преградой для атакующих оказывались деревянные стены (палисады), из-за которых на них сыпались стрелы и скатывались бревна. Добравшись до этих стен, «богатыри выхватывали из-за пояса свои огромные топоры и начинали сокрушать дерево». Иногда городок брали осадой, «что обыкновенно происходило скоро, так как остяки запасов на случай войны не делали» [Патканов, 1891а. С. 69].

При открытом штурме использовались психологические эффекты. Свою роль, вероятно, играло боевое облачение вождей атакующих (чему князьями не напрасно уделялось особое внимание). На виду у обороняющихся совершались церемонии священнодействия: готовясь к очередной атаке городка Мансурова «остяки принесли с собой знаменитого шайтана..., поставили его в виду городка на дерево и приносили ему жертвы, прося его помощи для победы над русскими» [Миллер, 1937. С. 267].

Для взятия неприступных крепостей шли в ход уловки с использованием лазутчиков, маневры псевдоотступления в целях выманивания защитников из-за оборонительных стен (так эмдерским богатырям удалось сокрушить Медный городок князя

Евра). Самые скоротечные и успешные атаки проводились в «чистом поле», когда противник предпринимал вылазку или отправлялся в поход.

На малочисленного врага остяки обыкновенно нападали стремительно, осыпая его при этом тучами стрел. Если их нападение бывало отбито, они разбегались, но вскоре собирались и нападали снова. Обыкновенно же слабейшая сторона скоро падала духом и обращалась в бегство... Если приходилось иметь дело с сильным противником, расположившимся в неукрепленном месте, то остяцкая военная тактика того времени требовала не вступать с ним в открытый бой, а улучив минуту, застать его врасплох и произвести на него внезапное нападение. Чтобы этого вернее достигнуть, нападающие посылали вперед разведчиков. Они должны были подкрасться к неприятельскому стану и все выведать... Если сообщение кукушки (разведчика) было благоприятно, то весь отряд двигался вперед, но столь осторожно, «чтобы ни соринка, ни былинка не шелохнулась». Сражение остяки всегда начинали стрельбой из луков, причем старались нанести врагу побольше вреда и потом уже мало-помалу сходились и вступали в рукопашную... они не умели сражаться сомкнутыми рядами, а дрались враспынную, причем каждый выискивал себе противника, чтобы с ним схватиться.

[Патканов, 1891а. С. 64—65].

Походы могли происходить в любое время года, но наиболее часто упоминаемым в легендах сезоном угорских войн является лето. Вероятно, это связано с тем, что, в отличие от самоедов, считавшихся, благодаря оленному транспорту, «лучшими воинами зимы», обские угры (особенно ханты) чувствовали себя неуязвимыми на воде. У северных хантов есть предания о речных баталиях с *хурун ёх*, когда местные (войкарские) остяки связывали свои челноки-однодеревки попарно для устойчивости в схватках с большими дощатыми лодками воинов Коды. Кроме того, в зимнее время было опасно надолго отлучаться из городков ввиду угрозы нападения самоедов. Таким образом, летом чаще всего выступали угры, зимой — самоеды.

## БОЕВОЙ ДУХ

Для того чтобы выиграть войну или сражение у примерно равного по опыту и силе противника, недостаточно внезапности нападения. Необходимо опередить врага по настрою на победу, по тому состоянию, которое называется безумством храбрых. В этом опережении состоит ключ к тем победам, когда горстка нападающих повергает в смятение (бегство, капитуляцию) перепуганную толпу обороняющихся. В этом состоит одно из главных преимуществ атакующей стороны перед защищающейся.

Обретение «боевого духа» происходило еще до начала похода, в стенах родного городка. Вероятно, создание и поддержание возвышенно-агрессивного настроения у воинов было одним из профессиональных умений князя. Сами богатыри, благодаря унаследованным свойствам и стилю жизни, должно быть, обладали способностью мгновенно приходить в военный тонус. Их любимым занятием в мирное время была охота, способом времяпрепровождения — состязания и военные игры, проходившие на особых площадках около города, *јантта-хар* (площадь для игр) или *јакта-хар* (площадь для пляски). Эти игры состояли в стрельбе, борьбе, прыжках через натянутые между столбами ремни, беге наперегонки на лыжах, метании друг в друга каменных глыб при помощи ног. Не удивительно, что богатыри были способны увернуться от летящей стрелы, услышав звук спущенной тетивы [Патканов, 1891а. С. 43, 65].

На площади для плясок, а возможно, и в отдельном доме (подобно многократно описанному «танцу с оружием» в честь духа Еляня [см. Абрамов, 1851. С. 6—7; Кастрен, 1858. С. 308—310; Шавров, 1871. С. 11—12]), совершались ритуалы, нагнетавшие военный дух. В этом отношении привлекает внимание фрагмент из полюбившегося авторам прошлого века описания танца с саблями и копьями: в ходе руководимого шаманом ночного священнодействия остяки, «качаясь с одной стороны в другую, кричали разными голосами, то редко, то часто, отставая один от другого. Потом при каждом повторении: *гай*, то поднимали оружие кверху, то опускали книзу. Крик сей и движение продолжались около часа, и чем остяки далее и далее ревели и качались, тем более приходили в некоторый род исступления» [цит. по: Абрамов, 1851. С. 7].

Подобного исступления от 'прозябших мужей', по-видимому, добивался князь в обряде, описанном в одном из героических сказаний: «Многочисленные прозябшие мужи разве-ли при помощи дерева огонь (многоязычный рот девы Тарн)... приготовили мертвое жито и питающее жито, поставили блю-да и берестяные кузова, чтоб созвать туда (добрых) духов, (живущих) на сотнях возвышенных мысов, и (от них) просить спинную силу, и (от них) просить брюшную силу» [Palkanov, 1900. S. 22]. Эмдерским богатырям в ходе их плавания к городку Кровавого старика Нангхуша пришлось неоднократно обращаться к духам за поддержанием у их воинства «спинной и брюшной силы» [см. Патканов, 1891а. С. 63].

Сам богатырь был источником исступления, остальные мужи в эпосе выглядят то безликим эскортом князя, то вовсе «зарубками на полене», по которым два богатыря из городка *Тапар-вош* распределяли между собой воинов. Многочисленное атакующее войско, потеряв пронзенного стрелой вождя, тут же потерпело поражение, и лишь небольшая его часть спаслась бегством. В свою очередь, защитниками городка подчас «овладевал такой страх при виде многочисленных врагов, что они почти не способны были что-либо предпринять, и тогда спасение всецело зависело от храбрости князя» [см. Патканов, 1891а. С. 41, 69].

Богатырь находил опору в стариках своего города — тех, что уже не способны были защитить его в бою, но олицетворяли собой дух былых побед. Примечателен диалог между остающимися в городке стариками и уходящими в поход эмдерскими князьями. Начинают его старики:

«Княгини нашего города и князья нашего города!.. На какой край земли сосредоточили вы ваше внимание, речи вашей начало, слова вашего начало. Вы нам откройте, в какой край земли вы желаете направить воинов со стриженными головами, сватов со стриженными головами?»

Младший муж (князь) отвечает:

«Мы снаряжаемся в город Кровавого богатыря, старика Нангхуша, ради младшей дочери Нангхуша, девицы».

Многочисленные седоголовые старцы сказали:

«В город Кровавого богатыря старого Нангхуша отправлялось много мужей. Как они опрокинули свои грузные лодки с водяной кормой, в которых сидели, на вилокватые сучья, подобные ногам журавлей, так они и поросли оленьим мхом высотой в пядь».

Выслушав предупреждение стариков, князья все же приняли решение отправиться в поход и отдали приказ воинам быть готовыми к выступлению на заре следующего дня, а стариков просили явиться утром на жердяную пристань для проводов.

Поутру богатырь встал, надел доспехи и, выйдя на улицу, положил семь поклонов перед *турум ван'ман јемын јух* — 'священным столбом с божеским ликом' (в варианте легенды, записанном С. Шульгиным, богатырь Севенхой-Ветенхой отправился в путь после жертвоприношения семь оленей [НА ТГИАМЗ, N 75. С. 12—16]).

Уходящих воинов провожал троекратный крик стариков на жердяной пристани:

Громкий крик, который принято кричать при отчаливании воинов, они крикнули. До вершины низкого дерева и до середины высокого он

достиг. Второй крик достиг до пути пестрых облачков; третий крик достиг до Золотого Света — Отца. Младший муж (князь) сказал: «Послушай, брат, выступим теперь с нашими воинами, с нашими сватами со стриженными головами — до Отца нашего, Золотого Света, он достиг; не наступит для нас день поражения и смерти».

[Патканов, 1891а. С. 42—43, 62—63].

## ВРАЖЕСКОЕ ЗАКЛЯТИЕ И МИРНАЯ КЛЯТВА

Отношение к врагу как иночеловеку выражалось в допустимости и даже необходимости жестокости. По-видимому, она была не столько чертой характера воюющих, сколько ритуальной заповедью. Для того чтобы убедить врага (заодно и себя), что он нелюдь, следовало его нечеловечески умертвить. Изоощренно убив одного врага, победитель тем самым магически воздействовал на того, кто еще уцелел. Из истории войн (особенно завоеваний степных кочевников) известно, что ничто так не убеждает людей в силе врага, как его неслыханные зверства.

В одной из легенд полуйских хантов поощрительно повествуется о находчивости хозяина, который усадил пришедших врагов у очага, а затем привалил двери бревном и спалил дом вместе с гостями [И. М. Тибичи, Аксарка, 1989 г.]. В сказании тромъеганских хантов об *авус ёх*, вожди хантыйского и ненецкого отрядов перед сражением затевают состязание в меткости, по условиям которого победитель первым в предстоящей битве начинает стрельбу из луков. На озеро спускают два плота, на которые усаживают матерей Салака и предводителя *авус ёх*. На голову женщинам ставят по кедровой шишке, в которую и должны попасть стрелой соперники. От выстрела Салака шишка, лежавшая на голове его матери, раскалывается напополам. Ненецкий вождь промахивается и убивает собственную мать. В начале боя *авус ёх* нарушили условия состязания и открыли стрельбу первыми. Стрела их вождя угодила в Салака, но тот только пошатнулся и отступил на три шага. Ответный выстрел Салака достиг цели, его стрела с опереньем из вороньего крыла пробила насквозь кольчугу вождя *авус ёх*. Прочих ненцев Салак «переколотил головами об лед», а оставшиеся запросили пощады и обещали больше не приходить на земли хантов [К. Д. Сопочин, Тромъеган, 1987 г.].

Идеология неприятия «чужого» [см. Головнев, 1991в] начинается с нарочитых противопоставлений: у ненцев тетива на луках из оленьих кож, у хантов — из кедрового корня, пропитанного рыбьим жиром; ненцы стреляют, высоко подняв лук, ханты, — держа его прямо перед собой (ханты Ваха) [Кулемзин, Лукина, 1978. С. 31]; ненцы боятся медведя, ханты охотятся на него (ханты Тромъегана); ненцы не едят щуку, ханты едят. Подобные противопоставления относятся не только к иноплеменникам, но и соседям: у обских хантов оперение стрел — из крыла глухаря, у малоюганских — из беличьих хвостов (насмешка) [см. Кулемзин, Лукина, 1978. С. 41].

Отчужденность может быть выражена в прозвищах: остяки называют самоедов *Н'ара нога теда хор јаранет* (Сырое мясо едящие оленные самоеды) [Патканов, 1891а. С. 36], лесные ненцы пимских хантов — *Paritschtea* (Черные) [Кастрен, 1860. С. 244].

Далее следуют обрядово-поведенческие установки: «Остяки не дотрагивались к самоедской одежде и к вещам их, а если которые и брали из рук их, то чрез огонь. Обкуривали вещи бобровой струей» [Кушелевский, 1868. С. 52]. Затем враждебность явно или скрыто выражается по отношению к чужим обрядовым нормам: для селькупов лебедь — священная птица, и ее запрещено убивать [Лукина, 1985. С. 150]; по хлесткому выражению ваховских хантов, «кости лебедя... можно ломать и бросать где попало» [Кулемзин, 1984. С. 103].

И, наконец, в условиях войны идеология чужого обретает вид магии: «по преданию хантов Ваха, в далеком прошлом они вырубили на земле знак креста с той целью, чтобы постепенно вымирали находящиеся здесь ненцы» [Кулемзин, 1984. С. 115—116]. Чтобы обессилить своих врагов *авус-яун* ях, ваховские ханты, по легенде, украли их покровительницу Аганскую богиню.

«Чтобы доставить себе больше славы, а врагам унижения, победители (остяки) имели обыкновение снимать с них головную кожу (*ух-сох*)... По их понятиям, душа человека, лишенного скальпа, окончательно умирала... Уважение к князю росло по мере накопления у него неприятельских скальпов» [Патканов, 1891а. С. 66, 67]. Традиции скальпирования врагов отмечены и у манси [Гондатти, 1886. С. 64].

Убитого врага лишали его доспехов, победитель брал их себе. Иногда побежденный богатырь, как это случилось с



князем Евром, умирая, сам бросал их врагу, чтобы не быть ограбленным после смерти. «Есть некоторые указания на то, что богатыри иногда съедали сердца своих побежденных врагов, причем они в данном случае руководились скорее желанием, чтобы сила последнего перешла к ним, чем чувством мести». В ответ на неоднократные набеги атлымского богатыря Сенгепова на их земли иртышские остяки пошли на него войной, но не застали богатыря в живых. Им передали, что он умер вследствие того, что сквозь него пролетела птица вроде гагары (*тор-войе*), образ которой принял злой дух. «Тогда они отправились на кладбище, где он недавно был похоронен, вырыли его и, вырезав у него сердце, крепкое как камень, разрубили его на части и съели» [Патканов, 1891а. С. 66—67]. В сказании васюганских хантов победитель вырывает у поверженного врага «пахнущее рыбой, много рыбы съевшее сердце», разрезает его на три части и съедает [Karjalainen, 1921. S. 41].

Понятие о мире строится на тех же основаниях, что и идеология войны, поскольку мир заключается с врагом. Не удивительно, что клятвы о ненападении включают те же образы, что и вредоносная магия. Давая обещание не сражаться друг с другом, богатыри договаривались: «а если кто из нас нарушит эту клятву..., то пусть с него сдерут его радужно отливающую головную кожу». При этом они «целовали щучий нос и огонь» [Патканов, 1891а. С. 66].

По преданию хантов Пима, когда после очередного набега *авус ёх* стороны решили помириться, ханты достали щуку, а *авус орт* (вождь *авус ёх*) взял саблю и отрезал щуке верхнюю челюсть (носовую ее часть) со словами: «Не будем воевать до тех пор, пока у щуки челюсть не отрастет».

Однако далеко не всегда врагам (особенно победителям с побежденными) удавалось договориться о мире. Обычно за поражением рано или поздно следовала месть. Тем не менее каждая из сторон но-своему заключала мир, если не с противником, то с его богами. Для победителей это являлось знаком установления власти на вновь захваченной территории. Например, выиграв войну у ненцев, три брата-остяка *Ай Мось ху*, *Кутол Мось ху* и *Ун Мось ху* основали на покоренном Куновате три святилища [С. Н. Тояров, Куноват, 1990 г.].

Разбитые эмдерскими богатырями князя *Кары-поспата* не являлись более владыками своих земель. По эпической традиции, они не могли примириться с врагами, но могли — с

духами: в варианте С. К. Патканова, под именем *Iega-teu-игенен* (Старики с вершины реки) они были взяты на небо [1891а. С. 70, 74], в версии, записанной С. Шульгиным, по возвращении из городка Евра их убивает молнией [НА ТГИАМЗ, N 75. С. 12—16].

## ЭПОХА МЯТЕЖЕЙ

Прошла пора «безмятежного» существования князей и богатырей. Их господству суждено было смениться властью российских воевод. Впрочем, не только русские в середине 2 тысячелетия нарушали покой угорских княжеств и самоедских стойбищ. По словам Н. А. Абрамова, «несмотря на то, что остяки около 270 лет находятся под русской державой, русское влияние менее заметно на них, чем татарское», «некоторые из почетных остяков жалованы были от татар мурзами и тайшами, обдорские князья до настоящего времени имеют прозвание Тайшиных [1857. С. 331].

С. К. Патканов полагал, что первым татарским завоевателем остяцкой страны был князь Он (Онсом), основавший Сибирское ханство на развалинах Кипчакского царства в середине 14 столетия. Он, по преданию, господствовал не только над татарами, но и над остяками и вогулами. Дело его продолжал князь Тайбуга, который во время правления хана Чингиза, в качестве его военачальника, покорил обских остяков. Таким образом, завоевание татарами долины Иртыша могло совершиться в конце 14 или в начале 15 в. [1891а. С. 6].

По мнению Н. А. Томилова, Нижнее Прииртышье было одним из постоянных направлений военных действий Сибирского хана Кучума. Сибирские татары подчиняли хантов по Иртышу ниже устья Тобола и по р. Демьянке, а затем обязывали их принимать участие в покорении других угорских областей. Уже в эпоху русской колонизации края (первой четверти 18 в.) продолжалась «боевая» исламизация: «они же, абызы, многих остяков пообрезали» [см. 1981. С. 62].

С запада (из-за Урала) в Приобье пробивались коми-зыряне. В свою очередь угры отвечали встречными выпадами «через Камень». Например, в 15 в. вогулы во главе с князем Асыкой ходили войной на зырян [Жаков, 1901. С. 20]. От тундры (Ямала) до южной тайги (Демьянки) распространены

предания о стычках или войнах с зырянами (сырян-ях, санэр, нгысма). Русские воеводы, впервые проникшие на берега Таза при царе Борисе, нашли здесь уже существовавшие зимовья вымичей и зырян [Бахрушин, 1929. С. 54]. Основные географические понятия края: Обь (Снежная река), Обдорск (Место у снега) происходят, вероятно, из коми языка [см. Фишер, 1774. С. 1—3; Штейниц, 1962. С. 110; Белов, 1969. С. 15; Матвеев, 1976. С. 154—155].

Однако ни татарское, ни зырянское военно-политическое воздействие не привело к крушению княжеств. Это случилось в эпоху Ермака. С годами вооруженное сопротивление туземцев сменилось состоянием подчиненности и зависимости. Лишь в самых отдаленных районах тайги и тундры время от времени зарождались волнения, но они уже больше походили на вспышки отчаяния, чем на старые богатырские войны.

Перемена, постепенно случившаяся в умонастроении коренных жителей, образно передана в селькупском предании о борьбе селькупского культурного героя *Ичи* с «Кристосом». В ней повествуется о приходе демона с семью зубами, который потребовал у *Ичи* человеческого мяса. В течение трех лет *Ича* обманывал демона, давая ему вместо мяса камни. Но затем демон обратился к пришедшему в Сибирь Кристосу, отцу всех русских. Кристос дал ему все, чего желал демон: пищу, питье и людей. Когда *Ича* заметил, что Кристос и демон приобретают все большее влияние, он решил уйти от своего народа. И он ушел далеко за моря, чтобы отдохнуть и спать. Однако, уходя, он сказал Кристосу: «сегодня ваш день, завтра будет мой». Когда наступит этот день, *Ича* очнется ото сна и вернется; соберет вместе всех своих рассеянных по земле детей и прогонит чужеземцев из Сибири» [Доннер, 1915. С. 47].

## МЯТЕЖ ВАУЛИ

Ваули Пиеттомин — «бунтовщик» [Абрамов, 1857. С. 356], он же — «руководитель народного восстания, борец с угнетателями», борец «против царизма и местных князей» [Бударин, 1968. С. 72]. О Ваули (в ненецкой огласовке *Вавлэ*) сложены легенды, ему посвящены литературные произведения, например, пьеса И. Ного «Ваули», книга М. Бударина «Сын племени Ненянгов». Когда спрашиваешь ненцев, какой фильм о своем народе они хотели бы увидеть, обычен ответ:

«О Ваули». Однажды в беседе со мной один из стариков настойчиво предлагал себя в качестве актера на роль Ваули, обещая по необходимости «собрать всю тундру» для съемок массовых сцен.

Образ народного героя Ваули в советскую эпоху во многом выращен на идеологии классовой ненависти к царизму угнетенных туземцев, а также благодаря литературному таланту Ивана Ф. Ного и Михаила Е. Бударина. Последним, кстати, создана и единственная в советской североведческой науке целостная концепция восстания Ваули Ненянга на основе материалов Омского архива (прежде всего замечательной своей обстоятельностью «Краткой выписки из дела комиссии, учрежденной в Березовском крае, о возмущении инородцев Обдорского отделения» [ГАОО, ф. 3, оп. 2, д. 1960. лл. 35—46; Бударин, 1952; 1958]).

До революции мятеж Ваули значился среди наиболее достопамятных тундровых происшествий. К примеру, через полвека после восстания (в 1908 г.) старик Сэкоди Окотэтта сказал об одном полусгнившем сяде, что он был установлен на святилище еще «до Ваули». Вместе с тем собеседник Сэкоди профессор Б. М. Житков, известный своей изысканной обходительностью и исследовательской скрупулезностью, на этот раз весьма скуп и небрежно пояснил для читателя: Ваули — «самоед, подготовлявший в 40-х годах нападение на Обдорск и там же повешенный» [1913. С. 37—38].

Фигура *Вавлэ* в устной истории ненцев вызывает далеко не однозначную оценку. Иногда по отношению к нему высказывается осуждение: «Разбойник, грабил добрых людей»; иногда одобрение: «Большой шаман, всех в страхе держал». Идеологический портрет Ваули «защитника угнетенных» в среде коренного населения не слишком популярен (например: «Сам Ваули был богатым, бедный не может в тундре стать вождем» [Н. Салиндер, Ямал, 1988 г.]); чаще он выступает олицетворением «боевого духа» ненцев.

Речь, однако, пойдет не о воспетом в стихах и прозе Ваули 20-го века, а о действительных событиях первой половины прошлого столетия. Поэтому в основу следующего ниже очерка положены материалы многократно уже использовавшегося архивного дела «О возмущении инородцев Обдорского отделения».

Имя Ваули Пиеттомина как смелого разбойника, наделенного богатырской силой и шаманским даром, приобрело из-

вестность среди самоедов Надымской и Полярно-Уральской тундр в 30-х годах прошлого века. Когда в феврале 1839 г. он с группой соумышленников прибыл на стойбище Хасовако Худи, тот был уже осведомлен о манерах поведения гостя. Хасовако встретил Ваули с показным подобострастием, выразил готовность поделиться оленями, пригласил поехать в стадо. Дождавшись, когда Пиеттомин увлекся ловлей оленей, отделив от стада первую сотню, Хасовако набросился на него с ножом. Одновременно из-за соседних сопок показались со-званные на помощь соседи, вооруженные луками и ружьями. Ваули и его спутников связали ремнями, отвезли в Обдорск и передали князю Тайшину [см. Бударин, 1968. С. 81].

12 января 1839 г. Обдорской волости ясачной князь Иван Тайшин с самоедами и остяками, составя приговор о том, что самоеды сей же волости Ваули Пиеттомин и Магири Вайтин (Майри Ходакым) с их сообщниками более семи лет делают у них дневные грабежи, просили обдорского заседателя Соколова представить Пиеттомина и Вайтина к высшему правительству для поступления с ними по законам и удаления их на поселение.

Пиеттомин и Вайтин сознались Соколову, что они человеками с десятью своих товарищей, быв вынуждены бедностью, единственно для собственного пропитания, точно обкрадывали и грабили самоедов и остяков, но никого не убивали.

...Губернский суд, приняв в уважение, что, во-первых, преступники при следствии чистосердечно сознались в воровстве и грабеже, во-вторых, делали они воровства и грабежи для того, чтоб им и другим бедным самоедам не лишиться жизни при неумолимости зверя и невозможности по дальнему расстоянию мест их жительства быть в Обдорском отделении для взятия в долг муки, в-третьих, их роду свойственно незнание законов, преследующих воровства и грабежи и, наконец, в-четвертых, поступки их были в продолжение 10 лет терпимы, и общество желает токмо удалить их от себя... определил: дав Пиеттомину и Вайтину, при полиции, по 20 ударов плетей, отдалить их... в другое место.

[ГАОО, ф. 3, оп. 2, д. 1960, лл. 35—36].

На том бы все и кончилось, будь Ваули на самом деле «бедным вором и грабителем», чистосердечно признающимся в содеянных грехах и не ведающим тундровых законов. Но он явно превзошел по своим бунтарским качествам ожидания и русских властей, и даже искушенного в туземных интригах князя Тайшина.

Сургутский отдельный заседатель Ширяев, определивший поначалу Пиеттомина и Вайтина на поселение в отдаленной Пирчинской волости, впоследствии не то по небрежности, не то поддавшись обаянию кающихся преступников, дозволил им остаться в Сургуте и наняться в работники к мещанину Силину. 19 сентября 1839 г. тот же Ширяев уже в расстроенных

чувствах доносил Березовскому земскому суду, что Пиеттомин и Вайтин в ночь на 28 августа бежали, обокрав разных людей, в том числе своего незадачливого хозяина Силина. Получив известие о том, что «Пиеттомина и Вайтина видели плывшими в лодке к Обдорскому отделению», Березовский земский суд 9 октября предписал обдорскому заседателю «их поймать».

Однако Ваули и не помышлял причаливать к обдорской пристани. Он «скрывался в разных местах, занимаясь воровством». Объявившись на Низовой стороне (надымско-тазовской тундре), он «уверил народ, что начальство назначило его главным старшиною над всеми инородцами Обдорского отделения». Некоторое время спустя он титуловал себя уже «царем низовой стороны».

Как видно, сын племени Ненянгов легко усвоил русскую манеру самозванничества и с успехом применил ее в тундре. Конечно, подобные амбиции вызвали бы лишь насмешку, не обладай Ваули набором качеств настоящего вождя. Помимо шаманского дара и замечательной физической силы, он превосходно сочетал (будто следуя политической азбуке Макнавелли) методы устрашения и милости, проявления жестокости и щедрости. Для первого показательно «случившееся с самоедом Со́й»:

Пиеттомин встретился с ним, когда шел к Обдорску, и, зная, что Со́й, как человек бойкий, может увлечь за собой несколько из своих собратий, предложил ему сначала с ласкою, а потом с настойчивостью присоединиться к нему, но, когда он на то не согласился, Пиеттомин жестоко его избил, вышиб ему передние зубы, приказал его убить, и этот несчастный обязан своим спасением сообщникам самого Ваули.

Новоявленный царь низовой стороны сменил двух самоедских старшин: Пади́ги «за его бедность», а Содо́ма Ненекина за то, что в отмщение за украденную невесту тот убил ребенка Танута (родственника Ваули). Тогда же Пиеттомин впервые объявил о низложении обдорского князя Тайшина.

Ваули «делил награбленное со своими соучастниками». Его «шайка», разросшаяся до 400 человек, «была составлена большею частью из людей, не имеющих дневного пропитания, привлеченных к нему лестными обещаниями богатой добычи» (на этом, по-видимому, и основано предубеждение, что Ваули из чувства классового сострадания одаривал бедняков).

Размах политических расчетов Пиеттомина выразился в его экономической программе. Он распространил молву, что намерен снизить в Березовском крае цены «на все русские

товары и даже отпускаемый из казны хлеб», «что инородцы будут платить подати вместо двух песцов одного». Ваули послал в Обдорск нарочного «сказать, чтоб до его туда прибытия инородцы не смели вносить ясака, а купцы торговать, а за нарушение сего приказа грозил строго с ними поступить. Этим Пиеттомин навел такой страх на обдорских жителей и остяков, что каждый из них боялся быть убитым или, по крайней мере, ограбленным».

Приближалась зимняя ярмарка в Обдорске. Вновь назначенный исправник Скорняков, «прибыв туда 1 января, ... убеждал инородцев не страшиться разбойника и стараться его поймать, но, когда заметил, что инородцы, страшаясь мщения и колдовства Пиеттомина, не осмелятся отказать ему в покорности, то, по недостаточному количеству в Обдорске казаков, пригласил к общей защите русских, приехавших на ярмарку, и жителей Обдорска».

Ваули с отрядом подходил к Обдорску. Русские власти, давно не сталкивавшиеся с подобными неприятностями и уразумевшие, наконец, неординарность противника, были всерьез обеспокоены перспективой если не быть погромаемыми мятежниками, то отсиживаться в осаде вместо проведения ярмарки. Под угрозой оказалась и кампания сбора ясака, приуроченная к тому же сроку и месту. Исправнику Скорнякову предстояло обеспечить не только защиту села, но и скорейшую ликвидацию очага смуты. Скорняков дальновидно сменил тактику демонстрации силы на привычную самоедам «игру в поражение».

[Он] поручил князю Тайшину и его родственнику Япте Мурзину видом покорности и готовности исполнять все требования, стараться заманить Пиеттомина в Обдорск, а постоянно живущего в Обдорске березовского мещанина Нечаевского убедил, будто бы для торговли, съездив в те места, в которых Пиеттомин находился со своей шайкой, разведать об его вооружении, предположениях и главных сообщниках и с тем вместе упротить Пиеттомина приехать в Обдорск для того, чтобы там его схватить, так как у исправника не было никаких средств сделать это на месте пребывания разбойничьей шайки.

Мещанин Нечаевский, старый знакомый Ваули, «оставив все свои торговые дела, на собственных оленях, с незначительным числом товаров отправился в путь и в 150 верстах от Обдорска отыскал Пиеттомина человеками с двумястами его сообщников». Будучи радушно принят, Нечаевский в свою очередь выказывал уважение к силе и власти Ваули, зазывал его в Обдорск к себе в гости, «обещаясь его угостить, дать

ему вина и даже подарить лучшую из оставшихся после отца вещью». Заодно он «успел уверить Пиеттомина, что о нем в Обдорске давно забыли, и никто не думает его преследовать».

Едва ли Ваули в общении со старым приятелем настолько обмяк, что решил, махнув рукой на опасности, двинуть к нему в гости, выпить чарку водки, заполучить таинственную вещьцу, оставленную отцом Нечаевского. Скорее всего он просто бредил ярмаркой (со слов очевидцев, это было грандиозное действо), на которую он, царь тундры, является со своей многочисленной свитой.

К тому же по тундре прошел слух, что князь Тайшин вне себя от страха перед Ваули, а ближайший советник и родственник князя Япта Мурзин, которому Пиеттомин не раз предлагал занять княжеский стол вместо Тайшина, наконец-то дал согласие (и действительно Япта сделал это по совету исправника Скорнякова). Ваули послал повеление князю Тайшину выехать к нему навстречу. Он явно чувствовал себя победителем, и впору было готовить обдорское княжение не для Япты Мурзина, а для себя самого.

Ватага мятежников вместе с Нечаевским (или, как называет его современник и земляк Н. А. Абрамов — «Нечальским» [1857. С. 357]) на 80 нартах направилась к Обдорску. Не доезжая 25 верст до села, Ваули встал лагерем в ожидании князя. Утром 13 января 1841 г. управитель Обдорского края князь Тайшин с десятью старшинами прибыл в лагерь мятежников.

Ваули повел себя так, как в ненецких сказаниях ведет себя сердитый хозяин по отношению к нерадивому работнику. Он принялся ругать князя и едва не побил попавшим под руку оленьим рогом (сердобольный Нечаевский уговорами спас обдорского князя от побоев). Тайшин кланялся в ноги, целовал руки Ваули (то же делали старшины), то обещая платить ему дань, то выражая готовность уступить ему обдорское княжение.

Разбушевавшийся Ваули заявил, что он немедленно лишает власти Тайшина. Обдорский князь и его свита поклонились Ваули, клятвенно заверяя выполнить все его требования. Тайшину в сопровождении Нечаевского удалось покинуть лагерь мятежников невредимым.

Нельзя не отдать должного мужеству обдорского князя, понимавшего, что, разыгрывая сценарий исправника Скорнякова, он подвергается смертельной опасности. Тайшин при-



надлежал к клану потомственных шаманов и легко мог представить, до какого иступления способен дойти другой, ненецкий шаман, вступивший на путь открытой борьбы.

По следам князя Ваули послал нескольких лазутчиков во главе со знающим русский язык Яминым. Но их рейд не выявил ничего сомнительного. В один из дней середины января 1841 г. Ваули подошел вплотную к Обдорску, остановившись в версте от села у хлебных магазинов. По зову посыльных сюда тотчас же прибыл князь Тайшин. Ваули еще раз заявил Тайшину, что лишает его обдорского княжения. Тот ответил изъявлением покорности и учтивым приглашением Пиеттомина к себе в дом, где уже собрались в ожидании родовые старшины.

Ваули въехал в Обдорск с дружиной из 40 человек (остальным велел «понемногу подъезжать»). Половину людей он оставил у княжеского дома «при нартах, на которых под оленьими шкурами было оружие: луки со стрелами, шесты с копьями и несколько ружей». Приказав им «быть на страже и, в случае нападения, стараться подать ему с товарищами оружие», он с двадцатью прочими, «вооруженными одними ножами, вошел в юрту князя Тайшина». В присутствии родовых старшин Ваули потребовал от Тайшина дани и «объявил князю смерть». Пока шли переговоры, в дом князя дважды приходили посыльные от исправника Скорнякова и передавали Пиеттомину приглашение пожаловать к нему в гости. Наконец, Скорняков явился сам.

Внезапное появление исправника изумило и привело в смущение Пиеттомина и его сообщников. Исправник, воспользовавшись их смущением, взял Пиеттомина за руку и повел к себе. Пиеттомин, видя, что он обманут, хотел было бежать, но, по данному исправником знаку, был схвачен. [Один из сторонников Ваули] бросился было с ножом на исправника, но урядник Шахов, в ту минуту подбежав к нему, ударил злодея обнаженной саблей по руке, вышиб у него нож и тем избавил исправника от явной опасности лишиться жизни.

По версии М. Е. Бударина, Ваули побежал к своим нартам, где под шкурами было спрятано оружие, но был перехвачен подоспевшими казаками. Короткая схватка закончилась тем, что Пиеттомин был жестоко избит и на руках унесен в дом исправника. Его скрутили веревками, заковали в кандалы [1968. С. 86].

Тем временем казаки и обдоряне, созданные исправником, отнимали у сторонников Ваули ножи, ломали укрытое в нартах оружие, разгоняли оленные упряжки, ловили «злоумыш-

ленников». «Посредством этих благоразумных мер поимка главного разбойника и рассеяние его шайки обошлось без смертоубийства» [ГАОО, ф. 3, оп. 2, д. 1960, лл. 35—46].

Позднее об удавшихся и неудавшихся замыслах Ваули ходило немало суждений. Одной из загадок для русских властей осталась преданность туземцев своему мятежному вождю. По официальному заключению, эти люди были «обольщены Пиеттомином и преступны менее по своей воле, чем потому что боялись послушаться его как сильного, наглого и, по их понятиям, святого человека». Относительно неосуществленных планов мятежников «на допросах открылось» (что только не открывается на допросах), будто они «намерены были ночью напасть на Обдорск, зажечь церковь и идти по домам колоть русских и, разграбив их, удалиться за реки Таз и Енисей» [Абрамов, 1857. С. 357].

Дело Ваули приобрело широкую огласку. Сведения о нем дошли до военного министра России графа Чернышева и были переданы государю императору Николаю I. По результатам следствия генерал-губернатор Западной Сибири князь Горчаков повелел: «Приказу о ссыльных предписать Ваули Пиеттомина назначить в Восточную Сибирь» [Бударин, 1968. С. 88].

Оттуда Ваули вернуться уже не сумел. Оставшиеся на воле его приверженцы организовались в новую «разбойную банду». Во главе ее встал Пани Ходин, брат сосланного на каторгу Майра Ходина. Следуя тактике Ваули, Пани запрещал туземцам платить ясак, призывал не подчиняться властям, отнимал у своих противников оленей [Бударин, 1952. С. 104]. Новый очаг мятежа находился все на той же Низовой стороне, правда, братья Ходины, вняв опыту предшественника, разбили свое становище подальше от Обдорска на границе Березовского и Туруханского округов у р. Таз.

Енисейский гражданский губернатор, которому было направлено обращение о поимке мятежников, не взял на себя лишних хлопот, поскольку-де неудобно добираться из Туруханска за 700 верст до р. Таз. Пришлось вновь поусердствовать князю Тайшину. Он предложил направить туда из Обдорска карательный казачий отряд числом в 30 человек (в «банде» насчитывалось 8) и даже взять с собой пушку.

Что-то не сладилось с планом обдорского князя. Как следует из отчета обдорского отдельного заседателя, при поимке «грабителей» некоторым из них были вывихнуты или сломаны

кисти рук вследствие сопротивления, «а также из боязни, чтобы они, освободившись, не нанесли вреда виновникам их гибели» (захват «банды» был произведен группой самоедов с участием одного остяка). Сам Пани Ходин пострадал больше всех: его левая рука (а также пальцы) была вывернута и вскоре истощена «до иссушения». Ему досталось за то, «что он слыл между самоедами шаманом и колдуном», и «следовало ему повредить пальцы, чтобы он ворожкой не мог причинить какого-либо вреда поимщикам».

Об участии содержавшихся в Березовском тюремном отделении «грабителей» известно лишь, что трое из них, в том числе шаман Пани Ходин, изъявили желание принять христианскую веру и помощником кондинского миссионера иеромонахом Аверкием были окрещены. Пани под новым именем «Иван» еще долгое время находился на излечении в инородческой больнице Березова [Славнин, 1911. С. 3—10].

Возможно, части мятежников удалось (или пришлось) осуществить намерение «удалиться за реки Таз и Енисей». Не исключено, что именно они были зачинщиками битвы с энцами на оз. Туручедо (приблизительно в 1849—1850 гг.). По преданию, на Енисей пришли самоеды, не желавшие платить ясак и находиться в зависимости от обдорской управы [см. Доброва-Ядринцева, 1925. С. 9].

У гыданских ненцев сохранилось предание о шамане Тогой Пани (Пани Ходине), которого «раскулачили», посадили в Омский острог, затем убили и зарыли в землю, что, по ненецким представлениям, является кощунством. Но Тогой-тадибе воскрес, обрел в подземелье союзника — самого *Нга* и вместе с ним вернулся в тундру. За десять лет, которые шаман простоял под землей, он оброс белой шерстью и стал великаном. Его фигуру, превосходящую по высоте чум, уже не раз замечали в тундре, следы его огромных ног обнаруживали на снегу и на песке. Тот, кто видел его спутника *Нга*, падал замертво. Тогой Пани вернулся, чтобы сначала найти и погубить предавшего его соплеменника, а затем расправиться со всеми пришельцами [Гыдан, 1979 г.].

\* \* \*

Революция и гражданская война не то, чтобы совсем не коснулись туземного населения, просто смысл понятий «советская власть», «контрреволюция», «кулак» и т. д. прояснил-

ся для него позже (в середине-конце 20-х гг.), когда начались мероприятия по национализации земли, конфискации собственности кулаков, разоблачению шаманов. В 1918—1921 гг. туземцы еще не вполне осознавали, за что сражаются неподалеку от их селений белые, красные, красно-зеленые и иные отряды «белых людей». Тем более, что среди знакомых и приятелей туземцев в русских городах и селах было немало как сторонников революции (ссыльных, бедняков), так и ее противников (купцов, мещан, священнослужителей и др.).

Чаще всего туземцы оказывались втянутыми в военные действия не по своей воле: либо на их землях происходили баталии (например, сражения на Демьянке, у Карымкар, в Ошворах), либо им выпадала роль проводников того или иного отряда. Поэтому имена хантов, манси, ненцев, селькупов можно отыскать (хотя и довольно редко) в списках погибших с обеих сторон.

Фактов организованных вооруженных выступлений туземцев в годы гражданской войны 1918—1921 гг. (включая так называемый эсерово-кулацкий мятеж 1921 г.) немного. Известно, что в Ларьякском районе (на Вахе) в 1921 г. «имело место контрреволюционное восстание, в котором активно участвовало до 10 чел. местных кулаков-туземцев, убивших двух коммунистов, из них одного остяка (восстание было подавлено только через месяц матросами)» [Судьбы народов..., 1994. С. 199]. По воспоминаниям жителя с. Мужы В. Н. Вылкина, в 1921 г. ханты (шаманы и кулаки) юрт Хашгорт Куцеватского сельсовета «растерзали и убили» двух мужевских комсомольцев (Семена Ф. Попова и Ивана Канева), отставших от красноармейского обоза. Ненцы Ямала нередко определяют этот период как время *мандалады* — 'военного сбора всей земли'.

Наиболее значительные восстания туземцев против советской власти произошли в 30-е годы. Из них самыми заметными были события на Казыме, Тольке и Ямале. Благодаря недавней публикации материалов фондов партийных архивов [Судьбы народов..., 1994] появилась возможность охарактеризовать эти события не только по воспоминаниям старожилов (нередко довольно путаных и хронологически неопределенных), но и со ссылкой на документы (хотя они изрядно пропитаны идеологическим духом своей эпохи).

Работники ОГПУ (НКВД, КГБ), участвовавшие в подавлении мятежей, а позднее дававшие им оценку, стремились

в своих заключениях собрать как можно больше доводов для подтверждения контрреволюционности своих противников, благодаря чему составленные ими документы содержат большое количество фактической, хотя и тенденциозно трактуемой, информации.

Основными источниками для описания Казымского восстания послужили: докладная записка ответственного секретаря Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б) А. Я. Сирсона (4 августа 1933 г.); доклад Остяко-Вогульского окружкома на секретариате Уральского обкома ВПК(б) о состоянии партийно-массовой работы в округе (около 23 марта 1933 г.); постановление бюро Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б) «О ликвидации контрреволюционного кулацкого восстания на Казыме» (13 марта 1934 г.) [Судьбы народов..., 1994. С. 205—228]; обвинительное заключение по делу N 2/49 «О контрреволюционном выступлении против советской власти туземцев Казымской тундры» (10 июня 1934 г.) [БКМ, инв. N 767]; рассказы хантов и ненцев Казыма о событиях 30-х годов [ПМА, 1984, 1991 гг.].

События в Ларьякском районе (на Тольке) охарактеризованы по документам: постановление бюро Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б) о политическом состоянии Ларьякского туземного района (около 1 марта 1934 г.); доклад Остяко-Вогульского окружкома на секретариате Уральского обкома ВПК(б) о состоянии партийно-массовой работы в округе (около 23 марта 1933 г.); материалы Остяко-Вогульского окротдела ОГПУ (1 февраля 1933 г.) [Судьбы народов..., 1994. С. 200—203, 205, 222].

В описании выступлений ямальских ненцев использованы материалы: из докладной записки Ямальского (Ненецкого) окружкома Центральному Комитету, Омскому обкому ВКП(б) о политическом состоянии округа к концу 1934 г. (20 декабря 1934 г.) [Судьбы народов..., 1994. С. 238—243]; выдержки из архивных документов КГБ СССР, УКГБ СССР по Тюменской области, Тюменского обкома КПСС, опубликованные А. Петрушиным [1991]; рассказы ненцев Ямала о событиях 30—40-х гг. [ПМА, 1979—94 гг.].

## КАЗЫМСКОЕ ВОССТАНИЕ

Летом 1926 г. Тобольский окружной Комитет Севера направил исследовательскую группу во главе с В. М. Новицким

на Казым. Главной идеей Казым-Надымской (Казым-Надым-Дельтовой) экспедиции было «изучение возможности колонизации [казымцами] р. Надыма для целей культурного воздействия на кочевников-оленоводов». Замысел столь смелого социального эксперимента (в то время, впрочем, бывшего «злойбой дня»), основывался на предположении, что, в отличие от общей массы «вымирающего», «апатичного к прогрессу», «вялого по натуре» «полуоседлого туземного населения Тобсевера», «резко выделяется своей стойкостью в борьбе за существование, своими колонизаторскими способностями, своей подвижной невялою натурою, поиском новых путей к устройению жизни, своими художественными задатками, здоровым духом и телом — это туземцы-казымцы (по р. Казыму), единственная, по Якобию, не вымирающая в пределах Тобокрута туземная группа (исключая оленоводов-самоедов), не испорченная капиталистической культурою, поскольку они находились от нее в стороне, группа достаточно экономически мощная, по роду занятий совмещающая все три формы туземного хозяйства: рыболовство, охоту и оленеводство (лесное). Эта группа не сидит неподвижно в своем Казыме, а ее представители разъезжают чуть ли не по всему туземному Тобсеверу: их можно встретить в Самарове, Малом Атлыме, Кондинске, Березове, Сургуте и даже Обдорске (занимаются сплавом леса с Казыма в Обдорск).»

«Вот почему местный Комитет, ставя пред собою задачу, грубо выражаясь с точки зрения естественника, приступить к «улучшению туземной породы», должен остановить свое исключительное внимание на туземцах-казымцах как на группе наиболее жизнеспособной и не денационализированной. А через казымцев — к оздоровлению духа и тела и к прогрессу культуры всего полуоседлого (и даже кочевого) туземного населения Тобсевера» [ТФ ГАТО, ф. 690, оп. 1, д. 6, л. 7—11].

Исследователей ожидало разочарование. По окончании работ, в августе 1926 г., В. М. Новицкий представил президиуму окрика и Комитету Севера отчет, в котором уже нет и следа первоначального колонизаторского оптимизма. На фоне общей унылой картины автор с особенным сожалением отмечал: «отношение тузнаселения к существующей кооперации озлобленное»; «степень обеспеченности населения промысловым инвентарем крайне слаба»; «врачебно-санитарная работа, кроме случайного выезда фельдшера из Березова отсутствует,

и население предоставлено в смысле врачевания своему шаману, домашним божкам или русскому богу через полноватского попа». В числе рекомендаций В. М. Новицкий предлагал «усиление культурными работниками Казымтузсовета», считал необходимым открытие местной туземной школы и был убежден, что «туземцы пойдут в школу, но нужен интернат и учитель, знающий язык» [ТФ ГАТО, ф. 690, оп. 1, д. 6, лл. 115—120 об.].

Ни краевед Василий Новицкий, ни сами жители Казыма в то время не подозревали, насколько несовместимым окажется «здоровый дух» туземцев с культурно-просветительскими намерениями советской власти.

В 1930 г. по решению Комитета Севера при ВЦИК в Амнинских юртах (на Казыме) началось и в 1931 г. завершилось строительство культбазы. В ее задачи входило «поднятие культурно-политического уровня отсталых туземных народностей, повышение их материального экономического состояния, внедрение советизации в тундре, работа с беднотой по отрыву ее от кулацко-шаманского влияния и экономической зависимости» [БКМ, N 767. С. 2]. В это же время повсюду разворачивалась кампания ликвидации кулачества как класса, выразившаяся прежде всего в лишении кулаков избирательных прав. Тут же случился общегражданский сход в с. Полноват (центре Казымского нацсовета при том, что в самом селе проживало лишь шесть семей туземцев), на котором русские колхозники подняли вопрос о вспашке туземного кладбища. С принятием решения члены колхоза торопиться не стали, «но само обсуждение этого вопроса вызвало большое недовольство остяков, которые угрожали в случае вспашки их кладбища уехать вовсе из Полновата» [Судьбы народов..., 1994. С. 211].

Роль лидера противостоящей стороны взял на себя Иван А. Ерныхов, бывший в прошлом председателем Полноватского тузсовета (В. М. Новицкий отмечал в 1926 г., что казымцы на своем сходе-ярмарке в Юильском городке сами избрали «рабочую тройку тузсовета», в том числе ее председателя т. Ерн-ху из юрт Амнинских [ТФ ГАТО, ф. 690, оп. 1, д. 6, л. 120—120 об.]). В начале зимы 1931 г. кулак Ерныхов оповестил округу о своем намерении собрать туземный сход, первым вырезал свою тамгу на шум-ты-ях (палке, передававшейся из селения в селение и возвращавшейся к отправителю, на которой ставили тамги все желающие участво-

вать в сборе). По стойбищам и юртам Казыма шум-ты-юх провезли кулаки П. Я. Молданов, М. П. и Я. П. Каксины.

Первый сход в юртах Максима П. Каксина оказался малочисленным, и призыв пришлось повторить. В селении Петра Я. и Ивана Я. Молдановых (родовых князей Казыма) в устье р. Вош-юган собралось уже более 40 человек, что было сочтено достаточным (всего на Казыме насчитывалось 1630 туземцев, из которых 81% составляли ханты, 13% — ненцы и 6% — коми-зыряне).

Иван А. Ерныхов, взяв первое слово на сходе, высказал следующее: «с тех пор, как на Казыме построили культбазу, туземцам стало жить невозможно, ... русские стали туземцев притеснять: отбирать оленей, насильно заставляя заготавливать и сдавать пушнину и рыбу, возить лес, чего раньше не было»; «нас, богатых и почетных людей, ... лишили избирательных прав и стали не допускать на собрания»; «детей стали отбирать в школу для того, чтобы лишить возможности отцов промыслять пушнину и зарабатывать себе хлеб». В заключение он призвал собравшихся «добиваться, чтобы убрать культбазу и выжить всех русских из тундры».

Сход решил «собрать весь казымский народ, всем двинуться на культбазу» и предъявить русским требования:

«отменить всякие наложения на кулаков, восстановить их в избирательных правах, допускать на все собрания и избирать в свой суд (местный туземный совет)»;

«взять всех детей из школы и в дальнейшем учиться не отдавать, добиться закрытия школы»;

«отказаться от всякой помощи культбазе: не давать оленей, не возить лес и не работать на культбазу»;

«рыбу, пушнину и оленей всем продавать без всяких заданий, а кто сколько хочет»;

«убрать с Казыма культбазу и от оз. Нум-то факторию Уралпушнины»;

«переизбрать туземный совет, потому что он допустил обучение детей в школе и не защищает интересов туземцев».

Заключительной частью схода стал обряд поры, на котором в жертву лунхам (духам) было принесено 15 оленей. Шаманы Иван П. Молданов и Иван Я. Молданов (Старший) совершили камлание и объявили собравшимся: «Бог наше решение одобрил. Русским подчиняться не надо, а кто будет делать то, что велят русские, будет наказан».



Весть о состоявшемся сходе и одобрении его решений *лунхами* облетела всю округу. В декабре 1931 г. 150 туземцев со всего «казымского мира» (многие были вооружены) собрались в юртах Хуллорских. Было принято решение направить Данила П. Ерныхова в с. Полноват к братьям Петру Ф. и Андрею Ф. Немысовым для переговоров с обскими остяками. Братья Немысовы, поддержав решения схода, вызвались собрать обских и куноватских остяков с тем, чтобы совместно со «всемирным Казыма» идти на Полноват.

Заручившись их поддержкой, казымцы выступили из Хуллора двумя группами: первая, числом 50 человек, направилась в Амню, забрала с культбазы детей и предъявила требование немедленно закрыть школу. Вторая, насчитывавшая свыше 100 человек, двинулась к Полновату для соединения с отрядами обских и куноватских остяков. Иван А. Ерныхов, будучи достаточно опытным администратором, не предполагал затевать военных батальев. В его планы входило приглашение в Полноват районных властей из Березова и утверждение ими под давлением «всего мира» принятых на Казыме решений.

Трудно сказать, каким бы мог быть исход дипломатии Ивана Ерныхова, не окажись представители районной власти не менее проворными, чем туземцы. В 20 км от Полновата казымский отряд был встречен четырьмя работниками из Березова, ехавшими на встречу с туземцами. Районные чиновники сумели убедить Ерныхова отправиться всем вместе на культбазу и там «разрешить все вопросы». Между тем под Полноватом собрались три внушительные по численности отряда: 20 человек собственно полноватских остяков, 40 — из Ванзевата, около 250 — из Тугиянских и других соседних юрт (в общей сложности, даже без учета возможного соучастия куноватских остяков, «армия» туземцев могла составить без малого полтысячи человек). Узнав, что казымцы вернулись на культбазу, собравшиеся обские остяки разошлись по своим юртам.

8 января 1932 г., по прибытии на культбазу, туземцы потребовали немедленного проведения собрания и роспуска прежнего состава нацсовета (его председатель Осип С. Ерныхов был обвинен в потворстве советской власти и невнимании к интересам туземцев). Районные чиновники попытались перехватить инициативу, потребовав соблюдения законности, лишения кулаков права выступления на собрании, а некоторых и

права присутствия на собрании. Это, однако, вызвало лишь дополнительное озлобление, не поколебав позиции собравшихся. Туземный сход ответил: «У нас нет кулаков, все равны и все должны участвовать в решении вопросов».

Новым председателем тузсовета был избран Прокопий Спиридонов (сход благоразумно выдвинул на эту должность человека, значившегося середняком или даже бедняком). Представители Березовского РИК'а были вынуждены не только поладить с выдвиженцем-подкулачником, но и пойти на ряд других уступок и обещаний, например, отмену твердых заданий по заготовкам промысловой продукции.

Как отмечается в «Обвинительном заключении», на этом «казымское кулачество успокоилось». После отъезда березовских чиновников в Туземном Доме Казымской культбазы вновь собрался сход, давший наказ новому составу тузсовета:

«во всей работе добиваться выдвинутых к советской власти требований»;

«не давать работникам культбазы ездить по туземцам, собирать детей в школу»;

препятствовать установлению твердых заданий по промыслам рыбы и пушнины, «не допускать облова туземных речек и озер русскими»;

«восстановить всех лишенных избирательных прав, не дожидаясь об этом решения районных организаций»;

«препятствовать наложению на кулаков каких-либо заданий и насильно от них ничего не отбирать» [БКМ, N 767. С. 1—9].

В докладе Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б) на секретариате Уральского обкома ВКП(б) в марте 1933 г. события на Казымской культбазе с 28 декабря 1931 г. по 12 января 1932 г. были квалифицированы как «открытое выступление казымских туземцев, организованное местным кулачеством и шаманами против мероприятий, проводимых тузсоветом и культбазой»; «кулачеству и шаманам удалось переизбрать... Казымский нацсовет, где по настоящее время председателем сельсовета работает ставленник кулаков Спиридонов, авторитетный 62-летний подкулачник» [Судьбы народов..., 1994. С. 205—206].

В то время как казымские туземцы ожидали перемен политики советской власти, последняя «проводилась как и ранее». Весной 1932 г. за противодействия советским мероприятиям был арестован кулак Сергей К. Молданов. Иван А. Ер-

ных и его сподвижники пытались «потребовать немедленно-го освобождения арестованного», убеждали соплеменников «больше из тундры туземцев не давать русским уводить». Однако соотношение сил было явно не в пользу мятежного нацсовета. Часть населения Казыма колебалась в выборе позиции, некоторые прониклись «любовью» к русским, стали отдавать детей в школу.

В начале 1933 г. Иван Ерныхов и еще 14 кулаков собрались в юрте Максима П. Каксина, сошлись на том, что «жить стало трудно», и порешили «дальше на Казыме не оставаться» и «перекаслать» в отдаленные районы. Андрей П. Молданов (Большой) и Иван Т. Сенгепов откочевали в вершину р. Мегде-Темен (прит. р. Лямин), Кузьма Аликов, Сергей К. и Семен В. Молдановы — в вершину р. Туром-юган, Михаил В. Молданов — к самоедам на оз. Нум-то, Андрей П. Молданов (Хромой) — в сторону Сургута, Иван Н. Рандымов — в верховья Казыма, Михаил Т. Сенгепов — на р. Кур-ех-тор (в сторону Обдорска). Сам Иван Ерныхов отправился на р. Пим за 500—600 верст (8 дней езды на легкой нарте) от родной Амни.

Как видно, отъезд «лучших людей» напоминал скорее бегство врассыпную, чем мероприятия «по противодействию советизации тундры». Михаил Сенгепов вынужден был оставить свою известную рыбным изобилием вотчину; Иван Сенгепов успел бежать от карателей, бросив в Помутской лавке свой меховой гусь (верхнюю зимнюю одежду) и деньги. Четверем кулакам скрыться не удалось: Павел С. Тарлин, Максим П. Каксин, Иван П. и Тимофей Е. Молдановы были арестованы [БКМ, N 767. С. 9—10].

На пару месяцев (с марта по июнь) казымская округа затихла. Летом 1933 г. вновь обозначились признаки нарастающего напряжения, очагом которого на этот раз стал район верховий Казыма и оз. Нум-то. Ответственный секретарь Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б) А. Я. Сирсон сообщил:

Во время моего пребывания в Березово, в июне, была получена телеграмма из Казымской культбазы, что ненцы прогоняют бригаду рыбаков с оз. Нум-То, угрожают сжечь культбазу и требуют освобождения четырех остяцких кулаков, арестованных ОГПУ в связи с казымскими событиями зимы 1931—1932 г.

... Весной 1933 г. по инициативе культбазы из Казымского интегрального товарищества была организована рыбацкая бригада из остяков и русских и послана на оз. Нум-То на лов рыбы. Работники культбазы не учли, что на озере имеется святой остров ненцев... На

озеро явились представители ненцев и, по словам Белозерова (русско-го бригадира), якобы, высказывали требования вернуть арестованных остяцких кулаков; еще более неопределенно, кто-то из ненцев угрожал сжечь культбазу.

Достоверно одно, что ненцы протестовали против облова рыбы на Нум-То и требовали личного приезда заведующего культбазой и председателя мирлавки. Тогда ячейкой были командированы на Нум-То т. Шершнева, исполняющий должность заведующего культбазой, он же секретарь ячейки, и т. Хозяинов, председатель интеграл-товарищества, коммунист...

По приезде на место Шершнев и Хозяинов делали опыты по изготовлению гранат, набивая редьку порохом и делая из нитки фитили. На случай, «если ненцы окажутся кулаками», были приготовлены веревки, чтобы их связать...

Все это проходило на глазах рыбацкой бригады и, можно предполагать, не осталось неизвестным и для ненцев, т. к. последние в назначенный день на Нум-То не пришли, но просили ждать их приезда через два дня. [Встреча так и не состоялась].

После отъезда бригады (уполномоченных) культбазы явились ненцы, якобы, в большом количестве, заявили рыбацкой бригаде, что они пришли «договариваться, а не воевать», разрешили ей ловить рыбу только на еду, потом согласились несколько расширить свое разрешение и не возражали ловить «несколько больше», интересовались стоимостью сете-материалов, и отдельные ненцы спрашивали, «не примут ли с нас рыбу, если будем ловить сами...

[Судьбы народов..., 1994. С. 211—212].

Благодушный тон докладной записки А. Я. Сирсона характеризует его как рассудительного чиновника. Однако и он не осознал вполне ту глубину «военных» настроений, которые охватили Казым к лету 1933 г. Не смогли сгладить их и спешно принятые администрацией меры: снятие с работы отличившихся военными приготовлениями тт. Шершнева и Хозяинова, отправка новой группы уполномоченных во главе с зам. председателя окрисполкома т. Ганиным на Нум-то для исправления допущенных перегибов. Более того, каждое новое появление очередной советской бригады вызывало все более враждебное к ней отношение и утверждало туземцев в мысли: «Русские готовятся к войне» [Судьбы народов..., 1994. С. 212, 226].

Степень напряжения в среде туземцев выразилась в том, что за несколько месяцев было проведено три больших жертвоприношения поры. После первого, состоявшегося в середине лета 1993 г. у юрт Ивана Тарлина на р. Лямин, разнеслась молва, что, по предсказанию шаманов, «сверху» скоро подойдут пароходы белой армии и красные отступят.

На осеннее поры, проходившее на святилище Лунх-Хот, съехалось более 30 казымских остяков. Камлание шаманов

Андрея П. Молданова (Хромого) и Николая М. Молданова принесло от *лунха* весть, что скоро на смену советской власти снова придет власть царская; а пока *лунх* велит всему народу откочевать в глубинную тундру и объединиться с самоедами. Тут же шаману Андрею Молданову-Хромому «казымский мир» поручил оповестить самоедов о предстоящем всеобщем сходе в вершине р. Казым.

К концу ноября неподалеку от святилища Тор-Хон-юх-пай собралось около 80 семей остяков и самоедов. На следующий день после сбора было проведено общее остячко-самоедское *поры*, на котором в жертву был принесен 21 (священное число —  $3 \times 7$ ) оленей. Камлал на *поры* все тот же Андрей Молданов-Хромой в паре с Григорием Я. Молдановым. На сей раз воля *лунха*, переданная шаманами, состояла в том, чтобы «ловить русских и связывать», а затем предложить пленников советским властям в обмен на четырех ранее арестованных кулаков. Следовало также запретить русским ловить рыбу на оз. Нум-то и закрыть все лавки, за исключением одной в дер. Амня.

Весь казымский мир сошелся на том, что русских, разъезжающих по тундре, надо ловить и вязать. А если их придет слишком много, то «воевать с ними до смерти». На этом же *поры* был избран новый вождь «всего остяцкого и самоедского народа» Ефим С. Вандымов.

В самом конце *поры*, когда многие уже собирались разъезжаться по своим стойбищам, подъехал на нарте самоед Аны Комая, оставленный «караульщиком» у шести самоедских чумов на оз. Нум-то, и сообщил, что к ним в стойбище прибыл председатель Казымского тузсовета Прокопий Спиридонов и просит передать «всему народу» приглашение на сход.

На встречу со Спиридоновым немедленно выехали Ефим Вандымов и Иван Ерныхов, остальным было предложено собраться у шести чумов на следующее утро. Прокопий Спиридонов «за чаем» сообщил прибывшим, что его послали «русские судьи» звать самоедский народ на собрание к месту, где стояла рыболовная бригада культбазы, «для разрешения вопроса по облову оз. Нум-то».

Ефим Вандымов согласился было с таким ходом событий, сказав: «Завтра все соберутся и, если решат ехать, поедем». Прокопий Спиридонов возразил: «Русские судьи сказали, что остяков не надо звать. Только самоедов, и то тех, что близко к озеру живут». Один из хозяев шести чумов самоед Моту на

это сказал, что «их здесь всего шесть человек живут, и решать за весь мир они не могут».

После того, как Спиридонов сообщил о намерении русских арестовать еще 18 кулаков, было решено «не ехать к русским в Нум-то, а звать их к шести чумам, здесь поймать и связать». Собравшиеся на следующее утро туземцы согласились с решением вождей, наказав Спиридонову: «Если русским нужно делать собрание, то пусть приезжают сами сюда, но только пусть с собой не берут оружия, так как ханты и ненцы оружия боятся» (последнее уже явно сродни мотивам фольклора, где герою положено для обмана врага поначалу притвориться слабым).

После отъезда Спиридонова Ефим Вандымов собрал сход и объявил, что русских «надо связать, а то они арестуют еще 18 человек». Он приказал всем подъехать поближе к шести чумам и держать оружие наготове.

Тем временем Спиридонов вернулся к «русским судьям», изложил решение туземного схода, умолчав лишь о намерении «связать». 3 декабря советская бригада под началом председателя Березовского райисполкома т. Астраханцева, включавшая уполномоченного Уралобкома т. Шнейдер (единственную в бригаде женщину), сотрудника Березовского ОГПУ т. Посохова, пом. зав. Казымской культбазы т. Смирнова, зав. Амнинским интегральным товариществом т. Нестерова, а также переводчиков П. Лозьмова и Н. Каксина, в сопровождении П. Спиридонова, его заместителя по Казымскому тузсовету Е. Каксина и члена юртового объединения Ильбигортских юрт П. Волдина прибыла к шести чумам (стойбище располагалось в 80—100 км к юго-востоку от оз. Нум-то).

Был вечер. Прибывшие успели объявить только цель проведения собрания: решение вопросов «об облове оз. Нум-то» и «о пушных заготовках». Их уложили спать, а собрание было назначено на утро. Ближе к ночи состоялся сход «лучших людей», на котором камлали Андрей Молданов-Хромой и Яков П. Молданов. Шаманы объявили, что *лунх* требует смерти русских.

Поутру из чума, где спали русские, под предлогом подготовки собрания вынесли всю утварь. В чум вошли самые рослые и крепкие туземцы и по кличу Ефима Молданова «та-та!» набросились на полусонных русских. Их избили, связали веревками, выволокли на улицу, затем снова заволокли в чум.

В это время к стойбищу подъехал вызванный Астраханцевым на собрание зав. отделением Уралпушнины на оз. Нум-то Г. Никитин. Его тут же схватили и связали, после чего затащили в один из чумов и заставили написать от имени остяков и самоедов требование к советской власти:

«немедленно вернуть арестованных советской властью четырех остяков; если же они освобождены не будут, то захваченные русские заложники, представители власти, будут тоже убиты»;

«закрывать на культбазе интернат и не брать детей в школу, а тех, которые учатся сейчас, из школы вернуть родителям»;

«снять налоги с кулаков, не облагать их твердыми заданиями и не привлекать к суду за невыполнение этих заданий»;

«не отбирать от кулаков оленей для культбазы и не заставлять туземцев работать на культбазе»;

«отменить всякие аресты туземцев, судить их только своим судом и из тундры никуда не увозить»;

«отменить выдачу «норм» на сданную пушнину и рыбу, а отпускать продукты, кто сколько может купить на деньги»;

«закрывать и убрать все торговые фактории в Казымской тундре и прекратить облов русскими озера Нум-то»;

«всем русским выехать из Казыма, а если они этого не сделают, то пойдем войной и выгоним их силой»;

«всех кулаков восстановить в избирательных правах».

После того, как требование было дописано, П. Спиридонов, сопровождаемый тузсоветовским штатом (Е. Каксиным и П. Волдиным) и только что исполнившим миссию писаря Г. Никитиным, отправился доставить ультиматум по назначению.

В стойбище шести чумов вновь началось камлание. И на этот раз лунх был неумолим: русских надлежало убить. Пленных привязали веревками к нартам и повезли. (Далее следует фрагмент описания событий со слов Михаила Я. Молданова).

«Отъехав от шести самоедских чумов на расстояние собачьего лая, мы поехали к высокой сопке. Объехав ее вокруг, остановились, а нарты, на которых лежали связанные русские, стали заводить на сопку; и там стали всех связанных стаскивать с нарт и раздевать».

(Объезд сопки имел, несомненно, ритуальное значение, с этого начинается любой обряд на святилище. И последующие действия туземцев не оставляют сомнений в том, что они совершали очередное *поры*). Пленных задушили веревками (как

это обычно делается с жертвенными оленями). По воспоминаниям жены Астраханцева, написанным через три месяца после похорон мужа, все убитые были скальпированы (в следственных материалах подобная информация отсутствует) [БКМ, N 767. С. 11—27, 76—82].

В постановлении бюро Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б) «О ликвидации контрреволюционного кулацкого восстания на Казыме» описанные события лаконично отмечены в общем перечне фактов: «... поездка районной бригады на Нум-То под руководством т. Астраханцева по вызову самоедов и откочевавших в тундру остяков для, якобы, разрешения вопросов, связанных с оз. Нум-То. Предательство председателя тузсовета Спиридонова, захват бригады кулаками и убийство тт. Астраханцева, Посохова, Смирнова, Нестерова и Шнейдер» [Судьбы народов..., 1994. С. 226].

Убито было пятеро, два остяка-переводчика остались у мятежников в качестве заложников.

Возвращаясь к шести чумам, участники жертвоприношения договорились не рассказывать о случившемся своим женам и детям, а также тем, кто не был непосредственным свидетелем происшедшего. Никому не позволено было отлучаться далеко от стойбища без ведома остальных.

Две недели спустя мятежники приняли решение идти на Нум-то, разграбить базу Уралпушнины и сжечь все хозяйственные постройки, дабы впредь воспрепятствовать русским ловить здесь рыбу. Их остановил приезд Григория И. Ерныхова, явившегося к шести чумам с двумя поручениями. Первым было письмо от председателя облсуда Уральской области т. Чудновского с просьбой вернуть русских заложников и предложением собраться всем миром на культбазе для решения спорных вопросов. Вторым — шум-ты-юх с нанесенными тамгами оставшихся на Казыме остяков (соплеменники со своей стороны выразили волю собрать всеобщий сход).

В лагере шести чумов началось брожение. К тому же иссякли запасы провизии. Мятежники приняли решение разделиться: одна часть возвращалась в свои юрты, другая уходила в отдаленную Надымскую тундру. Разъезжающихся туземцев настигло тревожное известие, привезенное П. Спиридоновым: на Казымскую культбазу прибыла опергруппа ОГПУ.

Стараниями того же Спиридонова было остановлено начавшееся в декабре 1933 г. (с распространением слухов о захвате группы Астраханцева) повстанческое движение среди



обских остяков. Вокруг Полновата организовывались вооруженные отряды, велась усиленная агитация против советской власти, поддерживалась связь с казымскими мятежниками. После раскола в лагере шести чумов и прибытия войск ОГПУ председатель Казымского тузсовета отдал приказ всем полноватским туземцам «вернуться по своим урмам» [БКМ, N 767. С. 27—32].

Как отмечалось в упомянутом постановлении бюро Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б), кулаки считали себя «недосягаемыми для воздействия советской власти в условиях тундры» [Судьбы народов..., 1994. С. 227]. Действия опергруппы ОГПУ в феврале-марте 1934 г. не оставили места подобным иллюзиям.

В Казымском и Полноватском тузсоветах было арестовано 88 человек, из которых 34 были освобождены в ходе следствия «за отсутствием состава преступления», «маловажностью преступления» или принадлежность «к социально близкой нам (рабочим и крестьянам) прослойке». В том же ходе следствия умерли трое, среди них вдохновитель движения Иван А. Ерныхов (26 апреля 1934 г. он скончался «от расстройства деятельности сердца и крупозного воспаления легких»). Таким образом, в числе обвиняемых по делу N 2/49 оставался 51 человек, из них — 29 шаманов [БКМ, N 767. С. 2, 32]. Выездная сессия Обско-Иртышского областного суда, проходившая в Остяко-Вогульске 25 июня 1934 г., вынесла приговор о различных мерах наказания 49 обвиняемым [Судьбы народов..., 1994. С. 305].

Изъятые у кулаков при арестах 979 (по другим данным 2000) оленей были переданы в колхоз им. Скачко, вещи на сумму свыше 1000 руб. — фактории Уралпушнины и Казымской культбазе, пушнина на сумму свыше 2000 руб. — в государственную казну, культовые шаманские принадлежности — Березовскому райфо [БКМ, N 767. С. 105; Судьбы народов..., 1994. С. 227].

Советская власть в то время находилась в расцвете своих сил. Подавив мятеж, она и не подумала отступить перед туземными предрассудками. В постановлении бюро Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б), например, значилось: «... считать дальнейшую эксплуатацию оз. Нум-То целесообразной и поручить партгруппе окрисполкома в декадный срок разработать практические мероприятия по полному освоению промысловых возможностей Нум-То, ... закрепить на Казымской культбазе в распоряжении т. Иваненко вооруженную группу в

10 чел. коммунистов под руководством т. Капутина сроком до открытия навигации» [Судьбы народов..., 1994. С. 228].

Была ли это война? В какой-то мере да, хотя короткий «бой» между туземцами и опергруппой ОГПУ состоялся лишь однажды: Григорий Сенгепов с женой затеяли перестрелку с карательным отрядом, в результате чего погибли сами и застрелили трех бойцов опергруппы (Кибардина, Дуркина и Соловьева). Это была война по царившему среди мятежников настроению непримиримости и возгоняемой шаманством решительности, хотя лидеры туземного движения возрастом своим подходили скорее к разряду старейшин, чем боевых командиров: Прокопию Спиридонову было 60, Ефиму Вандымову, Ивану Сенгепову и Андрею Молданову-Большому — по 70 [БКМ, N 767. С. 29, 76—82]. Для туземцев это была война за традиции, и потому оказались в ходу жестокие средства из арсенала, казалось, давно ушедших в прошлое «богатырских войн».

(60 лет спустя, 29 декабря 1993 г. прокуратура Тюменской области рассмотрела дело о Казымском восстании — в реабилитации 49 участникам было отказано [Судьбы народов..., 1994 С. 305, прим. 53]).

## СМУТА НА ТОЛЬКЕ

На водоразделе, пролегающем между верховьями рек Таз и Вах, смыкаются, вернее пересекаются, владения хантов, селькупов, лесных ненцев, эвенков, кетов. Преобладающим населением притоков верхнего Таза (Тольки, Ватыльки, Каральки, Покольки, Ратты) являются селькупы, несколько южнее на притоках Ваха (Колекъегане, Сабуне, Кулыниголе) основную часть жителей составляют ханты. В прошлом под общим названием «остяки» ваховские ханты и тазовские селькупы нередко представлялись русским чиновникам на одно лицо, тем более, что сами русские навещали этот медвежий угол Западной Сибири крайне редко. Когда в 1913 г. Кай Доннер оказался на р. Покольке (притоке Таза), туземцы со всей округи собрались посмотреть на впервые посетившего их «белого человека». Тогда в полуземлянке с бревенчатыми стенами и дымным чучалом, вмещавшей более 30 человек, он был радушно принят местным князем, окружен съехавшимися с окрестных притоков Таза селькупам (остяко-самоедами), прибывшими из восточных тундр эвенками (тунгусами), жи-

вущими на притоках Ваха хантами (остяками) [Donner, 1926. S. 160—161]. Жаль, что Доннер не упомянул имя князя, им вполне мог быть главный виновник событий, которые произошли двадцать лет спустя.

В начале 30-х годов «Ларьякский район с центром в с. Ларьяк, расположенный в 1000 км от резиденции окружных организаций (Остяко-Вогульска — Ханты-Мансийска)» именовался «самым отдаленным». В пределах собственно Ларьякского района, населенного почти исключительно туземцами (всего в районе числилось 1884 человек, из которых 51 — русский, остальные — остяки-ханты и остяки-селькупы), «самой отдаленной» была территория верховий притоков р. Таз. Там-то главным образом и проживало кочевое оленеводческое население, причисленное советской властью к разряду кулаков.

По данным ОГПУ, «до 1928 г. включительно преобладающая масса остяков не имела никакого представления о существовании советской власти» (если не принимать во внимание их участия в контрреволюционном восстании 1921 г.). На этом фоне мифически (будто персонаж из средневековой легенды о Златокипящей Мангазее) выглядит фигура «туземца-кулака» Ефима И. Кунина, который «имел и имеет сейчас богатые связи не только с местными шаманами и другими контрреволюционными элементами, но и за границей. Первый раз он в 1924 г. ездил в Норвегию с большим количеством пушнины, откуда привез подарок, — нож с золотой оправой. Второй раз Кунин ездил в Норвегию в 1928 г.».

Фамилия Кунин распространена как среди ваховских хантов, так и среди тазовских (верхне-толькинских) селькупов. Ефим Иванович (хант по происхождению) был фигурой поистине межэтнического и даже, как видно, международного значения. В материалах ОГПУ он именуется «кулаком», «кочующим шаманом», «полуфеодалом», «бывшим родовым князем». Кроме имен по крещению, отчеству и роду, он имел прозвище «Шата», от которого образовалась его вторая фамилия-псевдоним «Шатин», как его обычно и называли остяки.

До революции и после туземное население рек Тольки и Сабуна находилось в полной экономической зависимости у Кунина, имевшего до 5000 оленей, часть которых раздавалась им малообеспеченным остякам на определенный срок, в который они выполняли для него различного рода работы, а после возвращали полностью всех оленей, расплачивались беличьими шкурками.

Полученную таким образом пушнину Шатин сбывал крупными партиями по рекам Таз, Пур, Курейка, Толька, Тазовка. Оборот его торговли в то время достигал 100000 руб. в год. В 1924 г. Кунин, купив товаров на 20000 руб., продал их по спекулятивным ценам. В результате торговли он скопил большие средства главным образом золотом. Кроме того, Кунин держал по 10 и более батраков, работающих на него, которые проживали в специально отведенных для них чумах.

По имеющимся у нас последним данным, Кунин под нажимом наложенных твердых заданий стадо оленей уменьшил, оставив у себя около 400 голов, остальных оленей он раздал туземцам и сократил до 4 число батраков, сейчас он имеет 2 тунгусов и 2 остяков.

Первое еще в большей степени подняло веру туземных масс в Кунина, считающегося единственным в тундре благодетелем, идущим на помощь бедноте. Материально зависящие от него остяки готовы за Кунина пойти на что угодно и даже положить жизнь. Перед приездом его в чум остяками скоблятся ножом доски, на которых они пьют чай, на место, где должен сидеть Кунин, подстилается лучшая новая оленья шкура.

Кунин особенно любит ловлю оленей. В такой момент он обыкновенно берет руководство на себя и, не отходя от чума, дает те или иные распоряжения. Только изредка он накинет аркан на оленя, и притом, если промахнется, ближе стоящий остяк всегда предупредительно сам свертывает аркан и передает опять Кунину. Характерен и такой пример. Один остяк на заданный ему вопрос: «Как ты будешь расплачиваться с Шатиным за оленя, если белок добыл мало?» — ответил: «Умирать буду, но заплачу».

Кунин оказывал свое влияние в прошлом даже на купцов, которые также, принимая его у себя с большим почетом, подстилали ему под ноги дорожные ковры и пр., что во всяком случае означало не одно гостеприимство, но и страх того, что им не будут проданы товары.

В 1921 г. Ефим И. Кунин участвовал в восстании против красных. В начале февраля 1933 г., когда он стал узником ОГПУ, ему было 46 лет [Судьбы народов..., 1994. С. 199—202].

Несмотря на стремление остаться незамеченным советской властью (путем сокращения оленного стада, числа батраков, проживания в отдаленных тундрах), Ефим Кунин не сумел избежать участи других «лучших людей». В 1931 г. ему было предъявлено обвинение в том, что он «перегородил сплошь запором р. Толька, в верховьях которой находился нацсовет», вследствие чего «в верховья реки рыба не попадала». «Когда это было обнаружено, то Шатин был снят с лова рыбы на этой реке». Вскоре (в том же году) «впервые в районе был сделан нажим в сдаче пушнины на кулаков», и Кунин вынужден был скрыться в самой отдаленной части подвластной ему округи — на Енисее. С ним ушел 161 туземец-оленовод, «большое количество зависящих от него остяко-туземцев и родственников».

Особенно беспокоило советскую власть то, что Кунин «забрал имеющиеся (у него) запасы пушнины», а затем и другое — «за весь период пребывания его на Енисее до февраля 1932 г. ни один остяк с пушниной в Ларьяк не приезжал. По грубым подсчетам, в то время из района было вывезено пушнины более чем на 50000 руб., что составляет почти 20% всего плана 1932 г.» [Судьбы народов..., 1994. С. 201, 205].

В течение 1932 г. сотрудниками ОГПУ были установлены связи Кунина с участниками Казымского мятежа хантами Н. Неттиным и В. Сорум, скрывавшимися к тому же от конвойного преследования (первый сбежал в 1931 г. из Березовского дома заключения, второй в 1927 г. — из Тобольской тюрьмы). Предполагалось, что «Неттин, Кунин, Сорум взаимно информируют друг друга о происходящих в расположенных вблизи районах событиях. Кунин хорошо знает, что делается в Березове, Васька Сорум получает новости из Ларьяка. Так, например, услышав о том, что олени крупных Березовских оленеводов переданы в совхоз, они развернули агитацию среди бедноты за уничтожение имеющихся у них оленей». «Кунин поддерживает связь с рядом других кулаков и шаманов-лишенцев В. Ларьякских юрт — Прасиным Федором Павловичем» (главарем так называемой бандгруппы Прасина).

В декабре 1932 г. ОГПУ стало известно, что у Кунина имеется золото. Тем самым досье родового князя наполнилось сверх меры, последовало распоряжение о его аресте. Однако буквально вся Ларьякская тундра открыто или скрытно противодействовала проводимой карательной акции. Сотрудники ОГПУ жаловались, что «добыть свидетельские показания в тундре невозможно. Таким образом, основным обвинительным материалом служат наши агентурные данные». Самого Кунина предупредил о готовящемся аресте не кто иной, как заведующий базой Уралпушнины Куйвышев. Тайно поддерживал родового князя и другой «русский начальник» — заведующий агентством Сибторга Александр Я. Каноненко, который (как стало известно ОГПУ) занимал у Кунина на текущие расходы своей организации несколько тысяч рублей.

Захватить Шату в тундре каратели даже не помышляли — это было настолько же практически неосуществимо, насколько и опасно. Родовой князь в своих передвижениях благоразумно выдерживал дистанцию в полтысячи километров от районного центра (с. Ларьяк). И все же настал день, когда

чутье ему изменило. То ли чересчур уверенно, долго находясь в преданном окружении, почувствовал себя Ефим Кунин, то ли просто недооценил мастерства работников ОГПУ.

Арест состоялся в декабре, когда князь «во главе кочующих туземцев... приехал в Ларьяк на ярмарку, остановившись в 40 верстах от села в болоте. Кунин предполагал сделать так: съездить в Ларьяк, узнать, как их там примут, возвратиться обратно и только после этого организованно выехать на ярмарку». Для райуполномоченного ОГПУ прибытие князя прямо в Ларьяк было единственной возможностью выполнить затянувшееся задание, и он эту возможность не упустил.

«Узнав об аресте Кунина, остяки несколько дней на ярмарку не выезжали, требуя освобождения его из-под ареста. Для того, чтобы уговорить остяков, потребовалась посылка нескольких делегаций». (Порой кажется, что даже в следственных документах сквозит симпатия к князю ларьякской тундры). «Такое же упорство проявили они и на допросах в районном аппарате ОГПУ. Два пастуха на вопрос, сколько имеется у Шатина оленей, ответить категорически отказались, заявив так: «Этого мы без разрешения хозяина сказать не можем, дайте нам увидеться с ним, пусть он нас благословит на это».

У Кунина было изъято «золотой валюты на сумму 8235 руб.», а ее бывший владелец «оперирован» (т. е. арестован без возбуждения уголовного дела, с нарушением уголовно-процессуальных норм) окротделом ОГПУ [Судьбы народов..., 1994. С. 200—203].

Расправа с родовым князем вызвала смуту по всей округе. Бюро Остяко-Вогульского окружкома ВКП(б) в постановлении о политическом состоянии Ларьякского туземного района (начало 1934 г.) вынуждено было признать, что «политическое настроение туземного населения Ларьякского района характеризуется фактами возрастающей антисоветской активности кулачества и шаманства, принимающей открытые обостренные формы борьбы, как-то: появление бандгруппы (Прасина), угроза оружием колхозникам, борьба против целевого снабжения, агитация за разгром складов интеграла, угроза бедноте и, особенно, разжигание национального антагонизма против русских» [Судьбы народов ..., 1994. С. 222].

Резкая перемена в отношении к советской власти выразилась, например, в позиции одного из самых заметных тузем-

ных лидеров того времени Семена К. Сигильетова. В начале 1933 г. официальные власти рассыпались в похвалах ему:

Начинает втягиваться в общественную, советскую работу и беспартийная бедняцкая и середняцкая часть из хантов и манси. Председатель Ларьякского рика — беспартийный ханты Семен Карпович Сигильетов, пользуясь хорошим авторитетом в районе, вполне обеспечивает проведение всех необходимых мероприятий советской власти. «Семена надо слушаться, — говорят ханты, — мы его выбирали, и он нам поможет, как надо лучше жить».

Кулацкая же часть другого мнения о Семене Сигильетове. «Он связался с русскими, слушает их и не слушает стариков, веками живших в Ларьяке, нарушает старые законы». Сигильетов сегодня уже в качестве председателя рика неплохо руководит районом, он пользуется хорошим авторитетом и, если будет ему обеспечена повседневная помощь райкома партии и курсовая переподготовка, он, безусловно, сможет и дальше руководить районом.

(Из доклада Остяко-Вогульского окружкома на секретариате Уральского обкома ВКП(б) [ Судьбы народов..., 1994. С. 208].

В декабре 1934 г. «бывший председатель Тольковского нацсовета Ларьякского района» Семен Сигильетов уже участвовал в сходах у шести чумов и убийстве пятерых уполномоченных Березовского райисполкома на оз. Нум-то, а еще через полгода возглавлял одну из боевых групп Ямальской мандалады [см. Судьбы народов..., 1994. С. 241].

## ЯМАЛЬСКАЯ МАНДАЛАДА

Старики ненцы часто путаются, пытаясь определить, сколько на их веку проходило восстаний на Ямале. Мне доводилось слышать о двух, трех и даже четырех, в зависимости от той глубины памяти, на которую уходил собеседник. Порой создается впечатление, что мандалада на Ямале не прекращалась, а лишь временно затихала.

В докладной записке Ямальского (Ненецкого) окружкома Центральному Комитету, Омскому обкому ВКП(б) «О политическом состоянии округа к концу 1934 г.» (от 20 декабря 1934 г.) отмечалось:

С момента организации Ямальского (Ненецкого) национального округа (1931 г.) и организации в тундре национальных советов взамен ранее существовавших родовых советов, в большинстве своем возглавляемых кулаками, развертывается и постепенно активизируется борьба кулацко-шаманской части населения тундры, принимая все более и более обостренные формы.

Если в 1932—1933 гг. только отдельные, еще недостаточно организованные, группы кулаков и шаманов выступали против организации советов и пытались влиять на трудовое население тундры..., то

уже с весны 1934 г. эти отдельные кулацко-шаманские группы стали соединяться, а к осени 1934 г. оформились в одну многочисленную группу под названием «Мандолыда», в переводе на русский означает «собравшиеся».

Основным местом деятельности «Мандолыды» является почти весь Ямальский полуостров и восточное побережье Байдарацкой губы, с охватом части территории Приуральского района (вершина Байдарата, оз. Яро-то, р. Якута). Наиболее сильное скопление чумов, входящих в организацию «Мандолыда», находится в районе оз. Яро-то, по рр. Юрибей и Якута. Отдельные небольшие группы спускаются южнее указанных мест (Салита, Яда и др.).

Главными организаторами и руководителями кулацко-шаманской группировки в настоящее время являются в северной части Ямала: Ныд Вануйто — организатор группировки на северном Ямале, главным же руководителем в настоящее время является Хатево Окатэтто (кулак), помощником ему Вейсайби Окатэтто (сын кулака Тилянга Окатэтто, осужденного в 1932 г.).

В южной части Ямала (оз. Ней-то и Яро-то) руководителем группы, объединяющей около 250 чумов, является Ютола Серпиу (середняк).

В районе Юрибей во главе группы, объединяющей около 80 чумов, стоят Ямню Окатэтто (шаман), Яното Вануйто, Янукюти Вануйто и Ханзекко Худи (кулак).

В Приуралье главным руководителем является Солинтэр (имя и социальное положение не установлено), его заместителем — Илья Пырырко (середняк).

[Судьбы народов..., 1994. С. 238].

Язык ОГПУ имеет свои особенности, благодаря которым мандалада оформилась в группу под названием (с прописной) «Мандолыда». Можно понять чекистов и совпартработников — у них свои обряды со своими богами и жертвоприношениями, они «читают» происходящее по своему обычаю. И все же за пафосом классовой борьбы в официальных документах обнаруживаются реальные причины и обстоятельства событий.

Первыми выразили недовольство «оленными и пушными заготовками» надымский кулак Эко Анагуричи (владелец 3000 оленей) и ямальский кулак Май Солинтэр (владелец 3500 оленей). Последний 11 марта 1932 г. «в присутствии ненцев Типчи Сыротэтто и Семена Сыротэтто заявил уполномоченным Хэнского кооператива Витязеву и Ануфриеву, что он не признает постановление бедняцкого собрания о контрактации оленей», что бедняки не имеют права обсуждать «вопрос» о нем и его оленях.

«Много было у вас разных уполномоченных, ничего они не добились, не добьетесь и в дальнейшем. Я могу жить без русских. У меня есть олени, сыт буду».



24 апреля 1932 г. кулак Май Солинтэр при вручении повестки о явке на суд за эксплуатацию батраков заявил: «Судей ваших и советскую власть не признаю, у меня свои законы». После настойчивого требования со стороны ненца Рогалева принять повестку, он набросился на Рогалева с ножом, был обезоружен. После этого организовал 12 чел. из ближайших чумов с ножами, одновременно послал гонца для дальнейшего сбора людей с ближайших стойбищ» [Судьбы народов..., 1994. С. 238—239].

В 1934 г. отчасти под воздействием слухов о «войнах» на Казыме и Тольке, а в основном из-за неприятия все более бесцеремонных действий советской власти, на Ямале действительно разворачивается *мандалада*. В одних случаях 'сбравшиеся' прибегали к «пассивным» средствам борьбы — блокаде советских факторий или саботажу на них. К примеру, весной 1934 г. с каравана нарт «были сброшены и оставлены в тундре грузы, направленные на фактории Ямальского и Приуральского районов». При других обстоятельствах шли в ход более «активные» методы.

На северном Ямале... группировщики в присутствии зам. пред. окрика т. Ного, члена президиума окрика т. Зеленина и инструктора окрика Самбурского устроили «народный суд» (кулацкая расправа) над председателем Тамбейского нацсовета Пивичи Окатэтто и членом совета бедняком Нуми Тусида, категорически отказавшимися идти в группировку. Этих товарищей раздели догола, катали по снегу, избивали, а затем обязали идти в группировку.

На Хэнской стороне Обской губы (в Надымской тундре) частью перешедших с Казыма на нашу территорию кулаков при участии местного кулачества под руководством предавшего и участвовавшего в убийстве на Казыме остяко-вогульских работников бывшего председателя Тольковского нацсовета Ларьякского района Остяко-Вогульского округа Семена Сигильетова (остяк) разграблена выездная фактория в верховьях Надыма и убиты тт. Мурашев (уполномоченный УГРО), Дмитрий Лагей (милиционер) и Максим Ануфриев (член правления интегралкооператива и зав. разъездной факторией).

2 декабря на собрании около оз. Яро-то (Приуральский район) в присутствии бригады окружкома ВКП(б) под страхом избияния кулачеством сдали представителям района свои удостоверения часть членов Щучьереченского нацсовета. До этого подвергались суду (раздевание, катание по снегу, избияние) члены и бедняки Щучьереченского нацсовета Хаю Вылко, Неуси Лаптандер и др. Здесь же кулачество потребовало выдачи на суд председателя Приуральского рика т. Хатанзеева, переводчика райотдела НКВД Григория Наричи и члена Щучьереченского нацсовета Осипа Пиналея. Лишь благодаря значительной численности и энергичным действиям бригады расправа не состоялась.

[Судьбы народов..., 1994. С. 240—241].

В ходе мандалады были распущены Нейтинский, Тамбейский и Тиутейский нацсоветы, блокирована связь окружающих властей с североямальскими факториями Главсевморпути (Сеяхинской, Тамбейской и Мыса Дровяного).

Североямальской частью группировки захвачены и поделены стада Нейтинского нацсовета — 60, Тамбейского — 120 и стадо Главсевморпути — 630 голов. Эти стада поделены между родами Серпиу и Яптиков.

Кулацкой группировкой полностью захвачено и разложено простейшее производственное объединение «Нарьяна Нгэрм» ('Красный Север') в Ямальском районе. Также идет разложение в простейших производственных объединениях, находящихся на территории, захваченной организацией «Мандолыда».

В Надымском оленсовхозе в составе пастухов было до 60% кулачества и враждебных элементов, которые систематически разворовывали стада, применяя методы смешивания совхозных стад с кулацкими и просто отдавая стада (Пантелеймон Канев, Иван Вокуев и др.). Колхоз «Едай Иллер» ('Новая Жизнь') вследствие связи пастухов с кулачеством потерял до 50% оленнего поголовья.

Повсюду наблюдается массовый убой оленей.

На северном Ямале, а также и на Байдарате в основном закрыт пушной промысел. Трудовому населению «Мандолыдой» запрещено промысливать зверя. «Нынешний год, — говорят руководители «Мандолыды», — не год промысла, а год разговоров с советской властью».

Основными требованиями, которые выставляет кулацкая группировка, являются:

- «Отменить нормы отоваривания продуктами и промтоварами»;
- «Покупать по потребности и на деньги»;
- «Долой кулаков и бедняков — мы все одинаковы»;
- «Восстановить в правах голоса кулаков и шаманов»;
- «Не признаем советов и своих выборных, подчиняться им не будем; новые советы выбирать не будем»;
- «Не надо факторий, потому что стало много ездить русских; убедите русских»;
- «Мы против советских законов и выполнять их не будем»;
- «Выдать всех ненцев с факторий и из советов»;
- «Детей в школу отдавать не будем».

Эти требования фактически являются требованиями, по которым мы должны отказаться от всех мероприятий, проводимых партией и правительством, и ликвидировать советскую власть в тундре.

[Судьбы народов..., 1994. С. 241—243].

Действительно, мандалада выступила против всех мероприятий советской власти 30-х годов. И не потому, что ненцы изначально не признали ее, а потому, что каждое отдельно взятое ее действие в отношении ненецких устоев и традиций удивительно точно шло «против шерсти». Советская культура не просто отличалась от ненецкой, она, будто умышленно, сочетала в себе все наоборот.

Сейчас я приведу фрагменты из воспоминаний о ямальской смуте 30-х годов одного из ее участников с другой (не-

нецкой) стороны. Его зовут Эсико Лаптандер. Он дважды состоял в *мандаладе* — в 30-х и 40-х годах [Полярный Урал, 1993 г.].

По моим подсчетам мне сейчас должно быть 90 или 92 года. Я родился в горах, но вся моя жизнь прошла на Ямале. Сейчас я опять живу в горах. Много раз случалось так, что я мог умереть, но я до сих пор живу и не знаю, что будет дальше.

Когда началась *мандалада*, я кочевал в устье Юрибея. *Мандалада* пошла с Оби, прошла через горы, Константинов Камень, дошла до моря. Я не знаю по именам, кто были те русские, которые отбирали оленей. Солдаты как солдаты, красноармейцы. Какой был год — тоже не знаю.

Когда началась советская власть, красноармейцы стали ходить по тундре, по чумам. По 10—15 человек ходили с ружьями. Все должны были давать им упряжки оленей. Хоть бедный, хоть богатый — все равно должен дать оленей и нарты, если кто не дает, значит, он за белых, его сразу стреляют. А если дает, то должен отвезти красноармейцев дальше, куда они скажут. Потом уже может вернуться назад на своей упряжке. Красноармейцы людей собирали с каждой тундры по одному, в Салехард на собрание (*сабора*) увозили.

Потом (какое-то время спустя) пошло другое 'дело' (*сертавы*). Сказали, что надо собрать по нашей (Усть-Юрибейской) тундре 300 оленей и отдать бесплатно. Люди не хотели отдавать оленей. Был тут один, Ермечи Сэротэтто. У него оленей было три тысячи. Он сказал людям: «Это же немного — 300 оленей». И отдал за всех 300 быков из своего стада. Тот год прошел.

Опять 'дело' появилось — надо собрать 100 оленей и тоже их бесплатно отдать. А потом стало еще хуже. Красноармейцы стали ездить по чумам, искать золото. Если человек золото не отдавал, его самого увозили. Шаманов всех забирали. Красноармейцев возили ненцы на своих упряжках. Они же отнятых оленей в стадо собирали и куда-то угоняли.

Однажды так приехали к старику Нянги Хороля, у которого было три тысячи оленей. Хотели забрать оленей. А старик уже умер, его на нарту до весны положили. Красноармейцы не поверили, что он умер. Стали нарту развязывать, труп обшаривать. Две шкурки песцов нашли, забрали. Всех оленей у его сыновей угнали. Оставили только сто голов.

На следующий год оленей у всех стали отнимать. У меня оленей было мало, я в то время был пастухом у одного богатого старика. У него было две тысячи оленей. Красноармейцы к нему приехали, с ними ненец Янгасов. Он и собирал оленей, оставил старику только 100 голов. Старику кочевать надо, а у него оленей на одну упряжку не хватает, те что остались — молодые да необученные.

Встретился я тогда же с человеком по имени Епцу Худи. Он сказал: «В этом году мы попались». Я его спросил: «Во что попались?» Он ответил: «Русские пришли. Советская власть на нас напала. Всех оленей отобрали и сделали из них одну кучу. Людей стали назначать. Из кучи сделали несколько стад. Детей и женщин собирали по тундре и, как оленей, погнали, увезли на двух баржах в Яр-Сале (культбазу). На баржах нужду справить некуда, везде воняет».

У всех оленей забрали. Оставили стадо только Намсю Окотэтто, он им много песцов отдал. И одного Вэнга не тронули. Люди новые стали в тундре появляться. Однажды посмотрим, едет совсем не знако-

мый человек. Мы его, как в легендах говорят, спрашиваем: «Какого ты рода? Далеко же ты заехал». Он отвечает: «Я — Понг яв'тер Сэротэтто (Обской губы житель-Сэротэтто). Да. Заехал. Теперь время такос. Люди переезжать стали. Нас двое».

Вскоре люди, упряжка за упряжкой, стали подъезжать. По одной, по две нарты. Говорят: «Надо собираться (мандалась). Людей в тюрмы забирают. Без 'дела' забирают. Шаманов всех увозят». К нам в стойбище все больше людей приезжает. Недалеко от нас другое стойбище стояло — они ушли на север Ямала, там не 'собирались'. Они туда, где спокойно, ушли.

Главными на Юрибее мандалада избрала двух людей. Их звали Ямна Сэротэтто и Хатева Худи. Они хорошо умели с людьми разговаривать, не промахивались'.

Пришла весна, лето и осень. Выпал 'второй снег', как мандалада стоит. Ямна Сэротэтто и еще пять человек по первому снегу поехали к горам, к озеру То-це-хэ (в Байдарацкой тундре), к священной сопке Теренолва. Ямна Сэротэтто сильным шаманом был. Он 'кричал' (кам-лаа) на сопке Теренолва и сказал, что людей надо явать на 'священную войну' (хэбидя саю). Людей становилось все больше. А кто-то уезжал: Нюдику Тайбери, Судуку Тайбери, Ваня Валсй, Тусида уехали из мандалады.

Пришла весть, что идут красноармейцы бить мандаладу. Их 100 человек. Люди к нам стали приезжать каждый день. Все собрались в чуме у Ямб Явгнада. В наш чум приехали люди на пяти нартах, среди них и великан Ямна Сэротэтто. Он нас спрашивает: «Кто это здесь отдыхает? Где другая половина людей?» Мы отвечаем: «Они по соседним стойбищам поехали». Он давай ругаться: «Вы тут по гостям ездите, а мы о гостеваниях и не думаем. Оленей пасти некому — все в мандаладу собрались. На нас солдаты идут, а вы тут отдыхаете!» Остыл Ямна, и они уехали.

Только их упряжки скрылись, другие едут и среди них опять Ямна Сэротэтто. В нашем чуме они ночевали. Мы спросили: «Едут ли солдаты?» — «Завтра должны приехать». Наутро чаю попили, стали оленей на упряжки ловить. Я отцу говорю: «Если 'собираться', так всем 'собираться'. Умирать, так всем умирать. Дай мне тоже упряжку». Отец ответил: «Бери, поезжай». Ямна Сэротэтто слышал наш разговор и сказал:

— Этот мальчик помнит мои слова. Задницу бы тебе следовало надрать.

— Если хочешь надрать мне задницу, надери, я тебя не боюсь, — ответил я.

— Крепкое у тебя сердце. Если хочешь ехать, поедешь с нами.

Поехали мы. Приехали на стойбище Ямна Сэротэтто. Там пять чумов и людей очень много. Каждый день забивают оленя на мясо. Рогов от забитых оленей кучи. Людей столько, что земля колышется под ногами. Из-под земли гул идет от шагов. Я подумал, что, наверное, 500 или 600 человек собралось. Все знают, что сегодня должны солдаты прийти.

Показалось много нарт. Они спустились с холма к речке. Скрылись в низине, а когда снова появились, то уже разделились на две части и окружили нас. Их 50 нарт, на каждой по два солдата. Остановились нарты. Солдаты с ружьями встали воле нарт. Несколько русских без ружей к нам пошли. С ними был ненец Ного, начальник, он вырос среди русских. Он нам говорит: «Расходитесь, прекращайте

мандаладу. С русскими вам все равно не справиться». Наши люди отвечают: «Отпустите тех, кого вы забрали, тогда и мы разойдемся».

Стали они искать среди нас главных, конечно, Ямну Сэротэтто. Ямна крикнул: «Я нужен? Я здесь!» Солдаты его забрали. Хатева Худи тоже забрали. Двоих из тех, кого искали, найти не смогли, они на нарты легли, спрятались. Это были Янута Вануйта и Норни Хоролла. Всего семь человек арестовали.

Тех, кто привел русских, было три десятка человек (ненцев). Один из них, Порту Худи, говорит нам: «Хватит, расходитесь! Ваших людей забрали не навсегда, они вернутся». Увезли семерых. И началась пурга. Два дня была пурга. Утром просыпаемся, многих нарт уже нет, только «круги» (натоп оленей) от них остались. Люди сказали: «Зачем мы сюда приехали, все равно сделать ничего не сможем». Каждый собрал своих оленей и уехал в свою сторону. Так первая мандалада разъехалась.

Ненцы не в силах были остановить машину наступления социализма по всему фронту, да и не пытались всерьез этого сделать. Как следовало из тактики ведения традиционных войн, они нередко давали этой машине возможность нанести сокрушительный удар в пустоту, отступали, скрывались в отдаленных тундрах, приспособлялись к колхозным и административным новшествам, но с завидным упорством сохраняли свой стиль жизнедеятельности. Казалось, по всем тундрам победоносно прошеествовали карательные отряды и бригады уполномоченных, были очищены от кулаков колхозы и переизбраны советы. Однако то там, то здесь вдруг вновь обнаруживались гнезда контрреволюции. Например, в 1937 г. был разоблачен заслуженный председатель Южно-Ямальского нацсовета, член пленума Ямальского райисполкома А. Пуйко «за укрывательство кулаков от обложения твердым заданием, срыв вручения твердых заданий выявленным и обложенным кулакам, допуск кулаков в ППТ им. Ворошилова и систематическое пьянство с ними, укрывательство в своем хозяйстве батрака» [Судьбы народов..., 1994. С. 265].

Советская власть явственно ощущала это мягкое, но упорное противодействие. Принимаемые постановления и планы перевода кочевников на оседлость (в 1935 г. и позднее) оказывались формальны, в создаваемых и пересоздаваемых колхозах неизменно одерживали верх традиционные методы ведения хозяйства, обустраиваемые поселки и фактории не приобретали значения центров, оставаясь для оленеводов пунктами эпизодических визитов. Советская власть так и не смогла найти свое место в тундре, стать нужной ненцам (или сколько-нибудь значительной их части).

Возможно, именно это не вполне осознанное бессилие (сродни тому, что испытывали православные миссионеры прошлого века, отступая перед безразличием кочевников к «истинной вере») вызывало стремление любыми средствами показать свое могущество, напугать тех, кого побаиваешься сам. Годы репрессий (конец 1930-х) унесли немало жизней тундровиков; по количеству жертв (к сожалению, документально не учтенных) период 1937—1938 гг. приравнивается ненцами к войне; иногда об этом времени говорят как о *мандаладе* (хотя случаев организованного сопротивления не упоминается). Но и массовые репрессии не рассеяли страха властей перед затаенной тундровой контрреволюцией, не сделали кочевника-врага более понятным и доступным.

Нетрудно представить, каково жилось и работалось в этих условиях сотрудникам ОГПУ — НКВД — КГБ. И нет причин удивляться тому, что *мандалада* 1943 г. была организована... Ямальским райотделом НКГБ [см. Петрушин, 1991; Головнев, Зайцев, 1992. С. 75—76].

Судя по действиям «главного режиссера» событий начальника Ямальского райотдела НКГБ Медведева, ему было известно немалое число ненцев, готовых в любую минуту забыть о существовании советской власти. Ему был известен район, где находились кочевья наиболее состоятельных и независимых оленеводов — тундра Северного Ямала. Ему была известна и пара имен самых ожесточенных среди них недоброжелателей режима — Сатоку Яптик и Селе Вэнга (последний должен был хорошо помнить, что является «костью головы своего отца», репрессированного в 1937 г.).

Что подвигнуло Медведева именно осенью 1943 г. затеять мятеж в Ямальской тундре: разнарядка на провокацию свыше, желание отличиться в бдительности, личные счеты или действительные опасения насчет назревающего бунта — судить трудно. Возможно, он действовал вполне профессионально (по нормам той эпохи), стремился посредством «легкой прививки предупредить тяжелую болезнь», сам организовать мятеж, чтобы проще было его подавить. Автор единственной пока публикации архивных материалов КГБ по «мандале» 1943 г. А. Первушин полагает, что «основная часть замысла» Медведева и его вышестоящих коллег состояла в получении «наград за проведение доблестной операции» [1991. С. 36].

В качестве исполнителя своего плана Медведев избрал председателя колхоза «Красный Октябрь» Манса Езынги

(Езанги). Встретившись с ним в школе североямальского поселка Тамбей, Медведев через переводчика (старшего райветврача П. А. Шуткина) сумел втолковать только что приехавшему из тундры и, видимо, изрядно опешившему ненцу необходимость собрать *мандаладу*. Едва ли М. Езынги вполне осознавал, что действует не по мудрому совету «русского начальника», а согласно оперативному плану КГБ.

Со слов П. А. Шуткина,

Медведев предложил Мансу Езанги отправиться в чумы Вэнго Селе и Яптика Сатоки, выяснить их настроение, пригласить в «мандалу» и, если они согласятся, то объехать с ними стойбища колхозников от пролива Малыгина через реки Пяседай и Тайтей до Найтинских озер и призвать их в «мандалу».

Я (П. А. Шуткин) напомнил Медведеву, что обстановка в тундре ввиду отсутствия хлеба и неправильного начисления налогов может толкнуть некоторых ненцев на активные антисоветские действия и привести к тяжелым последствиям. На мое замечание Медведев ответил, что я в оперативной работе не разбираюсь и поэтому обязан все дословно и точно переводить, а также хранить в тайне содержание этой беседы.

Как и ожидалось, Селе Вэнга и Сатокую Яптик с готовностью поддержали идею *мандалады*. Согласно традиции, была изготовлена и отправлена по стойбищам *пидтевы пя* — палка для сбора тамг сторонников сбора. Главной целью *мандалады* провозглашался дележ (возврат хозяевам) колхозных оленей. Увлечшись агитацией, Манс Езынги живописно толковал и о готовящемся русскими суде над ненцами.

В следственных показаниях Ныда Вануйто содержится описание посещения его стойбища вождями «мандалы».

Приблизительно в ноябре 1943 г. ко мне в чум, который стоял в 150 км от Тамбея, приехали Езанги Манс и Вэнго Селе. Выпив чаю, Езанги Манс стал говорить, что всем нам надо идти «в мандалу». Я спросил: «Зачем? Ненцам она не нужна». Он ответил, что русские постановили судить всех плохо работающих колхозников. Мера наказания такова: виновных подвешивать за ноги к столбу, обливать керосином и поджигать. «Будут ли терпеть это ненцы?» — закончил Езанги Манс. Я ответил, что надо хорошо работать, и тогда суда не будет. Вэнго Селе больше молчал, а когда услышал, что ненцев будут сжигать, то сделал удивленное лицо, и я понял: это для него новость.

Возможно, что Ныда Вануйто слегка сгладил перед следствием свое отношение к колхозному труду, однако в его позиции отчетливо выражена настороженность (если не сказать недоумение) тундровых оленеводов относительно затеи «мандалы». Действительно, «провокатору» (так называет А. Петрушин Манса Езынги) пришлось ни с чем вернуться в Тамбей.

Между тем Медведев, будучи заранее уверен в успехе операции, отбил радиogramму в окружной отдел КГБ (Салехард): «В колхозах Калинина, Сталина, Кирова, 1 мая, Нарьян Нумги установлена повстанческая «мандала». Руководят Вэнго Селе и Яптик Сатока. Мандалисты делят колхозные стада. Угрожают вооруженным восстанием». Узнав от М. Езынги о колебаниях ненцев, Медведев решил окончательно рассеять их сомнения — он направился с опергруппой к стойбищу Селе Вэнга и издала обстрелял его.

Эти действия укрепили у ненцев веру в распространенные Езанги Мансом провокационные слухи о том, что русские будут убивать ненцев за невыполнение планов по пушнине и рыбодобыче. Они стали сниматься со своих постоянных стойбищ и переместились в район реки Пяседай, где приступили к дележу обобществленных оленей.

(Из показаний П. А. Шуткина).

Итак, план удался. *Мандала* действительно поднялась и охватила северные тундры Ямала. Из Тамбея в Салехард ушла еще одна радиogramма: «Вернулись сегодня, 16 ноября, группой из тундры, имели 10-минутную перестрелку. Жертв нет. Положение тяжелое. Просим выслать самолетом ручные пулеметы. В «мандале» 200 человек».

Вскоре весть о «мятеже в Ямальской тундре» достигла начальника УНКГБ по Омской области полковника Быкова и даже наркома госбезопасности Меркулова (последний, правда, с прохладцей отнесся к докладу о восстании ненцев). Зато омские чекисты с воодушевлением приступили к доработке операции уже на своем областном уровне. Заместитель Быкова подполковник Гаранин с оперативной группой на нескольких самолетах вылетел из Омска через Салехард в Тамбей. К его эскорту присоединились два секретаря окружкома ВКП(б) Гулин и Иванов, заместитель председателя окрисполкома Броднев, начальник УМВД Захаров, начальник отдела по борьбе с бандитизмом УМВД Хмелев с ротой автоматчиков.

Из Тамбея на 50 оленных упряжках опергруппа, ведомая М. Езынги, двинулась в тундру. Захватив без сопротивления два стада оленей и нагнав ужаса на тундроейков, чекисты предложили «мандалистам» собраться на стойбище Сатоку Яптика. Явилось свыше 150 человек. По списку, утвержденному Гараниным, Медведев арестовал около 50 человек.

Когда оперативники (прошедшие, по-видимому, специальный инструктаж по обезвреживанию тундровых бандитов) принялись снимать с ненцев верхнюю одежду и привязывать плен-



ников к нартам, часть арестованных пыталась бежать. Опергруппа открыла огонь, семеро было убито, столько же ранено, не считая своих (в суматохе зацепили Хмелева и Тюлькова). Оставшихся в живых ненцев увезли в Тамбей и поместили в неотапливаемой бане.

Тундровая мандалада была разгромлена. Заодно искушенный в борьбе со шпионами подполковник Гаранин отыскал неподалеку и тут же арестовал «резидента германской разведки» — им оказался начальник гидрографической партии Главсевморпути Плюснин. Если уж из Плюснина чекисты сумели выбить признание «о сотрудничестве с гитлеровскими разведорганами, об организации и руководстве повстанческим движением среди местного населения», то что оставалось делать вконец запутавшемуся и запуганному Мансу Езынги, как не давать показания против всех подряд обвиняемых (включая Плюснина).

«Архитекторы победы» над ямальскими оленеводами получили свои ордена, а некоторое время спустя свои 5 (Быкову), 8 (Гаранину и Езынги) и 10 (Медведеву) лет лагерей. Их судьбы оказались фишками в более «высоком сценарии» [см. Петрушин, 1991. С. 35—36].

А в североямальской тундре до сих пор ходят мрачные слухи о всплывающих время от времени немецких (позднее американских) подводных лодках, а также карательных отрядах красноармейцев, способных появиться откуда ни возьмись и открыть пальбу из ружей или автоматов. Один из таких слухов мне самому довелось породить, когда летом 1987 г. я с двумя моими спутниками-археологами пересек с о-ва Белого пролив Малыгина и появился на северном берегу Ямала. Увидевший нас издали ненец стремглав погнался прочь свою запряженную пятеркой оленей упряжку, а затем передвинул подальше от побережья свое стойбище.

История последней мандалады среди ненцев передается уже в виде легенд. Рассказывают, что вождю восстания Яптику *тадибе* (шаману) с двумя своими сообщниками удалось таки уйти от преследования солдат после перестрелки у островной, 'будто чум', сопки. По другому преданию, когда Нгайводю Яптик вышел из своего окруженного красноармейцами чума, в него полетели пули, но он остался невредим. Из снега образовалась четверка снежных оленей и нарты, на которых уехал Нгайводю. Оказавшись в Салехарде, он был пойман. Но при расстреле пули его не брали. Тогда его приказали

сжечь — от большого костра вверх полетел белый гусь, и вскоре Нгайводю оказался в своем чуме.

Говорят, в ходе *мандалады* забили насмерть Няво Пуйко, который еще в 20-е годы участвовал в сопротивлении советской власти, долго скрывался в землянке на р. Якута, призывал ненцев к восстанию, а затем выдал всех его участников красноармейцам. Рассказывают, что североямальскую *мандаладу*, состоявшую из 50 нарт (по другой версии, 400 человек), ожидали восставшие на Урале, чтобы совместно пойти на Салехард. При этом уральский мятеж, «восстание сорока чумов», считают даже более значительным, чем североямальский. Его вождь Напти Ного рисуется как богатырь. В числе его участников упоминаются два сильных гыданских шамана, способных вызывать бурю. Судя по рассказам, восставшие на Урале действительно убивали советских заготовителей, принуждали колеблющихся присоединяться к восставшим (противящихся «замораживали»). Когда лагерь *мандалады* осадили войска, более половины мятежников сдались, остальные приняли бой. Шаманы 'нагнали' бурю с градом, от которой солдаты едва не замерзли. Особую решительность проявила жена Филиппа Окотэтто, которая, видя, что сопротивление мужчин слабеет, подняла 40 женщин с топорами и во главе их пошла на солдат. Женская атака была отбита очередями из пулемета. Жена Филиппа Окотэтто сумела скрыться в горах, но вскоре умерла [Ю. Вануйто, Г. Тусида, Тамбейская тундра, 1984 г.; Т. Худи, Яр-Сале, 1988 г.; Э. Лаптандер, Полярный Урал, 1993 г.]. -

\* \* \*

В восстаниях 20 в. различимы отзвуки воспеваемых в легендах старых войн, в них участвуют все те же шаманы, и в расправах над врагами видны следы жестоких дедовских военно-магических ритуалов. И все же не поворачивается язык назвать эти мятежи войнами. По значимости вызвавших их причин и царившему в среде повстанцев настроению непримиримости они ничуть не уступали прошлым войнам, а по числу сподвижников подчас и превосходили их (в известном смысле все три мятежа начала 30-х годов: Казымский, Толькинский и Ямальский — составляли единое хантыйско-селькупско-ненецкое выступление против советской власти). Однако силы противоборствующих сторон были слишком неравны, и потому туземные смуты приобретали вид не военных кампаний, а всплесков протеста, не имевших шансов на успех.

Примечательно, что все последние военно-политические движения разворачивались в ареалах расселения кочевников-оленоводов, тогда как оседлые туземцы оказывались в них главным образом наблюдателями. Именно оленеводство обеспечивало тот уровень экономической и социальной автономии, который позволял коренным жителям не только обходиться без цивилизационной поддержки, но и пытаться противостоять ей.

С момента своего становления крупностадное оленеводство было ответом туземных культур на воздействие российской государственности. Прозвучавшее выше неуклюжее, на первый взгляд, противопоставление русских и оленоводов — не стиливой промах. И в 18-м и в 20-м столетиях разность этих культур была источником их постоянных столкновений, тем более, что первая всякий раз стремилась подчинить вторую (в этом смысле русская христианизация и советская коллективизация мало чем различаются). В ходе то явной, то скрытой борьбы против российского воздействия олень стал символом независимости для туземцев. Не исключено, что это выразилось и в сакрализации домашнего оленя, и в самом отношении к оленеводству как смыслу этнической жизни. Не побоюсь предположить (в какой-то мере разрушая свои же прежние построения), что едва ли не главным фактором становления кочевничества в тундре явилось стремление туземцев к независимости от новой власти. Отсюда и столь странное совпадение сроков появления крупностадного оленеводства (17—18 вв.) в разных районах сибирской тундры от Ямала до Чукотки. Отсюда и «патологическое» стремление всех воевавших и бунтовавших захватывать оленей.

С уходом в прошлое межгрупповых и межэтнических войн на Севере Западной Сибири общественная организация утратила свое ядро — институт военно-политического вожества. В большей степени это коснулось таежных народов (манси, хантов, селькупов), у которых воители составляли особую касту, в меньшей — тундровых ненцев, для которых традиционно демократическое вожество. Российско-советские кампании по подавлению (подчинению, приручению, истреблению) туземной аристократии имели наибольший успех в тайге, наименьший — в тундре, будто растворяясь в ее пространстве.

Нет оснований горевать о героических временах, во-первых, потому, что они невозвратимы, а во-вторых, поскольку они были по-своему жестоки и несправедливы (если рассуж-

дать с позиции побежденного, а таковых в средневековом Приобье было немало, в том числе не только отдельные семьи, селения или городки, но и целые народы, волею судеб потесненные с обжитых мест или вовсе исчезнувшие). Былые войны имели и свои сильные стороны. Они по-своему способствовали развитию культуры и внутреннему единению этнических сообществ, являясь одной из причин стойкости межэтнических границ.

Военный дух не знал национальных границ. Подобно энергетическому шару, возникнув в одном месте, он катился по обширной территории, вызывая цепную реакцию войн. Подобный сгусток агрессии, например в 16—17 вв., распространился от русских (и коми) через Урал на угорскую Конду-Коду, затем от кодских хантов — на селькупское Приобье, от селькупов — на лесных энцев. Лишь в устье Енисея он «разрядился» в столкновении с двумя другими подобными зарядам, принесенными кочевниками-ненцами (с запада) и эвенками (с востока). На территорию Западной Сибири волны агрессии обычно приходили с запада и затихали на востоке. Оттого в приенисейских лесах и тундрах еще в 19 в. вспыхивали конфликты, праочаги которых давно угасли в Приуралье и Усть-Иртышье, оттого у жителей востока (Таза, Гыдана, Ваха, Енисея) предания о войнах облечены в форму исторических рассказов, тогда как на западе (Урале, Прииртышье, левобережье Нижней Оби) они уже в начале 20 в. сохранялись, по выражению С. К. Патканова, только в виде былин.

Как уже говорилось, у войны свое лицо, которое может быть черной маской, покрывающей другой, мирный, облик культуры. Тот же человек, который на войне съедает сердце врага, у порога своего дома наставляет внука: «не убий комара». Он просит у дерева дозволения его срубить, он целует в нос (по легенде) всю Живую Природу. На войне поверженных врагов раздевают и валяют в снегу, их делают голыми, возвращают в некое нелюдское состояние. Доброго гостя, наоборот, одевают; и сами хозяева любят и умеют одеться так, что их одежда становится «языком жизни». Это уже не черная, а красная маска культуры. Или белая? Или пестрая? Впрочем, маска ли это? И в чем различие между тем, что прикрывает снаружи и тем, что идет изнутри?



## Глава 3

# ВЕЩНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Под вещью в русском языке подразумевается предмет, изделие, явление. В современной речевой практике это слово может использоваться едва ли не в противоположных значениях, например, в выражениях: «Вот это вещь!» (поразительное явление) или: «Я для тебя — вещь!» (бездушный предмет).

В культурах самодийцев и угров «просто вещи» нет. Все видимые, мыслимые, воспринимаемые, осязаемые, создаваемые предметы и образы «живые» уже потому, что способны воздействовать на человека или запечатлеть в себе его воздействие. Понятно, что человек толкует окружающий мир как свое подобие и прежде всего подобие в том, что этот мир тоже живой. В диалоге со всем этим тоже живым и складывается самоопределение человека, его место под солнцем. Поэтому пространство — это не то (или не столько то), что обширно, объективно, неохватно. Для самодийцев и угров не существует проблемы познаваемо оно или непознаваемо. Оно изначально то, что познано, пусть в самых мистических формах. Его освоение или присвоение — то самое овеществление-одухотворение, которое и наполняет собой живой диалог человека с миром.

В самодийском и угорском пространстве может быть не два, не три, не пять, а множество измерений, соответствующих той или иной грани касания человека и мира. Таковыми, например, оказываются: «соединяющая кровь», «идущее по Земле время», «все-рождающая утроба», «вырастающая из крупницы почва», «все-покрывающее небо». Из привычных европейскому сознанию наиболее распространены измерения «близкого (своего) и далекого (чужого)», «восхода и заката», «верхнего и нижнего». В свою очередь последнее может быть

истолковано как вертикаль: «небо — подземелье», «вершина — подножье (горы)», «крона — корни (деревя)» или горизонталь: «юг — север», «восток — запад», «истоки — устье (реки)» [см. Алексеенко, 1976. С. 91; Прокофьева, 1976. С. 113; Кулемзин, 1984. С. 170—171; Сагалаев, 1992. С. 12]. Путешествовать по этому пространству легко, поскольку оно человечно, и в то же время трудно, потому что по нему невозможно пройти ногами.

## НЕНЦЫ

В ходе сезонных касланий тундровые кочевники пересекают огромные пространства от редколесья до арктического побережья. В фольклоре странствия героев измеряются не расстояниями, а годами. Достоинство оленевода в реальной жизни определяется обилием осваиваемых тундр, могущество мифологического образа оттеняется протяженностью его походов. Высокие герои, человекобоги, в своих одиссеях непременно овладевают всем жизненным пространством и, очертя земной круг, покоряют запредельные миры, пересекают моря, одолевают горные выси. И в обыденности, и в мифе гармония человека и мира выражается в сочетании двух бесконечностей — пространства и странствования.

Домом для кочевника является чум (мя') и в то же время вся осваиваемая тундра — 'земля' (я), по которой проходит кочевье и устраиваются стойбища. Границами 'земли' считаются море (яв или ям'), горы (лэ) и лес (пя или пэдара). За пределами я лежит нгани я — 'чужая земля'.

От корня я образовано основное понятие расстояния — ямбад (длина, протяженность во времени и пространстве). Важную роль в ненецких пространственных представлениях играет понятие маха (спина): выражение я-маха означает земли-спину — изгиб горизонта, хорошо просматривающийся в безлесой тундре; подобный смысл имеет и образ ид'-маха (воды спина), создающийся при взгляде на «тот край» моря.

Все прямое создается человеком. Прямым должен быть тюр (хорей — шест для управления оленями), каждый из шестов чума, древко стрелы. Прямой след от нарт — признак красивой езды и, вообще, правильной жизни. То, что создано природой, всегда округло, и расположение людей в природе приобретает тот же рисунок: чумы на стойбище ставят не в

линию, а полукругом (мядо' ёрка); загон для оленей, сооруженный из нарт и загороженный веревкой (иня' ёрка), тоже образует полукруг. Поэтому в ненецкой метрологии много понятий, производных от основы *ер* (ёр) — середина изгиба, изгиб с прилегающим к нему пространством: *понга ёрка* (изгиб невода), *нгуда ёрка* (изгиб руки), *тынзя ёрка* (изгиб аркана), *сёбя ёрка* (овал прилегающего к лицу капюшона малицы), *еркы* (находящийся в середине), *ер* (центр) [см. Терещенко, 1965. С. 107, 124, 125]. От этой же основы происходят понятия *ерв* (хозяин, глава) и *еркар* (род). Когда кочующий *мюд* (аргиш, анас, караван) прибывает на место очередного стойбища, первым останавливает свои нарты *ерв* и выбирает место для своего чума; остальные семьи располагаются по обе стороны от него в полукруг. Таким образом, точкой отсчета ненецкого природного и социального пространства является 'середина' ('спина', 'центр').

## КРУГЛАЯ ЗЕМЛЯ

Действия по выпасу стада оленей, прекращению движения, устройству стойбища, завершению обряда всегда имеют вид округления. Для того чтобы остановить движение стада, нужно собрать его в круг; особенно часто это делается в комарный период, когда олени либо бегут стремглав прямо на ветер, либо «кружат вокруг себя». Отлов оленей завершается сбором ездовых быков в кораль, замкнутый с одной стороны изгибом расставленных нарт, с другой — натянутой женщинами полукругом веревкой (иня' ёрка). При этом только что метавшиеся олени мгновенно успокаиваются и их можно расталкивать, обвязывать арканом или уздой, неторопливо выводить из круга и впрягать в нарту. На этом же эффекте основана облавная охота на песцов (*таларава*), когда звери, окруженные кольцом охотников, сбегаются на возвышенность и относительно спокойно позволяют себя расстреливать.

Если оленевод ищет стойбище в тумане или пурге, он совершает широкий круг в районе его предполагаемого нахождения. Останавливая нарту, ездок привязывает узду передового оленя к копылу левой стороны нарты, с этого момента упряжка, даже если олени почему-либо пытаются сорваться с места, начинает кружить. Выбрав место для нового стойбища, мужчина обращается к ведущей караван женщине со словами: «Заворачивай аргиш». На стойбище с одной стороны полу-

кругом ставятся чумы, с другой — нарты и олений кораль. Сам чум в основании тоже кругл (у ненцев есть особое понятие *мяра* — круг чума, распространяющееся не только на площадь жилища, но и на размеры других кругов, колец, петель).

Только что рожденного ребенка заворачивают в оленью шкуру и помещают в колыбель с овальным дном, перевязывая лентами. Свадебный караван вначале объезжает вокруг чума отца невесты, затем трижды вокруг чума жениха. Обряд захоронения завершается обходом могилы посолонь.

Мне неоднократно приходилось участвовать в ритуалах жертвоприношения на святилищах. Если я при этом делал попытки заснять процессию на фото или кино, ненцы учитывали, сколько я пропустил кругов, и непременно заставляли меня наверстать ход обряда. Однажды, завершив все те же съемки и собрав (почему-то разбросанные в разных местах) камеры, я рассеянно побрел со святилища *Пэ-мал Хада* (Старухи Края Гор). Проводивший обряд ненец, уже удалившийся на пару сотен шагов, вдруг замахал руками и что-то прокричал. Поскольку ветер заглушал все звуки, я в недоумении остановился. Он быстро вернулся и направил меня совершать прощальный круг посолонь, иначе-де я напрямик отсюда отправлюсь в страну мертвых.

Вход на святилище и выход с него обозначаются в обряде кругом (или тройным кругом). Если жертвоприношение посвящается какому-либо духу, то его изображение трижды обносят вокруг шен предназначенного для заклания оленя. Само умерщвление производится посредством удушения — растягиванием в разные стороны надетой на шею оленя арканной петли. В случае принесения в жертву нескольких оленей (по преданиям, до семи-по-семь), все они должны быть связаны одним арканом (с рядом сделанных на нем петель) одновременно. Любое ритуальное убийство, будь то жертвоприношение собаки, добивание оглушенной росомахи, упоминаемое в фольклоре умерщвление человека или его реальное самоубийство, осуществляется посредством петли.

Если священнодействие происходит у культовой нарты, то по его окончании, как это мне пришлось видеть на одном из стойбищ Западного Ямала, старик-отправитель обряда обводит правой рукой свое лицо. «Чистые» (*ненэй* — серебряные) монеты, приносимые духам, ненцы завязывают в лоскут ткани узлом. Узлами обвязывают вокруг священных скульп-



тур, шестов или деревьев любую другую жертвенную ткань. Одним из приношений духам служит замкнутая металлическая цепь. Одним из личных оберегов — надетое на палец металлическое кольцо (или несколько колец на разных пальцах). Знаками достоинства и силы человека (прежде всего мужчины) являются перетягивающий малицу пояс и стягивающие голени кисов цветные повязки.

По-ненецки узел — ю. Должно быть, от него образовано и близкое по звучанию понятие ю' — девять. «Узлом» девятка выглядит как связанная из трех триад ( $3 \times 3$ ). При этом просто «3» — обозначение мироустойчивости и завершенности: в легендах благополучием веет от стоящих по соседству трех чумов; близится развязка, если герой победоносно проходит три испытания или добывает трех жен. «Узел» же используется для описания (очерчивания) множества. Например, чтобы объехать всю землю, нужно посетить стоящие на песчаных, белых и мшистых мысах три стойбища, в каждом из которых насчитывается трижды-девять-по-девяти чумов [*суд-бабу* «Сала Ян Тэтта»; см. Головнев, 1991а. С. 146—148].

«Узлом» оказывается девятка и при связывании ею социальных множеств, например «веревки родства», что видно из названий эпических песен (*ярабу*): *Си'ив-ю'* Сусой (Семь-по-девять Сусой), *Няхар-ю'* Вэли (Три-по-девять Вэли), где Сусой и Вэли — родовые имена. Подобные величины означают, что роды (*еркар*) Сусой и Вэли «очень большие», хотя реальными героями событий выступают лишь семеро (Сусой) или трое (Вэли) родовых вождей (*ерв*). Таким образом, девятка-узел очерчивает круг родства (где *ерв* — середина, а *еркар* — образуемое «по ее сторонам» сообщество) или в виде «узла узлов» (девять-по-девяти) — все пространство обжитой земли (иногда в подобном значении используется понятие *си'ив я'* — семь земель).

Упомянутые примеры охвата пространства, от кольца на пальце и петли на шее до обхода святилища и объезда всей земли, сходны лишь обликом, имея под собой различные состояния и мотивы. Однако эти случайные совпадения образуют то единство в ритме времени и измерении пространства, которое накладывает отпечаток на все (в том числе «далеко не круглые») явления ненецкой культуры. Их перечень, наверное, может быть так же бесконечен, как сам круг, поэтому к ранее приведенным примерам я дополню лишь те, которые мне почему-то особенно памяты.

Совершенством красоты считается женщина, лицо которой сравнимо с полной Луной или 'катящейся по небу' (Солнцем). Земля круглая, она окружена морями. Следы людей в тундре являются круглые пятна кострищ, по которым их отыскивают другие люди, а также добрые и злые духи.

Возможно, и семисезонность ненецкого года означает ту же округленность, что и 'семиземельность' Земли. Порой от взгляда, перебирающегося с одной ступени года на другую, как и от взгляда, обводящего линию тундрового горизонта, ускользают едва различимые разрывы. Между тем без них тундра может показаться чередой ничем не отличающихся друг от друга сопков и низин, в которых заплутать легче, чем в лесу.

Однажды в пургу мне показалось недостатком чума отсутствие в нем четко выраженного входа. При видимости чуть дальше вытянутой руки я понапрасну ощупывал и дергал в разных местах меховую покрывку, пока не добрался до подпирающей чум нарты *нгутто*. Дальнейший поиск, сопровождаемый лаем собак и сдержанным смехом по ту сторону шестов, окончился довольно быстро. Я отмерил примерно половину окружности чума, отделяющую *нгутто* от входа, и нашел-таки плотно прилегающую к меховой стене меховую дверь.

За чаем я выразил удовлетворение тем, что по крайней мере с одной стороны сплошная округлость чума прерывается подпирающей его нартой, а заодно спросил, почему именно там устанавливается *нгутто*. Оказалось, что в этом месте сходятся края покрывающих чум меховых нюков, их-то и придерживает от порывов ветра тяжелая и длинная нарта *нгутто*. И называется это место *пой*.

Несколько лет спустя, в другом ямальском чуме мне довелось услышать легенду «Си'ив Ярко» [сказитель В. С. Тадибе, 1993 г.], в которой *пой* описывается как распахивающаяся дверь для прилетающих богов. У лесных ненцев сходным словом по называется обычная дверь.

Начавшийся когда-то в пургу поиск «разрыва» в округлости чума продолжился расспросами ненцев и перелистыванием словарей. Может быть, что-то по-прежнему ускользает от моего взгляда, но ряд «разрывов», происходящих от основы *по*, уже виден. *По'* означает промежуток как во времени, так и пространстве. *Под* — лесная дорога, просека, над которой сходятся вершины деревьев (по ненецким понятиям — переход в другой мир). *Под* — деревянные ворота, сквозь

которые проезжает нарта невесты, когда ее перевозят из родного чума в стойбище жениха. *Подта* — проход жертвенного оленя через деревянные ворота в мир духов, а также проход больного под уздой жертвенного оленя для очищения от духа болезни. *Подаць* — очищение оскверненной вещи путем ее протаскивания под металлической ручкой котла. *Понгы* — пребывание в промежутке. *Помда* — раздвигание, образование промежутка.

Итак, по — некая дверь из одного состояния в другое, переход между мирами или «кругами» (возможно, летний и зимний годы по также рисуются кругами времени, смыкающимися в точках прилета и отлета птиц). Эта дверь открывается только посредством ритуалов, будь то переход в новое время, переезд женщины через грань родственных миров, «очищение» жертвенного оленя, оскверненной вещи или больного человека. Однако по завершении обряда она должна закрыться, иначе нарушится миропорядок в очерченном пространстве или круге времени.

Разрыв сопровождается правилом: «Не оглядываться». Так следует поступать фольклорным героям, когда они, настигаемые преследователями, бегут из чужих миров (Преисподней, Земли Смертоносных или страны ведьм). Во всех известных мне случаях герои из упрямства нарушают этот завет и тем самым выпускают злые силы из их кругов. Не принято оглядываться, уходя или уезжая со святилищ, даже богам не пристало нарушать установленные между мирами границы.

В *ярабц* «Няхар Сихиртя» [сказитель П. Худи, Ямал, 1990 г.] герой по имени *Мандо-мянг* принимает гостей — девять-по-девяти духов Нижнего мира *Нга*, затем столько же мохнатых *Парнэ* и небесных *Хэхэ*. Жертвуя им оленей, *Мандо-мянг* всякий раз приглашает гостей не только отведать угощение, но и войти в чум. Те отказываются от приглашения и довольствуются жертвенной трапезой за пределами круга жилища. В конце концов, славя хозяев за радушие, гости возвращаются в свои сферы Вселенной. Таков весьма редкий в ненецкой мифологии мирный (обрядово-этический) стиль диалога разных миров. Таковы и нормы обыденного поведения, например, отмеченный В. П. Евладовым обычай не вносить своей еды в чум при первом посещении, «чтобы не обидеть хозяина» [1992. С. 111].

Взгляд является средством пересечения границ различных кругов. Поэтому глаза убитого тюленя оставляют в море [см.

Источники..., 1987. С. 124], а глаза покойника накрывают металлическими предметами, бусинами или тканью. Подобным свойством обладает кровь (жертвенного оленя, рожающей или очищающейся женщины), огонь (ритуальный или домашний, треском предупреждающий о появлении гостей из иного мира), авон металла (подвесок на шаманском бубне, колокольчика). Это по силам шаману, а также медведю, волку, росомaxe, собаке. Различные крути пересекаются во множестве случаев и точек. Тем последовательнее следует придерживаться своего круга, выполняя свойственные ему обряды.

Все ритуалы, обрамляющие жизненный путь человека, особенно родины и похороны, насыщены пограничной символикой. Роженица, производя на свет «неземное» существо, замыкает линию обыденного круга. Сомкнуть его затем можно только посредством уничтожения «места и времени» родов. Поэтому женщина уходит «за пределы жизни», создает свой круг, ей ставят отдельный 'поганный чум' (сямай-мяди́ко), в котором пол застлан не постелями (шкурами оленей), а еловыми ветками; ей не положено издавать ни единого звука, свидетельствующего о ее присутствии во времени. Если схватки случаются в пути (мне приходилось встречаться с двумя людьми по имени Мюсенья — Родившийся в пути), то родильным местом оказываются нарты, которые подлежат последующему сожжению, а запряженные в них олени — 'нечистому' закланию (их мясо выбрасывается собакам). В течение двух месяцев, как отмечает В. Иславин, женщина «не смеет даже разделять пищи с мужем». По прошествии этого времени ее окуривают вереском или оленьим салом, а чум переносят на другое место [1847. С. 120—121].

На другое место переносят чум и после смерти человека. А на прежнем чумовище устанавливают *мяро'* (маленький чум) и(или) оставляют часть вещей покойного, чтобы он не искал свое «живое» стойбище. Если в чуме умирают сразу все обитатели (например от оспы), к нему можно прикоснуться только для того, чтобы стянуть верхнее дымовое отверстие железным обручем — превратить его в могилу. Семь лет это место продолжает оставаться открытой дверью в Нижний мир.

Чтобы не произносить вслух слов *хась* (умереть) или *хальмер* (покойник), можно использовать выражение: *еся тьюм' тара(сь)* — отодвинуть ногами железный очаг. Оно означает, по мнению Н. М. Терещенко, что, «вытянувшись в предсмертных судорогах, человек как бы касается ногами желез-

ного листа, на котором раскладывается в чуме огонь» [1965. С. 940]. Возможно, речь все же идет о подочаговом пятне, которое служит таким же входом в Нижний мир, как дымовое окно — в Верхний, и через которое приходит в чум смерть. Оттого лист этот, в отличие от прочих металлических вещей (обычно 'небесных'), перевозится на 'поганой' нарте *сябу* вместе с кладущимися на землю половыми досками, сплетенными из прутьев *циновками* и женской обувью.

У соседних народов о *ненцах* (в частности *лесных*) ходят слухи, будто они, чуть человек заболит (не говоря уже об умершем), бросают его вместе с чумом и бегут куда глаза глядят. На самом деле так случалось только во время эпидемий, однако в *ненецком* похоронном обряде действительно резко выражена идея отграничения живущих от умерших. В понимании *ненцев хальмер* — не только покойник, но и злой дух, уберечься от которого помогает уложенное на пороге чума лезвие (топора, ножа) и прикрепленный к поясу медвежий *клык*.

Символически не покойника выносят из чума, а живой чум уносят с места смерти. С умершим оставляют ту часть мехового *нюка*, у которой он «сдвинул ногами железный лист», ее разрывают, сквозь дыру проносят тело — «снимают с покойника его чум». В разорванный *нюк* заворачивают тело; на могиле оставляют все его (ее) вещи: постель, одежду, посуду, ремесленные инструменты, оружие, нарты с упряжью и убитыми оленями. *Шаман самбана*, проводя камлание, определяет, все ли желаемое забрал с собой покойник, а затем уводит его душу подальше от людей по длинной ледяной дороге. Вся та часть жизни, которая принадлежала умершему, остается здесь, на месте смерти. Душа его уходит, ведомая *самбана*, на закат, а продолжающаяся без него жизнь тем временем сдвигается на восход (хоронить принято в стороне заката, а живой чум переносить к восходу).

*Ненцы* не зарывают умерших в землю, а хоронят в *ящиках-гробах* на поверхности тундры. Оттого не может сама земля служить границей мертвого и живого миров, таковой является пространственная даль, а также «завернутость» (в шкуру от *нюка*) и «скованность» (в гробу-ящике) покойника. Границей представляется и иной путь мертвого: его нарты разворачивают носами на запад, тогда как живые обращены на восток; одежду надевают на него (нее) наоборот — кладут

поперек тела или подолом к лицу; все вещи ломают, рвут или пробивают, все завязанное развязывается.

Окончательно пути живых и мертвых сходятся (при рождении) или расходятся (при смерти) на рубежах перехода времени от зимы к лету или от лета к зиме. Для ненцев-кочевников это выражается в пространственном пересечении «места разрыва»: весной и осенью они меняют направления касланий на прямо противоположные и дважды в году проходят через одну «дверь». Поэтому и говорят, что зимний покойник умирает весной, а летний — осенью.

Итак, человек появляется в разрыве обыденности и в него же уходит. В обоих случаях живой мир переезжает на новое место, меняет направление пути, окуривается дымом, бросает (или уничтожает) вещи, являющиеся тканью разрыва. Около года (иногда полугодия) длится траур, столько же младенец считается нечистым (до вселения в его плоть души-имени). Миру предстоит быть сотворенным заново в череде изначальных состояний — солнечных сезонов и лунных месяцев. Ему предстоит заново очертить тот пространственный круг, который составляет его Землю.

## ЧУМ ПОСРЕДИ ТУНДРЫ

Обычно стойбище остается на одном месте не более полу-месяца (зимой), недели (летом), двух-трех дней (весной и осенью). Около часа (зимой) или получаса (летом) тратят женщины на установку или разбор чума. В легендах героиня разбирает чум так быстро, как будто просто проходит по обе его стороны. Мужчинам не к лицу в этом участвовать, да они, как выразился В. П. Евладов, и «не умеют хорошо поставить чум». Оттого неженатый ненец, «даже имеющий достаточное количество оленей, но ни одной женщины в семье, не считает себя в состоянии кочевать, так как некому поставить чум» [1992. С. 161].

Несмотря на простоту своего устройства: конус из жердей, укрытый сшитыми из полотен бересты (летом) или оленьих шкур (зимой) нюков, тундровый чум является своего рода достижением кочевой жизни. Речь в данном случае идет не столько о его общеизвестных замечательных свойствах противостоять ветрам, снегам и дождям, хранить тепло (зимой) или прохладу (летом), сколько о том, что он «соткан» из всего пространства кочевий. Без него кочевание невозможно, но и

он невозможен без кочевания. Его меховое покрытие — два внутренних (мюйко) и два наружных (ся) нюка — сшито из 6—7 десятков шкур оленей, выпас которых предполагает ежегодные путешествия от края тайги до края арктических морей. Шесты для его остова (числом до 4—5 десятков) и нарты для его перевозки (в количестве 5—10) изготавливаются из стволов деревьев, которые можно отыскать только в полосе лесов. Топливо для очага: бревна из леса, кустарник из южно-тундровых речных долин, черный мох со склонов сопки северной тундры, плавной лес с берегов морей — собирается по всему пути каслания. Женщина-хозяйка, без которой в ненецкой традиции чум немыслим, приходит к мужу из другой половины общества (если муж принадлежит родовому сообществу Харючи, то жена должна происходить из сообщества Вануйта). Таким образом, кочующий чум «вырастает» в точке соприкосновения трех измерений: пространства земли, стада оленей и сообщества людей, каждое из которых, без преувеличения, обширно.

Однажды летом 1979 г. мне пришлось больше суток идти к чуму. Тундра на Явай-сале (северной оконечности п-ва Гыдан) ровная и чум был виден издалика сначала в бинокль, а потом и без бинокля. Поскольку я был голоден и не взял с собой никаких припасов, мне оставалось только размышлять о сырых сопках, на которых невозможно с удовольствием полежать и даже посидеть, об оленях, которым не составляет труда перебежать на своих скрипучих раздвигающихся копытах все эти бесконечные вязкие низины, о чуме, который «все равно похож на чум», будь он виден целиком или только его макушка.

Я пробовал есть ягель (ведь братья-олени его едят) и даже нашел его приятно-безвкусным. Я «на всякий случай» присматривался к изредка пролетающим поморникам и часто пробегавшим леммингам, думая о том, как было бы, наверное, неприятно их ловить, обдирать, а потом есть. Я с радостью садился и ложился на редкие сухие вершины сопки, иногда пытаюсь подремать, укрывшись пластами срезанного мха.

Поверить в то, что чум — не мираж, мне удалось благодаря лаю собак. Сонная хозяйка (было около четырех утра) быстро разожгла очаг-костер и торопливо бросила на стол оленью ногу. В то время я только начинал свои путешествия по тундрам и еще не вполне свыкся со вкусом сырого мяса. Незадолго перед этим мне пришлось выдавливать из себя

улыбку после нескольких глотков теплой оленьей крови на одном из полярно-уральских стойбищ, а еще чуть раньше рассмешить все стойбище на берегу Надымской Оби, неловко надкусив предложенное мне сердце только что пойманного осетра и обрызгав всего себя кровью.

В чуме Пудаку Салиндера на Явай-сале я впервые с удовольствием жевал сырое оленьё мясо, поглядывая на закипающий чайник, под который ловко подкладывала пучки карликовой березы одна из жен Пудаку. После того, как хозяйева переодели меня в малицу и кисы, уложили спать на оленью постель, я подумал, что из всех домов на Земле самым уютным является чум. Это впечатление сохранялось и позднее, когда мне пришлось блуждать в тайге (где можно не искать жилище, а соорудить его самому), оно сохраняется и сейчас, когда я сижу в теплой городской квартире.

Тундровые ненцы все свое жилище перевозят с собой. На месте стоянки можно отыскать только куски дерна или комья снега для того, чтобы привалить края нюков по окружности чума, да привезти на нарте охапку кустарника из ближайшего приречного ложка для отопления очага. Чум вырастает на голом месте. То же самое остается после его переезда на новую стоянку.

Кочевники не возят с собой ничего лишнего. Поэтому они мало что оставляют после себя на чумовищах. Если среди тундры находится место, где разбросаны щепки, обрывки сетей или ткани, обломки оленьих рогов, кусок резинового сапога и россыпь рыбьей чешуи, значит здесь надолго задержалось стойбище для лова в соседних проточных озерах рыбы. Если у костровой ямки лежит оплавленный конец оловянной вилки, значит кто-то здесь изготавливал украшения, культовые фигурки или пули. Если на склоне оставлена груда бутылок и среди них разорванная карта (в одном месте я находил девятку пик, в другом — даму трэф), значит здесь шумело празднество. Если под перевернутой сломанной нартой лежит свернутая одежда, значит кто-то здесь умер.

Однако чаще старое чумовище (и то летнее) можно обнаружить только по поросшему желто-красным мхом костровому пятну. При этом ненцы, обычно повторяющие пути своих касланий и остановок, никогда не ставят чум точно на том же месте, очаговое пятно должно быть всякий раз новым. Если на *мядырма* (месте ежегодных остановок) хозяйку чума спросить о старых становищах, она может показать пяток-



другой таких пятен в округе, определяя каждое: «Этому два года, этому пять лет, этому десять».

На оставляемых стойбищах (мяды) мусор сбрасывается под откос сопки или сжигается. По поверьям, сразу после отъезда людей на чумовище является дух *Мядинда*, который собирает все останки, и через них (особенно брошенные ногти и волосы) может наслать порчу на беспечных хозяев [см. Хомич, 1966. С. 111].

От отсутствия следов кочевий, как и от подвижности самого образа жизни кочевников создается впечатление, будто ненецкая культура парит над тундрой, что она связана не столько с землей, сколько с непрерывно движущимся по этой земле стадом оленей. Поэтому не приходится удивляться, когда герои легенд без каких-либо колдовских ухищрений вдруг въезжают на нартах в небеса или ставят свой чум «на освещенном лучами солнца крае облака». Для того чтобы полететь (как это делают герои сказаний *сюдбабу*), нужно, по словам ненцев, просто поднять перед собой ноги.

Поскольку у кочевников нет постоянных селений, домом им остается считать то временно поставленный чум, то караван нарт, то вообще всю тундру. Чум служит «самой верхней из одежд» для кочующей семьи, а одежда — «маленьким чумом». Когда оленевод, слегка сгорбившись и расставив ноги, сидит на нарте, он силуэтом напоминает чум. Зимняя одежда надевается в той же последовательности, что и покрывки чума: сначала обращенная мехом внутрь малица (как *мюйко* чума), затем широкий, мехом наружу, совик-гусь (как внешний нюк *ея*). Из двух слоев — внутреннего (чулки *либт*) и внешнего (пимы *лива*) — состоит и обувь. Особенно часто пользоваться одеждой вместо чума приходится мужчинам. Рассказывая о долгих поездках, они не преминут вспомнить, как пришлось ночевать в *хоркы-мя* — ‘куропачьем чуме’ (куропатка спит в снегу, пробив с воздуха лунку в насте).

Подобный ночлег не считается происшествием, напротив, это обыденность оленевода, проводящего порой по несколько дней в оленьем стаде. По крайней мере, он не считается менее удобным, чем сон в тесной избе. В свое время В. Иславину «случалось, ночуя иногда в довольно холодных избах, и не иначе, как в оленьей шубе, видеть, как вожатые мои, самоеды, один за другим выходя из избы, оставались на дворе и проводили ночь, кто скорчившись на саночках, а кто просто развалившись на снегу» [1847. С. 28].

По моему опыту, куда сложнее уснуть на нарте, чем на снегу. Однажды, в январе 1984 г., мы с А. Окотэтто вынуждены были, заблудившись в пурге, провести пару ночей среди тундры. К несчастью, ни в одном из трех соседних североямальных стойбищ не нашлось *совика* (наружной одежды), в который бы я смог влезть. Поэтому мне пришлось довольствоваться только малицей, раздобытой еще на складе «Ямальского» оленсовхоза (в Сёяхе). Мой спутник, заботясь о моем благополучии (было морозно), уступил мне нарту, а сам в совике улегся на снег. Едва заснув, я вскакивал от ударов рогов, приходившихся то по нарте, то прямо по мне — вечно голодные олени время от времени принимались копать в снегу, а поскольку морда привязанного к копылу нарты передового оленя находилась совсем рядом, он и будил меня, невзначай мотнув рогами. Я перебрался на снег и, благополучно выпавшись, наутро предложил А. Окотэтто в следующий раз запрягать безрогих оленей.

После ночлега в снегу поездка на упряжке, даже в пургу, обнадеживает в непременно скором достижении тепла. Ненцы считают, что пока цела нарта и способны бежать олени, человеку нечего опасаться в тундре. В рассказах об унесенных на льдинах в море охотниках всегда останавливается внимание на том, в какой очередности они съедают упряжных оленей. Гибельным считается побег оленей или поломка нарты.

Олени не только везут. Передовой упряжки обычно раньше человека чувствует стойбище и дает знать об этом езду рывками головы. Поэтому, потеряв путь, следует пустить оленей по большому кругу и следить за поведением вожака упряжки. Только в туман, когда воздух стоит, или в сильный буран, когда ветер налетает с разных сторон, передовой может не учуять запах жилья или стада.

Известно, что ненцы и сами прекрасно ориентируются по звездному небу (проехав прогон *недалава* на звезду, примеченную над головой оленя-вожака, следует «взять» следующую слева звезду, на третьем прогоне — еще одну звезду влево и т. д.), следят за направлением ветра, а при его перемене (что случается часто) по рисунку снежных застрогов могут восстановить и вчерашний и позавчерашний ветры. По длительности безостановочного пробега оленей (*недалава* — около 7—10 км) определяют пройденное и оставшееся расстояние. Малейший след на траве, песке, снегу достаточен не только для определения пути, но и прочтения по нему проис-

шедших событий. Способность различать на горизонте чумы или стадо явно превосходит возможности вооруженного хорошим биноклем горожанина. К тому же опытные оленеводы, особенно старики, обладают чувством совмещенного ритма времени и расстояния, что напоминает некую звериную интуицию.

По рассказу Б. М. Житкова:

Когда мы стояли вблизи Ямбу-то, переводчик мой поехал в отстоявшие верстах в 20 чумы, чтобы привезти ко мне местного вотчинника. Обрато ехал он на двух нартах в сопровождении трех самоедов. Сильный буран захватил их еще верстах в 12 от нашего лагеря. Правивший передней нартой старик... держал курс; но два другие самоеда усомнились в принятом направлении. Его останавливали, уговаривали, бранили. Он не отвечал ни слова, сидел скрючившись на нарте и погонял оленей. Спор и брань кончились, когда через 2 часа олени его наткнулись в темноте бурана на занесенные снегом нарты нашего лагеря. Только тогда — по словам моего переводчика — отверз свои уста старик, вымолвив по-самоедски лишь одно слово: «дураки».

[1913. С. 225].

Тот же Б. М. Житков отметил, что «самоеды отличаются выносливостью по отношению к простуде и способностью долго не есть (в противоположность обычной своей прожорливости), долго не спать, без конца ехать, сидя на нарте... Почти каждый из них сумеет начертить на снегу или бумаге схематический план местности» [1913. С. 219, 223].

Когда оленевод возвращается к своему чуму, он снимает совик-гусь, оставляет его на улице и входит в жилище уже «полураздетый» — в малице. На пороге он сбивает снег с кисов и подола малицы, используя женскую «домашнюю» колотушку *янгач* (женщины вообще ревностно следят за тем, чтобы в чум заносилось как можно меньше «уличного»). Свою колотушку-лопатку (мужскую *янгач*), посредством которой он откапывает песцовые норы, проверяет качество мха на пастбищах, пастух оставляет на нарте. В чуме мужчина снимает с себя малицу, меняет кисы на домашние *мякэця* (старые меховые пимы). Свернутый пояс с амулетами и ножами он кладет в изголовье своей постели. Ложась спать, он укрывается *мякы то'* (женской ягушкой-одеялом). Таким образом, при переходе с улицы в чум он полностью меняет обличье, становясь *мякэ* (домашним, чумовым) и отдаваясь на время под покровительство женщины и очага.

## У ДОМАШНЕГО КОСТРА

Когда чум сворачивается, последним на 'поганую' нарту сябу укладывается железный очажный лист *тюмю*. Когда стойбищный круг размыкается и вытягивается в линию каравана, сябу с *тюмю* следует в женском аргише за *не' хан* (женской нарттой). Вообще весь аргиш ведет женщина, мужчина на своей легкой нарте *нгэдалёсь* гонит стадо оленей и выбирает путь. Женщина возглавляет медленно движущийся грузовой караван нарт, собственно женская часть которого состоит из крытой наподобие кибитки *не-хан* (нартты для женщин и детей), сябу (для половых досок чума, циновки из прутьев, очажного листа и женской обуви), *ларь' хан* (для продуктов), *юхуна* (для постели, нюков и домашней одежды), *вандако* (для одежды и шкур), *нгутто* (для шестов от чума, котлов и нижних нюков). В мужском аргише следуют (за легкой нарттой *нгэдалёсь*) поочередно *хэхэ-хан* (священная нарта), *пи' хан* (для дров), *нгано' хан* (для лодки — летом), *понг хан* и *янгу хан* (для сетей и капканов), *вандако* (для пищевых продуктов). Часто общий караван заметно удлиняется за счет того, что вместо одной *нгутто* оказывается две, вместо одной *вандако* — три: *нгарка вандако* (для верхней мужской и женской одежды), *ер вандако* (для выделанных шкур, меховых мешков, заготовок), *нюдя вандако* (для невыделанных шкур). Это зависит от того, какой чум отправляется в калание — большой (широкий, богатый) или иглоподобный (узкий, бедный).

Место для нового стойбища определяет мужчина, первую вещь в основание чума — железный очажный лист *тюмю* — кладет женщина. С очага начинается сооружение чума. Возможно, в этом первом движении объединены и идея перекрытия металлом 'дыры' в Нижний мир, и символика первоочередного обозначения центра, и история самого чума, который изначально был «закрытым от ветра костром».

Очаг (летом костер, зимой железная печка-буржуйка) располагается в середине чума. Поэтому каждый из «углов» жилища находится на равном от него расстоянии. Как бы не располагались люди в чуме, они оказываются сидящими или лежащими вокруг огня. Собирает дрова для очага, сушит их в привходовой части чума, колет их топором, раскладывает из них костер — женщина. Она и в легендах ведет разговор с огнем, слушая его треск, оглашая (или скрывая) переданные им известия. Если огонь трещит или вспыхивает, значит к

чуму приближаются враги или являются гости из иных миров. Как однажды в беседе с В. И. Васильевым высказалась энка М. П. Болина, «там, где тепло — всегда женщина (старуха), там, где холодно — мужчина (старик)». Огонь, как и Солнце, предстает в женском обличье. *Ту Небя* (Мать Огня) «греет огонь, как мать греет своего ребенка» [Vasiljev, 1978. Р. 435—436].

*Шест сымзы* почитается священным, потому что на нем держится надочажное устройство (горизонтальные шесты *ти*, крюк *ла'*, котел *ед*), по нему в верхнее окно (*макода си*) идет дым «из дома в небо». *Шест сымзы* обычно отмечается семью вырезанными на нем головами или личинами; в чуме шамана он венчается фигурой птицы *Минлей*.

Священнодействия, связанные с домашним огнем и шестом *сымзы*, проводит женщина. Ночуя в чумах, В. П. Евладов и его спутники неоднократно подсматривали, притворившись спящими, как каждую ночь перед сном хозяйка окуривала очаг и священный шест дымом, исходящим от брошенных в плошку с горящими углями кусочков сала. «Во время окуривания женщина издает какие-то глубоко гортанные звуки, хоркая наподобие оленя. Эти звуки едва слышны» [1992. С. 166].

Во множестве упоминаний об окуривании, будь то очищения после похорон или родов, перед поездкой на знаменитые святилища или после прикосновения к поганой вещи, роль держательницы священного огня и дыма играет женщина. Это тем более примечательно, что чаще всего окуриваться приходится ей самой, или кому-то «по ее вине». Одним из распространенных грехов женщины считается переход ею пространства между очагом и шестом *сымзы*, хотя и тот и другой, как будто, являются женскими святынями.

Женщине можно находиться с любой стороны от огня или священного шеста, прикасаться к ним. Более того, именно ей надлежит ставить *сымзы*, разжигать очаг и даже охранять их ежедневным окуриванием. Стало быть, не сама женщина, а ее шаг является тем пороком, который именуется по-ненецки *хэй-вы*. Своим шагом женщина способна разорвать священную связь между очагом и *сымзы*.

По ненецкой традиции, женщина не должна перешагивать через аркан, хорей, мужскую одежду, оружие, орудия промысла, упряжь, пересекать путь идущему аргишу. Все это может принести зло не ей самой, а мужчине, оленям, вещам. Из них, по словам ненцев, уходит сила или жизнь. Если жен-

щина желает навредить мужчине, она злонамеренно перешагивает через его вещи (прежде всего шест-хорей). В легендах описываются случаи, когда герой одолевает врага, но не может его умертвить (в силу его чародейской способности мгновенно сращивать раны). Тогда герой призывает на помощь женщину (обычно сестру) и просит перешагнуть через врага, отчего сквозь раны прорывается кровь, и наступает «окончательная смерть». По свидетельству И. Лепехина, после выноса покойника из чума женщины переступают через тело, «чтобы тем его опоганить, дабы поганому уже встать было не можно», а по прибытии на кладбище они же разрезают ремни, «коиими умерший опутан, делая при том на всякой части одеяния по малой прорехе» [Лепехин, 1805. С. 117, 257].

Таким образом, женщине, наделенной свойством рожать, принадлежит и способность умерщвлять. Этим даром обладает ее настолько же детородный, насколько и жизнеубивающий орган. Его название (*пасы*) признается ругательством, причем употребляют его в большинстве случаев сами женщины. Сегодня — это способ побраниться или «воскликнуть от неожиданности», однако, памятуя о традиционной для ненцев магии слова, нет оснований исключать его ведовское назначение. Возможно, с ним связаны иносказания для самых страшных болезней — *поса* (холера, сибирская язва), *посо* (оспа), *посабцо* (чума) [см. Терещенко, 1965. С. 479—480]. В этом случае значение основы *па* (*по*) перекликается с тем самым понятием 'перехода' ('прохода'), о котором шла речь в сюжете о символике разрыва круга. К состояниям разрыва относятся, как уже говорилось, и рождение и смерть. К ним может быть отнесено и женское свойство шага.

Ноги женщины считаются срамным местом: сноха, например, не должна показывать свои ноги тестю, а тесть, в свою очередь, на них смотреть. По замечанию Ю. К. Вэлла-Айваседа, «как хантыйки скрывают платком волосы и лицо, так ненки прячут ноги» [Варъеган, 1992 г.]. С этим же связано отношение к женской обуви и нарте *сябу*, на которой эта обувь перевозится, как к 'поганым' вещам. Если в легенде говорится о том, что отрубленная голова врага брошена на нарту *сябу*, значит с врагом покончено навсегда. 'Поганая' нарта, сочетая в себе магические свойства железного подочажного листа и женской обуви, является не просто 'грязным местом', она обладает нижней силой *хэйвы* (*хэбяха*), не менее значительной, чем верхняя сила *хэхэ*, сосредоточенная в свя-

щенной нарте хэхэ-хан. Оттого сябу и хэхэ-хан не должны стоять рядом. Они являются полюсами стойбища и располагаются по разные стороны чума.

Они противостоят друг другу как противостоят друг другу мужчина и женщина. Мужчине не положено трогать сябу, женщине — хэхэ-хан (где хранятся духи-покровители хэхэ и мужское оружие). Место мужчины в чуме — у си-нянзы (вдали от входа), женщины — нё-нянзы (у входа). Если от очага провести линию через си за пределы чума, то она выйдет на хэхэ-хан, если линию провести в обратную сторону через нё (вход), она укажет на сябу. Таковы главные измерения мужского и женского пространства в жилище и на стойбище, измерения, расходящиеся из центра, от очага.

У очага эти измерения и сходятся. Сходятся в том, что брачная постель (ва'ав) располагается посередине между си и нё, причем и си и нё в буквальном смысле означают одно и то же, соответственно, 'отверстие' и 'проход'. Однопорядковым статусом обладают нарты сябу и хэхэ-хан: на стойбище они окружают чум, в караване сябу идет следующей за женской нартой (не-хан), хэхэ-хан — следующей за мужской нартой (нгэдалёсь). Сходно и звучание 'священной силы', которая в женском варианте уподобляется хэйвы (низшему), в мужском — хэхэ (высшему). Нетрудно ошибиться, проговаривая подряд выражения хэбеда (грешный) и хэбидя (священный).

Вероятно, тем единым очагом, из которого разошлись понятия хэхэ и хэйвы, хэ' (небесный гром) и хэ (водный омут), явилась некая живая сила, наполняющая собой все пространство от женского 'низа' и мужского 'верха' до внутринебесных и внутриводных пределов. По-видимому, в этой силе заложены свойства огня — его тепло, яркость, способность быть добрым или злым, а также находиться в центре. Огнем сопровождаются любые ритуалы, и потому он служит языком Вселенной. Однако огонь по-ненецки — ту.

Есть, правда, еще один «огонь». Он тоже теплый и красный, он тоже является языком ритуальных жертвоприношений. Его ненецкое название хэм (хэбир') — кровь. В нем и содержится столь многозначная основа — хэ.

Известно, что как рождение, так и умерщвление (зверя на охоте или врага в бою) сопровождается кровопролитием. По легендам, враг умирает только тогда, когда из его несрастающихся ран брызнет кровь. Шаман, протыкающий себя лезвием в ходе камлания, не допускает истечения крови (его раны

должны мгновенно затягиваться). Женщина способна рожать, пока она отмечена месячными знаками крови (мне пришлось слышать рассказ об одной ямальской шаманке, которая не рожала детей, потому что у нее «никогда не было месячных»). «Возраст крови» подразумевает приобщение девочки-девушки к нарте сябу: «Наша Женщина, Шьющая Одежду для Кукол, уже выросла, свои пимы она положила на поганую нарту» [см. Куприянова, 1965. С. 599].

Один из символов женщины — красный цвет. Женская нарта (*не-хан*) украшается широкими полосами красной ткани. В приданое невесте, по наблюдениям В. П. Евладова, «дают непременно хоть одну красную лисицу», а нарты с ее скарбом укрывают красным сукном [1992. С. 178, 240]. Жених, подъехав к чуму невесты, достает из-за пазухи лоскут красного сукна и пытается просунуть его внутрь (чему ритуально препятствуют родственницы невесты) через дверь, дымовое окно или отверстие в покрышках чума. Как только ему это удастся, сукно разрывается на ленты для каждой из «сражавшихся» с ним женщин [Куropicтев, 1927. С. 22].

Мотив «реки крови» присутствует в шаманском камлании над косами роженицы [см. Simoncsics, 1978. Р. 400]. Рожающее свойство крови выражено в сказании «Нельмимяко», герой которого вытер свою рану стружкой, а старуха, взяв окровавленную стружку, положила ее в люльку и принялась качать; на седьмой день в люльке заплакал ребенок [Ненецкие сказки, 1984. С. 77].

Рожающе-убивающая кровь (*хэм*) и явилась тем духом, который открывает и завершает жизнь человека, служит силой (пищей) богов. Жертвенной кровью намазывают личины верхних духов; оставляя ее пятна на чумовищах и окропляя ею полозья нарт, откупаются от сил Преисподней; выливая ее в воду, умиротворяют разбушевавшуюся стихию. Потому и душиат арканом жертвенного оленя, что нельзя наносить ему кровавые раны, только непролитая кровь «жива» и угодна богам. Поэтому и сами люди должны пить теплую кровь, иначе, по убеждению ненцев, человек обречен замерзнуть в тундре.

Женщина, источник крови, обладает способностью не только прервать жизнь человека (как и дать ее), не только отнять священную силу у шеста *сымзы* (как и укрепить ее), но и противостоять (как и потворствовать) темным силам, заслоня собой порог жилища. Потому женская половина и примыкает к *нѐ* — дверям.



Противоположная часть чума (*си*) считается мужской, здесь сидят и спят мужчины. Вернее, не столько мужской, сколько священной: здесь хранится ларец с домашними духами-покровителями, располагается основание шеста *сыizzy*, отсюда через *си* (а не через дверь *нэ*) выносятся столик для совершения обряда у священной нарты. Эта часть чума является самой спокойной, защищенной от бесконечной суеты людей, заносимых через дверь клубов холода или комаров, беготни собак. Кстати, по обе стороны *си* обычно располагаются места для двух самых любимых хозяевами собак. Эти собаки умеют себя вести сдержанно, но время от времени столь же сдержанно показывают незнакомцу зубы. Пару раз, увлекшись разговором и впопыхах хватая брошенные в *си* магнитофон или фотоаппарат, я был укушен за руку (правда, «сдержанно»). Эти собаки главенствуют среди остального, иногда многочисленного (до 7—8), сообщества чумовых псов.

Иногда *си* (*синекуй*) завешивается оленьей шкурой [Максимов, 1859. С. 328]. Там, помимо святынь, хранятся посуда, пища, столик для еды; там же лежат мужские инструменты для домашнего ремесла, стоит светильник (обычно керосиновая лампа), часы, радиоприемник. Там все то, что нуждается в относительном покое. Чаще всех, однако, в *си* оказывается женщина, извлекающая несколько раз в день то, что необходимо для чая (ненцы всякую трапезу называют 'чай' — *саяй*; завтрак они шутя именуют 'чаек', обед — 'чай', ужин — 'чаише').

*Си* — это не только заочажная часть чума, где кто-то сидит и что-то лежит. Это все отгороженное шестом *сыizzy* пространство жилища снизу доверху. В вершине чума (где скрещиваются концы шестов) находится дымовое окно, называемое *макода' си* (*макода'* — два стоящих торчмя основных шеста чума, *си* — отверстие). Само название священного шеста (*сыizzy*, *симсы*), по которому в преданиях взбирается в небо шаман и к которому слетаются призванные камланием духи, по-видимому, образовано от понятия *си*. Эпические герои, отправляющиеся сражаться с врагами, покидают свой чум, вылетая в дымовое отверстие. В этом можно видеть поэзию героического духа, можно усматривать пережиток давних времен, когда жилище еще не кочевников ненцев представляло собой землянку с выходом через верхнюю дверь (или с двумя выходами: обычным в стене и «военным» в потолке). Как бы то ни было, отверстие *си* считается духовным (в него выходит

дым на небеса, в нем течет звездное время — появление Большой Медведицы означает наступление утра) или мужским. В этом, пожалуй, и кроется смысл странного названия двух основных шестов *макода* у лесных ненцев, по поводу которого Л. В. Хомич заметила: «Происхождение термина лесных ненцев *мяд' хасаваха'* (чумовые мужчины) пока выяснить не удалось» [19766. С. 84].

Подобно тому, как мужским считается глубинное пространство чума и его верх, женской является не только привходовая часть, но и низ — пол, застланный досками, циновками и подочажным листом (содержимым *нарты сябу*). У дверей сушатся дрова, располагается умывальник. Первая вещь, попадающаяся на глаза вошедшему в чум, — колотушка *янгач*, которой, если не для собственного удобства, то в угоду хозяйке следует сбить снег с обуви и подола одежды. С обеих сторон у дверей сидят собаки. В одном из североямальных чумов, где, по замечанию хозяина, из восьми собак «только одна не кусается», оба привходовых пса при явлении незнакомца вцепляются в рукава его малицы одновременно с двух сторон.

Здесь, у входа, проводит последние дни умирающая старуха. Пока она способна двигать руками, она шьет. Даже если она уже слепа, ее руки продолжают шить. Женское сетование на наступающую старость у ненцев может быть выражено словами: «Мои глаза не видят края моего шитья, мой наперсток стал дырявым» [см. Ненецкие сказки, 1984. С. 86]. При всей занятости женщины у очага, основное время она проводит, сидя поблизости от входа, за скоблением, разминанием и раскройкой шкур, сучением нитей из оленьих сухожилий и собственно шитьем. Когда женщине приходит очередь (после мужчин и гостей) отведать свежей оленины, она не только ест, но и заодно «вытягивает зубами жилы» для шитья [Абрамов, 1857. С. 354].

Шить приходится много — всю жизнь. Не считая покрывшек чума, обуви, шапок и многого другого, одних только малиц у мужа должно быть три-четыре. Самой женщине положено иметь четыре-пять ягушек: праздничную, повседневную, старую легкую (для ношения летом), совсем старую (для работы у печи), ночное покрывало для мужа, запасную (что лежит в нарте).

Как для мужчины нож (связка ножей) *хар* и пояс *ни*, так для женщины меховой игольник *туця* и мешок для хранения

лоськутов шкур и ткани *пад* (*падко*) служат и основными орудиями, и символами достоинства. В сказании «Хозяин Утренней Зари» мать следующим образом подучивает дочь, как выяснить пол переодетого героя-героини: «Завтра мы будем перекочевывать. Оставь на чумовище свою сумочку, а ему скажи: На чумовище я забыла сумочку. Если это женщина, то она сама за сумочкой сходит». Подобное испытание возможно повторить, оставив на чумовище сверло: «Если это мужчина, то за сверлом он сам пойдет» [Ненецкие сказки, 1984. С. 48—49].

В *лахнако* «Пять Братьев Яптунай» молодая жена героя встречается в мужской разговор и заявляет, что за Енисеем, куда дядя-Манту зовет ее мужа, «не то, что спокойно жить можно, а там еда в горло не катится, — так люди говорят». На это дядя-Манту отвечает «молодушке»: «Правильно ты слышала о моей стороне, но когда мужчины говорят, ты не касайся. Твое дело хранить швейный мешочек и пимы» [Евладов, 1992. С. 200].

Обидно звучат слова дяди-Манту. И несправедливо, поскольку женщина хранит не только *туця* и *пад*, но и очаг, и семейных духов (*мяд' пухуця, нгытарма*), и благополучие всего чума, и под сводами этого чума — самого мужчину. По существу, несмотря на разделение чума на *си* и *нё*, все его пространство оказывается в той или иной степени женским. Не случайно чум — место девичьих игр, тогда как мальчики в основном резвятся снаружи. Когда мужчина возвращается из тундры, он в основном лежит и сидит, переодетый женщиной в домашнюю («женскую») одежду. Иногда, при виде взаимоотношений у очага семейной четы, напрашивается на язык не совсем точное определение, что жилище мужчины — это чум его жены.

## ТАМ, ЗА СПИНОЙ ЗЕМЛИ

Если женщина переступит через *си-нянги*, волк непременно задерет несколько оленей в стаде. Именно здесь, у очага, порождаются беды, которые происходят там, в далекой тундре. Там, где с каждым пробегом оленьей упряжки все меньше остается домашне-оленьего и все больше становится дико-волчьего.

В характерах оленя и волка выражается соотношение дома и тундры. По легенде, сначала *Нум* создал оленей, причем

домашний и дикий жили вместе. «На них нападали волки, тогда часть оленей решила идти к человеку, спасаясь от волков. Другая часть была не согласна. Тут они разделились, и олени пришли к человеку, который потом стал их запрягать» [Источники..., 1987. С. 118].

Наблюдая отношение хозяев к оленям, Б. М. Житков отметил, что «самоеды усматривают в них большую душевную глубину и относятся к ним любовно, уважая их, если можно так выразиться, гораздо больше, чем собак». Оленя жалеют, если он «пристал» (лег от измождения после пробега в упряжке); тому, который уже не способен подняться, надрезают хвост и выпускают кровь, если и это не «облегчает» оленя, его везут на нарте, а затем долгое время дают свободно пастись. Оленей ценят настолько, что их крадут (при свойственном ненцам отвращении к воровству вообще). Эта цена выражена в байке о том, как пастуха просят уступить оленя:

«Продай оленя». — «Нет продажных». — «Что не берешь денег? купишь вина». — «Я вином запасаюсь». — «Купишь чего бабам или песцов на калым». — «У меня песцов две нарты». — «У тебя оленей три тысячи, куда бережешь?» — «Олени ходят, я на них смотрю, а деньги спрячешь — не видно».

[см. Житков, 1913. С. 257, 271, 278, 282].

Диалог человека с оленем проходит через все тундровые путешествия. Если в начале промыслового рейда вожак упряжки чихнет, лучше сразу вернуться; если он чихнет при погоне за медведем, значит медведь впереди, молчит — медведь сзади; тот же знак при переправе через реку заставляет оленевода вернуться и попытаться проехать в другом месте; если это произойдет перед поездкой на святилище, случится несчастье, и ритуал следует отложить [Источники..., 1987. С. 121]. Передовой (нензаминдя) в легендах думает за человека, фырканьем предупреждает хозяина об опасности, спасает его или умирает (а затем оживает) вместе с ним (вожаком не может стать любой олень, у избранника обнаруживаются на лбу бугры).

Диалог этот принимает вид взаимоуподобления человека и оленя. Первым внеутробным ощущением родившегося младенца оказывается прикосновение к оленьей шкуре, в которую его заворачивает повитуха сю-небя (пупа мать). Последним одеянием умершего также является оленья шкура; по данным Н. А. Кострова, енисейские ненцы укладывали покойного на целую шкуру с головой, рогами и копытами [1856. С. 160],

что, вероятно, означало посмертное единение человека и оленя. Сопричастность оленя к мучениям людей выражена в обряде его жестокого заклания на могиле хозяина, когда оленя убивают, «вонзая ему в задний проход деревянный шест» [Иславин, 1847. С. 137].

И между этими первым и последним причащениями человек живет с оленем, благодаря оленю, подобно оленю. Ни одно его спасение (от тяжелой болезни, опасности) не обходится без искупительной (вместо человека) жертвы оленя. Большинство договоров между людьми (о браке, помощи, мире) скрепляются передачей (дарением-отдариванием) оленей.

Однако, каким бы вседостаточным не выглядел союз человека и оленя, он по-своему непрочен. Он может быть разрушен из-за грехов человека, будь то женский «домашний» хэйвы или непочтительное отношение мужчины к «внеземным» силам хэхэ. Эпидемия, бескормица от гололеда, волчья потрава стада, как и прочие несчастья, относятся на счет проступков самих людей. А в роли мстителей выступают природные стихии или дикие звери.

Главным миссионером природы в тундре является волк — сармик (зверь). Себя люди считают пастухами оленей, а волков — пастухами стойбищ. Оленеводы с пониманием относятся к нуждам хищников и считают, что волки должны также регулярно поедать домашних оленей, как это делают сами люди. В сказании «Няр Ябтонгэ» герой велит семи волкам в течение недели гнать стадо оленей вслед за уходящим аргишем (выступать в роли пастухов), за что им разрешается задрать поздно родившихся телят, а затем уйти восвояси [см. Куприянова, 1965. С. 410—411].

В сказании лесных ненцев «Маринта Касава» герой, охотник на диких оленей, однажды заблудился и заночевал у костра. У него было всего девять домашних оленей, один из которых белый. Ночью его окружили волки, и Маринта Касава принялся прыгать через костер, чтобы спастись от волков. «Прыгал, прыгал, устал и лег спать». Проснувшись утром, увидел, что все его олени, кроме белого, задраны волками. Запряг Маринта Касава единственного оленя и поехал. «Так ехал он, ехал и увидел волка. Догнал его и хореем убил (на обратном конце хорее крепится железное копые нарэ). Поехал дальше, догнал еще одного волка и убил его. Так он убил шесть волков. Когда догнал седьмого, убивать не стал». Увидел Маринта Касава на своем пути чум и подъехал к нему. В

том чуме жили люди-собаки, из которых главным был Парс-  
вай Варту. Хозяева забили для гостя оленя, уложили Марин-  
та Касава спать. Наутро, отправляя его в путь, одарили его  
женщиной, дочерью Парсвай Варту. Маринта Касава в до-  
роге не смотрел на свою новую жену, размышляя о том, как  
же он будет теперь жить с собакой. Когда стемнело, постави-  
ли они чум, улеглись спать. С рассветом Маринта Касава  
проснулся, почувствовав, что его кто-то обнимает. Глянул, в  
чуме все сверкает, а рядом с ним лежит красавица-женщина.  
Вышел он на улицу, а там полным-полно оленей пасется. По  
следам видно, что они пришли с той стороны, где стоял чум  
Парсвай Варту. Оказалось, что старик Парсвай Варту —  
бог, даривший оленей, а волки — собаки этого Старика [ска-  
зитель Н. Пяк, Нум-то, 1989 г.].

В приведенном (сокращенно) сказании Хозяин волков вы-  
ступает в роли едва ли не самого *Илибембэртя* — Дарителя  
оленей, покровителя и учителя пастухов. Примечательна и смена  
образов в зависимости от времени суток: ночью волки одоле-  
вают героя, днем он убивает их; ночью волки оказываются  
кровожадными хищниками, днем их Хозяин предстает в обли-  
ке собаки, и сами они являются его собаками. Изначальная  
взаимная этика волков и человека (волки не трогают белого  
оленя, охотник не убивает седьмого волка) становится залогом  
скрепленного браком союза между оленеводами-волками и  
новоявленным («научившимся пастьбе от волков») оленево-  
дом-человеком.

По приведенному В. Иславиным толкованию ненцев, волк  
никогда не притрагивается к тем предметам, которых коснулся  
человек. Если он видит, что «к норе его приближается стадо,  
то он не прячется тотчас в нору, как лисица и песец, но  
обходит ее, чтобы тем не показать, где находится нора и от-  
влечь от нее людей; ... раз стадо стоит при норе, то он из  
него не тронет ни одного оленя, а пойдет промышлять далее  
ко второму или третьему стаду для того, чтобы не открыли и  
не разрушили норы его» [1847. С. 49—50].

По наблюдениям В. П. Евладова, «обычно за стадом ко-  
чует стая волков, беря регулярно каждую ночь дань. Но с  
ними не борются. Волк у ненцев священен. По преданию, это  
худой человек, наказанный богом. К шкуре волка особое от-  
ношение, а жилы применяются как средство для определения  
вора в тундре: шаман надевает их на 'берестяную руку' и  
сжигает на костре, по сгибанию пальцев руки определяет вора.

Считается, что волк не только способен знать все, что совершается на земле вокруг него, но даже знает мысли людей, кто готовится убить его, знает места поставленных капканов. Он делает опустошение в стадах своих врагов — людей, готовящих ему смерть. Поэтому оленеводы часто говорят: «... пусть ест наших оленей, ведь ему тоже надо чего-нибудь есть. Пусть только не режет по десяткам в одну ночь. А один-два мне не жалко». Если люди все же собираются убить волка, то они не беспокоят его, пока он ест, а ждут насыщения» [1992. С. 164, 167].

В противоположность оленю, олицетворяющему дом, волк иносказательно именуется *пинянгы* (*пихий*) — ‘уличный’ (ночной). С понятиями *ли* (пространство вне чума) и *лий* (ночь) связано состояние *пинва* — ‘страх’. Именно ночью и с улицы (если не через подочажную ‘дыру’) приходят к людям (и оленям) враги, болезни и сами волки. Ночью, памятуя о магии глаз, не принято выглядывать в дверь и лучше не смотреть в верхнее дымовое окно. В это время не следует произносить имена Нижних духов, покойников, волка. Не надо даже думать о них. По представлениям ненцев, если проступок совершен днем, то возмездие за него последует ночью. Если *хэйвы* (грех) случился в чуме, то расплата за него наступит в тундре (на промыслах, в стаде) или придет в дом из тундры (болезнь, смерть).

Противостояние ночным силам в чуме — удел женщины, в открытой тундре — мужчины. «Там» его оберегают пояс с амулетами, главным из которых является медвежий клык *тибья*, и дух *сядай* (*сядэй*). Вырезанная из дерева скульптура *сядая* нередко находится (укреплена) на нарте мужчины и подсказывает ему правильные действия, предостерегая от опасностей. Иногда *сядая* оставляют одного со стадом, привязывая к оленю-вожаку или устанавливая на высокой сопке. Если *сядай* даст хозяину неверный совет или не уберет оленей, ему грозит наказание — словесное внушение, избивание веревкой и даже смерть от топора. В подобном случае *сядая* заменяют новым.

Значение *сядая*-охранника выражено в композиции «деревянная фигура волка, привязанная цепью к *сядэю*» [см. Зеленн, 1936. С. 94]. *Сядай*, кроме того, может служить свидетелем свадебного сговора: сват отмечает на идоле количество переданных в качестве *не-мир* (калыма) оленей. В ходе свадьбы *сядая* обмакивают в кровь жертвенного оленя. Сват

повсюду возит его с собой, а после первой брачной ночи отдает матери невесты. «Сколько замужних дочерей, столько в священных нартах *сядаев*» [Костиков, 1930б. С. 17—21]. Фигуры *сядаев* устанавливаются всюду, где человеку что-то померещилось, привело его в состояние страха. Они же охраняют подступы к святилищам, заслоня собой «жилища» духов *хэхэ*. На знаменитом североямальском святилище Ямал-хэ группы *сядаев* расположены и на дальних подступах (в отдалении 2—5 сотен шагов от святилища), и окружают центральный «чум», играя роль его шестов-хранителей.

Таким образом, *сядай* выступает исполнителем верхней воли *хэхэ* и в то же время олицетворением человека (мужчины) в обеих — природной и социальной — сферах пространства. Основой смыслового образа *сядай* может служить понятие *ся'* (лицо): в ненецком языке *сядоць* означает быть обращенным куда-либо лицом, *сядобэрць'* — зеркало [см. Терещенко, 1965. С. 595, 596]. В этом случае *сядай* оказывается двойником, олицетворением человека (и его высшей духовной силы *хэхэ*) в дикой тундре. Об этом свидетельствует и круг его обязанностей (быть заместителем), и бесцеремонная манера обращения с ним хозяина.

Вместе с тем существует и другое значение корня *ся* — горный (каменный) *кряж*. Обычно фигуры *сядаев* изготавливаются из дерева (лиственницы). Т. Лехтисало, разрабатывая предложенную У. Холмбергом (Харвой) идею «Древа Жизни о семи ветвях» [Holmberg, 1923. S. 32], усматривал связь образа *сядая* (с 7 ликами или 7 зарубками) с саамским мифологическим Древом *sieidde's* [Lehtisalo, 1924. S. 66—67].

Возможна иная саамско-самодийская параллель (вполне оправданная этно- и культурогенетической близостью двух соседних арктических народов). В саамской традиции *сейд* — дух-камень. По данным Н. Харузина, *сейд* кормят, обмазывая жиром и жертвенной кровью. Если *сейд* оказывается виновным в людских неудачах, его бьют, а в более важных случаях откалывают от него кусок ударом другого камня или топора [1890. С. 190]. При сходстве значений саамского *сейд* (камень) и ненецкого *ся'* (каменный *кряж*), а также единообразной манеры культа, вполне допустимо, что *сейд* и *сядай* имеют одно «лицо».

Н. Харузин обратил внимание на связь в саамской традиции *сейд* с *ситте* — духами умерших (не только по созвучию слов, но и обычаю оставлять камень в качестве надмо-



гильного знака или закладывать могилу камнями) [1890. С. 184, 321—322]. Если это так, то напрашивается еще одна саамско-ненецкая параллель: между духом умершего *ситте* и ненецким *сидянг* (*сидрянг*) — тенью, «телесной душой» человека, остающейся после смерти в его могиле или вселяющейся в куклу-двойника. Для тундровых ненцев *синекуй* — священная часть чума, для лесных — «дух предка». К кругу смежных понятий могут быть отнесены ненецкие *си* (отверстие, дыра — как дверь в иной мир), *си'(с)* (черный жук, в которого по истечении семи лет превращается душа умершего), *си'(д)* (предвестник беды), *сир* (пепел) и даже *сиртя* (*сииртя*, *сихиртя* — название мифологического народа, ушедшего в сопки и живущего под землей). Все они в различных интонациях воспроизводят идею «духа предков». Вполне возможно, что и *сядай* несет в себе предковый дух (у ненцев есть образ *нгытарма-сядай* — дух умершего).

По легендам, в *сядаев* могут превратиться убитые второстепенные герои. Нередко шаманы, умирая или еще при жизни, повелевают изготовить их образы — *сядай* или *нгытарма* (при этом *нгытарма* хранится в чуме, *сядай* — на святилище). В совершаемых дважды в году (весной и осенью) обрядах поминовения предков участвуют изготовленные из ветвей растущего на святилище дерева идолы предков: отец, дед, прадед, при этом наскоро выструганные фигуры духов непременно остроголовы.

Если столь длинный ряд образов и понятий действительно имеет под собой общее основание, то расставленные по тундре *сядаи* (как и те, что охраняют оленей, ездят в нарте, присутствуют на свадьбе) оказываются «второй половиной людей», той половиной, что ушла (после смерти) из чума в дикое пространство и ныне «от лица» людей охраняет это пространство от злых сил. При этом над поверхностью земли возвышаются остроголовые *сядаи*, а под ее поверхностью (в ближнем к земле слое Подземелья) обитают *сихиртя*. В ходе археологических разведок мне неоднократно приходилось видеть скульптуры *сядаев*, установленные на местах обнаружения древних памятников, связываемых с *сихиртя*.

Остроголовость *сядаев* давно привлекает внимание путешественников и исследователей. В середине прошлого века, побывав на о-ве Вайгач и увидев *сядаев*, А. Шренк рассуждал: «На верхних концах кольев вырезаны самым грубым образом черты лица человеческого, причем, как кажется, образ-

цом служили черты не самоедского лица, а какая-то другая норма; голова суживается у них к макушке, тогда как голова самоеда имеет вид шара» [1855. С. 314]. С. В. Иванов выделил ненецкую остроголовую скульптуру в особый тип, установив ее сходство с аналогичными культовыми изображениями у народов крайнего северо-востока Азии и предположив ее принадлежность к северному «аборигенному пласту» [1970. С. 97, 284]. Л. В. Хомич добавила к этому два интересных замечания: во-первых, подобной формой характеризовались П. М. де Ламартиньером шапочки людей и головы почитаемых ими идолов на Новой Земле в середине 17 в. [см. Ламартиньер, 1912. С. 77, 92], во-вторых, ненецкая остроголовая скульптура (как и многоголовая, состоящая из вырезанных друг над другом личин) встречается обычно на святилищах «под открытым небом», тогда как круглоголовая — среди домашних духов-покровителей [Хомич, 1977. С. 21].

Что касается «аборигенного пласта», то многие авторы (в том числе Л. В. Хомич) связывают его с легендарными *сихиртя*. При раскопках соотносимого с культурой *сихиртя* памятника Ярте-6 на Ямале (предварительно датированного 9—12 вв. н. э.) найдены две личины — каменная и остроголовая металлическая (к сожалению, обработка материалов памятника не завершена, и я не имею возможности представить их более обстоятельно). Этим, по крайней мере, подтверждаются версии как о распространении среди обитателей зауральских тундр сходного с саамским *сейд* образа духа-камня, так и о глубине традиции остроголовой культовой скульптуры (впрочем и в тайге, у селькупов и обских угров, немало культовой остроголовости).

Второе замечание Л. В. Хомич (подтверждаемое и моими наблюдениями) не менее привлекательно. Именно под открытым небом на ненецких святилищах стоят остроголовые и многоголовые *сядаи*. Лет пять назад, составляя опись коллекции культовых предметов Тобольского музея-заповедника, я подобрал для характеристики личин *сядаев* не совсем научное определение — «лицо, смотрящее в небо».

Когда мне приходится сидеть в ненецком чуме и слушать очередное сказание о летающих богатырях, меня неизменно занимает вопрос, насколько всерьез ненцы воспринимают часто повторяющееся действие, когда герой вылетает из верхнего дымового окна *макода* си. Сказитель говорит об этом с той же определенностью, будто герой садится на обычную нарту и

погоняет обычных оленей. Я исподволь всматриваюсь в открытое частоколом шестов дымовое отверстие и в очередной раз убеждаюсь, что мне бы этого сделать не удалось. Если подобный трюк — с целью неожиданно выскочить на окруживших чум врагов — я бы и рискнул проделать, то пришлось бы взобраться по священному шесту сымзы к вершине чума, прорвать нюки в том (слабом) месте, где они сходятся (на стороне *си*), а затем, оттолкнувшись от верхнего перекрестья шестов, перескочить через предполагаемых врагов или упасть им на головы.

Не уверен, что в моем исполнении это походило бы на полет. Да и что только не придет на ум, когда слушаешься ненецких легенд. Например, чудо-олешек в сказании «Сам-лянг Яптик» «летит в небо, словно искра». Герои *сюдбабу* способны, оттолкнувшись концами своих луков, «небесный свод продавить головами» [см. Терещенко, 1990. С. 24]. В *ярабу* «Си'ив Ярко» семь небесных воителей, врывающиеся в чум со стороны *си*, носят на головах железные шапки узкие, каменные шапки крючковатые (клювоподобные). Шаманские духи-помощники *тадебцё* рисуются остроголовыми, летящими, подобно птицам, в небесные пределы. А на вершине семи-голового и заостренного на конце шеста сымзы над дымовым отверстием шаманского чума сидит птица *Минлей*.

Полет, как и движение вверх, в представлении ненцев связан с образом остроклювой птицы или пущенной из лука стрелы. С детства ненец привыкает к мысли о сходстве человеческой головы с клювом птицы, потому что головы кукол-игрушек *нгухуко* делаются из птичьих (утиных, гусиных, лебединых) клювов. Мне не довелось видеть, как пускают стрелы ненецкие воины или охотники, мальчишки же стреляют игрушечными стрелами из игрушечных луков чаще всего вверх. Пронзает небо девятью-по-девять стрел и герой *сюдбабу* Сала Ян Тэтта, покоря одну за другой страны небожителей.

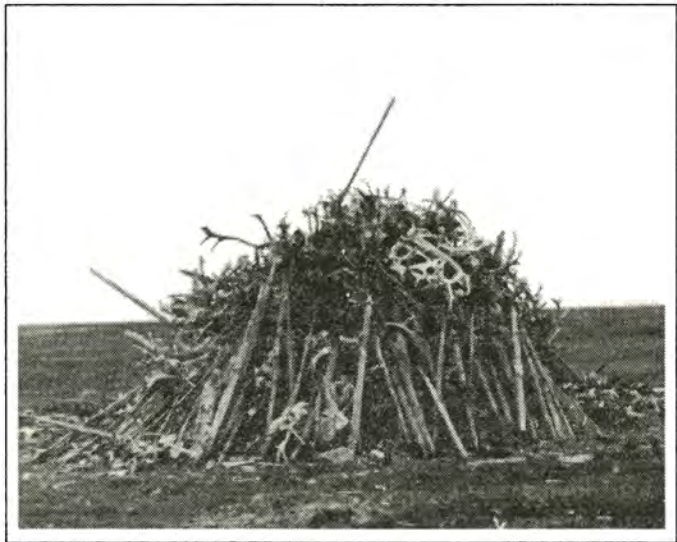
Да, речь идет о совершенно различных явлениях. Однако все они так или иначе оттеняют идею связи «остроголовости» с полетом, движением вверх, «продавливанием» или пробиванием верхней (небесной) тверди. Все они связаны со сферой мужского, начиная от верхнего отверстия *си* (мужской части чума) и кончая остроконечными чумами богов на святилищах, куда женщинам доступ закрыт. Все они описывают такое движение (условно, полет стрелы), которое «покрывает собой пространство».



**Ненецкий чум на Полярном Урале**



**Культовое место на острове Литке**



**Центральный жертвенник на святилище  
*Ямал Хэ***



**Скульптура *Сэр-нго Ирико* на острове Белом**

Только двигаясь (стремясь) вверх, можно охватить (очертить, освоить) всю землю, всю ширь, скрытую за вздутой 'спиной Земли'. «Острая голова» не нужна женщине, поэтому пестуемые ею домашние духи круглоголовы. Это признак мужской верхней силы хэхэ, поэтому на самых высоких и самых дальних рубежах тундры стоят остроголовые сядаи «с лицами, смотрящими в небо». Поэтому любой «знак власти» в открытой тундре имеет заостренный верх.

Почти все выдающиеся своей высотой и остроконечностью сопки (в равнинной тундре Западной Сибири) являются святилищами. На каждом священном месте есть нечто, делающее всю композицию остроконечной, будь то форма жертвенной «кучи» или торчащий среди оленьих черепов сухой ствол лиственницы. В южной тундре святилищами являются высокие или одиноко стоящие лиственницы, на Полярном Урале — самые заметные горные вершины. И у людского жилища есть «острая голова» (*макода си*), которую в легендах срубают своими стрелами воители-победители.

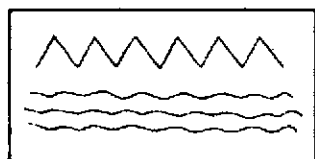
Одним из мужских знаков является вертикально поставленный *тюр* (хорей). На воткнутый в землю *тюр* мужчины набрасывают арканы в игровых состязаниях. Он же служит мерой астрономических наблюдений (по его высоте засекают восход солнца). Поднятым хореем с надетым на его конец совином-гусем мужчины подают друг другу знаки движения в тундре; отец невесты, подняв хорей с нацепленным платком, призывает явиться гостей. Герой *сюдбабц* «Ябта сале ерв'ню» перепрыгивает через море с помощью хорей своего отца [см. Куприянова, 1965. С. 184]. Мужскую могилу в тундре можно узнать по вертикально стоящему рядом с ней *тюру*.

Известно, что как кладбища, так и святилища являются знаками определения социального пространства, ими в тундре отмечаются родовые земли. Священными оказываются и высоты, ограничивающие землю как осваиваемую человеком сушу, наиболее значительные из них располагаются на северных рубежах тундры и арктических островах (мыс Хаэн-сале, гора Минисей, о-ва Вайгач, Белый).

В понимании ненцев тундра не имеет определенных границ и не измеряется ширию. Одной из ее мер является бесконечный путь, другой — жизнь, а третьей — высота. Может быть, действительно высотой удобнее всего измерять «неизмеримую даль».

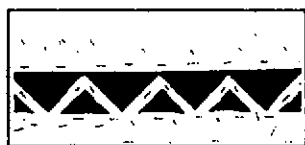
# СЕЛЬКУПЫ

Граница, где бы она ни проходила, рисуется одним и тем же знаком — зигзагом. Он изображен орнаментом на двери берестяного чума, ветками кедра или ели на ведущей с кладбища к селению тропе, на лоскуте ткани, лежащем (а прежде висевшем на дереве) у склона священной сопки Лозыль Лакка. В шаманской песне, записанной К. Доннером, повествуется о путешествии шамана через границу жизненных (этнических) миров, пролегающую в верховьях Таза и отмеченную рядом острых челюстей [см. Joki, 1978. P. 379].



Полосы, рисуемые на дороге при возвращении с кладбища

[Прокофьева, 1977. С. 74]



'Глав' чума (орнамент на берестяной двери)



Лоскут черной ткани с орнаментом из бисера (священная сопка Лозыль-Лакка)

Возможно, подобная символика границ связана с недавними военными баталиями, когда селькупы устанавливали на тропах предполагаемого пути врагов ряды засек с настороженными луками-самострелами; подобным образом обустраивались еще недавно подходы к святилищам [см., например: Donner, 1926. S. 47]. Наборы шаманских стрел, до сих пор хранящиеся в тайниках селькупов-стариков, помимо всего прочего, осознаются как священный острокопечный барьер, охраняющий подступы к родовым землям. Посредством таких стрел шаманы разных родов, по преданиям, воевали друг с другом.

В прежние времена, когда, по воспоминаниям стариков, «шаманам было тесно», существовало распределение территорий на округи, каждую из которых «держал» шаман. Иногда приходится слышать о

том, что шаманы мирно уживались вдвоем или втроем на одной речке [А. М. Дибиков, Толька, 1988 г.], иногда обратное, что даже вдвоем «на одной речке им жить нельзя, они

пути преграждают друг другу» [З. Я. Баякина, Ратта, 1988 г.]. Как бы то ни было, на р. Таз до сих пор сохранились представления о разделении всей селькупской земли между шаманами: р. Поколька считается вотчиной шаманов из рода Карсавиных, р. Кикки-Акки — Каргачевых, р. Ширта — Куболевых, р. Ратта — Калиных и Баякиных, низовья р. Толька — Мороковых, ее среднее течение — Чекурминых, верховья — Куниных.

Если отвлечься от темы шаманства (хотя у селькупов это сделать сложно, в любом сколько-нибудь значительном сюжете всплывает фигура шамана) и спросить не отягощенного религиозными предрассудками человека средних лет, как в прежние времена распределялись земли, он легко ответит: «По речкам». Может и добавить: «У каждой речки свои привычки, у каждого своя речка» [В. Н. Давиндук, Толька, 1988 г.]. А если река большая, например, Толька? — Тогда по борам: на реке Толька существуют Мороковский бор (в низовьях), бор Чекурминых (в среднем течении) и бор Куниных (в верховьях) [С. В. Чекурмин, Лозыль-то, 1988 г.].

И что же, на эти речки чужим заходить нельзя? — Можно. И заходить можно, и селиться. На Ратте, например, раньше Калины жили, там есть Калининский бор, а потом туда пришли эвенки Баякины. На Лозыль-то, где сейчас место Чекурминых, еще недавно Агичевы жили [В. С. Калинин, Ратта, 1988 г.]; когда-то все верховья рек были заселены: кроме селькупов, там жили и эвенки, и кеты, и ханты; сейчас пусто в верховьях [Ф. Н. Калинин, Толька, 1988 г.]; всем, кто с юга, можно было приходить, только тех, кто с севера — ненцев — не пускали [С. В. Чекурмин, Лозыль-то, 1993 г.].

Так уж случилось, что селькупы еще не успели толком расположиться на вновь отвоеванных землях (Таза и Турухана), как начались новые переселения, а там и пора сселений в колхозные усадьбы пришла. Старые приобские владения уже перестали быть селькупскими, а новые еще не обрели ясных очертаний. Потому, наверное, селькупские представления об обширных пространствах выглядят несколько смято, будто сдавленные оборонительными зигзагами и военными шаманскими тропами, за которыми простирается тревожное «чужое».

Это чужое еще не отодвинулось от дверей дома. Оно напоминает о себе остатками ненецких жертвоприношений на святилищах, разбросанными по округе не селькупскими моги-



лами. Да и свое еще зыбко: добрая половина селькупов отчетливо помнит свои эвенкийские, кетские или хантыйские корни. Разговор с лучшими знатоками местных традиций Силантием В. Чекурминым, Ефимом Н. Мороковым, Филиппом Н. Калиным напоминает «этнографическое обозрение», когда на один вопрос дается несколько ответов с указанием, которому из «народов в народе» более свойственны те или иные варианты обычаев. Может быть, оттого столь внимательно всматриваются селькупы в шаманские дороги, что они оказываются подчас более устойчивы, чем земные тропы. Пространство еще во многом не расчленено, повсюду водятся примерно одни и те же духи без имен собственных. Святилища еще не стали богатыми, складывающиеся о них легенды еще свежи реальными именами и действительными событиями. По словам селькупов, святыми становятся места, где совсем недавно «много камлали шаманы». Так, шаг за шагом, камлание за камланием, осваиваются и переосваиваются северо-таежные урочища. Так составляется новая, селькупская, священная карта Таз-Туруханского пространства.

Главные святилища северных селькупов — *Лозыль Лакка* (Гора Духов на Чертовом озере) и *Порге (Лозыль) Мач* (Бор Духов на р. Ширта) еще недавно были ненецкими. Там можно увидеть позеленевшие от времени олени череп. Будто в противовес прежней традиции селькупы не приносят на *Лозыль Лакка* и *Порге Мач* кровавых жертв, там принято оставлять на деревьях лоскуты ткани и(или) неношеную одежду. Видимо, совсем недавно сложилось предание о том, что главный Лоз (Дух), обитающий на Чертовом озере, осерчал на ненцев за дерзость: они-де называли *Лозыль Лакка* «тундровой кочкой», за что Лоз их всех погубил («даже собаки от них не осталось») [Е. Н. Мороков, Толька, 1988 г.; С. В. Чекурмин, Лозыть-то, 1993 г.]

Итак, земля еще молода и не вполне очеловечена. Она дикая и, нередко оказывается, что эта дикость начинается сразу за порогом дома. Поэтому, наверное, у селькупов выглядит весьма коротким переход от «дома» (почти минув «родину») во Вселенную. Поэтому в их традициях столь значимое место занимает центр, хотя часто он более похож на одинокий кол, чем на сердцевину слитного пространства.

## ЧЕРЕП НА СТОЛБЕ

В самое темное и холодное время года на рубеже декабря и января духи Неба прячутся в своем лунном доме, люди скрываются в теплых домах (землянках *пой мот*), медведи беспробудно спят в берлогах. Наперекор всеобщему сну и будто под покровом этого сна люди выбираются из своих «нор» и идут шевелить самые затаенные норы природы. Приходит пора будить медведя, и мужчины снаряжаются в поход к давно замеченной берлоге. Отправляясь в путь, охотники говорят: *Эттыля кэтчемы* — В гости идем.

Перед охотой не следует много и громко разговаривать, тем более похвалиться удальством: «Мы с тобой говорим о медведе, а он нас слышит». Тому, кто все поминает зверя, грозит осечка при выстреле. Новичку для храбрости дают шкурку крота: считается, что медведь боится крота с тех пор, как проиграл ему состязание в силе (крот сумел забраться в нутро медведя через задний проход). Правда, тому, кто слишком долго оберегает себя кротовой шкуркой, в конце концов изменяет промысловое счастье: ему никогда не убить семь, восемь и более десятков медведей, что удастся настоящему охотнику.

Зимний поход на *коркын мот* (медвежий дом) возглавляет охотник, нашедший берлогу. Прежде он уже навестил ее в одиночку, осмотрел окрестности, попробовал плотность снежного покрова, определил сторону, с которой удобнее приближаться. Затем по собственному вкусу он подобрал себе спутников. Медведь «ждет» только его, он и открылся (обнаружил свою берлогу) только ему, своему родственнику.

Вход в берлогу, как и двери человеческого жилища, обычно находится со стороны восхода солнца. Этот вход охотники заламывают, перекрывают крест-накрест лесинами. В вершине берлоги пробивают отверстие и насыпают туда немного снега, чтобы по белому пятну можно было разглядеть ворочающегося зверя, определить область его сердца. Иногда хватает одного выстрела из ружья, иногда залпа из нескольких ружей, иногда, если медведь вырывается сквозь залом наружу, битва продолжается с помощью *тэра* — копья-пальмы.

Снимать шкуру с убитого зверя следует осторожно, так как прямо под ней находится его «человеческое тело» (обнаженный медведь, особенно медведица, обладает поразительным сходством с человеком). Кости запрещается перерубать, их нужно разнимать по суставам для последующего «оживле-

ния» зверя. Мясо достается всем участникам похода, голова, шкура и костяк — охотнику, нашедшему берлогу.

Обнаружение охотником берлоги — воля самого медведя, вернее, его души *ильсат*, некогда обитавшей в человеке, а затем вселившейся в медвежью плоть. Селькупы считают, что это происходит через семь лет после смерти человека. Медведь или медведица, ставшие обладателями человеческих душ, даже внешне соответствуют своим прообразам: у них может быть тот же шрам, та же «потертость одежды», та же хромота. Люди и при жизни похожи на медведей, а медведи на людей. Они так же рожают, так же ходят на задних лапах, то же едят.

Для того чтобы точно определить, кто из умерших родственников пребывает «в этой шкуре», охотник отрезает правую лапу убитого зверя и подбрасывает ее вверх, называя поочередно имена усопших. Если лапа падает (или три раза подряд падает) на землю когтями вверх, считается, что упомянуто верное имя.

Голова медведя-сородича вносится в дом охотника и на семь дней устанавливается в *сыткы* — священной части жилища. Вареное мясо съедается, правда женщинам под страхом потери молока запрещается есть верхнюю часть туши; подобное ограничение распространяется и на молодежь. Иногда не варят и не едят верхнюю (кормящую) часть медведицы. Переплавленный на огне жир медведя считается лучшим средством от простудных и иных внутренних заболеваний. От любых недугов спасает медвежья желчь (*лозы патэ*), а также порошок, соскобленный с вареных медвежьих костей, особенно он целителен для кровоточащих и гноящихся ран.

На седьмой день, когда душа *ильсат* покидает медвежий череп, его извлекают из *сыткы* и варят в котле. К этому времени охотник, чей дом «посетил» медведь, собирает все его кости (их возвращают те, кто за участие в охоте получил куски туши). Часть костей он может оставить на чердаке или в лабазе, другую должен сложить в берестяной короб, отнести в лес и повесить на развилку кедра или ели (оба дерева связаны с миром умерших). Останки медвежьей требухи надлежит зарыть глубоко в землю (селькупы и для людей иногда выкапывают могилы выше человеческого роста). Шкуру медведя, если и хранят, то «не хлопают» (по преданию, вылетающий из нее песок превращается в комаров). Шкурой со лба

или лапы обтягивают шаманскую колотушку *капшит* (для путешествий в Нижний мир).

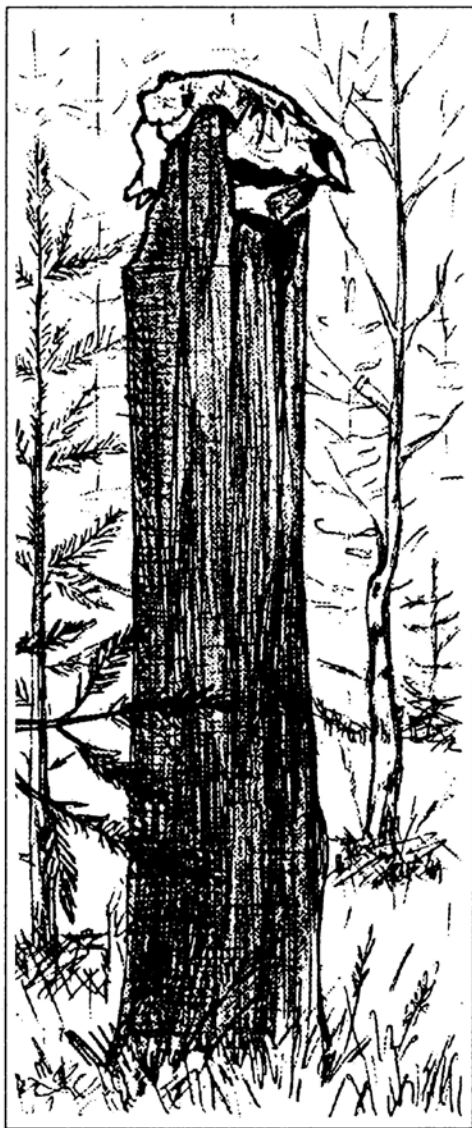
Череп медведя перевязывают кедровым корнем («чтобы был цел») и хранят вместе с костями на чердаке дома или в лабазе. Иногда его хоронят на *порэ* — установленный среди леса высокий столб [Ф. Н. Калинин, Е. Н. Мороков, Толька; В. С. Калинин, Н. И. Ириков, И. В. Баякин, Ратта; 1988 г.]. В прежние времена около каждого селения на р. Тым стояли столбы с медвежьими черепами, охранявшими людей от злых духов [Прокофьева, 1949. С. 368].

В легенде «Два брата» [см. главу о войнах и вождях] старший из воевавших с ненцами братьев просит похоронить его не в земле, а на *порэ*, что и исполняют «люди» вместе с младшим из героев-братьев. В завершение легенды «там он и умер» (хотя прежде уже был убит, затем неоднократно оживал и вновь умирал при неудачных попытках его воскресить). Что же это за *порэ*, на котором покоится перевязанный кедровой саргой череп медведя и на котором успокоенно умирает не поддающийся обычной смерти легендарный герой?

По одному из селькупских преданий, когда-то давно жил человек и почему-то умер. Бог Неба *Ном* отправил своего сына *Ийя* сказать людям, чтобы они соорудили умершему *поры*. Спустился *Ийя* к людям и сказал: «Закопайте его в землю». Отец-*Ном* все слышал. Когда *Ийя* вернулся, он спросил: «Что ты сказал людям о том, как надо хоронить?» «Как ты велел, так я и сказал» — ответил *Ийя*. Отец говорит: «Я слышал, что ты сказал. Ты заставил людей в землю закапывать, а надо было делать *поры*». Ударил *Ном* своего сына, и тот превратился в собаку. Спустил *Ном* его на землю и велел людям, чтобы раз в месяц его ковшиком супа кормили. С тех пор *Ийя* живет на земле собакой, а люди умирают.

Однако не всех закапывают в землю, и значит, не все умирают. Если зарыть в землю шамана, то «весь свет закроется». Его тело укладывают в гроб, гроб ставят на дощатый помост, а помост укрепляют кедровыми корнями на высоком столбе — все это погребальное сооружение называется *порэ* (*поры*). Установленный на столбе (или столбах) настил для хранения шаманских вещей (бубна, колотушки, костюма) называется *лозыль поры* (помост духов). Крыша дома имеет сходное наименование — *поор*.

Шкодливым божий сын *Ийя* оставил память о своих свершениях не только на Земле. Его лыжный след виден на не-



**Медвежий череп (верховья р. Таз)**

бесах как Млечный Путь. По легенде, *Ийя* гнался за небесным лосем, превратившимся в созвездие (вернее, переднюю часть созвездия) Большой Медведицы, именуемое селькупами *Пяккы* (Лось) или *Тицка Поры*. Как бы не описывалось строение Ковша (лоси — три брата — собака — котелок; два лося — два ненца — селькуп — тунгус — котелок), его второе название состоит из слов *тицка* (звезда) и *поры* (помост, крыша). По-видимому, этот звездный помост и является местом для тех, кто «остаётся на Небе», будь то легендарные загонщики лося или похороненные на *поры* шаманы.

Небо при этом оказывается не «эфиром бесплотного парения душ», а продолжением Земного пространства. Там тоже ходят на лыжах, ездят на нартах, ловят рыбу и развешивают для просушки невод [см., например: Прокофьева, 1976. С. 108]. Там, напротив созвездия *Тицка Поры* (по движению которого определяется течение селькупского времени), располагается ненецкий Ковш — Малая Медведица, где воинственные *кэлек* (ненцы) готовятся к битве с селькупами: кузнецы (*чодари кум*) бьют молотами (*сопы*) по наковальне (*козыль лакка*), а вокруг сидят люди и наблюдают за тем, как куется оружие.

На Небе и Земле идет единая жизнь, вернее, жизнь людей протекает между небом и землей. Поднятая на *поры*, она достигает Неба, тем самым вертикаль является столь же реальным ее измерением, как и горизонтальная даль (все *поры*: захоронения людей, столбы с медвежьими черепами, помосты для шаманских вещей устраиваются подальше от жилья, «чтобы их никто не видел»).

Реальность вертикали выражена в обычае испытывать 'силу души' (*ильсат*) на восхождении к вершинам священных сопкок *Лозыль Лакка* и *Порге Мач*. По обычаю, такое испытание мужчина должен проходить через каждые семь лет. Мне дважды довелось видеть и сопереживать волнение стариков перед подъемом на *Лозыль Лакка*.

В обоих случаях наши походы на святилище предварялись целыми сериями рассказов о Горе Духов. И в этом ощущалось желание стариков не столько угодить благодарным слушателям, сколько самим настроиться на восхождение. Обе поездки, возглавляемые Никитой П. Агичевым (в 1988 г.) и Силантием В. Чекурминым (в 1993 г.), были длительны. Однако ни тот, ни другой будто не замечали трудностей движения, пока оно шло по воде (на лодках), через болота и



**Могила шамана (верховья р. Таз)**

перелески (пешком). Их настроение заметно менялось у подножия Лозыль Лакка.

«У меня был брат. Ему было совсем немного лет, когда он вместе с другими поднимался на Сопку. У него устала нога, и он прилег отдохнуть. А через месяц умер» [С. В. Чекурмин]. То же случалось с людьми, у которых открывалось тяжелое дыхание при подъеме на заросшую черным лесом и багульниковую сопку *Порге Мач* в устье Малой Ширты [Н. И. Баякин, Е. В. Калинин, Ратта, 1988 г.].

Перед восхождением делают привал. Разговоры утихают. На священной сопке нельзя шуметь, думать о плохом и врать даже мысленно. Силантий Чекурмин произносит короткую фразу: «Мы тебя, Лоз (Дух), зря беспокоить не будем. Мы себя проверить пришли».

Самая напряженная часть подъема — «пол-пути». Она-то и является рубежом, где «начинают уставать». Где-то на полпути и лежит у тропы лоскут ткани с рисунком зигзага. На вершине подолгу не задерживаются: не разжигая костра, делают приношения, заводят недолгий разговор и спешат вниз. Положив на землю кусок принесенной щуки, Силантий заверяет Старуху Земли, что, если будет жив, придет к ней снова и принесет еще пищи.

Я слишком поздно, уже на обратном пути, присмотрелся к походке старика Силантия. Он явно хромал, особенно когда ступал по вязкому илистому берегу Лозыль-то. Уже на стойбище, по невзначай брошенной его сыном фразе я (к ужасу своему) понял, что старик совсем недавно сломал ногу, и она едва срослась. Силантий не проронил по этому поводу ни слова. Преодолев тяжелый и долгий путь, от которого мои здоровые (слава Богу) ноги заплетались и гудели, он выглядел (и, конечно, старался выглядеть) ничуть не уставшим. Меня подмывало спросить (чего я не сделал из суеверия), скрыл ли старик мысленно боль в ноге, находясь там, где нельзя врать даже молча.

Зато я расспрашивал Силантия о тех местах, где, по преданию, прежде останавливался и жил главный Лоз — о лесистом бугре к востоку от Чертова озера и возвышенности к югу от него, у мыса Тимыль Тыче, где некогда находился целый город под названием Сто-Лежащих-на-Воде-Лосей. Как говорит Силантий, с вершины Лозыль Лакка видно «всю страну», а судя по его рассказам, и всю старину (в том числе его собственную долгую жизнь). Едва ли что-то другое за-



ставляет стариков вести счет своим годам и случающимся за семилетие событиям так внимательно, как это делается в преддверии похода на Сопку.

Силантий не склонен к высокопарным суждениям, его язык полон притч и насмешек. Поэтому, если сказать, что на вершине *Лозыль Лакка* он «поднимается над пространством и временем», это прозвучит как-то не по-чекурмински. Но по существу так оно и есть: находясь там, Силантий будто делает вдох высоты перед обратным погружением в жизнь. Наверное, в ритуале проверки души заложен смысл не только внутреннего созерцания, но и взгляда извне — сверху на «крышу» того Дома, где прошли очередные семь лет.

Мне не приходилось видеть, чтобы кто-то из селькупов лез на дерево. Однако я заметил их пристальное внимание ко всему тому, что составляет жизнь дерева, и ко всем тем, кто живет на деревьях. Появление бурундука служит главным знаком прихода весны, в образах цокающих белок являются на зов шамана его духи-помощники *лозы*. Одна половина селькупов называет себя *Коссыл тамдыр* (людьми Кедровки), другая — *Лимбыль тамдыр* (людьми Орла). По данным Г. И. Пелих, человек наделен несколькими душами, одна из которых — *сюмеш* (душа-птица) — вселяется в него солнечным лучом и со смертью уходит в небо [1972. С. 115—116]. На деревьях у кладбищ оставлены вещи покойных. На деревьях у живых стойбищ развешана добрая четверть бытового имущества. Обычно то, что хранится вне чума или землянки, располагается над землей на деревянных настилах, в поставленных на столбы лабазах, на деревьях. И в природе «высоту» создают деревья. Даже горы, по представлениям селькупов, образовались из скоплений опадающих и гниющих древесных листьев и стволов [Прокофьева, 1976. С. 114].

Из дерева строится то, что можно назвать жизненным миром, что отделяет человека от голой земли. Дом, нарты, лыжи, люльки, посуда, орудия, оружие, огонь — проще сказать, всё — так или иначе относится к дереву. При кажущемся однообразии тайги именно портреты деревьев придают неповторимость тому или иному урочищу, расчлениают сплошной лес на узнаваемые доли. Поэтому «древесный язык» служит едва ли не главным средством различения пространства как по вертикали, так и по горизонтали, как в обыденности, так и в священнодействии.

Основной триадой деревьев-символов являются кедр, береза и лиственница. Если в сказании идет речь о кедровой роще, значит действие происходит вблизи мира мертвых, если о березе — события связаны с исцелением или рождением, если о лиственнице — слышатся высокие птичьи мотивы. Очищением служит окуривание березовой чагой или смолой лиственницы, знаком движения «вниз» — упоминание кедровой колоды. Если, по легенде, человека находят захороненным на вершине лиственницы, его можно оживить, если на кедре, — он умер безвозвратно [см. Прокофьева, 1976. С. 114—116; 1977. С. 74].

Сам человек приходит в мир и уходит из него через дерево. По словам Е. Д. Прокофьевой, *Илынты kota* (Жизненная старуха) «дает новорожденному березу для первой люльки, и она же дает кедр для последнего пути умершему». По одному из *тентыль* (преданий), человек был рожден (создан) из развилки березы [1976. С. 113—114]. Поскольку дерево сродни людям, у него тоже есть *ильсат* (душа): когда его долбит дятел и печет солнце, нутро дерева гниет, и из него текут слезы (сок), значит «плохо дереву стало, его *ильсат* кончился» [Е. Н. Мороков, Толька, 1988 г.].

«Дикое» дерево воплощает в себе дух природы. На стволах живых деревьев шаманы вытесывают личины *поль порге* (деревянных духов), способных забрать в себя болезнь человека, «от лица» леса принести ему промысловую удачу. К. Доннер отмечает, что *Pargā* (Дух леса), образ которого вырезается на деревьях, благожелателен к людям и дает им дичь. *Pargā* любит медвежье сало и бренди, чем и угощают его отправляющиеся на промысел охотники [Donner, 1926. S. 98].

*Поль порге* — образ медвежьего мира (отчего и пристрастен к медвежьему жиру) — по отношению к людям живет-наоборот: его личина наносится на кедр с северной стороны ствола, тогда как людские измерения жизни обратны — береза и юг (восток). Не случайно в *поль порге* может воплотиться умерший шаман. По записанному Е. Д. Прокофьевой рассказу, на берегу Лэль кылыль то (Грудной кости озера) в Тазовской тундре жили два шамана. Один из них ежедневно камлал. Однажды из озера вынырнула ветка (лодка) с сидящим в ней человеком. Шаман вышел из чума, увидел эту ветку и тут же упал замертво. Его товарищ, другой шаман, сделал на стоявшем у берега кедре *поль пārkā* (изображение умершего). Вообще все места, где являются личины *поль пор-*

ге (*Pargā*, поль *pārķā*), связаны с некими примечательными событиями, отчего и называются *кэтысымыль тэтты* (мудреная, необычная земля) [см. Прокофьева, 1977. С. 67].

Подобные мудреные земли представляются своего рода сгустками (лицами, явлениями) дикой тайги и служат различительными знаками в ее пространстве. Им противостоит образ *коссиль по* (жертвенного дерева), которое устанавливается за жилищем шамана. Им может быть молодая береза и(или) лиственница. Иногда на общинных праздниках у большого (шаманского) чума рядом с ними ставится и кедр, обозначающий одно из направлений шаманских дорог. Дерево для *коссиль по* срубают под корень и переносят на новое место. В Мороковском бору таковым является береза, привязанная (для опоры) к стволу молодой сосны с обрубленной вершиной. Тем самым создается искусственное дерево, живущее только над землей, оно растет только вверх (тогда как сосна с обрубленным стволом растет только в корень). Его связь с Подземьем прервана; будучи очеловечено, *коссиль по* становится «вторым я» шамана, а через посредство шамана — древом жизни всей общины.

Простому человеку нельзя притрагиваться к *коссиль по* и даже обходить его (очерчивать мирским кругом). Шаман сам развешивает на нем приношения людей: лоскуты ткани (для благополучия дома или удачи в промысле), новую одежду (для излечения больного), берестяную колыбель с уложенной в нее куклой (в знак появления на земле нового человека). Если люлька быстро упадет, ребенок жить долго не будет, если продержится до обновления *коссиль по*, ему суждено благополучно вырасти [Е. Н. Мороков, Толька, 1988 г.; С. В. Чекурмин, Лозыль-то, 1993 г.].

По преданию, от *сыткы* (священной стороны чума) идет тропа к отверстию в земле — входу в Подземье. Когда бедный селькуп привел по ней из Подземья тени-души оленей к *сыткы* чума, олени ожили; обратное происходит при движении «вспять». Потому, как полагает Е. Д. Прокофьева, и ставят *кэссиль по* у задней (противоположной от входа) стороне жилища, что оно призвано защищать смертных от близости иного мира. На стволе жертвенного дерева вырезается личина, к его вершине крепится изображение птицы (на *кэссиль по* шамана Максима Безруких таковым была фигура гагары) [1977. С. 69].

Для шаманов *ка́ссьль по* (или *лозьль ка́ссьль по* — духов жертвенное дерево) является средоточием жизненной силы. Некогда существовал обычай *нимын чармы* — крайнее средство разрешения шаманских междоусобиц: шаманы обменивались своими *кассьль по*, и каждый разламывал дерево соперника на мелкие куски. Бросая обломки в воду, шаманы назначали друг другу срок смерти. Победителем в этой дуэли выходил тот, чье предсказание сбывалось. Тем самым ритуальное разламывание *ка́ссьль по* считалось действием, равносильным убийству шамана [см. Прокофьева, 1981. С. 55]. На жертвенном дереве запечатлевалось даже состояние смерти шамана: если он умирал легко, на *кассьль по* повязывались лоскуты белой ткани, если в мучениях — черной.

Каждой весной *кассьль по* обновляется. Со старого жертвенного дерева на новое переносятся «долговечные» приношения. Установка свежего *кассьль по* соотносится с праздником *порый апсэ*, в названии которого сочетаются понятия *поры* (помост — верхняя жертва) и *апсэ* (приношение — сопричастие).

Накануне *порый апсэ* собирается сход жителей (как было на Кети) или распространяется решение шамана (как случилось на Тазу) относительно времени проведения обряда (его место стараются год от года не менять). В предшествующей ритуалу охоте на первых уток принимают участие все жители — от детей до стариков. Оттого на первых порах она походит скорее на общинную церемонию встречи птиц, чем на обычный промысел. Убитых уток приносят к домам и в ожидании праздника развешивают на деревьях. Собранную за два-три дня добычу варят в стоящем посреди стойбища (селения) большом медном котле.

Тем временем со священной стороны (*сыткы*) большого ритуального чума устанавливается свежее *кассьль по*. На верхушку жертвенной березы повязывают белую ткань. Во время праздника дерево именуется *нопты кассьль по* — небесное жертвенное дерево. Торжество, длящееся два, три, семь или десять дней, начинается трапезой — съеданием и приподнесением духам сваренных в общинном котле уток (*шипат кени*). Руководят праздником шаманы (обычно двое), поочередно камлающие, выполняющие ритуальные действия, пересказывающие мифы. При этом шаман располагается в *сыткы* — священной стороне чума. По правую сторону от него собираются мужчины, по левую — женщины. В течение обряда те и

другие держат у груди извлеченных из священных хранилищ и облаченных в новые одежды *порге* — домашних духов-покровителей (всякий раз с наступлением года-лета *порге* одеваются в новые наряды). Иногда праздник сопровождается танцами, продолжающимися по семь дней и ночей так, что вокруг «землю до колен вытаптывают» (эту часть обряда селькупы считают заимствованной у эвенков) [К. С. и С. В. Чекурмины, Е. Н. Мороков, Толька, Лозыль-то, 1988, 1993 гг.].

Для шаманов *порый апсэ* означает освежение их силы: каждой весной шаман исполняет новую песню, освящает еще не применявшиеся или потерявшие силу (например из-за смерти родственника) культовые атрибуты. На весеннем празднестве совершается церемония оживления бубна и костюма шамана [см. Прокофьев, 1929; Прокофьева, 1949; 1981. С. 67]. Происходит и оживление (в шаманском смысле) жертвенного дерева.

Весенний и осенний *порый апсэ* посвящаются прилету и отлету птиц. Вместе с тем едва ли не главную роль в его ритуальной символике играет *коссиль по* (иногда несколько деревьев разного «цвета»). Белый «флаг» на березе, темный на кедре означают особое (шаманское) состояние людей и Земли, когда открываются верхняя и нижняя 'дыры', и на время празднества (условные семь дней) грани между мирами исчезают. Залогом очередного (годового) оживления Земли и Общины является установка новогоднего дерева *коссиль по*.

Жертвенное дерево остается знаком центра общинного пространства и в периоды между весенним и осенним обрядами *порый апсэ*. Изображенная на нем личина живого духа (шамана) символически противостоит *поль порге* — личине лесного духа (мертвого шамана), вырезанной на стволе дикого кедра в мудреной земле.

Дикая жизнь дерева посредством отсечения ствола от корня приносится в жертву его новому очеловеченному назначению. В это же время (весной и осенью) по-своему одухотворенными становятся и те деревья, которые идут на изготовление колыбели и гроба. Собственно древесная душа должна из них уйти: даже светлую березу валят с корня и дают отлежаться, прежде чем из нее будет изготовлена *питы* (люлька). Сучки и ветви (волосы дерева) обрубают и закапывают в землю (хоронят). Если этого не сделать, ребенка будет ветром качать, он впитает в себя живущий в дереве лесной дух.

Сжигают или зарывают в землю сучки, щепки и опилки, оставшиеся от предназначенного для гроба кедра. Срубленное дерево умирает вместе с человеком, становится его новым телом (гроб называют *поль кор* — деревянным вместилищем). Если от него останутся куски или в нем самом (колоде) окажется лишнее пространство, то за 'уходящим' непременно последует еще одна душа кого-то из близких [Н. П. Агичев, С. В. Чекурмин, Лозыль-то, 1993 г.].

Как и прижизненные дороги, посмертный путь человека означен различными образами деревьев. Если покойного сразу укладывают в колоду-гроб, то головой в сторону корня: отныне верхом (звездами) для него станут земные корни. Если его тело оставляют незахороненным до весны (именно весной и осенью покойник «расходится» с живыми), то зимой оно хранится на деревянном помосте, своего рода небольшом *поры*.

Г. И. Пелих упоминает еще об одном (древнем) способе воздушно-древесного захоронения: труп подвешивают на ремнях к ветвям деревьев, и он висит около трех лет, пока не высохнет. Все это время душа покойного бродит среди сородичей. Затем тело предают земле [1972. С. 72]; поскольку родовые кладбища располагаются в нижнем течении реки, протекающей по родовой территории, до вскрытия реки умерших подвешивают на деревьях и лишь весной, по чистой воде, спускают вниз по течению к кладбищу [1962. С. 181]. Во всех известных мне примерах воздушных захоронений (включая шаманские) крона погребального дерева непременно отсекается (или используется вкопанный столб) и гроб, будь то кедровая колода или лодка-кедровка, устанавливается поверх всего сооружения.

Если взрослые воздушные погребения располагаются высоко над землей (иногда до трех метров), то захоронения беззубых детей (тех, в чьи тела еще не вселилась верхняя душа) напоминают пни. Могилой младенца, не успевшего стать человеком (в возрасте до года), становится дерево (например, сосна) со срезанным по плечо человека стволом. В этом пне вырезают дупло и в него замуровывают обернутое в бересту или ткань тело стоймя, вверх головой. Тем самым младенец-лоз оказывается не в том мире, где над головой растут корни-звезды, над его головой — «пустота» (обрубок пня). Примечательно, что и хоронят его не на общем кладбище и не в погребально-человеческом дереве (кедре), а в диком — сосне (правда, по данным И. Н. Гемуева, для погребения мальчика



Погребение «беззубого» младенца (р. Ратта)

может служить ствол лиственницы, девочки — кедр [1980. С. 133—134]). Как бы то ни было, захоронения «еще не людей» внутри пней или (по материалам И. Н. Гемуева) дуплах деревьев имеют смысл возвращения дикого дикому.

Итак, человек рождается из дерева (в дереве, деревом), в нем живет и в него же уходит. Как отмечает А. М. Сагалаев, возвращение в дерево осуществлялось, вероятно, в надежде на новое рождение [1992. С. 27]. Тем самым древесный язык, облекающий собой все то, что связано с прижизненными и посмертными вместилищами людей, является азбукой вещного пространства. В этом отношении приходят на ум столь популярные в культуроведении образы «мирового дерева» (*arbor mundi*), совокупляющего в себе все (три и более) сферы мироздания [см., например: Топоров, 1980. С. 398—406]. Этот образ (и подобные ему) воплощает в себе «универсальную концепцию мира». Именно поэтому *arbor mundi* — уже не дерево, а Вселенная в облике дерева. Собственно дерево куда более многообразно, изменчиво, человечно. Идея *arbor mundi* нередко затмевает собой «человеческое дерево» и последнее списывается куда-то в область быта и мелких суеверий или, в лучшем случае, служит иллюстрацией все того же «мирового» образца.

В мифологии селькупов есть понятия, близкие Космическому Древу (о чем речь пойдет ниже). Однако самими селькупками они используются только кстати (например, в живописании картины путешествия шамана в мир *Илынды kota*). При прочих обстоятельствах такое уподобление нелепо. Более того, оно попросту разрушило бы сложную гармонию селькупского древесного языка, заменив его одним загадочным ответом на все вопросы.

Древесный язык отличает молодую срубленную под корень березку *коссыйль* по от соснового пня с замурованным в него беззубым младенцем, дикий кедр с личиной *поль порге* — от превращенного в домовину обрубка кедрового ствола, бересту для оборачивания последа или тела покойника — от березового гриба для заваривания лечебного снадобья. Из него становится понятно, почему весной и осенью дерево, рождаясь или умирая само, готово принять в себя умершего человека, и почему именно в это время изготавливаются деревянные надгробья. В идее слияния тел (душ) этого человека и этого дерева видится толкование традиции изготавливать надмо-



гильный столб (крест) соответственно росту и облику умершего.

На кресте-столбе нередко обозначаются голова, плечи, пальцы. Головы крестов-женщин покрыты «платками» — наклонными (от головы к рукам) досками. На «шее» одного из крестов (на кладбище Чекурминых) висит игрушечный автомат — мальчик любил играть в войну. Е. Д. Прокофьева отмечает, что в прежние времена на могилу ставилось *ка́ссылъ ло* (жертвенное дерево), позднее его заменил христианский крест [1977. С. 74]. Резной столб над могилой называется *порый ло* (поты).

Что же получается, жертвенное дерево с обрубленным корнем (*кассылъ ло*) имеет отношение не только к Верхнему миру, но и заупокойному? И столб *поры* служит не только в качестве опоры «воздушного» захоронения шамана, но и для надгробия обычного человека? По-видимому, сколь бы сложно не описывалось духовное строение человека (*ильсат* — жизненная сила, *кор* — тело, *кэйты* — дыхание, *кэм* — кровь, *ти* — тень, *сюмеш* — душа-птица и др.), его главным свойством остается неотделимость от мира. Дерево обозначает те пути и связи, которыми человек (как живой, так и мертвый) приобщен к Земле. Даже тот кедр, который по уходе людей с кладбища срубается и укладывается поперек тропы, служит настолько же ограждением, насколько и связующим (как всякая граница) рубежом. Даже та кедровая колода-лодка, на которой покойный уплывает «к устью мифической родовой реки» в город мертвых (*латтарыль кэтты*) [см. Прокофьева, 1977. С. 70], имеет значение не столько последнего приюта, сколько средства спасения и движения в мертвом море.

Селькупы считают, что живущий в дереве дух способен превратить младенца во взрослого, а взрослого в ребенка. Он же может превратить человека в медведя, и наоборот: по поверьям селькупов Кети, для этого нужно особым образом прыгать через поваленное дерево и произносить магические слова [см. Donner, 1926. S. 100]. Таким образом, дерево служит «мостом» и между двумя сторонами Земли (верхней и нижней), и между различными земными мирами — домашним людским и диким медвежьим. Не удивительно, что столб *поры* един для захоронения как людей, так и черепов медведей.

Умершие лишь внешне покидают землю. В обличье медведей они продолжают обитать в том же жизненном простран-

стве, что и люди. И те и другие оказываются жителями одной округи, одного родственного сообщества. Одна часть жизни человека проходит в одежде, другая — в шкуре. Не случайно вечно живущие боги и духи селькупов представляются полуюдьми-полумедведями. Например, по преданию кетских селькупов, богатырь *Итьте*, одолев людоеда *Пюнегуссе*, взял в жены трех дочерей лесного Духа, одна из которых родила сына по имени *Паргай-кворгай Лози* — Медведь-дух. От него, племенного духа, и происходят селькупы реки Кеть, называемые *Кворгай-тамдэр* (Медвежьим племенем) [см. Доннер, 1915. С. 43, 45; Donner, 1926. S. 118].

Возможно, идея медвежье-человеческого родственного единства имеет и более широкое (этническое) значение. Во всяком случае Хозяевами двух общеселькупских святилищ *Лозыль Лакка* и *Порге Мач* являются медведи. Расположены святилища на западе (*Лозыль-то*) и востоке (*Ширта*) территории, освоенной тазовскими селькупками. При этом хозяйкой западного святилища (*Лозыль Лакка*) является Медведица, обитателем восточного (*Порге Мач*) — Медведь. Не исключено, что одним из символов единства этнической территории служит представление о связи двух «половин» земли — левобережья (*Лозыль Лакка*) и правобережья (*Порге Мач*) реки Таз, Медведицы и Медведя.

## ВОКРУГ КОТЛА

В одной из легенд о появлении *Лозыль Лакка* [сказитель Ф. Н. Калинин, Толька, 1988 г.] герои — все те же полуюди-полумедведи, ходят посолонь вокруг домашнего котла, и их чум погружается в землю, превращаясь в *Лозыль Лакка* (Гору Духов). Если набраться храбрости и сопоставить время с пространством, то в годичном цикле подобным 'бутром' (*лакка*) окажется весенний праздник *порый апсэ*, в обрядности которого также заметна роль большого медного котла — в нем варят «встреченных» уток.

Казалось бы, речь идет об обыденной и понятной вещи, в которой варят еду, которая объединяет вокруг себя едоков. Однако, как это случается и в русских сказках (где котел вдруг сравнивается с Месяцем, служит источником колдовства, омоложения или смерти героев), селькупский *чи* (котел) ни с того, ни с сего становится значимым символом. Зачем, к примеру, варят в котле медвежью голову, пролежавшую семь

дней в сыткы? Почему в легендах о появлении созвездия Большой Медведицы (*Пяккы, Тицка Поры*) непременно фигурирует котелок (запечатленный в одной из звезд — «незаметной» Алькор), который небесные охотники не то теряют, не то отправляются за ним домой? Почему следующей за 'котлом' звездой часто оказывается 'собака'?

Череда звезд Большого Ковша (селькупских часов) распределяется в последовательности: лось (лоси) — человек (люди) — котел — собака. Принимая во внимание, что человек выступает и целью и источником любого мифа, позволительно встать на его место (в созвездии) и оглядеться: впереди (по одну сторону) окажется лось, позади (по другую сторону) — котел и собака. В чем же смысл запечатленной на небесах сцены, где поле действия главного героя (человека) обозначается всего тремя участниками: лосем, котлом и собакой?

С небесной сценой перекликается земная обрядность, связанная с отношением к охотничьей добыче. При разделке убитого лося первым движением полагается отрезать ему нос, завязать его в отдельный мешочек и положить в ящик, где хранятся носы ранее убитых лосей. Сходным образом шкурку первого добытого в новом сезоне пушного зверя следует завернуть в лоскут ткани. По возвращении домой охотник не показывает добычу и не заводит разговор о промысле до той поры, пока не окончится чаепитие. Уже затем можно «открыть» зверя и поведать о случившемся на охоте.

Останки охотничьей добычи не должны достаться собакам. Дурным знаком считается поедание собакой сырого мяса или брюхи дикого зверя рядом с домом. Во избежание последующих промысловых неудач остатки добычи следует подвесить на дерево, закопать в землю или, по крайней мере, спрятать от собак. Подобные запреты относятся и к туше убитого медведя: если собака прикоснется к кости, мясу, брюхе зверя или даже хлебнет навару от его мяса, медведь задерет оленей или отомстит самому человеку. Вдобавок медвежьи останки нельзя бросать в воду — «рыба сдохнет».

Укутывание лосиного носа или шкурки пушного зверя толкуется охотниками как залог того, что впредь звери не смогут учуять присутствие человека в лесу. Иначе говоря, это средство скрыть свой домашний запах (облик), незаметно переступить грань между тайгой и домом. Молчаливая трапеза у очага является своего рода преображением охотника: из подобия лесного зверя (обитателя тайги) он, поев из котла, пре-

вращается в обитателя жилища. Тем самым человек меняет свой лик в соответствии с этикой ненарушения границы дома и леса; но в обоих случаях, уподобляясь то «зверю», то «домоседу», он пересекает эту границу неслышно (как незаметно он вносит в дом и дары леса).

Вместе с охотником меняет свой нрав и его собака; впрочем, и в лесу, и у очага она остается зверем, то более, то менее домашним. Если считать дом частью леса, то в зверином пространстве эта часть принадлежит собаке. Взаимное ненарушение границ среди звериного царства в данном случае является залогом благополучия человека: если лесных зверей (их останки) будет грызть у дома домашний зверь, то не замедлит последовать ответ — с домашними зверями станут делать то же самое в лесу лесные звери.

Свои собаки есть и у духов леса. Охотники, вторгшиеся в погоне за зайцами в угодыя духов, слышат окрики: «Кто тут гоняет моих собак?!» [Н. П. Агичев, Лозыль-то, 1993 г.]. По собаке люди (и, по-видимому, звери) судят о ее хозяине. Отношение селькупов к собакам на грани трогательного. Когда мы с Силантием Чекурминым пошли на кладбище помянуть его недавно утонувшего сына Костю (был сентябрь, время посещения покойных), старик пригласил с собой собаку, считавшуюся Костиной. Из всей стойбищной своры она одна была допущена на поминки. Собака легла у могилы хозяина, а Силантий тепло заметил: «Она всегда ложится здесь, рядом с Костей, и не встает, пока ее пару раз не окликнут» [Лозыль-то, 1993 г.].

В прежние времена, по данным Г. И. Пелих, собаку при погребении ее хозяина привязывали к дереву и оставляли [1972. С. 62]. До сих пор считается, что собака способна заменить собой отсутствующих в доме хозяев: когда ребенок остается в доме один, с ним должна находиться собака (а на пороге лежать топор). Каждому из селькупов, в том числе женщинам и детям, положено иметь собственного пса. Состарившуюся собаку хозяин никогда не выгонит из дома, а наступление ее смерти охотник, случается, переживает со слезами. На следующий день с утра он выкапывает ей неглубокую (по росту собаки) могилу, дно и стены которой обкладывает жердями (подобно человеческому погребению). Над захоронением он сооружает крышу и присыпает ее землей. Считается дурным предзнаменованием для охотника, если его умершего пса потревожат звери.

Таким образом, и в обратном отношении леса к дому не принято нарушать границу. Помимо рубежа, разделяющего дикое и домашнее, существует признаваемая и людьми и зверями грань между сушей и водой. Она-то и не позволяет выбрасывать медвежьи кости в воду, не то и «рыба сдохнет», и, судя по преданиям, в воде появится страшный козар (медведь-мамонт). Ни собакам, ни даже людям не положено есть (пить) навар от медвежатины — это противоестественная смесь леса и воды. Со своей стороны, в знак почтения к иной среде люди «оповещают» воду о главных событиях в доме. По записям И. Н. Гемуева, родители новорожденного младенца совершают приношения озеру (где обычно рыбачат): в воду бросают лук и стрелу, если родился мальчик, или сплетенную из травы косу, если родилась девочка [1980. С. 128].

Три земных мира — Дом, Вода и Лес знают все друг о друге, но владеют каждый своим. Они постоянно соприкасаются, но сохраняют самобытность. Человек ведет себя на воде и в лесу по «тем уставам». Он должен охотиться так, чтобы лисица любила его *тище* (самострелы) и *чанг кос* (кляпцы), белке нравилось ходить по устроенным в чернолесье *ладтай воттэ* (черканным кругам). Союз с водой должен быть таким, чтобы человек мог, подобно героине из сказания о Катман-пуче, пройти от берега к лодке по спинам семи плывущих рыб [см. Костров, 1882. С. 6—7].

Дом передвигается по Лесу и Воды на нартах, лодках, в череде сезонных кочевий. Он быстро обустраивается на новом месте и может быстро передвинуться на следующее. Собственно дом-жилище (*мот*) люди всякий раз строят из леса, а переходя в другое место, возвращают (оставляют) свой *мот* лесу. Если человек когда-либо вновь вернется в оставленный *мот*, там уже будет жить *массэ лоз* (дух леса), которого можно выпроводить, войдя внутрь с зажженным пучком лучин.

Дом не разрушает Леса, он осторожно ходит по округе. Сами названия различных селькупских жилищ будто указывают на их неотделенность от природы: *чуй мот* — земляной дом, *пой мот* — деревянный дом, *толь мот* — березовый дом. Правда, на дверях (берестяного чума) все же обозначен разделительный зигзаг, называемый *моталь-саймы* (*моталь-сальмы*) — 'глаза двери'; чум без этого знака считается слепым, и живущие в таком чуме люди обречены, по поверью, ослепнуть [см. Хороших, Гемуев, 1980. С. 183].

Как и ненецкий чум, селькупское жилище состоит из двух частей: *сыткы* (почетной-мужской-гостевой-священной) и *по* (нечистой-женской-пороговой). Последняя и наделена глазами, следящими за жизнью по ту сторону порога. Как и у ненцев, селькупский порог *по* означает 'дыру', сквозь которую сообщаются различные миры, и надзирает за этой дырой женщина. Сама женщина способна и распахнуть ее в полной мере в периоды месячных очищений и родов.

По наблюдениям Е. Д. Прокофьевой, в селькупском языке одним и тем же термином *пылы* обозначают менструальную кровь, кровавую жертву духам нижнего мира и мост через реку (ручей). Понятие это выражает 'связь', 'общение'. Кровавая жертва служит мостом между живыми и мертвыми, «менструирующая женщина периодически изливающейся кровью связана с нижним миром», что «вызывает к ней не только страх, но и почтение» [1976. С. 127].

Для роженицы ставят отдельный чум или оставляют ей весь жилой чум (из него удаляются мужчины). Считается, что нельзя рожать на том месте, где уже рожала другая женщина [Гемуев, 1980. С. 125]. После родов (как и после смерти) чум передвигают на другое место, прежнее еще долгое время считается нечистым; если роды или смерть случились в доме, его оставляют незаселенным на несколько лет [Doppner, 1926. S. 107].

По представлениям селькупов, женщина не должна переступать через мужские вещи, проходить перед лицом мужчины, пересекать *сыткы* и примыкающее к нему пространство за чумом [З. Я. Баякина, Ратта, 1988 г.; С. В. Чекурмин, Лозыль-то, 1993 г.]. Ее 'шаг' обладает тем самым роковым свойством разрывать живые связи, о котором шла речь в описании ненецких традиций. Ноги женщины не только излучают Нижнюю силу, но и притягивают к себе: в одном из сказаний герой осмелился перешагнуть через вытянутые ноги женщины, после чего упал к ней на колени (стал ее мужем).

Во время родов и регул эта сила возрастает, поскольку между женщиной и Нижним миром образуется мост *пылы*. По этому мосту и приходит в мир тот самый «беззубый», который еще год будет считаться *лозом* (нечистью) и в случае скорой смерти будет похоронен не по-людски, а возвращен в 'дупло' (или замурован в «утробу» пня). Впрочем, в селькупской традиции главным источником *пылы* оказывается не страшный Нижний мир, а сама женщина. Именно она «из-

лучая, притягивает» к себе этот мост, она открывает границу между мирами, она и создает дух места, на котором после этого долго нельзя жить. Судя по тому, что двум женщинам нельзя рожать на одном и том же месте, каждая из них создает свой дух и свой мост.

Если отвлечься от смутного понятия нечистоты, то место родов можно назвать священным. Во всяком случае столь же запретными считаются места, где «много камлали шаманы» — на них тоже нельзя ставить обычный чум. Поскольку в культуре селькупов многое толкуется шаманским языком, позволю себе представить, что роды тоже являются своего рода камланием. При этом женщина не только вызывает духов, но и несет их в себе. Орудием камлания оказывается ее утроба... Слишком вольное сравнение? Нет, «невольное».

Невольное сравнение с записью камлания ночного шамана, содержащейся в материалах Г. И. Пелих: шамана связывают в темноте, затем духи его развязывают... Перед сидящим посередине чума шаманом кладут, наклонив на бок, котел. Вверху над его головой привязывается палочка — *чан-дар*.

«Котел лежит. Оттуда выходят черти. Вверху палочка. Душа (шамана) на палке качается. Потом спускается... Его (шамана) язык тянет из котла червей. Его голос тащит. Черти тащат язык в котле. А он сидит как мертвый. Ничего не говорит». Считалось, что в это время на разные голоса кричат лишь черти. Шаман А. подчеркивает: «У меня все в котел уносится. Я как умер. Он приходит. Вокруг меня кругом ходит — *лотар сорыбат*. Я туда в котел унесусь. Он развяжет...».

[1980. С. 56].

Сама бессвязность речи ночного шамана вызывает ощущение судорог или боли. Лежащий на боку котел, выходящие из него черви-черти, тянущийся в котел язык, смерть-связанность, уход в котел и освобождение от пут... Что это за чудесный котел? И не уникален ли шаман А. в своем пристрастии к несколько необычному орудию вызывания духов?

Вот отрывки из описания 'камлания в темном чуме' — *камытырко*, сделанного Е. Д. Прокофьевой:

Камлание... происходило в жилище, где тушили огонь очага (костра, чувала)... Шамана... связывали по рукам и ногам и сажали на медвежью шкуру посередине жилища. Перед ним ставилась железная опрокинутая миска, котел или ведро... Некоторое время в чуме царил тишина. С места шамана не слышно было ни шороха. Вдруг где-то далеко-далеко [по]слышалась тихая заунывная шаманская мелодия, слов не разобрать. Постепенно звуки приблизились, стали слышны

грузные шаги. Но это идет не человек, тяжело ступает какой-то большой зверь. Слышно тяжелое дыхание, сопение, но пение продолжается. Брякает железная миска — зверь тут, в чуме... Зверь этот по всем слышимым признакам — медведь (тяжелая поступь, рычание). Так же медленно, тяжело ступая, он удаляется. Но не успевают замереть звуки его шагов, как градом врывается рой дробных звуков. Будто множество маленьких роговых копытцев цокают по полу и по железной миске...

[1981. С. 67—68].

Та же связанность, темнота, как в утробе. То же орудие священнодействия. Только сквозь него приходят не черви, а медведь и другие духи-звери. В рассказах о камлании темных шаманов, которые мне довелось слышать от стариков-селькупов, также неизменно присутствует котел (котелок), стук его ручки, оповещающий о явлении лозов, и еще одна подробность: всех собак на время камлания отводят в лес или дальний чум, чтобы вдруг не раздался их лай — ночной шаман мгновенно лишится силы, если услышит лай собаки.

Вероятно, собаке нельзя нарушать состояние темного 'моста' потому же, почему нельзя грызть медвежьей костью. Ее изгоняют из чума на время ночного камлания, как выпроваживают из дома мужчину на время родов. Это не ее пространство, вернее, на месте ее пространства вдруг создается другое, появляющееся из котла. Она может его вспугнуть, разрушить. Она и должна это делать, когда ее оставляют стеречь ребенка, а в дом пытается заползти нечисть, но не сейчас, когда собравшиеся в темном чуме сами желают при посредстве шамана повидаться с дикой природой.

Итак, через пустой котел, как и утробу женщины, на свет (точнее, в домашнюю тьму) является дикая природа. Это и есть та сила, которая роднит женский низ с духом древесного дупла или земляной 'дыры'. В этом и состоит неподвластная и неведомая мужчине нечистота-святость, заставляющая его испытывать то страх перед женским 'шагом', то его притяжение. В этом кроется и таинство творения жизни, к которому стремятся приобщиться шаманы.

Котел и шаман объединены еще одним обрядом — свадьбой. Шаман завершает ритуал: он угадывает судьбы невесты и жениха (подбрасывая лопатку *капшиит*), а также отрезает у них пряди волос, смешивает со своими и возвращает молодоженам с наказом держать их до смерти [Гемуев, 1980. С. 111, 114—115]. А начинается обряд опять-таки с котла. По данным И. Н. Гемуева, приготовления к сватовству состоят в



том, что жених укладывает в медный котел (*чи*), взятый им в чуме своих родителей, подарки семье невесты: ткань, платья, рубашки, шкуры пушных зверей, связки бус. Сват (или сваты) — *имачиль-куп* — направляется к дому невесты, держа в правой руке посох (*тюр*), к верхнему концу которого привязан красный платок, а в левой — наполненный дарами новый медный котел с обмотанной тканью ручкой. Сват молча является в чум невесты и ставит котел на пол (землю) у ног ее отца. Невеста тут же набрасывает на голову платок. Оставив котел, сват уходит. Если отца не устраивает приданое, младший брат невесты уносит котел обратно к чуму свата. Жених заменяет подарки; повторные походы свата могут продолжаться довольно долго (иногда в течение трех дней; бывало, жениху самому приходилось «таскать котел»). При согласии на брак отец оставляет котел в своем чуме [1980. С. 107—110].

Мне известны случаи сватовства-наоборот, когда мать невесты брала пустой медный котел (*чи пёнджа кампи*), укладывала в него отрез ткани и красивый платок. Все это она несла к дому жениха и, не заходя, просовывала в дверь. На следующий день сваха-мать вновь подходила к тому же порогу: если выставленный наружу котел был нетронут, предстояло искать другого жениха, если пуст, «пора готовить свадьбу» [Е. И. Ирикова, Толька, 1988 г.].

Таким образом, котел является знаком брачного предложения. Ему (в другой руке свата) сопутствует посох с красным навершием. Примечательно, что у ненцев котел не играет столь заметной (как у селькупов) роли в сватовстве, зато вместо посоха может использоваться крюк для подвешивания котла. Возможно, и у селькупов «очажной паре» (крюку и котлу) соответствует значение брачной связи.

А. М. Сагалаев называет посох первоорудием, которым в мифологии урало-алтайских народов осуществляется «плодотворный акт раздвижения» (пробивания, вскрытия) Земли [1991. С. 36—40]. Понятно, что и в брачной символике есть место такому плодотворному акту. Не исключено также, что в сочтении котла и крюка содержится идея преобразования-перерождения через варение. Именно их связь дает возможность переродиться сырому в вареное, дикому в домашнее.

Завершая поход «вокруг котла», остается припомнить сцену, которая из ночи в ночь стоит перед глазами селькупов: по звездному небу бежит лось, за ним гонятся сопровождаемые

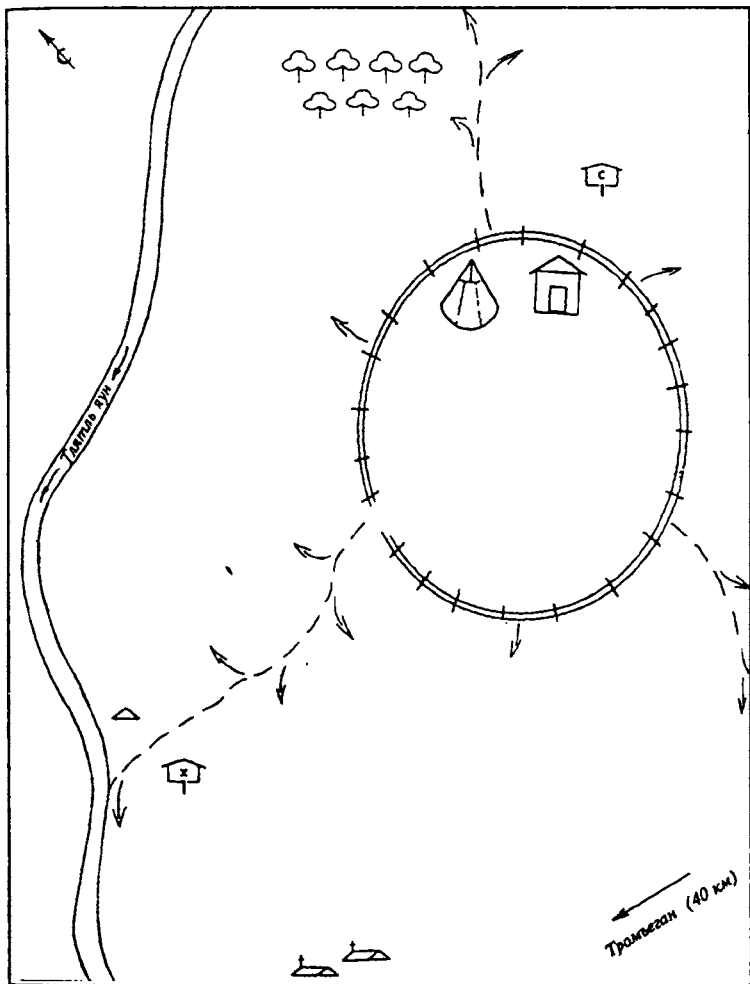
собакой охотники. И... все остается по-прежнему, сцена не может «переродиться», потому что охотники где-то забыли котел.

## ОБСКИЕ УГРЫ





На летнем хантыйском поселении видны свежие щепки осины или кедра, оставшиеся после изготовления лодки-долбенки. Под навесом лежат охапки реек, выструганных для сооружения рыболовной загороди. Свернуты и приготовлены для трехдневной выварки в воде и рыбьем жире полотнища бересты для пошива покрышек чума. Над дымокурами коптится зимняя обувь, над кострами вялится рыба. Хозяйка раскраивает лоскуты меха для пошива кисов, хозяин на берегу расправляет для просушки сеть, дети стреляют из самодельных луков в стволы сосен, собака обтирает лапами налипших к морде комаров. Незаметно картина меняется: женщина уже разделывает рыбу, мужчина строгает полоз для нарты, выбравшаяся из дома старуха раздувает костер, дети с собаками переглядываются в ожидании готовящейся еды.

Если, стоя у порога дома, осмотреться вокруг, — всюду взгляд наткнется на деревья. Те, что стоят прямо на поселении, кажутся вполне домашними, на одном из них висит котелок, на другом — моток кедрового корня, на третьем — пара берестяных куженок. За ними с одной стороны виднеется кочковатое болото с редкой древесной порослью, с другой — не виднеется ничего, кроме темной стены леса. К краю болота ведет тропа, по которой женщины ходят за водой. К стене леса тоже идет тропа, вернее, расходящаяся в разных направлениях сеть троп. Вокруг поселения троп множество, и, будь возможность глянуть на них сверху, непременно пришло бы сравнение с лесной паутиной, создатель которой живет где-то посередине.

Если пройти по одной из этих троп, то позади останутся летний костер, сушильня для одежды, места для изготовления лыж, нарт, лодок, полянка для чистки рыбы, навесы (лабазы) для вещей и продуктов, загон для оленей, собачьи конуры, приваленное густохвойным деревом отхожее место, дровяницы, лабазы для рыболовного инвентаря, спуск к реке, разложенная на берегу для просушки сеть, пристань. Остается сесть в лодку-однодеревку и отправиться к соседней протоке или



**Схема поселения В. И. Рускина**

-  — священный лабаз; 
  — священная роща  
 — хозяйственный лабаз; 
  — кладбище;

устью маленькой речки, где стоят рыболовные запоры или сети. Если не сворачивать к реке, а пойти вдоль нее в одну сторону, к низовьям, наткнешься на кладбище, если в другую, к верховьям, выйдешь к священной рощице, отмеченной висятинами на деревьях лоскутами ткани и черепами оленей.

Чем дальше, тем все реже у кромки тропы будут попадаться обрывки сетей, опилки дерева, обрезки бересты. И сама тропа будет все чаще куда-то исчезать, пока не сольется с другими, звериными, тропами. Здесь можно остановиться и еще раз оглядеться вокруг. Деревья. Но они уже другие — с корявыми и замшелыми сучьями. Они уже не домашние, и кто знает, что у них на уме. Это и есть та земля *мыг*, к названию которой в легендах относятся эпитеты *согон*, *лунын* [Патканов, 1891а. С. 11], что означает:

## КОЖИСТАЯ, ШЕРСТИСТАЯ ЗЕМЛЯ

Она подобна большому зверю, вернее звериному телу, в бороздах которого текут реки, по коже которого идут тропы. По рекам и тропам плавают или бродят рыбы, звери, люди, а во всем этом вместе взятом идет жизнь.

В языке хантов есть понятие *ях*, которым, как заметил В. М. Кулемзин, обозначают сообщество людей, реку, заселенную людьми или зверями местность: на Васюгане название *Кулон игол ях* означает Рыбной реки народ (людей), *Лонтым ях* — Лебедей народ (птиц), *Нехос ях* — Соболей народ (зверей). Через понятие *ях* (в его форме *ваях*) определяется не только все то, что здесь живет, но и то, что становится добычей: *порохлылты ваях* — летающая добыча (дичь), *курунг ваях* — добыча с длинными ногами (лось) [1984. С. 158—159].

*Ях* (ёх) — жизненный мир, среда, к которой прикасается человек ногами, руками, взглядом, слухом, рыболовной ловушкой, пущенной из лука стрелой [см. Golovnev, 1993]. В нем состоят и люди, связанные друг с другом родством или соседством, взаимопомощью или враждой, соучастием в обрядах, промыслах, дальних поездках в чужие края. Люди распределяются (и именуются) по их местам в *ях*. Каждое место обычно соотносится с приметным урочищем или малой речкой (озером). Например, *ях* демьяно-юганских хантов состоит из нескольких родов-«кустов», в том числе: *Канрак пурс* (Брусничного яра *пурс*), *Урюю пурс* (Старицы *пурс*), *Соймонг пурс*

(Оврага *пурс*), *Сёр пурс* (Болотного озера *пурс*). Понятие *пурс* означает место рыболовной городьбы, а в пределах *ях* служит и определением рода-куста (пространство расселения всего рода *сир* нередко выходит за пределы *ях*, речной округи) [М. Тайлаков, Демьянка; А. Усанов, Б. Юган, 1984 г.].

Каждый *пурс* разделяется на поселения, называемые *коот* (*корт*, *горт*) — вместилище (тело). В свою очередь *коот* меняет свой облик и местонахождение в соответствии с временем года. Летнее *сун-коот* стоит на болоте, где меньше гнуса; на нем сооружаются навесы, загоны и курные избы для оленей (*вэли коот*); рыболовы, не занятые оленеводством, выбирают для *сун-коот* продуваемое ветрами место у реки неподалеку от запора. Осеннее *сус-коот* ставится на защищенном от ветра лесистом участке речного берега; на нем устраивают загон для оленей. На зимнем *таль-коот* находятся утепленные жилища, запасы дров, вместилища лабазы для продуктов и одежды, хранилища для мороженой рыбы. Весеннее *тавы-коот* состоит из чумов (*чума*) и располагается близко к воде на относительно открытом участке. Все четыре 'вместилища' отстоят друг от друга на несколько километров (или сот метров) и образуют единое, связанное тропами и мостками обжитое пространство.

*Ях* — понятие условное, у него нет отмеченных границ. Скорее, оно определяется не пограничными рубежами, а внутренними сгустками связей. Подобные очаги образуются у богатых промысловых угодий. На Войкаре, к примеру, таковыми являются: *Сяк пол* (Молот-запор), *Кал-нал пол* (Береговой запор), *Улат пол* (Важанный запор), *Олын пол* (Сильного течения запор), *Сор пол* (Соровой запор). Манси Северной Сосьвы в отдельные сезоны стягиваются к рыбоугодьям Ломбовожа и устья Сосьвы, к богатым пушшиной лесам предгорьев Урала [А. Е. Ребась, Войкар, 1989 г.; С. С. Вынгилев, С. Сосьва, 1990 г.]. При этом жители верховий рек оказываются в более тесных отношениях друг с другом, чем с обитателями низовий. Почти каждое речное сообщество угров разделяется на «верхних», «средних» и «нижних».

Поскольку понятия «родство» (родственная связь) и «родина» (местообитание) в представлениях угров неразделимы, картина их жизненного пространства дополняется кровным измерением — *сир* (у хантов) или *махум* (у манси). К примеру, три *сир* восточных хантов — Медведя (*Пули сир*), Лося

(Нёв сир) и Бобра (Мах сир) — охватывают население по меньшей мере семи крупных рек (Пима, Тромъегана, Агана, Б. и М. Юганов, Демьянки, Салыма). Если принять во внимание существование в прошлом обширных военно-политических сообществ (например Кодского княжества, о котором шла речь выше), то хотя бы отчасти можно составить представление о сложной архитектуре пространственного обустройства угорского мира.

Если кочевникам-самодийцам земля представляется «движущейся» (относительно их собственного движения), то уграм — «устойчивой». Поэтому на ней и образуются «вечные» сообщества людей, зверей, деревьев, рек. Поэтому на ней, «твердой», и возможно наслоение друг на друга множества различных прочных связей. Поэтому угорская культура столь богата (если не сказать цветиста) обозначающими эти связи мифологическими построениями. Возможно, насыщенность угорского орнамента (в сравнении с просторным самодийским) также является выражением плотности восприятия пространства.

В 1992 г. мне довелось побывать на Варъегане (притоке Агана) в гостях у Юрия К. Вэлла-Айваседа. Поскольку Юрий, будучи ненцем, постоянно общается с местными хантами, прекрасно знает их язык и традиции, а к тому же наделен редким философско-поэтическим даром, я обращался к нему с самыми сложными вопросами, в том числе о сходстве и различиях хантыйского и ненецкого характеров. Надеюсь, Ю. К. Вэлла-Айваседа вскоре напишет интересное исследование на эту (или близкую ей) тему, а пока приведу лишь некоторые его суждения относительно двух стилей измерения пространства:

Когда хант выезжает на нарте из леса в открытую тундру, он ежится от ветра, ненец — распрямляется и поет песню.

Когда хант, переехав низину, вновь въезжает в лес, он чувствует себя привольно, ненец — скованно.

В пути ненец следит за собой как-бы с неба, представляя себя перемещающейся на карте точкой. Хант замечает дерево и держит путь на него, затем замечает мыс и движется к нему, он помнит каждую кочку своих угодий.

Если у ненца сломался лодочный мотор, он сидит перед ним и мысленно раскручивает гайки. Докрутив их в голове, он пускает в ход руки. Хант сразу начинает раскручивать гайки руками, его руки сами помнят мотор.

Свойственная угорской культуре насыщенность образами, точными измерениями, взаимоотношениями предполагает ее тщательное упорядочение. Если самодийцы (как ненцы, так и

селькупы) во множестве случаев используют собирательно-обобщенную «семерку», то угры для измерения пространства предпочитают строго-зримую «троичность». Она призвана придать устойчивость представлениям о существующих, куда более многообразных связях, а соответственно, и самим связям. В преданиях хантов нет упоминаний о вражде внутри трехродового сообщества *сир*, напротив, речь обычно заходит о порядке взаимных браков между Бобрами, Медведями и Лосями. Троичное *сир*-родство обеспечивает союз людей, которым, быть может, никогда не суждено встретиться. А если демьянскому Бобру все же придет в голову отправиться за невестой на далекий Аган (что, кстати, иногда случается), то он окажется в родственной среде, которая легко определит ему (согласно брачным правилам) суженую из *сир* Медведя или Лося. Более того, если к хантам подселится иноплеменник (например ненец или эвенк), он вскоре незаметно войдет в тот или иной *сир*. «Для порядка» к определенному *сир* относятся (по рисунку брачных связей) и соседи, например, ненецкий род Пяк считается состоящим в *Нёв сир* [К. Кантеров, Пим, 1986 г.; К. Н. Рускин, Тромъеган, 1987 г.; В. Н. Лянтин, Б. Юган, 1988 г.].

Сынские ханты говорят, что удобнее отправляться в дальний путь на обскую рыбалку группой из трех семей. На Куноватском святилище *Сорни Хар* (Золотом Месте) собираются на празднество три рода (Наковы, Родямовы, Ямру). Каждая родовая группа казымских хантов проводит торжества в отдельном доме, и таких дома три (*Вошинг ёх*, *Мусянг ёх*, *Ой-осянг ёх*). Куноватская группа *Послан ёх* делится на три родственных очага-корня (*рат*): *Тавы* (Весенние), *Сус* (Осенние) и *Сун* (Летние), хотя все они принадлежат одному дому (*хотль*). По преданию, Куноват завоевали три брата: *Ун-Мось ху* (Старший), *Кутоп-Мось ху* (Средний) и *Ай-Мось ху* (Младший) [А. С. Муратов, Куноват, 1989 г.; см. Golovnev, 1994].

Подобная склонность к порядку (или «стройному строению», в русском языке «З» обладает тем же свойством) присуща и угорской картине природы. Понятие Верха соотносится с птицами, Низа — земноводными и рыбами, Середины — животными. Каждый из этих природных ярусов имеет и подобное внутреннее строение: среди птиц «верхней» считается орел, «средней» — глухарь, «нижней» — гагара; среди обитателей суши, соответственно, — горноста́й, лось и мед-

ведь (или его 'повязки' - змеи); среди рыб — белая (сиговые), красная (осетр) и черная (щука, налим). Орел и щука — символы зенита и пучины — выступают полюсами природного мира. Знак орла (крест) означает благословение, знак щуки (зигзаг) — проклятие или предостережение. Три сферы представлены различными деревьями: белым (верхним) является береза, красным (средним) — сосна, черным (нижним) — кедр. На святилищах, сочленяющих все «цвета» (например Тромъеганском *Эвыт Мыг*), жертвоприношениями отмечены и береза, и сосна, и кедр.

В зверином стиле описывается и земное (людское) пространство. Например, духом-покровителем р. Б. Юган считается Медведь (*Явун ики*), р. Аган — Лягушка (*Оэм ими*), р. Тромъеган — Гагара (*Эвыт ики*), р. Назым — Собака (*Мосым Урт*), оз. Нум-то — олень (*Вели кор*). Родственные сообщества различаются подобным же образом: помимо названных основных родов Медведя, Лося и Бобра, у восточных хантов существуют группы Коршуна (*Кур сир*), Лисицы (*Вока сир*), Соболя (*Невус сир*), Росомахи (*Кымлэх сир*) [см. Головнев, 1991b]. Святилища духов, располагаясь вдоль реки, нередко образуют тройственность: таковы капища братьев Мось на Куновате [см. главу о войнах и вождях], так выглядит расположение верхнего (*Овыр кох*), среднего (*Эвыт мыг*) и нижнего (*Коты мыг*) святилищ на Тромъегане [Л. Сопочин, Тромъеган, 1987 г.].

Ях в целом оказывается одним домом, стоящим на одной земле и под одним небом. Все обитатели этого Дома связаны друг с другом одним зверино-древесно-водно-людским языком. Правда, как и в каждом доме, в нем есть свои освещенные (жилища людей) и темные (дикий лес, водные омуты) углы. Последние олицетворены многочисленными образами лесных (*менкв*, *мис-нэ*, *вор-холх*, *суин-холх*) и водяных (*инк-лунг*, *яха-та ика*) духов. Их то злое, то доброе отношение к человеку целиком предопределяется его собственным то злым, то добрым отношением к природе.

В начале промыслового сезона казымский хант разводит в лесу костер, кипятит чай, угощает им *менквов* (духов таежных урочищ, остроголовых великанов). Для костра он использует только сухостой (живое дерево срубается лишь для изготовления 'живых' вещей: лодок, нарт, жилища). В произносимых тут же приговорах обещает понапрасну не рубить деревья, не разбрасывать сор, без нужды не беспокоить зверей,



речки и озера не загрязнять. По окончании обряда охотник заливает водой недогоревшие в костре дрова, неиспользованные складывает у соседнего дерева и прикрывает берестой до следующего прихода (чтобы «зря лес не рубить»). Таган и колья выдергивает из земли (оставлять их грешно — открывается вход на землю духам Подземелья) и приставляет к тому же дереву. Оставшийся на стоянке сор собирает в кучу, но в воду не выбрасывает и в землю не закапывает [Т. А. Молданов, Казым, 1989 г.]. По данным Н. В. Лукиной, при устройстве временного жилища зимой, когда требуется наломать веток на подстилку, хант объясняет дереву: «Не могу же я спать на снегу!» [1986. С. 122].

Та же осторожность свойственна человеку и в его отношении к воде, хотя угры (особенно рыбацкие-ханты) превосходно знают «повадки» каждого водоема в пределах ях и в совершенстве владеют навыками передвижения на лодке (водяном вместилище). По казымскому обычаю, впервые садясь по весне в лодку, следует смочить голову водой и сказать: «*Инк-вэрт Эви* (Воды-дух Дева), на твою спину я сел» [Т. А. Молданов, Казым, 1989 г.]. Тем самым выражается сопричастие и поклон (омовение головы) воде, воспринимаемой как живая твердь (спина).

Подобная обходительность обращена даже к тому, что составляет едва ли не ежеминутную обыденность — рыбе. Ее запрещается живой бросать в кипящий котел: согласно притче, за подобный проступок рыбак был заживо съеден двумя лесными великанами-*менквами*. Для оглушения крупной рыбы прежде использовались особо орнаментированные деревянные молоты. Осетра, налима, щуку следует разделявать только продольными разрезами, сохраняя тем самым первозданный (соответствующий движению в плавании) облик рыбы. Женщинам запрещается есть сырого (а в период регул и вареного) осетра. Разделка щуки грозит беременной женщине вселением в ее утробу злого духа. Щуке принято отрезать нос или голову (по-видимому, из тех же побуждений, из каких селькупы, разделяя дом и лес, отрезают нос лосю).

Поскольку ях един, в нем одинаково грешным считается вред, наносимый природе и людям-соседям. В отношении воды и рыбы этому соответствует запрет перегораживать запором основное русло крупной реки. На Конде подобные действия вызывают общинное порицание, на Демьянке и Б. Югане это грозит гневом духов. По преданию-притче, богатырь *Юлибл*

однажды перегородил реку (М. Юган) лиственничными бревнами. За это на него осерчали жители двух соседних селений, вырыли на его тропе ловчую яму со вбитым посередине колом. Богатырь убили в яме, жену его утопили в болоте, а дети и доселе сиротливо бродят по округе и вечерами пугают оленей [В. Н. Лянтин, Б. Юган, 1984 г.].

Во владениях каждого угорского сообщества (ях или махум) существует ничья (божья) земля — угодыя духов. Таковыми являются не захудалые места, а наоборот, как отметил В. Ф. Зуев, самые обильные птицей и зверем участки тайги [1947. С. 42]. У манси Северной Сосьвы «божьи заповедники» расположены на реках Ялпынья (приток Северной Сосьвы, ниже Сартыньи), Ялпынья (приток Волюи, выше Нильдино) и Пупия (приток Кемпажа) [Северная Сосьва, С. 27—28]. На священную землю ялпын-ма закрыт доступ чужакам и женщинам; здесь нельзя ловить рыбу, собирать ягоды, рубить деревья; если зверь, преследуемый охотником, забегает на ялпын-ма, погоня прекращается [Гемуев, Сагалаев, 1986. С. 121—122]. По преданию, на одно из подобных угодий в верховьях Б. Югана забрел охотник и убил двух лосей. Ночью к его костру явились поочередно мертвец-медведь и покойник-человек. Охотник, спасаясь от гостей, всю ночь просидел на болоте, держа в руке горящую головню. Наутро убитые лоси встали (один из них даже без шкуры) и ушли в лес [В. Н. Лянтин, Б. Юган, 1984 г.].

Как и в этой поучительной истории, во многих других случаях природным мстителем, наряду с духами, выступает медведь. Так называемый культ медведя (особенно в форме медвежьего праздника), как известно, одна из ярких примет угорской культуры [см., например: Hallowell, 1926; Kannisto, 1938; Tscernetzow, 1974; Schmidt E., 1989; Лукина, 1990a]. Медведь считается подобием человека (иночеловеком), сохозяином земли, сыном, братом или посланником бога *Тору*ма (спущенным с неба, чтобы обучить людей добывать огонь [Харузин, 1898. С.2, 9]). Медведь именуется младшим братом человека и всех зверей (уместнее сказать величается, так как младший в мифологической традиции оказывается главным). К кругу его ближайшей родни в природе относятся змеи, ящерицы, лягушки, пчелы. Подчинены ему (в юганской мифологеме *Яун ики*) и верхние птицы: орел, коршун. Завершает родственную цепь природы старейший брат медведя бурндук. Таким образом, звериный мир замыкается на медве-

де, в его же лице природа заключает «договор» с человеком. Поэтому и выступает медведь судьей клятвопреступлений человека, дающего «медвежьё присягу» на лапе или морде зверя (подобное значение имеет клятва на щучьем носу). Поэтому и при охоте на медведя убитый зверь остается 'живым', его нерасчлененный костяк хранится (хоронится) в земле или наполненной водой корневой яме-«берлоге», мясо съедается под знаком причащения плоти человека к плоти зверя, а сам медведь (его голова и шкура) оказывается желанным гостем в доме охотника. Все действие медвежьего праздника строится на идее гостевания, общения родственных душ. Удачливый охотник-медвежатник считается многократно породненным с лесом [В. Н. Лянтин, Б. Юган, 1984 г.].

На медведя накладываются встречные нормы приличия — беспричинно не задирать человека или собаку. Медведю-людоеду вместо гостевания уготовано сожжение (как врагу на войне). По сообщению Г. М. Дмитриева-Садовникова, однажды ваховские ханты, обнаружив тело убитого медведем сородича, собрались впятером, отыскиали бродившего неподалеку зверя-убийцу и в ярости ... побросали ружья — искромсали медведя рогатинами, топорами и ножами [1911. С. 18].

Медведь — символ противоположного человеку угла ях. Недаром медвежьё шкуры, по представлениям манси, служат постелями *менквам* в их лиственничных домах, построенных «в самых глухих местах, окруженных непроходимыми болотами» (сами *менквы* при их сотворении богом *Нуми* получались первоначально мохнатыми) [Гондатти, 1888. С. 34—35, 47]. Пропавшие в тайге охотники считаются похищенными лесными духами. По преданию восточных хантов, однажды остяка унесла к себе Лесная женщина (*Vont-junk-ne*). При этом она успокоила его: «Не горюй, будем жить до первого ребенка, а потом уйдешь домой, я послужу с тобой. Ты будешь жить со своей женой, а я с твоими братьями» [Старцев, 1928. С. 141].

По легенде манси, Лесная женщина *Суй-ур-эква-аги* (Соснового-леса-женщины-дочь) однажды сама пришла к людям и стала женой младшего из трех братьев:

Был младший брат Паланзеев ленив, жил в маленькой избушке и на промысел не ходил. Что ему старшие братья принесут, тем и сыт. Как-то приходит к нему средний брат — дома все чисто, пища горячая на столе, и пахнет в доме свежей пихтой. Он не заметил *Суй-ур-эква-аги*, ее мог видеть только ее муж. Пошел средний брат к старшему и говорит: «У нашего младшего брата в доме запах свежей пихты и серы». Некоторое время спустя он снова зашел к младшему брату,

запах стал еще сильнее. Так случилось три раза. Решили старший и средний братья построить младшему новый дом. Построили. Поселился в нем младший брат. Как-то заходят к нему старшие — опять на столе горячая пища, в доме все чисто и стоит тот же пихтовый дух. Так и не увидели братья жену младшего. А он с ней до своей смерти прожил. Когда он умер, его дом сгорел.

Люди поставили для *Суй-ур-эква-аги* амбарчик и с тех пор приносят ей жертвы: шьют ей платья и кладут в лабаз. Некоторые видят ее во сне: она является им в красном платье, в платке с длинными кистями и колокольчиками. Видеть ее — к счастью. Плохо случается только тогда, когда ее видят плачущей, она перед войной плачет, по невинным плачет.

[Д. С. Хозумова, Хурumpaуль, 1989 г.].

Немало подобных легенд и у северных хантов. Вот одна из них:

Жил человек из рода Сибаревых. Было у него две жены. Сколько ни ходит он на охоту, ничего добыть не может. Однажды едет он на своей собачьей упряжке, видит, девка со снежной горы катается. На подол своей ягушки сядет, вниз скатится, и снова на гору поднимается. В горе той, как в норе, есть дыра, и сквозь дыру огонек светится. Заглянул он внутрь, там старуха со стариком у огня сидят. Решил он их дочь женой своей сделать. Схватил ее, связал и в нарты посадил, повез к себе в чум. А девка большая, длинная, потому что она — *менк эви*. Когда он проезжал мимо небольшой лиственницы, она спросила, убивать он ее везет или нет. Он ответил: «Нет» (это дерево, одиноко стоящее среди тайника, с тех пор называют *вуль-хорна-ун-менк-эви-ных-мом-нанк* — где-женщина-менк-заговорила-лиственница).

Привез Сибарев *менк эви* к себе в дом. Стала она еду варить, а две другие жены ложки спрятали. Говорят: «Пусть так варит, раз ничего с собой не принесла». *Менк эви* варит, а помешать в котле нечем. Она рукой варево стала мешать, обожглась, рассердилась. Говорит: «Я хотела на этом месте три живых озера сделать, и вы бы всегда были богатыми. Но отныне у вас никогда не будет больше 50 оленей и 30 мужчин». Пришел Сибарев с охоты, никакой добычи не принес (с тех пор, как он новую жену взял, у него всегда в капканах зверь был). Не может он найти свою молодую жену. Велел он старшим женам из дома вон выйти и не заглядывать. Сам превратился в медведя, стал полы в доме рвать, уже проход сделал и вниз было пошел за молодой женой. Но тут две старшие жены, *щемы* (поганные), подглядывать стали. Сибарев упал без чувств, а когда очнулся, богатства уже не стало. С тех пор род Сибаревых стал худым: только народится 30 мужчин, как все погибнут, останется два-три очага. Потом снова все повторяется. И жен себе Сибаревы найти толком не могут.

[Л. Е. Нева, Приуралье, 1990 г.].

Дочери лесных духов обычно рисуются красавицами, их дома — богатыми. У них, кстати, тоже есть собаки — лесной дух *Унху*, например, посылает свою собаку убить врага [Старцев, 1928. С. 138].

Подобно селькупам, обские угры отводят собаке роль посредника между Домом и Лесом. Она также считается бывшим человеком, также способна шаманить, если она «изгрызет череп медведя, то медведь изгрызет человека»; во время охоты на медведя собаку называют не настоящим именем, а подставным [Кулемзин, 1984. С. 83—84, 156, 160]. И у угров собака — зверь Дома, противостоящий зверю Леса — медведю. Ее образ подчас сливается с человеческим, что, например, отражено в древнем (записанном Витзенем) вогульском обычае захоронения собаки: на могиле хозяина ей строят деревянный домик, а когда он разрушится, собаку опускают в могилу покойного хозяина [см. Ядринцев, 1891. С. 62]. Ритуальное жертвоприношение собаки в обрядности манси соседствует с человеческим и, по оценке А. Каннисто, уподобляется ему [Kannisto, 1958. S. 257—258].

Как говорят (не шутя) охотники, в доме собака — помощник человека, в лесу — наоборот. Демьянские ханты при захоронении собаки повязывают на ее правую лапу лоскут шкурки соболя или белки (от Леса), на грудь надевают упрядную лямку (от Дома) [И. Ярсин, Демьянка, 1984 г.]. В ряде мест собака предстает духом-хранителем человека: в образе волка(собаки) *Saku-talah-ojka* (у вогулов юрт Манья-пауль) [Чернецов, 1927. С. 22], как собачий бог — *Тек ики* (у хантов Малой Оби), собака-женщина — *Амп ими* (у хантов Большой Оби), вождь собак — *Кужит ем* (у хантов Назыма).

Даже в облике духов собака и медведь чураются друг друга: изображение юганского духа-медведя *Яун ики* нельзя перевозить на левый берег Салыма, поскольку 'эта сторона' принадлежит Собаке (салымские ханты еще помнят обряд собачьего праздника — *ам-ир вэрт*) [Д. Каюков, Салым, 1992 г.]. Наряду с «домашними» чертами, в собаке есть и «звериные» (почему и способна она 'держат' земли нескольких ях: Назыма, левобережья Салыма, участки Нижней Оби).

«Собака — это волк», — высказываются нижеобские ханты, поясняя, почему к куноватскому духу *Евр ики* (Волку-старика) принято возить в гости изображение питлярского духа *Амп ими* (Собаки-старухи). Старшим из нижеобских духов (семи братьев, обитающих по берегам Оби) является собачий бог — *Тек ики*. Он знаменит не только тем, что много воевал с *сран ёх*, ходил за Урал воровать 'девку' у зырян и был ранен, но и тем, что у него необыкновенно длин-

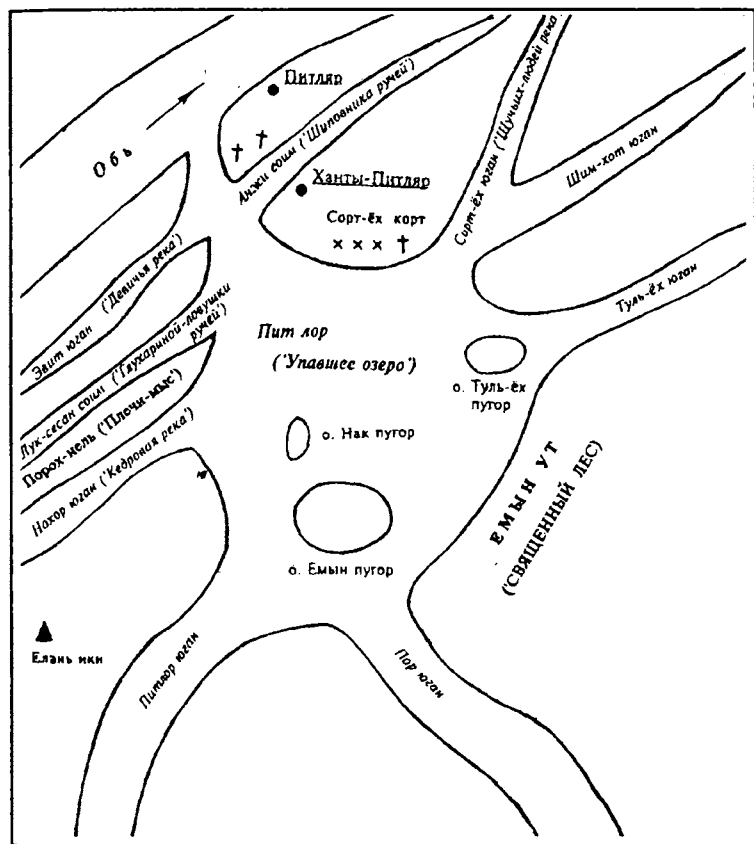
ные волосы, которые ежедневно расчесывают и заплетают в семь кос семь его жен. Пока жены расчесывают одну половину волос, собачий бог спит на другой их половине и ею же укрывается. По преданию, у женщин, выходящих замуж в Теги, редеют волосы: *Тек ики* не допускает, чтобы у кого-либо волосы были пышнее, чем у него [А. Г. Неттип, Теги, 1989 г.; Л. Е. Еприн, Р. А. Хартаганова, Питляр, 1990 г.; см. Перевалова, 1992. С. 87—88].

На Нижней Оби земли волосатых человеко-собак пересекаются с землями мохнатых человеко-медведей (например, в Шеркалах «плясали» в честь *Тек ики*, а Вежакоры были ритуальным центром *Ялп-ус ойки*, Медведя-богатыря). Куноватский Волк (*Евр ики*) состоит в союзе с питлярской Собакой-женщиной (*Амп ими*). Владения последней охватывают священный Питлярский сор, один берег которого (*смын ут* или *амп лухот*) является неприкосновенным, там не пасут оленей и не рубят деревья. Сор считается запечатленным образом упавшего с неба в некое сказочное время (*мось пораин*) человека. Во время половодья, пока скрыт один из островков, в Соре нельзя ловить рыбу и брать воду (он еще дикий, он очеловечивается только после обнажения островка). Так в образе священного Сора запечатлена чередующаяся двуликость (зверо-человечность) духа-женщины, которую на посвящаемое ей жертвоприношение (*поры лыды*) призывают криком: *Ханза оры, олян оры!* — 'Красивая сука, счастливая пятнистая сука!' [Л. Е. Еприн, Ф. А. и Р. А. Хартагановы, Питляр, 1990 г.].

Как видно, мохнатый мир приходит в Дом не только с началом медвежьего праздника. Некая его часть живет с человеком (или даже в человеке?) постоянно. Это относится не только к полузверю — собаке, но и к романтическим помыслам самого человека, для которого потеряться в лесу означает не то попасть в беду, не то быть облаканным Лесной женщиной. В этой неявной готовности к измене Дому скрыта двойственность человека, который, как это случилось в легенде о Сибареве, вдруг начинает рыть пол собственного жилища, искать в нем берлогу и превращаться в медведя.

Когда же, наконец, долго странствовавший охотник (воин, купец) возвращается домой, его встречает «домашняя» жена. По преданиям, заслышав (увидев или почувствовав) приближение запропавшего в длительном походе мужа, женщина «даже в воду по колено зашла его встречать»; «меньшее расстояние

он прошел, большее расстояние она пробежала, обняла его за шею. Целуются, обнимаются» [Кулемзин, Лукина, 1978. С. 34; Мифы..., 1990. С. 123].



### Питлярский сор — Пит лор — образ «упавшего с неба человека»

с рисунков Л. С. Еприна, Г. Е. Хартаганова [Питляр, 1990]

- † — захоронения (кладбище)
- ×× — остатки поселения легендарного народа Сорт-эх
- ▲ — культовое место Елань ики

## ВОЗВРАЩЕНИЕ К ОЧАГУ

В записанной В. Н. Чернецовым мансийской сказке о похождениях *Эква пырися* (Женщины сына) это выглядит так:

Долго, коротко волочил он нарточку свою, наконец до дому добрался. Видит: трех углов у дома уже нет, завалились. Угол с чувалом еще стоит. Над трубой дымок чуть-чуть поднимается. Искорка одна вылетела. *Эква-пырись* в дом вошел. Входя, обледелым концом посоха в очаг ткнул, огонь погасил.

— Ах ты, без отца, без матери, бродяга, лесной ворон! Погасил огонь, при котором внучек мой на свет появился! День и ночь не угасал он, берегла я его, а теперь вот тебе! [слова состарившейся бабки *Эква-пырися*, не узнавшей в пришельце любимого внука].

*Эква-пырись* бабуку свою за голову схватил, наружу вытащил, ногой ей поддал так, что в сторону она покатилась. В тот миг, как на землю упала, так молоденькой и сделалась. Красивой-раскрасивой девушкой, дочерью богатырской стала.

Тут они обнялись, поцеловались.

[Мифы..., 1990. С. 373].

Финал тот же. Но на сей раз ему предшествует ряд неожиданных действий Сынка по отношению к нежно любимой бабушке, которая его вырастила, научила охотиться (снабдив чудесными рукавицами из осетровой кожи), сберегла для него очаг. За время своих походов *Эква пырись* встретился, жил (спал, ел) и 'лесовал' (охотился) с тремя менквами — трехголовым, пятиголовым и семиголовым. Один из этих 'дедов' (трехголовый) и подсказал Пареньку мысль омолодить («уж как знаешь») старую бабушку.

В легенде примечательна все та же троичность при обходе земли — три дороги, три лесных дома, три менква. Очертя «круг», *Эква пырись* прирождается к земле и в заключение прирождает (перерождает) ее силой и свою бабуку. К возвращению *Эква пырися* живым из четырех углов дома оставался лишь один — очажный, теплившийся «одной искрой». Действуя от лица дикого Леса, Сынок гасит старый очаг (чтобы появился новый), пинает старую бабуку (чтобы она, коснувшись земли, обернулась молодой). Силой живого Леса обновляется дряхлый Дом.

В отличие от ненецкого стойбищного пространства, где все округляется и плавно замыкается, угорский дом начинается с угла. Во многих легендах герои прячутся в углу, ищут что-то (чудодейственное) в углах: в одном сказании, например, «мать порылась в углу дома с углами, вынула короб с



семью перегородками» [Мифы..., 1990. С. 275]. Иногда даже лес по сходству с домом рисуется 'с углами'.

Правда, лес в его священном облике может быть и о семи углах. В одной из 'медвежьих песен' манси:

Разгневанный дух могучего зверя  
Отправляется в дремучий лес с темными деревьями.  
Обходит он все семь его углов,  
Находит все семь его берлог  
И созывает весь медвежий род  
На войну с городским богатырем.

[Мифы..., 1990. С. 316].

Лесной дом тоже может быть семиугольным: в сказании тромъеганских хантов об *Унт-сунг ими* (Лесном-духе женщине) описывается дом о семи углах, в каждом из которых живет одна из семи жен Хозяина. Седьмая — невидимка, лишь руки ее мелькают, когда она шьет и варит. Шесть других жен как-то решили обличить ее: принявшись варить рыбу, послали ее за котлом. Принесла она котел, а шесть жен руки ее в кипящую воду окунули, она закричала и превратилась в человека. Прокляла она всех, кто на этой речке жил, сказав, что отныне здесь люди будут жить только полжизни, а потом умирать. До сих пор хозяйкой священного озера Ондыр лор, по речке Угутка, считается Лесная женщина *Унт-сунг ими* [С. Сопочин, Тромъеган, 1987 г.].

В отличие от Дома лесных духов, человеческое жилище обычно (если это не чум) четырехугольное; по данным Э. П. Соколовой, существовала традиция хранения в четырех углах дома образов умерших родичей и духов-покровителей семьи [Sokolova, 1989. P. 161]. На *хот ус* — угол дома (со стороны, где лежал покойный) льется кровь жертвенного оленя в погребальном обряде северных хантов [Г. Хартаганов, Питляр, 1990 г.].

На *коот* (поселении) шамана Василия И. Русскина (в верховьях Тлять-ягуна, притока Тромъегана) рядом с его четырехугольным домом стоял (ныне там прошла линия электропередач) круглый чум его сына. Во внутреннем устройстве обоих жилищ, по описанию хозяев, независимо от формы определялись углы. Правда, в доме старика их было четыре (начиная с правого от входа — очажного), а в чуме его сына — два (передний и задний).

Гостевое место в жилищах расположено напротив входа. Если там сесть, верхом окажется дымовое окно (в чуме) или крыша (в доме), низом — пол; если лечь, то верхом (изго-

ловьем) будет дальняя от входа стена, низом (подножьем) — вход. Оба «верха» хантыйского жилища считаются местом обитания духов-покровителей, там хранятся домашние *лунхи*, шкуры и(или) черепа медведей. Два «низа» граничат с темным миром: по земляному полу не следует ходить босиком, у двери для отпугивания нечисти висят ружья, ножи. Когда хозяева уходят, оставляют на пороге котел или, еще лучше, топор — самое сильное средство от вторжения темных духов.

Дальний от входа угол — *мутл* — считается мужским, здесь находятся священные предметы (на полке *лунх*), инструменты и другие вещи хозяина-мужа. Когда гость-мужчина входит в дом, он прежде всего направляется в *мутл* и здоровается с медведем (лежащим на священной полке); по обычаю, если в доме много людей и пришедший не знает хозяина, он может поначалу этого не выяснять, а приветствовать только *лунх*-медведя; если медведей на полке несколько, он здоровается с тем, что был убит (и отпразднован) последним.

Обычно хозяин-человек и сам располагается в *мутл*, вернее, *вогле* — лежанке напротив входа. Правый угол *вогле* — место главы семьи. Таковым обычно является старик, однако став немощным, он уступает это место сыну, переходя на *понгтл вогле* (боковую лежанку) [Ю. К. Вэлла-Айваседа, Варъеган, 1992 г.]. По преданию, «занять мужской угол дома» означает стать его хозяином (мужем хозяйки): «У нее было много мехов и всякого добра. Все жилище было обложено мехом. Он не соглашался жить с ней. А она все тащит его в передний угол ... Подойди он к переднему углу — перешел бы к ней и остался бы у нее ... Она была красавица, но имела длинную бороду» [Мифы..., 1990. С. 195]. Если бы мужчина уступил просьбам бородатой красавицы (как не случилось в сказке), или, если он является хозяином дома (как случается в обыденности), то женщина уже не тащит его в дальний угол — ей запрещается туда проходить (как и взбираться на крышу или чердак дома) [картину дома манси см. Гемуев, 1990. С. 19 и сл.].

Женское пространство — от очага до входа, где хранятся швейные принадлежности, посуда, дрова, привешивается детская люлька. В свою очередь мужчина без особой нужды не притрагивается к женским вещам (игольнице, одежде) и не задерживается в заднем углу дома. Во время регул женщина (по обычаю сынских хантов) уходит в отдельный чум, в гос-

тых (по обычаю хантов Тромъегана) она не проходит дальше порога. Здесь, у дверей, тоже хранится *лунх*, но одет он не в светлые одежды (как те, что находятся в *мутл*), а в семь черных рубах-халатов. Его зовут *Ов-олен ики* (У-дверей-стоящий старик) или *Кур-ыльпи ики* (Ног-низа старик) [А. Я Вальгамова, Сыня, 1989 г.; Ф. Г. Тарасова, Азово; П. М. Ямру, Питляр, 1990 г.].

Разделение жилища на углы не препятствует, а способствует его целостности, поскольку существует середина — очаг. В прошлом, по свидетельству П. С. Палласа, в одном доме проживало совместно до трех десятков семей, но при этом у каждой была отдельная «конурка» и особый очаг [1788. С. 56—58]. По обычаю полуйских хантов, чужаку запрещается подкладывать в очаг дрова; если гости приезжают в чум и не застают в нем хозяев, следует ждать их возвращения, не разводя огонь. У шурышкарских хантов принято, приходя на новоселье, приносить с собой полено, которое, однако, укладывает в очаг сама хозяйка. На Тромъегане даже ближайшим родственникам-соседям полагается давать не горящие головни, а тлеющие угольки с обязательным условием их «возврата к вечеру». Передача огня чужакам грозит хозяйке болезнью. В свою очередь проситель старается поскорее вернуть огонь (иначе в его доме может обосноваться чужой дух). На р. Пим хант, беря из рук другого коробок спичек, тут же возвращает несколько штук с приговором: «На той стороне Неба я не буду твоим должником» [К. Кантеров, Пим, 1986 г.; М. А. Тайшина, Полуй; Л. Сопочин, Тромъеган, 1989 г.].

Очаг согревает, освещает, треском предупреждает об опасности, он ест дрова, спит в остывающих углях и бодрствует в разгорающемся пламени; он способен уберечь от темных сил оставленного в люльке ребенка, его нельзя ворошить железными предметами: огонь живой, у него, как у человека, есть душа, обитающая в голубой кромке пламени [см. Кулемзин, 1984. С. 56, 94, 106; Golovnev, 1993. Р. 74—75]. Когда хантам случается проводить домашний обряд, мужчина стоит лицом к *мутл* (нереднему углу), женщина и дети — за его спиной, полуобернувшись к очагу (*човал*, *най*). Они обращаются к двум главным домашним духам, которые, «не смотря друг на друга, но их взгляды встречаются, пересекаясь в тех, кто входит в дом» [Ю. К. Вэлла-Айваседа, Варъеган, 1992 г.].

С очагом как средоточием «своего» связано отношение к посуде, столу, пище. Котел — «это *лунх* (дух), он связывает

своего хозяина, бога и приносимую богу жертву. На дне его всегда остается кусочек этой жертвы. Чугунный котел называют *кау пун* — каменным котлом, потому что камень и металл одинаково священны» [Ю. К. Вэлла-Айваседа]. На главном святилище тромбеганских хантов горе *Эвыт-мыг* сложено свыше сотни котелков. Это знак причастия «середин» домов к «середине» мира-ях: на святилище принято оставлять старые котлы, проводить обряд закапывания котла (с вложенными в него монетами) по завершении строительства дома. Металлическая посуда непременно составляет заупокойное имущество — ее укладывают в могилу, а также оставляют у могилы для поминовения усопшего. Если у живого человека прохудился котелок, он может отнести его покойному родственнику на кладбище и взять там целый котелок (тот, что лежит у могилы, поминальный — недырчатый).

Деревянная посуда изготавливается мужчинами, берестяная — в основном женщинами. В приданое невеста может увезти из родного дома берестяной туес или короб, но не деревянную посуду. Черпак, рукоять которого обычно украшается изображением головы лося или коня и называется *тлау нётль* (конский нос), иносказательно именуется головой дома. Деревянная посуда (блюда, чашки) также считается вместилищем духа семейного очага. Ее нельзя бросать на улице (во избежание вселения в нее злых духов), надевать на голову (ум человека может перейти из вместилища-черепа во вместилище-чашку). Если она ломается — к несчастью (пробитая посуда — имущество мертвеца). Отдавать или брать можно только посуду с содержимым (не пустую), в доме она хранится под крышкой или прячется в коробке-корневатике.

Сам дом — тоже *коот* (вместилище, тело), дух которого живет в очаге. Жилище с потухшим очагом (оставленное людьми) неизменно становится прибежищем иных духов. Даже временно покинутый дом по возвращении окуривают и обстукивают по углам. Ночлег в избе, пропустовавшей семь лет, грозит гибелью, предпочтительнее считается сон на кладбище у могилы («с разрешения» ее владельца). Если хозяева оставляют дом навсегда, с него снимают двери и окна (их можно прихватить с собой на новое место); если в доме умирают сразу все обитатели (как случилось со старнками в одном из селений на Демьянке), его следует столкнуть в реку — похоронить. После смерти главы семьи необходимо переселиться из «злого» дома в новый, а старый, таким образом, умирает вместе

с хозяином (на р. Сыня могилу покрывают берестяной тиской от чума, в котором прежде жил умерший).

В пустом доме нельзя оставлять грудного ребенка (еще не наделенного душой). Его пустое тельце, да еще в пустом доме непременно притягивает к себе злого духа. По преданию, однажды мать оставила младенца в люльке совсем ненадолго. Возвратясь, нашла его плачущим уже за чувалом. С тех пор ребенок стал стремительно расти, но оставался настолько глупым, что «не мог отличить бабу от мужика». Вскоре он умер. Нравоучительный рассказ завершается советом оставлять с грудным младенцем собаку [Я. Н. Нимперов; Н. и Г. Кантеровы, Пим, 1986 г.; Г. Н. Лонгоров, Сыня, 1989 г.].

Есть еще одна примечательная особенность старого хантыйского дома: название землянки у аганских хантов — ‘с животом (пузом) дом’ [Гемуев, 1990. С. 11]. Прочитав об этом, я никак не мог себе представить, где у ‘живота’ начало и где конец. Оказалось, что это ‘брюхо’ лежит на спине, а вверх торчит его пуп — окно. Прежде в хантыйских полуземлянках (*мыг коот*) было только одно (верхнее) окно, называемое *кот кон выс* — ‘дома (тела) брюха дыра’. Размером эта ‘дыра’ была с шаманский бубен — в нее он подавался перед камланием, и потому иносказательно верхнее окно называется ‘дверью бубна’ [Е. С. Казымкин, Ю. К. Вэлла-Айваседа, Варъеган, 1992 г.]. С понятием угла дома может быть соотнесено представление о материнской утробе — ‘уголке живота, рождающем девочек, уголке чрева, рождающем мальчиков’ [Karjalainen, 1921. S. 54].

Стало быть, верх, брюхо и низ хантыйского дома — не столько отвлеченные понятия, сколько черты образа лежащего на земле человеко-подобия. И слово *кот* (тело) относится к дому как к человеку. И лежит этот «человек» головой вверх (к священной роще), а ногами вниз (к кладбищу). Он тоже рождается, живет и умирает, вернее, «она», потому что дом — женщина. Она рождается из той самой ‘кожистой шерстистой земли’, на которой лежит. Землянка — *мыг коот* (земли тело) и по способу строительства, и по символике ее восприятия хантами вырастает из земли как продолжение кожистой плоти.

В цветовом выражении середина дома воспринимается как красное, верх — белое, низ — черное. При более общем взгляде на поселение целиком красным оказывается весь дом, белым — находящийся в десятке шагов от дома священный

лабаз, где хранятся изображения духов-покровителей семьи, бубен с колотушкой, шкуры медведей, черным — расположенные перед домом хозяйственные навесы, изгороди и дымокуры для оленей, спуск к реке. В пределах окрестностей красное — все селение, белое — отстоящая на сотню шагов от священного лабаза роцца с развешанными на деревьях лоскутами ткани и черепами оленей, черное — удаленное в обратную сторону шагов на двести кладбище (часто кладбище находится на противоположном от жилья берегу реки или за ручьем). От поселения «линия верха» уходит через священную роццу к верховьям реки, где смыкается с Небом; «линия низа», минуя кладбище, направляется по течению реки в низовья и погружается в Подземелье [картина коот В. И. Русскина].

Внешнее пространство в основном соотносится с полем деятельности мужчины. Для женщины оно зачастую ограничивается тропами до реки, болотного колодца, где она берет воду, и до ближайшей чащи, где она собирает дрова для очага (есть, однако, отрезок времени, когда женщина становится «лесной», а мужчина «домашним» — ягодная пора, середина лета). Женщине запрещается проходить за домом (пересекать «белую линию»), бродить по священной роще и тем более посещать дальние (большие) святилища. У женщин существуют особые священные места, где проводятся обряды поклонения женским духам, где на деревьях оставляются обветшавшие детские люльки и куженьки с следами. На поселении женской считается вся примыкающая ко входу в дом (основная) часть пространства со всеми хозяйственными постройками. Центры этой части поселения сосредоточиваются у летних костров и дымокуров, за которыми следит женщина. В ведении всех женщин поселения находится большой общинный котел с горячей водой; в прошлом такой котел был обычным явлением [например: Очерк..., 1859. С. 6] и служил своего рода общеженским очагом селения.

Если уж в дальних угодьях охотнику известна каждая кочка, то легко представить, насколько ему, а в большей степени его жене, ведомы кочки на поселении. Если дальний путь измеряется речными «песками» (поворотами русла), озерами, сопками, остановками оленьей упряжки, то в доме и на поселении мерами служит человеческое тело — *са'атх* (сажень), *лиркут* (жердь, сверенная с ростом человека), *суорт* (пядь), *суй курат* (толщина пальца). Те же верх, середина и низ, что

величественно запечатлены в образах Неба, Земли и Преисподней, есть и у человека, и во многих вещах — от нарт до очажного черпака. Они есть во всем, что создает и воспринимает сам человек по своему подобию (или подобию-наоборот). Оттого, быть может, и собственное тело он называет коот, и куклу по умершему — коот (*сунг-коот*), и дом, и поселение — тоже коот. Все это — большие или малые 'вместилища' одного и того же — его, человека.

В каждом шаге старика Василия Русскина ощутимо, насколько он врос в свой коот. Обходя обломки старых лабазов и покрытые мхом основания развалившихся домов, он видит в них и свою жизнь, и стариков, которые лежат совсем неподалеку, шагах в двухстах, на кладбище. В священной роще (тоже по соседству) каждое дерево для него существует отдельно, как знак отца, дяди, деда, брата или его самого. Тут же, рядом, находится место, где на дереве когда-то висела берестяная куженька с вынесшим его на свет последом, где превращалась в труху люлька, из которой он когда-то впервые разглядел свою мать. Здесь все: верхние и нижние духи, могилы усопших и последы младенцев. Все рядом: в одном ях, в окрестностях одного поселения и даже в стенах одного дома. Не случайно шаман Василий Рускин говорит, что духов не обязательно должен вызывать шаман — они рядом, стоит только их назвать или просто вспомнить о них.

Я побывал в гостях у Василия Русскина без малого десять лет назад, а когда надумал было приехать снова, узнал, что строительство линии электропередач вынудило его покинуть свой коот. После этого жена его умерла, а сам он ослеп.

«Прирастание» в угорской традиции (и, пожалуй, угорском характере) связано не только с местом, но и людьми — всем ях. Это видно, например, по оставленному К. Д. Носиловым портрету старика-манси из Шомы-пауля (р. Северная Сосьва) [1904. С. 26—27]:

Вечером я был... у одинокого старика. Он был еще старше, казалось, своей юрты, которая села на один бок, да так и сидит, дожидаясь, пока он ее оставит в покое.

Он едва ходил, плохо видел глазами, совсем не работал, но это никому не мешало приносить ему с «запора» рыбы для котла, из леса, с ловушек, подгнившую тетерю, делиться с ним куском промысла, одевать его, починивать его заплаты, и все это делалось только по тому простому, доброму побуждению, что и он кормил их стариков в свое время, и он делился с ними, и он помогал общественным работам, и он выносил во время болезней других, когда был силен, и вскармливал подростков-сирот, и ему поэтому нечего бояться ни голода, ни

нищенства, ни одинокой горькой жизни. О нем заботятся все, а он только греет свои кости около чувала, рассказывает сказки детям, да порой поворожит на старом барабане молодежи, которая придет попытать у него судьбу зазнобы своего детского сердца.

## ПОД ЗНАКОМ ПОЦЕЛУЯ

Приветствием друг другу или медведю (на медвежьем празднике) у хантов служит выражение *лэча* или *выща*, а также рукопожатие и поцелуй. На прощание родственники тоже целуются, желая друг другу *ем олым* (чистого сна). В легенде муж с женой на прощанье «обмениваются ста крепкими поцелуями в нос, ста крепкими поцелуями в ухо» [Мифы..., 1990. С. 107]. Взявшись за руки на медвежьем празднике и целуя друг другу руки, люди выражают взаимную близость и свою сопричастность к общему торжеству. На мансийской свадьбе жених входит в дом невесты с закрытой платком или рубашкой головой, его усаживают на колени к тестю, после чего тесть снимает с головы зятя платок (или рубашку), целует его и сажает за стол (платок — подарок жене или ее сестре, рубаха — тестю).

Как видно, речь идет не о страстных любовных лобызаниях. И все-таки о близости. Какое отношение поцелуй имеет к пространству? — Непосредственное: он уничтожает его или, вернее, создает слитное пространство. — Имеет ли эта слитность значение в представлениях о... просторах Земли? — Не меньшее, чем тяга материнских губ к младенцу в представлениях о материнстве.

Сцепленность рук, соприкосновение губ, поцелуй руки ... Что общего у рта и рук, кроме того, что «ими едят»? То, что ими больше всего общаются? Дерутся и мирятся? Впрочем, разговор идет о том, что и в голову обычно не приходит, и потому, возможно, не требует объяснений. И все же примечательно, что на медвежьем празднике, где все-наоборот, именно лица скрывают под берестяными масками, именно руки закрывают рукавицами с вышитым на них знаком медведя.

Руки. Ими пространство не столько «уничтожается», сколько преобразуется: исчезает «чужое» и на его месте появляется «свое». Выше приводилась легенда о Лесной женщине-волшебнице, у которой видны только руки, когда она шьет и варит. Завистницы лишают ее волшебства, окунув эти руки в кипящий котел. В сказании о богатыре Сонгхуше звучат слова о горькой доле героя:



С семи концов земли он взял в жены семь девиц.  
И от семи девиц, семи жен, ни от одной  
У него не родилось ни сына, мужа-богатыря, держащего лук в  
руке, привычной к луку,  
Ни дочери-девицы, держащей иглу и работающей концами пальцев.  
[Патканов, 1891а. С. 11].

Если все же рождался 'муж', то богатыря в нем можно узнать по склеенному им еще в мальчишестве огромному луку, тетива которого звучит как отдаленные раскаты грома [Дмитриев-Садовников, 1912. С. 1—2]. Если рождалась 'дочь-девица', то по тому, как она умела обращаться с иголкой и наперстком, шить одежды из звериных шкур, судили о ее женских достоинствах [Авдеев, 1936]. В хантыйской сказке «Сыновья Мужчины с Размашистой Рукой и Тяпарской Женщины» девица посылает своему возлюбленному рукавицы, разглядев которые, он немедленно отправляется ее сватать (войной):

Обе рукавицы из кожи филина он вертит в одной руке, вертит в другой руке: как шов шился — не видно, как работа работалась — не видно, или они в таком виде были сделаны.

[Мифы..., 1990. С. 142].

Рука, 'привычная к луку', не только сокрушает врагов (и тем расчищает пространство) или приносит охотничью добычу (и тем связывает Лес и Дом), но и воплощает в себе «дух» человека. Иногда это звучит в имени (и, конечно, судьбе) героя: в сказании *Ине-хон* действие начинается с поисков дерева, подходящего для изготовления стрел, а главным героем выступает *Нет-Пос-Ху* — 'Вильчатой-Стрелы-Человек' [Лопарев, 1924б. С. 16]. Взросление мужчины определяется по тому, что он «дорос для охоты на белок», «дорос до охоты на лесного зверя». И то, что он «уродился весь в своего отца-богатыря» видно в том, как он «собирал гагарьи носы и оленьи кости и выделял из них наконечники стрел. Стрелы же он делал такие толстые, что отчим удивлялся» [Дмитриев-Садовников, 1912. С. 1].

В легендарной меткости отцовской стрелы можно усмотреть перешедшую (через нее) от отца к сыну «родственную силу». Мотив «народной силы» слышится в описании луков уторских богатырей: у Златоволосого Остяцкого Царя *Сар-нянг-автав-кантах-кан* лук был «из кремлевого дерева», «из гривны березы». «Пускал он стрелы, оперенные орлиными перьями, выше темных туч; пустит стрелу по низу — вихри поднимаются, деревья клонятся, как трава, по воде валы пой-

дут». Стрелы врагов характеризуются иначе — они именуются волосяными, травяными [Мифы..., 1990. С. 155, 167].

Подобный, но женский, «дух» запечатлен в игольнице. На ней героиня переплывает через океан [Кулемзин, Лукина, 1978. С. 131—132]. Женщина *Мось*, у которой ее соперница *Пор* украла красивые наряды, просит вернуть не соболиные одежды, а висящий на завязке шубы маленький (швейный) мешочек, с помощью которого она вмиг «оделась в такие же соболиные одежды, меховые одежды» [Мифы..., 1990. С. 102].

Сумка с рукодельем (*тучан*) сопровождает женщину повсюду: в свадебном караване невеста лежит на одной нарте, ее вещи (приданое) — на другой; лишь одна вещь, помимо одежды, неизменно остается с ней — *тучан*. В случае похищения (брака умыканием) девушка не берет с собой ничего, кроме того же швейного мешочка [Ромбандеева, 1993. С. 80—81].

Женщина неразлучна со своей *тучан*, даже когда ей приходится отправляться в иной мир (меховая сумка укладывается ей под голову). По преданию, однажды девушка шила кисы при лучине. Вдруг повалилась на бок бездыханная. Два дня люди ждали ее пробуждения, затем позвали шамана. Он узнал, что девушку взял замуж лесной дух. Ее похоронили, сделав амбарчик *ура*, куда положили одежду и *тучан*. Через несколько дней пришли ее проведать, а в амбарчике нет ни одежды, ни сумки (даже «выходя замуж в Лес», женщина не забывает прихватить свой швейный мешок).

Сумка-*тучан* «переживает» вместе с женщиной все ее настроения. Если хозяйку одолевают слезы, она склоняется к сумке и прячет в нее свое лицо. В случае смерти кого-нибудь из близких родственников 'лицо' (с глазами) сумки отворачивается к стене, с нее снимаются колокольчики (как и украшения с распущенных женских кос). Если женщина не в силах пережить смерть мужа и желает последовать за ним, она укладывает ему в могилу свою *тучан*, «чтобы скорее найти друг друга в стране мертвых, ведь у мужа и жены одна *тучан* на двоих».

Не только с мужем («одевая» его) соединяет женщину игольница и швейная сумка. По обычаю манси, женщина хранит в *тучан* пуповины своих детей. С богиней *Эвыт* или хантыйскую женщину связывает принесенная на святилище жертва — лоскут красной ткани, коробка для рукоделия — *инылх*, игольница — *намыт*, четыре пары игл, наперсток и моток оленьих жил. Рождение каждой девочки отмечается у

тромъеганских хантов приношением на святилище игольницы [А. Н. Рыскин, Б. Юган, 1988 г.; А. Я. Вальгамова, Сыня, 1989 г.].

Подобно тому, как священная женская связь передается через иглу, мужским знаком сопричастия является стрела. По многочисленным легендам и рассказам, способом причащения мужчины к святилищу служит пущенная в дерево стрела. Выстрел при этом совершается издалека — с лодки, нарты. Однако стрела доносит до духов «руку» владельца, более того, она остается в священном дереве навсегда, она может даже пережить своего хозяина. Утыканное стрелами дерево не только знак поклонения богам, но и общинный круг людей, соединенных «в стволе».

По наблюдениям В. М. Кулемзина, именно вещь несет в себе свойство связи человека с землей и духами. Чтобы разорвать эту связь, достаточно опрокинуть священный амбарчик, сломать и разбросать вещи своих врагов (так ханты поступали в отношении селькупов и ненцев). Этот разрыв по силе воздействия подобен пожару от молнии. Любые отношения людей с богами опосредуются вещью; лишь ребенок (до той поры, пока не начнет узнавать свою мать) непосредственно сам связан с духами [доклад на конференции в Мекриярви (Финляндия), 1994 г.].

Почему только младенец наделен подобным свойством? Он еще «вещь»? Позднее, когда он начинает узнавать мать, в него вселяется душа и занимает прежде пустовавшее тело. Но что происходит при этом с «вещью»?

В тело вселяется не одна душа, а пять (у мужчины) или четыре (у женщины). И занимают они разные части тела: *ох суп* — голову (и волосы — *ох сох*, 'шкурку головы'), *сам-порох суп* — сердце, *хон суп* — живот, *кур суп* — ноги (*суп* означает 'часть'); мужчина наделен «дополнительной» *суп* — 'нижней головой' (*мун ох*) [Перевалова, 1992. С. 90—91]. По описанию В. Н. Чернецова, одну душу (*ляхтхати*) не видно совсем, другую (*ма тармыл ули*) видно на четверть, третью (*нонгхал*) — наполовину, четвертую (могильную — *исхор*) — на три четверти, пятую (уходящую в Хаманёл *исхор*) видно хорошо, это — тень [Источники..., 1987. С. 157].

Каждая из этих душ по-своему выражена в одежде и ее украшениях: женская душа-голова (покрытая платком) обозначена налобной повязкой, накосными украшениями, ложными косами (мужчины носили туго обмотанные суконной или

гарусной ниткой косы с металлической накладкой из пяти пуговиц на затылке), душа-сердце — бисерным воротником с металлическими отливками, различными нагрудными украшениями, душа-живот — поясом, душа-ноги — орнаментом обуви. Мужскую 'нижнюю голову' закрывает низко повязанный и богато украшенный пояс со свисающими металлическими цепочками, подвесками, ножами. Место «отсутствующей» у женщины пятой суп перекрыто менструальным поясом (*ай кац* — 'маленькими штанами'), в старину изготовлявшимся из бересты [Перевалова, 1992. С. 90—91].

Если человек гол, он просто *кор* (тело). Если он одет, он живет; в одежде выражены все три знака жизненного круга: белый верх, красная середина и темный низ [см. Южанинова, 1992]. В том, как человек одет, обозначены его намерения или состояния: торжество, траур, вражда, сон, бодрствование, младенчество, зрелость, старость, тепло, холод... Иногда от обилия связанных с одеждой обрядов создается впечатление, что поведение человека определяется тем, как ведут себя его вещи.

Мужская одежда должна храниться, просушиваться (и, конечно, носиться) отдельно от женской. Снятая, она лежит в углу *мутл* или в *ур-хыр* ('ненецком' или 'богатырском мешке'), женская — у дверей или в *кац-хыр* (мешке для штанов). Непристойным для женщины считается рыться в 'мешке для штанов' при посторонних, особенно мужчинах. Сушиться мужская обувь должна над головой (вверху), женская — на полу (внизу); в то же время на полу не должны лежать (или падать вниз) женские платок и платье, в свою очередь платье не следует вешать выше головы. Мужчине не подобает прикасаться к женской одежде, женщине (после пошива или починки) — к мужской, тем более надевать ее или, еще хуже, перешагивать.

Особенно придирчиво различаются вещи, соотносимые с низом — обувь и пояс. Женщина избегает даже касания (не говоря уже о ношении или перешагивании) мужского пояса. Если женщине случается рожать в общем чуме (по обычаю для этого отводится особый *ман'кол*), из него выносят священные предметы и мужской пояс.

Пояса носят и мужчины и женщины. Для тех и других подпоясаться означает завершить облачение. Если гостя просят не снимать пояс, значит, его торопят продолжить путь или оберегают от того, чтобы нагрянувшие враги застали его врас-

плох. Распоясанность у обских угров (как и в русской культуре) служит признаком распушенности и неряшливости.

Сам *Нум-Торум*, отправляясь в странствие, непременно опоясывается:

В лесу и горах приносящий счастье  
Счастливым пояс свой  
Отец надевает...  
В охоте на красного зверя,  
В охоте на черного зверя,  
Счастье дающим поясом  
Мой отец подпоясался...

[Мифы..., 1990. С. 301—302].

«Сила пояса» испытывается в состязаниях, по правилам которых соперники вступают в борьбу, схватившись за пояса. Герой одной из хантыйских сказок, участвовавший в состязании по перетягиванию силетенной из собачьих жил веревки, сумел победить противника лишь после того, как «из короба опояску достал и опоясался» [Кулемзин, Лукина, 1978. С. 133]. И в военных сражениях «сила пояса» решает исход битвы:

... Меньший брат молча взял свой чудесный нож, взметнул его кверху, нож, падая вниз, воткнулся в землю до черенка. Тогда он снял свой кожаный ремень, вложил в ножны чудесный нож и подал его брату:

— Я вижу твой ремень слабоват. Возьми мой пояс, он, надеюсь, выдюжит руки седьмого лешего.

Опоясав Ванокан и выступил на место борьбы.

[Мифы..., 1990. С. 206].

В нарядах духов на медвежьих игрищах хантов и манси обязательны пояса (пусть они даже лохматые веревки). Стоящие на святилищах деревянные изваяния божеств и священные деревья обвязываются поясами-лентами (иногда несколькими). Вероятно, в героическую эпоху, воспеваемую в преданиях, пояс действительно был одним из главных защитных доспехов воинов (их душ). С тех пор, возможно, и берет начало традиция богато украшать его металлическими пряжками, бляхами, пуговицами. Но не менее важно и другое предназначение пояса — быть носителем предметов, без которых невозможно представить руки мужчины, будь он охотник или оленевод, находишься он в пути или у домашнего очага. Крепящийся к поясу нож (с точильным камнем), является своего рода первоорудием. С помощью ножа изготавливаются все прочие вещи и орудия. Можно сломать лук, пробить о корягу дно лодки, забросить прогнивший слопец — всему найдется замена, если в руках мужчины есть нож (и топор). Если мужчина

погибал, доказательством его смерти для неверящей словам 'старухи' служил его нож, принесенный врагами и воткнутый в деревянную обкладку очага [см. Кулемзин, Лукина, 1973. С. 12, 54].

Если 'старик' немощен, роль мужчины в сражении со зверем (медведем) берет на себя 'храбрая старуха'. Для этого она просит владыку Неба:

«Батюшка *Нум-Торум*,  
Преврати меня в мужчину,  
Опоясанного двумя ремнями!  
Хочу наказать могучего зверя,  
Который попусту разгуливает по лесу!»

После чего:

Разрывает она  
Свой шелковый платок с длинными кистями  
И подпоясывается его лентами,  
Как мужчина ремнями.

[Мифы..., 1990. С. 322].

Разорванный платок, ставший поясом, превращает женщину в «мужчину». Отныне у нее обнаженная голова и затянутый низ. Возможно и иное превращение — дочери медведицы в настоящую женщину: обнаружив в берлоге девушку, герой, по совету отца, повязал на шест свой шейный платок, шест внутрь сунул, молвил: «Мне богом назначенный человек, хватайся». Она ухватилась. Ухватилась, наружу ее вытащили. Голова и руки как ее показались, платок на ее голову опустился [Мифы..., 1990. С. 329].

Несмотря на то, что сын Городского Богатыря находит себе жену в берлоге, он по существу успевает выполнить обряд сватовства — подает в берлогу шест, повязанный платком. Обычное сватовство состоит в том, что сват *урт-кул'-хо* (у хантов) или *хайта хум* (у манси) входит в дом невесты с посохом *сох юх* (*чемлем юх*), к которому привязан платок и(или) лоскут шкурки пушного зверя. Примечательно, что название посоха (*сох юх* — шкурки дерево) наполовину переключается с наименованием одной из душ человека, той, что находится в волосах (*ох сох* — головы шкурке). При удачном сватовстве со 'шкурки дерева' (головы посоха) платок передается на 'шкурку головы' (голову невесты). Вообще все сватовство является своего рода «праздником посоха»: он устанавливается на время торгов о *тин* (выкупе невесты) в *мутл* (священный угол): иногда на нем же делаются отметки о величине *тин*. Угощение, устраиваемое по окончании торго-сче-

та, называется *сумлан юх пори* — 'счетному дереву (посоху) приношение'. Так, в ходе сватовства посох превращается из первоначально мужского знака, с добавлением к нему женского (покрытой платком 'шкурки'), в освященный (углом *мутл*, знаками *тин* и обрядом *пори*) символ брачного союза.

Саму свадьбу можно назвать «праздником платка». Пиршество в доме невесты именуется *ох пори* ('головы праздник' или 'голова свадьбы'), следующее за ним торжество в доме жениха — *курнат пори* ('ног праздник' или 'ноги свадьбы'). Платок вручается невесте уже в ходе сватовства и служит знаком нареченности (просватав малолетнюю невесту, родители жениха присылают родителям невесты платок, чтобы они не смогли отдать девочку в жены другому).

На свадьбе платок (их бывает несколько на голове невесты) является первым подарком жениха невесте, и она тут же закрывает им лицо и голову. Сам жених, как уже говорилось, входит в дом невесты в платке или рубашке на голове, которые снимает с него тесть. Над головами молодоженов обводят платком (или усаживают их под один полог). Заканчивается 'голова свадьбы' тем, что с кос невесты снимается соединяющая их цепочка (также поступают с волосами покойницы и роженицы). Руки невесты, при ее выходе из родительского дома, обвязаны платками (как у покойницы); эти платки дарятся двум женщинам, выводящим под руки невесту из дома. Напоследок невеста трижды кланяется углу *мутл* — 'голову кладет' (*ох помаль*). За порогом она дважды приседает — 'вниз садится' (*им онталь тыля*). Как уже говорилось, в приданое она не берет с собой ничего того, что составляет 'голову' родительского дома: черпак, гребень, полог [Е. Рускин, Тромъеган; Г. и Н. Кантеровы, Пим; 1986 г.; В. А. Сязи, Приуралье, 1990 г.].

Невеста теряет свою прежнюю 'голову'. Слово 'свадьба' (мой) как и 'война' (*т'ат'*) имеет в легендах одни и те же эпитеты: *ух-та*, *пир-та*, что значит 'безголовая, безвозвратная' [Патканов, 1891а. С. 63]). Невеста укрыта и уложена на нарте, как покойница. «Оживает» она после переезда через реку, попадая в новый 'мир' (*ях*), которому она приносит в жертву игольницу (на святилище и у порога дома [Кулемзин, Лукина, 1977. С. 204]) и голову (трижды кланяясь новому *мутл*); платок с головы невесты укладывается в *мутл*. Ее вновь усаживают под полог-«платок». По окончании пиршества (ног свадьбы) и после ухода отца и старших братьев же-

ниха, младший его брат отнимает у невесты очередной платок, после чего она уже не закрывает лицо от своего мужа (как и от него, младшего брата, наследующего жену в случае смерти старшего).

Зато отныне женщина закрывает свое лицо платком от отца, старших братьев и вообще всех старших родственников мужа, а также от мужских святилищ, *лунхов* (домашних духов, хранящихся в *мутл*) и убитого медведя. С одной стороны, женщина тем самым скрывает прежнюю 'голову', отрекается от отцовского родства и признает в качестве новой 'головы' мужа [Головнев, 1991в. С. 204—205]. С другой — она привносит в новый дом свои 'ноги' (это их торжественной встрече посвящено пиршество в доме жениха, называемое 'праздником ног'). Не случайно удачное сватовство, по выражению сынских хантов, означает, что 'девке ноги сломали' (напомню, что весь женский низ называется 'ногами' — *кур сун*). С этой поры и становится дом разделенным на углы — верхний (соответствующий 'голове'-мужчине) и нижний (уподобляемый 'ногам'-женщине) [В. А. и Г. Сязи, Приуралье, 1990 г.].

Впрочем, не столько разделенным, сколько соединенным. Спальный полог — *хажал*, *сай* — один для мужа и жены. Если днем преобладает «разделение» (жене нельзя перешагивать через постель мужа), то под ночным пологом запреты отменяются (здесь женщина, наконец, снимает свой платок). *Хажал* — тоже по-своему «мир». Он должен быть сшит из разноцветных полос ткани (от одноцветного полога хозяйка ослепнет [см. Лукина, 1985. С. 79]). Пестрота — «цвет» жизненного круга, сочетающего все те же светлый, темный и яркий (красный) оттенки. Здесь, под пологом, «разделенные» цвета сливаются в пестроту.

Ночная жизнь, как рисуется в легенде, может быть просторной под 'шубкой длиной с куртку' или тесной под 'большим тулупом':

... они в таком согласии жили. Если жена говорит, муж слушает целую ночь, целый день. Если муж говорит, жена слушает целую ночь, целый день. Когда они ложатся спать и укрываются шубкой длиной с куртку, их рук не видно, их ног не видно.

Или наоборот:

... жена и муж из-за чего-то ругаются и ругаются. У них большой тулуп. Приходит время спать ложиться, они закрываются этим тулупом. Если жена захватит тулуп, то зад мужа торчит, если муж захватит тулуп, то зад жены торчит, тулупа им не хватает ...



Семь ночей они ругались, семь дней они ругались.

И вот до чего доругались:

Пока муж ходил, жена смотрит: какой-то красивый мужчина ходит. «А ну-ка я пощекочу его». Пощекотала, пришли к одной мысли, к одной думе.

... муж остается дома... Смотрит, какая-то красивая женщина ходит. «Ну-ка, я пощекочу ее». Пощекотал там, пощекотал тут, пришли к одной мысли, к одной думе.

[Мифы..., 1990. С. 120—121].

М. Б. Шатилов упоминает случай, когда молодожены были разведены из-за того, что муж вот так же пощекотал не свою жену, как выражались ваховские остяки, «нарушил чужой полог». Если речь заходила об изнасиловании, употребляли сходное выражение: «залез в чужой полог» (или «штаны порвал») [Шатилов, 1929. С. 8—10]. Мне довелось на Агане услышать рассказ о насильнике, который ни одной встреченной им на лесной дороге женщины не оставил без внимания. Он вроде бы даже умышленно охотился за ними: прослышав о поездке кого-либо из женщин в одиночку, он садился на нарту и выезжал ей наперехват. Никто из мужчин счеты с ним почему-то не сводил, и судебных тяжб с ним никто не затевал. Злые языки говорят, что женщины и сами не отказывались от возможности «поехать в одиночку». И все же, по рассказам, Бог наказал разбойника: у него умерли жена, дети и... внуки.

Распутницу (*посар ими* — играющую женщину) богиня *Калтац ими* карает трудными родами [Перевалова, 1992. С. 95]. Уже на свадьбе можно предугадать нрав будущей жены: если невеста упадет с нарт при ритуальном объезде дома жениха или раскричится при раскачивании лодки, будет изменницей, если удержится на нарте, а в лодке не проронит ни слова и не засмеется, станет верной женой [Старцев, 1928. С. 71].

В целом же угорской традиции присуща, с позволения сказать, чопорность в отношении пола, отменяемая лишь по случаю медвежьих праздников, когда разыгрывается множество эротических сцен, всюду мелькает посох, непринужденно обсуждаются плотские достоинства (и недостатки) присутствующих (и отсутствующих), легко переступается порог обычно сдержанных намерений и действий [см. Источники..., 1987. С. 211—237]. Бурные ночи медвежьих игрищ сменяются своей противоположностью — стыдливой обыденностью, которой не чужда и свирепая супружеская ревность: бывали случаи, ког-

да обманутый муж привязывал жену-изменницу нагую к дереву на съедение комарам (летом) или (зимой) цеплял ее за косы к нарте и, разогнав оленей, мчался по извилистой, кочковатой тропинке леса [Кориков, 1898. С. 11].

По наблюдениям Юрия К. Вэлла-Айвасада, ненцы (то ли за отсутствием медвежьих праздников, то ли из «любви к простору») более непринужденны в обыденном отношении полов, чем ханты. В их сказаниях и повседневных разговорах куда чаще мелькают любовные и «срамные» темы, хотя это вовсе не обязательно влечет за собой переход «от слов к делу». Если некто (мужчина) под вечер приезжает в чум (дом) с намерением заночевать и обнаруживает, что мужа дома нет:

Ненец приветствует хозяйку (соответственно, ненку), пьет чай, расспрашивает о ее семейных делах и рассказывает о своих. При этом он подворачивает смачные подробности и в ответ слышит не менее яркие описания. Он (если в добром расположении духа) шутиливо грозит хозяйке влезть под ее полог, она мимоходом отвечает нарочитыми грубостями. Ночью, однако, каждый занят своим сном (во всяком случае состоявшийся разговор не является поводом для домогательств). Поутру игривая беседа продолжается, будто и не прерывалась. Тут возвращается муж и даже не помышляет о ревности.

Хант здоровается не столько с хозяйкой, сколько с пространством (углом *мупл*). Он молчалив или немногословен за чаем. Женщина готовит постель и скорее движениями, чем словами, показывает гостю, что пора укладываться. Если мужчина замерзнет, он всю ночь проежится, но не укажет хозяйке, что надо бы разжечь чувал (очаг). Наутро он ни словом не обмолвится о том, что мерз, дабы не задеть достоинства женщины. Тут вернется хозяин, и между мужчинами закипит оживленная беседа.

Сдержанность свойственна хантам (в сравнении с ненцами) во всех проявлениях пола. Своего рода «избегание» присуще и отношениям между представителями одного пола, например, тестем и зятем: вместе они не купаются (по преданию, остяк, увидевший купающегося тестя, превратился в камень [Шульц, 1913. С. 8]), не обнажаются и не справляют нужду. Кстати, в нехитром деле «нужды» тоже проявляются оттенки представлений о пространстве:

Хант выходит на улицу. Осматривается. К досаде своей, видит другого ханта. Беседует с ним. Тот, видать, не улавливает озабоченности собеседника и не собирается уходить. Хозяин берет топор, надевает лыжи и идет в лес. Возвращаясь, он несет попавший под руку хворост и всем своим видом показывает, что ходил именно за ним.

Ненец ведет аргиш. Останавливается. Привязывает вожжу к копылу нарты. Все следующие за ним ездоки (обоего пола) дружно соскакивают с нарт и делают то же самое. Так же дружно, почти не отходя от нарт, они устраиваются на снегу или мху, перебрасываясь

словами, чаще всего о том, хорошо ли справляют нужду олени (отдых оленей между пробегами состоит именно в этом, а упрямящийся ездовой считается больным или слишком уставшим).

Что уж говорить об интимных отношениях, на которых сказывается, помимо прочего, различие между исключительным для хантов и традиционным для ненцев многоженством: для первых привычна единовременная близость мужчины с одной женщиной, для вторых допустим более широкий размах; первым свойственно проявление интимного вкуса со временем, вторым — сразу; первые в качестве прелюдии предпочитают «игру руками» (или, как в легенде, «щекотание»), вторым по нраву переход к близости напрямую от «игры словами»; первые считают недопустимым подглядывание детей, вторые относятся к этому снисходительно.

Само соитие называется у хантов *нун лел'яхль* (поедание нутром), у манси — *тай хатей* (поседание друг друга) [см. Перевалова, 1992. С. 92—93]. Название звучит по-женски, и оно вызывает в памяти начатый ранее разговор о руке и рте. С ним же соотносятся предания о медведице, которая рождает детей, съев выросшее на каплях крови растение поры или красный цветок [Мифы..., 1990. С. 87, 328], представление о том, что токующий глухарь роняет слюну, глотая которую, тетери оплодотворяются [Источники..., 1987. С. 150], легенда о зачатии бездетной женщины от съедания «трех кусочков» величиной с зерно черемухи [Karjalainen, 1921. S. 50], а также строки из записанного Г. Старцевым поэтического сказания «Унху» (Лесной Дух) [1928. С. 137—138]:

Лесной дух захрапел, а остяку не спится. Он все думает о девушке. Хочет забраться к ней. Первый раз собрался, вышел из своей комнаты, но не осмелился и вернулся к себе на постель. Он, сидя на своей постели, мечтал о девушке. Про себя он еще сказал:

— Пусть что будет, то и будет. Теперь я пойду.

Подошел к постели девушки и видит, девушка тоже не спит. Он сел у нее на краю постели. Девушка подала ему руку и остяк крепко пожал ее руку. Потом они поцеловались...

... от поцелуя она забеременела.

Опять рука (игра руками) и поцелуй. Близость слиянием, рождение поседанием. А вот версия перворождения — вновь изо рта ... мужчины:

Светлый мальчик выплюнул сопли в сажу из глубины своей глотки, они начали высыхать и затвердевать, из них появился волосатый червь, волосатая змея. Этот волосатый червь, эта волосатая змея раскачивается... Пока она так лежит, качаясь от ветра, на нее падают капли дождя, на нее падают капли воды. От дождевой воды, от талой

воды растет она. Она выросла величиной с женщину, величиной с мужчину, стала человеком.

[Мифы..., 1990. С.291—292].

Создается впечатление, что в легенде все идет наоборот: рождает мужчина (мальчик), и детородные сопли он выплевывает не оттуда. Наверное, так происходит потому, что он создает свою противоположность — женщину. И вот она (змея) оживает под каплями талой воды, раскачиваемая ветром. И вот она, ожившая, уже 'женщина Ерш', 'двузадая, ползущая вперед женщина', встречается с ним и задает странный вопрос:

— Это ты, из чего-то возникший дорогой мальчик, дорогой муж?... Ты изготовил старую веревку?...

— О какой старой веревке... ты ведешь речь? — говорит он...

— О такой веревке, как эта, — говорит она и опрокидывается на спину.

Она рванула Маленького человека на себя и обняла его. Она тянет и тянет Маленького человека вниз.

— Старая веревка — это так, — говорит она.

• Женщина Ерш трет Маленького человека о свой зад, у Маленького человека ничего не чешется. Мужской член и яички Маленького человека под мышкой. Она вырвала мужской член и яички Маленького человека из-под мышки, кинула их меж ног Маленького человека. Они поженились.

[Мифы..., 1990. С. 292].

Тема рта продолжается до окончания легенды. 'Маленький человек', в дальнейшем повествовании уже 'мужчина', имеет 'користую оболочку' и потому 'не наклоняется'. Женщина Ерш направляет его в лес искать 'трехлистное ягодное дерево величиной с пуговицу', на котором растут три ягоды. Мужчина нашел дерево и съел ягоды, его «твердая оболочка сошла, и осталась тонкая оболочка. Долго жили, коротко жили, затем произвели они целый род девочек и род мальчиков» [Мифы..., 1990. С. 292—293].

Все встало на свои места: рожающая женщина, переброшенная из-под мышки 'старая веревка', едящий ртом мужчина, его наклон... Почему наклон? Освобождение от древесной оболочки есть избавление от изначального деревopodobия? Возможно. Вместе с тем наклон — знак почтения (почитания) или доверия, если речь идет о наклоне мужчины к женщине. В легендах сцена обычной ласки рисуется так: мужчина доверчиво склоняет свою голову на колени женщины, и та «ищет в его голове».

Союз верха и низа. Не потому ли женское колено мифологически вдруг оказывается детородным органом:

Жили-поживали женщина и мужчина. Они были уже старики, но у них не было ни сына, ни дочери. На старости лет они не думали больше о ребенке. Пока они так проводили дни, у женщины набухло колено...

... [Старуха] говорит мужу: «Муж, проткни мне колено...»

Муж наточил свой острый нож и проткнул колено жены. Но оттуда вышел не гной, а камень... Взял [старик] камень и бросил его на угловую полку...

... вдруг с угловой полки прыгнул семи- или десятилетний мальчик, побежал к столу, начал есть и пить.

[Мифы..., 1990. С. 90—91].

Или, быть может, колени — это тот путь, по которому проходит сила рождения, когда рожаящая женщина чувствует ими Землю, голый пол 'маленького чума'. Или это колени, на которых сидит только что начавший узнавать свою мать ребенок. Ребенок, который первыми же осмысленными движениями хватает ручонкой все, до чего дотягивается и тащит себе в рот. Так он начинает «поедать мир», узнавать его, сливаться с ним.

\* \* \*

Незадолго до своей трагической гибели Галина Николаевна Грачева предприняла очередную попытку наставить меня на путь истинный. Несколько раз ей с успехом это удавалось, но всякий раз приходилось начинать заново. Когда-то, лет пятнадцать назад, выслушав на конференции мой доклад на «глобальную» тему, она отозвалась: «Ну что ж, Вы, наверное, правы. Вам удалось охватить обширную проблему. А теперь самое время приступить к главному — возьмите ма-а-аленькую тему и попробуйте ее раскрыть».

Я всегда буду благодарить ее за урок о большом и маленьком, а совсем недавно она преподнесла еще один. Покинув в ответ на мои рассуждения о сферах мироздания и разделяющих их гранях, она заметила: «Конечно. И все-таки мне кажется, что главное во всем этом — связь. На ней же все строится».

В своей книге, посвященной мировоззрению нганасан Таймыра, Г. Н. Грачева говорит об этом так:

Жизнь каждого отдельного человека в первую очередь присуща ему самому. Она в каждой частице его существа как действующего, в каждой частице его тела, в его мыслях. Каждая такая частица может быть представлена как он сам (*pars pro toto*). Но его жизнь не только

в нем самом. Она и во всех предметах и существах, с которыми он соприкасается, она связана с его одеждой, запахом, именем, творчеством, речью, песней, танцем, поступками, практикой, обычными промысловыми дорогами, жилищем, детьми и т. п. как бы невидимыми нитями. И все это и каждое в отдельности может выступать как он сам, его ипостась. Часть его существа как бы прилипает ко всему, с чем человек имеет дело, что так или иначе связано с его действием и его образом.

[1983. С. 53].



## Глава 4

# ВРЕМЯСЧИСЛЕНИЕ

Система счисления больших промежутков времени, называемая календарем [см. Климишин, 1985], основана на чувстве и(или) знании ритма. Вот только где истоки этого ритма: в циклах умирающей и возрождающейся природы, движении звезд и светил или пульсе самого человека? А если во всем сразу, то как сочетаются эти разные ритмы, или они изначально (с позволения сказать, от Сотворения) были единым ритмом?

Словами М. Элиаде, сотворение мира воспроизводится каждый год. Новый год ритуально отменяет истекшее время и открывает очередной цикл сотворения, в котором неизменно повторяется (возвращается) то, что уже делалось. И всякое действие обретает смысл, реальность «исключительно лишь в той мере, в какой оно возобновляет некое прадействие» [1987. С. 33, 66, 68, 74].

А что такое прадействие? Предустановленный прапредками закон (первоподвиг) жизнесотворения, который запечатлен в мифе и «возвращается» в ритуале. А в чем состоит предустановленность? В ощущении «традиционным человеком» своей неразрывной связи с Космосом и космическими ритмами, в его стремлении отменить мирское время и упразднить «историю» [см. Элиаде, 1987].

Время — это то, что можно отменить путем его ритуального зачеркивания (сожжения, очищения-возрождения)? Что же получается, действительность есть время, но время не есть действительность, оно лишь более или менее похожая на нее мера? Своего рода тикающие в такт или не совсем в такт часы? Быть может, маленький будильник содержит в себе ту же идею отмены времени, что и грандиозный ритуал сожжения зимы, если его стрелки тоже всякий раз возвращаются к

предустановленной первопозиции, и каждым утром его звон возвещает об отмене ночи и возрождении дня? И, стало быть, «исторический человек» по-своему архаичен?

Вероятно, время в понимании традиционных народов — не просто измерение. Это не столько то, что идет, сколько то, что происходит. Это, слегка перефразируя классическое изречение, и то, что действительно, и то, что разумно. Оно объединяет в себе языки людей, богов, зверей, деревьев, оно охватывает не только жизнь, но и смерть, не только Землю, но и Небо (как дневное, так и ночное).

Тут бы впору и закончить разговор о времени, потому что он, как видно, все равно нескончаем. И... перейти к его счислению? Нет, к наблюдению за теми обыденными явлениями, которые не столько служат вехами времени, сколько составляют его течение. Однако и в таком обыденном наблюдении есть нечто нескончаемое.

«Едва ли удастся найти явление культуры, не соотнесенное с календарными знаниями или не ориентированное посредством календаря в единстве культуры» [Альбедиль, 1993. С. 96—97]. Календарь в самом простом выражении представляет собой перечень названий месяцев, причем очень коротких, часто ничем не примечательных. Это и есть, собственно, текст календаря. Все остальное — хозяйственные занятия, обряды, мифы — не календарь. Некоторые из них при желании можно (или даже нужно) называть календарными, но они не текст, а подтекст. Текст же состоит из одних «заголовков». Название календарного месяца или сезона можно сравнить с заглавием книги или титрами фильма, по которым остается только догадываться о действительном их содержании.

Уральским народам (в том числе самодийцам и уграм) известны лунные и солнечные календари, соотносимые обычно с языческой и христианской религиозными традициями [Конаков, 1990]. Я не берусь обсуждать, чьи циклы важнее — Луны или Солнца. Просто объявлю как данность: времясчисление у самодийцев и угров солнечно-лунное (или лунно-солнечное), лунные месяцы ходят в солнечных сезонах (или сезоны проходят месяц за месяцем).

Представления ненцев, селькупов, хантов и манси о звездном (сидерическом) месяце, циклах возвращения Луны в определенное положение среди звезд частично сохранились лишь в мифологии: упоминаниях о долгом или кратком «варении



котла» звездными богами (отчего они то быстрее, то медленнее, то выше, то ниже восходят на небо). Обычным является счисление месяцев по повторению фаз новолуния или полнолуния (синодическому месяцу, длительность которого, по современным астрономическим знаниям, равна 29 дням 12 часам 44 минутам). Применимо к самодийским и угорским календарям и понятие лунного месяца — видимого лунного цикла плюс 1—2 суток безлуния (общая его продолжительность определяется в 28 или четыре семерки дней) [см. Фролов, 1981. С. 72; 1993. С. 13—14].

Астрономический год у самодийцев и угров состоит из нескольких (от 4 до 7) солнечных сезонов и 12 (с добавлением раз в несколько лет 13-го) месяцев. Он распределяется на летнее и зимнее полугодия, именуемые отдельными годами. Названия месяцев отражают состояния природы, основные хозяйственные занятия, обрядовые действия и мифологические представления [см. Васильев, Головнев, 1980; Соколова, 1990б; Симченко и др., 1993].

Первым препятствием в чтении календаря оказывается различие устойчивого христианского и подвижного туземного времясчислений, когда один и тот же туземный месяц может быть соотнесен с тремя (соседними) христианскими месяцами или оказаться где-то примерно между ними. Если к тому же принять во внимание подвижку самого русского календаря на полмесяца (при смене юлианского стиля на григорианский в 1918 г.), то станет очевидна (особенно при использовании дореволюционных материалов) условность ряда «январь, февраль...». Погрешность на полмесяца туда-сюда, как показывает опыт, неустранима (впрочем, она примерно равна естественной погрешности в лунно-солнечном времясчислении).

Я использовал данные по календарям, записанные у ненцев — В. Иславиным [1847. С. 139—140], А. Шренком [1855. С. 480—481], П. Третьяковым [1869. С. 290], А. А. Поповым [1944. С. 78—79], Н. М. Терещенко [1956. С. 267, 269; 1965], Л. В. Хомич [1974. С. 234—235], Е. Г. Сусой [1989]; у селькупов — П. Третьяковым [1869. С. 290], Г. И. Пелих [1972. прилож. 4], А. И. Кузнецовой [1976. С. 46—49], А. И. Кузьминой [1977. С. 77—85]; у обских угров — У. Т. Сирелиусом [Sirelius, 1983. S. 241], И. Н. Шуховым [1915. С. 30], Г. И. Старцевым (редакция варианта, записанного Шуховым) [1928. С. 45—46], В. Н. Чернецовым (один из содержащихся в его дневниках календа-

рей также представляет собой редакцию варианта Шухова) [Источники..., 1987. С. 46—48; Чернецов, Чернецова, 1936], М. Б. Шатиловым [1931. С. 129—130], В. Штайницем [Steinitz, 1966. S. 35—36], Э. П. Соколовой [1990б. С. 88—90, 94, 101], Н. И. Терешкиным [1981. С. 468], Г. И. Пелих [1972. прилож. 4], В. М. Кулемзиным и Н. В. Лукиной [1977. С. 14—17] (подборка опубликованных обско-угорских календарей приведена в работе Э. П. Соколовой [1990б]). В моих собственных полевых дневниках содержится 14 ненецких, 4 селькупских, 3 мансийских и 7 хантыйских календарей. На их основе и написан настоящий очерк не потому, что они лучше других, а потому, что они понятнее мне самому.

## НЕНЦЫ

Иногда в тундре приходится слышать о крепком еще старике: «Ему больше ста лет». Столетие — *юр'* по — некая круглая дата, начальный рубеж которой уже теряется в памяти (возможно, этим объясняется близость числительного *юр'* — 'сто' и глагола *юра* — 'забыть'). Вообще ненцы не ведут счет людским годам и не празднуют дней рождения. Обычно даты определяются по знаменательным событиям: «за два года до последней мандалады (восстания)», «в год прихода на Юрибей белого медведя», «во время войны с немцами», «еще до колхозов» и т. д. Нередко старики из разных районов тундры долго выясняют, кто из них старше, перебирая возраст близких и дальних родственников, пока не отыщут подходящее общее для обеих тундровых областей событие.

Нарочитая отстраненность от реального времени свойственна мифологии ненцев. Например, перед очередным воскресением герой может пролежать полумертвым (наполовину изъеденным мышами) год или три года. Столько же продолжается в фольклоре безостановочная поездка, погоня или битва с врагами. Семь дней или три года длится богатырский сон героя перед решающим сражением. И в отношении к малым отрезкам времени ненцы не склонны к точным расчетам. Обычное выражение *ед лихва* (котел сварился) означает чаще всего не измерение времени, а своего рода поведенческий ритуал, паузу, необходимую для отделения одного действия (состояния) от другого. В легендах, например, отмечаются сцены: «костер можно разжечь, пока молчит Ламдо» или «можно котел сва-

ритель, пока они молчат» [Куприянова, 1965. С. 35—36]. Иногда подобным измерением подчеркивается неизмеримость, например, богатырской силы: в сказании лесных ненцев «Тылику» герой и великан состязаются в перетягивании мамонтовой палки ровно столько, «сколько чайник закипает», а после того, как 'мамонтовый рог' переломился, они взялись тягаться на железной палке, «сколько чайник кипит и котел кипит» (обычно подобное состязание — *нгыхьдармя* — длится несколько секунд).

Не раз, будучи в ненецких стойбищах, мне доводилось сталкиваться с замечательным своей невозмутимостью отношением к быстротекущему времени. Как-то зимой 1984 г., загостившись у оленеводов североямальской тундры, я на полмесяца опаздывал к намеченной в пос. Тамбей встрече с моими сотрудниками по экспедиции. Как назло, туманные дни (точнее ночи) чередовались с буранными, и ненцы откладывали мой отъезд, всякий раз замечая: *Вэвэ яля* (Плохой день). Каждое утро, проснувшись, я ждал, когда хозяин чума встанет и, прогулявшись на улицу, вернется с очередным отзывом о погоде. Однажды, прервав мои назойливые расспросы о возможных и невозможных способах путешествия в пурге, хозяин (Авво Вануйто) объявил, что в тундре торопится тот, кто торопится погибнуть.

Ненцы с удовольствием смеются над анекдотами, в которых кто-либо поспешил и оконфузился. Они любят рассказывать и собственные притчи (*ва'ал*) о незадачливых торопыгах. По одной из них, например, куропатка однажды сказала: «Завтра я встану рано». Устроилась она на ночь в свой снежный «чум» и уснула. Ночью ее хвост примерз к снегу; на рассвете кто-то ее вспугнул, и она, оборвав хвост, улетела. Так куропатка стала бесхвостой. А посему, учит притча, не стоит заявлять о том, что завтра встанешь рано [Н. Лаптандер, Полярный Урал, 1993 г.].

Подобное отношение вызывает и тот, кто непременно спешит завершить работу до наступления ночи. Ненцы считают, что вечером слишком усердствовать не следует: «завтра, что ли, не будет дня?» По одной из *ва'ал*, как-то женщина поспорила с Солнцем, кто окажется проворней. Лишь только край Солнца появился над землей, как женщина взялась за шитье. Ей хотелось успеть за день изготовить новую ягушку. Проходит полдня, она уже дошивает пол-ягушки. Ближится вечер. Женщина, боясь не успеть, посылает своих детей посмотреть,

высоко ли еще стоит Солнце. Те возвращаются и сообщают, что оно клонится все ниже и ниже. А женщина тем временем ягушку почти дошивает. Солнце вот-вот скроется, и она вот-вот работу завершит. «Я закончила свое шитье», — сказала, наконец, женщина и принялась надевать новую ягушку. Тут вошли дети со словами: «Мама, Солнце зашло». Как только они это сказали, женщина упала замертво. Поэтому ненцы говорят: *Сяхард Хаерадм нер нертимчу* (Никогда не соревнуйся с Солнцем) [В. Лапсуй, Гыдан, 1979 г.].

Иногда, сидя пару недель в каком-нибудь маленьком тундровом аэропорту и глядя на невозмутимые лица ожидающих неведомого рейса пассажиров в малицах и ягушках, задумываешься, те ли это ненцы, что стремительно мчатся на упряжках, что раз в неделю (а то и чаще) собирают весь свой скраб и перекочевывают на новую стоянку? Как уживается в одном характере тяга к пожизненному странничеству и способность к беспредельному ожиданию?

Но вот рассеивается туман над взлетной полосой или на далеком североямальском мысе, и наступает пора действий. Если объявляется посадка в вертолет, то ненцы оказываются в нем первыми, да еще помогают погрузить вещи запыхавшемуся и почему-то опаздывающему «приезжему». В стойбище, куда на минуту садится вертолет, они мгновенно включаются в новый ритм, и пока гость пригибается от нагоняемого винтом ветра, они успевают надеть новую малицу, переобуться в свежие кисты, сообщить сородичам главные новости. В считанные минуты только что прибывшая женщина разжигает очаг и кипятит чай, а мужчина может тут же уехать на упряжке в стадо, чтобы сменить умаявшегося за отсутствием смены пастуха.

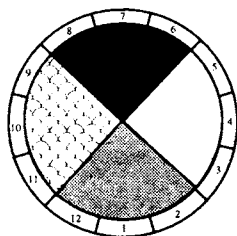
Ненцы начинают спешить, когда надо согреть чай для прибывшего гостя, когда стадо оленей разбегается в тумане или мечется от воя волков, когда после длительного переезда нужно поставить чум на новом стойбище. Основную часть времени, проводимого на стойбище, оленевод лежит или полужелит на постели в чуме, сидит на нарте, неторопливо ходит или стоит, вынув руки из рукавов и спрятав их в глубинах малицы. Он может при этом строгать, точить, сверлить, долбить, курить, почесываться, но делать все это размеренно. Порывистыми движениями выделяются женщины, подхватывающие ползущих к очагу детей, быстро распахивающие и запахивающие двери чума (чтобы не запустить внутрь кома-

ров или морозный воздух), протирающие стол или посуду, расстилающие или застилающие постель. Зато женщинам положено спокойно стоять, держа натянутую вокруг короля веревку, когда происходит отлов оленей. Мужчины же в этот момент преобразаются: они перебегают с места на место, совершают резкие прыжки и броски аркана, при промахе стремительно его сматывают, а при удачном броске вступают в противоборство с упирающимся (иногда беснующимся) оленем. В самый лютый мороз они ловят оленей, сняв капюшоны малиц и рукавицы.

Та же быстрота движений присуща мужчинам, когда они прыгают на нарту, уносимую сорвавшимися с места оленями, когда они гребут на лодке по высокой волне, бросают или выбирают невод, выхватывают ружье из-под настеленной на нарте оленьей шкуры, состязаются в борьбе, перетягивании палки или прыжках через нарты. Все эти движения коротки, и за ними вновь следует длительная полоса замедленного поведения.

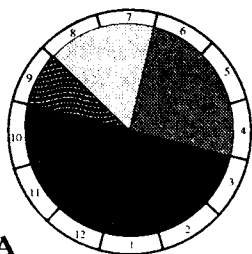
В замедленности есть свой ритм, и задается он внешней действительностью. Той действительностью, которую нельзя побудить стать быстрее, которую второпях можно только нарушить или даже сделать враждебной себе. Например, бессмысленно тревожить частыми проверками песцовые ловушки — от этого только уменьшится добыча зверя. Лучшим способом выпаса оленей является предоставление стаду свободы в передвижении и кормлении. Для самого человека умеренность в движениях служит залогом сохранения температуры тела и духа. Излишняя разгоряченность ведет к замерзанию (зимой), съедению комарами (летом). Человек не столько задает ритм происходящему, сколько находит его в природе. Он никого и ничего не торопит, не удлиняет и не дробит. А если и «сочиняет свое время», то такое, чтобы оно было явно ненастоящим — вот и спит легендарный герой три года, а потом столько же от кого-нибудь или за кем-нибудь бежит.

Настоящий (природный) год — *ло* — делится на два полугодия (*лом-пеля*), считающихся отдельными летним и зимним годами, а также на 4, 6 или 7 сезонов и, наконец, на 12 (13) месяцев. Сезоны считаются по состоянию солнца, месяцы — по движению луны. При заметном расхождении соотнесенных сезонов и лун к середине или концу зимнего полугодия добавляется 13-й месяц.



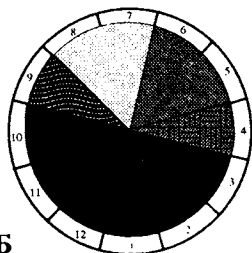
зима лето  
 весна осень

## Схема сезонного деления года в христианском календаре



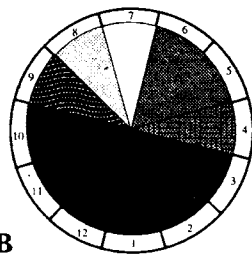
**А**

сыра — зима  
 нарэй — весна  
 тангы — лето  
 нгэрэй — осень



**Б**

сырэй — снег  
 сыв — холодное солнце  
 нара — снежный наст  
 юнуй — половодье  
 тангы — лето  
 нгэрэй — осень



**В**

сырэй — снег  
 сыв — холодное солнце  
 нара — снежный наст  
 юнуй — половодье  
 епдя — жара  
 сельвенянгы — время дождей  
 и чистки оленями рогов  
 нгэрэй — осень

## Ненецкий календарь

деление года на: **А** — четыре сезона; **Б** — шесть сезонов; **В** — семь сезонов

При четырехсезонности в годичном цикле обособляются *нгэрэй* (осень), *сыра* (зима), *нарэй* (весна) и *тангы* (лето). При шестисезонном счислении в зиме и весне выделяется по две дополнительные доли: в зиме — *сырэй* (снег) и *сыв'* (холодное солнце), весне — *нара* (снежный наст) и *юнуй* (половодье). При семичастности, кроме названных сезонов, в летнем периоде различаются *спдя* (жара) и *сельвенянгы* (время дождей и чистки оленями рогов). В год-лето включаются обычно сезоны *юнуй*, *тангы* (*спдя* и *сельвенянгы*) и *нгэрэй* (по данным Л. В. Хомич, летний год ограничивается лишь тремя собственно летними месяцами). Зимний начинается с *сырэй* и заканчивается *нара*.

Начало зимнего года определяется ненцами по двум признакам: выпадению снега (замерзанию воды) и гону оленей. Наступление летнего связывается с обратными явлениями: таянием снегов (вскрытием рек) и отелом оленей. Из-за сдвигов лун и естественных (погодных) колебаний оба признака могут «съезжать» на разные солнечные периоды. Иногда трудно определить, что обуславливает различия в календарях — местные особенности счисления времени или попросту то, что они записаны в разные годы. Например, у ненцев северного Ямала в 1984 г. летний год начинался с *ты' сапо лана иры* (месяца начала отела), зимний — с *хор' иры* (месяца гона оленей). У ненцев южного Ямала в 1989 г. летний год открывался *ты' ниц иры* (месяцем отела), зимний — *носиндалва иры* (месяцем охоты на песца). У лесных ненцев Нум-то в 1990 г. летний год начинался с *ветепсь дири* (месяца размножения птиц), зимний — с *кот дири* (месяца гона оленей).

В календаре сочетается лунное и солнечное время. Летом ненцы живут по солнцу (а лунные циклы служат вехами этой жизни), зимой живут по луне (исходящего от нее света достаточно для передвижений по тундре), а холодное солнце оказывается 'шагом времени'.

Солнце и Луна не существуют друг без друга, как женщина без мужчины. Они — муж (Месяц — *Иры*) и жена (Солнце — *Хаэр*). По легенде, некий мужчина однажды, осерчав, бросил в воду своего духа-помощника (*сядая*), на что тот в свою очередь озлился и погнался за своим бывшим хозяином. На пороге чума он схватил убежавшего за ноги, тогда как за руки его успела ухватить жена. Принялись они тянуть мужчину в разные стороны и разорвали напополам. Свою (заднюю) часть *сядай* съел, а переднюю жена на пос-

тель бросила. Лежал муж на постели, превращаясь то в младенца, то в полвзрослого. Взяла его жена и бросила в небо. Там он превратился в Месяц, а сама она стала Солнцем [Ненецкие сказки, 1984. с. 87]. С тех пор Месяц холодный, а Солнце теплое. По преданию, великий шаман может поставить на свою ладонь Месяц (но в чуме сразу становится холодно) или Солнце (но в чуме становится слишком жарко) [см. Костров, 1882. С. 25—26].

В тундрово-самодийских календарях зимнее полугодие, будто в противовес холоду, описывается исключительно признаками солнца (света). Например, в календаре самого «полуночного» народа нганасан, записанном П. Третьяковым, два первых зимних месяца октябрь и ноябрь характеризуются как темные — *серосянг кычеда* (начало темной поры) и *кайбирабу кычеда* (темная пора). Следующие за ними четыре месяца отмечены восхождением солнца: декабрь — *тарулэ* (пора зорь), январь — *сесусянг* (заря перед выходом солнца), февраль — *тайгай чуй нэнкиртэ* (выход солнца), март — *хэсусэнк* (движение солнца дугообразное).

Если женщина-Солнце связана неявными ритуальными узами с мужчинами (которым, например, не полагается раздеваться догола «на глазах» светила даже в самую жаркую погоду), то Месяц-мужчина — с женщинами. Это выражается и в общераспространенном представлении о зависимости периодов женских очищений от движения Месяца (ненецкое понятие *ирийта* соответствует русскому «месячные») и в обрядовой скрытности женщин от Луны (например, избегании взглядов на нее сквозь дымовое отверстие чума, «чтобы не окосеть»).

Разговаривают с Месяцем старухи. От них ждут и предсказаний погоды, и новостей о времени (в том числе о введении 13-го месяца). Нарождающуюся луну (*ири соя*) называют *хадал мэдревхивы* (царапиной на небе). Первая *си'ивувнанта* (семерка дней) завершается состоянием *иры хэв* (половины луны), вторая — *ири минюй* (полнолунием), третья — *пудана си'ивда* (последней семеркой), четвертая и завершающая — *ири суса* (концом месяца). По данным В. П. Евладова, каждое полнолуние ямальские ненцы приносят жертву Луне [1992. С. 105]. При затмении луны (*ириха* — смерти месяца) женщине-хозяйке чума надлежит оживить ее — набрать в рот рыбьего жира и выплюнуть в небо, а также бросить вверх серебряную монету.



С оттепелей и таяния снегов начинается сезон *нара* — 'снежный наст' (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 сводить концы с концами, занимаясь бедняцким промыслом — ловлей петлями и сетями зайцев и куропаток.

Вероятно, в дооленоводческую эпоху сезон 'снежного наста' был временем не столько бедняцкого промысла, сколько охоты на дикого оленя. В календарях лесных и восточных ненцев (а также таймырских энцев и нганасан), в землях которых сохраняются стада «дикарей», апрель нередко характеризуется как 'пора охоты'. У енисейских ненцев он именуется *сава юнулава иры* — 'хорошей настовой охоты месяц'. В варианте, записанном на Енисее А. А. Поповым, 'месяцем охоты' (*hawaɟɯnɯlawə ɟɯrɯ*) называется март, а апрель — *ɾɪpə-dasɟu ɟɯrɯ* ('светлым месяцем', когда охотятся с ружьем на диких оленей). У лесных ненцев апрель — *хомадюнумлава дири* (хорошей охоты месяц). Один из весенних месяцев в календаре надымских ненцев также называется *сава юнулава иры* (месяц хорошей настовой охоты), но оленеводы поясняют его значение на свой лад, как «месяца появления телят у домашних оленей».

К западу от Енисея, где «дикаря» почти не осталось, весенние месяцы звучат по-пастушески. У ненцев европейской тундры, по данным В. Иславина, три весенних месяца (в его записях — март, апрель и май) поименованы характеристиками отела: *сие-ниц ярий* — «случается, что ожидают, что олень отелится, но напрасно», *неней-ниц ярий* — «олень в этом месяце начинает тельиться» и *ты-ниц ярий* — «в этом месяце всего более родится оленей».

Подобные названия апреля содержатся и в календарях зауральских ненцев. Самым распространенным является *сие-ниц иры* (месяц ложного отела). По словам пастухов, 'ложным' апрельский отел считается не потому, что оленеводы понапрасну ожидают его начала (как полагал В. Иславин), а из-за того, что телятам в это время еще «не положено» рождаться. Их преждевременное появление может закончиться

гибелью в пурге или измождением в ходе напряженных весенних кочевок (к тихим отельным пастбищам оленеводы подходят только в мае). Случается, что таких ранних «пешек» приходится перевозить на нартах, укрывать от холодов и пурги в чумах. Не случайно апрельские отзимки называются у пастухов «пешечными буранами». У енисейских ненцев и энцев, еще не достигших пастушеской изоциренности их западных соседей, апрель именуется попросту *сую иры* — 'теленье оленьих самок' (у ненцев) или *нади ирио* — 'рождения первых телят месяц' (у тундровых энцев).

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 он назван *хале гийрий* (рыбным месяцем).

У надымских и полярно-уральских ненцев апрель — *варны* (воры) *иры* (месяц вороны), у лесных в том же значении — *варти* (*ватлны*, *варны*, *ворны*) *дири*. В течение первой «семерки» 'вороньего месяца' (ныне 7 апреля) приобские ненцы проводят праздник *Ворны яля* (Вороний день или Воронье солнце). Из священных нарт извлекают скульптуры духов и угощают их кровью жертвенного оленя. На вынесенном из чума столике под открытым небом устраивают ритуальное чаепитие. В настоящее время с Вороньим днем совпадает по срокам пышно отмечаемый в тундровых поселках Праздник 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 «лишний» — 13-й — *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 оленьей месяц).

## ЮНУЙ

(весна высоких вод)

Название сезона связано с понятиями *юн* (протока) или *юна* (согреваться, таять). От этого же корня образовано наименование загонной настовой охоты на дикого оленя *юнула-*

ва (означающей 'промысел по подтаявшему-отвердевшему снегу'), которая в восточных тундрах продолжается в течение всего периода наста, приблизительно, апреля-мая. В прошлом со вскрытием рек проводился еще более добычливый промысел диких оленей — «поколки на плавях» [см. Симченко, 1976. С. 90—94].

Оленеводы западных тундр в это время уже далеки от охотничьих помыслов. Их заботит состояние наста и речных переправ на последних переходах перед остановкой на отдельных пастбищах. Приметы, по которым определяется ход таяния снега, связаны с прилетом водоплавающих птиц, обычно лебедей, появляющихся в первые дни сезона юнуй с образованием проталин. Если лебеди прилетят чуть раньше обозначения проталин, наст будет прочным, если в момент таяния, холода больше не вернутся. Исходя из этих определений, пастухи либо поторапливаются с перекочевками, либо позволяют себе неспешные каслания, уделяя главное внимание начинающемуся отелу.

Прилет водоплавающих птиц имеет не только гадательный смысл, но и хозяйственное значение. На дичь: гуся, лебедя, утку-морянку ведется охота посредством отстрела, установки на проталинах силков. Однако лишь в одном варианте календаря (у енисейских ненцев) май назван 'месяцем прилета гуся' сово иры (при этом буквально сово означает скорее всего 'разлив рек').

Пастухи стараются уже в первые дни юнуй достичь отдельных мест. Как правило, каждый оленевод выбирает для этого особенно приглянувшиеся ему (его оленям) 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 и 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 или просто «поедаются людьми». Лишь в ты ниць иры стадо умножается. В прочие сезоны пастухи занимаются отбором и сортировкой стада: выбраковывают слабых, холостят самцов, определяют и обучают вожakov упряжек, обмениваются быками-про-

изводителями, оставляют красавцев-менаруев и старых важенков для ведения стада, отбирают оленей особых мастей для жертвоприношений, выращивают в чумах ручных нгавка. А в ты ницъ' иры стадо обновляется, оправдывая или обманывая ожидания пастухов; в нем появляются новые «лица», в которых оленеводы с первых шагов пытаются угадать их будущее предназначение.

Ни одна другая оленеводческая вежа не вызывает у пастухов столько переживаний, как отел — ты ний или ты нисярма. По убеждению ненцев, только у хорошего хозяина олени рождаются в изобилии и красивыми. Хороший прирост стада — знак «правильной жизни», плохой — клеймо неудачника и даже грешника, обделенного благосклонностью бога-дарителя оленей Илибембэртя.

Ты ний (отел) и весь сезон юнуй связан с идеей вскрытия и рождения. В календаре лесных ненцев его начальный период называется пювь (пьюпц) дири — 'месяцем нереста рыбы'. О нем же говорится: в это время «все живое размножается — рыба нерестится, птицы кладут яйца». Следующим лунным периодом (приблизительно соответствующим июню) является ветепсь (вехетевц) дири — 'месяц появления птенцов'. Подобная тема представлена и в календаре североуральских ненцев, которые называют июнь мангты 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 приенисейских тундр главной темой июня является половодье: на Гыдане это время именуется сава (савы, саву) иры (месяц разлива рек), у енисейских ненцев — совогылу минюй иры (разлития вод месяц). Со вскрытием рек наступает пора рыболовства: у надымских ненцев июнь называется вынуй иры (месяцем неводьбы). Иногда рыболовным считается июль: у енисейских ненцев выинуй иры (улов чира, по записи П. Третьякова) или шиепиј јігу (ходовой рыбы месяц, по данным А. А. Попова), у лесных ненцев — выну дири (месяц хода рыбы).

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 летних (речных и озерных) путей передвижения. Открытость природы в это время (ее младенчество и много-

образии) отзывается в ненецких представлениях не только страстью насыщения, но и мотивом достаточности (вероятно, только наевшийся человек способен рассуждать о пользе природосбережения).

Подобный мотив выражен в предании лесных ненцев о сотворении рек и суши:

Когда-то две женщины на земле реки создавали. Одна говорит: «Давай реки так проложим, чтобы они в ту и другую стороны текли». Вторая отвечает: «Нет, тогда людям будет слишком легко плавать по ним, и они быстро всех зверей перестреляют. Нужно сделать так, чтобы реки в одну сторону текли, тогда людям против течения трудно будет плыть». Также они и землю создавали. Одна говорила, что нужно ее плоской сделать, другая отвечала, что так людям будет слишком легко по ней ходить, и нужно сделать землю неровной, чтобы люди шли то в гору, то с горы.

[Н. Пяк, Нумто, 1990 г.].

Возможно, нечто подобное (наряду с идеями умиловления духов и дарения-отдаривания) запечатлено и в ритуале жертвоприношения, совершаемого накануне рыбопромыслового сезона: духу-хозяину южных вод *Яв'малу* или духу воды (например, *Хэ-нгэва*, 'Священной голове' — у сюнай-салинских ненцев) жертвуется олень, причем не только череп с рогами и шкура (как делается в большинстве иных приношений), но и вся его туша опускается в воду.

Для оленеводов июнь является временем относительного спокойствия, когда завершается отел, открываются из-под снега пастбища и еще не докучают комары. Подрастающие телята уже способны бегать в стаде, и стойбище неторопливо движется к летним пастбищам, расположенным обычно неподалеку от побережья моря или в горных тундрах. Пастухи и на сей раз не изменяют своим пристрастиям: для них июнь — *нявды' иры* (месяц телят, рождаемых годовалыми важенками).

## ЕПДЯ

(лето-жара)

В начале жары люди пристально следят за приметами лета: плохую погоду предрекают птицы, если они выют гнезда с солнечной стороны сопки, карликовая березка, если она стелется по земле в сторону севера, полярная ива, если корни ее «опухают», а листья загибаются к солнцу. Правда, у каждого в тундре своя плохая или хорошая погода. Для оленевода сильный летний ветер (даже с дождем) представляется хорошим,

поскольку он избавляет оленей от комаров и зноя. Для рыболовов тот же ветер создает множество неудобств: затрудняет или делает невозможным передвижение на лодке, волной запутывает или срывает сети. Тихая погода, наоборот, удобна для рыболовства, охоты на птицу и морского зверя, но оказывается сущим адом для оленей из-за обилия комаров. Вообще оленевод считает хорошей погодой не ту, что приятна ему самому, а ту, что полезна его оленям.

Жара в тундре — скорее мучение, чем благо. В 1990 г. лето на Ямале выдалось на удивление знойным. В центральной части полуострова, на широте устья р. Юрибей, можно было купаться и загорать. Днем под палящим солнцем не летали даже комары. Было трудно дышать, и каждое лишнее движение вызывало испарину. Старики-ненцы лежали в чумах полубольные, отказываясь даже разговаривать. Покидая на время чум (не забыв при этом надеть меховую малицу), они едва передвигались. Олени от измождения либо ложились на сырой мох, либо бродили вокруг водоемов. Запутавшаяся в сетях рыба мгновенно портилась. Оттаявшие мерзлотные кочки сползали под береговые откосы; позднее ходили слухи, что в одном месте таким обвалом придавило оленя, в другом — разрушило священное место. На широте Юрибея можно было отыскать поляны спелой княженики (*лаймор-нгодя*), зато погорели многие травянистые и ягельные пастбища. Сильная летняя жара считается таким же бедствием, как зимний гололед (непробиваемый наст). Ненцы до сих пор кое-где проводят обряд умилоствления бога южных вод *Яв'мала*, ударяя по воде саблями и прося умерить зной.

Самым распространенным названием июля является *не-нянг' иры* — 'месяц комара'. В это беспокойное время оленеводам приходится объединять свои стада (до полутора-трех тысяч оленей), чтобы они, спасаясь от комаров, не разбегались по тундре, а кружили на одном месте. Самых слабых и упряжных оленей пастухи опрыскивают рыбьим жиром. Для остальных спасением является «кружение» и сильный ветер. На островах, где нет необходимости постоянно окарауливать стадо, оленеводы предоставляют его воле ветров. Жители Хэ-нго (острова Литке), например, говорят, что их оленей в июле пасет ветер — стадо обычно бежит ему навстречу.

Летняя жара — и время разгула оленьих болезней — копытки, бешенства. На этот же срок приходится линька оленей (*тартэхамы*), отчего они, заеденные гнусом и покрытые

свалявшимися лохмотьями старой шерсти, заметно «теряют лицо».

По приметам в начале лета определяют, насколько тяжелым выдастся июль. Если первый вылетевший комар маленький, то предстоит обильное гнусом лето, если большой, то комаров будет мало. Надежду на то, что комаров будет мало, подают и другие приметы: если птицы в начале июля кормятся у берегов, или, если *юрите-пиле* (полярная пчела) подолгу летает.

Комары — самая свирепая стихия летней тундры. Они считаются разносимым по земле пеплом убитой (сожженной) нечисти *Парнэ* (по другой версии, комары — вши *Парнэ* [Хомич, 1977. С. 16]). В мифологии они стоят на одном уровне злодейства с зимней пургой. Их образ — «мелкое», но убедительное подтверждение неуничтожимости зла. Ненцы считают, что сражаться с ними бессмысленно. Однажды в разгар комарного лета мне довелось слышать, как старик-ненец поучал в отчаянии размахивающего руками внука: «Если ты будешь убивать комаров, они и тебя и твоих оленей закусуют».

И все же, несмотря на жару и бесчинства 'пепла *Парнэ*', июль считается временем светлого состояния природы, когда люди могут не слишком беспокоиться об обогреве жилища, вдоволь насытиться свежей сырой пищей (олениной, рыбой), подправить или заново изготовить свои вещи. Лето считается самым подходящим временем для избавления от больших и малых недугов. Например, по поверьям лесных ненцев, бородавки нужно сводить так: в самом конце июля, когда от луны останется лишь последняя «царапина», следует намазать их утиной кровью, выйти на улицу, вытянуть руки к луне и сказать: *Ильхи Вэсаку, чики омсай пелча мы* (Лунный Старик, возьми эти кусочки мяса себе).

## СЕЛЬВЕНЯНГЫ

(лето дождей)

Август часто называется *тайер* (*тайеры, таюр*) *иры* — 'месяцем середины лета'. Собственно 'Срединным днем', *Тайер яля*, считается в настоящее время Ильин день (2 августа), именуемый также *хэхэ яля* — 'священным днем'. Ненцы уве-

ряют, что хэхэ яля всегда бывает солнечным, но к концу дня гремит гром.

В *Тайер* яля мужчины и женщины надевают нарядные одежды. Каждая хозяйка чума готовит лакомые блюда: варку, юрок, вареную оленину. Если неподалеку от стойбища находится священное место, мужчины отправляются туда. С собой они берут духов-покровителей (*хэхэ* и *сядасв*) и жертвенного оленя. Духов ставят среди культовых изображений на святилище. Кровью жертвы обмазывают их лица, на скульптуры повязывают лоскуты ткани и металлические предметы (монеты, цепочки, украшения). Череп и шкуру оленя оставляют на святилище. В ходе ритуальной трапезы принято думать и говорить только о хорошем. В конце обряда полагается поклониться на четыре стороны света духам южного и северного неба (*Нуму* и *Нгэрму*).

Если святилище далеко, мужчины совершают жертвоприношение вместе с женщинами — на стойбище. При этом они уединяются у священной нарты, рядом с которой разводят свой костер (на огне варят рыбу или оленину, кипятят чай). В конце трапезы женщины подходят к священному месту, берут из рук мужчин наполненные чаем кружки и выплескивают из них по несколько капель на землю — богине *Я-Мюня*.

Обряд летнего Срединного дня посвящается от лица мужчин духам Неба, от лица женщин — богине Земли. Если предшествующие летние сезоны и месяцы проходили под знаками богов-детей — хранителя оленей *Илибембэртя* (майский отел), владыки южных вод *Яв'мала* (начало июньского рыболовства и избавление от июльского зноя), то 'середину лета' ненцы переступают под покровительством верховных богов-родителей — *Нума* и *Я-Мюня*. Правда, сразу за 'серединой' начинается 'темная дорога' — уход Солнца и наступление господства духа северного Неба *Нгэрма*. В августе пастухи покидают летние пастбища и направляются в сторону лесов.

В оленеводстве период рождений и роста сменяется временем созревания. Приходит пора кастрации молодых самцов, забоя оленей на шкуры для пошива одежды. У европейских ненцев, по записям А. Шренка, август именуется *мальсьнын гийрий* (месяцем малиц — 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 *сельвенянгы* (у европейских нен-



цев и соответствующий месяц именуется *сельвы* или *ты-сельцы*).

В августе исчезают комары, зато появляются оводы и мошка, отчего ненцы называют его *пилю' цры* (месяцем овода) или *неберу цры* (месяцем мошки). Особенное беспокойство стадам приносит овод, откладывая личинки в ноздри и под кожу оленей. Немало хлопот доставляет пастухам и страсти оленей к грибам, появляющимся в тундре к концу лета. Рыская по склонам сопок в поисках грибов, олени способны забыть о своем стадном инстинкте и отбиться от кочующего стойбища.

Во время *сельвенянгы* своего рода счищение происходит 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: в одном случае лесные ненцы так именуют июль — *яптица дири* (гусиный месяц, время, когда у дичи вырастают крылья, время линьки птиц), в другом август — *дедранг (дянца) дири* (линьки птиц месяц). У енисейских и гыданских ненцев август называется *хохорэй цры* (месяцем лебедя). У европейских ненцев два сменяющих друг друга летних месяца обозначаются как *цептома гийрий* (гусиный месяц) и *тима гийрий* (пернатый месяц); в конце первого, по наблюдениям А. Шренка, гуси начинают линять, в течение второго у них отрастают новые крылья. У гнездящихся гусей линька продолжается до шести недель (у остальных вдвое меньше), и в течение всего этого времени продолжается их промысел.

Обнаружить стаю линных гусей, насчитывающую иногда до тысячи и более птиц, не представляет особого труда по их гоготу или особым маневрам парящих в небе хищников (орлов, ястребов, канюков). Ненцы говорят, что гуси собираются к тем местам, где гнездуется *ханавэй* (ястреб). Хищник защищает подвластную ему территорию, заодно охраняя и птичьи выводки. Гуси, по словам ненцев, согласны пожертвовать ястребу часть своих сородичей ради того, чтобы быть защищенными от нападков прочих странствующих хищников — тех же ястребов, полярных сов, песцов, поморников, чаек-халеев, которые не прочь полакомиться гусиными яйцами или птенцами. Только с человеком не может поладить *ханавэй*, уступая ему свое «стадо» (при этом пронзительные крики ястребов не утихают несколько дней).

Облава на линных гусей — *яптундава* — длится иногда несколько дней. В ней нередко участвуют женщины и даже дети. Помощниками в загоне являются собаки. Если гусиная стая обнаружена на реке, ее неторопливо гонят к «тупиковому» озеру, захватывая в облаву попадающие по пути выводки. Мужчины едут по реке на лодках, женщины, дети и собаки с шумом следуют по обоим берегам. Если стая оказывается на озере, ее на лодках загоняют к берегу, где и происходит расправа с помощью оружия, палок и всего остального, что попадет под руку или под ногу. Часть гусей, успевающих спрятаться или прорваться сквозь цепь загонщиков, дают собаки. Иногда для облавы применяется невод, которым окружают стаю в воде, иногда сеть устанавливается на берегу, куда выскакивают птицы. Изодранные промысловики ставят на берегу пустой чум, куда, пытаясь скрыться в темноте, набиваются перепуганные птицы.

Мне доводилось участвовать в подобной шумной охотничьей потехе, приводящей в восторг взрослых и детей. После нее на стойбище был устроен гусиный пир, и я удостоился чести вдоволь наесться самых лакомых (во вкусе ненцев) кусков — гусиных лап (с толстой кожей, перепонками и коготками). Нередко добычи оказывается больше, чем способны съесть люди и собаки. Некоторую ее часть удается подкоптить над очагом и сохранить на более долгий срок. На Таймыре для хранения гусей используют мерзлотные ямы. Лесные ненцы вялят лебедей над костром, а шкурки высушивают для пошива одежды.

После окончания периода линьки (середины августа) охотиться на перелетных птиц считается предосудительным. По поверьям ненцев, птицы, преследуемые охотниками, не вернутся весной на старые гнездовья.

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 сколько-нибудь значительного улова чира (щокура) или сырка. Только у лесных ненцев, практикующих заповное рыболовство, в это время наступает путина; в августе «горла» заграждений закрываются (прежде в них проходила поднимающаяся по течению рыба) и начинается лов рыбы с помощью коротких неводов, котцов и морд. Оттого август у лесных ненцев называется *ныни* (нынь, ный) *дири* — 'месяц закрытых заповров'.

# НГЭРҲҮЙ

(осень)

В сентябре продолжают дожди, и изредка выпадает снег. Уже во всем чувствуется дыхание бога Севера, с именем которого — *Нгэрм* (*Нгэрм-сей*) — созвучно понятие *нгэрҲҮЙ* (осень). Месяц, соответствующий этому сезону, называется временем 'опавших листьев' (или просто 'листья'): *вэба' иры* — у тундровых ненцев, *вепа дири* — у лесных.

В сентябре тундра пустеет и оголяется также стремительно, как расцветала и оживала весной. Одновременно с перелетными птицами ее покидают стада оленей и движущиеся за ними люди. Символика прощания с тундрой заложена в названии сентября у енисейских ненцев — *гирюй иры* (отлет лебедя, в записи П. Третьякова). Улетающих птиц провожают призывом вернуться: «Принесите нам побольше мяса, перед вами расстелется земная поверхность, испещренная проталинами» [Терещенко, 1965. С. 188]. В легендах «круглый год» иногда обозначается как 'прилет-отлет птиц': к примеру, за время, пока идет сражение, «три раза снег таял, три раза земля покрывалась снегом», «гуси три раза прилетали и улетали» [Куприянова, 1965. С. 35].

С прилетом и отлетом птиц связаны весенний и осенний ритуалы «окончательного» захоронения и поминовения усопших. Если человек умер зимой, временем его ухода в иной мир считается весенний прилет птиц, до этой поры он называется не *хальмер* (покойник), а *вадѣда* (растущий) и лежит в нарте, оставленной посреди тундры. Весной его хоронят, а осенью, в период отлета птиц, совершают обряд поминовения. Если человек умер летом, то его хоронят немедленно, но считают, что он по-прежнему ходит по земле (его родственникам нельзя в это лето есть ягоды) и покинет ее лишь осенью. По словам А. Т. Лапцуй [Ямал, 1992 г.], «умерший зимой для нас умирает весной, когда летят птицы; он их услышит, захочет подняться, стукнется о крышку гроба, подумает, что его родственники умерли и пойдет их искать в страну мертвых; то же происходит во время осеннего отлета птиц, если человек умер летом».

На зиму в тундре остаются лишь жители самых северных ее окраин, которые по причине малооленности (как было в доколхозную эпоху) или по установленным правилам кочевания (как обстоит дело сейчас) не совершают сезонных перехо-

дов к границе леса. На их долю, помимо ранних холодов, выпадает счастливая возможность провести осенний лов заходящего в северотундровые реки омуля, называемого по-ненецки *явнгаля* (морская рыба). Сентябрь в календаре северо-ямальских ненцев именуется *явнгаля иры* (месяц омуля), у европейских ненцев — *яумгале гийрий* (месяц морской рыбы). У самоедов европейской тундры он называется (в записи В. Иславина) *яунгалемберц ярий* — от *яунгале* (омуль) и *берц* (промышлять).

В сентябре пастухи возвращают взятых на выпас оленей рыбакам, которые в свою очередь делятся с пастухами своим уловом. С конца сентября рыбоугодья пустеют, отныне каждый владелец оленей сам выпасает свое стадо и движется с ним по путям своих кочевий. Оленеводы меняют летний *мюд* (аргиш, караван) на зимний (простоявший все лето посреди тундры). Женщины стараются успеть до холодов подлатать зимнюю одежду и сшить новую из свежих августовских шкур.

В стадах начинаются предбрачные бои самцов и их ухаживания за важенками. Приближается, а во многих случаях и начинается время гона. Для того чтобы весенний отел прошел в короткие сроки, необходимо осенью управлять стадом так, чтобы до поры *хорам* (самцам) не удавалось собрать и отогнать в сторону гаремы важенки; затем, достигнув к октябрю удобного пастбища, наоборот, способствовать гону, сделав для этого длительную остановку и отделив от стада холощенных быков, чтобы они «не вмешивались попусту» в брачные отношения.

## СЫРЭЙ

(зима снега)

Наступление года-зимы во всех ненецких календарях связано с периодом гона оленей (за исключением одного — североуральского, в котором октябрь назван *тока емси иры* — 'месяцем замерзания озер'). Обычно начало сезона *сырэй* совпадает с лунным месяцем *хора* (слово *хор*, *хора*, *кор* произошло, как считают ненцы, из подражания «хорканью», издаваемому оленем-самцом во время гона). Иногда месяц *хора* соотносится с сентябрем: у европейских ненцев он называется *хоре гийрий* или *марем-баде гийрий* (месяц гона оленей, по записям А. Шренка), у енисейских ненцев — *horrr jiry* (ме-

сяц хоров, по данным А. А. Попова). Однако в большинстве случаев он приходится на октябрь и определенно связывается с выпадением снега — *сыра*, от которого и происходит название сезона — *сырэй*. В некоторых календарях зимнее полугодие отсчитывается не с месяца *хора*, а со следующего за ним 'темного времени'.

Разноголосица в определении точного времени *хора* вполне объяснима при учете естественной протяженности периода гона (как и в случаях с «растянутыми» периодами наста, хода рыбы, линьки птиц). Октябрь чаще принимается за главный из соотносимых с гоном месяцев, поскольку является окончанием времени *хора*. Не случайно, наряду с наиболее общим названием — *хор' иры* (у лесных ненцев — *кор' дири*), к этому же периоду относятся наименования, характеризующие завершение гона. У енисейских ненцев октябрь — *илап хорый иры* (месяц прекращения случек оленей, в записи П. Третьякова), у европейских — *малкомзъ ярий* (от *малк* — 'безрогий, комолый', по данным В. Иславина). У лесных ненцев подобное название *нуча маркумсан* (*манкупся, матлкупца, мошкопиш*) *дири* (месяц, когда у хоров отпадают рога) соотносится с ноябрем.

С момента утраты оленями-самцами рогов следует долгая череда потери «рогатости» всего стада: в течение зимы комолыми становятся ездовые холощенные быки и важенки. Для ненцев олени рога входят в круг основных эстетических ценностей, они изображаются в орнаменте, тщательнее прочих частей тела выполняются в культовой скульптуре. Только из рогатых оленьих черепов складываются «чумы богов» на святилищах (при этом не допускается, чтобы у жертвенного оленя рога были сломаны). Украшением стада считается олень-*менаруй* (или несколько *менаруев*), легко отличимый по самым большим и ветвистым рогам. Сброшенные оленями рога не должны валяться в тундре, пастухи их собирают в кучи, а дети любят играть у этих куч.

По отросткам на рогах определяется возраст оленя. По росту рогов ведется счет годового времени. Не случайно среди сезонов и месяцев отмечаются периоды: чистки оленями рогов (*сельвенянгы*), потери рогов оленями-самцами (*малкомзъ, маркупсан*), прорастания рогов (*яра'*). Для оленевода символом лета является «рогатость» стада, зимы — «комолость». В легендах течение времени иногда определяют по росту рогов. Например, Старший Выли отправляет младшего

брата в путь со словами: «Поедешь на пяти хабтарках (нерожающих важенках); будешь ехать целую зиму; отпадут рога у оленей, а когда они снова вырастут до уровня ушей, поедешь к священному мысу» [хынабу «Няхар Ю Выли», сказитель Л. Лапсуй, Гыдан, 1979 г.].

Следующий месяц (приблизительно соответствующий ноябрю) называется ямальскими и гыданскими ненцами *мар' иры*, енисейскими ненцами (в записи А. А. Попова) — *jilsebsij hoptp jiry*, в одинаковом значении 'месяц дикого самца-оленя' или 'гон дикого оленя'. Дикарь ведет гон одновременно с домашним, но с окончанием чуть отстает. Этот небольшой промежуток времени (разделяющий окончания двух 'гонов' — *мар'* и *хор'*) важен и для оленеводов, и для охотников. По утверждению пастухов, кочевья которых расположены 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 малочисленные стада дикарей во время гона способны увести за собой значительную часть домашних. Особенно реальной эта угроза становится именно тогда, когда домашние хоры уже, обессилев, роняют рога, а дикие еще продолжают «бодаться». Лучшим средством оленеводства в этом случае является охота, отстрел дикаря.

Со своей стороны, охотники используют время гона дикого оленя для его промысла с помощью манщика. В роли последнего выступает специально обученный домашний олень, которого охотник подпускает, направляя его движения упряжным ремнем, к стаду диких. Вожак непременно выходит навстречу, намереваясь вступить с соперником в схватку (если манщиком является самец) или начать ухаживания (если это важенка). В обоих случаях скрывающийся за манщиком охотник остается незамечен в пылу брачных игрищ и в удобный момент стреляет в дикаря. На рога манщика-самца обычно надевается ременная петля, в которую запутываются рогами его противник в ходе боя, после чего охотнику удается приблизиться к месту схватки вплотную и поразить жертву наверняка. Иногда на рога манщика укрепляется длинное лезвие, и тогда исход схватки бывает предрешен и без вмешательства охотника.

Как видно, и в период, когда охота на дикого оленя играла ведущую роль в хозяйстве тундровиков, и в эпоху развития пастушеского оленеводства, когда главными стали заботы по сохранению домашнего поголовья, определение периода гона

дикаря имело существенный смысл, благодаря чему, вероятно, и сохранилось в перечне веж календарей как охотников, так и оленеводов.

В западных тундрах ноябрь тоже имеет значение «месяца промысла», но уже не дикого оленя, а пушного зверя. В календаре ямальных и надымских ненцев он называется *носиндалва* (носинтобц) *иры* (месяц песцового промысла). В некоторых тундрах время пушного промысла соотносится с октябрём: у европейских ненцев — *ханъялова гийрий* (месяц начала охоты за пушными зверями, в записи А. Шренка), у североуральских — *носи таисе* (носиндапсе) *иры* — 'лова песцов месяц'. Нередко «побеление песка» и начало его промысла соотносится с началом года-зимы. Кроме того, ноябрь считается месяцем настоящих холодов. У енисейских ненцев он именуется *яра иры* (первым зимним месяцем, по записям П. Третьякова), у североуральских — *Ас-потты иры* (месяц замерзания Оби).

Определением «полной зимы» у ненцев служит понятие 'темнота' — *пэв*. Ноябрь часто называется *нюдя пэвдя иры* — 'малым темным месяцем'. Вместе с декабрём он образует 'пару темных лун' — ('*сидя пэвдя иры*').

Декабрь — *пэвдя иры* (темный месяц) или *нгарка пэвдя иры* (большой темный месяц). С погружением земли в зимнюю тьму связан миф о переходе Солнца и Луны в страну *Нга* [см. Хомич, 1966. С. 198]. Однажды *Нга* обратился к духу неба *Нуму* с жалобой на то, что живет в темноте под землей и часто в поисках выхода натывается на острые углы 'семи слоев вечной мерзлоты'. Он попросил у *Нума* Луну и Солнце для освещения своего жилища. Не желая ссориться с *Нга*, жена которого была сестрой его собственной жены, *Нум* уступил ему Луну и Солнце. На земле наступила тьма, сквозь которую едва пробивался свет небесных звезд. Звери и птицы стали гибнуть, натываясь в темноте на деревья и проваливаясь в ямы. Люди принесли жертвы на священных местах, прося *Нума* вернуть им свет. Для совета *Нум* собрал всех небесных и земных богов. Бог южных вод *Яв'мал* посоветовал *Нуму* зайти в гости к *Нга* и хитростью добыть светила. Явившись к *Нга*, *Нум* сначала побеседовал с ним по-родственному о разных делах, а затем, уходя, попросил у *Нга* его тень, ссылаясь на то, что ему скучно на небе без собеседника. *Нга* не подозревал прежде о существовании у него тени и был удивлен, рассмотрев-таки ее. Он согласился отдать свою тень *Нуму*,

но она, несмотря на уговоры и даже побои, никак не желала следовать за *Нумом* без хозяина. «Нехорошо, что ты не можешь выполнить даже такой маленькой просьбы, — сказал *Нум*. — Что ж, долг платежом красен». И он выхватил из углов жилища *Нга* Луну и Солнце, вынес их из подземелья и поместил на прежнее место. На земле вновь стало светло.

Ежегодным «возвращением» (пользуясь понятием М. Элиаде) мифа является декабрьский уход Солнца в «тупик» его 'темной дороги'. Ночь полностью замещает день приблизительно на рубеже двух *пэвдя иры*, особенно с наступлением двухдневного безлуния. В один из таких дней ненцы приносят жертву владыке нижнего мира *Нга*. При совершении обряда оленя забивают на темной стороне стойбища (*нё-нянгы*) у 'носов' *сябу* (поганой нарты), неподалеку от входа в чум. Кровь жертвы оставляется на снегу. По представлениям ненцев, *Нга*, во власть которого погружен зимний мир, следует по пятам кочующих людей. Если, осмотрев оставленное чумовище, он обнаружит кровавое пятно жертвы, будет благосклонен к людям, если нет — «все равно добьется крови».

В языке ненцев перекликаются понятия *пэвдя иры* (темный месяц), *пэвдя я* (подземный мир) и *пэвдя пэдара* (густой лес). Именно в это время ненцы покидают просторную летнюю тундру и оказываются в полосе лесов, где чувствуют себя не вполне уютно. Отчасти это вызвано и тем, что придется пересекать границы чужих хантыйских владений, где каждый пень выглядит подозрительно. С этим же в какой-то мере связана и приписываемая ненцам хантами боязнь бурого медведя [см. Пантеон].

Поведение в зимнем лесу должно быть неслышным. По этому поводу на Полярном Урале рассказывают такую историю [И. Лаптандер, 1993 г.].

Мой отец был еще маленьким, когда вместе со взрослыми поехал заготавливать дрова на Лар яху (Полуй). Отправились мужчины то ли на пяти, то ли на шести нартах. Приехали в лес, стали рубить деревья. Сами смеются. Стук падающих лесин эхом отдается. Надумали они испытать, чье эхо сильнее, принялись шуметь, кричать. Вдруг слышат, один сук хрустнул, потом другой. Олени стали беспокоиться, путаться в упряжи. Хруст слышится все ближе. Не по себе стало мужикам. Побросали они топоры, прыгнули на нарты, толком их даже не распутав, и бросились бежать. Мой отец оглянулся и увидел стоящего посреди леса огромного человека. На Лар яхе и берега высокие, и деревья. А тому великану деревья только до подмышек достают. Идет он и хохочет так громко, что деревья гнутя. Мужики приехали домой, старику о случившемся рассказали. Тот велел им оленя забить,



чтобы грех загладить. Так они и сделали. На следующий день поехали на Лар яху с оленем. В лесу уже никого не было, только следы виднелись на месте, где стоял великан. Там оленя забили, вещи брошенные забрали и домой вернулись. С тех пор в лесу не смеются и не балуются, чтобы не дразнить великана.

Декабрь может называться по-разному, например, у лесных ненцев *тестя дири* — 'морозный месяц', у приуральских сырэй иры — 'снежный месяц', однако главное в нем — 'конец большой темноты'. Поскольку зимний солнцеворот (особенно в Заполярье) — явление приметное, с ним соотносят лунное времясчисление. По необходимости к двум 'темным' месяцам добавляют третий (он же скрытый 13-й), и в календаре оказывается три пэвдя иры: малый (нюдя пэвдя), промежуточный (просто пэвдя) и большой (нгарка пэвдя). В этом случае последний из 'темных' месяцев нередко захватывает часть января.

## СЫВ

(зима холодного солнца)

Название января у европейских (большеземельских) ненцев — *сывы гийрий* (средний месяц), по мнению А. Шренка, происходит от понятия *сывы* (середина). У лесных энцев, по данным П. Третьякова, он именуется *касакай дири* (середина года), а созвучный с ним предыдущий (декабрь) — *косокоголай* (время платежа ясака). Оба слова, означающие в записанных А. Шренком и П. Третьяковым календарях «середину», имеют иной первоначальный смысл: *сывы* — вариант произношения *сыв* (зима), *касакай* (и близкий ему *косокоголай*), вероятно, являются переогласовкой заимствованных от русских понятий круга «казак-ясак». Тем не менее в календаре они действительно соответствуют середине.

По-ненецки 'середина зимнего года' звучит в распространенном у североуральских, ямальских, гыданских и лесных ненцев наименовании января *по' маха иры* (*пэ маха дири*) — 'спины года месяц'. В толкованиях отмечается: «через край темноты переваливается спина года», «последняя темнота с той стороны спины остается».

Как и середина лета, 'спина зимы' открывается праздничным днем. Подсбно летнему Срединному дню, зимний — *Едэй по' яля* (Нового года день или Нового года солнце — яля обозначает и 'день' и 'солнце') начинает собой новую «доро-

гу». Накануне праздника оленья упряжь украшается красными повязками, увешивается колокольчиками. На женские нарты повязываются лоскуты красной ткани. В праздник принято надевать нарядную белую одежду. Ненцы считают, что *Едэй по' яля* непременно бывает ясным и морозным. Может быть, поэтому лесные ненцы называют январь *атка тестя дири* — 'большой ясно-морозный месяц' (*тестя* означает 'ясный солнечный зимний день').

Если стойбище находится недалеко от святилища, с восходом солнца в *Едэй по' яля* мужчины отправляются совершать жертвоприношение. На юго-восточной стороне священного места происходит заклание оленя *Хаэр* (Солнцу). На снегу лопаткой вырезают круглое изображение солнца с семью лучами и окрашивают его в красный цвет оленьей кровью. В заключение обряда участвующие трижды кланяются солнцу.

В описанном В. Тоболяковым ритуале встречи солнца в устье р. Надым [1930. С. 114—116], отмечены сходные символы: утром мужчины запрягают нарты и, привязав к ним двух телят и двух старых важенок, медленно движутся к святилищу. На лесистом холме они останавливаются и за рога подтаскивают четырех жертвенных оленей к священной лиственнице. Хозяин извлекает из священного ларца огненную шкуру рыжей лисицы, надевает ее на конец хорея и прислоняет к лиственнице. Бормоча заклинания, он подносит к мордам жертвенных оленей ларец и кричит: «Тынзян!». Четыре петли, свитые на одном аркане, надевают на шеи четырех жертвенных оленей и тянут в разные стороны. Задушенных оленей освежевывают и едят; на приведенном белом олене кровью жертв хозяин рисует знак солнца наподобие буквы «Ф», после чего белого оленя отпускают в стадо. Кровью окропляют окружающие деревья и смазывают полозья нарт; шкуры жертвенных оленей развешивают на ветви лиственниц. При появлении женщин хозяин тотчас сворачивает лисью шкуру и прячет ее в ларец. Женщины увозят недоеденные туши к чумам.

Если праздник 'Солнца нового года' проводится в стойбище, оленя забивают со священной стороны чума (*си-нянги*). Кровью жертвы мажут другого молодого оленя, который, по убеждению ненцев, вскоре должен стать вожаком стада. На праздник собирается шумная компания из соседних стойбищ. На украшенных оленних упряжках проводятся гонки. Мужчины состязаются в борьбе (*тарома*), а также «перетягивании палки» (*нгыхыдармя*).

Вечером принято устраивать многолюдное чаепитие, соревнование в исполнении сказаний. Символика «огненной лисицы», кровавых рисунков с изображением солнца, красных доскутов на нартах и упряжи дополняется ярким и долгим горением домашнего костра. Вообще весь январь обычно проходит в гостеваниях, встречах, торгах, обмене новостями и преданиями. Возможно, записанное П. Третьяковым у енисейских ненцев название января — *хындаиво иры* (в его определении «второй зимний месяц») буквально означает 'месяц песен' (от *хынабц* — 'песня', *хынота* — 'поющий').

Начало сезона *сыв* отмечено не только восходом солнца, но и сильными морозами. От п-ва Канин до п-ва Таймыр распространено наименование января 'месяцем ломающегося (от мороза) топора'. В канинской тундре *тыпкымпе гийрий* означает (в пояснении А. Шренка), что от сильных морозов железный топор (*тыпка*) ломается или трескается (как дерево *пе*). У европейских самоедов, по свидетельству В. Иславина, в месяце *тупкампя ярий* «бывает так холодно, что железный топор от дерева ломается». Лесные энцы толкуют значение *тукопоча дири* как 'месяца ломающегося топора'.

Февраль называется *яра' (яры) иры*, что буквально означает 'месяц нароста', 'месяц края' или 'месяц наклона'. А. Шренк название февраля у европейских ненцев — *ярей гийрий* — переводит 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'* то как 'наклон земли к солнцу' (отчего и увеличивается световой день), то как появление 'края' солнца над горизонтом, то как образование у оленей наростов-бугорков на месте отпавших рогов. По-видимому, все три толкования, несмотря на кажущееся взаимное несоответствие, имеют единую основу.

Восходящее солнце лесные ненцы называют *ярын тарт ятль*, 'утреннюю звезду' (Венеру) — *ярын тарт нумги*. В обоих случаях понятие *яра (ярын)* обозначает 'восход' как некую целостность, в которую входит и световая выпуклость, и очерчивающий ее край, и позволяющий ей открыться земной наклон. Что касается шишек на голове оленя, то, памятуя о ненецком пристрастии к измерению времени (и состояния солнца) «оленьими рогами», нетрудно уловить связь между растущим солнцем и пробивающимися ростками новых рогов.

Вероятно, близким к изначальному является определение февраля лесными ненцами как 'месяца растущего дня (солнца)' — *дюрной дири*.

В некоторых календарях февраль провозглашается месяцем хорошей погоды. Енисейские ненцы называют его *henlabowa jigu* — 'ясным (ясной погоды) месяцем', лесные ненцы — *кыню чатма дири* (тихой погоды месяцем). Мне приходилось, сидя в сотрясаемом пургой чуме, рассуждать с ненцами о бушующей снаружи февральской непогоде. Они не пытались назвать пургу ясным днем, но уверяли, что в феврале погода все равно становится лучше и лучше, так как солнце поднимается выше и выше.

Нетрудно догадаться о причинах особой симпатии ненцев к солнцу. По их представлениям, и солнце неравнодушно к людям. На этом диалоге основываются приметы, особенно пристально рассматриваемые в растущем солнце (или по солнцу). Лесные ненцы, например, приглядываются к закату: если садящееся солнце уйдет за тучу, а затем неожиданно выглянет, будто на человека посмотрит, и опять скроется, значит, нужно ждать сильного ветра.

Лесные ненцы различают приметы и по другому «солнцу» — *хальмэр ту ярымтат* (яркому свету покойников) — северному сиянию. Если в небе заиграли сполохи, значит «покойники встают», а на следующий день непременно будет буря. И у тундровых ненцев перемежаются приметы «двух солнц»: колеблющееся сияние (*харп*) предвещает пургу, ровное и светлое — ясный морозный день; спокойно садящееся солнце (*хаэр*) сулит ясную погоду, играющее тенями — бурную, надевшее «рукавицы» (разноцветные полосы по сторонам) — морозную. Не исключено, что и в названиях «двух солнц» — *хаэр* и *харп*, кроется одно основание, например, *хаэрё* — 'сиять' или *харпарц* — 'гореть большим пламенем'.

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 (или прилетом) орла. Поэтому во многих северосамодийских календарях период, соответствующий марту, называется *лимбя'* (*лимбы, лимби, липя*) *иры* (месяцем орла).

Состояние орлиного полета — высшее определение солнечного движения. Вместе с тем образ орла является постоянным иносказанием-воплощением солнца. Любой из 'солнечных' месяцев (зимнего восхождения) может быть поименован орлиным, в ряде календарей название *лимбя' иры* носит февраль и даже январь. И все же наиболее часто встречающимся и символически соответствующим «орлу» оказывается март.

В полнолуние *лимбя' иры* ненцы проводят на святилищах ритуал, посвященный солнцу-орлу. Праздник этот, сопровождаемый жертвоприношениями, называется *лимбя' яля* (орлиный день). В *лимби' яля* принято посещать свои родовые святилища и приносить жертвы родовым духам (*хэхэ*).

Седьмой солнечный сезон, как и двенадцатый (13-й) лунный месяц, вновь сменяется первым. Возможно, семерка сезонов в календаре ненцев служит объединительным символом двух лет (зимнего и летнего) в один, поскольку Семь = Всё [см. Пантеон]. Кроме того, в изложенной последовательности 4-й (центральный в семерке) сезон оказывается стержневым (*сельвенянгы* соответствует 'серединному' лунному месяцу); 6-й сезон (*сырэй*) приходится на 'темную' пору, что соответствует представлениям о числе 6 как знаке провала между 5 и 7. Не исключено, что увеличение количества сезонов (до 7) является и средством сближения солнечного счисления с лунным; всякий раз при их сопоставлении вспоминается версия о браке Солнца и Месяца.

Мифологическое пространство ненецкого лунно-солнечного календаря можно представить распределенным на две половины (сферы): первая начинается с месяца 'спины' (января), затем восходит в течение периодов 'наростов', 'орла', 'воронь', 'рождения оленей', 'подъема вод' до летней 'середины'; вторая открывается месяцем 'отлета лебедя' (августа) и нисходит через 'листопад', 'потерю оленями рогов', 'темноту' до 'большой темноты'. В свою очередь первая сфера делится на две доли: начальная отмечена знаком растущего Солнца (*Хаер*), на первых порах еще перекликающегося (в приметах) с Солнцем Подземелья (*Харп* — Северным Сиянием), а затем, с месяца 'орла', одерживающего верх над 'Солнцем покойников'. Завершающая доля проходит под знаками покровителя и дарителя оленей *Илибембэртя* (отел), владыки южных вод *Яв'мал* (половодье и жара), верховного духа неба *Нум* и богини земли *Я-Мюня* (середина). Вторая сфера также разделена на две части: начальная соответствует образу духа се-

вера и северных ветров *Нгэрм*, финальная — духу подземелья и смерти *Нга*.

Пик календарного верха (летней середины) и крайняя точка его низа (зимней 'спины') олицетворены братьями-врагами *Нум* и *Нга*. Пространство времени оказывается одной из арен их непрерывной борьбы. Примечательно, что переходы одной сферы в другую отмечены женскими образами: «эпохи» *Нум* и *Нгэрм* разделены ритуалом поклонения женщине богине земли *Я-Мюня*; выход «из-за спины» начинается под знаком захваченной и упущенной *Нга* женщины-Солнца *Хаер*.

Таким образом, первая сфера, которую можно назвать верхней, охватывает 4 сезона, или 7 месяцев, вторая (нижняя) — 3 сезона или 5 месяцев. В каждой из сфер находится «ниша» для вставки 13-го месяца, соответственно, периоды 'отела' и 'темноты'. Смещенность мифологических сфер календаря относительно его деления на год-зиму и год-лето, возможно, предопределена «идеологической» потребностью утвердить количественное преобладание верхней доли года над нижней, тогда как в обыденном времясчислении (по полугодиям) тундровое лето заметно уступает зиме по количеству месяцев (5:7 или даже 3:9 — границы лета и зимы подвижны).

Предложенная мифокалендарная схема воспроизведена не напрямую из текста календаря (если не считать использованных в ней понятий 'спины' и 'середины'), а из его контекста. Между тем собственно текст (названия лунных периодов и солнечных сезонов) содержит темы:

'домашний олень' (гон и отел, рост, чистка и отпадение рогов, снятие шкур на малицы) — апрель, май, июнь, август, сентябрь, октябрь, ноябрь, январь;

'дикий олень' (осенний гон и весенний промысел) — апрель, ноябрь;

'весенние птицы-вестники' (орел, ворона) — февраль, март, апрель;

'летние птицы' (гнездование, линька и отлет водоплавающих) — июнь, июль, август, сентябрь;

'рыбы' (нерест, ход, лов) — апрель, май, июнь, июль, август, сентябрь;

'насекомые' (комар, мошка, овод) — июль, август;

'пушной зверь' (промысел песца) — ноябрь;

'листва' — сентябрь;

'ломающийся топор' — январь;

'мороз-жара' — октябрь, ноябрь, декабрь, январь, июль;

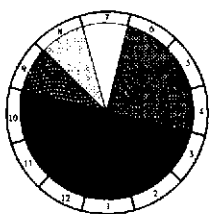
'снег-вода' — декабрь, май, июнь;  
'темнота-свет' (восход) — октябрь, ноябрь, февраль;  
повороты ('середина', 'спина') — июль, август, январь.

Распределение этих тем в пространстве годового солнечного цикла различно. Три из тринадцати перечисленных тем: 'листвы', 'пушного зверя' и 'ломающегося топора' — однолунны. Значение двухлунной межсезонной имеет тема насекомых.

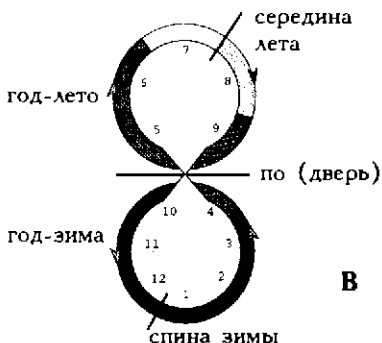
Две темы птиц разделены из-за разнохарактерности их трактовки: весенние рисуются как парящие, прилетающие вестницы солнца, летние — как главным образом гнездящиеся, линяющие, промысловые. Обе птичьи темы имеют межсезонное значение: весенняя распределена в пространстве февраля-апреля, летняя — июня-сентября. Не исключено, что птичьи сюжеты все же составляют единую тему. В этом случае она примерно соответствует всей верхней мифосфере календаря.

Значение годовых осей имеют «двуликие» темы: 'мороза — жары', 'снега — воды', 'темноты — света' (восхода), поворотов и 'дикого оленя'. При этом каждая осевая пара связывает различные доли года-времени: 'мороз' и 'жара' совпадают с началом и концом верхней мифосферы, 'снег' и 'вода' приходятся на противоположные сезоны *сырэй* и *юнуй*, 'темнота' и 'свет' окружают с двух сторон точку зимнего поворота, гон и промысел дикого оленя примерно совпадают с началом зимнего и летнего полугодий, повороты разделяют верхнюю и нижнюю мифосферы.

К этому же разряду двуликих можно отнести и тему прилетающих-улетающих птиц. Ее значение дополняется ритуальной символикой, связанной с окончательным захоронением и поминовением усопших. Эти обряды совпадают по времени с рубежами года-лета и года-зимы. Весенний и осенний 'разрывы', таким образом, оказываются некими отверстиями, в которые уходят души умерших и откуда, вероятно, приходят души новорожденных. Понятие года — *по* — переключается со значением слов 'дверь', 'промежуток' (*по, по'*). Таким образом, собственно 'год' (*по*) является не пространством времени «от весны до осени» или «от осени до весны», а 'дверью' между летом и зимой. Если представить год-лето и год-зиму как отдельные круговые циклы, то местом их соединения окажется 'дверь', а их сочетание примет форму 8. Следовательно, время (и человек во времени) дважды в солнечном году проходит в противоположных направлениях через одну и ту же



**A**

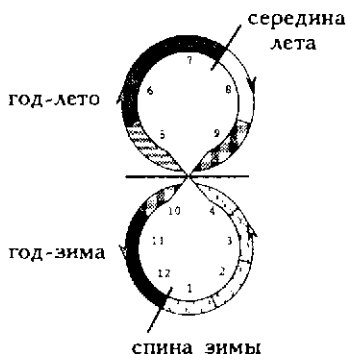


**B**

- |                         |                                                     |
|-------------------------|-----------------------------------------------------|
| ■ сырэй — снег          | □ епдя — жара                                       |
| ■ сыв — холодное солнце | ▨ сельвенянгы — время дождей и чистки оленями рогов |
| ■ иара — снежный наст   | ■ нгэрй — осень                                     |
| ■ юнуй — половодье      |                                                     |

### Модели ненецкого календаря:

**A** — единый годово́й цикл; **B** — «двухго́дичный» цикл



- |                                |                      |
|--------------------------------|----------------------|
| ▨ знак растущего Солнца — Хаер | □ знак Нума и Я-Мюня |
| ▨ знак Илибембертя             | ▨ знак Нгэрм         |
| ■ знак Явмала                  | ■ знак Нга           |

### Мифосферы ненецкого календаря



по-'дверь'. Оттого количество лет в подсчетах ненцев удваивается (в сравнении с европейским счислением) и соответствует общему числу переходов сквозь по.

Особое место занимает всегодичный сюжет домашнего оленя. Он может быть разделен на две подтемы: 'гона-отела' и 'рогов'. Обе подтемы являются «двуликими». Признаки 'рогатости-комолости' приходятся на конец и начало верхней мифосферы. Наиболее внушителен по количеству названий месяцев и их вариаций сюжет 'гона-отела': осенний 'гон' обрамляется месяцами 'чистки' и 'отпадения рогов'; 'отел' также с обеих сторон окружен «орнаментом» из 'ложного', 'первого', 'позднего' периодов. Отел часто называется началом года-лета, гон — года-зимы. По времени зачатие-рождение оленей приблизительно соответствует прилету-отлету птиц и ритуальному приходу-уходу человеческих душ. Другими словами, гон и отел происходят при переходах через ту самую дверь-разрыв года, которая отделяет зиму от лета.

Если представлять год-зиму и год-лето как отдельные циклы, то станет очевидно значение летнего и зимнего поворотов как двух наиболее отдаленных от 'двери' состояний времени (в отношении света-тьмы, тепла-холода) и пространства (как местонахождения кочующих стойбищ). Поворотная (связанная с мифосферами) ось календаря определяет пики пространственно-временных состояний, от которых начинается обратное движение к по-'двери'.

## СЕЛЬКУПЫ

Год (пода) у селькупов делится на два полугодия — зимнее (кэн, катэ) и летнее (тачеты), а также четыре сезона: весну (утэн, щетыр, ытыт), лето (тавыт, тачеты), осень (кондаг'т или араты) и зиму (кат, катэ, кэн). В имеющихся у меня календарях сезонное деление выглядит весьма неопределенно (вернее, определенно соотнесенным с христианским календарем). Двухчастность года, напротив, является традиционной мерой времени в обрядности, фольклоре и обыденности. Начало года-лета связывается с прилетом уток (в мае), зимнего — их отлетом (в сентябре). В мифологической версии наступление зимнего полугодия знаменуется последним ударом грома и уходом бога Нома в южную сторону неба, летнего — первыми раскатами грома и возвращением Нома.

Основу годичного времясчисления составляет лунный календарь, который однажды в несколько лет выравнивают с состоянием солнца (сроком отлета уток), вставляя на рубеже года-лета и года-зимы 13-й месяц. Счет по луне в течение всего годового цикла (особенно зимой) не обходится без солнечных примет: по материалам П. Третьякова, в названиях трех зимних месяцев (соответствующих ноябрю, декабрю и январю) упоминается *челы* (солнце). К этому можно добавить записанную Е. Д. Прокофьевой [1976. С. 107] поговорку: *челыты кумыт взрынгыт* — 'солнце людей содержит (опекает)'.

Месяц в селькупской мифологии и сам почитается богом *Ират* и является лицом (или обителем) верховного духа неба *Нома*. Во власти *Нома* (*Ират*) находится время. Не только череда зим и лет, но и лунные фазы определяются его волей. По преданию, у сына *Нома* была вредная и жадная жена. Однажды *Ном* что-то у нее попросил, но она ответила ему отказом. *Ном* отвернулся, «глаз потерял», и месяц оказался на ущербе. Подобная смена состояний приписывается и самому богу *Ират*: полнолуние означает его открытый взгляд на землю, месяц на ущербе объясняется тем, что «*Ират* глаз закрыл — что-то в глаз его попало».

Луна представляется и домом небесного бога. В этом доме есть окна, смотрящие на землю, и дверь, находящаяся с обратной стороны Луны; вокруг бродят белые медведи и растут деревья, корни которых с земли видятся звездами (*кыщка*). В нем бывает жарко, когда ярко светит солнце; если приближается пурга, *Ират* окутывается дымкой, называемой *сури мот* — 'снежный дом'. Однажды сын бога *Ийя* отправился на охоту. Отец советовал ему: «Надень теплую парку, скоро изменится погода». Но *Ийя* не послушал отца, ушел без парки. В пути его застал холод, и он замерз, не успев вернуться в теплый лунный дом. С тех пор след его лыж запечатлен на небе в виде дороги *Нум Ийя* — Млечного Пути.

В лунном доме бывали, по преданиям, и селькупские шаманы. Вообще отношения между людьми и *Ират* лишены «космической торжественности». Если хочешь избавиться от бородавок (*пынэ*), смажь их в день окончания месяца печенью щуки, выйди на улицу, протяни руки к луне и приговаривай: «Месяц уйдет — у меня бородавки уйдут» (сходным средством пользуются, как уже отмечалось, лесные ненцы). Но пальцем показывать на Луну не следует — «болеть будет».

По распространенной среди селькупов легенде, однажды девочка пошла за водой, зачерпнула из речки ведро и, остановившись, глянула в небо. Увидев Месяц, она стала его дразнить, показывать на него пальцем (не подозревая того, предлагать себя «как женщину»: указательный палец называется женским — *нёмал-мун* [см. Castren, 1955. S. 117]). «Как ты там живешь? — спрашивала она. — Вот я здесь хорошо живу, жирное мясо ем!» Месяц схватил девочку, та напоследок пыталась удержаться за тальниковый куст. С тех пор в ясную зимнюю ночь на Лупе можно различить силуэт девочки, одной рукой держащей ведро, другой — тальниковый куст [сказительница Т. С. Ирикова, Ратта, 1988 г.].

Незатейливость свойственна и селькупскому толкованию смены лунных фаз. Пока Месяц в добром расположении духа, он поворачивается лицом к людям и постепенно становится полным (*ираты поргынты чара*). Затем он «начинает лениться», отворачивается, уменьшается наполовину (*пелякты шумча иры*) и, наконец, уходит совсем (*ираты сюннанта*). По наблюдению Е. Д. Прокофьевой, селькупы измеряют фазы лупы ('ширину Месяца') толщиной пальцев, «как сало на спине оленя», делая приблизительно следующие заключения: «Сегодня лупа в два пальца» [1976. С. 107—108].

## ТАЧЕТЫ

(год-лето)

По старой традиции селькупов, наступление лета приходится приблизительно на май — *тõ:кал' иратэ* ('гусиный месяц', в записи А. И. Кузьминой), или *шипá тюпса ирэт* (месяц прилета уток). Еще несколько десятилетий назад встреча лета отмечалась празднеством *порый апсэ* или *сюркында*, посвященным прилету уток (описание которого приведено в предыдущей главе). Торжество отделяет зиму от лета не только для живущих. Для усопших оно является гранью «окончательной» смерти; в это время изготавливаются надгробия на могилах умерших в зимнее полугодие. Их души (*ильсат*) покидают людскую обитель для последующего возрождения в медвежьей плоти.

Праздник *порый апсэ* сочетает в себе ритуалы оживления (шаманских атрибутов, одежд *порге*, дерева *коссыйль по*), очищения (живущих от умерших) и открытия новых путей (для

шаманов и душ усопших). В нем выражается сопричастие людей к возрождающейся природе (ритуальная охота на уток и открытие ими трапезы, установление нового «небесного» дерева), друг к другу (общинный сбор) и сфере духов (камлание шаманов, обряд с *порге*).

После разговора о незатейливости отношения селькупов к божественному времени полный сложный символик ритуала *порый апсэ* может показаться явлением другой культуры. Однако в том-то, пожалуй, и состоит одна из основ селькупского мировидения, что в нем незатейливо и подчас неожиданно сочетаются глубокомыслие и пересмешничество. Таков стиль обыденного поведения (например, подчеркнуто простецких рассуждений о потусторонней жизни), таков характер то потешного, то божественно мудрого культурного героя *Ичи*, таков сам праздник *порый апсэ*, объединяющий людей, которые то меряют луну по толщине пальцев, то освящают шаманские бубен и плащ, на которых знаки месяца и солнца определяют замечательно стройную картину мира.

Смысл весеннего возрождения жизни содержится и в других вариантах названия мая: *квалам-пюй ирэт* (месяц нереста рыбы), *лангам-пюй ирэт* (месяц нереста язя) или *пет'т'ай а'рет* (месяц нереста щуки, в записи А. И. Кузьминой). В ряде календарей тому же периоду и тем же явлениям придается соответствующий хозяйственный оттенок: *карбаквелей ирэт* (месяц постановки запоров, по данным Г. И. Пелих) или *ка:рбан кив'ий и'ррет* (месяц, когда рыбу ловят неводом, закрыв реку запором, в записи А. И. Кузьминой).

В июне продолжается охота на водоплавающую дичь. У селькупов нет промысловых ограничений, связанных с гнездованием гусей и уток (охота на лебедя не допускается по сакральным мотивам). Напротив, и психологически (после «одобрения» общинной охоты на уток в обряде *порый апсэ*), и практически (посредством применения сетей-перевесов *пок-ка*) обеспечивается добыча любыми средствами, включая сбор на гнездах утиных яиц. Подобная вседозволенность связана прежде всего с отсутствием в этот период иного, помимо промысла дичи, существенного источника пищеобеспечения. Вместе с тем, наряду с открытостью промысла водоплавающих, оказывается закрытым вход в мир таежных зверей. В летнее полугодие селькупы добывают то, что приносит им лето (перелетную птицу, проходную рыбу), сберегая то, что останется с ними на зиму.

Июнь — пора ростков будущего летнего изобилия. Одним из его наименований у северных селькупов, по данным А. И. Кузьминой, является *тщоппърын пассекуптăй и'ррет* (месяц цветения ягод), другим — *кѣ'лит тырыл' ираты* (месяц, когда рыба мечет икру). Едва ли не первыми «всходами» оказываются поднимающиеся вслед за половодьем комары. Тазовские селькупы называют июнь (или июль) *ненапыль ирэт* (месяцем комаров). Как и в ненецкой традиции, их появление в самом начале лета считается у селькупов напоминанием о неуничтожимости темных сил. По легенде, в *ненапа* (комаров) превращаются песчинки, вытряхиваемые из шкуры некогда убитого людьми медведя-лоза (злого духа). Победенный лоз перед уходом в подземелье сказал людям: «Вы меня убили, но часть меня станет комарами. Когда вы шкуру мою тряхнете, вспомните об этом. На зиму она будет умирать, а летом снова оживать». По представлениям селькупов, у комара нет сердца, т. е. он бессмертен [Е. Н. Мороков, Толька, 1988 г.].

Июль носит название *тщоппърын мѣса:куптăй и'ррет* (месяц созревания ягод, в записи А. И. Кузьминой). И в рыболовной теме календаря отмечается сдвиг от наблюдения к потреблению: июль именуется *ютты котты ирэт* — 'весенних (ранних, первых) уловов рыбы месяц' (возможно, подобный смысл заложен и в названии *ютель квотиль ирэтэ*, истолкованном П. Третьяковым как «время плавания на лодке»). В это время в селькупские водоемы входит первая из поднимающихся со стороны моря «летних» («весенних») рыб — нельма; 'месяцем нельмы' называется июль у обских (вандж *ирэт*, по данным Г. И. Пелих) и курейско-баихинских (*мѣ'нджил и'рэд*, в записи А. И. Кузьминой) селькупов.

Начинающаяся пора «сбора урожая» отражена и в других вариантах наименования июля у северных селькупов: *вэргы ираты* (большой месяц), *вэргы кэтты ираты* (больших заготовок месяц), *тангыт чонтый ирэтты* (середины лета месяц) [я использую здесь упрощенную транскрипцию записей А. И. Кузнецовой]. Последнее название свидетельствует о приближении лета к рубежу, за которым начинается его спад.

Этот спад, однако, выражается не в сокращении заготовок и хозяйственных работ. Напротив, август, как ни один другой месяц, богат промыслами (и соответствующими названиями): и обские и северные селькупы именуют его 'месяцем сбора

ягод' — *тёпанмизакунта ирэт* (в записи Г. И. Пелих), или *тицоппэрын и:куптэй и'ррет* (по данным А. И. Кузьминой); на р. Таз он называется *маркэ коттэ ирэт* (месяц больших уловов рыбы). К промыслу рыбы в этот период добавляется охота на линную водоплавающую дичь, и одним из вариантов названия августа является *шипá чапта ирэт* — 'пора, когда линяет утка' (в записи П. Третьякова). Подобно сбору ягод и рыболовству, августовский облавный промысел линных уток обилён добычей, длительный загон линных стай по протокам и озерам приносит до нескольких сотен птиц.

И все же в последовательности отмеченных явлений прослеживается «нисходящий ряд». Если в первой своей половине лето растёт (прилет птиц — подъём воды — появление комара — созревание ягод — рыболовная путина), то после пика- 'середины' начинается его отступление в том же порядке явлений (обильный рыбопромысел — сбор ягод — появление мошки — спад воды — линька и отлет птиц). Июль и август симметричны друг другу в календарном цикле, их одинаковость по разные стороны летнего пика подчеркивается сходством названий: за 'месяцем созревания ягод' (*тицоппэрын мўса:куптэй и'ррет*) следует 'месяц сбора ягод' (*тицоппэрын и:куптэй и'ррет*), за 'ранними уловами рыбы' (*ютты котты ирэт*) — 'большие уловы' (*маркэ коттэ ирэт*), за 'комарами' (*ненапыль ирэт*) — 'мошка' (*н'имырэль ираты*).

Основанием осенней стороны пирамиды летних месяцев является сентябрь. Он по-своему симметричен весеннему основанию — периоду мая-июня. Если приход лета знаменуется появлением водоплавающих птиц (уток и гусей), то его окончание связывается с выходом на речные пески боровой дичи: сентябрь называется *сангай ирэт* (месяцем глухаря). Если весной отмечается ход и нерест туводных пород рыбы (язя, щуки), то в начале осени — проходных (сентябрь называется месяцем 'осетра' — *квыгр ирэт*, 'сырка' — *шид ирэт*, 'чира' — *мендыль ирэт*).

Нет сомнений в том, что выделенные признаки лун имеют хозяйственное значение. Мне самому на стойбище селькупов у оз. Лозыль-то в сентябре 1993 г. пришлось довольствоваться почти исключительно вареным глухариным мясом; что касается белой рыбы, то ее роль в пищеобеспечении еще более очевидна. Хозяйственный смысл выражен и в других названиях сентября: у северных селькупов — *отеомте ирэт* (месяц

чистки оленьими рогами), у обских — *ман'ты тшопр а'рет* (месяц сбора брусники, в записи А. И. Кузьминой).

И наименование сентября 'месяцем листопада' (чоб'кытыль *ирэт*) может быть истолковано как предостережение рыболовам относительно возможности сноса забиваемых нападавшими листьями заборных заграждений (в это время городьбу приходится расчищать от листьев по четыре-пять раз в день). Наконец, последнее из распространенных названий сентября — *нолгут ирэт* (месяц дождей) также допустимо признать важной хозяйственной характеристикой.

Мне в соавторстве с Владимиром И. Васильевым несколько лет назад довелось заинтересоваться именно этой хозяйственно-знаковой гранью календарей [Васильев, Головнев, 1980]. Та же характеристика бросается в глаза и другим исследователям счисления времени северных народов. Она позволяет легко различить календари оленеводов и промысловиков. Однако следом встают вопросы, выходящие за пределы возможностей хозяйственного мерила. Значение распространенных среди самодийцев и угров месяцев 'орла' или 'вороны' нельзя определить с позиции «едят их или не едят». Трудно представить, занимаются ли зимой «хозяйством», если в календарях (с ноября по февраль) об этом упоминаний нет. Трудно, наконец, угадать, что же было главным в сентябрьских занятиях селькупов — охота, рыболовство, оленеводство или сбор ягод.

А главным было просто сочетание всех этих занятий. С точки зрения «выделения основного вида деятельности» можно было бы каждую из 13 селькупских лун назвать «месяцем комплексного хозяйствования». Между тем в богатом перечне сентябрьских наименований различимо и настроение «сказать как можно больше о достоинствах, к сожалению, уходящего лета» и «перебрать напоследок все то, чем значимо было лето». Так это или не совсем так, но селькупы в сентябре действительно подводят итоги прошедшему лету, считают потери в оленьем стаде, осматривают изготовленный из свежего дерева и корья инвентарь, проверяют надежность рыболовных заграждений, в которые за лето «до кипения» набивается рыба. По сентябрьским приметам выверяют и соответствие лунного времясчисления солнечному — именно к лунному сентябрю однажды в несколько лет добавляется 13-й месяц. Возможно, и по этой причине набор сентябрьских наименований столь разнообразен, часть его представляет собой «резервный фонд» на случай введения в календарь скрытого месяца.

Примечательно, что главное общественное событие сентября — праздник провода птиц — также скрыто в календаре. Вероятно, его учет — дело шаманов, которые определяют сроки как весеннего, так и осеннего *порый апсэ*. Шаманы у селькупов выступают жрецами календаря. Не случайно селькупские сезонные празднества являются одновременно и шаманскими ритуалами. Не случайно и то, что божественным распорядителем времени в селькупской мифологии оказывается сам *Ном* (в ипостаси *Ират*).

В начале *нолгут ирэт* (месяца листопада) наступает время для осеннего *порый апсэ* (или *шурпенда сюркында*). Его понимают как обряд проводов уток или похорон лета. Когда с деревьев наполовину облетают листья, а в небе появляются вереницы улетающих уток, люди одной округи собираются на том же месте, где весной проходил праздник встречи птиц, где стоит жертвенное дерево *коссиль по*. Торжеством, как и весной, руководят шаманы, камлающие по очереди почти непрерывно. Они «выпроваживают горе», просят для людей благополучия и удачи в промыслах. Для ритуальной трапезы выбираются самые жирные утки; остатки обрядовой пищи выливаются на землю в жертву нижним духам. В чум их возвращать нельзя — занесешь беду. Провожая стаи уток, люди выходят из чумов и, глядя им вслед, говорят: «Половину сердца мне оставь, а половину унеси».

Осеннее торжество *порый апсэ*, в основных чертах повторяя весенний ритуал, вносит в него новый акцент беспокойства о «горе», «беде», внимания к темным духам. Наступает пора зимнего года, *Ном* напоследок грохочет молнией и уходит до весны в край теплого неба. Земля достается во владение Лесному (Нижнему) духу — *Мачиль лозу*.

## КАТЭ

(год-зима)

Поэтически звучащее название октября *ѳди кwāнди а'рет* (вечерней зари месяц, в записи А. И. Кузьминой) открывает счет зимнему году. Именно закатные приметы отныне сопровождают ожидание снегопадов, заморозков, холодных ветров. На весь зимний год (и особенно его первую половину) темы погоды — солнца — темноты становятся в календаре преобладающими. В какой-то мере этот ряд был начат уже в



сентябре — *нолгут ирэт* (месяцем дождей). На октябрь приходится следующая его ступень — *ютты кандэ ирэт* (первых заморозков месяц). В это время подходит к концу промысел летней (проходной) рыбы — у обских селькупов период, совпадающий с октябрём-ноябрём, по данным Г. И. Пелих, носит название *кор ирэт* (месяца муксуна). У селькупов р. Таз, где ход северных пород начинается и заканчивается раньше, уже наступает пора лова «зимней» (туводной) рыбы: с первыми заморозками открывается «охота» на щуку и налима посредством острог (*кэли кос*) и деревянных крючков (*лум'а*). После ледостава, приходящегося обычно на конец октября, лучение сменяется ловом рыбы в установленные на запорах котды (*морытын*). Жальниковую городьбу надлежит ежедневно отбивать от ледяной корки, если позволить ей накрепко вмерзнуть, вспучивающийся лед оторвет запор ото дна. Зато с этой поры можно не ограничивать улов, хранение которого обеспечивается не вялением или копчением, а морозами.

Как начало лета соотносится с оживлением вод, в которых происходит нерест рыбы, так наступление зимы отмечено оживанием леса, в котором идет гон оленей; в календаре северных селькупов октябрь называется *корыль ирэт* (месяцем гона оленей). Тот же период именуется и 'месяцем собачьих вязок' — *щюка ирэт*. И олень, и пес, по представлениям селькупов, обладают двойственной натурой, соединяя в себе черты одомашненности и дикости. Они являются посредниками между домом и лесом, через них возобновляется прерванный на лето диалог человека с зимней (темной) тайгой.

Не только символически, но и практически олень и собака оказываются главными средствами передвижения и деятельности охотников в лесу. Со времени заимствования селькупам у ненцев упряжного оленеводства (к числу приобретений, вероятно, относится и само название 'месяца гона'), оленный транспорт является условием успеха зимней охоты. Собаки же — знаменитые селькупские лайки — с давних пор составляют достоинство охотничьей культуры селькупов. Отбор и выращивание *тяпа-канак* (бельчатниц), *няби-канак* (утятниц), *кворге-канак* (медвежатниц) и других разновидностей промысловых псов свидетельствует о мастерстве охотника: *тяпа-канак* должна иметь разрез на носу (в виде перевернутой «т») и 9 рубцов на нёбе; *няби-канак* со щенячьего возраста отличается равнодушием к птичьему мясу; *кворге-канак* выделяется прерывистыми рубцами на нёбе. Охотничьих лаек

специально случают, подбирая пары по сходству промыслового нрава, оттого, может быть, и посвящен повязу месяц, несколько опережающий время обычных собачьих свадеб. Селькупы остерегаются допускать в свои стойбища случайных псов. Если припекает нужда приобрести новую собаку, то ее предпочитают выменять (купить) у эвенков, чьи породы славятся не менее высокими охотничьими достоинствами. Среди обских селькупов хорошая собака считается равноценной лошади или корове.

По первому снегу сопровождаемые собаками охотники осматривают ближайшую округу, отстреливают пару белок для определения «спелости»: если мездра оказывается темной — время промысла еще не пришло, если светлой — пора отправляться в тайгу. Сроки начала промысла определяются и по тому, насколько резво бегает белка по ветвям деревьев, какой длины отросли на ее ушах кисточки.

Периодом начала настоящей охоты считается ноябрь, называемый иногда *тяпччылъ ираты* 'месяцем белкования' (по данным А. И. Кузнецовой). К этому времени селькупы перебираются в зимние поселения, обустроенные землянками *пой-мот*. Обычно зимники располагаются в глубине леса, поблизости или на территории охотничьих угодий. Отсюда промысловики совершают то длительные, то краткие рейды в тайгу, устанавливая и проверяя ловушки.

Все чаще для поездок и прокладки нартенных дорог среди растущих сугробов используются олени. Их гон завершается, что отмечено в одном из названий ноября — *корын а'мты lak'tиса ираты* ('месяц, когда падают у оленей-самцов рога', в записи А. И. Кузьминой). Стадо держится неподалеку от жилищ. Самым резвым из оленей на шею привешиваются колодки, или на одну из передних ног надевается деревянный «башмак» (*мокта*), чтобы за ночь они не уходили слишком далеко. Иногда на границе участка их пастбы ставят чучело медведя (на лесине с отломленной верхушкой крепят шкуру, растягивая ее в позе стоящего на задних лапах зверя). Кроме того, селькупы имеют обыкновение в зимнее полугодие подкармливать оленей сушеной или мороженой рыбой, предваряя угощение постукиванием одеревеневших рыбин друг о друга. Благодаря этому поутру, когда охотник собирается отправиться на оленях в путь, нет нужды разыскивать их по округе; достаточно поколоть дрова для утреннего чая: заслышав уда-

ры топора или стук деревянных чурок, олени сами торопятся объявиться на стойбище.

Самая длинная серия названий ноября посвящена погодной теме: *ючикандак ирэт* — 'месяц застывания льда' (по данным Г. И. Пелих), *чухор кони ирэт* — 'месяц снегопадов', *мухультер амбат ирэт* — 'месяц, когда все везде замерзает', *кипты чэлы ирэт* — 'малого солнца месяц', *кипты кони ирэт* — 'малых морозов месяц'. В двух последних наименованиях звучит определение 'малый', связывающее ноябрь в пару с 'большим' зимним месяцем — декабрем.

В сочетании *ютты кандэ ирэт* (первых заморозков месяц — октябрь), *кипты кони ирэт* (малых морозов месяц — ноябрь) и *маркэ кони ирэт* (больших морозов месяц — декабрь) образуют триаду зимних периодов, обозначающих нарастание холодов. В селькупской традиции, со свойственной ей тягой к парадоксам, этому нарастанию (морозов) противопоставляется одновременное сокращение (дня).

Самым распространенным знаком декабря является 'рукавица' или 'большой палец рукавицы'. По этому поводу существует целый веер толкований: на Средней Оби декабрь называется *нопат 'корай а'рет* ('месяцем, когда надевают двойные рукавицы', в записи А. И. Кузьминой), на р. Таз — *нобыт кокали ирэт* ('месяцем, когда солнце поднимается над землей на рукавицу' или, в ином пояснении, 'коротким месяцем'), на р. Толька, по данным А. И. Кузьминой, — *нопыт ка':kalul' (ko:kalul')* *ираты* ('месяцем пальца рукавицы, когда за один день можно связать только один палец рукавицы').

С триадой зимних месяцев, уменьшающих день до размеров пальца рукавицы, связано, по-видимому, предание об уходе в спячку солнца. Критическим моментом (как и в ненецком варианте мифа о смерти солнца) оказываются все те же дни безлуния, выпадающие на смену зимних месяцев. Дословный русский перевод записанной А. А. Ким на селькупском языке версии этой *тшапте* (сказки) звучит так:

Туча закрыла солнце. Три дня без солнца звери мерзнут. Звери пошан солнце искать. Звери на гору залезли, там туча лежит. Звери сели на тучу, поехали солнце искать. Месяц показал дом. Дома темно, солнце спит. Звери заревели. Солнце пробудилось. «У меня глаза не видят». Звери солнце вымыли, солнце хорошо смотрит.

[Сказки..., 1981. С. 143].

В этом коротком мифе выражен ряд чисто селькупских календарно-космологических интонаций. В традиционном для

селькупов незамысловатом стиле *тшапте* рисует немывтое с невидящими глазами лицо Солнца, что перекликается с мифологемой отворачивающего свое лицо (из-за обиды или попавшего в глаз сора) Месяца. Уход светила в спячку также соотносится с манерой Месяца лениться (идти на ущерб). Собственно мотив спячки-пробуждения, присущий звериному миру, оказывается связующим: он-то и открывает зверям (с подсказки Месяца) доступ к темному дому Солнца (в понятии дома опять-таки угадывается аналогия с лунным домом *Нома*). Этот мотив распространяется на дальнейшее развитие зимнего календарного цикла, связанного с образами птиц-вестников света и пробуждающегося по весне бурундука. Он же выражается в календарно-поведенческих установках самих людей.

Селькупская традиция настоятельно ограничивает сроки декабрьской охоты: по словам старых промысловиков, «в последние десять дней декабря селькупы не охотятся». Это время принято проводить в уюте домашнего очага. В прежние годы оно посвящалось подготовке к ярмарке, куда охотники отвозили добытую пушнину, где они подновляли запасы провизии, снаряжения, а нередко отводили душу за стаканом хмельного зелья. Оттого, может быть, декабрь иногда именуется *нуванмоккем ирэт* — 'месяцем большой суеты' (в записи Г. И. Пелих).

Однако изначальный смысл приведенного названия не имеет ничего общего с суетой. В лингвистически выверенной версии А. И. Кузьминой *ну'нан мокол и'ррэт* означает 'месяц, когда люди лежат на боку и на спине', и соотносится по времени с февралем. Уже не удивляясь селькупскому пристрастию к игре с непротиворечивыми противоположностями, можно предположить, что месяц *ну'нан мокол* приобрел оттенок не то «суеты», не то «лежки» под воздействием мифа о спячке Солнца. Кроме того, образующее его понятие *мокакты* (спина) вызывает в памяти ненецкую 'спину' (*маха*), обозначающую в календаре нижнюю (тыльную) часть года. Так что замысел «полежать на спине» (то ли прячась от морозов, то ли подгуляв на ярмарке), скорее всего, следует отнести к смеховому жанру селькупской культуры, а его календарно-космологическим прототипом считать близкий к ненецкому образ светила, проходящего нижнюю (заднюю, 'спинную') часть своего годовичного круга.

Вполне возможно, что 'месяц спины' по аналогии с ненецким стилем занимает в календаре селькупов место января

(Г. И. Пелих соотносит его с декабрем, А. И. Кузьмина — с февралем). Косвенно это подтверждается наименованием января *кот чонтыль ираты* (в записи А. И. Кузнецовой), что может означать 'середины зимы месяц', — в северосамодийской традиции середина зимы соотносится со 'спиной'.

К январю относится и ряд названий, обыгрывающих тему мороза: *кони ирэт* (морозный месяц), *маркэ кони ирэт* (большой морозный месяц), *варг кандак ирэт* ('все трещит, самый большой морозный месяц', в записи Г. И. Пелих), *чикирыл ко:ул ираты* ('морозный месяц, когда падает мелкий блестящий снег', в записи А. И. Кузьминой). С ним же связано первое (в зимнем цикле) упоминание солнечной птицы-вестника: *лымби 'ке(т) и'ррет* ('месяц, когда день прибывает на орлиный шаг', по данным А. И. Кузьминой).

Чаще, однако, «птичья» тема открывается февралем: по материалам Г. И. Пелих, у селькупов нижней Кети именно он назван 'месяцем, когда на орлиный шаг прибывает день' — *люмбикэ ирэт*. Пояснением к нему может служить другое наименование февраля (у верхне-тазовских селькупов) — *чейлы тылакал соты ирэт* (месяц удлиняющихся дней). Иногда в роли солнечной птицы выступает орлан-белохвост (*чанга*), отчего название месяца приобретает звучание *чанга ирэт*.

После январского промыслового затишья, когда в основном ведутся домашние работы да неспешное подледное рыболовство, к началу февраля охотники вновь покидают теплые полуземлянки и с чумами продвигаются к отдаленным угодьям. На Оби из-за «загара» воды рыболовство прекращается, и хозяйственная деятельность переключается полностью на охотничий промысел (прежде всего пушногодобычу). У обских селькупов период конца января — начала февраля именуется *маттельсы ирэт* (месяц, когда 'в лес уходят', по данным Г. И. Пелих).

По материалам А. И. Кузьминой, у северных селькупов 'таежным месяцем' — *мат'т'ерты и'ррет* является март. В это время даже на незаморных притоках Таза завершается подледное рыболовство и снимаются зимние запоры. Лишь в крайних случаях — неудачах в предшествующем лове рыбы и безуспешной охоте, селькупы прибегают к «чрезвычайному» поздне-зимнему рыболовству: в морозный день на устье впадающей в озеро речки насыпается песочная или снеговая запруда (*тонт*); течение при этом останавливается и вода поднимается к уровню льда; задыхающаяся рыба устремляется

вверх по течению и набивается в установленный на запруде котец, откуда ее непрерывно вычерпывают саком. Улов бывает обильным, но рыба из озера надолго исчезает.

К таежно-охотничьей и в то же время погодной теме марта относятся записанные А. И. Кузьминой названия: *пи'л'л'ей ту:'тай и'ррет* (месяц, когда надевают одну обклеенную камусом лыжу, а другую — голицу) и *сѣ'рам тѣ'такунтѣй и'ррет* (месяц, когда начинает таять снег). Обе характеристики связаны с состоянием снежного покрова и сложностями хождения по нему: подбитая камусом лыжа позволяет «цепляться» за наст при подъемах, голица (неподбитая камусом) — легко скользить на спусках. К теме снега примыкает еще одно наименование марта в календаре среднеобских селькупов — *сы:рый (сыран) тѣтпи(й) а'рет* (снег тает, виден кал коров). Автор записи А. И. Кузьмина предполагает по этому поводу, «что на Средней Оби селькупы уже до установления советской власти занимались скотоводством». Вполне соглашаясь с приведенным заключением, хочу лишь еще раз напомнить о склонности селькупов позабавиться даже в таких серьезных делах, как времясчисление.

Среди названий марта преобладающим является *лимбы ирэт* — 'месяц орла'. Оно продолжает начатую еще в январе с «орлиного шага» тему восхода солнца. Образ орла (орлана) в шаманском мировидении селькупов связан с вознесением, подъемом: к примеру, *сомбэтэрэль тэтэлы* (шаман света) отправляется на орле или в облике орла сквозь семь небесных сфер к владыке неба; на одежде шамана знаки (подвески, изображения) орла занимают «верх» [см. Пантеон]. Пора мартовского равноденствия считается временем достижения солнцем высоты свободного полета и потому обозначается символом высшей птицы — орла.

В череде птичьих названий то здесь, то там (в январе, феврале, марте, апреле) обнаруживается 'месяц вороны' — *кэры ирэты* (февраль, по данным А. И. Кузнецовой), *кѵäрий а'рет* (март) и *кѵ°:рал' ираты* (апрель, в записи А. И. Кузьминой). Подобная «неустроенность» вороны может, с одной стороны, свидетельствовать о привнесенности ее образа в селькупский календарь (например, из хантыйского), с другой, напротив, указывать на ее жизнеспособность в селькупской традиции. Во всяком случае она составляет трио (с орланом и орлом), создающее противовес в зимнем календарном цикле

триаде 'морозных' (сокращающих день) месяцев. В этом случае год-зима принимает вид замкнутой «семерки»: в ее середине располагается месяц-«спина» (январь), по сторонам — триады морозных и птичьих месяцев.

Вместе с тем последний зимний (или, в ряде календарей, первый летний) период — апрель — обычно носит название *щепи ирэт* 'месяц бурундука'. На исходе марта начинается линька пушных (зимних) зверей, и охота на них прекращается. Именно в это время прерывается зимняя спячка бурундука, и он «вместе с медведем» появляется в лесу. Иногда бурундука ловят или стреляют ради узорчатой шкурки, однако его промысел несравним по значению с проходящей одновременно охотой на дикого оленя, лося и даже токующего глухаря. Символика знака бурундука точнее всего может быть передана толкованием одного из весенних месяцев в материалах М. А. Кастрена как «месяца, когда приходят летние звери» [Castren, 1855. S. 252—253]. Свойство бурундука впадать в зимнюю спячку, а по весне своим цоканьем оповещать о ее окончании, предопределило его «маленькую» партию в том самом зверином хоре-реве, от которого, по легенде, пробуждается уснувшее Солнце.

Мифологический ряд селькупского календаря возглавляет сам *Ном*, выступающий и покровителем летнего полугодия, и (в ипостаси *Ират*) властителем всего времясчисления. Год-зима (во всяком случае первая его половина) проходит под знаком темного духа *Мачиль лоза*. Примечательно, однако, что *Мачиль лоза* не является владыкой подземелья (как ненецкий *Нга*). Его имя означает 'Лесной дух', и он далеко не столь страшен для людей, как, например, бог низа и смерти *Кызы*. Поэтому, вероятно, и селькупский миф об уходе Солнца застает светило не погруженным в подземную темницу (как у ненцев), а мирно спящим в закрытом тучей небесном доме. Поэтому участвуют в пробуждении Солнца именно «лесные звери». Год-зима, проходящая по знаком *Мачиль лоза*, оказывается временем господства лесных духов.

Главные события селькупского времени — весенний и осенний обряды *порый апсэ* — настолько похожи друг на друга, что не остается сомнения, — это один обряд. Понятие *порый* соотносимо с тем самым 'столбом-помостом' (*поры*), который соединяет Землю и Небо [см. Вещное пространство]. А ритуал *порый апсэ* оказывается переходом через одну

и ту же 'дверь', из одного года (пода) в другой, из зимы в лето, и наоборот. Вероятно, пода у селькупов имеет то же значение, что и ло у ненцев — места встречи всех миров, где совмещаются пространства людей и духов, Дома и Природы.

В селькупском календаре мифология и обыденность совмещены (возможно, эту «упорядоченность» следует отнести к заслугам шаманов, выступающих в роли руководителей межсезонных обрядов порый апсэ и жрецов временн). Сюжет 'рукавицы', например, может быть истолкован как признак мороза — 'надевают двойные рукавицы', хозяйственных дел — 'за один день можно связать только один палец рукавицы', наступления светлого полугодия — 'солнце поднимается над землей на рукавицу'.

В тексте селькупского календаря выделяются темы:

'рукавица' — декабрь;

'вечерняя заря' — октябрь;

'листопад' — сентябрь;

'собака' — октябрь;

'дождь-снег-лед' — сентябрь, октябрь, ноябрь, январь, март;

'мороз' — октябрь, ноябрь, декабрь, январь;

'лес' — февраль или март;

'лыжи' — март;

'звери' — ноябрь, апрель;

'домашний олень' — сентябрь, октябрь, ноябрь;

'день-солнце' — ноябрь, декабрь, январь, февраль;

'весенние птицы-вестники' — январь, февраль, март, апрель;

'летние птицы' — май, август;

'глухарь' — сентябрь;

рыбы туводные — май, июнь;

рыбы проходные — июль, август, сентябрь, октябрь;

'ягоды' — июнь, июль, август, сентябрь;

'насекомые' — июль, август;

'середина' — июль, январь.

Семь из девятнадцати тем однолунны: 'рукавица', 'вечерняя заря', 'листопад', 'собака', 'лыжи', 'лес', 'глухарь' (последняя, правда, может быть отнесена к более общим сюжетам зимних птиц, или птиц). Сезонное значение имеют темы: для года-лета — летних птиц, 'ягод' (с одним южно-селькупским исключением), насекомых, рыб туводных; для года-зимы — 'дня-солнца', 'дождя-снега-льда', 'мороза', 'зверей',



'домашнего оленя', птиц-вестников. Межсезонны темы рыб проходных и 'середины'.

Сходными (возможно, едиными) темами в двух сезонах являются сюжеты рыб и птиц. Если их условно извлечь из перечня, то знаковыми для года-лета окажутся темы 'ягод' и насекомых, для года-зимы — 'зверей', 'домашнего оленя', 'дня-солнца', 'дождя-снега-льда' и 'мороза' (две последние при их близости по значению и расположению можно объединить в тему зимней погоды).

Примечательно, что сезонные сюжеты распределены упорядоченно вокруг летней и зимней 'середин'. По обе стороны летнего пика (июля) находятся насекомые: 'комар' (июнь) и 'мошка' (август); та же стройность характерна для 'цветения' (июнь), 'созревания' (июль) и 'сбора' (август) ягод. Пик зимы (январь) окружен 'коротким днем' (ноябрь-декабрь) и удлиняющимся днем (февраль); на условно одинаковом отдалении от него расположены с одной стороны 'белка' (ноябрь), с другой — 'бурундук' (апрель), по одну руку 'дождь' (сентябрь), по другую — 'тающий снег' (март). В целом сезонные сюжеты, как уже говорилось, создают симметрию вокруг 'середин', обозначая в сезонах наклонные подъемов и спадов.

Исключение составляет тема 'домашнего оленя', не находящая противовеса трем своим осенним сюжетам (чистке рогов, гону и сбросу рогов) «по ту сторону» зимнего пика. Не углубляясь в проблему происхождения селькупского оленеводства [см. Пелих, Гемуев, 1974; Головнев, 1993а. С. 101—104], можно лишь заметить, что отсутствие 'отела' в календаре соответствует характеру селькупского содержания оленей: зимой люди ездят на оленях, летом отпускают их в лес, поэтому начало зимнего полугодия отмечается темой 'оленя', летнего — нет. Можно также предположить заимствование селькупцами у ненцев темы 'домашнего оленя' (вместе с самим оленеводством), равно как и то, что сюжет этот имеет в календаре в основном хозяйственно-знаковое значение.

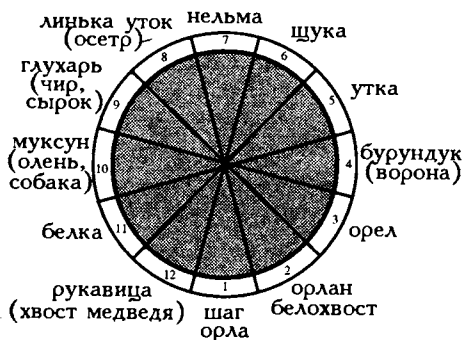
Пришла пора вернуться к самым объемным темам — рыб и птиц. Первоначально я разделил их на, соответственно, туводных и проходных, вестников и летних. Помня о том, что у селькупов существует своя классификация живой природы, далеко не всегда совпадающая с европейской (например, налим-Водяной или щука-Мамонт имеют не меньше общего с таежными зверями, чем с проходной белой рыбой), удобнее объединить их в ряды «живущих в небе» и «живущих в воде».

В этом случае рыба́я тема займет пространство календаря с мая по октябрь, т. е. весь летний год и начало зимнего, птичья́я (с присоединением к ней 'глухаря') — с января по сентябрь, исключая июнь и июль. А вместе взятые темы рыб и птиц охватывают весь календарный цикл, за исключением 'малого' и 'большого' морозных месяцев (ноября и декабря). В значении «живой природы» они образуют основу всего календарного цикла. В рамках общей темы живой природы к «живущим в небе» и «живущим в воде» напрашивается дополнение «живущих на земле» — темы зверей. В этом случае на месте ноября оказывается 'белка', и «неживым» остается лишь один месяц — декабрь.

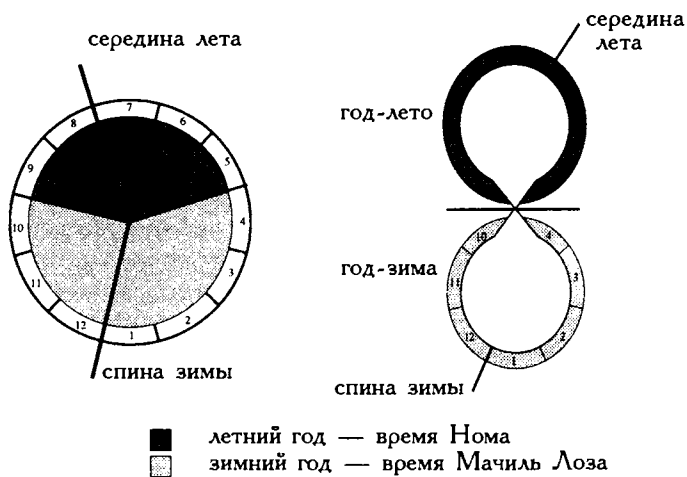
Итак, главной темой селькупского календаря оказывается живая природа в собирательном значении — «звери». При этом, с известными погрешностями, каждому «зверю» отводится определенный лунный месяц. Лишь декабрь с его занимательным знаком 'рукавицы' по-прежнему выпадает из этого ряда. Возможно, в предложенном контексте более очевидной станет календарная символика сказки-мифа, записанной А. А. Ким. Напомню, что в нем уснувшее Солнце отыскивают (по подсказке Месяца) и пробуждают своим ревом звери. Во взаимодействии зверей и Месяца угадывается их единство: речь идет о зверях-лунах — 11 (или 12) месяцах, обозначенных символами живой природы. Они-то и разыскивают ушедшее в неживой период (декабрь) светило.

С декабрьской 'рукавицей', по-видимому, имеет нечто общее представление селькупов о рукавицах Луны: когда накануне сильного мороза в зимнюю ночь Луна окутывается дымкой, говорят, что *Ират* «скрывается в своем снежном доме», или «надевает рукавицы». Вероятно, подобное происходит и с Солнцем в декабрьские дни, оно удаляется в свой укутанный тучей (нургой) дом и спит (как в мифе) или надевает рукавицы (как в календарном подтексте).

Вместе с тем мотив 'большого пальца рукавицы' вызывает в памяти ряд селькупских толкований *кагаль-мун* (*кагол-мун*) — большого пальца как 'могильного пальца'. Все, что связано со смертью, соотносится в селькупской традиции с медведем. По преданиям, «человек, потерявший большой палец, превращается в зверя»; следы медведя и человека похожи, только «у медведя нет пятого пальца, а то бы (он) всю землю своротил» [см. Пелих, 1980. С. 31—32]. 'Большим пальцем самоедской рукавицы' у хантов иносказательно называется



### «Звери-месяцы» в селькупском календаре



### Мифосферы селькупского календаря

медвежий хвост [Karjalainen, 1927. S. 11]. Таким образом, декабрьское «пропавшее Солнце» определяется понятиями, соотносимыми со смертью-сном — 'большой палец рукавицы', 'медвежий хвост', 'медведь'.

Не намереваясь воссоздавать какой-либо архетип селькупского календаря, а лишь иллюстрируя предложенную логику его толкования, приведу условную схему распределения зверей-месяцев в лунном календаре: май — утка (гусь), июнь — щука (язь), июль — нельма, август — линька утки (возможно, осетр), сентябрь — глухарь (чир, сырок), октябрь — муксун (домашние звери — олень, собака), ноябрь — белка, декабрь — хвост медведя, январь — шаг орла, февраль — орлан-белохвост, март — орел, апрель — ворона (бурундук).

В этой упрощенной последовательности легко угадывается символика каждого знака: утка — прилет лета (духа Нома), щука — оживление (в нересте) зимних вод, нельма — появление летних рыб, линька — смена летнего оперенья на отлетное, глухарь — выход зимней (лесной) птицы, домашние звери — переход жизни к очагу, белка — появление зимних зверей, медведь — смерть-сон Солнца, шаг орла — пробуждение светила, орлан — его полет, орел — его высокое парение, бурундук — пробуждение летних зверей.

Своеобразием в зверином цикле выделяются два периода, соответствующие августу и январю, — и тот и другой обращены к знакам других месяцев и называются не полными именами зверей, а их действиями или состояниями (линька утки, шаг орла). В упрощенном толковании это может означать: август — линяющий май, январь — делающий первый шаг март. Примечательно, что эти периоды соотносятся с точками летней и зимней средин (в зимнем варианте 'спины'), представляющих единственную в селькупском календаре межсезонную осевую тему. В этой композиции деления года на две половины по оси середина-спина угадываются контуры ненецких календарных мифосфер. У селькупов они выглядят по-своему стройно: нижняя начинается темной птицей глухарем (осенним равноденствием) и завершается 'рукавицей' (зимним солнцестоянием), верхняя — открывается 'шагом' к орлу (приближением весеннего равноденствия) и заканчивается линькой утки («уходом» летнего солнцестояния).

# ОБСКИЕ УГРЫ

Солнечный год в хантыйском календаре состоит из четырех сезонов: лета (*лун, сун, сунг, тон, монь*), осени (*сус, тон сугысь, сухусь*), зимы (*таль, тульту, тулих*) и весны (*тови, тав, тавы, тавэн*). У манси (северных) те же сезоны носят названия: *туи, такус (таквыс), тап, туас*. Два из них — зима и лето — считаются основными и часто характеризуются как полугодия или годы (в этом случае количество лет при подсчетах удваивается). Для определения «круглого года» используется словосочетание *таль-лун* (зима-лето), хотя есть и особое понятие года — *от (отль, ал)*. Осень и весна являются промежуточными вехами, отделяющими (завершающими и открывающими) два противоположных состояния природы — летнего бодрствования и зимней спячки. В большинстве случаев за начало года принимается весна и(или) осень (при двухгодичном летоисчислении ритуально отмечается два новых года).

Однако культура обских угров настолько многообразна (богата и собственным достоянием, и различными заимствованиями), что в ней при желании можно отыскать всё. Это относится и к календарным вехам. По сообщению И. Г. Георги, у остяков рубеж конца и начала года приходится на неделю между 14 и 21 октября [1776. С. 66]. На Демьянке новый год отсчитывается с Петрова дня (12 июля), называемого *етлепол котль*. На соседнем Б. Югане — со дня *етлип пор*, приходящегося на январь. По данным различных исследователей, представленным в публикации Э. П. Соколовой, с января начинается год у сынских, куноватских, казымских, ваховских хантов, а также сосьвинских манси, с марта — у ваховских и васюганских хантов, с апреля — у ваховских хантов, лозьвинских и кондинских манси, с августа — у казымских и среднеобских хантов, с сентября — у салымских хантов, с октября — у тромъеганских, ваховских, среднеобских, васюганских хантов и ляпинских манси, с декабря — у нижнеобских хантов и сосьвинских манси (в 10 календарях — с декабря-января, в 6 — с марта-апреля, в 9 — с августа-октября).

По этому поводу Э. П. Соколова заключает, что «по всей видимости, как и у многих других народов, календарь обских угров начинал год весной, в марте-апреле... Со временем ханты и манси перешли на церковный солнечный календарь (с

августа-октября)... хотя не исключено, что и древние календари обских угров могли начинать год осенью... И уже в нынешнем столетии они перешли на общепринятый календарь, начинающий год с 1 января». Следом автор делает еще одно заключение: «То, что у разных групп хантов и манси начало года приходится на разные периоды весны, осени и зимы..., свидетельствует, по-видимому, об определенной условности календаря, во-вторых, о разных природных условиях, различных сроках прилета птиц и т. п. в разных районах Западной Сибири, где так широко расселились обские угры» [1990б. С. 78—79].

К приведенному выводу, в котором по праву столь часто звучит слово «разный», я пока могу добавить лишь то, что год у обских угров (например демьянских хантов) может начинаться и летом. Кроме того, обозначенные ориентиры подсказывают возможный порядок наблюдения за календарем по четырем сезонам.

В системе счисления времени у обских угров есть понятия 'середины зимы' (*таль-ят ёнхп* — январь у кондинских манси, *таль котль этпос* — у северных манси, *таль кутеп* — у североуральских хантов, *тутль ечи тулис* — у демьянских и большеюганских хантов) и 'середины лета' (*отвур этпос* или *туль котль этпос* — июль у северных манси, *сунг ечи тулис* — июль у большеюганских хантов, *сун ян тылыс* — август у тромъеганских хантов, *люнгутып тылыщ* или *тайеры ыры* — август у североуральских хантов), но нет «середин» осени и весны. Зато у северных манси есть определения 'малой осени' (*мань таквыс* — сентябрь или октябрь) и 'большой осени' (*яны таквыс* — октябрь или ноябрь). По симметрии сезонов им соответствуют весенние 'малого наста месяц' (*мань поль этпос* — март) и 'большого наста месяц' (*яны поль этпос* — апрель).

## ТАВЫ

(весна)

Начало года-лета обычно связано с наступлением весеннего равноденствия, прекращением зимней пушной охоты, переездом из зимних поселений (*таль-коот*) в весенние (*тавы-коот*). В календаре нижнеобских хантов апрель называется *вурны тылыщ* — 'месяцем вороны' (в том же значении *вор-*

на тылыс или ворна иры — у хантов Северного Урала, урнэ ики — Средней Оби, урны тулис — Демьянки и Б. Югана, урни тылыс — Пима, ворнэт тылыс — Тромъегана; 'месяц прилета вороны' — вурна хатты тылыщ — у полуиских хантов). На 7-й день от явления Месяца (ныне 7-го апреля) проводится Вурны хатль (у хантов) или Урн-эква хотл (у северных манси) — 'Вороний день (праздник)'. Поутру мужчины достают из священных лабазов или нарт скульптуры духов-покровителей (сунх, лунх), приносят им дары, угощение, обряжают в новые одежды. На нарты и деревья (березы) взрослые развешивают свежее испеченные калачи, а проснувшиеся дети их собирают и с гомоном съедают (вообще Вороний праздник проходит нарочито шумно). Духам приносятся в жертву олень. Торжество посвящается Торум Эви — Небесной Деве-Матери, принимающей облик вороны. Калачи символизируют Солнце, дарящее тепло нового летнего года самым новым из людей — детям.

Ворона почитается как вестник жизни. По примете, если первая прилетевшая ворона сядет на низкое дерево, весна будет скоротечной, если на высокое — затяжной. Существует предание о споре вороны с халеем (птицей смерти).

Однажды халей сказал: «Ха-ха! Пусть человек умирает!» Ворона ответила ему: «Нет, человек не будет умирать! Я буду прилетать весной с мешком калачей и спасать его. Пусть только он бросает мне горсть гнилушек из люльки его ребенка, я в них погрею свои лапки».

В Вороний день принято менять в детских люльках таловые стружки, а старые бросать вороне.

Другое название апреля — вын-кер тылыщ, 'месяц большого наста' (у среднеобских хантов), в том же значении — вон кер нови (у казымских хантов), выль-кер тылыщ (у полуиских хантов), ун-кер тылыщ (у хантов Малой Оби), сных (яны) поль этпос (у северных манси); поль ёнхп — 'месяц наста' (у кондинских манси). Толстая заледенелая корка на оседающем, но по-прежнему 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, протоптать к нему дорогу. Олени остерегаются идти по насту, а те, что осмеливаются, часто режут ноги об острые края льда. В лесу нужно пробить петлеобразные тропы, по которым бы олени кружили у стойбища.

В начале апреля обновляют стадо, забивают старых и больных оленей, обмениваются *хордами*-производителями, холостят молодых самцов. С нового года начинают запрягать в нарты только что обученных вожakov упряжек. Иногда на ноги оленям надевают деревянные башмаки-путы, чтобы они не уходили слишком далеко. Правда, и без того олени в это время не отличаются прытью. Важенки последний месяц донашивают телят, у ездовых быков отпадают рога, и они едва передвигаются. У хантов даже сложилось сравнение: медлительно-го человека называют *тови хор* — 'весенним быком'.

Тот же насть, что беспокоит оленеводов, служит сигналом сбора для охотников. Традиционно в период *вын-кер тылыщ* проходит лишь один вид охоты (если не считать особым промыслом ловлю куропаток) — загон лоса. Подготовка к весенней гоньбе начинается с зимы. На Казыме, например, существует правило не преследовать лоса в одиночку, следует выследить его тропы, а затем, дождавшись большого насть, устроить облаву силами охотничьей группы *ар-мир-похлан-кунтат*, состоящей из 5—7 человек. На Васюгане в преддверии промысла охотники в прежние времена занимались гаданием-игрой *толис* [Иванов, 1970. С. 13]: на доске с двенадцатью-двадцатью фигурами разыгрывалось противоборство лоса и человека. Последний, двигавший фигуры за себя и за противника, наверное, добивался-таки победы, но за время раздумий успевал представить немало из «проигрышных вариантов».

Возможно, с изнурительной весенней гоньбой связан миф о некогда недостижимом для людей шестиногом (или восьминогом) Небесном Лосе, способном скакать по земле и по небу. Младший сын духа Неба *Торуна*, учитель и защитник людей *Посты-янз ики* (Быстро-ездящий старик) отправился в Небо преследовать Лоса, настиг его, отрубил две (четыре) задние ноги и сбросил Лоса на Землю. С тех пор лось выглядит 'наполовину обсеченным', и хорошие охотники научились его, четырехногого, догонять. Дорога, по которой *Посты-янз ики* гнал Лоса, запечатлелась Млечным Путем, а семь кусков, на которые разрубил заднюю часть зверя Сын Неба, превратились в созвездие *Вын Курн-вой* — 'Длинногого Зверя' («Лосихи» — Б. Медведицы) [К. Д. Сопочин, Тромъеган, 1987 г.]. Высокой мифологичности лоса соответствует его земное величие: охота на лоса «считалась занятием благо-



родным и достойным князей и даже их божества» — *Тунк-пox* и *Пайрах'та* [Патканов, 1891а. С. 33].

Лось дает пищу человеку в самую голодную весеннюю пору. По окончании настового промысла на Васюгане в прежние годы проводился *Нёх порры* — 'Лосиный праздник' [Кулемзин, 1984. С. 86], который выражал благодарение лосям за помощь и обозначал переход «от леса к реке», рыболовству и охоте на водоплавающую дичь. У казымских хантов и северных манси этому переходу соответствует наименование апреля 'месяцем ледохода' (соответственно, *нобытты новы* и *я натн этпос*), у нижнеобских хантов — 'месяцем вскрытия Оби' (*Ас нобытты тылыщ*).

Май у демьянских, тромъеганских, большеюганских, пимских хантов называется *тлонты васы(х) тылыщ (тулис)* 'месяцем прилета уток-гусей' (в том же значении *лонвэски ики* у среднеобских хантов). По традиции, человека, умершего зимой, провожают «по ту сторону Неба» лишь весной. До прилета уток хранится и скульптура-вместилище души покойного *сунг-коот*. В обряде расставания с умершим (или его обитающей в *сунг-коот* душой) непременно участвуют утки, уносящие душу на север [см. Пантеон].

В это же время, с прилетом уток, вселяются в новорожденных являющиеся с юга имена-души. Оживление дома отмечается угощением первыми убитыми утками духа домашнего очага (огня) *Тут ими* — сваренная дичь оставляется в котле до тех пор, пока не остынет (пар, идущий от варева, и служит пищей Огня-Матери). Из шкурок чирка, размятых и вычищенных березовой стружкой, матери шьют *сахы* (теплые шубки) для своих детей. Перелетные птицы считаются посланцами Неба: в облике гуся предстает сын *Торума Мирватты-хо*, лебедя (гуся) — богиня *Калтащ анки*; селезень почитается как шаманская птица.

Промысел водоплавающей дичи продолжается в течение всего *тлонты васы тылыщ* до начала гнездования. Охота сверх отведенного срока расценивается как преступление: по убеждению хантов, отстрел гнездящей дичи грозит ответным вторжением в дом (гнездо) охотника мстительных духов природы.

В календарях Средней Оби (Тромъегана, Ваха, Салыма) май называется *куль-конт-ике*, коем *тылыщ* (месяц нереста рыбы), *k(h)oojeteek(h)ee* (месяц икры) или *куем сух тылес* (месяц отметавшего икру осетра), у манси Конды — *сес ёнхп*

(нерест рыбы). Рыболовство в это время не имеет решающего хозяйственного значения (хотя кое-где производится лов щуки, язя, сырка ставными сетями у речных берегов); тем не менее жизнь рыбьего царства не выходит из поля зрения таежных промысловиков. Приближается пора большой путины, и по едва различимым признакам рыболовы угадывают как возможности промысла на своих домашних угодьях, так и предстоящие колебания погоды вообще. Например, по наполнению желчного пузыря щуки предсказывают наступление дождливой (если пузырь полон) или ясной (если он пуст) погоды.

У оленеводов, в отличие от промысловиков, ограничена возможность часто проверять рыболовные сети или сутками подстерегать дичь, тщательно обустривая птицеловные угодья (прорубать просеки для перевесов, плести сети-понжи, сооружать скрадки и ряды маншиков-чучел). В календаре северных хантов май называется *пеше* (кэлан) *омытты тылыц* или *сую тылыс* (у северных манси *пас интен этпос*) — 'месяцем рождения телят'. Его значимость оттеняется обычаем совершать накануне отела жертвоприношение оленя семейному *лунху* с приговорами-просьбами о содействии в нарождении нового поголовья. Для отела оленеводы останавливаются на угодьях, богатых кормом, лишенных пней и валежника, расположенных поблизости от реки.

## СУН

(лето)

И в последующие периоды лета внимание оленеводов, особенно состоятельных, приковано к оленям. Примечателен пример смещения эколого-хозяйственных ценностей в толковании календаря оленеводами Казыма: название июня *вуц тылыс* они объясняют как 'месяц заготовки смеси для обработки оленьих шкур' (*вуц* — заквашенные с желчью рыбы потроха, используемые при выделке шкур). Однако в промысловом календаре *вуц* (*уц, ось*) означает 'изобилие', *вонзь* — летний ход (подъем) по Оби и ее притокам ценных пород рыбы. И. Н. Шухов записал на Казыме толкование *вуш-новы* как 'месяца, несущего нельму', И. Г. Георги остяцкое название июня *вушан сира талис* объяснил как «солнцестоятельный месяц» [1776. С. 49]. Июньский ход рыбы (*вонзь*) отмечен в календарях хантов Малой Оби (*уц тылыц*), Полуя (*ось*

тыльц), Северного Урала (вонсь тылыс, выц тыльц или вынуй иры).

С середины июня из соленых северных вод в Обь устремляются косяки сырка, затем муксун, нельма, пыжьян, чир, налим и осетр. В районе Обской губы ход рыбы лавинообразный, но длится лишь неделю, у Обдорска (Салехарда) — около двух недель, у Березова — не менее трех; к устью Иртыша рыба, погулявшая по обским заливным лугам, поднимается только в августе.

Навстречу 'изобилию' в начале июня выезжают на Обь собирающиеся со всех окрестностей рыбопромысловые группы *кулькинчи ях*. Те, что остаются на глубинно-таежных угодьях, городят запоры на маленьких речках и протоках. В это время необходимо запереть речки городьбой, чтобы не дать рыбе скатиться. Оттого в верховьях рек (например Ваха или Тромъегана) июнь называют *ай-вар ики* 'месяцем малых запоров'; на Демьянке, Б. Югане, Пиме этот период именуется *кoем тулис* или *коим тылыс* (месяц нереста) с обычным пояснением: «Пора речки городьбой запирать».

Приобские жители (на притоках Сургутской Оби) называют июнь *инк той тыльц* — 'месяц высокой воды'. По приметам, чем раньше прилетают лебеди, гуси и утки, тем быстрее начинается ледоход. Затяжная весна нередко заканчивается быстрым таянием снегов и высоким половодьем. В особенно бурный разлив вод юганские ханты призывают *Тёрс-Най* (богиню Огненного Моря), подвластный ей Небесный огонь считается единственной силой, способной унять потоп [см. Пантеон]. Нижнеобские ханты считают, что, если на земле когда-нибудь снова случится великий потоп, спастись сможет только тот, кто хранит про запас *сух-сах* — накидку-плащ из кожи осетра.

Появление в реках северной проходной рыбы служит знаком оживания воды. Поймав весной первого осетра или нельму, шурышкарские рыбаки заворачивают в тряпицу медные монеты и вешают на прибрежную талину; согреть чай, поливают землю кипятком. Обдорские ханты в это же время жертвуют духу-хозяину воды оленя.

Несмотря на страх перед темными свойствами водной стихии (потопом, водоворотами, омутами, мифологической Цукой — олицетворением нижних вод), ханты обладают обширными познаниями в гидрологии. Слово *инк* (вода) в их календарях встречается не реже, чем *ты* (олень) в хронологии

ненцев-оленоводо-в. В этом отношении примечателен вариант совмещения обеих традиций североуральскими хантами-оленоводо-дами, которые первую половину лунного месяца (соответствующего июню) называют *невуды иры* (месяц поздних тел-лят), а вторую — *нгарка савы иры* (месяц большой воды).

Наибольшим разнообразием рыболовства выделяется лет-ний период, когда, кроме многообразных запоров (по данным У. Т. Сирелюса и подсчетам Н. В. Лукиной, хантам известно более двухсот вариантов способов запорного лова [Sirelius, 1906; Лукина, 1986. С. 124]), применяются сети (плавные и ставные), неводы (стрелевые и малые), калыданы, важаны, саипы, фитили, чердаки и многие другие средства лова. Каж-дый из способов (а тем более их совокупность) предполагает знание «поведения воды», особенностей хода и повадок рыбы (ее отдельных видов), рисунка дна водосмов и т. д. Напри-мер, для сооружения запора необходимо так выбрать время и место, чтобы уже завершился подъем рыбы на нерест в верхо-вья реки, но еще не начался ее скат в низовья; чтобы огоро-женная 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; что-бы 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.

В календарях хантов июль представлен многообразием гид-ролого-рыболовных наименований: *вар тылыс* или *вар тулис* (месяц запоров) — на Тромъегане, Демьянке, Б. Югане, *инк той тылыс* (месяц спадающей воды) — на Тромъегане, *вуйт-тор-тось-ты-новы* (месяц городьбы малых соров) или *вэйт нови* (соровой месяц) — на Казыме, *элэ вери ики* (месяц больших запоров) — на Средней Оби, *ай-лар тылыщ* (ме-сяц малых озер), *вар верты тылыщ* (месяц сооружения за-поров), *уйт лор тылыщ* (месяц дальних соров), *ось лар тылыщ* (месяц сорового хода рыбы) или *уц-лар тылыщ* (месяц лесных озер) — на Нижней Оби, *ойтур этпос* (ме-сяц луговых озер) и *вор-тур этпос* (месяц лесных озер) — у ляпинских манси.

Установка *вара* сопровождается ритуалами: на Казыме при завершении его строительства, в котором участвуют только

мужчины, духу Воды (*Инк-лунх*) преподносится блюдо *саламат*, приготовленное из муки и *варки* (жарено-вареной смеси из рыбьего жира, брюшек, кишок и икры); пельвожские ханты при неулове рыбы жертвуют *Ехан ики* (духу-хранителю запора) оленя; на Б. Югане устраиваются поминовения *Явун ики* (духа-хозяина реки). У кондинских манси по окончании сооружения запора мужчины (в ходе работ женщины даже не приближаются к месту городьбы) проводят торжество в честь духа воды *пурлахтам*: у запора забивают барана, его кровью окропляют городьбу и соседние деревья, варят в котле баранье мясо, и участвовавшие в строительстве мужчины вместе со сторожившими забор подростками приступают к ритуальной трапезе. В последние десятилетия Петров день (12 июля) является начальным сроком постановки заборов (соответственно русскому Петру-рыболову и советскому дню Рыбака) и отмечается как праздник.

Летняя «страда» связана прежде всего с рыболовством. 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), *юрк* (высушенные полосы срезанного со спинки мяса), *шумах* (мелкая сушеная рыба), *воспем* (копченая рыба), *шумах вой* (рыбий жир), *морх-хитпиля* (варено из морошки, перемешанной с щуьей икрой), залитая рыбьим жиром вареная черника, квасцы, клей и др. Сверх того, летом заготавливается изрядное количество растительного сырья: 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 (у южных хантов — в прошлом) одежды и сетей, трухлявые сучья и мох для дымокуров, чага и листья выюнка (*лылан-юх* — 'живого растения') 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.

Одновременно ведется наблюдение за звериным миром, которому в середине лета положено отдыхать от человека, нагуливать жир, отращивать мех, пестовать потомство. Охота в летнее время является скорее исключением, чем правилом. Иногда проводится промысел линной утки, хотя существует

поверье, что потревоженные перед отлетом птицы уже никогда не вернутся на прежнее место. Лося, прячущегося в воде от гнуса, иногда стреляют; убивать же в это время медведя считается подлинным кощунством.

Сходная установка на летний период существует у таежных оленеводов — не мешать. В июле стада выпасаются в горных тундрах Урала (у хантов и манси левобережья Нижней Оби) или в долинах рек, где глинистые берега создают для оленей тень и прохладу. В безветренную погоду животные, спасаясь от комаров, маются у дымокуров, в средней тайге — в курных избах и загонах. Пастухи стараются их не беспокоить, приставляя к стаду «для вида» ленивую собаку (*шок кэнами*). К концу июля заканчивается линька оленей, и часть из них забивают на шкуры (короткошерстая шкура *неплюй* является лучшим материалом для пошива легкой одежды). У северных манси середина лета именуется *неплю этпос* (месяц *неплюя*). Июль у североуральских хантов-олeneводо- в называется *пильна тылыс* или (по-ненецки) *ненянг иры* — 'месяц комара'.

Не удивительно, что разнообразие летней деятельности породило обилие различных наименований одного и того же месяца. На Средней Оби июль характеризуется как *вум нувы* (одежды месяц), на Тромъегане — *пимыт восх тылыс* (линьки птиц месяц), на Конде — *пумтач ёнхп* (месяц сенокоса). Подчас создается впечатление, что каждое семейство таежных промысловиков настолько поглощено в летнее время сбором своего урожая, что не заботится о «сверке времени» даже с живущими по соседству группами. Например, в среднем течении р. Тромъеган семья Русскиных на речке Тлять-яун называет июль *ин-туй тылыс* (большой воды месяц), их сородичи на соседней речке — *отль-пыт тылыс* (линьки лебедя месяц), живущие тут же неподалеку Сопочины — *канык тылыс* (ягодный месяц), Ермаковы — *коим тылыс* (нереста рыбы месяц).

Не менее богат названиями август. Манси Конды именуют его *лаптепум сайта ёнхп* (месяц гниения листьев и трав), северные манси — *ойт-тур этпос* (тальниковых низовых озер месяц), ханты Нижней Оби — *вын-лар тылыщ* (больших озер месяц), уйты-лор *тылыщ* (глубоких обских соров месяц), Полуя — *выл лар тылыщ* (больших озер месяц) или *ур лор тылыщ* (месяц лесных озер), Северного Урала — *ор лар тылыщ* (месяц постановки запоров на горных речках),

неберу тылыс (месяц мошки) или лунгутып тылыш (середины лета месяц), Малой Оби — ут лор тылыш (месяц горных соров), Казыма — ун-тор-тось-ты-новы (месяц городьбы больших соров) или пан нови (месяц неводьбы на песках), Демьянки и Б. Югана — сарк тулис (сырка месяц), Средней Оби — сых тылыс (сига месяц), моксэп тылыс (муксуна месяц), элэ-вар ики (больших заповров месяц), канык тылыс (ягодный месяц), сун-ян тылыс (середины лета месяц), лыпт-ком-сорты тылыс (желтых листьев и трав месяц), техтанк мок вахетэ ики (месяц выведения гагарой птенцов), хор-нарыксты тылыс (чистки рогов хорами месяц) или энель-хор-нарыксты тылыс (чистки рогов большими хорами месяц).

Последними названиями август обязан наблюдению за началом приготовления взрослых оленей-самцов к брачному сезону, когда они первыми в стаде начинают счищать с рогов пушистую кожу. Это означает, что рога отвердели и пора их ровнять, срезать острые отростки, чтобы в ходе сентябрьских боев хоры не закололи друг друга. Пастухи холостят старых и больных самцов (чтобы они, паче чаяния, не удосужились произвести потомство), удаляют оленям наросты с копыт, смолой смазывают на них трещины. К концу месяца оленей отпускают на вольный выпас. Гнус их уже не беспокоит, жара не утомляет; тешась последними травами и грибами, олени набираются сил в преддверии изнурительного гона.

С августа начинается отсчет угасанию солнца. В первые дни месяца (в современном варианте 2 августа — Ильин день) проводится ритуал, посвященный переходу жизни «на темную сторону». На Демьянке эта века называется *Етлепол котль* (Поворотный день), на Малой Оби — *Сун кутоп хатль* (Середины лета день) или *Поры-вэрта Ильта-мувен ики* (Приношение Нижней-земли старику). Недалеко от жилищ из мужских постелей выстилают ковер для духов, разводят костер. Особняком от прочих лунхов располагается скульптура *Ильта-мувен ики* в черных одеждах. Перед духами расставляется трапеза в трех или семи сосудах; на три стола поочередно подается сырое мясо, горячий чай и вареная оленина. Сюда же подводят жертвенных оленей (черный олень, предназначенный для *Ильта-мувен ики*, отмечен знаком из семи полос). Вокруг шеи каждой жертвы троекратно обносят каждого из лунхов, после чего ударами обуха топора по лбу оленей умерщвляют. Рогатые черепа с белыми (духам Неба),

красными (духам Земли) и черными (духу Нижней Земли) лентами развешивают на деревьях.

Так заключается «договор» с *Ильта-мувен ики*, во власть которого погружается Земля. Жизненный поток направляется в теневую сторону природного круга. К концу августа ханты перебираются в осенние жилища *сус-коот*.

## СУС

(осень)

Летом и в начале осени обские угры, помимо собственных календарей, применяют христианский. Дополнительное счисление времени ведется по определенным дням, чередующимся с полумесячным интервалом. У хантов Нижней Оби первым отмечается Петров день (29 июня/12 июля) как 'гуляние утиных птенцов', затем Прокопий (8/21 июля) — 'день грозы', Ильин день (20 июля/2 августа) — 'середина лета', Спасов день (1/14 августа) — 'снятие кожи с рогов оленями-самцами', Успение (15/28 августа) — 'яловые важенки рога чистят', Семенов день (1/14 сентября) — 'телята чистят рога', 'начало гона оленей' или *мупотты хатль* — 'замерзание земли', наконец, Покров (1/14 октября) — 'окончание гона оленей'. У хантов Демьянки Семенов день соотносится с 'листопадом', Покров — с 'застыванием речек'.

В северной тайге гон оленей начинается примерно с Семенова дня и заканчивается Покровом. У хантов-оленоводов Полуя сентябрь называется *семен хатль тылыц* (месяц Семенова дня), а следующий за ним октябрь — *покров хатль тылыц* (месяц дня Покрова). С наступлением зимы времясчисление «по христианскому солнцу» прекращается. В лунном календаре оленеводов — это время *хор воханты тылыц* 'зова оленей месяц' (на Казыме — *хор-теуты-тылис* 'месяц случки 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 бы слишком далеко важенок и «время зова» прошло как можно быстрее: чем оно короче, тем более сжаты сроки весеннего отела. Стадо формируется так, чтобы на одного самца приходилось по 12—15 важенок. Для «освежения крови» пастухи время от времени обмениваются производителями, а также стараются допустить к важенкам в меру моло-



дых (не моложе трех лет) и в меру зрелых (не старше семи лет) самцов. Во избежание лишних боевых схваток от стада на это время отделяются холощенные быки. Приходится остерегаться и диких оленей, нередко захватывающих и уводящих за собой важенок.

В отличие от состоятельных оленеводов, промысловики не следят за гоном оленей. Их внимание поглощено начинающейся охотой (на лося, «красную» боровую дичь) и оканчивающимся рыболовством. Нижнеобские ханты называют сентябрь *щекур тылыщ* (месяцем чира), северные манси (в том же значении) — *сукр этпос*, среднеобские ханты — *ларкул ики* (месяц муксуна), демьянские и большеюганские ханты (в том же значении) — *мокишин тулис*. В это время проходит нерест белой рыбы, после чего она скатывается в низовья Оби. К октябрю в таежных реках и озерах остаются в основном туводные породы: щука, налим, окунь, плотва, карась, ерш. Летняя 'белая' рыба уступает место зимней 'черной'.

У хантов существует толкование: «рыба снится к снегопаду» (сентябрь на Казыме называется *ай-лощ нови* — 'месяц малого снега'). Наверное, сложилось оно от тревожного осеннего ожидания заморозков, перемежающегося с еще свежим вкусом летнего улова.

Сентябрь у североуральских хантов называется *либт тылыс* (месяцем листопада), у пимских и тромъеганских хантов — *нюр-нюкуп тылыс* или *нюр совко тылыс* (месяц падающих с деревьев листьев), у среднеобских и ваховских хантов — *лыве нам лютыс ики* (в том же значении) или *валэк-юх тылыс* (месяц оголившихся деревьев), у манси Конды — *мергип ёнхп* (голого леса месяц), у сосьвинских манси — *лупта патнэ этпос* (облетающих листьев месяц). Им завершается летнее полугодие.

Все основные вехи солнечного полугодия отражены в календарях признаками состояния деревьев и трав: май именуется 'месяцем листьев' — *лыбыт-эты-тылысь* или *лыпт нови* (у казымских хантов), *лобтинг этпос* (у северных манси); июнь — 'березовым месяцем' — *халненг этпос* (у северных манси) или 'месяцем березового сока' — *таранях ёнхп* (у кондинских); июль — 'месяцем сенокоса' (у манси Конды); август — 'ягодным месяцем' — *канык тылыс* или 'месяцем желтых (гниющих) листьев и трав' — *лыпт-ком-сорты тылыс* (у среднеобских хантов), *лаптепум сайта ёнхп* (у

кондинских манси); сентябрь, как только что было сказано, отмечен 'листопадом' или 'оголенностью'.

Береза выступает главным символом летнего цветения природы. Из основной триады деревьев «береза — сосна — кедр» последний относится к Нижнему миру (его корни — жилы земли, крона — тень Подземелья, 'людьми кедра' являются лесные духи *менквы*). Сосна принадлежит Среднему миру, ее, в отличие от березы и кедра, разрешено рубить женщине, хозяйке очажного пространства. Береза — дерево верхних (южных, теплых, светлых) духов. Зимой, белоствольная, она сливается со снежным пейзажем, зато летом расцветает яркой зеленью. Осенью оголение березы означает конец 'времени духов' (понятия *сун* — 'лето' и *сунг* — 'дух' созвучны друг другу).

Приходит октябрь — пора 'большой осени' или 'малой зимы', начинающейся с 'месяца замерзания малых рек' — *ай-тахы потты тылыц* (у полуийских хантов), *ай тахант потты тылыц* (у хантов Малой Оби), 'месяца заморозков' — *потты тылыц* (у нижеобских хантов), 'месяца замерзания льда' — *енг патты тылыс* (у североуральских хантов) или 'месяца появления льда' — *янг нови* (у казымских хантов). Среднеобские ханты называют это время 'месяцем налима' — *эйсиг ики*. Осенний лов налима проводится традиционно посредством лучения: рыбу бьют острогами с лодок на перекатах или отмелях, освещая дно факелами. С налимом — *пан не* (песчаной женщиной) — связано немало поверий, характеризующих настороженное отношение угров к «темной» рыбе: ее запрещается есть сырой, глушить ударом деревянного молота по голове, разделывать женщинам в периоды регул и беременности. В прошлом лов налима имел большее хозяйственное значение, поскольку из его кожи изготовлялась одежда (в основном «нижняя» — обувь) и утварь (в основном женская — мешки).

Демьянские, большеюганские, аганские, тромъеганские, пимские ханты называют октябрь *ай ир-ко тылыс (тулис)* — 'малого жертвоприношения месяц'. Под 'малой' жертвой ханты Б. Югана и Тромъегана подразумевают заклание молодых оленей, в отличие от 'большой' (в следующем месяце), когда приносят в жертву взрослых оленей. Встречаются и иные толкования: 'малого' — как бескровного, 'большого' — как кровавого жертвоприношения.

Отправляясь на первую зимнюю охоту, манси Конды совершают 'малое приношение' духам-хозяевам леса (*вор-холх, вор-полнем, суин-холх, суин-яльвин*). Жертва (*пур лахт*) состоит в том, что вскипятив котелок чая, первую кружку выливают на землю; сваренную еду ставят на пенек, рядом кладут ложку и ждут, пока из варева не выйдет пар, — пища духов. На Казыме подобное приношение адресуется *менквам* [см. Вещное пространство]. В нехитром ритуале 'малого приношения' содержится простая идея — много не давая, много не брать, ничего в Лесу не присваивать зря. В экологической культуре обыденное понятие «зря» приобретает значение основного мерила взаимосвязей Дома и Леса.

Первые выходы промысловика в тайгу обычно кратковременны и имеют целью не столько добычу, сколько поиск. Охотнику предстоит уловить настроение звериного мира, разметить карту годных для опромышления урочищ, пробить к ним нартенные или лыжные дороги. 'Малая зима' — лишь прообраз зимы большой. Поэтому, быть может, в календаре нижнеобских хантов октябрь называется несколько общо, будто с недомолвкой: *сус вой тылыщ* (зверей осенних месящ).

В календаре казымских хантов (варианте, записанном И. Н. Шуховым) октябрь именуется 'месяцем рубки леса' — *сусун-тыды-тылис*. Известно, что «казымцы» выделялись своей хозяйственной сметкой и даже 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 на зиму поблизости от зимнего поселения, куда ханты перебираются в середине осени. Не исключено, что 'рубка леса' продолжает (и завершает) ряд названий месяцев, описывающих состояние деревьев: появление листьев — береза (березовый сок) — листопад — оголенность — рубка.

## ТАЛЬ

(зима)

'Большая зима' начинается в ноябре, именуемом на Казыме 'белым месяцем' (*вэнд нови*), на Северном Урале — 'месяцем малой темноты' (*ай пэвуди тылыщ*), на Средней Оби — 'плечом осени' (*сус лангар тылыщ*). Его наступление отмечается на Нижней Оби особым ритуалом (в календаре севе-

роуральских хантов ноябрь именуется *ямы хатль тылыц* — 'священного дня месяц', у среднеобских, демьянских, большеюганских хантов — *эныл ир-ко тылыс* — месяц большого жертвоприношения). В священной роще зажигаются опознавательные огни, к которым в условленное время прибывают участники обряда. Жители округа собираются целыми поселковыми общинами; от места сбора до заповедного леса устраиваются гонки на упряжках, победитель получает в награду оленя. Представители двух родственных сообществ *Пор-ёх* и *Мось-ёх* разводят отдельные костры и рассаживаются вокруг них так, чтобы каждый был обращен лицом к своему дому. В жертву духам приносят семь молодых оленей, после чего происходит совещание старейшин. По традиции казымских хантов, на проводимых в это время общинных сборах три или семь приносимых в жертву оленей посвящаются главным духам — *Торум Ази* (Небу), *Калтац ими* (Земле) и *Хынь ики* (Подземелью).

Наступление морозов связывается в календарях северных хантов и с ледоставом на Оби — *Ас потты тылыц* (месяц застывания Оби), и с отпадением рогов у оленей-самцов; одно из наименований ноября — *вой оныт лавытты тылыц* (месяц потери рогов оленями). Как уже можно было заметить, олени рога служат для оленеводов таким же измерителем времени, как убранство лиственных деревьев. По количеству отростков определяется возраст животных, а заодно и ведется счет годам вообще. По росту, изменениям, потере оленями рогов отсчитываются сезоны и месяцы. Не случайно орнаментальные мотивы 'маленького оленя рога', 'хора рога' — широко распространенный сюжет художественных композиций. Как у человека местообитанием «главной» души является голова (и волосы), так у оленя священными считаются череп и рога. По наблюдениям пастухов, с утратой рогов олени теряют недавнюю прыть, становятся вялыми и медлительными. И в этом видится один из признаков остывания природы.

В календарях охотников (среднеобских хантов) ноябрь называется 'беличьим месяцем' — *кэрси ики* и означает начало долгого осенне-зимнего промысла. Кондинские манси именуют это время *ворхам кесхтам мены ёнхп* (месяц походов в тайгу, белкования), сосвинские — *санк енхопа этпос* ('месяц толстого снега', по которому с трудом уже идут охотничьи собаки).

Сугробы становятся все выше, морозы крепче, ночи длиннее. Наступает декабрь — 'месяц коротких дней' (*ван катль тылыцц* или *потлан тылыцц* у хантов Полуя, *ван хатлат тылыцц* — у хантов Малой Оби, *вати хотл этпос* — у северных манси) или 'месяц большой темноты' (*выль пэвуди тылыцц*) — у североуральских хантов, 'холодный месяц' (*ицци нови*) — у казымских хантов. К этому времени охотники добираются до дальних урманов «на материк» (отчего в календаре среднеобских хантов месяц носит название 'материкового' — *сuxэ ики*). Каждое действие требует отныне удвоенных усилий, будь то выдалбливание полыньи в толстом льду или переход по глубокому снегу в лесу. Даже обогрев жилища поглощает все больше времени и сил. В декабре женщины обычно откладывают в сторону привычное шитье и занимаются почти исключительно приготовлением пищи и поддержанием тепла.

В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина записали хантыйскую загадку: «Внутри гнилого дерева рыжая лиса бежит». Отгадка: «Огонь в чувале» [1978. С. 183—184]. Чтобы в голову пришло подобное рассуждение, нужно быть охотником, в чьем сознании привычно сплетаются образы пляшущего огня и мелькающей среди валежника лисицы, теплого дома и морозной тайги. Нужно быть женой охотника, чтобы дать месяцу наименование *javč-put kotâm* — 'семь котлов день' (декабрь в календаре васюганских хантов). 'Котел' — самая короткая мера времени; у восточных хантов, правда, различаются 'закипание котла с чаем' — *dhäjjink(h)öö(y)(g)er(h)ä siis aamsas* (кратчайший срок), 'варка в котле мороженой рыбы' — *paat(h)am k(h)uulepuut k(h)öö(y)(g)örthä siis aamsas* (более длительный) и 'варка еды в двух котлах' — *k(h)ää puutk(h)on köö(y)(g)örthä siis aamsas* (самый длительный) [см. Sirelius, 1983. S. 242]. Кстати, короткий отрезок (миг) тоже соотносится с очагом и называется *put иты манол* — 'время, за которое гаснет искра' [А. Е. Лонгоров, Сыня, 1989 г.].

В календарях казымских хантов и северных манси декабрь называется 'месяцем обманчивого орла', соответственно, *рохпын-курных-тылысь* и *ретынг тоин этпос*. В одном из календарей сосьвинских манси 'месяцем ложного орла' (*ретынг нюсвой*) отмечен январь. Чаще же тема 'орла' в угорской традиции связана с февралем-мартом. Но и декабрьское его появление едва ли случайно: как символ восходящего солнца орел «прилетает» со дня наращения светового времени.

Более устойчивым образом (знаком) декабря является налим (в некоторых календарях эта самая зимняя из рыб упоминается уже в октябре). Кондинские манси называют декабрь *сех-серне ёнхл* (месяцем переста налима), ваховские ханты — *sčk-kojt-iki* (месяцем налима икры).

Декабрь, самый холодный и темный месяц, однажды в два-три года оказывается самым длинным: в соответствии с зимним солнцеворотом к нему прибавляется тринадцатый месяц (для выравнивания лунного и солнечного времячисления). На Казыме в этом случае за *ицки нови* (холодным месяцем) следует *торум-ицки нови* ('сверх-холодный месяц' или 'Бога холодный месяц').

Стык декабря и января в прошлом был временем проведения ярмарок, уплаты ясака (иногда зимние юрты назывались 'ясачными', поскольку в них проводились ревизии окладных душ). Выпадавший на этот срок 13-й лунный месяц (причисляемый в календарных перечнях то к декабрю, то к январю), будучи «лишним», зачастую переименовывался по-русски. В календаре хантов Казыма это время называется *вэт нови* (месяц податей), на Полуе — *вош поры тылыц* (месяц приношений городу), на Средней Оби — *ярминки ики* (ярмарки месяц), на Васюгане и Вахе — *илвалы-ики и илвалы икон-тэр* (месяц Нового года, ярмарки), у кондинских манси — *ильлил тал ёнхл* (месяц Нового года), у ляпинских манси — *русьт этпос* (русский месяц) или *перна хотал этпос* (месяц Крещения).

Пример подобного вставленного месяца виден в сопоставлении вариантов календаря 'ваховских хантов: В. Штайниц в своей записи соотнес 'месяц налима икры' (*sčk-kojt-iki*) с декабрем; М. Б. Шатилов тот же 'месяц налим икру мечет' (*сег-кайтэк-ике*) определил как январь, а на месте декабря в его записи оказался *ярмынька-ике* (месяц ярмарки). Возможно, к 13-му месяцу имеет отношение и отмеченное В. Н. Чернецовым у северных манси наименование января *сан квем этпос*, которое не то образно, не то буквально переводится как 'клина месяц'.

Ярмарочные поездки имели немалое хозяйственное и общественное значение; кроме того, они были приурочены к определенным датам, что и делало их (наряду со сроками солнцестояния) опорными вехами календарей. У северных хантов-оленоводо-в к этому времени приурочен своего рода учет стад: у куноватских хантов январь называется *ванхат тылысь*

(месяцем поимки оленей), у сынских — *выли ерды тылысь* (месяцем пересчета оленей) [запись З. П. Соколовой].

Если пик лета (июль) приходится на период наибольшей хозяйственной активности, то нижняя точка зимы (январь) — на время относительного затишья. В большинстве угорских календарей январь называется месяцем 'умирания воды' (*инк-хальты тылыщ*), что дословно обозначает 'замор рек', и символически — замирание всей природы. По традиции, в это время не принято слишком ее беспокоить. Оленеводы уже оканчивают годичный цикл перекочевков и пригоняют стада на зимние пастбища, боровые ягельники. У ездовых быков и яловых важенков отпадают рога; олени ведут себя смирно, держатся недалеко от жилищ; хозяева время от времени осматривают их ноги: нет ли порезов на камусах, молодых быков приучают к упряжке.

К началу *инк-хальты тылыщ* после двухмесячных походов по тайге возвращаются в зимние жилища охотники. Наступает пора сильных морозов. Январь у хантов именуется *лахэт-морэт тылыщ* — 'топорище-ломающим месяцем' или, у северных манси, даже *vat-sahrap-nal* — 'тридцать топорич'. На Ляпине по этому поводу можно услышать пояснение: «Мороз за один день тридцать топорич сломал».

В это время черпают у ключей задыхающуюся от замора рыбу, неподалеку от дома ловят слопцами и петлями зайцев и тетеревов, причем занимаются этим в основном подростки. Взрослые промысловики выходят на охоту по особому поводу — «шевелить» медведя в запримеченной еще с осени берлоге. Может быть, поэтому в календаре северных манси январь называется несколько неопределенно 'лесным месяцем' — *ворынг этпос*, в стиле наименований самого медведя 'Лесным стариком', 'Дедушкой' и другими иносказаниями.

Медведя не случайно «приглашают в гости» именно в январе. Приходит пора будить заспавшуюся природу в лице ее главного представителя. Это время традиционно отводится для встреч, церемоний, торжеств. Замиранию природы противопоставляется оживление общения между людьми: проходят гостевания, сопровождающиеся договорами о последующей совместной деятельности, взаимным одариванием-отдариванием (отправление в гости называется у хантов *нойляпты маналь* — 'к подарку ехать').

В первой половине *инк-хальты тылыщ* или следующего месяца совершаются коллективные жертвоприношения духам-

покровителям. У тромъеганских хантов (по данным Н. И. Терешкина, если это не опечатка в словаре) январь называется 'месяцем малых жертвоприношений'. В середине зимы на Тромъегане ритуал *мыр* проводился на святилище Гагары-старика (*Эвыт-мыг*), которому жертвовались олени, деньги, лоскуты ткани и для общения с которым в течение двух суток непрерывно поддерживался огонь. Питлярские ханты собирались на святилище *Сорни хар* (Золотое место), забивали от каждого рода по 3 или 7 оленей, развешивали их шкуры на деревьях, изображения духов одевали в новые наряды; старейший участник обряда разводил общий костер, на котором в общем котле готовилась ритуальная пища. Совместные трапезы, общение с духами вселяли в людей «родственную силу», столь необходимую в условиях пика зимы.

И без того оживленный январь украшается свадьбами, причем по погоде предрекается судьба брака: каковы «день жениха» и «день невесты» (первые дни пиршеств в каждом из родительских домов), таковы оказываются судьбы новобрачных. Если приношения богам совершаются в новолуние, то свадьбы принято проводить в полнолуние: духам посвящается начало (верх) месяца, браку — его полнотелая середина. Нижняя же его часть считается временем преобладания темных духов. На этот срок торжества сменяются обыденными занятиями, приготовлениями к следующему промысловому сезону.

В названиях февраля обычно упоминается орел: *сывыс тылыс* или *лимпа тылыц* — 'месяц орла' (у североуральских хантов), *рохпэн-курык тылыц* — 'плута-орла месяц' (у среднеобских хантов), *роупын курык тылыц* — 'обманчивого орла месяц' (у полуйских хантов), *раупын курык тулис* — 'ложного орла месяц' (у демьянских и большеюганских хантов), *роупын кырык тылыс* — 'облачного орла месяц' (у пимских хантов), *ропын корык тылыс* — 'хитрого орла месяц' (у тромъеганских хантов), *ретынг нюсвой* — 'ленивый орел' (у ляпинских манси). По распространенному хантыйскому преданию, Орел (*Курык ики*) сватался к Матери-Огню — Солнцу (*Най ими*) и, хотя их браку не суждено было свершиться, он каждый год предвещает пробуждение Солнца и тем самым спасает людей от гибели. В мифологии орел предстает символом рассветов и чередования дней: лунный месяц делится на 4 семерки дней (*лабыт*), каждая из которых олицетворяется 7 сыновьями Неба, поочередно совершающими



вокруг Земли 7 орлиных перелетов (*лабыт курык палят*). «Плутом» же Орел прозван за то, что он хитроумно крадет у зимы отрезки времени для Солнца. Иносказательное название февраля у полуйских хантов *лапас-оланг-лоламыты тылыщ* означает 'с-углов-лабаза-снег-крадущий месяц' — выражение, адресуемое Орлу (в это время на углах амбаров стаивает снег и образуются сосульки).

Возможны иные толкования 'ложного' орла. Ляпинские манси, поясняя значение *ретынг* нюсвой, замечают: «Ленивый орел (один день летает, другой день — нет)» [запись Э. П. Соколовой] или: «То тепло, то холодно; один день длинный, другой короткий» [запись Е. В. Переваловой]. Кондинские манси говорят о феврале: «*Сах ёнхп* — самый холодный месяц — это старик-месяц сердится». Казымские ханты называют его *вотас нови* (месяц метелей). Вполне вероятно, что именно неустойчивости погоды, кратковременности потеплений февральский 'орел' обязан своими прозвищами облачного, ложного или ленивого. Тем не менее просветление природы, вызванное возвращением солнца, наступает, и оно запечатлено в наименованиях февраля у нижеобских хантов *хатла этла тылыщ* (месяц поднимающегося солнца), у среднеобских — *хатль раканты тылыщ* (месяц удлиняющихся дней).

В течение февраля-марта продолжается пушная охота, надолго отрывающая промысловиков от дома. Заканчивается она с началом линьки пушного зверя в канун апреля. С нею завершается и весь зимний год. Охотники возвращаются из дальних урманов в свои зимние поселения, чтобы после короткой передышки перебраться на весенние стойбища.

Почти повсеместно март называют 'месяцем малого наста' — *ай-кер нови* (ханты Казыма), *ай-кер тылыщ* (на Нижней Оби, Полуе), *маль поль этпос* (северные манси). Среди кондинских манси распространено связанное с ним по смыслу наименование *яса (еси) ёнхп* (месяц лыж с подволоками). Второй темой марта является обилие света: в календаре североуральских хантов он именуется 'месяцем первых длинных дней' (*яря тылыщ*) у пимских, тромъеганских, демьянских, большеюганских хантов — 'месяцем настоящего (крепкого, сильного, большого) орла' (*сэр корык тылыс, сэр курык тылыщ, сары курык тулис*), уже не крадущего свет, а добившегося наступления равноденствия.

Мифологическое пространство «совокупного» угорского календаря представлено довольно многочисленным пантеоном. Если не считать собственно Месяца, относящегося к клану духов и нередко именуемого *Ики* (Стариком, подобно другим божествам), то наиболее часто поминаемым в календарных ритуалах образом окажется *Торум* (творец, верховный бог Неба). По крайней мере трижды в году: в день августовского «поворота», на ноябрьском 'большом' приношении жертв и при добавлении 13-го месяца (на стыке декабря и января) звучит его имя. В двух первых случаях он является в составе божественного трио — Неба, Земли и Подземелья. В третьем, отмеченном в названии «лишнего» месяца (*Торум-ицки*), он фигурирует отдельно. Не исключено, что и июньский знак березы (дерева Верхнего мира) также связан с образом *Торума*. В этом случае все четыре сезона (или их стыки) находятся под опекой верховного бога Неба: наступление осени отмечается днем «поворота», переход к зиме — 'большим' *ир-ко*, первый шаг к весне — декабрьско-январским «переломом», окончание весны и приход лета — месяцем 'березы'. Весь летний сезон называется *сун*, что близко по звучанию и значению к *сунг* (*лунх, тонх*) — 'дух' и может символизировать «время Неба» — *Торума* (отца-создателя и покровителя всех *сунг*). Примечательно и то, что оба солнцестояния — июньское и декабрьское — оказываются под знаком *Торума*.

На темной половине года с августа до декабря Небесный дух делит власть над Землей с божествами Низа; при этом он не покидает ее, подобно ненецкому *Нуму* или селькупскому *Ному*, а всякий раз напоминает о себе, участвуя в осенне-зимних ритуалах. Спутницей *Торума* на августовском дне «поворота» и ноябрьском 'большом' *ир-ко* выступает *Калтацанки* (*ими*) — богиня Земли. Если *Торуму* приносятся белые жертвы, то ей — красные. Она-то и олицетворяет тот средний мир, за который происходит борьба *Торума* с нижними духами. Им, последним, посвящается в обрядах все темное и черное.

В августовском «переломе» и ноябрьском *ир-ко* представлены разные нижние боги или различные ипостаси одного духа. В августе он именуется *Ильта-мувен ики* (Нижней-земли старик), в ноябре — *Хынь ики* (старик Подземелья — Смерти). Тем самым отмечается погружение Земли во все более глубокие слои Нижнего мира. Наконец, к рубежу декабря-января нисхождение достигает предельного (конфликт-

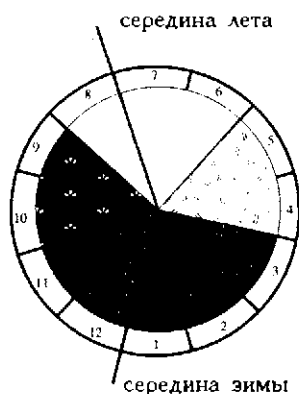
ного) уровня, на котором уже не может быть ритуального союза *Торума* и *Хынь ики*, из которого *Торум*, одолев брата-соперника, выводит мир в одиночку (возглавляя 13-й месяц).

В пространстве от августа до декабря не упоминаются другие высокие духи, кроме «божественного трио». А по существу это путь, который прокладывает лишь один из трио — *Ильта-мувен ики* (*Хынь ики*). В середине этого пути происходит ритуальная встреча с «малыми» духами леса — *ворх-холх*, *суин-холх*, *менкв* — в октябрьском обряде 'малого' *ир-ко*. Таким образом, следуя воле черного бога, время проходит первоначально нижнюю часть лета-*сун* (сферу *Ильта-мувен ики*), затем темную область земли (охраняемую «людьми кедра» *менкв*) и, наконец, попадает в глубины Нижнего мира (страны *Хынь ики*).

В ритме нисхождения обнаруживаются как будто сбои: на пять месяцев приходится три мифологемы, и две ступени остаются «немыми». Каждая из этих двух ступеней-лун следует за месяцем жертвоприношений: сентябрь — за августовским днем «перелома», декабрь — за ноябрьским 'большим' *ир-ко*. По-видимому, ярко выраженный в календаре угров ритм «парных лун» ('малый — большой', 'короткий — длинный') обозначился и в условной сдвоенности следующих за жертвоприношениями месяцев. При этом в каждом случае второй месяц противопоставляется первому: если в августе *Ильта-мувен ики* предстает в союзе с *Калтац анки* и *Торумом*, то в сентябре прочность ритуальной унии ослабевает, и проявляется «плохой» *Ильта-мувен ики*. То же самое происходит в декабре, когда, после ноябрьского участия в ритуале «трио», *Хынь ики* становится «сильным» и уже противостоит *Торуму*.

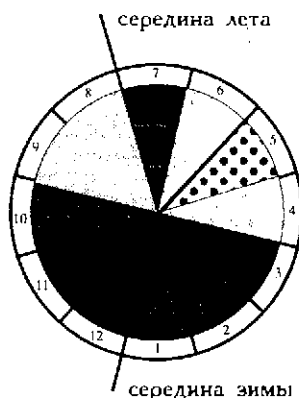
Путь восхождения открывается январским обрядом жертвоприношения на родовом святилище, а также ритуальным пробуждением природы на медвежьем празднике. Земные родовые духи являются малыми олицетворениями небесных богов, посредниками между ними и людьми. Роль посредника играет и проникающий во все три сферы мироздания медведь. Тем самым первый шаг восхождения проходит под знаком божественных связников.

Февраль и март освящены образом двуликого орла *Курк ики*. Переход Орла из одного состояния ('облачного', 'ленивого', 'хитрого', 'обманчивого') в другое ('настоящего', 'крепкого', 'сильного', 'большого'), соответственно от февраля к марту, вновь воссоздает ритм «парно-противоположных лун».



- таль, тульту, тулих — зима
- тови, тав, тавы, тавэн — весна
- лун, сун, сунг, тон, тонь — лето
- сус, тон сугысь, сухусь — осень

### Сезонное деление обско-угорского календаря



- знак Курык ики (Двуликого Орла)
- знак Торум Эви (Небесной Девы-Матери)
- /□ знак Мир-Сусне-Хума, Калташ Анки
- знак Торума, Тёрс-Най (богини Огненного Моря)
- знак Инк-лунх, Ехан-ики, Явун-ики
- покровительство Ильта-мувен ики
- лесные духи — ворх-холх, сунн-холх, менкв
- знак Хынь-ики

### Мифоритуальный круг обско-угорского календаря

В марте семь братьев-Орлов (семерка дней лунного календаря) совершают 'настоящие' перелеты над землей. Орел предстает женихом (службой, возницей) Солнца в образе духа Дня. Однако потому и не суждено осуществиться (стать постоянным) их браку, что День способен быть как 'настоящим' (солнечным), так и 'ложным' (темным или полутемным).

Апрельский ритуал Вороньего дня посвящен уже непосредственно женщине-Солнцу, носящей имя *Торум Эви* (Небесной Девы-Матери), одаривающей детей калачами и посылающей ворон «погреть лапки» в выброшенной из колыбелей старой (зимней) трухи. Галдеж вороны служит призывом к людскому шуму-гаму, царящему на празднике. Отныне люди могут выйти из своих зимних укрытий и огласить криками «солнечную» землю.

Май проходит под знаком сына Неба, культурного героя *Мир-ватты-хо* (*Мир-сусне-хум*), возвращающегося на Землю в образе гуся (утки) и приносящего с собой перелетных птиц. Еще ранее, в апреле, он в образе Небесного Охотника (в восточнохантыйском варианте *Посты-янг ики*) покровительствует гонимому по насту лося (и дикого оленя). В мае он является на Землю, сопровождаемый своей матерью *Калтац Анки* в ее весеннем облике лебедя (гуся).

Июнь — месяц 'березы' (дерева *Торума*), солнцестояния и половодья. Вероятно, и богиня Огненного Моря *Тёрс-Най*, останавливающая (иссушающая) потоп-половодье, является воплощением воли *Торума*. Июнь тем более соответствует образу *Торума*, что является высшей точкой Солнца-Дня и вершиной календарного пантеона. За ним следует явный склон мифологической пирамиды.

Июль соотносится с образами *Инк-лунх* (духа Вод), *Ехан ики* (старика-покровителя рыболовных заповорей), *Явун ики* (Речного старика — на Б. Югане). К этому сроку творение Земли (ее летнее воссоздание) уже завершено, и *Торум* уступает место духам, передающим сотворенное людям, а затем, в день августовского «перелома», он и вовсе отдаляется от земных дел, открывая путь анти-творцу — *Хынь ики* (первоначально в образе *Ильта-мувен ики*).

Изложенный мифологический подтекст календаря является лишь предварительной версией, имеющей целью наметить наиболее вероятные связи сезонной обрядности и мифологии. Собственно календарный текст почти не содержит прямых

упоминаний мифологических образов, за исключением названия 13-го месяца у казымских хантов (*Торум-ицки*).

В тексте выделяется ряд тем:

'рыбы' — май, июнь, июль, август, сентябрь, октябрь, декабрь;

'птицы-вестники' — декабрь, январь, февраль, март, апрель;

'летние птицы' — май, июль, август;

'звери' — октябрь, ноябрь;

'домашний олень' — май, июнь, июль, август, сентябрь, ноябрь, январь;

'насекомые' — июль;

'деревья-листья' — май, июнь, сентябрь, октябрь;

'травы-ягоды' — июль, август;

'лес' — ноябрь, декабрь, январь;

'вода' — июнь, июль, январь;

'снег' — сентябрь, ноябрь, март, апрель;

'лыжи с подволоками' — март;

'ледостав-ледоход' — октябрь, ноябрь, апрель;

'мороз' — октябрь, декабрь, февраль;

'свет-цвет' — октябрь, ноябрь, декабрь;

'день-солнце' — февраль, март;

'середина-поворот' — январь, июль или август;

'плечо осени' — ноябрь;

'жертвоприношения' — октябрь, ноябрь, январь;

'ярмарка-ясак' — январь;

'клин' — январь;

'семь котлов' — декабрь;

'30 топоров (ломающееся топориче)' — январь.

8 из 23 выделенных тем входят в разряд однолунных: насекомые, 'лыжи', 'плечо осени', 'ярмарка-ясак', 'клин', 'семь котлов', 'топориче', хотя многие из них служат образными характеристиками состояний природы, света, погоды и потому могут быть включены в более общие темы.

Значение годичной оси, как и в самодийских календарях, имеет тема 'средины-поворота', один луч которой приходится на январь, другой — на июль-август. В отличие от ненецкой и селькупской традиций, у хантов и манси нет понятия 'спины', соответствующего зимней 'середине'. Зато применительно к ноябрю встречается название 'плечо осени'. Возможно, этот фрагмент счисления времени «по частям тела» следует отнести к эвенкийскому или русскому влиянию [см. Петрова,

1937. С. 83; Туголуков, 1969. С. 94; Попова, 1981. С. 62—64; Симченко и др. 1993. С. 213, 218—219]. Не исключено, что угорское 'плечо' ближе к самодийской 'спине' (календарного понятия 'спины' в тунгусской традиции нет) и представляет собой остаток старой восточноуральской версии года.

Почти совпадает с осью средин тема воды, ее основание приходится на январь (умирание вод), а верх — на июнь-июль (в значении разлива и спада вод). Она может быть дополнена еще одной водной темой — 'ледостава-ледохода', пересекающей календарь от октября-ноября к апрелю. Подобной осью является и тема 'снега', проходящая от сентября-ноября к марту-апрелю. Возможно, образующийся таким образом «осевой крест» является одним из делителей угорского календаря на четыре сезона (при том внимании, которое угры уделяют водо-снего-ведению). В этом случае черед сезонов условно может читаться как 'живая вода (лето) — ледостав-снегопад (осень) — мертвая вода (зима) — ледоход-наст (весна)'. А «крест» — выражать понятие всеобщности (*Тору́ма* и *Хынь ики*) [см. Пантеон].

Зимнее полугодие от 'малой зимы' (октябрь) до поздней зимы (март) отмечено рядом смежных тем света-цвета и дня-солнца: 'белый' (октябрь), 'малой темноты' (ноябрь), 'большой темноты' (декабрь), 'удлиняющихся дней' (февраль), 'длинных дней' (март). Подобным образом окружают пик зимы и сюжеты мороза: 'заморозки' (октябрь), 'холод' (декабрь), 'холод — метель' (февраль). У этих зимних тем не обнаруживается летних двойников (в отличие от самодийских 'таяния' или 'жары'). Сугубо зимним оказывается и сюжет жертвоприношений (октябрь, ноябрь, январь), окружающий темный пик года.

Почти одинаковое межсезонное значение имеют темы птиц-вестников и летних птиц. Первая начинается из глубины зимы (ложный орел) и на ступени 'вороны' открывает весну. Вторая, продолжая общую птичью тему, начинается в преддверии лета (прилетом уток) и завершается на августовском «переломе» сюжетом 'птенцов гагары'. В целом вся птичья тема совпадает с верхней сферой календаря от январского «перелома» до августовского, открываясь 'орлом' (самой верхней из птиц) и заканчиваясь 'гагарой' (нижней в ряду птиц).

Тема рыб общегодична, причем ее невозможно разделить на подтемы туводных и проходных рыб, как позволял это сделать селькупский текст. Угорский рыбный календарный ряд

начинается и завершается 'нерестом': в мае он проходит у большинства рыб, в декабре — у налима. Между ними расположены сюжеты: 'вонзя' (июнь), 'малой и большой городьбы' (июль-август), 'неводьбы' (август), 'чира-муksуна' (сентябрь), 'налима' (октябрь). Как и тема птиц, рыбы сюжеты следуют от подъема (весеннего нереста, оживляющего воду) через пик (*вущ* — 'изобилие') к нижней точке (зимнего налимого нереста, после которого вода «умирает»).

Темы птиц и рыб встречаются друг с другом дважды: в одном случае это пересечение на подъеме (в мае-июне), в другом — столкновение на нижнем «переломе» (декабре-январе), когда высшая птица (орел) «перехватывает время» у низшей рыбы (налима). В целом две эти темы занимают все пространство календаря. Тема зверей, как и в случае с селькупским календарем, дополняет цикл живой природы недостающим звеном — ноябрьским сюжетом 'белки'. Нет оснований исключать возможность того, что и у обских угров основу календарной символики составляют «звери-месяцы».

В хантыйских и мансийских текстах ярко выражена тема растительности, представленная сюжетами 'деревьев-листьев', 'травы-ягод' и 'леса'. В таком объединенном варианте она принимает вид общегодичной и распределяется на летний и зимний ряды. Летний включает 'появление листьев' (май), 'березы' или 'березового сока' (июнь), 'ягод' или 'сенокоса' (июль), 'желтых (гниющих) трав и листьев' или 'ягод' (август), 'оппадающих листьев' или 'голых деревьев' (сентябрь). Зимний ряд выделяется тем, что вместо листьев или трав в нем фигурирует лес. Начинается он в октябре с 'рубки леса', затем следуют походы в тайгу (ноябрь), дальнюю тайгу — 'материк' (декабрь) и завершается он 'лесным' месяцем январем. Приведенной длинной веренице «растительных» сюжетов свойственны все те же признаки календарного ряда: противопоставленность лета зиме (растений — лесу) и идея движения от рождения через расцвет к умиранию.

Еще одна «живая» тема — домашний олень — достаточно обширна и представлена почти непрерывным рядом от 'отела' (май) до 'отпадения рогов' (ноябрь). Между крайними позициями значатся: 'поздний отел' (июнь), 'заготовка шкур (на одежды)' (июль), 'чистка рогов' (август), 'гон' (сентябрь). Как видно, и «олений ряд» построен в свойственной угорскому календарю последовательности от рождения к увяданию. В нем отсутствует характерное для ненецкой традиции зимнее звено 'роста новых рогов', и потому он лишен цикличности.



Записанный Э. П. Соколовой январский сюжет 'ловли (подсчета) оленей', во-первых, слишком далек от темы «нарос-тов», во-вторых, имеет, вероятно, некое «совхозное» значение: традиционно 'подсчет' оленей считается дурным тоном (их принято знать «в лицо»), а их ловля является настолько обыденным занятием (по крайней мере, в сколько-нибудь крупных стадах), что учредить срок особой ловли способен только совхоз (а также, конечно, колхоз).

Итак, основными измерениями, определяющими год-время, являются: срединная ось (январь-август), водно-снежный крест (январь-июнь — октябрь-апрель), птичье-рыбий цикл с узлами пересечений на рубежах мая-июня и декабря-января, летне-зимнее противопоставление 'растение — лес', зимний ряд тем 'свет — мороз — жертвоприношения' (от октября до марта), летний оленеводческий ряд (от мая до октября). Вместе взятые, знаковые ряды уравнивают друг друга, хотя и нуждаются во взаимном дополнении. Необходимость этой «поддержки» вызвана прежде всего тем, что все «живые» темы к концу своего ряда «умирают» (у угров нет ни одного циклического сюжета), и «жизнь» переходит в другую тему.

Своеобразный ритм угорскому календарю придает сочетание «парно-противоположных лун». Смежные месяцы продолжают и в то же время отменяют друг друга: 'малое — большое жертвоприношение', 'замерзание малых — больших рек' (октябрь — ноябрь), 'малая — большая темнота' (ноябрь — декабрь), 'малый — большой наст' (март — апрель), 'малая — большая городьба', 'малые — большие озера', 'ближние — дальние озера' (июль — август). Это позволяет календарю «все время расти» в сменяющих друг друга коротких промежутках времени, независимо от «умирающих» длинных тем. Этим же достигается общая связанность — 'шаги' времени.

Благодаря наслоению нескольких тем и ритмов с их разновременными началом и завершением, угорский календарь в целом не имеет начала и конца. В нем нет циклических тем, но, сменяя одна другую, они создают общий непрерывный цикл. Мифологически эта непрерывность выражена в присутствии верховного духа *Тору́ма* на всех сезонных стыках календаря. Может быть, поэтому на относительно ровном пространстве года можно начать отсчет времени с любого сезона, что и вызывает разноголосицу в определении сроков нового года у обских угров.

В сегодняшнем мире, когда кругом тикает растущее количество все более точных часов, трудно представить, в чем может состоять проблема времени, если не в его нехватке. Сегодня нет нужды заботиться о том, чтобы время шло. Оно не может не идти, чаще всего неумолимо, по астрономически выверенному расписанию, без конца подтверждаемому официальным календарем, курантами, будильниками. Участник одной из таймырских экспедиций, художник Валерий А. Масленников, как-то заметил, что не любит носить на руке часы, потому что секундная стрелка слишком назойливо показывает безостановочный бег времен. Сегодня приходится догонять время или, в лучшем случае, идти в ногу с ним.

Другая реальность, остатки которой еще можно отыскать на отдаленных стойбищах Сибирского Севера, состоит в представлении о том, что время живое. Оно рождается и умирает, приходит и уходит вместе с олицетворяющими его светилами, богами, зверями, водой, деревьями. Оно даже не есть время, а череда сменяющих друг друга состояний: 'желтых листьев', 'выходящих на прибрежные пески глухарей' или 'замерзающих рек'. Эти состояния имеют обыкновение повторяться, но всякий раз заново желтеют листья, заново просыпается бурундук, заново рождаются у оленей телята.

Оттого, что осень бывает ранней или поздней, лето теплым или холодным, а человеческий век слишком недолог, чтобы на собственном опыте убедиться в неизбежности природных циклов, людям свойственно пожизненное ожидание перемен не то к лучшему, не то к худшему. Несовпадение циклов Солнца и Луны вынуждают их отыскивать нишу для введения тайного 13-го месяца, а то и попросту (но с надеждой) полагаться, что это правильно сделают за них шаман или умудренная годами старуха. И если, вопреки сомнениям и несовпадениям, вновь просыпается бурундук и прилетает ворона, то это становится необычным праздничным событием.

Вероятно, особенно значимо в ряду подобных повторений возвращение Солнца после темного пика зимы. Может быть, поэтому столь богата ритуалами и общинными встречами середина зимы, а в названиях месяцев по обе стороны «перелома» более всего не то напряженной, не то шуточной метафоричности: 'семь котлов' (ханты), 'палец рукавицы' (селькупы), '30 топорич' (манси), 'ломающийся топор' (ненцы).

Время как череда различных состояний идет правильно не только потому, что старухи умеют верно рассчитывать лунные циклы, но и благодаря действию сил-духов, создающих эти состояния. Более того, положенный месяц может наступить «правильно», но то, что он с собой принесет (а именно это в нем главное), может оказаться слишком жарким, метельным, туманным, безрыбным. А поскольку земной мир создан для людей и Солнце с Месяцем движутся для людей, то кому как не самим людям остается вдохновлять богов на действие. Каждый из календарных обрядов — настолько же благодарение, насколько и призыв. Каждый из них может быть назван астральной магией, направляющей духов и подвластные им стихии. Ни один ненец или хант не полагается на то, что кто-нибудь на соседнем стойбище «все равно вызовет тепло, у которого и я погреюсь», или умилюстит духа тьмы: тепло приходит именно в это стойбище и становится этим теплом, Владыка Тьмы следует именно по моим следам и довольствуется только мною оставленной жертвенной кровью.

По существу, календарный обряд не столько праздник, сколько людское участие в Творении. Его обязательность состоит не в том, что так положено, а в том, что без него настанет не то время-состояние. Поэтому и не следует путать масть приносимых в жертву оленей или цвет повязываемых на деревья лоскутов ткани; привечать нужно того духа, чей идет черед создавать землю.

«Колесо времени» оказывается вполне ощутимой твердыней, на которой располагаются боги. Цикл состояний, в которых сливается время с пространством, предстает Пантеоном, где обретают место духи Юга и Севера, Неба и Преисподней, божественные звери-месяцы, белая береза и темный лес. Потому небо и считается твердыней, что по нему тоже можно ходить — во Времени.

Современное сознание, со свойственным ему чувством омертвевшего времени, стремится распределить каких бы то ни было богов в пространстве, непременно отыскивая для них окостеневшие сферы или слои. Между тем именно живое время является движущимся пространством богов. Сегодняшний Мировой Разум как-то незаметно и, в общем-то, безболезненно для себя потерял некогда первичное измерение — Живое Время. Поэтому и кажутся нынче самодийско-угорские Творцы (*Нум, Торум*) отошедшими от дел подобиями библейского Демииурга.



## Глава 5

### ПАНТЕОН

Андрей М. Сагалаев не стал считать богов поголовно. Для него в пантеонах урало-алтайского мира существуют имена-персонажи: далекие и близкие, пасущие и пасомые, старшие и младшие ... «Схема пантеона, состоящего из небесных, земных и подземных божеств, может быть весьма условной при сохранении следов некогда актуальных мифологем и верований.» Пантеон и ритуал далеко не одно и то же, «они существуют как две параллельные структуры», соответствующие (и противостоящие) друг другу как «говорение» и «делание», «возможность» и «реальность». Они дополняют друг друга в интересах человека, образуя его «рабочий» пантеон [1991. С. 31-33].

Юрий К. Вэлла-Авайседа однажды признался, что *Нум* как ненецкий верховный бог открылся ему из... книжек, а также со слов хантов. Прежде *Нум* был просто небом, природой, погодой. Когда человек разговаривает с богами, он представляет себе собственных детей и общается «как бы с ними». Испросив у неба хорошей погоды, он открывает дверь дома и выходит за порог.

На улице ясный морозный день.

«Боги нас услышали», — говорит он самому себе, — сегодня можно идти за соболем».

На улице хмуро, идет густой снег.

«Боги нас услышали. Сегодня можно идти за выдрой».

На улице сыпет мелкий снежок.

«Боги нас услышали. Сегодня можно идти за белкой».

На улице метет метель.

«Боги нас услышали. Сегодня можно идти на лося».

[Варьеган, 1992 г.]

Если бы Юрий К. Вэлла-Айваседа набрался терпения и прочитал еще пару стопок научных книг, он бы узнал, что

есть «пантеон» и «пандемониум», «высокая мифология» и «низкая мифология». Вот тогда бы он, наконец, понял, к кому надо обращаться за хорошей погодой.

В наши разговоры иногда вмешивался его маленький внук. Он звал нас в свою религию — божественный мир детской игры.

## НЕНЦЫ

Мир духов открыт каждому человеку по-своему: шаманы обитают в нем при жизни и после смерти (их захоронения нередко совершаются на святилищах), обычные люди проникают в него через ритуалы или сцены исполнения мифов. Могущество шамана соотносится с пространством доступных ему (или ей) духовных сфер: *нгачеки тадебя* (детский шаман, нарекающий новорожденного именем) вхож в сферы небесных людей-душ *нув-хасово* и богини *Я-Мюня* (Земли-Лоно); *мал'юдэрта* (сновидящий) путешествует среди земных духов-посредников *хэхэ*; *самбана* (проводящий души покойных) и *янангы* (камлающий 'к земле') общаются с духами Преисподней (*Нга* и его многочисленной свитой), мирами подземных людей (*сихиртя*) и усопших душ (*хальмер*); шаман *сэвндана* (камлающий 'к небу') призывает духов всех сфер мироздания, прежде всего Верхнего мира. В исполняемой *сэвндана* песне *самб'дабу* звучат обращения к семи духам [исполнитель В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.]:

«*Нгэва Тарка Нгаятарме, хуно хэвнянд?*»  
Сеня *самб'д'вани мальнгана*,  
*Нгэва Тарка Нгаятарме танянгод мэвэраха*.  
Сеня *нгавнани*, сеня *нгамдвани мальнгана*,  
«*Яв'мал Ирикевэ, хуно хэвнянд?*»  
*Еся тоба лакдер тайсер хабте'эда тисьдада ядувна*,  
*Тобарида мяры ид иня пули лядпида*.  
Сеня *нгавгани самб'д'вани мальнгана*,  
«*Понгармэ Ириков, хунанад хэвнянд?*»  
*Тарем мамонода: «Ева, сава, хамикохова хамикум,*  
*ями хубта нгэ'нив.»*  
*Тохва том, синд нултаванада*.  
Сеня *самб'д'вани мальнгана*,  
«*Есь'тото Паярэв, хуно хэвнянд?*»  
*Нуву синю лядпадасеи, сярнарида мимонода*,  
*Мокодани сарварин сярнасавай нгамдвода*.  
*Нгани тарем мад'м:*  
«*Пэ-мал Хадаков, хуно мэбад?*»  
*Хада мамонода: «Яв' хубта нгы'нив.*  
*Хамикохава нгуб хамикуд'м, товансь пэргам,*

Хээнгхано пьарин нултарингувэй.»

Нгани, нгани тарем мад'м:

«Няби яни маехы Ямал Хадаков, хуно хэвнян?»

Хадами нюнбтсванода:

«Товась хамикуд'м.»

Нгани, нгани тарем мад'м:

«Сэр-нго Ириков, хуно хэвнян?»

Тюда нгобт ладорнгак—

«Ева, сава, тедахав тодамсь!»

«Головы Двурогой Мохнатый дух, куда ты подевался?»

Как когда-то прежде, я начинаю камлать.

Головы Двурогой Мохнатый дух только и ждал зова.

Как когда-то прежде, я начинаю камлать.

«Старик Истоков Вод, куда ты делся?»

Железные копыта его белолобого быка стучат не по земле,

Уже где-то близко растопыренными копытами

дождевые тучи он насквозь пробивает.

Как когда-то прежде, я начинаю камлать.

«Старик Страны Вихрей, куда ты делся?»

Тот отвечает: «Будь по-твоему, Сирота, я собираюсь, собираюсь,  
моя земля далеко.»

Он, приходящий, пришел, у священной стороны чума  
остановился.

Как когда-то прежде, я начинаю камлать.

«Железкрылая Гагара, куда ты делась?»

Небесные облака разрывая, с визгом летит она,

На перекрестье шестов верхушки чума она с визгом села.

Снова я говорю:

«Края Гор Старуха, куда ты делась?»

Старуха отвечает: «Земля моя далеко,

Я, готовящаяся, готовлюсь,

У носа священных нарт останавлиюсь.»

Вновь, вновь я говорю:

«Другой земли края, Края Земли Старуха, куда ты делась?»

Слышен ворчливый ответ старухи: «Прийти собираюсь.»

Вновь, вновь я говорю:

«Ледяного острова Старик, где ты?»

Рукава его малицы друг о друга стукнули:

«Будь по-твоему, Сирота, вот уже пришел я!»

Боги, откликающиеся на зов шамана, называют его самого *Ева* (Сирота) в значении «отстраненный от мира людей». То же или подобное имя (например *Сала* — 'Глупый', 'Дурак') носят герои многих сказаний, в конце своего пути превращающиеся в богов. Как правило, герой *Ева* в начале повествования выглядит потерявшимся среди людей, затем в поисках родной земли он одолевает всех врагов и становится владыкой всего мира.

Среди его соперников оказываются и боги. Герой *сюдбаби* «Сала Ян Тэтта» (Глупый Хозяин Земли) проходит в своих странствиях семь ступеней, прежде чем достигает высшей — страны *Си'ив Еси Мяд* (Семи Железных Чумов). Срезав

напоследок стрелами вершину единственного уцелевшего Железного Чума, Сала Ян Тэтта утверждает свое могущество среди богов. Таков мифологический стиль диалога между людьми и духами, примерно такова судьба самого шамана, через троекратное перерождение совершающего путь от появления на Земле до восхождения на Небо [см. Головнев, 1991а].

Диалог с семьей богами, который ведется в *самб'дабу*, мало походит на мольбу. В призывах шамана к духам сквозит непринужденность: *хуно мзбад?* — 'куда подевался (лась)?'. Боги, в свою очередь, откликаются по-разному: *Нгэва Тарка Нгаятар* (Головы Двурогой Мохнатый Дух) «только и ждал зова», белолобый бык *Яв'мал Ирико* (Старика Края Вод) «уже где-то близко растопыренными копытами дождевые тучи насквозь пробивает», *Понгармэ Ирико* (Старик Страны Вихрей) «приходящий, пришел, у священного угла чума остановился», *Есь'тото Паяры* (Железкрылая Гагара) «на перекрестье шестов верхушки чума с визгом села», *Пэ-мал Хадако* (Края Гор Старуха) «готовящаяся, готовится у носа священных нарт остановиться», *Ямал Хадако* (Края Земли Старуха) с ворчанием «прийти собирается», *Сэр-нго Ирико* (Ледяного Острова Старик) «уже пришел», стукнув друг о друга рукавами малицы.

Вместе с тем за непринужденным тоном диалога скрыто напряжение священнодействия, также как за прозвищем *Ева* скрыто имя шамана, а за обращениями к богам — их действительные образы. В именах богов открывается нечто большее по сравнению с их скульптурными изображениями, выполняемыми обычно столь грубо, что в них едва читаются черты тела и(или) лица. Однако даже имя бога — лишь некое его состояние или условный знак для его узнавания.

Подобно тому, как европейской женщине трудно понять настроение ненки, всю жизнь переставляющей свое жилище с места на место и считающей это состояние покоем и уютом, невозможно живописать портреты ненецких божеств кистью христианина-иконописца. Иудео-христианская традиция, при всем ее богатстве картинами Исхода и Ковчега, изгнаний и странствий, создает образы сотворенного мира и «восседающего» божества. В ненецкой мифологии мир выглядит так, будто творение его еще не завершено, вернее, он всякий раз пересотворяется заново. Ненецкие боги не знают покоя в своих внебытийных сферах, в каждой мифе место того или иного божества занимает новый герой (или божество воплощается в

новом обличье для свершения новых подвигов). Ненецкие небеса грохочут боями, чумы богов подвергаются бесконечным нашествиям людей, а чумы людей — пришествиям духов. Создается впечатление, что Небо не может и не должно успокоиться, как не может остановиться кочевой аргиш оленевода.

'Небо', 'погода', 'в небесах обитающий верховный бог' в ненецком языке определяются понятием-образом *Нум* (*Нум'*) [Lehtisalo, 1956. S. 290—292; Терещенко, 1965. С. 320]. В толковании В. Шмидта *Нум* представляется подобным христианскому Создателю верховным Богом-творцом и Вседержителем [Schmidt, 1931. S. 340—384]. Многие исследователи отмечали свойственные ему бестелесность, отстраненность от земной жизни (после сотворения Земли *Нум* обитает на верхнем из семи небес или в семи чумах, находящихся на небесах) [см. Лепехин, 1805. С. 201—202; Иславин, 1847. С. 109; Шренк, 1855. С. 356; Вениамин, 1855. С. 114—115; Абрамов, 1857. С. 357—358; Евладов, 1992. С. 165 и др.]. Отсутствие наглядного образа у *Нум*-неба Л. В. Хомич объясняет тем, что первоначальное понятие «небо» раздвоилось (дополнилось значением «божества») с появлением анимистических представлений, хотя и во втором случае не обрело воплощения, поскольку «дух его подобен ему» [1966. С. 196—197]. Более конкретные черты верховного божества *Нум* (*Нум Еру*) у европейских ненцев (в сравнении с азиатскими самодийцами) В. И. Васильев относит на счет «прямого воздействия христианской религии» [Vasiljev, 1978. P. 430]. Кроме того, существует предположение, что термин *Нум* как обозначение высшего божественного начала был воспринят самодийцами из согдийского языка (*num* — 'вера', 'религиозный закон'), возможно, через посредство тюркского слова *nom* с тем же значением [см. Хелимский, 1982. С. 227]. Э. Рэ полагал, что самодийского *Noum* (*Yüm*) следует включить в ряд божеств неба, известных у финно-язычных народов: саамов (*Yibmel*, *Ibmel*), финнов (*Yumala*), эстонцев (*Yummal*), коми-зырян (*Yem*), мари (*Yuma*), «северной чуди» (*Yumal*) [Rae, 1881. P. 270].

Как видно, за последние два столетия ненецкий (самодийский) образ *Нум* изрядно пополнился христианско-теософскими и светско-научными толкованиями. Отдавая должное их стройности и вместе с тем опасаясь с первого шага оказаться в плену их логики, я постараюсь в дальнейшем опираться



на собственно ненецкие тексты и данные, имеющие описательный характер.

## «ЭТО У МЕНЯ ЛИЦО»

В моих полевых дневниках записано несколько мифов, герои которых по завершении земных и внеземных деяний обретают имя *Нум*. В ненецких легендах, как в детективах, истинное «лицо» героя открывается лишь в самом конце повествования. Иногда к этому добавляется толкование подобного богоявления как прихода *Нума* (или другого бога) на землю, чтобы помочь людям. Если не ошибаюсь, речь в сказаниях идет именно о тех реальных чертах бога, которых, по мнению многих исследователей, недостает *Нуму*. Сами по себе мифы не только содержательны, но и увлекательны. Их бы следовало изложить от первого звука до последнего. Вынужденно передавая здесь лишь канву этих пространных сказаний (исполнение многих продолжается по нескольку часов), я ограничиваюсь теми сюжетами, которые напрямую связаны с божественным призванием героев.

Лахнако «Юно Нью» (Сын Лошади).  
Сказитель Евадю Оковай [Гыдан, 1979 г.].

Сбежавшая из 'города' (где есть коровы, свиньи, дома, склады с золотом и даже царь) обреченная на заклятие старая кобыла рождает на берегу моря сына, нарекаемого Юно Нью (Сыном Лошади). Когда жеребенок «выпал» из нее, кобыла «испугалась» и убежала «прямо на солнце». Жеребенок, пощипав травы, «тряхнулся» и встал на две ноги. Найдя развалины дома, он прожил там три года, поедая мышей и птенцов. По истечении этого срока со стороны солнца к дому явился человек по имени Иба-сей Нью (Тепла-сердца Сын). Вместе они стали охотиться на диких оленей, съедая мясо сырым (за отсутствием огня). Еще три года спустя со стороны заката к ним явился человек по имени Пий-сей Нью (Ночи-сердца Сын).

Собравшись втроем, они обходят развалившееся жилище и ведут разговор. Юно Нью предлагает варить пищу. Иба-сей Нью находит два камня и высекает огонь. Юно Нью изготавливает из железа нож и топор. Пий-сей Нью вырезает из дерева

черпак и блюдо. Вместе они отстраивают дом. Отныне, принося в дом диких оленей, они варят мясо.

Однажды вареная пища стала исчезать из их дома. Поочередно герои выслеживают похитителей. Ими оказываются три девушки Хабей Не (Хантыйские Женщины), прилетающие в облике лебедей. Карауливший в свой черед дом Пий-сей Нью, не смея показаться женщинам, превратился в деревянное блюдо, и воспользовавшиеся блюдом гости обожгли герою живот. Иба-сей Нью обернулся черпаком и получил ожог головы. Наконец, Юно Нью, превратившись в шерстинку, осмелился захватить женщин и оставить их жить в доме. Старшая стала женой Пий-сей Нью, средняя — Иба-сей Нью, младшая — Юно Нью.

Три года спустя в отсутствие мужей-охотников в дом повадился приезжать Сюдбя Вэсако (Великан Старик). В первый раз он приехал на упряжке росомах, в другой — медведей, в третий — мамонтов. Нарта его подобна деревянной мысовой сопке, хорей — целой лиственнице. В каждый приезд Сюдбя открывал дверь и, не переступая порога, «вдыхал» в себя душу стоящей у очага женщины. От этого жены поочередно «умирали»: у старшей опухла голова, у средней — ноги и руки, у младшей — опухло все. Всякий раз, вернувшись домой, Юно Нью оживлял женщин своим плевком и они «со свистом» вставали.

Мужчины стали сторожить дом. Поочередно, превращаясь в блюдо и черпак, Пий-сей Нью и Иба-сей Нью наблюдали за приезжавшим на упряжках росомах и медведей Сюдбя. Наконец, в свою очередь Юно Нью, спрятавшись за дверь, ударил великана по голове так, что тот поспешил уехать прочь на упряжке мамонтов, но пообещал новую встречу. По истечении трех лет Юно Нью расстался с Иба-сей Нью и Пий-сей Нью, отправив первого в сторону теплых ветров, второго — к закату солнца, «чтобы люди могли спокойно спать».

Сам Юно Нью с женой пошел пешком к солнцу. В дороге жена отстала от него на девять девяток *тибя* (саженей). Юно Нью, ожидая ее, присел на сопку. Тут оказалась дочь Сюдбя, предложившая герою поискать у него в голове вшей (выражение ласки). Откинув волосы с уха, она своим извилистым ногтем, как ножом, проткнула ему голову. Отодвинув лежащий на сопке камень, она сбросила Юно Нью в 'дыру' глубиной девять девяток *тибя* и заложила отверстие камнем.

Девять лет простоял Юно Ню в узкой яме. Маленькая птица, нашедшая его, донесла матери-кобыле, что сын ее попал в беду. Кобыла очнулась ото сна и принеслась к 'дыре' со стороны солнца. Ударом копыта она разбила камень. Выпустив из одной ноздри кровавую соплю (бронзовую веревку), она едва не вытащила сына — он оборвался вниз, «подумав» о своей мести Сюдбя. Веревкой, выпущенной из другой ноздри, мать вытянула «остановившего свои мысли» сына. Скакнув вокруг ямы, кобыла навсегда засыпала ее песком, «чтобы людям в ней никогда не мучиться». Благословив сына на месть, она унеслась в небо, напоследок крикнув: «Я ради тебя на свет пришла, я не кобыла, а Си'ив Нум Небя (Мать Семи Небес)! А ты не Сын Лошади, а Си'ив Нум Ню (Сын Семи Небес)!» Тут же она сообщила, что 'город', где ее когда-то обрекли на заклятие, давно весь вымер от голода.

Продолжая путь, Си'ив Нум Ню находит сопку, на которой растут семь семигранных травинок. Выдернув одну из них, он видит сидящего внизу и раскинувшего ляжки вокруг костра Сюдбя. У очага жена Сюдбя что-то варит. На постели спит дочь. На стороне си — одноногие 'полупокойники', там же лежит жена Си'ив Нум Ню, опухшая так, что не видно глаз. На стороне нё — кости уже съеденных людей.

Си'ив Нум Ню превращается в горящий уголек и падает в очаг Сюдбя. Разбросав костер, он опрокидывает котел и обваривает живот великана. Три-по-семь дней длится бой Си'ив Нум Ню и Сюдбя. Наконец, Си'ив Нум Ню достает из рукава сделанную ('смятую руками') палы (саблю) и разрубает великана на семь кусков. Вытащив из его груди сердце, кладет его на ладонь и разрезает на семь частей. Седьмая часть тут же уходит под землю со словами: «Я больше не могу сражаться, но там, под землей, я стану *Нга* — болезнями твоих детей».

Пока шла битва, 'полупокойники' в си вставали, и с каждым встающим уходили силы из великана. Те же, что лежали скелетами в нё, так и не встали. Поднялась и жена Си'ив Нум Ню. Она взяла свой нож и рассекла надвое дочь Сюдбя. Затем набросилась на жену Сюдбя и разрешила ее на семь частей. Седьмая ушла под землю, сказав, что отныне будет болезнями людей.

Си'ив Нум Ню стал *Нумом*, его жена — *Хаэр* (Солнцем).

На Лад-Яра-сале (Верхнем-Песчаном-мысе) стоят три чума братьев-сихиртя, у младшего из которых живет их сестра. Братья охотятся на диких оленей. Со стороны си (за чумом) лежат кучи оленьих черепов. Сестра-сихиртя, сидя на своей *не-хан* (женской нарте), шьет одежду.

Однажды со стороны моря на семисаженных лыжах является *пебева* (двоюродный брат сихиртя) с заросшим волосами лицом. Он сообщает героине, что ее желает взять в жены великан-людоед *Нга*, который, в случае отказа, перевернет Землю. Сестра передает это известие вернувшимся с охоты братьям-сихиртя. Те поочередно отвечают, что не намерены выдавать ее за *нгылека* (уменьшительное от *Нга*). На следующий день, когда братья вновь отправились на охоту, с той же стороны моря идет, вихляясь, *Не-Парнэку*. Она входит в каждый чум, уговаривает жен сихиртя отдать девушку замуж за *Нга*. Все жены отвечают ей отказом. *Не-Парнэку* до крови царапает лицо каждой из жен сихиртя и уходит в сторону моря.

Вернувшиеся с охоты, братья проспали три дня. На третий день девушка, как обычно, сидела на своей нарте и шила. Вдруг на небе с севера поднялась черная туча, с юга — белая. Когда они сошлись, раздался гром. Девушка лишилась чувств. Очнувшись, она увидела, что чумов ее братьев вокруг нет. Земля перевернулась. Осталась стоять только ее нарта.

Наплакавшись и пожалев об отказе от брака с *Нга*, героиня обнаружила поодаль от Лад-Яра-сале три сопки — новые дома братьев-сихиртя. При ее приближении в вершинах сопек распахивались двери, и каждый брат выталкивал на поверхность земли своего старшего сына. С тремя племянниками девушка вернулась к своей нарте, соорудила чум.

Через три дня к чуму приходит на лыжах Мандо-мянг (Мандо — 'энец', мянг — 'брат по материнской линии'). Он ест и семь дней спит в чуме на Лад-Яра-сале. Затем Мандо-мянг трижды отправляется в семидневные походы, а по возвращении вновь ест и спит.

После очередного похода Мандо-мянг с грохотом пригоняет к чуму девять-по-девяти мамонтов (земляных оленей), семь дней спустя — такое же количество белых медведей, еще через семь дней — оленей. Всякий раз он катится на

лыжах, привязав к поясу конец надетой на вожака зверей узды. У Лад-Яра-сале Мандо-мянг останавливает караваны, целует каждого зверя и отпускает всех в родные стихии: мамонтов — под землю, «чтобы люди находили их рога», белых медведей — в море, «чтобы люди на них охотились», оленей — в тундру. В каждом из трех аргишей Мандо-мянг привозит девушку: на мамонтах — дочь *Нга*, на медведях — дочь *Парнэ*, на оленях — дочь *Хэхэ*. Сестра-сихиртя поочередно вводит девушек в чум и усаживает на постели рядом с братьями (племянниками) сихиртя. Женой старшего становится дочь *Нга*, среднего — дочь *Парнэ*, младшего — дочь *Хэхэ*.

Девушка-сихиртя неоднократно предлагает герою супружество, но тот не желает спешить, так как ждет гостей. Для встречи девяти-по-девять *Нга* он приносит в жертву двух оленей на стороне *нё* от лица старшего сихиртя, для *Парнэ* — одного оленя на *нё*, другого — на *си* от имени среднего сихиртя, для *Хэхэ* — двух оленей со стороны *си* от младшего сихиртя. Мандо-мянг поочередно приглашает гостей не только отведать угощения, но и войти в чум. Те отказываются от приглашения и довольствуются жертвенной трапезой снаружи. Затем, славя за радушие каждого из братьев сихиртя, гости возвращаются в свои страны.

Наконец, девушка-сихиртя становится женой Мандо-мянга. В течение года четыре семьи живут вместе. Затем, по воле Мандо-мянга, старший сихиртя отправляется в Преисподнюю и становится *Нга Ерв* (Властелином *Нга*), средний уходит в море и превращается в *Ид Ерв* (Хозяина Воды), младший принимает облик *Илибембэртя* (Хранителя оленей). Сам Мандо-мянг становится *Нум*, а его жена *Я-Мюня* (Земли-Лоно).

Хынабц «Вадеси Салоку» (Левша Дурак).  
Сказитель Леонид Лапсуй [Гыдан, 1979 г.].

Над горами летит *Мынику* (человек-птица — немой носитель песен). Видит стоящий у каменной сопки чум. Вокруг бродят девять и еще семь тысяч оленей, которых никто никогда не собирал в стадо. Сел *Мынику* на концы шестов и заглянул внутрь. На одной стороне чума живут старик со старухой, на другой спит мужчина, а рядом сидит женщина. Мужчина лежит в кисах из оленьей шкуры с неотрезанными

копытами, в малице и совике-гусе, которых никогда не снимал. Этот человек еще не видел уличного света.

Старик сам с собой начинает разговор о том, что его силы кончаются, а сын все не встает. Тут мужчина просыпается, поднимает вверх руки и спрашивает отца: «Что это такое?» — «Это твои руки». — «А это что?» (он хватается свою голову). — «Это твоя голова». — «Что это?» (трогая лицо). — «Это у тебя лицо».

Так, ощупывая себя, герой узнает от отца о всех частях тела. Затем встает, выходит из чума, пересекает Каменных Оврагов реку. Увидев чум, он вползает в него на четвереньках так, что голова упирается в си, а ноги остаются у неё. В этом чуме живет Тавысо Мидерта (Нганасан Колдун). Жена Тавысо варит мясо в котле, и Вадеси Салоку съедает три котла мяса подряд. Тавысо Мидерта, разгневанный, поднимает свой кулак к лицу Вадеси Салоку. Тот говорит: «Отец сказал, что это у меня лицо. Ты меня по лицу не бей».

Тавысо Мидерта все же бьет его по лицу, после чего Вадеси Салоку встает и мнет противника, начиная с ног и заканчивая головой — «только кости летят», а из головы напоследок вылетает искра. Подобным образом Вадеси Салоку обходит семь 'стад' (чумов) колдунов Тавы (нганасан) и Тунго (тунгусов), всякий раз забираясь в чум на четвереньках, съедая по три котла мяса и заявляя: «Это у меня лицо, ты меня по лицу не бей». В конце концов он побеждает («мнет») каждого из сердитых хозяев. При этом он несет в руках тело Тавысо Мидерта, а выскочившая из головы колдуна искра перелетает из чума в чум.

Вадеси Салоку проходит землю и приближается к морю. Здесь, на берегу, живет Ёхочи Сюдбя (Скрытый Великан), который на море бьет китов, а на земле — великанов. Жена Ёхочи оказывается сестрой Вадеси, а оставшаяся дома жена Вадеси — сестрой Ёхочи. Хозяин угощает гостя и крепко обнимает («рвет»).

Вырвавшись из объятий Ёхочи, Вадеси выходит на берег моря, поднимает перед собой ноги и летит. Перед ним вершины каменных гор. Там он находит люльку с серебряной дугой и тремя перевязями, а в ней плачущего ребенка. Он кладет младенца на колени, качает его и говорит: «Моя жена — сестра Ёхочи Сюдбя. Наверное, этот ребенок ее и мой сын. Когда он вырастет, станет богом *Яв'малом*». Поцеловав сына, Вадеси летит дальше.

Видит семь-по-девять-девятков чумов. Их хозяин — *Хэ Сивиле Ерв* (Владыка Серых Громов). Вадеси входит в чум. Жена *Хэ Сивиле Ерв* «варит котел». Гость вновь съедает три котла, опять просит не бить его по лицу и в итоге «ломает» хозяина. Так он проходит страны *Нарьян Хэ* (Красного Грома), *Падвы Хэ* (Пестрого Грома), *Лаборти Хэ* (Грохочущего Грома), *Сэрча Хэ* (Белого Грома) и *Хэву Ерв* (Хозяина всех Громов). Седьмым оказывается 'стадо' (чум) *Иба Ерв* (Хозяина Тепла). Повторение прежних действий прерывается тем, что *Иба Ерв* трижды махнул перед лицом Вадеси кулаком, но так и не ударил. Вместо этого он крепко обнял («сжал») гостя и поцеловал, после чего сказал: «Уходи, Вадеси Салоку, в свою землю».

Летит Вадеси к самой холодной земле, где средн ледяного моря: стоят ледяные дома. Здесь живет *Нгэрм-сей* (Север-сердце). Войдя в его дом, Вадеси обращается к нему за помощью. В ответ *Нгэрм-сей* молчит семь дней. Салоку берет его за волосы и бьет о стену со словами: «Не можешь ты быть *Нгэрм-сей*, я убью тебя!».

Снова летит Вадеси, на этот раз к самой темной земле, где живет *Нга Ерв* (Владыка Преисподней). По-прежнему держа в руках Тавысо Мидерта, Вадеси спрашивает, «что с ним делать?» В ответ *Нга Ерв* начинает бой, который длится девять лет. Наконец, кулак Салоку прошел насквозь грудь *Нга Ерв*. Тот, отступив, говорит: «Пойдем к матери, она скажет».

Отправившись в путь, они подошли к чугунному чуму *Нгаятар Небя* (Матери всех *Нгаятар*). *Нга Ерв* пытался призвать ее на помощь, но Салоку убил и *Нгаятар Небя*. То же случилось в следующем чугунном чуме с *Нгаятар Нися* (Отцом всех *Нгаятар*). «Где же твоя мать?» — спрашивает Вадеси. «Мы уже пришли, — отвечает *Нга Ерв*. Подходят они к сопке, на вершине которой виднеется дверная ручка из мамонтовой кости. Открывают дверь, там живет старушка; лицо ее в семь *терва* (пядей), а спина — одна *терва*. Это *Я-Мюня* (Земли-Лоно).

«Что с ним делать?» — спрашивает ее Вадеси, показывая на Тавысо Мидерта. «Я сама все сделаю», — отвечает старушка, берет в руку *янгач* (колотушку) и бьет ею Тавысо Мидерта по голове. Тотчас Тавысо Мидерта в землю ушел. Схватился Вадеси Салоку с *Нга Ерв* и *Я-Мюня* и убил обоих.

Прилетает назад к своему чуму. Видит, что его сын уже «сидит» (вырос). Стал его сын богом *Яв'мал*, жена — *Я-Мюня*. Отец Вадеси сделался *Хэхэ Нися* (Отцом Духов), Ёхочи Сюдбя — *Нгэрм-сей* (Севера-сердцем), сын Ёхочи Сюдбя — *Илибембэртя* (Хранителем оленей), а сам Вадеси Салоку — *Нум*.

В трех кратко изложенных мифах представлен почти весь ненецкий пантеон. К названным богам и их характеристикам я буду обращаться в ходе всего дальнейшего повествования. А пока отмечу лишь, что, несмотря на очевидные различия, речь в мифах идет об одном и том же — пути высшего духа *Нум*, который начинается с небытия и завершается установлением нового миропорядка.

В первой легенде при желании можно отыскать популярные среди исследователей «южные корни самодийцев» (коли речь идет о лошади-прародительнице), во второй — версию исчезновения загадочного народа *сихиртя*, в третьей — отголоски эпохи «войны всех против всех». Однако все эти события (равные потоку) использованы в мифах для создания картины первоначального (или очередного) Хаоса. Все они не столько «корни», сколько перевернутая земля с оборванными корнями.

В трех исходных сценах главный герой отсутствует. Мир лишен огня, вареной пищи и дома («Юно Нью»), люди охотятся на диких оленей и сваливают их черепа в кучи за жилищем («Няхар сихиртя»), никем не окарауливаемые олени беспорядочно бродят вокруг чума («Вадеси Салоку»). Герой является ниоткуда, рожденный беглой старой кобылой (1-й миф), пришедший невесть зачем и откуда на лыжах (2-й миф), пробуждающийся от вечного и дикого (в оленьей шкуре с копытами) сна (3-й миф). Он заново открывает мир, несмотря на то, что и прежде существовали 'город' (1), стойбище (2), чум (3). Прежняя жизнь прерывается: 'город' гибнет от голода, стойбище уходит под землю, чум (в лице дряхлого отца) стареет и теряет силу. Создание огня и «первоорудий» (1), установка чума героиней и долгий сон (перемежающийся с едой) в нем героя (2), опознание частей своего тела (3) оказываются новым открытием мира и в то же время первым шагом на пути его пересотворения. В дальнейшем герой-демиург осваивает и покоряет все (или главные) страны (стороны) земли и не-земли. Он проходит их, уничтожая прежних вла-



дык или заключая с ними союз. Своих друзей или родню он распределяет по вотчинам вновь созданного царства, а сам становится его небесным вседержителем (*Нум*).

Итак, лоно, порождающее будущего творца, — «ничто», его первый шаг — «самопознание», его путь — «покорение мира», конец пути — «обретение имени». В следующей легенде следующее ничто рождает следующего героя со следующей судьбой; лишь «имя» (завершение пути) остается неизменным. В этом видится сходство судеб бога и человека, чьи имена живут в череде поколений. В этом улавливается мотив созвучия понятий *Нум* (небесный дух) и *нум* (имя).

## «ЧЕРЕЗ КАЖДЫЕ ДВЕ ТЫСЯЧИ ЛЕТ»

Иной раз слушаешь ненецкое сказание и представляешь себе героя-человека. А он, оказывается, уже стал богом. Или изначально был богом? Путь ненецкого небожителя настолько похож на дорогу, идущую по земле, что между ними трудно установить веху. Вадеси Салоку, например, с одним и тем же «лицом» вползает на четвереньках в чумы земных колдунов, а затем влетает в дома небесных громов.

Если пути бога и человека не одно и то же, то они постоянно пересекаются. На помощь сражающемуся герою под именем Лэхэ Тэтта приходит сам *Нум* и нанизывает на копье шесть девятков врагов [*лахнако* «Сидя Тэседа Нгадер» (Два Безоленных Нгадера), сказитель Е. Вэнга, Ямал, 1984 г.]. Люди воплощаются в богов, и боги предопределяют судьбы людей: в *лахнако* «Сидя Вэсако» (Два Старика) [сказительница С. Вэнго, Гыдан, 1979 г.] старуха «семи пядей лицом, в одну пять ростом» *Я-Мюня* (Земли-Лоно) является к запертым в темницу «лохматым, с обгаженными подолами малиц» *Нум Вэсако* (Неба Старiku) и *Я Вэсако* (Земли Старiku) с вопросами о жизни или смерти только что родившихся детей и, получив наказания, уходит их исполнять.

Иногда создается впечатление, что ненецкие боги слишком часто гибнут. Правда, их место тут же занимают новые — под старыми именами. В этом сходство словесного образа бога с его скульптурным изображением, которое можно легко заменить. Однако эта легкая замена предполагает исполнение целого ритуала, так же, как в легенде носитель божественного духа проходит целый путь тьорения. Новые скульптуры изготавливаются в знак сверх-событий — проры-

вов жизненного круга (рождения или смерти). Новые мифологические образы также, по-видимому, связаны с некими прорывами.

Во всем сонме духов есть лишь один, с которым не в силах совладать сам *Нум* (возможно, потому, что он и есть сам *Нум*). Его имя — *Хэбидя Хо Ерв* (Хозяин Священной Березы). Он живет в дупле семиствольной березы. Через каждые две тысячи лет (*сидя-ендр по*) он поднимает свою березу, и из-под ее корней разливается по земле вода великого потопа (*нгарка сава*). Люди гибнут. Затем они появляются вновь и вновь живут две тысячи лет. По слухам, в 2000-м году *Хэбидя Хо Ерв* в очередной раз поднимет свою березу, и землю покроет потоп [С. Вэнго, Гыдан, 1979 г.].

По легенде лесных ненцев «Паны Пяк» (Последний из рода Пяк) [сказитель А. Т. Вылла, Нум-то, 1990 г.] создателем потопа является сам *Нум*. 'Большой водой' он моет землю, на которой распространилось слишком много болезней. Потоп продолжается семь дней. В это время не светит Солнце, гибнут люди и звери. 'Последний из рода Пяк', между тем, сумел выжить, спасшись на нарте посреди высокой сопки (подобно девушке-сихиртя при перевороте Земли).

У лесных ненцев есть еще одна легенда о светопредставлении, в котором участвуют *Нум Нися* (Небо Отец) и *Нум Небя* (Небо Мать) [сказитель Л. К. Пяк, Нум-то, 1989 г.].

Было время, когда *Нум Нися* и *Нум Небя* сделали сыновей: русского, ханта и ненца. Те сначала жили дружно, потом разругались. *Нум Нися* велел им разойтись по разным местам: старшему (русскому) — на Обь, среднему (ханту) и младшему (ненцу) — в холодные края. После этого пришел огонь. Он горел даже в воде. Семь дней горел огонь. Люди спасались на острове. Потом с севера пошел лед, стало много воды. Семь дней шла вода. Потом три года было лето, и вода везде высохла, все животные пропали. Потом три года была зима, и от холода умерли те, кто еще не умер, даже люди. Небо с Землей в ту пору поссорились, вместе не жили. Потом Небо говорит Земле: «Как ты будешь жить? Я смотрю сверху — ничего не видно, ни одного человека. Без детей плохо». Земля отвечает: «Надо снова детей найти». Тогда они отрезали от себя кусок мяса и бросили. Появились мужчина и женщина.

При беглом прочтении последнего мифа может показаться, что он записан задом наперед: сначала речь идет о «русском брате», а к концу — о сотворении первых людей. Подобное построение «с крыши» свойственно и другим легендам; в трех мифах о *Нуме* изначальными героями выступают те, которым, по историческому контексту, место в конце: жители 'города' и хантыйские девушки-лебеди («Юно Нью»),

энец мянг («Няхар сихиртя»), нганасанские и эвенкийские колдуны («Вадеси Салоку»). Станным выглядит сотворение мира после того, как в нем уже существуют города, стойбища, дома, эвенки, нганасаны, русские.

Как ни странно, именно мифы о сотворении (пересотворении) способны обновляться настолько, что кажутся подчас явными заимствованиями. Но обновляются они в той исходной части, которой суждено быть уничтоженной (потопом, голодом, огнем, гневом богов). Используя сокрушающую силу живой мифологии, составители-сказители подставляют в исходную картину мира наиболее отталкивающие черты современности, желая ей тем самым, обрушившись, обновиться в добром старом русле. Поэтому начало иного мифа способно ошеломить знатоков традиций чересчур свежими веяниями, например, описанием 'города' с коровами, свиньями, золотом и царем в мифе «Юно Нью». Между тем, 'город' по существу то же самое, что и 'болезни', которые *Нум* смывает с земли потоком в мифе о Последнем из рода Пяк. Тем самым одной из главных черт духа *Нум* оказывается его способность как создавать мир, так и разрушать его, а через собственную смерть (замену прежнего образа) обновляться самому.

Для ненцев ни потоп, ни творение мира не являются «преданиями старины глубокой». Они обращены настолько же в прошлое, насколько в будущее (например 2000-й год), когда мир (и миф) оживет, вернее, умрет прежний мир и на смену ему родится новый. В то же время сам ритм потопа настолько же разделяет разные эпохи, насколько связывает их в некую непрерывность разрывов, объединенную все той же идеей-образом *Нум*.

Наиболее ранней (прауральской) версией воссоздания земли (или даже первоначального ее создания) представляется миф о ныряющей птице, достающей со дна первичного океана крупцу земли [см. Напольских, 1991]. У лесных ненцев Т. Лехтисало записал миф, в котором исходная картина мира рисуется как сочетание воды («всюду была вода, и земли не было») и горы (на ней жил *Нум* «с разными птицами»). Сначала *Нум* послал на поиски земли верхних птиц — лебедя и гуся. Те вернулись с ответом, что земли нигде нет. Тогда он отправил гагару (полярного нырка — *Polartaucher*), которая ныряла вертикально вниз, пробыла под водой шесть дней, увидела землю, но не смогла ее достать. В третий раз *Нум* послал птицу *льюури* (*Ljuuri*), которая нырнула и, всплыв на седь-

мой день, принесла землю. Из этой земли *Нум* сотворил сушу. Тут явился некий Старик, поссорился с *Нумом* и скрылся в 'дыре', ведущей под землю [Lehtisalo, 1924. S. 8—9].

Другая версия мифа о сотворении мира записана у енисейских ненцев А. А. Поповым [1944. С. 85].

Ни неба, ни земли не было, была только одна вода. Жили на воде только один горноста́й и одна гагара. Горноста́й сказал: «Что будем делать? Если так все время будет вода, ничего же не будет. Надо подумать». На это гагара ответила: «Я нырну вниз и через семь недель поднимусь обратно». Нырнула и через семь недель вынесла во рту один камешек и одну крупицу земли. Горноста́й сказал гагаре: «Спи, не смотри сюда». Гагара заснула и затем, когда через некоторое время проснулась, увидела, что воды нет, появилась земля, на ней выросли горы и появились духи — хозяева неба и земли. Хозяин неба думает: «Вот земля-то есть, а людей нет, что мы будем делать?» На это хозяин земли говорит: «Я сотворю человека», — и вылепил из глины изображения мужчины и женщины. Подумал: «Как я стану делать душу?» Хозяин неба на это сказал: «Я сделаю», — и вдул в глиняные изображения душу, и они ожили. Так появились люди. Хозяин земли сказал: «Как люди будут жить без огня?» — и достал из земли железо, а хозяин неба достал с неба кремнь. Хозяин неба и хозяин земли при помощи этого кремня и железа высекали первый огонь. Хозяин земли сказал: «Как люди станут ходить пешком?» Тогда хозяин неба создал оленей, домашнего и дикого, и сказал дикому оленю: «Ты будешь добычей людей», — домашнему оленю: «Всегда следуй за человеком, иначе на тебя будут нападать волки».

В этих двух легендах, как отметил В. В. Напольских, речь идет не о потопе, а о первичном океане [1991. С. 146]. В первой *Нум* присутствует явно (живет на горе вместе с птицами), во второй — скрыто (белый зверь горноста́й выступает воплощением светлого духа). Примечательно, что *Нуму* не пришлось в голову сделать Землю из уже существовавшей горы: в мифологии ненцев гора соотносится не с почвой, а с металлом или небом. Для этого нужна земля «со дна», которую не способны достать верхние птицы (лебедь, гусь) и даже обычная гагара (*нюня*), несмотря на то, что она ныряет 'вертикально вниз' и видит донную землю. Это под силу только птице *льюури* или, по представлениям тундровых ненцев, малой краснотазой гагаре *паяры* (пятно на ее горле — след крови от глубокого ныряния).

Изображение гагары *паяры* устанавливается на вершину шеста *сымзы* шаманского чума. В приведенной выше шаманской песне *самб'дабу* звучит призыв к *Есь'тото Паяры* (Железоткрылой Гагаре), которая «на перекрестье шестов верхушки чума с визгом села». Возможно, с образом «малой» гагары соотносится представление об «огромной» птице *Мин-*

лей, которая тоже «железокрылая» и тоже сидит на верхушке шеста сымзы. Превращение малого в могущественное (и наоборот) происходит в ненецких мифах при переходе из одного мира (круга) в другой: великая богиня Я-Мюня в мире видится «семи пядей лицом, в одну пядь ростом», а сам Нум — лохматым старцем в малице с обгаженным подолом; Младший Брат остается 'дураком', пока спит в чуме, но становится покорителем небес, отправившись во внеземные странствия; наконец, малые и грубые формы идолов не мешают ненцам видеть в них вместилища могущественных духов.

Маленькая гагара паяры и ее огромный двойник Минлей связаны с двумя нижними сторонами мира — Преисподней и Севером. Маленькую паяры Нум отправляет нырять на дно пучины, своему сыну — 'семикрылому', 'железокрылому' Минлею — он велит поднимать снежный вихрь [см. Lehtisalo, 1956. S. 276; Терещенко, 1965. С. 252; Хомич, 1976. С. 19]. Минлей представляется то героем, передающим свое могущество доброму богу Илибембэртя [Vasiljev, 1978. P. 432], то великаном-чудовищем (в образе Вэсако — Старика), сражающимся с людьми. В сказании «Хаби ню» Минлей уносит людей из города в своих перьях, затем дерется с мамонтом и теряет крыло [Ненецкие сказки, 1984. С. 38].

Таким образом, паяры венчает шаманский шест сымзы и в то же время служит проводником шамана в Нижний мир. Минлей выполняет волю Верхнего бога (или даже передает ему свою силу) и в то же время правит стихией Севера, предстает чудовищем, сталкивается в Преисподней с мамонтом. Двухмерность образа паяры-Минлей выражается и в акте сотворения Земли: 'горноста́й', получив изо рта 'гагары' один камешек и одну крупичку земли, отстраивает ее от дальнейших дел, велит ей «не смотреть сюда и спать».

Судя по всему, ныряющая птица — образ, связанный настолько же с Верхним миром (все птицы называются нув сармик — 'небесными зверями'), насколько и с Нижним. Поэтому Нижний дух (воплощенный в гагаре или «стоящий за ее спиной») оказывается участником Сотворения. Спор о том, «кто есть первый» — Нум или его извечный соперник Нга, проходит в мифологии от Сотворения до пересотворения, охватывая каждый год, день, человека, вещь. Этот спор и вызывает столкновения, в которых гибнет земля (переполненная 'болезнями'), скрывается Солнце (в темнице Нга), рождается и умирает человек.

Ритм этих повсеместных столкновений различен: через каждые две тысячи лет приходит потоп; через каждые семь-девяти тысяч лет (си'ив-ю по) в тундру приходит большая жара (нгарка епдя), и берега рушатся [рассказчик И. Сэротэтто, Ямал, 1991 г.]; половодьем (потопом) и замерзанием (приходом льда) разделяются год-зима и год-лето; бодрствование (днем) сменяется сном (ночью). На всех «стыках» встречаются и борются *Нум* и *Нга* — большие, поменьше, совсем маленькие. Каждый мифологический и даже обыденный образ является воплощением или несет на себе отпечаток воли непримиримых духов *Верха* и *Низа*.

Тем неудивительнее их сходство. У соседних и родственных (но часто враждебных) ненцам *нганасан* и энцев *Небо* называется «наоборот» — *На*, *Нуо* [см. Терещенко, 1976. С. 70], что ближе по звучанию к *Нга*, чем к *Нум*. Возможно, в диалоге между соседями-врагами «чужой» Верхний дух воспринимается как «свой» Нижний, и наоборот.

В сюжете о времьисчислении уже шла речь о «родственных отношениях» *Нум* и *Нга*, послуживших основанием для передачи *Нумом* бедствующему в потемках Преисподней *Нга* Солнца и Луны. Как бы «по-человечески» не определялась степень родства *Нум* и *Нга* ('отец и сын', 'братья'), они действительно выражают некую единую волю. Ненцы относятся к злодеяниям *Нга* как к наказанию со стороны *Нума*. Словами ямальского сказителя Ямбое Сэротэтто [1990 г.], «обычно *Нга* приходит к *Нуму* и говорит: 'Я голодный. Что (кого) мне съесть?' — *Нум* показывает ему, что (кого) съесть».

Оба следят за Землей сквозь 'дыру'. В мифе о нырянии *льюури* злобный Старик дополняет Творение 'дырой' (в которой скрывается). Все темные силы обычно выходят на землю из ям, нор, пещер через 'отверстие'. В чуме таковым является накрываемая железным листом *ту ванг* — 'очажная яма'. В свою очередь *Нум*, по словам Ямбое Сэротэтто, «отодвигает свой *тюмю* (очажный лист) и сверху наблюдает за Землей». Так, сквозь каждый чум проходит вертикаль-окно от очажной ямы до дымового отверстия. Так, сквозь пронизывающую Землю 'дыру' смотрятся друг в друга (или отражаются друг в друге) *Нум* и *Нга*. Всякий раз они едины в действии — то содействии, то противодействии. Вечный бой между ними (с чередованием взаимных побед и поражений) не может окончиться и даже сбиться с ритма, иначе случится то, что произошло в легенде о гибели людей из-за трехлетней зимы,

сменившей трехлетнее лето. Иначе не наступит время, когда Хозяин Священной Березы выпустит на Землю потоп, чтобы смыть с нее расплодившиеся болезни.

## «ТЫ ВСЕ ВРЕМЯ ЗАБЫВАЕШЬ СВОЕ ИМЯ»

В каждой Твари угадывается нечто от *Нума* и нечто от *Нга*. Юно *Ню* рожден 'лошадью' (которая в ненецкой традиции является созданием *Нга*), а в конце мифологического пути превращается в *Нума*. Русские в одной легенде оказываются 'старшими' из сыновей *Нума*, в другой — детьми *Нга* от 'младшей' жены [см. Источники..., 1987. С. 119—120]. В этом нет ничего удивительного, потому что *Нум* и *Нга* принимаются за работу одновременно.

Из песка *Нум* сделал мужчину и женщину. *Нга* тоже сделал мужчину и женщину. Те, которых сделал *Нга*, хотят съесть тех, которых сделал *Нум*. Тогда *Нум* сказал: «Пусть наши люди живут в разных местах». Люди *Нга* пошли под землю и стали жить там. После этого *Нум* сделал рыбу, чтобы люди ее ели. *Нга* задумался и тоже сделал рыбу — налима (нёя). Налим хочет есть других рыб и людей. После этого *Нум* сделал оленя, *Нга* — волка и лошадь. Все звери, созданные *Нга*, хотят есть зверей, сделанных *Нумом*.

[В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.]

Из всех Тварей сложнее других пришлось тем, которым со-Творцы уделили особенно много внимания — человеку и собаке, вернее, только человеку, потому что собаку ни *Нум*, ни *Нга* изначально не создавали. Она «произошла» из человека, который отличался от своего однородного собрата забывчивостью.

*Нум* сотворил в одно время собаку и человека. Собаке сказал: «Береги хозяина». Сам ушел. Собака забылась. Пришел *Нга* и разбросал пепел, превратившийся в болезни человека. Когда *Нум* вернулся и увидел болезни, пнул собаку. С тех пор левый бок у собаки вдавлен.

[В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.]

Иногда на Луне видно человека, иногда — собаку. На Землю *Нум* спустил их вместе: человека и собаку. Только у нее имя было другое, хорошее. Она все время забывала свое имя. Тогда *Нум* разозлился и сказал: «Дурак ты. Ты все время забываешь свое имя. Будешь теперь собакой, будешь с людьми жить».

[Л. К. Пяк, Нум-то, 1989 г.]

Вначале *Нум* спустил на землю собак и дал им оленей. Через некоторое время решил на них посмотреть. Видит, они сидят голодные — всех оленей съели. «Нет,— говорит *Нум*,— вас без людей

пускать на Землю нельзя. Впредь будете сидеть на привязи и получать то, что дадут вам люди».

[Л. Лапсуй, Гыдан, 1979 г.].

Из таб (глины-песка) *Нум Вэсако* (Старик) сделал человека и собаку. Сказал им: «Сейчас пойду и принесу вам одежду. Собака, ты охраняй человека. Если кто-нибудь придет, ты должна лаять». *Нум Вэсако* ушел. Пришел *Нга Вэсако*. Собака хотела залаять, но *Нга Вэсако* сказал: «Молчи, не лай. Я тебе одежду дам». Одел собаку, а человека кругом оплевал. *Нга Вэсако* ушел. Пришел *Нум Вэсако*, одел человека, а собаке сказал: «Ты почему не лаяла, когда пришел *Нга Вэсако*? Ты на всю жизнь обрекла человека на болезни. Человек отныне будет твоим хозяином. Он будет тебя бить, когда ты будешь плохо себя вести, и гладить, когда ты будешь хорошей. Он будет делать с тобой все, что захочет».

[Я. Сэротэтто, Ямал, 1990 г.].

Во всех четырех *ва'ал* (притчах) человек-собака что-нибудь забывает: беречь хозяина (1), свое «хорошее» имя (2), беречь оленей (3), того, кто ей (ему) должен принести одежду (4). В последнем случае это немудрено, потому что *Нум Вэсако* и *Нга Вэсако* приходят-уходят друг за другом следом.

В обилии версий этой популярной легенды-притчи роли *Нума* и *Нга* как творцов собаки и(или) человека становятся все более похожими. Каждый новый ее вариант вызывает старый вопрос из спора Творцов: «Кто есть первый?» В версии, записанной Т. Лехтисало, после создания Земли и кита *Нум* говорит *Нга*: «Землю мы сделали, нужно еще, чтобы человек на нее пришел», — после чего из кусков земли создал человека и голую собаку. Собаке он приказал охранять человека и уехал. Она мерзла и в обмен на одежду отдала человека пришедшему *Нга*. *Нга* съел человека, а собака стала шерстистой [Lehtisalo, 1924. S. 9—10]. В версии, записанной В. Н. Чернецовым, созданные *Нумом* в одно время человек и собака жили отдельно. У собаки была одежда, а также грузовая нарта *вандоку*, где хранилась пища. Однажды собака взяла и съела все в один день, не заботясь о будущем. Тогда *Нум* рассердился и сказал: «Ты совсем не умеешь жить самостоятельно, иди к человеку и живи с ним». А чтобы собака не замерзла, он выдернул волос из своей головы и бросил его на собаку. Она немедленно покрылась шерстью. Тогда же *Нум* сделал так, что собака перестала говорить по-человечески [Источники..., 1987. С. 118]. Наконец, в одной из версий *ва'ал*, изложенных В. С. Тадибе [Ямал, 1993 г.], *Нум* хотел сделать собаку, но *Нга* опередил его. Тогда *Нум* сказал соба-



ке: «Если бы я тебя создал, у тебя была бы ценная шкура. А теперь твоя шкура ничего не стоит».

Примечательно, что во всех вариантах из четырех действующих лиц — *Нума*, *Нга*, собаки и человека — последний оказывается бездействующим. Тут же можно заключить, что предание посвящено исключительно судьбе собаки, а человек используется лишь в качестве «пробного камня». Действительно, в «сборном» варианте *ва'ал* герой-собака успевает сделать немало: съесть оленей или запасы пищи из нарты, замерзнуть, сторговаться с *Нга* (или послушаться его) и забыть все наказания *Нума*, получить одежду (то от *Нга*, то от *Нума*) и вмятину в левом боку (от *Нума*), а впоследствии лишиться всего того, что ей дал при сотворении *Нум*: имени, речи, самостоятельности. Другими словами, собака была попросту пересотворена *Нга*, хотя «что-то от *Нума*» в ней все же осталось.

Четвертый, «безучастный», участник событий лишь на первый взгляд оказывается лишним. В ненецких преданиях зачастую главным героем становится «самый спящий». Человек, созданный *Нумом*, по вине забывчивой собаки попадает во власть *Нга* на время, которого достаточно, чтобы быть съеденным, оплеванным или осыпанным пеплом. *Нга* успел совершить ритуал — очертил Творение своим кругом. Отныне досотворенный человек смертен (подвержен 'болезням'), то есть принадлежит в равной мере Верхнему и Нижнему мирам.

Что же все-таки забыла собака? Вероятно, она не сумела различить что-то очень сходное на вид. Вероятно, она спутала *Нум* и *Нга* или, имея в виду ее «шкурный интерес», *нум* (имя) и *нга* (тело).

С той поры, правда, собака научилась отличать «черное от белого». По представлениям ненцев, если собака лает ночью в пустоту, она лает на приближающегося *Нга* или кого-то из его посланцев. Только собака и шаман способны видеть духов Нижнего мира. Зато собака перестала видеть «белое»: в одном из преданий лесных ненцев [«Тылику» (Вор), сказитель Л. К. Пяк, Нум-то, 1989 г.] герой одевается в одежду из горностая (белого зверя *Нума*), запрягает белых оленей, и его не видят собаки; в уже упоминавшейся легенде лесных ненцев «Маринта Касава» собаки-волки не трогают белого оленя, задрав всех остальных, темных.

Таким образом, собаке доступно царство *Нга*. Более того, само Подземелье иногда рисуется в ее образе. По записанной Л. В. Хомич легенде, плоская земля расположена на спине черной собаки, которая плавает в безбрежном океане, и от ее покачивания происходит смена дня и ночи [1977. С. 15]. Имя одноногого и однорукого великана, вестника смерти *Ваенга* (*Уэнгэкотя*) [см. Житков, 1913. С. 235; Vasiljev, 1978. Р. 433], возможно, связано с названием собаки — *вэ'* (*вэне-ко*) через круг понятий: *вэнза* (плохая примета), *вэнзу* (злой), *вэнолта* (испугать), *вэнга* (иметь родственников среди покойников), *вэ'* (плохо), *вэ''* (зад, край).

Собака представляется маленьким домашним *нга*. По данным В. Н. Чернецова, ее называют *нгылека* (злым духом) и считают, что каждая собака способна шаманить и видеть духов. У собак есть хозяин — *вен мир метта нгылико* (собачий образ носящий дух), который обитает в лесу. Против него шаманы бессильны. «Он приносит болезнь, от которой у человека пропадает сила, затем начинают болеть кости, человек страшно худеет и умирает. Лишь только человек начнет плохо обращаться с собакой и бить ее, как теряет власть над ней, и такой человек кончит плохо. Таким образом, человек чувствует себя слабей собаки, которая превосходит его своей таинственной силой» [Источники..., 1987. С. 87].

По одной из *ва'ал* [сказитель Л. Лапсуй, Гыдан, 1979 г.], из-за избиения собаки (она осмелилась съесть олений спинной жир *тау*) богатый оленевод становится бедным. Помнится, Леонид Лапсуй поведал мне эту притчу вслед за другой (приведенной выше), где шла речь о собаках, которые съели всех дарованных им оленей, за что *Нум* повелел им сидеть на привязи и довольствоваться тем, что дадут люди.

Что ни говори, двулика собака. Она — и зловерный маленький *нга*, и добрый пастух, способный самостоятельно собрать и пригнать стадо оленей к стойбищу. По замечанию Б. М. Житкова, хорошую собаку самоед не продаст и за 10—15 оленей [1913. С. 269].

Двулик и человек. С одной стороны, он полагает, что собака есть творение *Нга*, с другой — что это творение должно оберегать его от самого *Нга*. Мир Преисподней неисчислимо велик, и посланцы его способны явиться в самый неподходящий момент (как правило, ночью) в самом разном обличье: стаи волков, отряда врагов, смертоносной болезни, разрушительной стихии. В чуме им противостоит домашний *нга* —

шаман-собака, охраняющая 'дыру', служащую переходом между Нижним и людским мирами.

Как уже говорилось, враги — *нгангэ ембаць* ('ставшие духами преисподней'), готовя внезапный налет на стойбище, прежде всего уничтожают собак, затем, стремясь избежать мести, умерщвляют не только людей, они «не оставляют даже собаки». Волки — *нгылека* — выполняют волю человека-собаки Парсовой Варту, с которым, по-видимому, способна и должна найти общий язык собака-шаман.

Когда на стойбище приходит одна из дочерей *Нга* — болезнь *Си-нга* (цинга), ей в жертву приносят собаку. По преданию, как-то *Си-нга* в образе женщины (сопровождаемой ее мужем) пришла на стойбище и умертвила всех людей. «Осталась одна старуха. Вдруг вечером прилетел бог, остановился у того чума, где лежала больная старуха и кричит: 'Возьми, старуха, собаку, зарежь, обмажь кровью вход в чум, а мясо съешь'. Старуха так и сделала, начала поправляться. На другой день по совету бога она удавила вторую собаку, а на третий день выздоровела» [Бушевич, 1914. С. 83].

В 1862 г. у берегов Ямала была затерта во льдах шхуна «Ермак». Команда под началом П. П. Крузенштерна вышла по льду на берег о-ва Литке. За три месяца пребывания на стойбище Сейга Сэротэтто моряки числом около 40 человек съели 250 оленей [см. Головнев, Зайцев, 1992. С. 62—63]. Тем не менее среди них началась цинга. По мнению участника событий ненецкого старшины Лангози Яптика, спасло моряков не только то, что они пили оленью кровь, но и то, что он, Лангози, смазал кровью убитой собаки полозья нарт, на которых они ехали [см. Житков, 1913. С. 66].

Енисейские ненцы для излечения от болезни приносили в жертву собаку с белыми пятнами над глазами [Попов, 1944. С. 95]. Канинские ненцы душили суку, чтобы облегчить состояние женщины при трудных родах [Васильев Ю. А., 1935. С. 77]. По одной из хантыйских легенд, «голова самоеда Сос Турума, избегнув меча остяцкого богатыря, говорит последнему: 'Что же касается меня, то пусть многочисленные мужи самоедской земли принесут сюда предназначенные мне чаши и туясы, пусть приведут в качестве кровавой жертвы хвостатых и шерстистых собак'» [Патканов, 18916. С. 70].

Восточные соседи ненцев *нганасаны* и *энцы* в случае болезни человека по требованию шамана приносили в жертву оленя или собаку (давили ремнем). Туши собак зарывали в

землю. Убивали собак и весной, чтобы люди не тонули в лодках (при поколках); жертвовали собак и Матери леса [Долгих, 1960б. С. 77, 79]. Собаку убивали и на празднике «чистого чума», чтобы шаман, напившись собачьей крови, мог без усталости камлать много дней (как собака без усталости лает) [Долгих, 1951. С. 11]. У иганасан в праздник Солнца человек, приносящий жертву, рассекал собаке грудь, доставал пульсирующее сердце и съедал его. По тому, были у него при этом рвотные движения или нет, судили о благополучии предстоящего года [Васильев Ю. А. 1935. С. 73].

В приведенном перечне жертвенных обрядов ощутим знакомый мотив шаманского дара собаки, вселяющий силу в человека-шамана или вызывающий пророчества насчет предстоящего года у того, кто съел пульсирующее сердце. Столь же близки мифологии ритуальные действия, направляющие собаку в Нижний мир в качестве откупа людей от болезней, от миновавшей (меча остяцкого богатыря) или возможной (при поколках) смерти.

Кроме того, во многих случаях обнаруживается обрядовая связь собаки и женщины (или женского образа): жертвоприношения совершаются при трудных родах, явлении женщины *Си-нга*, в честь Матери леса. К этому можно добавить, что традиция обязывает ненецкую женщину во время регул, беременности и родов носить особую одежду, низ которой непременно украшен собачьей шерстью или шкурой. В период месячных очищений женщина ложится не на свое обычное место, а ближе ко входу, причем так, чтобы ее «нижняя» половина находилась не на постели, а на полу; одета она в это время в «грязную» ягушку, а обута в *тобоки* из собачьей шерсти. Для ношения во время беременности и родов женщина шьет особую ягушку, воротник которой сделан из хвоста песца, передняя часть — из меха белки, спинка — из выдры, оленя и белки, а подол (*панда*) — из шкуры собаки. Забивать собаку на шкуру для *панды* должны сами женщины. Кстати (или некстати?), одним из подтверждений происхождения русских от *Нга* служит их обыкновение носить 'на голове' собачьи шапки (что вызывает у ненцев недоумение).

Если женщина среди людей является хранительницей порога, то собака выступает оберегом самой женщины. Ее доля — стеречь «нижний низ» и к тому же в самую открытую для нижних сил «кровеносную» пору. Собака становится искупительной жертвой при всех обнажениях «прохода», веду-

щего из Нижнего мира в земной: при родах и смерти, месячных очищениях и болезни, вскрытии рек (потопе) и обращении к лесу (тьме). Архимандрит Вениамин отметил, что мезенские самоеды приносят собаку в жертву и собственно богу *Нга* [1855. С. 121].

Собака — не мрачный образ. Просто ей досталась вполне собачья судьба — сторожить 'дыру', а следовательно, проникать в замыслы тех, кто сквозь нее может явиться. В этом смысле она все-таки выполняет первоначальный завет *Нума*, когда-то «по забывчивости» нарушенный. В качестве примечания следует заметить, что ненецкие *ва'ал*, повествующие о грехе собаки, как и всякая притча, несут в себе не столько ясность, сколько этакое верткое назидание: «Вот как могло бы быть то, чего, слава Богу, пока не бывало!»

Среди ненецких родов на Ямале есть один, заметно отличающийся от всех других. О нем сложено немало легенд, причем не бытовых сказок, а мифов. Среди его представителей всегда было много шаманов; с ним как «очагом мятежей» связываются все ямальские восстания против советской власти (*мандалада*). Владения этого рода располагаются в северных приморских тундрах. Легендарные предки рода рисуются 'живущими в яме', охотящимися на морского зверя и диких оленей, гостящими у таинственных обитателей подземелья *сихиртя*. Один из членов этого рода поведал В. П. Евладову, что его собственная мать — *сихиртя* [1992. С. 77]. У этого рода В. Н. Чернецов отметил «явление, как будто не встречающееся среди прочих ненцев», — жертвоприношение собак [1935а. С. 132]. Название этого рода — *Яптик* (по словам ненцев, оно либо означает 'крепкая кость', либо вовсе не переводится).

Среди ненецких родовых духов, называемых обычно *хэхэ*, есть один, именуемый иначе — *хэсе*. Это означает его особое положение в ряду земных духов. В то же время ему принадлежит место и среди призываемых шаманами высших божеств. Его старшим братом считается могущественный дух *Понгармэ Ирико* (*Роопкармје*) — Старик Страны Вихрей или Ледяной Земли. Он называется зятем хантыйского бога *Орт Ики* и навещается на культовые торжества в низовья Оби. Он является посредником между людьми и *Нумом* и даже, возможно, сыном *Нума*, когда-то спустившимся на Землю и заблудившимся в пурге. Он обитает, по данным Т. Лехтисало, на мысе *Тоог*, по материалам В. Н. Чернецова, — на свя-

тилище у р. Юрибей, по моим сведениям — на восточном берегу Ямала между мысом Пэу-саля и бухтой Находка. Его изображение ('большое' изваяние, обернутое тканями) перевозится по тундре на особой священной нарте. Его малым образом служит колокол, хранящийся во многих ненецких хэхэхан (священных нартах) и вызывающий своим звоном других духов во время священных ритуалов. Ему приносят в жертву 'красивых белых собак' [Lehtisalo, 1924. S. 74—75; Источники..., 1987. С. 118—119; ПМА]. Шаманы обращаются к нему с призывом:

*Яптик-хэсе (Japtjik-häessje),*  
[Твой] семь длинношерстных собак  
Ворчат и скалятся.  
Их вой слышится все ближе.  
Позади семи своих собак  
Сидит он на нартах  
Величавый и гордый.

[Lehtisalo, 1924. S. 75].

К святилищу духа рода Яптик *Япто-хаэн* на р. Юрибей не имеют доступа женщины. Именно там обитает путешествовавший по некогда теплой земле и застигнутый первым бурным *Нум ню* (сын *Нума*). Ему и приносят в жертву, наряду с оленями, 'красивых белых собак', которых душат удавкой, «чтобы не появилась кровь». Череп и шкуру собаки оставляют на святилище, кровью намазывают нарты [см. Источники..., 1987. С. 87, 118—119]. К *Яптик-хэсе* обращаются за помощью в случае тяжелой болезни: передают собаку для жертвоприношения близким к его святилищу или священной нарте членам рода Яптик. По рассказам, Яптики изготавливают и хранят металлические изображения собаки. Вообще все собаки подвластны *Яптик-хэсе*. По старой традиции, собака не должна умирать своей смертью, когда она стареет, ее следует задушить, извлечь живое сердце и разрезать его на семь частей [А. Тусида, Ямал, 1984 г.; А. В. Сэротэтто, Ямал, 1986 г.]. Существовали еще более старые традиции: на жертвеннике Усть-Полуй найдено скопление (17) черепов собаки. Они пробиты и погребены под большим очагом. Там же обнаружены части скелета человека [Moszynska, 1978. P. 472].

Из легенд о происхождении духа *Яптик-хэсе* (или происхождения братьев Яптиков) наиболее популярно на Ямале лахнако «Самлянг Яптик» (Пять Яптиков). В моих полевых дневниках содержится три варианта этого предания в исполнении сказителей: И. В. Неркыгы [Кутоп-Юган, 1978 г.], М. Лап-

тандера [северный Ямал, 1984 г.] и В. С. Тадибе [Яптик-сале, 1993 г.]. Во всех трех версиях (заметно различающихся по сюжету) исходная картина представляет собой одинокий чум, в котором спят пятеро Яптиков. События происходят в самое темное время года — *нгарка пэвдя иры*, когда «солнца не видно, только закат появляется и скрывается» [Неркыгы]. Братьев трижды будит мать словами: «Котел пуст». В промежутках между их троекратным сном она варит 5 гусиных желудков и 5 гусиных лапок [Тадибе]. Старший Яптик, просыпаясь, ведет диалог с матерью и определяет, наступило ли время отправляться на охоту: [в версии Неркыгы] он ставит перед входом на бок материнскую нарту и трижды замечает, как Солнце поднимается до нижнего полоза нарты, затем оказывается посередине полозьев и, наконец, достигает верхнего; [в версии Тадибе] Старший Яптик трижды просит мать откинуть 'угол двери' и подолгу смотрит вдаль.

Приходит время охоты. Братья запрягают в свои нарты по одному [Неркыгы] или два [Лаптандер, Тадибе] оленя; нарта и олень составляют все, чем владеет каждый из пяти Яптиков. Доехав до своих охотничьих угодий, братья видят стоящий чум, вокруг которого пасется так много оленей, что «будто земля движется». Старшего Яптика охватывает гнев (он трижды бьет лопаткой *янгач* по застилающей нарту шкуре и разрывает ее на три части). В дальнейшем происходит схватка с хозяином 'большого чума'; [в версии Тадибе] этому предшествует попытка хозяина отдариться. Четверо старших Яптиков падают с расколотыми головами от удара хорей; [в версии Тадибе] у них отлетают снесенные стрелами головы; [в версии Лаптандера] они, будучи поверженными, умирают с наступлением весны. Лишь Младший, не участвовавший в нападении, остается жив.

Хозяин 'большого чума' называется 'Кочующим' [Тадибе], 'Стариком' [Неркыгы], 'Родственником (Яптиков)' [Лаптандер]. Миссия 'Родственника' ограничивается тем, что он предрекает старшим Яптикам смерть весной. 'Старик' [в версии Неркыгы] приводит Младшего Яптика в свой чум, велит ему сесть на подол ягушки (стать мужем) своей дочери, сидящей в си. Затем происходит совместная трапеза, после чего герой спит семь дней. На прощание Старик одаривает нового зятя оленями и отправляет в путь.

Иначе поступает 'Кочующий' [в версии Тадибе]. Он, поразмыслив, убивает Младшего Яптика и уезжает. Некоторое

время спустя глаза Младшего Яптика «появляются». Он запрягает двух своих оленей и едет. Олени «на бегу утыкаются носами в землю». Он идет пешком, ползет, а затем движется «спиной вперед», пока не наталкивается на дверь чума. Войдя в чум, он смотрит в огонь; на вопрос хозяина: «Кто ты?» — отвечает: «Когда-то был Младшим Яптиком»; на вопрос: «Куда путь держишь?» — «В поисках теплого огня заблудился». «Теплый огонь ты, до чума дошедший, очаг нашедший, отыскал. К постели иди,» — говорит хозяин.

Пока Младший Яптик, поев, семь дней спит, дочь хозяйна (первоначально сидевшая в *си*) по просьбе отца идет к его брату за 'олешком *сихиртя*', чтобы на другом конце земли живущий Младший Яптик «смог уйти». Разбуженный герой садится на приготовленную для него нарту величиной «с ягодицы» и запряженную олешком *сихиртя*, у которого «ножки толщиной с травинку». Олешек, позвякивая нартой, приводит его к сопке без вершины, в которой живет Старик *сихиртя*. Там Младший Яптик спит семь дней. Затем Старик *сихиртя* провожает его со словами: «Дальше нам жить вместе нельзя ... Вот моя дочь. Моя дочь с тобой в светлой земле жить не сможет. В снах будете встречаться». В придачу Младший Яптик получает от Старика разрешение ехать и дальше на 'олешке *сихиртя*' с наказом впоследствии вернуть его хозяину. Порывшись в неё и «скомкав колыбель», Старуха *сихиртя* дает ему 'нечто малое'.

Младший Яптик возвращается к прежнему чуму. Обнаруживает, что 'нечто малое' превратилось в женщину *сихиртя*. Она входит в чум, где с нее стряхивает снег дочь хозяина (знак доброго расположения). Хозяин отдает свою дочь в жены Младшему Яптику и позволяет ему оживить одного из братьев (следующего за Старшим). Хозяин оказывается тем самым 'Кочующим', который убил братьев Яптиков. Он снаряжает для Младшего Яптика аргиш, дарит старую важенку, за которой из стада следует еще тридцать оленей, и отправляет в путь. 'Кочующий' оказывается богом *Илибембэртя* (Дарителем Оленей).

[В версии Лаптандера] приключения Младшего Яптика ограничиваются тем, что он является в подземный дом братьев *сихиртя*, женится на их сестре, рожающей от него сына, а затем уходит в свой мир, напутствуемый словами братьев *сихиртя*: «Поезжай один, а твои жена и сын останутся здесь,



они света боятся». Младший Яптик возвращается домой и женится на 'настоящей' женщине.

[Версия Тадибе] ведет Младшего Яптика после расставания с Кочующим-Илибембэртя к месту старого стойбища, где герой велит двум женам поставить чум, а сам едет проводить мать и сестру. После разговора с матерью Младший Яптик пинком оживляет 'следующего за Старшим' брата, нарекая его отныне 'Старшим'. Оба Яптика приезжают в поставленный двумя женщинами чум. Младший садится на постель женщины *сихиртя*, а Старшему указывает место на постели дочери *Илибембэртя*. Братья берут к себе мать и сестру, расходятся по разным чумам: сестра живет в чуме со Старшим Яптиком, мать — с Младшим.

Женщина *сихиртя* рождает сына и дочь. Дети вырастают. По настоянию жены Младший Яптик отправляет дочь в нарте, запряженной 'олешком', в страну Старика *сихиртя*. «*Сихиртя* олешек устремился ввысь, за водянистыми облаками скрылся. *Сихиртя* олешек, словно искра, полетел в небо». Старшему брату Младший велит уехать за семь перекочевок и жить у мыса, смотрящего на север. Каждую осень, как выпадет снег, он завещает Старшему брату приезжать на это место (где остается сам Младший Яптик) и приносить в жертву оленей.

Старший Яптик нарушает завет и не приезжает в течение трех лет. Наконец, он приводит жертвенных оленей, останавливается у 'носа' священной нарты своего брата, делает два шага и падает на четвереньки. «Глаза его застыли, как лед на озере. Семь дней ни один волос на нем не пошевелился». На седьмой день Младший Яптик выходит из чума, пинком оживляет Старшего и говорит: «Я же велел тебе каждую осень приезжать ... Священная нарточка жертвы не получала три года. Тебя не было. Очень хорошей жизни ты достиг, наверное. Я тебе не то советовал». Младший Яптик уходит в чум. Старший забивает семь оленей у 'носа' священной нарты. Верхние половины оленьих туш оставляет на священной нарте. Обьезжает чум посолонь и отправляется домой.

Младший Яптик превращается в Яптик-хэсе, его мать — в Я-Мюня (богиню Земли Лона).

[В версии Неркыгы] Старик (Даритель Оленей), отправляя Младшего Яптика в путь, наставляет его не останавливаться там, где видны только человечесьи и собачьи следы (нет оленьих). Младший Яптик не выполняет завета Старика и

попадает в стойбища *няд-нгаворта* (мох-едящих), а затем *тунго* (тунгусов). *Няд-нгаворта* копаются лопатками *янгач* во мху и едят его. Для приехавшего гостя хозяин ловит арканом едящую мох жену своего сына и приносит в чум. «Разделить, — говорит, — нужно». Женщина сама устанавливает длинный нож острием вверх и падает на него сердцем. Хозяин предлагает гостю самое вкусное место — *пасы* (половой орган). Тот бледнеет от испуга и выскакивает из чума, сославшись на то, что слышит шум, будто его олени в упряжке запутались. Уезжает прочь. В следующем стойбище *няд-нгаворта* хозяин предлагает ему отведать «самую жирную, еще не рожавшую самку» — собственную дочь. Пока сын хозяина ловит и тащит на аркане упирающуюся, «как олень», красавицу с длинными косами, Младший Яптик уговаривает хозяина отдать ему женщину живой: у него-де есть жена, которая «тоже хочет поесть теплого мяса». Хозяин великодушно соглашается.

Приехав в свой чум, Младший Яптик забивает олененка, снимает с его головы шкуру, к голому черепу приделывает отрезанные «под корень» косы девушки *няд-нгаворта* и надевает его на одну из стоящих тут же семи лиственниц. Кровь олененка разбрызгивает вокруг по снегу. Приехавшие вскоре на чумовище *няд-нгаворта* убеждаются, что он сделал «все как положено», и не преследуют его.

Тем временем Младший Яптик с двумя женами держит долгий путь и останавливается на берегу большого озера. Ночью, выйдя из чума по нужде, он видит на другом берегу множество искр, а на воде множество плывущих лодок. Он поражает все сто лодок *тунго* своими стрелами, и они тонут. Затем навещает опустевшее селение *тунго* и в одной из выкопанных в крае обрыва 'нор' обнаруживает 'грязного, сопливого мальчишку'. Уступив его мольбам, Младший Яптик берет мальчишку с собой. Тот оказывается проворным работником — в чуме «женщинам нечем заняться». Однажды мальчишка точит топор так, что «брось на него оленью шерстинку, разорвется». В темноте он подстерегает входящего в чум Младшего Яптика и отрубает ему голову.

Падает Младший Яптик на спину. Голова его на одном горле висит, а глаза открыты. Он видит, как мальчишка превращается в огромного *Тунго нгылека* (уменьшительное от *Нга*), и забывается. Через некоторое время Младший Яптик «просыпается», берет болтающуюся на одном горле голову и

прикрепляет ее к основанию. Плонув на руки, проводит ими по шее, даже царапины не остается. Обойдя три раза чумовище, находит след уехавших нарт. Семь дней идет по следу. Видит свой чум и заходит в него. На одной стороне лежат его жены, на другой растянулся *нгылека*. «Видно, жены не допускали его к себе», — думает Младший Яптик. Трогает *нгылека* за ногу: «Просыпайся, а то скажут, что я спящих убиваю...»

Младший Яптик за волосы вытаскивает *нгылека* из чума: «Выходи, я не буду загрязнять чум твоей кровью. Чум — мое священное место!» Держа за волосы, он крутит *нгылека* так, что у того голова от тела отрывается. Обезглавленное тело падает на землю. Земля раздвигается, в ней образуется дыра. Тело *нгылека* исчезает под землей. Туда же Младший Яптик бросает голову: «На земле не должно быть *нгылека*. Я охраняю людей!» В ответ из-под земли, будто эхо, доносится: «Ты оказался сильнее меня. Твоих сыновей я не смогу забрать, но внуков буду таскать к себе в *нга* (подземелье)».

Едет Младший Яптик разыскивать свою мать. Находит ее и уезжает с ней и женами на край земли. Живут они там три года. Старшая жена (дочь Дарителя Оленей) рождает близнецов — мальчика и девочку. Младший Яптик говорит: «Будем жить порознь. Ты, мать, знаешь свое место (*Я-Мюня*). Близнецы будут *Илибембэртя*, и *Нга* не сможет их съесть. Сам я стану *Яптик-хэсе*».

Нелегко пересказывать (и читать) три легенды враз. Впрочем, называются все они одинаково, и люди, их рассказавшие, живут не слишком далеко друг от друга (по ненецким понятиям). Причина разночтений состоит, вероятно, в многоликости самого *Яптик-хэсе*. Если объединить все соотносимые с ним ритуалы и мифы (предполагаю, что мне известна лишь некоторая их часть), то образ «меньшего из небесных» и «большего из земных» примет замысловатые очертания.

Прежде всего обращает на себя внимание его роль посредника между *Нумом* (чьим сыном он является) и *Нга* (с которым он связан жертвами собак), между *Илибембэртя* и *сихиртя* или *няд-нгаворта* (чьих дочерей он берет в жены), между северным богом *Понгармэ* (его старшим братом) и хантыйским *Орт Ики* (которому он приходится зятем), между богиней Земли *Я-Мюня* (своей матерью) и всеми другими богами, между «настоящими людьми» и «нелюдями» (*няд-*

нговорта, тунго, сихиртя), а в конечном счете между людьми и всеми внелюдскими сферами.

Он объезжает и верхних богов (*Илибембэртя*), и гостит в Подземелье (у *сихиртя*), при этом не громит их, как это обычно делает *Нум*, а заключает союзы (ест, спит, женится). Чудаковатых няд-нговорта он оставляет в покое (избегая их «радушия»), злобных *тунго* уничтожает (хотя на свою беду жалеет 'сопливого мальчишку'). Он сам исполняет ритуалы (надевает череп олененка с косами на ливственницу), посещает культовые торжества соседей-хантов (ездит в низовья Оби) и заставляет совершать обряды «своих людей» (проучив Старшего брата). Он все время ездит — и в легендах, и воплощенный в культовую скульптуру, путешествуя на священной нарте. Не случайно у него нет определенного «места», вернее, у него много мест: святилище на Юрибее, мыс *Тоог*, тундра между Пэу-саля и бухтой Находка. Он ездит на 'олешке' (с ножками-травинками), семи длинношерстных собаках (которые «ворчат и скалятся»), ходит пешком, ползает, пьтится ползком — только не летает, подобно *Нуму*.

Его при камлании призывают шаманы. Он и сам проходит шаманский путь: умирает и оживает, избавляет людей от тяжелых болезней (в ритуале жертвоприношении собак) и воскрешает 'Старшего' брата для продолжения людского рода (по легенде). Он 'в снах' встречается с женщиной *сихиртя* так, что она рождает ему детей; он превращает в 'настоящую' женщину поедавшую прежде мох 'жирную' длиннокосую красавицу няд-нговорта.

*Яптик-хэсе* (Младший Яптик) ведет себя человечно относительно богов и божественно относительно людей. «Я ох-раняю людей!» — провозглашает герой, сбросив в 'дыру' *Нгылека*. И приношения себе он завещает делать осенью, когда выпадет снег во время разгула на Земле темных сил. Не *Нум* или южный бог *Яв'мал*, отступающие в эту пору перед силами Севера и Низа, а именно *Яптик-хэсе*, ладящий со всеми мирами, способен уберечь людей от темно-зимнего зла. Он, сын *Нума*, никогда не возвращается на небеса. Он, подобно человеку и собаке, по-своему досотворен *Нга*: его настиг и приковал к земле первый буран; его путь в *лахнако* начинается с долгого зимнего сна и оканчивается жертвоприношением в преддверии темной зимы.

В малом образе хранящегося в священных нартах колокола он своим звоном призывает духов на совершаемый людьми

«малый» домашний обряд. Он покровительствует и маленьким домашним *нга* — собакам. Черепа и шкуры лучших из них (белых) обретают место на его святилище. Возможно, разрезанное сердце каждой «уходящей» собаки посвящается *Яптик-хэсе*. А изготавливаемые Яптиками металлические образы собак содержат в себе тот самый «белый собачий дух», который живет на святилище *Яптик-хэсе* и который воплощен в 'семи длинношерстных собаках' его упряжки. Не исключено, что древний Усть-Полуйский жертвенник посвящен духу, подобному *Яптик-хэсе*: под большим очагом (в 'дыре') его жилища ритуально погребены собаки (их черепа), сторожащие дом их Хозяина.

*Яптик-хэсе* можно было бы назвать общененецким героем-богом, если бы он не носил столь определенного родового имени. Однако его образ явно выходит за рамки «обычного родового героя». Ненецам вообще свойственна тяга к именной определенности. Первый вопрос, который задают при встрече друг другу и «миряне», и герои легенд: *Еркараp нгамгэ?* (Какого ты рода?). *Яптик-хэсе* слишком много путешествует и часто встречается с новыми людьми (духами, существами), чтобы обходиться загадочным (допустимым в общении богов) *сва* — 'сирота'. К тому же на нем лежит ответственность за тех, кто когда-то «все время забывал свое имя». С именем *Яптик-хэсе* люди могут избавиться от бед на Земле, а шаманы отправиться в любой из миров, какие бы ужасы не маячили там.

## ЗА СЕМЬЮ СЛОЯМИ МЕРЗЛОТЫ

Где живет смерть? — Странно звучит вопрос о жизни смерти. Но она действительно живет, причем там, где жить нельзя и так, что людям жить не дает. Она живет наоборот. Там, в стране *нга*, жизнь начинается со смерти и оканчивается рождением. Обитатель *нга* — душа *сидянг* (*сидрянг*) умирает в Нижнем мире, выходя на Землю и вселяясь в новорожденного человека. Для жителей Подземелья (*Нга*) это такая же потеря, как смерть земного человека для его сородичей. Поэтому люди *нга* преследуют «уходящего», и в первые месяцы после рождения младенец еще окружен духом Подземелья. Траур в Преисподней продолжается столько же, сколько на Земле: до весны (если *сидянг* «умер» зимой) или осени (если он ушел на Землю летом). Поэтому 'настоящие имена'

(ненэй нюм) обычно даются людям весной или осенью [по мотивам рассуждений Н. Е. Ядне, Кутоп-Юган, 1978 г.; С. Д. Лаптандер, Щучье, 1989 г.; А. Т. Вылла, Нум-то, 1990 г.].

Живописная картина Нижнего мира рисуется в *ярабу* «Тэттоко Вылка», записанном Б. М. Житковым: «Смотрит Вылка на людей — у которых половина рук, у которых ног половина, которые одноногие, которые только половина человека: 1 рука, 1 нога, 1 плечо и 1 глаз; которые вверх ногами ходят, которые голые, которые друг на друге стоят, у которых спереди и сзади по лицу» [1913. С. 242; сходное предание см. Lehtisalo, 1924. S. 37—38]. К подобному складу инолюдей относятся упоминавшиеся в *лахнако* «Юно Нью» не сваренные еще в котле *Сюдбя* 'полупокойники', а также одноруко-одноногие чудища *ваенга* (*вэнга*).

Не удивительно, что при захоронении умершего ненцы укрывают его малицей 'поперек' или 'подолом к лицу', ломают (рвут, пробивают) все «уходящие» с ним вещи, кладут в могилу деревянные или затупленные железные ножи, разворачивают к закату нарту, ставят на месте смерти маленький чумик *мяро* 'взамен большого мя'. «Там», конечно, тоже есть олени, но они 'земляные' — *ян' кора* (мамонты). Есть и огонь, он всегда горит в жилищах покойников, только из него все время летят искры.

В мире *нга* тело — *нга*я — становится 'земляным' и превращается в черного блестящего жучка *си'*. По сведениям Л. В. Хомич, это происходит «через 3 или 7 лет, или столько, сколько жил человек на земле». «Жук *си'* ... уже не страшен. Его старики при появлении в чуме бросают в костер, приговаривая: 'Старина, погрей спину, это наше солнце'» [1976. С. 24].

От последней фразы веет дружелюбием и теплом. Мне при этом представляется старик (иногда легко толковать чужие записи), сидящий в чуме среди молодежной суеты и смотрящий в огонь. Он, конечно, седой, а руки у него темные и шишковатые. Этими руками он берет ползущего жука, думает о том, что эти вот руки уже скоро станут такими вот черными ножками, и произносит: «Старина ... ». Только старик может пожелать другому старику «погреть спину». И только он, обращаясь среди людей только к жуку, может сказать: «Это наше ...».

Потому и горит огонь в жилищах мертвых, что он — их «солнце». Он горит так ярко, что макушки чумов светятся.

Этот свет бывает виден темной ночью, когда приходит большой холод. Тогда небо вспыхивает сиянием, которое люди называют 'ярким светом покойников' — *хальмэр ту ярым-тат* или *Харп*. Если оно горит красным огнем — это предвестие (*си'*) болезни [см. Терещенко, 1965. С. 564].

И жучок *си* блестит, будто в нем отражаются блики огня. Впрочем, не столь уж он безобиден, как поведал Л. В. Хомич кто-то, вероятно, из стариков (бросив между тем жучка в огонь). Есть притча (*ва'ал*) о том, как одна женщина очень не любила букашек. Сядет она, бывало, у дверей чума, положит на колени *ядко* (доску для кройки шкур), возьмет в руки нож, но не кроит, а ловит ползающих букашек, на *ядко* их кладет и ножом режет. Однажды она легла спать. Сквозь сон чувствует что-то у нее в ухе ползает. Проснувшись, принялась ковырять пальцем в ухе. Заднюю половину букашки вытащила, а передняя внутрь ушла. Как она до мозгов доползла, так женщина и умерла. Это был жучок *си'* [В. Лапсуй, Гыдан, 1979 г.]. «Нельзя издеваться над букашками», — звучит наизидание в конце притчи; а за этим слышится (подразумевается): «Не то жучок *си'* за них отомстит»; или: «Тебе и самому (самой) еще предстоит быть букашкой».

Когда шаман *самбана* уводит душу (*сидянг*) умершего в страну мертвых (что случается через 2—3 года после смерти), он перечисляет всех земных тварей от птиц до насекомых, а также людей всех родов, восклицая: «*Нярумада! Мал ня-румада!* (Очиститесь! Все очиститесь!)». При этом он садится между очагом и порогом, кладет на топор кусок земли и, держа топор левой рукой, приподнимает его. Если топор «не поднимается», значит кого-то *самбана* еще не назвал (не снял с него дух покойника). Обычно насекомые упоминаются в последнюю очередь, и шаман «забывает» одного-двух из них. Топор упрямо не поднимается. «*Мал вады такын?* (Всех ли я назвал?)», — спрашивает самого себя шаман и с перерывами, всякий раз пробуя тяжесть топора, выкликает: «*Си'! Пуй! Халы!*» [В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.].

Очищение последних — лишь дань традиции «очертить круг». Черный жук *си'*, личинка жука *пуй* и длинный земляной червь *халы* не могут быть «чистыми». Они — посланцы страны *нга*, обманчиво маленькие, когда выползают летним днем. Ночью и зимой они способны предстать огромными чудовищами, все они — воплощение бога *Нга*.

Комары — пепел злой *Парнэ*. В образе овода может явиться смерть. В одном из сказаний старик сумел заманить овода-смерть в табакерку и велел старухе обшить ее рыбьей шкурой в два ряда [Ненецкие сказки, 1984. С. 141—142]. Впрочем, как уже говорилось, и к комарам следует относиться благожелательно (не то «тебя и твоих оленей закусуют»), и к оводам — о них сложена уважительно звучащая загадка: «В летнюю пору носят они одежду из бобровых шкур». Кроме того, способность насекомых носить в себе болезнь может быть использована и людьми: ненцы иногда протирают больные глаза личинками оводов (*вырдамба*) [см. Терещенко, 1965. С. 62, 191] — передают засевшее в глазах «зло» еще не зараженному зародышу.

Ужасы по поводу мира *нга* рассказывают обычно шаманы или кто-то со слов шаманов. Это правомерно не только потому, что шаманы обладают внеземным воображением, но и потому, что им приходится будоражить Подземелье. К подобным рассказам относятся, вероятно, записанные Л. В. Хомич сведения о том, что каждую ночь человека одолевают посланники *Нга*, забирающиеся в темный чум и спящие тела. Когда человек засыпает, *Нга* незаметно влетает в его рот и человек заболевает. *Нга* охотится за людьми подобно тому, как люди ловят зверей, рыбу и птиц. Плоть больного или умирающего грызет червь смерти *халы*. Только шаман (*выдутана*) может видеть червя, которого посылает *Нга*, и, сделав в больном месте надрез ножом, удалить его [Khomich, 1978. P. 248].

Л. В. Хомич приведен замечательный рассказ А. Сэротэтто о хождении его деда-шамана в страну *Нга* «Ирини нгоб'иле'мя» (Из жизни моего деда). Содержание его таково [см. Хомич, 1981. С. 40—41]. Шаман отправляется на трех оленях (огненном, белом и черном) в поездку по Нижней земле. Видит слепого старика, сидящего в чуме с изодранным верхним нюком. Спрашивает его, кто он и откуда. Тот отвечает, что прежде он был шаманом и вылечил девушку, которую *Нга* собирался взять себе. За ее исцеление *Нга* обидел его: «Однажды за чумом я мастерил, вдруг ветерок пролетел, этот ветерок на глаза мне упал. Весной еще [глаза] на землю упали. Вот от этого ветра потерял я глаза». Шаман едет искать глаза слепого в страну *Нга*. Проехав семь недель, он приближается к ней.

Впереди три больших чума.

Возле озера средние чумы, а дальше — много чумов.



Сквозь нижние нюки огонь поблескивает.

Около этих чумов то ли кости, то ли что-то поблескивает.

Бедные чумы, наверно. Вблизи этих чумов, вроде, кровь.

Что-то услышал. Назад взглянул — кроме моего следа нет ничего.

Сверху кто-то сказал: «Туда не ходи, зря оставишь там голову!»

Пока он говорил, я не думал, что упадет рог моего оленя.

Молча проехал. Некоторое время ехал. Впереди вся земля в огне.

Море огня. Я все еду. Достиг середины этого огненного моря.

Не сгорел. Вижу что-то упало от оленей.

Море проехал, посмотрел назад — а это, оказалось, была просто огненная река.

Мой огненный олень оказался без рога. Так я увидел.

Подъехал к тем чумам, что я увидел издали. В большом чуме *Нга* жил.

В другом чуме не имеющий сердца *Тунго* жил. В левом чуме

Хозяин мамонтов жил. Остановился, к чумам направился.

Вдруг впереди находящийся на носу нарты *сядэй* сказал:

«Туда не ходи! Напрасно погибнешь».

Мой дед рассердился, *сядэя* расколол пополам.

Пока *Тунго*, *Нга*, хозяин мамонтов спали,

дед взял глаза того старика.

Замечательно в этой легенде прежде всего то, что дед А. Сэротэтто рассказывал ее при камлании для пояснения, почему на жестяном изображении его культового оленя нет одного рога (в этом «чисто шаманский» стиль суждения о предметах или их отсутствии). Чисто шаманским является и отношение двух героев (ослепленного и исцелителя) к страшному *Нга* и вообще всему культовому: слепой шаман когда-то «отбил» у *Нга* девушку, за что позднее тот его «обидел»; дед А. Сэротэтто пересек «просто» огненную реку (не предполагал же он, что у оленя от этого отвалится рог!), застал владык Преисподней безмятежно спящими и просто взял то, за чем приехал (глаза); некий «верхний» голос он выслушал и оставил без ответа, а советчика-*сядэя* просто расколол пополам.

Для шамана все это просто (по крайней мере в рассказе). Его глазами (или теми, за которыми он ездил) и следует смотреть на огненную реку или ослепляющий ветерок. Если все то же передать не по-шамански, то выйдет, будто от ветра, случается, выпадают глаза, а между Землей и Нижним миром (где все спят) находится огненная река (море), и там у оленей отваливаются рога.

В ненецкой традиции нет ничего, что было бы лишено лица или имени. Не составляют исключения и мысли о вечном. Если по пути в Преисподнюю одному шаману приходится пересекать огненную реку, то другому — идти по ледяной дороге. Линию крови из оленьего сердца, проводимую после

погребения между покойником и его живой родней, можно воспринять как «реку крови», символически разделяющую Земной и Нижний миры. Если для старухи образ *Нга* — это вереница пережитых бед и подкрадывающаяся болезнь, то для маленькой девочки это «ух какая страшная, волосатая, когтистая, крадущая детишек *Парнэ*», да еще комары, которых почему-то лучше не бить. У каждого ненца свой *Нга* (как, впрочем, и *Нум*). Его многоликость: злобность или справедливость, величие или червеобразность — не вечное состояние, а возможные воплощения, вызываемые прежде всего самим человеком. Одному удастся вскормить *Нга* до размеров вселенского чудовища, другому — только слышать о том, как это случается, и лишь с годами ощущать, что все чаще во сне пытается залететь к нему в рот тот самый неизбежный «нга».

Шаманы, выстраивающие столь яркие композиции духовного пространства, столь же смело их перестраивают. Л. В. Хомич принадлежит тонкое наблюдение: шаман может обратиться к *Нуму* с просьбой заставить *Нга* забрать болезнь, и тогда посланный *Нумом* ветер сдувает с больного следы прикосновения *Нга*; если же шаман узнает от духов (по наблюдениям за конвульсиями жертвенного оленя), что болезнь послана самим *Нумом*, он отказывается от дальнейшего камлания [см. Khomic, 1978. Р. 248]. Что же получается, если болезнь может наслать не *Нга*, а *Нум*, значит «зло» может быть «добрым»?

Не берусь долго обсуждать круглую тему добра и зла. Хочу лишь представить себе ощущения человека, которому объявлено, что его страдания «от *Нума*». Мне известны случаи, когда больные (или их близкие) отказывались от услуг приглашенного шамана и призывали другого, а то и третьего. В большинстве случаев находился «настоящий» шаман, который «правильно» определял источник болезни и изгонял ее. Лесной ненец Лемя Пяк, который сам себя считает «наверно, шаманом», так рассказывает о своем разговоре с богом (*Нгомук* — *Нга*): «Я зимой болел сильно, умирать стал. У бога попросил: 'Дай мне еще лет пять пожить'. Бог ответил: 'Ладно, поживи еще лет пять'. Вот я и живу». — Лемя улыбается. — «А как время подойдет, я еще лет пять попрошу», — заключает он.

Стало быть, первым измерением *нга* является все-таки жизнь, точнее, живой человек с лицом и именем. Этот человек с именем (*нум*) меряет смерть (*нга*) на свой лад подобно

тому, как бог *Нум* дает указания богу *Нга*. В одном состоянии он может воспротивиться воле Иного мира, в другом — признать эту волю. Мне довелось однажды на Ямале встретиться со стариком, которого звали *Нгытпарма*. Зная о том, что *нгытпарма* — кукла-заместитель умершего (от основы *нга*), я исподволь поинтересовался у близких старика, как ему досталось такое странное имя. Оказалось, что это не имя. Его так называют потому, что он уже пережил свое имя (*нум*). Он уже «там» (*нга*).

Следовательно, второе измерение *нга* — жизнь-наоборот (смерть). Ее-то, мирную жизнь покойников, и направляет бог *Нга* (он — *Нум* «того» мира). Все остальное, что соотносится с именем *Нга* и чего так много в легендах и рассказах, — это связь между жизнью и жизнью-наоборот. Это все то, что, не являясь смертью, несет смерть: враги, холод, стихии, звери, болезни. Если два продолжающих друг друга измерения-состояния неизменны, то связей между ними может быть сколько угодно мало или много.

Примечательно, что ни одна из природных сил не осознается как всегда-смерть-несущая, даже холод и морская пучина являются по-своему (отчасти) жизнь-дающими. Пожалуй, лишь болезни да враги уверенно причисляются к устойчивым смертным связям. Они-то и составляют постоянную свиту *Нга*.

Многоликость Нижнего мира выражается числом *си'ив* — 'семь'. *Нга* иногда именуется *Си'ив Нга Нися* — Отцом Семи Смертей. Во всех случаях, когда я обращался к ненцам с просьбой назвать эти «семь смертей», они терялись, а если было с кем недоуменно переглянуться, то переглядывались. Очевидно, им впервые приходилось сталкиваться с потребностью вызвать сразу всю нечисть (ни в шаманских камланиях, ни в ритуалах подобное не проделывается). По-видимому, понятие *си'ив* заменяет собой этот смертоносный перечень.

Два блестящих знатока традиций ямальские сказители Ямбое Сэротэтто [р. Ясавэй] и Нгоет (В. С.) Тадибе [м. Яптик-сале] все же нашли возможным обрисовать «черный пантеон». Оба привели только по шесть имен, оставив седьмую ступень для самого *Нга*: [1] *Якдэй-нга* (Чесотка), *Мерю-нга* (Оспа), *Ходэ-нга* (Кашель-туберкулез), *Си-нга* (Цинга), *Нярм-нга* (Красные пятна), *Хэду-нга* (Болезнь, убивающая в одну ночь всех людей и оленей); [2] *Сэвседа* (Безглазый), *Поса-нга* (Вздутие живота оленей), *Хэду-нга* (Убивающий все стойбище), *Тэм-нга* (Ломающий кости, Воняющий), *Нярм-*

нга (Красные пятна), Лека-нга (Трещины на копытах — 'копытка').

Как видно, общее число болезней — не 6 и даже не 7. Мне не составило труда убедиться, что оба сказителя знают их по меньшей мере вдвое больше названного. Однако Нижний мир устроен семерично, и сколько бы дочерей (детей) не было у Нга, их «все равно семь». Живут они в семи красных чумах. Иногда даже указываются точные места их кочевий: по мнению Лангози Яптика, Цинга жила (в 1908 г.?) около устья р. Пясидай [см. Житков, 1913. С. 66].

Мне неизвестна история слова «цинга» (у В. И. Даля «цынга») в русском языке. Определенно оно происходит не от романо-германской основы (scorbut, scurvy и т. п.). Ненцами эта болезнь именуется си-нга (сингэ), слишком созвучно с русским вариантом, чтобы не заподозрить их взаимосвязи. Т. Лехтисало указывает на русские корни ненецкой сингы [Lehtisalo, 1956. S. 447]. Если это так, то «чужое» слово органично вошло в ненецкий язык, случайно вызвав подходящее этимологическое определение: си (отверстие) + нга (смерть) = 'смертоносное отверстие' (кровоточащие щели десен или 'пасть Цинги'). Не исключено и обратное заимствование, поскольку всерьез русские могли столкнуться с этой болезнью при освоении Поморья — ареала распространения самодийских (и близких им) традиций.

Как бы то ни было, дух Си-нга присутствует в «семерке» вестников (вестниц) Нга. Как уже говорилось, для избавления от него ненцы смазывают полозья нарт или двери чума кровью жертвенной собаки. Не только приход болезни, но и возможность ее прихода предотвращается жертвоприношением: «здоровые» ненцы на зимнем празднике встречи Солнца мажут полозья нарт оленьей кровью «от Цинги» [см. Тоболяков, 1930. С. 8]. Зима-темнота-сон — таково пространство обитания духа Си-нга. У ненцев есть поговорка: Тю'уня' нга-да', пуна вэва нгэнгу — сингэнда' пирибтя сидда' мэне-ля! — «Вставайте (не спите долго), не то плохо будет, — цинга-девка вас полюбит!» [см. Терещенко, 1965. С. 561]. По рассказу И. Сэротэтто [Ямал, 1991 г.], Си-нга приходит во сне к мужчине в облике соблазнительной голой женщины и предлагает сю овладеть. Если человек не устоит перед ней, его ждет неминуемая смерть. Сходным образом ведет себя красавица Мерёко (Оспа), от ночного поцелуя которой образуются смертельные нарывы и язвы [см. Хомич, 1976. С. 25].

Валерию Н. Чернецову и его спутникам Наталии А. Котовщицкой и Константину Я. Ратнеру довелось зимовать на Ямале в 1928-1929 году. Самого Чернецова судьба от цинги уберегла, хотя в его дневниках она поминается частенько. Ненцы рассказывали ему, что *Цинга* является во сне, сначала как красивая обнаженная женщина (мужчинам) или мужчина (женщинам), а напоследок — как безобразная старуха, трехпалая, с незакрывающимся ртом. Тогда уже человек обречен, его не спасет ничто. В чум *Цинга* входит ночью, когда все спят. Тот, кому она привидится, должен вскочить и крикнуть: «*Цинга*, ты меня убиваешь!» — громко, чтобы все проснулись. Тогда *Цинга* немедленно уйдет. Тут же следует надрезать ухо собаки или оленя и кровью намазать лицо. Иначе *Цинга* начнет появляться каждую ночь [Источники..., 1987. С. 77, 128—129].

Эти рассказы вместе с Чернецовым слушала и руководитель Североямальской экспедиции Наталия Котовщицкая. Наверное, тоже записывала их в свой полевой дневник. Правда, ее дневник затерялся. Полгода спустя она умерла от цинги на северном берегу Ямала. Вот последние из написанных ею строк — записки Вале (Чернецову) и Косте (Ратнеру) [см. Евладов, 1992. С. 215]:

«Милый Валя. Пишу в чуме Тероку рано утром, когда все еще спят. Мне очень нездоровится, кажется, у меня началась цинга. Очень сильная слабость, и припухли десны. Вероятно, от хронического недоедания».

«В случае моей смерти тебе придется воспользоваться частью собранных мною материалов для отчета. Мне очень скверно. Сейчас все время сильный озноб и временами судороги».

«Костя, за вами приедут завтра и привезут сюда. Мне страшно нездоровится и лежу здесь без палатки. Захвати все имущество».

Н. 16 (августа) 1929 г.

Из-за бурана Константин Ратнер не успел застать ее в живых. Не сразу сумел добраться с далекого Моржового мыса и Валерий Чернецов. С тех пор могила Наталии Котовщицкой с невысоким надгробьем, огражденным корабельными цепями, стоит на мысе Хаэн-сале, неподалеку от ненецкого святилища *Ямал Хэ*.

Дважды, в 1988 и 1992 гг., мне пришлось побывать на могиле Котовщицкой. Оба раза ее памятник помог мне не сбиться с маршрута. Убирая могилу шапками мха с разноцветными тундровыми цветами, я, конечно, представлял ее, 24-

летнюю, лежащую здесь в ознобе, и почему-то никак не мог представить ее мертвой.

Она приехала познавать ненецкие традиции, а вышло так, что и умерла по ненецкой традиции: ее оставили там, где в то время, наверное, обитал захвативший ее дух *Си-нга*, на берегу моря. Каким он являлся ей? В последний раз, наверное, в образе трехпалого старика с незакрывающимся ртом.

По старым обычаям, не принято спасать тонущего человека. Не спасают и того, кто провалился в яму. Наоборот, его забрасывают землей, полагая, что так угодно духам [см. Хомич, 1977. С. 9]. Есть и другие предания — о спасении людей из ям и вод, но всегда избавление от смерти предопределяется волей самого гибнущего, а также чудом. Иногда *Нга*, как в легенде о «Трех сихиртя» и рассказе «Из жизни моего деда», объявляет свою волю взять в жены земную женщину, грозя в случае отказа бедствием всей Земле. По одному из таких преданий, как-то люди заметили огонь, выходящий из большой ямы. Чтобы *Нга* не поднял огонь вверх, ему привезли «жену»: рядом с ямой поставили *не-хан* (женскую нарту), запряженную красивыми оленями, и посадили на нее девочку. Позже девочку увезли обратно, но в течение семи лет ей не позволялось выходить замуж. По истечении семилетнего срока родители отвезли и посадили на нарту вместо прежней другую девочку. И ей после этого не суждено было выйти замуж семь лет [рассказчица А. В. Сэротэтто, Ямал, 1986 г.].

Не следует все это понимать как традиции. Скорее, это согласующиеся с традициями крайности. Далеко не каждому ненцу придет в голову затея отдать свою дочь в жены *Нга*, каким бы заревом не полыхала «яма». Мне самому неоднократно приходилось путешествовать на плохонькой лодочке по морю вокруг Ямала, и не раз ненцы выручали меня из неприятных ситуаций, совершенно забыв, что этого по традиции не следует делать.

В преданиях повествуется о крайних случаях. Мифы и легенды призваны описывать именно запредельные состояния, способные стать первопримерами для людей, оказавшихся на грани выживания. Рисуемые мифами образы, какими бы жуткими они не казались, позволяют людям видеть их лица и знать их имена, а не дрожать от неосознанного страха. В ненецком стиле диалог человека со всем окружающим миром начинается с вопроса: «Какого ты рода?» Поименованием

можно вызвать духа, а также изгнать его, если, например, вовремя крикнуть: «Цинга, ты меня убиваешь!»

Подобно понятию *си-нга* (возможно, заимствованному из русского), в ненецкий «черный пантеон» легко вошел этноним тунгус в огласовке *ту-нга* (*тунго, тунгос, тунгу, тунга-нгылека*). В приведенном рассказе о путешествии шамана «за глазами» одним из со-владык Нижнего мира назван 'не имеющий сердца' *Тунго*. С первой частью его имени *ту* (огонь) согласуется представление о море огня в Преисподней. Вторая часть — *нга* говорит сама за себя, а в сочетании они рождают образ, в котором «человеческие» черты врага-эвенка (тунгуса) сливаются с мифологическим портретом 'огненного *нга*'. Из жилища *Тунго* всегда летят снопы искр, и из головы его (при ее отрубании) тоже непременно вылетает искра. Его бессердечность состоит не в том, что он очень злой (хотя так оно и есть), а в том, что он неуязвим, как комар, у которого тоже нет сердца.

В уже упоминавшемся *ярабц* «Ева Пяся» [У. Окоэтэто, Ямал, 1990 г.] приведены характеристики трех братьев *тунго*: старший — Черненький (*Парико*) *Тунго*, средний — Трехглазый *Тунго*, младший — Одноногий-Одноглазый *Тунго*, прыгающий враз на 9 *тибя* (саженей). У младшего *Тунго* нет сердца (его сердце где-то кто-то охраняет). Старшего (Черненького) герою сказания удастся убить, надев головой на хорей так, чтобы тело вращалось в водовороте — Черненький *Тунго* превращается в щуку.

В подобном жутковатом образе врага выступает и колдун *тавы* (от этнонима *тавги* — *нганасаны*). До размеров чудовищ в фольклоре западных ненцев вырастают энцы (*манто, манту*) и вообще все жители восточных тундр (в том числе представители ненецких родов *Нгадер, Вай*). В известной степени этому способствует все та же игра слов: *Нгадер* можно произнести как *Нга-тер* — 'Обитатель страны *Нга*' или 'Содержимое *Нга*'. *Вай* в большеземельском говоре [см. Терещенко, 1965. С. 37] означает 'злой', 'злонамеренный', 'недобрый', 'лихой', что, вероятно, подкрепляется отдаленным его созвучием с *вэ* (*вэва*) — 'плохой', 'злой'.

В отличие от плеяды *нга*-болезней, *нга*-враги уничтожимы; впрочем, как бы не до конца: младший из них (его голова, вылетевшая из головы искра, кусок сердца) уходит под землю и превращается в *Нга* (как 'сопливый мальчишка', он же *Тунго-нгылека* в сказании о Пяти Яптиках). Кроме того, их унич-

тожаемость подразумевает и возрождаемость, причем здесь, на земле. Если хороший герой всякий раз воплощается в *Нум* (или его приближенных), то плохой становится *Нга*. Тем самым оба пути — вверх и вниз, расходятся отсюда, и здесь же они вновь сходятся. Освежение пантеона происходит с Земли, и теневая его часть постоянно пополняется очередными нга-врагами. Это опять-таки связано с «лицом и именем»: енисейский ненец вычеркивает из состава Низа *тавы* (нганасан), потому что его мать или жена могут быть нганасанками; по той же причине гыданский ненец никогда не причислит к нга энцев, зато поразмыслит на счет русских и коми-зырян. Далеко не все ненцы считают русских *Нга таты' ню'* — детьми *Нга* от младшей (любимой?) жены, хотя и слышали (и сами рассказывают) легенды о русском лекаре, превратившемся в *нгылека*, или о русском Боге, который — *Нум*-наоборот.

В *Нга* может превратиться и 'настоящий человек' — ненец (*ненэй ненэця'*), если он слишком долго сражается с силами Пренсподней. Эта идея лежит в основе сюжета эпической песни (*хынабу*) «Сэр Лимпя Пыя» (Клюв Белого Орла), целиком посвященной теме борьбы с *Нга* [сказитель Л. Лапсуй, Гыдан, 1979 г.]. Вот ее краткий пересказ.

*Нянчедо Мынику* (Немой человек-птица) летит по ветру и видит внизу движущиеся аргиши. Это безостановочно идут караваны Си'ив Еся Лампа (людей Семи Железных Лыж). Они проходят семь касланий подряд. Младший Си'ив Еся Лампа плачет. По следу караванов идет человек. Своей грудью он занимает полнеба. Нос у него кривой, как клюв орла. Это Сэр Лимпя Пыя. На каждый его вдох девять девятков оленей-быков со спутанными рогами летят ему прямо в рот. Он глотает их.

Младший Си'ив Еся Лампа достает из нарт свои семисаженные лыжи и встает на них. «Беги, если сможешь», — говорит ему вдогонку на языке судбья Сэр Лимпя Пыя. Великан скрывается под землей («над головой его земля закрылась»). Через семь дней Младший Си'ив Еся Лампа и его сестра догоняют караван Си'ив Еся Сян (людей Семи Железных Узд) и обходят его. Младший Си'ив Еся Сян и его сестра отделяются от своего каравана и присоединяются к ним. Оглядываясь, сестра Еся Лампа видит, как Сэр Лимпя Пыя глотает отставших людей Семи Железных Узд. Млад-



ший Еся Лампа говорит сестре: «Ты, оглянувшись, их погубила».

Сэр Лимпя Пыя «сматывает веревку» (догоняет беглецов). Земля, по которой они бегут, пустая — всех съел Сэр Лимпя Пыя. Младший Еся Сян берет уставшую сестру на руки, несет ее целую зиму, устает сам. Сэр Лимпя Пыя настигает его, он уже в пяти девятках саженой за спиной его. Младший Еся Лампа подхватывает обоих на руки и несет. Сидящие у него на руках брат и сестра Еся Сян блюют от усталости. Еще три года они бегут. Младший Еся Лампа говорит сестре: «Я бы мог бежать еще девять лет, но толку нет. Придется драться». Младшего Еся Сян и двух женщин он отправляет «искать людей», а сам идет навстречу Сэр Лимпя Пыя.

Трое бегут еще три года. Сзади до них доносится гром боя. Наконец, они видят чум. Это чум Вантад-тадебя (Вантад-шамана). Они говорят шаману: «Великан Сэр Лимпя Пыя шел за нами, все съедая. Младший Еся Лампа остался с ним биться. Скоро великан победит его и придет сюда». Шаман улыбнулся: «Пусть этот *Нга*, какой бы он ни был, подерется с Младшим Еся Лампа. Пусть Младший Еся Лампа с ним поиграет. Вы нашли здесь очаг. Кто сюда приходит, тот не умирает».

Девять лет грохочет битва, уже из-под земли доносится гром. На девятый год земля вздрагивает, кто-то тяжелый там падает. Проходит еще три года. С той стороны, где пасутся олени, доносится шум — это стадо от испуга в кучу сбивается. Дочь шамана, выйдя на улицу, говорит: «Идет Младший Еся Лампа. Пока он бился с Сэр Лимпя Пыя, сам стал *нгайт-тар*. Сейчас он идет за оленями».

Сестра Еся Лампа видит, как *нгайт-тар* подходит к священной нарте (*хэхэ-хан*) и падает перед ней на четвереньки; руки его и ноги прирастают к земле. Шаман достает из священной нарты саблю *Нума* и отрубает Младшему Еся Лампа голову, руки, ноги. Берет его позвонок, кисти рук, ступни ног, голову и вносит в чум. Говорит дочери: «Принеси медный бубен из священной нарты». Та приносит, кладет на *ти* (поперечные шесты над огнем), и бубен сам начинает петь.

Поет бубен, играет шаман. Сестра Еся Лампа видит, будто перед костром сидит уже сам Сэр Лимпя Пыя. Он — *Си'ив Нга Нися* (Отец Семи Смертей). У него изо лба течет кровь. Шаман говорит ему: «Ты больше на земле не появ-

вишься!» Тут из-под ягушки, которой укрыты останки Младшего Еся Лампа, начинают вытягиваться ноги, на подушке появляется голова. На улице раздается шум — это идут ожившие шестеро Еся Лампа. На этом Вантад-шаман камлание заканчивает и бросает медный бубен в *си*.

Проходит три года. Шаман говорит сестре Еся Лампа: «Если бы ты не оглянулась, трое Еся Сян тоже были бы живы, и на земле бы никто не умирал. А теперь люди будут уходить. Ты отныне станешь *Нув Я-Мюня* (богиней Лона Небесной Земли), Младший Еся Сян — *Илибембэртя*, Младший Еся Лампа — *Нум*, а я стану *Тадев Сомтавы* (Отцом Шаманов).

Я услышал этот миф пятнадцать лет назад. Но до сих пор помню, с каким напряжением сопереживали события легенды-гонки собравшиеся в чуме жители стойбища на севере Гыдана. Помнится, и я, пока слушал, успел удивиться несколько раз. Вначале я был разочарован тем, что герой с красивым именем Сэр Лимпия Пыя (Клюв Белого Орла) оказался «плохим». Затем я заподозрил сказителя в том, что он забыл продолжение действия, и потому герои вынуждены так много и безостановочно бежать. Когда Младший из Железных Лыж, превратившись в *нгайтар*, стал вращаться в землю, я вдруг понял, что слышу не обыкновенное сказание, а страшную по своей силе песню, ритм которой в этот момент резко сменился. Когда запел бубен Вантад-шамана, и перед костром появилось кровоточащее лицо Отца Семи Смертей, исполнитель, Леонид Лапсуй, уже не сидел ссутулившись и слегка покачиваясь. Он оставался на месте и даже не распрямлял подогнутых ног, но от ощущения его тяжелых вздрагиваний и вида выдвинутой челюсти все слушатели (в том числе я) вжались в свои углы. И последним удивлением стало осознание того, что Вантад-тадебя оказался и сильнее *Нга*, и выше *Нума*. Для меня открылась неведомая ступень Пантеона, которую, распределив мир между прочими героями, занял *Тадев Сомтавы* — Отец Шаманов.

Какая это ступень — высшая? Или срединная? Во всяком случае та, с которой достигаемы и беспредельный земной, и повсюду подстилающий его подземный, и накрывающий его чашей верхний миры. И почему ступень? Может быть, это — «зернышко», которое, как бы не было мало, остается в центре миров. Ведь и Земля выросла из малой крупички, которую

достала со дна вод маленькая паяры. И вообще все происходит из «маленького». Опять у меня перед глазами маленькое имя нум, из которого вырастает огромный Нум; а с обратной стороны — маленькое тело нгая, за которым скрывается громадный Нга.

Младенец, у которого еще не отпала пуповина, называется нгаябэко. Он еще 'сырой' — нгаябэй. Когда ребенок подрастет и станет нгацки, его будут пугать «маленьким детским Нга» — Нгабацци. Так и будут они расти бок о бок — тело нгая и его потусторонний двойник-враг Нга. Со временем нга станет много и все более внушительных размеров: нгылека (те, что ходят по земле в образах врагов, оборотней и волков), нгаятар (те, что приходят из Преисподней), Нгаятар Небя и Нгаятар Нися (живущие в чугунном чуме Мать и Отец всех волосатых Нгаятар), Си'ув Нга Нися (Отец Семи Смертей со своими детьми — нга-болезнями), Нга Ерв (Владыка всех Нга).

Так много, что лучше округлить их числом си'ув (семь), чтобы не знать и не хотеть знать их точного количества, потому что недоговоренность о Преисподней — свойство самой Преисподней. Слишком уж темно (или огненно?) в расположенной под семью слоями мерзлоты стране Нга, где ее Владыка не различает даже собственную тень.

## ХРЕБЕТ НЕБА

Попасть на небо гораздо труднее, чем под землю. Там место только тем, у кого нет пупов (бессмертным). Там люди кочуют на грозовых тучах. Они — белые, а мы — грязные.

Так утверждает Нипис Пяк, живущий на берегу озера Нум-то. Название озера означает 'Божье', или 'Небесное'. Лесные ненцы сравнивают его с небом по величине, цвету, духу. И Нипис Пяк знает, что живет «почти на небе». По легенде, здесь когда-то стоял чум 'Старика' Тычей Вэсако (ставшего Нумом). Его сын Тычей Вобню много воевал: семь раз он погибал и семь раз воскресал. Затем он ушел в озеро и стал Нум-то. По другой версии, его бросил на Землю отец Нум.

Озеро имеет облик человека: берега очерчивают его голову, шею, плечи, туловище. Речки, впадающие со стороны головы — это его косы. Река Надым, вытекающая между его ног — 'веревка'. На озере есть острова — это 'глаза' и 'серд-

це'. Он (*Нум-то*) «боится холода», поэтому зимой в нем бывает «загар» воды. В прежние времена на острове-сердце (*нго-яй*) приносили жертвы *Нуму*. Там, на юго-восточном берегу, стояли обращенные личинами к восходу солнца три-по-семь *кахэ* — идолов. Жертвы *Нуму*, шкуры и черепа белых оленей, развешивались на березах. Стоял там и кедр, на стволе которого крепилась металлическая личина *Нгомулик* (*Нга*).

У озера нельзя воевать, раньше в нем запрещалось ловить рыбу. На острове-сердце не следует срывать ягоды. Туда закрыт вход женщинам. В воду нельзя ступать босыми ногами, а женщины во время месячных очищений не должны трогать (долбить пешнями) лед на озере.

Так уж случилось, что у озера *Нум-то* и войн было немало (в том числе жестокое Казымское восстание 1930-х годов), и рыбу советская власть разрешила ловить, и остров-сердце выгорел дотла. Может быть, за все это Нипис Пяк так сокрушенно называет земных людей «грязными»?

Есть еще одно место, которое в устной традиции ненцев связывается с *Нумом* — остров Вайгач. По преданию, когда-то Вайгач был ровным. Затем «явился на берегу моря утес, который все более и более рос и наконец образовался наподобие человека» [Иславин, 1847. С. 114]. С тех пор Вайгач назывался *Хэге-я* (Святая земля) или *Хэге-о* (Святой остров) [в записи В. Иславина].

Стоявший на утесе-человеке семиликий трехгранный деревянный идол носил имя *Уэсако* (Старик). В середине острова находился камень, по форме сходный с женской «утробой» и называвшийся *Неве-хэге* (Мать богов) или *Хадако* (Старуха). Все ненецкие боги считались их детьми, в том числе: *Ню-хэге* (Сын бога) — маленький утес на Вайгаче, *Минисей* — гора на Полярном Урале, *Ялмал* — п-ов Ямал, камень-хэге *Козьмин перелесок* — верстах в 20 от Мезени.

В прежние времена самоеды, переходя через пролив Югорский Шар, приносили жертву 'Старику', и «тот уже давал знать другим вайгачским болванам», чтобы они дозволили пришедшему промыслять на острове моржей и медведей. На Вайгаче человек «не смел сорвать ни былинки, а то непременно случилась бы ему беда или неудача». *Нуму* приносили в жертву ежегодно весной и осенью белого оленя. Оленье-самца душили петлей и закалывали в сердце узким ножом, ставя его при этом головой на восток. Жертва *Нуму* всегда приноси-

лась шаманом, который в момент заклания восклицал: «*Нум*, мы даем тебе оленя, вот это твой, уведи!» Мясо съедали сырым, а голову надевали на кол мордой на восток. Все присутствующие тоже обращались на восток и несколько раз наклоняли головы, так как считали, что *Нум* в это время сходит с неба для принятия жертвы.

В 1827 г. 'Старик' и 420 других деревянных вайгачских идолов были сожжены миссионерами. Кроме того, на острове было «сокрушено» 20 каменных идолов [см. Вениамин, 1855. С. 120—121, 125—126; Иславин, 1847. С. 117—119]. Однако даже теперь, когда Вайгач опустел, два глубоких провала, уходящие от скалистого мыса 'Старика' и другого святилища к морю, «производят сильное впечатление, особенно в штормовую погоду, когда рев ветра и волн доносится из их отверстий» [Грачева, 1987. С. 12].

Стоит ли сегодня удивляться тому, что, по словам Л. В. Хомич, «*Нум*' устранился от дальнейшего вмешательства в земные дела», или тому, что «*Нум*' находится постоянно на небе» [1966. С. 195]. В судьбе ненецкого Творца произошло нечто похожее на потоп, только на этот раз не людям, а ему самому не осталось места на Земле.

Вполне вероятно, что в прошлом две земли *Нума* — южное озеро (*Нум-то*) и северный остров (*Хэхэ-нго*, Вайгач) представлялись краями-границами ненецкого мира (географически они образуют ось, проходящую с юго-востока на северо-запад по линии восход-закат). Именно «здесь и там» перевернутая чаша Неба, изогнутая через хребет Урала и подпираемая его вершинами, смыкалась своими краями с Землей.

По моим наблюдениям, лесные ненцы, несмотря на дальность расстояния, имеют достаточно ясное представление о 'северном море'; и наоборот, ненцы североямальной и полярно-уральской тундр изрядно наслышаны о таежном Божьем (для них — 'Южном') озере. Когда тундровые ненцы узнавали, что я бывал на Нум-то, они как будто заново начинали меня осматривать. Примерно то же происходило с лесными ненцами, когда я заводил речь о своих путешествиях в Арктике. И в том и в другом случаях, после некоторого «прощупывания», мне задавался вопрос, навещал ли я богов. Ощущая через себя этот пристальный взаимный интерес к богам лесных и поморских ненцев и разглядывая на географической карте вайгач-нумтинскую «рассветно-закатную ось» (делящую

ненцев на западную и восточную половины), я приходил к мысли, что стою у обломков какого-то священного моста.

Среди ненецких богов есть *Нумгымбой*, которого тундровые ненцы условно величают 'Звездным'. Лесные ненцы считают *Нумгибой* духом Неба, «вроде *Нума*». Иногда и те и другие называют его одним из сыновей *Нума*. На Ямале мне довелось видеть его малый образ, хранящийся в одной из священных нарт — лоскут шкуры со лба белого медведя, перевязанный бело-синей тканью. В одной из хантыйских легенд упоминается *Нумимбой*, приехавший на двух белых медведях и рассекший своим кнутом дьявола [Кулемзин, Лукина, 1978. С. 66]. Л. В. Хомич отмечает, что в Тазовской и Ямальской тундрах *Нумгэбой* почитается как «божество, обитающее между небом и землей». По преданию, «он рисуется больным: сидит в чуме, у которого верхняя часть снесена стрелой, голова его обмотана железным бинтом. Около его чума — горы костей животных и птиц» [Хомич, 1976. С. 22]. По материалам Т. Лехтисало, *Нумгымбой* также предстает страдающим от боли в голове [см. Lehtisalo, 1956. S. 292].

Не исключено, что образ *Нумгымбой* в той части, где речь идет о «чуме без макушки», окруженном костями зверей и птиц, соотносится с духом *Мукута Чи* — 'Без Крыши' (макода си — 'дымовое окно'), покровителем оненечившихся родов хантов Неркыгы и Тибичи. По преданию, пролетающие над чумом *Мукута Чи* птицы вскрикивают и падают замертво, отчего вокруг 'дома без крыши' навалены горы птичьих костей. Дух принимает облик лебедя, лисицы или оленя. Его изображение привозят на ритуальные 'танцы' (в полнолуние декабря) 'на топоре', привязанном к священному оленю, у которого один рог обломлен, другой — необыкновенно ветвистый [И. М. Тибичи, Аксарка, 1989, 1994 гг.].

Судя по приведенному рассказу шамана (деда А. Сэртэтто), рог у 'огненного оленя' отпадает при переезде через реку-границу Земного и Нижнего миров. Припоминая ненецкую традицию считать месяцы по отпадению или прорастанию рогов, а также, принимая во внимание приуроченность ритуальных 'танцев' к «темному» полнолунию, можно предположить лунную символику образа ущербно-рогатого оленя, везущего *Мукута Чи*. На ту же мысль наводит определение бога *Нумгымбой* 'звездным' и по-своему ущербным (с перевязанной или больной головой).

При всем сходстве с образом ночного светила *Нумгымбой* едва ли тождествен *Месяцу* как небесному телу. Он слишком многолик: является родовым духом (*Мукута Чи*) *Неркыгы* и *Тибичи*, ездит на их танцевальный ритуал, живет в 'доме без крыши', окружен костями птиц и зверей, предстает в их образах (лба белого медведя, лебедя, лисицы, оленя.) Если его и называть *Месяцем*, то в значении духа времени, обитающего более на Земле, чем в Небе (смотрящего снизу в небесную 'дыру'). Он, как и время-состояние, перемещается из лета в зиму и из зимы в лето в череде живых месяцев. Его можно представить совершающим звездный путь по небу, идущим от края до края земли и даже заходящим за эти края, в Нижний мир. В пути он принимает обличье лебедя, лисицы, оленя, белого медведя, человека. Заходя в Нижний мир, он 'теряет рог' (ранит голову). Затем вновь является на Землю, и над ней повисает тонкий серп растущего месяца.

Мне *Нумгымбой* представляется идущим по небесному мосту между южным Божьим озером и северным Божьим островом. На Ямале его имя произносится иногда как *Нумгылой*, что буквально означает 'Звездная ниша' и может соответствовать либо понятию верхней 'дыры' в чуме, сквозь которую следят за ходом времени по движению звезд, либо небесной двери, через которую приходит и уходит время (месяц, год). Возможно, образ семь раз погибавшего и воскресавшего сына *Нума* также связан с символикой времени, где семерка является и главным мерилom (четвертью) лунного месяца и соответствует числу месяцев в году (полугодию).

В ненецкой мифологии Небо, как и Время, живое. У него есть *Нув Пуд* — Хребет (Позвоночник, Сердцевина). На этом Хребте-оси (Млечном Пути) стоит чум *Нума*, по нему сын *Нума* пересекает Небо, поднимается на него или спускается на Землю. У *Нума* семь сыновей (детей) *Си'ив Нув Хэсе*, младший из которых (*Хэхэ Ню*, *Нув Ню*) обычно и совершает подобные путешествия, чтобы помочь людям [Я. Сэротэтто, Ямал, 1990 г.]. Небо состоит из семи священных земель — *си'ив хэхэ мя*. Хозяевами этих небесных земель являются боги: *Нум* (Небо), *Хэ'* (Гром), *Иба-сей* (Теплосердце), *Нгэрм-сей* (Холода-сердце), *Нумгымбой* (Звездный), *Пэ-мал* (Гор-край), *Яв'мал* (Вод-край) [В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.].

Существует представление и о трех небесах, которыми владеют три *Нума*: 'верхний' (*тйуй*), 'средний' (*срь*) и 'ниж-

ний' (тасий). По легендам, каждое из трех или семи небесных 'стойбищ' в свою очередь состоит еще из семи, трижды-семи или семи-по-семь 'чумов'. Сколько бы их в конце концов не насчитывалось, Небо видится в двух основных ритмах — семеричном и двоичном (реже — троичном). Его полюсами оказываются 'ледяной' север (нэ́рм) и 'теплый' юг (уба). Как правило, небесная ось представляется идущей не строго с юга на север, а от рассвета к закату — с юго-востока на северо-запад (в чем и обнаруживается ее соответствие условному мосту Нум-то — Вайгач).

Образ Нума связан обычно с Южным небом, часто противопоставляемым небу Севера, владыкой которого является бог Нэ́рм. Начиная с версии о высечении первоогня от удара небесного кремня о земляное железо, вся жизнь Неба наполнена столкновениями. По легенде енисейских ненцев, в небе идет непрекращающаяся битва светлого бога Нум с черным богом Паридэ Нум. В случающихся каждым летом сражениях между светлым и черным богами от их зубов, которыми они хватают друг друга, летят искры (молнии), а от наносимых ударов раздается гром [Третьяков, 1869. С. 414].

В звучании имени Нэ́рм ('холодный' Нум) слышится нечто от Нга. Вполне возможно, что в основе понятия нэ́рм (холод) лежат тот же корень — нгая ('тело', 'сырой'). Вероятно, и у Неба есть своя 'сырая', не согретая огнем-Солнцем доля, которой и владеет бог Нэ́рм (Нэ́рм-сей).

Когда в тундре поднимается сильный ветер (просто ветер там почти не затихает), особенно если он дует с севера, то забываются все научные основы метеорологии. Кажется, что так долго и сильно дуть просто неоткуда. Между тем он дует, и ему навстречу невозможно двигаться на лодке, и никак не удастся поймать стелющееся по земле пламя костра, и в десяти шагах не докричишься до своего напарника, пока тот не подойдет с подветренной стороны. Это — летом. А осенью северный ветер способен вмиг накрыть тундру холодом и снегом, а зимой нагнать такого мороза, что больно глазам. В тундре ветер с севера никогда не бывает не холодным.

Есть еще одна особенность у северного ветра. Если он задует летом, небо завлакивается тучами и темнеет. Если он дует зимой, небо становится прозрачным, как чистый лед. Складывается впечатление, что зимнее небо — «его небо», а летнее — «не его».



А вот как видят жизнь северного ветра ненцы — судя по ярабц «Си'ив Ярко» (Семеро Ярко) [сказитель В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.]. Повествование (в сокращенном виде) ведется от лица женщины, жены сына бога *Нгэрма* (Севера-Холода).

У семерых Ярко живет-гостит *мянг-хасава* (зять-мужчина). Собирается он ехать к родной земле (*яни хобачан хэван харван*). Семеро Ярко дают ему в жены свою сестру (меня) и в приданое оленей. Запрягает *хасава* своего белого зайцеухого оленя и едет, я — за ним. Встаем чумом на солнечной стороне сопки. *Хасава* уезжает охотиться. Вдруг чум вздрагивает, распахивается со стороны *си*, и влетают *Хэнго Ервкоча* (Громов Хозяева). Весь чум поверх *ти* (горизонтальных шестов) заполняют собой они, 'носящие каменные шапки крючковатые, железные шапки узкие'. Спрашивают, куда уехал *хасава*; говорят, что встали мы на их месте, осквернили богов место; грозят найти *хасава* и заставить его «среди огня громов метаться, без остатка (пепла) его сжечь». Уходят *Хэнго Ервкоча*. Семь долгих дней «та» сторона неба огнем полыхает. На седьмой день с Севера (*Нгэрм*) северное белое облако поднимается. Со стороны Севера 'белым дождем' ливень ударил. Семь долгих дней дождь хлещет. Семь дней спустя у двери чума белый зайцеухий олень останавливается. Зовет меня *хасава* на его нарту взглянуть. Вышла я, вижу: *Хэнго Ервкоча* в его нарте подобно утки птенцам собраны. Велит им *хасава* больше не приходить и отпускает.

Так случается еще дважды, пока мы несколько раз по семь длинных дней живем, по семь раз кочуем, останавливаясь на 'носах' облаков. Только с каждым разом все дольше горит 'неба огонь' — дважды по семь дней, трижды по семь дней. Стаями облаков боги по небу кочуют. Среди пойманных в нарту *Хэнго Ервкоча* оказывается сначала Младший Ярко, затем все семеро Ярко (моих братьев). Всякий раз отпускает *хасава* богов в их земли. На третий раз признают боги занятое им место 'его священной землей'.

Доезжаем мы до ледяного хребта, едем до края ледяного хребта. Там стоит железный чум без верхнего дымового окна, а рядом — десять связанных нарт, будто ледяные глыбы. *Хасава* говорит мне: «Ярко-сестра, чум поставь ... Я проведу *Нгэрм-Хора Ири* (Севера-Олень Дед). Спрошу, может быть, я ему на плохую щеку попал (провинился перед ним)».

*Нгэрм-Хора Ири* спрашивает 'поскребыша' (своего сына), где он задержался на три-по-семь дней. Тот отвечает, что бился с *Хэнго Ервкоча*, трижды на семь дней они его останавливали. *Нгэрм-Хора Ири* говорит о том, что знал о бедах сына и приходил ему на помощь белым дождевым облаком. Наставляет сына впредь не ставить свой чум на местах 'тех богов'.

Три года спит хасава в своем чуме. На четвертый год, как снег выпал, я говорю ему: «Выйди на улицу. У меня боль появилась (пришло время рожать)». Он вышел. Родила я близнецов — мальчика и девочку. Еще три года проходит. Опять выпал снег. Хасава отправляет свою дочь в дар братьям Ярко. 'Носы' нарты поцеловав, 'под солнце' он направил упряжку из четырех серых оленей (из числа подаренных Ярко). «Четырех серых дыханье ушло» (они прочь унеслись).

Через три года южная сторона неба стала темнеть. Хасава идет за советом к отцу. *Нгэрм-Хора Ири* говорит: «Это те кочуют к нашей земле, нашу землю растопить хотят. В нашу землю не пускай их». Семь дней мы едем по ледяному хребту навстречу кочующим *Хэнго Ервкоча*. Хасава велит мне укрепить чум. Три-по-семь дней дует ветер с южной стороны неба. Затем трижды-по-семь дней горит огонь на 'той' стороне неба, поднимается с севера белое облако, и трижды-по-семь дней дождь хлещет. Из-за туч выглядывают лбы (испуганных) *Хэнго Ервкоча*. Возвращается хасава, на сей раз концы шерстинок на шкуре его белого зайцеухого оленя подпалены, концы шерстинок на подоле его одежды подпалены.

Проспав три года, хасава отправляется в землю Ярко. Три года его нет. На четвертый год осенью глубокий снег ложится. Я, держась за два шеста у нё (входа), качаюсь (скачаю в ожидании). Уже думаю, что не вернется хасава; сыну говорю: «Сиротинушка, придется тебе зайцеухого белого (оленя) искать». Снаружи раздается стук. Хасава приехал, «приподняв углы рта» (в добром расположении духа), говорит: «*Иба-сей Ерв'* (Юга-сердца Владыки — братья Ярко) и *Хэнго Ервкоча* больше сюда не приедут». К прежнему месту по ледяному хребту семь раз мы кочуем. На обычном месте чумом останавливаемся. Хасава идет к отцу с известием, что Младший Ярко обещал ему прислать на четверке серых оленей свою дочь в жены нашему сыну. Говорит старик: «Пусть они дадут, что дадут. Пусть отношения впредь будут добрыми».

Так, то бьются, то ладят друг с другом ветры-облака Севера и Юга. Счет всем событиям ведется семерками — четвертями лунного месяца. То дух Севера занимает 'священные земли' богов Юга, то, наоборот, 'те' приходят к ледяному хребту, желая растопить владения Севера. В то же время они родня друг другу, и если сражаются, то не до смерти. На четверке серых оленей они посылают друг другу женщин, чтобы, словами бога Севера, отношения были добрыми.

Ненцы говорят, что бог Севера *Нгэрм* (Холод) или *Нгэрмсей* (Холода-сердце) живет где-то посреди ледяного моря. Судя по *ярабц* «Си'ив Ярко», рядом с ним время от времени ставит свой чум его сын. Однако складывается впечатление, что *хасава* с женой живут не столько в пространстве, сколько во времени. Он (они) бесконечно кочуют, измеряя свое состояние семерками дней и переездов. Все события в их жизни (рождение детей, отправление дочери, приезд *хасава*) приходятся на выпадение снега. Это их стихия — год-зима.

Ранее, в исходной *самб'дабц* (шаманской песне) и разговоре о похождениях *Яптик-хэсе*, упоминался *Понгармэ Ирико* (*Poonkarmje*). Тогда я пояснил значение его имени согласно известному мне определению ненцев (Страна Вихрей) и сведениям Т. Лехтисало (Ледяная Земля). По описаниям, Старик *Понгармэ* запрягает в свою нарту белых медведей, среди его окружения упоминаются мамонты. В одной из шаманских песен ему посвящается обращение: «... на конце ледяной земли обитающий дух Земли, мой дед» [Lehtisalo, 1924. S. 74—75; ПМА].

Думаю, что и в *ярабц* «Си'ив Ярко» речь идет о боге *Понгармэ*, выступающим под именем (обращением от лица жены) *хасава* — 'муж'. Правда, запрягает он не мамонтов или белых медведей, а белого зайцеухого оленя. Тем не менее другие сходные характеристики — обитание на конце ледяной земли и соотнесенность с ветрами-облаками (его чум стоит на 'носу' облака) — свидетельствуют об их близости или единстве. Имя *Понгармэ* можно представить как сочетание значений по ('год', 'промежуток', 'порог') и *нгарм-нгэрм* ('север', 'холод'). В этом случае *Понгармэ* предстанет 'годом холода' или 'порогом холода' — духом, выпускающим в Небо (и на Землю) год-зиму. Оттого, может быть, его путь считается семерками — шагами времени. Если окончание «э» в его имени представлять не переогласованным (образующим прилагатель-

ное) суффиксом «ы», а, как у Т. Лехтисало, «је» — в значении 'земля', то его можно прочесть как 'порог холода земли' или 'порог холодной (северной) земли'.

Не стану, однако, далее развивать образ *Понгармэ* в надежде на то, что скоро мне (или кому-то другому) удастся отыскать сказителя, который все прояснит. Пока же достаточно того, что у бога *Нгэрм* (*Нгэрм-Хора Ири*) есть некий сын (дух-посредник), осуществляющий его связь с Югом. Сам *Нгэрм*, судя по приведенному сказанию, не покидает своего 'края ледяного хребта': в его чуме нет отверстия *си* (в которое принято выходить богам), его 'ледяные' нарты связаны. В мифе «Вадеси Салоку» *Нгэрм-сей* рисуется вообще замерзшим, он семь дней не отзывается на приветствие-вопрос героя (*Нума*) и тот, схватив его за волосы, бьет головой о стену (напомню, что позднее *Нум* заменяет его своим родственником *Ёхочи Сюдбя*, 'который на море бьет китов, а на земле — великанов').

Обратную сторону Неба представляет *Иба-сэй* — 'Тепла-сердце'. В только что пересказанном ярабэ сторона *Иба* соотносится с именем *Ярко*, образованным, по-видимому, от понятия *яр* — 'восход'. По легендам, занисанным у енисейских ненцев и энцев В. И. Васильевым, *Иба-сэй*, он же *Дьюба нга биомо* (у энцев), *Юба нгу пэртя* или *Юба пэртя* (у ненцев), что означает 'делающий, производящий тепло', находится в состоянии вечной борьбы с духом северного ветра и холода *Ума буди* (у энцев) или *Нгэрм взсоку* (у ненцев). Борьба эта состоит в том, что правитель севера желает женить своего сына на дочери правителя юга. Но сватовство оказывается безуспешно, поскольку жених не может переносить жару, а невеста холод. Тем не менее, суровый старик *Ума буди* (*Нгэрм взсоку*) упрямо стоит на своем. Поездки за девушкой продолжают. Жених запрягает в свои железные нарты *ума дья кора* (у энцев) или *нгэрм янг хора* (у ненцев) — 'земляного оленя севера'; полозья нарт гремят по дороге о камни, высекая искры [Vasiljev, 1978. Р. 433—434].

У европейских ненцев сюжет несбыточной мечты о брачном союзе Севера с Югом запечатлен в одной из «сказок бабушки Неко». У *Хасрад Ибадабцо* (Солнечного Тепла) и *Нгэва Нгамдэд не* (Цветущей Травы женщины) родилась дочь, которую звали Солнечным Закатом. Ее пытался увезти Холод, но девушка застыла в пути и рассыпалась по земле в виде ягоды голубики, называемой с тех пор *лыньермя не* — 'прячущаяся женщина' [см. Неко..., 1949].

Как бы в противовес небесной «несбыточности», ненецкая мифология утверждает брачные узы между Югом и Человеком. По преданию, первые появившиеся на земле люди не имели оленей и жили в травяных чумах, едва спасавших их от жестокого мороза. Чтобы избежать неминуемой смерти, 'старик' послал двух дочерей (старшая из которых оказалась плохой, а младшая — хорошей) к Юба (Иба) пертя, который взял в жены хорошую. С тех пор Юба пертя создает тепло и посылает его людям, когда бы они не нуждались в нем [см. Васильев, 1978. Р. 431].

По-видимому, Юг и Север представляются такими же неизменными измерениями-состояниями природы (неба), какими для человека являются жизнь и жизнь-наоборот (смерть). Сами по себе они незыблемы, а связь между ними осуществляют вестники-посредники — тепло-несущие и холод-несущие. Они-то и путешествуют по небу туда-сюда, гостя друг у друга или сражаясь друг с другом. В круговороте природы Нгэрм играет ту же роль, что и Нга в круге жизни-смерти человека, а Иба, соответственно, занимает в нем место Нума. Напомню, что в хынабу «Вадеси Салоку» герой-Нум гораздо «теплее» относится к Иба Ерв (Хозяину Тепла), чем к Нгэрм-сей, последнего он убивает (сменяет), а с Иба Ерв крепко обнимается (после того, как тот, трижды махнув кулаком, не ударил его по лицу). Примечательно, однако, что, обняв и поцеловав гостя, Иба Ерв отправляет его восвояси: «Уходи, Вадеси Салоку, в свою землю».

К числу тепло-холод-несущих духов-посредников Нгэрма и Иба относятся разноцветные громы Хэ' (мн. Хэнго). Версии о похождениях духов-громов настолько популярны, что, по утверждениям некоторых ненцев, весь цикл преданий о летающих богатырях (сюдбабу) посвящен именно им. Мне приходилось слышать о том, что Хэ' (Гром) или Мунготы-Ту (Стрела-Огонь) является помощником Нума. Когда он кочует от одного стойбища к другому, его каменные или железные (запряженные одним оленем) нарты издают грохот с молнией (в ярабу «Си'ив Ярко» это выражено в образе 'семь дней полыхающего огня' или 'громов огня'). Однажды (в 1979 г. на Гыдане) мне довелось узнать, что гром Хэ' выступает сватом и от имени Нума (сына Нума) ездит добиваться у Нгэрм-сея его дочери. По слухам, в 1976 году он сосватал-таки ее.

Говорят, когда бывают сильные грозы, лиственницы поют, а с неба падают камни (с камнями — горами образ Хэ' связан также своей 'каменной шапкой крючковой' и каменными нартами). После этого 'пухнут' олени, и бывает большой падеж в стаде. Во время грозы не следует надевать одежду красного цвета, разжигать очаг. По рассказу, как-то в одном чуме на Полярном Урале во время грозы горел костер. Молния ударила в чум и спалила его. Люди застыли, будто окаменели. К ним никто не притрагивался и даже не подходил. К вечеру они один за другим ожили (если бы их тронули, они бы не проснулись). С этого места тут же уехали, а на чумовище поставили деревянный шест и принесли в жертву оленя. Оно стало священно.

Особенно грозным Гром является для женщины. Во время грозы ей следует покрыть голову платком. Это ее за разжигание домашнего огня карает Хэ' ударом молнии. Подобно тому, как отдают девочку в жены *Нга* (когда видят подземный огонь), невестой Грома (хэхэн' сяр' вы' не) считают ту, которая родилась во время грозы. По достижении возраста *пирибтя* (девушки) она еще семь лет не должна выходить замуж, не то «с ума сойдет» [А. В. Сэротэтто, Ямал, 1988 г.].

Лесные ненцы, у которых Небо располагается как-то уж очень близко к Земле, считают, что Гром иногда поднимает обычную (земную) девушку на небо. Правда, пока она летит, ее *сах* (одежда) сгорает, только волосы на голове остаются. Когда она входит в небесный чум, Хозяин Громы говорит: «Дайте ей *сах*, нехорошо на нее смотреть». Рожать ей там нельзя, потому что вскоре ее «опять на землю спускают» [Л. К. Пяк, Нум-то, 1989 г.].

Гром в одном случае оказывается грохотом божественных нарт, в другом — вестником-сватом богов Севера и Юга, в третьем — богом Хэ'. Место Грома как особого лица ненецкого пантеона расширяется тем, что в мифах фигурирует не один Хэ', а *Хэнго* — 'Громы'. В *хынабц* «Вадеси Салоку» упоминается целое 'стойбище' Громы: семь-по-девять-девятиков чумов, принадлежащих Хэ' *Сивиле Ерв* (Владыке Серых Громы), *Нарьян Хэ'* (Красному Грому), *Падвы Хэ'* (Пестрому Грому), *Лаборти Хэ'* (Грохочущему Грому), *Сэрча Хэ'* (Белому Грому) и *Хэву Ерв* (Хозяину всех Громы). Седьмым в этой небесной стране оказывается чум бога Юга *Иба Ерв*.

Примечательно, что Громов, как и болезней, в действительности больше семи (хотя их «должно быть семь»). Ямбое Сэротэтто, к примеру, упоминал дополнительно *Морорез* (сверкающе-белый) и *Париденя* (черный), их имена различаются по цвету грозовых облаков (голов Громов) [Ямал, 1990 г.]. Как к врагам относится к Громам герой-*Нум* (Вадеси Салоку). Гром, подобно *Нга*, может захватить земную женщину. Он способен поразить разжигающих костер людей.

Кому же служат Семь Громов? По правилу распределения всего подряд на плохое-хорошее можно было бы смело отнести их к темно-холодному союзу *Нга-Нгэрм*. Однако *Хэнго Ервкоча* (Громов Хозяева) выступают врагами бога Севера в сказании «Си'ив Ярко». Они оказываются союзниками братьев *Ярко*, а в мифе «Вадеси Салоку» живут на одном стойбище с *Иба Ерв*. В обоих случаях они предстают плохими друзьями хороших героев, отчего последние и сами становятся «не очень хорошими».

По-видимому, Гром — это своего рода болезнь Юга, отчего *Иба-сей* может быть не менее страшен, чем *Нгэрм-сей* (а в другом случае не менее добр). Не случайно «товарищи» героя-*Нума* в *лахнако* «Юно Нью» *Иба-сей Нью* (Тепла-сердца Сын) и *Пий-сей Нью* (Ночи-сердца Сын) не слишком положительны. Правда, именно *Иба-сей Нью* сумел добыть первый огонь. Но эта-то способность и делает его страшным. Он — владыка стихии небесного огня.

Бог *Нум* потому и уезжает всякий раз 'в свою землю', что он не является ни Севером, ни Югом. Он — та сила, которая способна смягчить противостояние *Нгэрма* и *Иба*, равно как борьбу царства *Нга* и живой Земли. Эту силу на Небе выражает он сам, на Земле — его сын *Яв'мал*.

## ОТ МОРЯ ДО МОРЯ

Шаманы редко обращаются к самому *Нуму*, как правило, лишь в случаях жертвоприношений на 'Земле Богов' и при освящении бубна (средоточия шаманского духа). 'Небесный' шаман — *выдутана*, или *пишипан тарана тадобе* (шаман, чьи духи живут на небе), приносит жертву *Нуму*, 'нижний' — *янангы*, или *жанан тарата тадобе* (шаман, чьи духи живут на земле и под землей), — Нижним духам [Прокофьева, 1951. С.145; Lehtisalo, 1956. S. 477. Запись Т. Лехтисало дана в упрощенной транскрипции]. Во многих других случаях при-

зв'яв или путешествни *выдута*на обращены к богам-посредникам, среди которых первенствующую роль играет *Яв'мал* (*Яв'мал Ирико*) — Истоков Рек Старик, Вод-края Дед, Моря-края Дух. Его образ присутствует и в приведенной выше шаманской песне-самб'дабу, и во многих других призываниях.

Воплощая в себе волю *Нума*, *Яв'мал* оказывается подчас выше (или ближе, или вместо) Отца. Подобная перестановка видна, например, в *Хэх' тэврамбада* (призывании Духов), записанном от А. Сэротэтто и переведенном с ненецкого языка Л. В. Хомич [1981. С. 39—40]. Чтобы не разрывать ткань шаманской поэзии, я приведу *Хэх' тэврамбада* полностью.

В этом чуме собравшиеся хотят посоветоваться.

Чистые жители земли, северной земли,

Хотят услышать о жизни и об обитателях моря,

И о всякой дичи — как они будут?

Жители небес, где вы? Жители семи небес, где вы?

Мы будем спрашивать вас!

Сын хозяина воды, помоги нам! Сын хозяина земли, помоги нам!

В этих делах, в этих думах нам помоги!

Небесная птица, приводящая духов (*хэхэ тэврамбада нга'нгу*),  
где ты?

Сегодня по небесным дорогам опять полетишь.

Небесная птица, мой огненный олень (*моренана хабт*),  
олень пусть придет!

Дай ему знать, чтобы он пришел. Он бежит среди облаков.

Небесная птица, уточка моя, приведи оленя!

Здесь находящиеся, собравшиеся в чуме, слушайте!

Три оленя-быка, быки пришли. Впереди всех — Огненный олень!

Средний из трех — Белый олень.

Это ведь олень старика *Яв'мала*.

А третий — крайний — Черный. Это оставшийся от мамонтов.

Они пришли, наверное. Остановились напротив входа в чум.

Я сейчас поеду. Жители этой земли, слушайте!

А ты, небесная птичка, садись позади меня на нарту.

Я поехал по нашей земле

[поездка сопровождается звоном колокола].

Вдруг передо мной дорогой протянулся мост из дыма  
до самых небес.

Я поехал по этой дороге.

Впереди появилась первая небесная земля. Я на нее поднялся.

Хозяин неба здесь. Если посмотреть — кажется, есть олени.

Показываются дымки; наверное, есть чумы.

[По обеим сторонам лес.

Еще одна небесная земля появилась. Поехал по дороге



этой земли.

Повсюду тропинки. Это, кажется, третья земля.

А как проехал вторую землю — я не знаю.

Здесь весна оказалась.

Семь дней еду. С одной стороны — большая вода,

Где я еду, — там кустарник. Вдоль большого холма проехал.

И вот впереди три больших чума.

Около одного чума — вертящийся дом. Не могу понять —

Сделан из золота или простая коробка. Когда взгляделся —

*Нума*-старика короб как будто. Наверное, потому вертится,

Чтоб нельзя мне посмотреть, что это такое.

Хорошо не посмотрел — олени промчались.

Может, это небесная земля хозяина нашей земли? Я не находил эту землю.

Пока я смотрел — чумы обволокли дым. А я все

еду посреди дыма.

Назад посмотрел — домик блеснул. Железное копье хорея,

Мое копье докрасна раскалилось.

Остановился. Я на земле, но не знаю — среди каких земель.

Опять я поехал. Сколько-то проехал, впереди — летняя погода.

Там вдали — загон для оленей.

Это, кажется, земля какого-то большого духа. Уточка моя, лети вперед!

Тут я поехал напрямик к старику *Яв'малу*,

К большому старику *Яв'малу* я поехал.

Впереди чум, покрытый соболиными нюками.

[На этом А. Сэротэтто рассказ свой окончил, так как «перестал видеть»].

Во всех известных мне легендах, завершающихся превращением героев в богов, в образе *Яв'мала* представлен наследник *Нума*. Например, Вадеси Салоку (*Нум*), перелетев через море, находит своего сына среди горных вершин в колыбели «с серебряной дугой и тремя перевязями». Он усаживает младенца на колени, качает его, целует и завещает: «Когда он вырастет, — станет богом *Яв'малом*». В легенде, записанной Т. Лехтисало, *Нум* делает героя богом средней земли, предписывает ему всю жизнь «сидеть там, на верхней Оби», дарит крылатого коня и нарекает его именем *Яв'мал Хэхэ* [Lehtisalo, 1947. S. 19—20].

Немало сказаний оканчивается превращением главного героя непосредственно в *Яв'мала* (в подобных случаях, правда, речь о *Нуме* вообще не заходит), и тогда *Яв'мал* становится вершителем судеб прочих богов и героев. В приведенном призывании соболий чум Старика *Яв'мала* расположен дальше по небесной дороге, чем 'вертящийся дом' *Нума*. Он, может

быть, не выше, но явно солнечнее. Поездка шамана может проходить как в пространстве (в данном случае — на юг), так и во времени (к лету), а вернее всего в живом времени, где любое состояние соотнесено как с пространством (Землей), так и со временем (Небом). *Яв'мал* оказывается в пике живого времени, когда Солнце и Земля обращены лицами друг к другу.

Во власти *Яв'мала*, как бога Верхнего (Теплого) моря, состоят и живые вешние воды, и разрушительное половодье. Его волей предопределяется приход на Землю и доброго тепла, и страшной жары. С этим связаны посвящаемые *Яв'малу* жертвоприношения в пору половодья, а также в сезон *спдя*, когда 'оленьям бывает жарко'. В те годы, когда в тундру приходят 'большая жара', ненцы бьют по воде саблями и увещевают *Яв'мала* ослабить зной, после этого 'за ночь становится холодно'.

Вместе с тем, как сама по себе вода, так и жара не являются стихией *Яв'мала*. Он — не дух Вод (как *Ид Ерв*) и не дух Юга (как *Иба-сей*). Он — посредник между Землей и Небом, олицетворение той самой идеи всего хорошего, что содержится в различных состояниях живого времени и что может обернуться Хаосом (водным или огненным потоком) без очеловечивающей воли *Яв'мала*. Для того и живет он у истоков вод, где смыкаются Земля и Небо, чтобы видеть оттуда, насколько человечно течет живое время, и по необходимости сдерживать не в меру разбуянившиеся стихии.

Как видно из приведенного шаманского призывания, к *Яв'малу* обращаются за содействием в морском промысле. В предании «Тэттак Вылка» белый олень *Яв'мала* оказывается символом спасения героя, унесенного на льдине в море [см. Житков, 1913. С. 234—235]. *Яв'мал* выступает хранителем благополучия всех людей, живущих на 'великой воде' — реке Оби. К примеру, узнав о том, что живущий на сопке у Обской губы *нгылека* собирается перегородить Обь и уже подтаскивает к берегу большие деревья, *Яв'мал* будит родового духа рода Нядангы *Мараха* словами: «Пока ты спишь, люди в верховьях реки без рыбы останутся». *Мараха* тут же встает, берет свой лук и убивает *нгылека*. По преданию, стрелы *Мараха* пробороздили сопку так, что она разделилась на двое (все это случилось недалеко от пос. Шуга). Дочь великана, убиваясь по отцу, так плакала, что от ее слез появились

на священной сопке два озерца. Там же осталась и полоса леса, растущего корнями вверх.

Примечательно в этой истории то, что сам *Яв'мал* не стал стрелять в незадачливого рыбака, а призвал к тому родового духа. *Яв'малу* не к лицу возиться с *нгылека*, его дело уследить за всеми *нгылека*, а не сражаться с каждым из них (к *Яв'малу* обращаются и по случаю тяжелой болезни, принося в жертву белолобого оленя). Ненцы представляют *Яв'мала* то сидящим у окна своего *нарава харад* (медного дома) и наблюдающим за всем миром, то несущимся между небом и землей на белолобом коне или упряжке белолобых оленей. Для пущей важности *Яв'мал* непременно вооружен саблей, а иногда даже одет в военный мундир [Я. Сэротэтто, Ямал, 1990 г.].

Образ белолобого коня *Яв'мала* в ненецкой традиции не столько символ юга и солнца, сколько средство проникновения во все миры. Конь — творение *Нга* и потому способен носиться как в Нижнем мире, так и (благодаря крылатости) в Верхнем. Сочетание коня и оленя у *Яв'мала* напоминает сочетание собаки и оленя у *Яптик-хэсе* — и тот и другой обладают способностью быть верхними (на олене) или нижними (на коне или собаке).

*Яптик-хэсе* вспоминается в связи с именем *Яв'мала* еще и потому, что он тоже «много ездит», тоже является сыном *Нума*, тоже приходит на помощь людям по любому поводу, обращение к нему тоже сопровождается звоном колокольчика (это его малый образ), а в жертву ему приносят белых собак. Вспоминаются и собаки с белыми пятнами над глазами (белолобые), которых жертвуют по поводу болезни енисейские ненцы. Правда, несмотря на их обоюдную склонность к путешествиям, мне никогда не доводилось слышать о встречах *Яв'мал-хэсе* (один из вариантов имени *Яв'мала*) и *Яптик-хэсе*.

Жертвоприношения *Яв'малу* совершаются весной и летом, *Яптик-хэсе* — осенью и зимой (для избавления от *Синга* и прочих *нга*). Первый живет у истоков моря (Оби), второй — у нижнего (ледовитого) моря. Таким образом, в чередѣ живого времени двум сыновьям *Нума* уготованы различные состояния: *Яв'малу* — год-лето, *Яптик-хэсе* — год-зима. А вместе, хотя и будучи разделены, они охватывают огромное пространство от Теплого верхнего моря (где стоит дом *Яв'мала*) до Холодного нижнего моря (где обитает *Яптик-хэсе*). Это пространство едино тем, что находится посре-

ди вод; тем, что окружающие его теплое и холодное моря связаны между собой великой рекой (Обью), которая тоже называется 'морем' (яв) не потому, что она большая, а потому, что она — текущее море (с юга на север летом) или застывающее море (с севера на юг зимой). Это пространство едино и тем, что в нем течет одно время, а значит, оно живет под одним небом.

При очевидном взаимном подобии *Яв'мал* и *Яптик-хэсе* столь же явно различаются широтой могущества. Это не удивительно, поскольку *Яв'мал*, оставаясь Хозяином южного моря, приходит на лето и к северному, тогда как *Яптик-хэсе* с наступлением зимы, поры его действий, никуда от своего северного моря не уходит, так как призван хранить не саяно-алтайских самодийцев, а людей тундры. Оттого *Яв'мал* представляется всеземным, а *Яптик-хэсе* — местным.

*Яв'мал* не «сидит вечно» в своем доме у истоков вод, как ему завещал *Нум*. Его малые образы, обычно сабли (кинжики, штыки), хранятся на многих святилищах и во многих культовых нартах. Мне довелось видеть штык на главном (центральном) жертвеннике святилища *Ямал Хадако* (на мысе Хаэнсале). По свидетельству Ю. И. Кушелевского, бог «Ямал», помогающий людям в морских промыслах, «есть человеческая фигура, высеченная из камня и лежащая в гробу» [1868. С. 112—113]. По словам английского путешественника Ф. Джексона, обнаруженные им на острове Вайгач круги камней (уложенные так, будто ими придавливали основания круглых чумов) называются «Ямал Хэсе (Yalmal Haishie)» [Jackson, 1899. P. 22]. По сообщению Н. К. Хондажевского, «самоеды совершали паломничество к Волторминским юртам, на поклонение *Юмалу (Исумалу)*» [1880. С. 5]. Таким образом, на вопрос: «Где же все-таки живет *Яв'мал*?» — можно ответить, — «Везде».

Его вездесущность придает ему в понимании ненцев статус не только ненецкого, но и ненецко-хантыйского, и даже ненецко-хантыйско-русского бога. В этом тоже состоит назначение *Яв'мала* — связывать народы, также как он связывает разные земли, моря и миры. Он «по ночам носится на белом коне в сопровождении *Ортика* — духа-покровителя Обской губы» [Хондажевский, 1880. С. 5]. По сведениям Ю. И. Кушелевского, *Ортик* — «горный бог», изображение которого (человеческая голова с металлическим лицом) хранится на притоке Оби р. Б. Хорова, а имя которого в перево-

де с хантыйского означает «сын Луны». Хантыйским является и самый старший из трех богов-братьев *Мастерко* («лесной и речной бог»), идол которого в образе сидящего на коне всадника находится на Оби в лесах Троицкой деревни [Кушелевский, 1864. С. 31—32; 1868. С. 19, 112—113].

Хантыйские боги *Ортик* и *Мастерко*, определяемые, соответственно, как средний и старший братья *Яв'мала*, по представлениям ненцев, оказываются помощниками своего младшего (и потому наиболее могущественного) брата. Они причисляются (точнее, причислялись в прошлом веке) к ненецкому пантеону именно на правах проводников *Яв'мала* в южные края. Они же выступали идеологическим основанием союза ненцев с северными хантами-язычниками, нередко проводившими совместные религиозные обряды. Соответственно своей международной миссии *Яв'мал* наделен знаками воинственности: саблей и военным мундиром. Возможно, с этим его образом (защитника земли от врагов) связаны известия о посвящавшихся ему человеческих жертвоприношениях [см. Финш, Брэм, 1882. С. 487].

Роль зятя хантыйского *Орт ики* (*Ортика*), как уже говорилось, играл и *Яптик-хэсе*. И он ездил на Обь для участия в тамошних религиозных церемониях. И ему (или его прообразу, если я правильно определил значение Усть-Полуйского жертвенника), совершались жертвоприношения людей. Однако в родстве или свойстве ненецких и хантыйских богов заложен не только дипломатический смысл. В увязке родства северных (ненецких) и южных (угорских) богов слышится отголосок и в то же время человеко-земное осуществление бого-небесной мечты о браке между Севером (*Нгэрм*) и Югом (*Иба*). На Земле оказывается возможно то, что никак не может произойти на Небе. В сверх-осуществлении и состоит призвание человекобогов *Яв'мал-хэсе* и *Яптик-хэсе*.

Не означает ли столь насыщенная южными связями родословная ненецкого *Яв'мал Ирико* его угорского происхождения? В какой-то степени это так: его манеры осматривать мир, объезжать его на крылатом коне, быть при мундире и при сабле — открывают в нем черты угорского За-Миром-Наблюдающего-Человека (о котором речь пойдет ниже). Однако это лишь «южная» сторона облика *Яв'мала*. Есть и другая, оттеняемая его покровительством морскому промыслу, символикой кругов камней на острове Вайгач и самим именем бога.

Здесь я возвращаюсь к широко известному сюжету о сходстве имен (теонимов) божеств Неба у финноязычных народов. От саамов и финнов до коми и мари простирается круг понятий Неба с основой *им*, *иб*, *юм* (*Yibmel*, *Ibmel*, *Yumala*, *Yummal*, *Yem*, *Yuma*, *Yumal*) [см. Рае, 1881. Р. 270]. Не претендуя на этимологическую точность, перечень соответствий можно пополнить энецким *Дьюба* (например в значении *Дьюба Буду* — Южный Старик), хантыйским *йем-ем* (например, в имени *Йем-вош ойка* — Священного-города старик). К этому же небесному пространству, вероятно, относятся все три ненецких теонима-понятия южного-теплого-верхнего Неба: *Нум*, *Иба*, *Яв'мал*.

Мне уже приходилось высказывать предположение о возможной связи ненецкого теонима *Яв'мал* и саамского *Yibmel-Ibmel* через посредство легендарных *сихиртя*, предшественников ненцев в арктической тундре [Golovnev, 1990. Р. 111—112; Головнев, 1993в]. Правда, большинство скандинавских исследователей сходится во мнении, что сам саамский *Иммел* (*Ибмил*) — заимствование из финского [Sköld, 1985. Р. 61]. Не берусь делать вид, что с появлением новых соответствий все наконец-то проясняется. Очевидно лишь то, что круг «единого Неба» охватывает мир уральских народов от края до края. Если к тому же принять во внимание версию Х. Паасонена о происхождении основы *јита* от санскритского *dyumata* (небесный, блистательный, великолепный) [Paasonen, 1907. Р. 18], то проблема «уральского Неба» станет (как ей и подобает по рангу) еще более загадочна и увлекательна.

## КОЧУЮЩИЙ

Редкий ненецкий бог не кочует. Однако есть среди них тот, который это делает так, как положено вслед за ним делать людям. В сказании «Самлянг Яптик» он проучил невежу, Старшего Яптика, за «неоленоводческое» поведение (убил его и не дал воскреснуть). В этой же легенде он нарицательно поименован *Мюсеня Хасава* — 'Кочующим (Каслающим) Человеком'. Его действительное имя — *Илибембэртя* — тоже по-своему нарицательно, поскольку в нем сочетается два широко употребляемых понятия — *илебц* (жизнь, благополучие, хозяйство, добыча, дикий олень) и *пэръц* (делать, обращаться, держать, звать, направляться).

Разнообразие возможных смыслов имени бога из множества подходящих сочетаний *илебц* и *пэрц* дополняется существующим в литературе букетом его озвучения: *Илевбарте*, *Илеумбарте*, *Илибём-Бэрти*, *Илибе-перче*, *Илимбе пертя*, *Илибемпэртя*, *Илибямбэртя*, *Илебця' пэртя*, *Илебцямбэртя*. Понятно, что слово длинное и не всегда добуквенно различимо в произношении. Тем не менее, благодаря все той же длине, оно вполне узнаваемо, и не возникает сомнений, что речь идет об одном образе.

По наблюдениям И. Лепехина, одно и то же верховное существо самоеды Большеземельской тундры называют *Нум*, Малоземельской — *Илеумбарте* [1805. С. 260]. Согласно В. Иславину, *Илеумбарте* (он же *Нум*) — Творец или Жизнедатель — «высшее существо, которое на землю, где творится все злое, никогда не нисходит, а вечно заседает на Небе» [1847. С. 109]. Относительно восточных ненцев А. Ф. Миддендорф отметил: «Северные самоеды дают божеству эпитет 'стража северного оленя', опасаясь употреблять во зло настоящее его имя *Nut*» [1878. С. 647].

Если бы мне пришлось вести речь о пантеоне самоедов прошлого столетия, в нем, безусловно, одну из высших ступеней занял бы *Илибембэртя*. Однако в 20-м в. со «стражем оленей» (или сведениями о нем?) как будто что-то стряслось. Б. М. Житков, вопреки своей обычной пронизательности, так и не уяснил до конца взаимосвязи между *Нумом* и *Илибём-Бэрти*. В книге «Полуостров Ямал» [1913] (и, очевидно, в ходе своего путешествия) он не раз возвращался к этому сюжету, но определенности не добился:

«Добрый старик *Илибём-Бэрти* пасет стада диких оленей в равнинах Ямала и посылает каждому самоеду известное число их в зависимости от его благочестия».

[С. 73];

*Илибём-Бэрти*, «насколько я понял объяснения самоедов, считается духом-покровителем оленей и не тождествен с *Нумом*».

[С. 97];

Самоеды признают существование *Нума*, «которому жертвы приносят только крещенные самоеды путем прикладов, приносимых в церковь. ... Некоторые самоеды говорили мне, что важнейшим духом нужно считать старика *Илибём-Бэрти*, которому принадлежат все дикие олени в тундре, и который покровительствует и оленеводству самоедов. Но изредка выходило как будто и так, что *Нум* и *Илибём-Бэрти* — одно и то же».

[С. 226].

Собрав огромный фольклорный материал у разных групп ненцев в 1910 — 1914 годах, Т. Лехтисало не заметил сколько-нибудь существенной связи между образами *Нума* и *Илибембэртя*; в его словаре последнему уделена всего пара строк с пояснением: «богатство, жизнеподдержание (оленей, добычу) дарящий дух» [Lehtisalo, 1956. S. 128]. Л. В. Хомич предполагает, что *Илебця' пэртя* (*Илебцямбэртя*) — 'пастух' или 'охранитель стад диких оленей', является духом-хозяйником диких оленей, и «его тождественность *Нуму* весьма сомнительна» [1966. С. 196]. В. И. Васильев, хотя и придерживается старого определения: *Илимбе пертя* — «Жизнедатель, житнетворец», однако тут же дополняет его нотой неопределенности, говоря, что лишь «иногда» *Илимбе пертя* «считается создателем всех живых существ на земле» [Vasiljev, 1978. Р. 432].

Вот так. Казалось бы, в самом имени бога значения больше, чем достаточно. И процитированные строки взяты из работ лучших знатоков ненецкой культуры. Остается предположить, что речь идет о явлении, которое действительно на глазах меняет свои очертания. Впрочем, это по-своему объяснимо. Многие из исследователей отметили в качестве главной заботы *Илибембэртя* охрану диких оленей. Между тем диких оленей в ненецких тундрах в текущем столетии почти не осталось. Более того, как уже говорилось, «дикари» представляют серьезную угрозу для домашних стад (особенно в период гона) и тем самым являются врагами оленеводов, по крайней мере, с точки зрения того самого 'благополучия', которое содержится в понятии *илебц*.

Еще два-три столетия назад все было иначе, так, как это рисуется в легендах: мужчины день-деньской пропадали на охоте, а женщины с нетерпением ждали их возвращения с *илебц* — 'добычей', т. е. 'диким оленем'. В то время *Илибембэртя* не мог не быть «на своем месте». Однако пришла пора бурных перемен, и охотники стали пастухами-кочевниками. Вместе с ними, едва поспевая за событиями, превращался в покровителя оленеводства тот, кто совсем недавно властвовал над дикой природой тундры. Ненцы и сегодня нередко путаются, каких же все-таки оленей дарит людям *Илибембэртя* — диких или домашних. Ответ (после некоторого раздумья) звучит, как правило, мудро: «И тех и других».

Если это предположение сколько-нибудь соответствует действительности, то в образе *Илибембэртя* всякий раз при-



дется различать его состояния «до» и «после», во всяком случае смириться с тем, что он может быть и равным *Нуму*, если не самим *Нумом* (как считали еще в прошлом веке), и «слабым земным духом», «вовсе не от *Нума*», «просто первым пастухом» (как сообщали мне недавно на Ямале и Гыда-не).

Противоречия возникают на каждом шагу. К примеру, несколько лучших сказителей Ямала уверили меня, что *Илибембэртя* не принадлежит к высшим богам — ближайшему окружению *Нума*. В то же время в рассказанных ими же легендах герои, становясь богами, обретают его имя. Обычно эти герои по значимости уступают тем, кто становится *Нумом*, *Яв'малом* и даже просто родовыми духами (*хэхэ*). Однако в трех из записанных мною легенд богом *Илибембэртя* становится главный герой.

Иногда в присвоении тому или иному персонажу имени *Илибембэртя* ощущается дань традиции, не связанной напрямую с сюжетом сказания. Например, в *хынабц* «Вадеси Салоку» по окончании своих подвигов *Нум* распределяет героев по местам богов (или места богов между героями). После утверждения *Хэхэ Нися* (Отца Духов), *Яв'мала*, *Нгэрм-сея* он вдруг спрашивает *Ёхочи Сюдбя* (нового обладателя имени *Нгэрм-сей*), нет ли у него сына. Оказывается, есть. Тут же сын *Ёхочи*, не принимавший никакого участия в событиях легенды, обретает звание *Илибембэртя*.

Нередко Хранителями Оленей становятся безликие дети героя. При этом не наблюдается определенности, чьими (из богов) в большинстве случаев оказываются эти дети: мне известны примеры «подчиненного родства» *Илибембэртя* с *Нумом*, *Тадев Сомтавы*, *Яв'малом*, *Яптик-хэсе*, *хэхэ* родов *Нгадер* и *Нгыйвай*. В тех случаях, когда главный герой сам превращается в *Илибембэртя*, его сопровождают только женские образы, обретающие имя *Я-Мюня*. Определить особенности характеров этих героев по трем легендам сложно: в одном случае подвиг младшего из семидесяти братьев-Сусой состоит в победе над великаном *Сюдбя*, во втором — сын *Илибембэртя* в союзе с собственной женой, вождем хантов и 'белым царем' одолевает все того же *Сюдбя*, в третьем — хитрец Нардалю несколько раз ловко и жестоко надувает хаби (хантов), вынуждает перепуганных и сбитых с толку недругов отдать ему оленей, благодаря чему и становится владельцем стада — *Илибембэртя*.

Битва с Сюдбя — расхожий сюжет ненецких легенд, описывающих противостояние людей и звериноподобных инолюдей (о чем речь пойдет ниже). В связи с образом *Илибембэртя* примечательна одна из только что упомянутых историй, в которой с Сюдбя сражается герой в звании сына бога [хынабу «Сюнды Вэсако», сказитель Л. Ласпуй, Гыдан, 1979 г.]. Обычно сам Сюдбя и его противники превращаются в богов (соответственно, нижних и верхних) по окончании событий на Земле. Исключение составляет *Илибембэртя*, который уже на Земле предстает в духовном облике, причем своими деяниями он мало чем отличается от героев-людей. В том же хынабу «Сюнды Вэсако» *Илибембэртя* рисуется ворчливым немощным стариком, а его сын проигрывает единоборство Сюдбя — лишь благодаря вмешательству жены он остается жив, а затем с ее же помощью побеждает великана. Одно достоинство выделяет стойбище богов — вокруг их чума пастется несметное стадо оленей («с одного его края не видно другого»).

Подобная характеристика дается стойбищу *Илибембэртя* (Кочующего-Старика-Родственника) и в сказаниях о Пяти Яптиках. У чума Кочующего оленей столько, что «будто земля движется»; дикие олени ходят вокруг чума, будто домашние. В сюжетах о безоленных (или почти безоленных) Яптиках *Илибембэртя* дарит Младшему Яптику старую важенку, вслед за которой от стада отделяются ее многочисленные отпрыски, и тем самым из диких оленей образуется первое (для Яптиков) домашнее стадо. Сходная символика «первых» оленей — трех старых важенок, которые «тащатся» за аргишем, «шкуру об землю обдирают», но за ними идут десять тысяч оленей — присутствует и в записанном Б. М. Житковым сказании «Тэттако Вылка» [1913. С. 231—247; см. также: Lehtisalo, 1924. S. 37—38].

В легенде о Тэттако Вылка отцом спасших героя женщин является *Илибём-Бэрти* — дух-покровитель оленей. Он открывает Вылке свое имя и несколькими штрихами обрисовывает собственный образ: он объезжает всю землю, дает людям оленей (в том числе и Вылке в его прежней жизни). При этом, по его же (*Илибембэртя*) словам, оленей посылает Нум. Желтый лед на море — это железный мост, по которому *Илибембэртя* ходит за море. Ездит он на двух оленях по семь саженой (от головы до хвоста) каждый.

В трех версиях сказания о Пяти Яптиках *Илибембэртя*, несмотря на «земную» жизнь, также наделяется явно божественными свойствами. В версии Неркыгы он «не замечает» стреляющих в него с десяти шагов Яптиков, сидит в меховом гусе на священной нарте, ловит стрелы, кладет их себе на колени, затем переламывает и отбрасывает в сторону. В версии Лаптандера Родственник предрекает братьям Яптикам смерть по весне, и его предсказание сбывается. Сразу после завершения своей миссии *Илибембэртя* бесследно исчезает вместе с чумом и множеством оленей, даже «следов от них не остается».

Итак, в ряде легенд *Илибембэртя* предстает временно оказавшимся на Земле духом. Его неуязвимость, пророческое слово, его перекинутый через море железный мост из желтого льда выдают в нем ипостась бога. По существу он выступает культурным героем, дающим героям два вида *илебц*: оленей (добычу, богатство) и «умелую женщину» (благополучие, хозяйство). Примечательно, что дочери *Илибембэртя* в момент прихода героев сидят в *си* (священной части чума), что символизирует их не столько женское, сколько «культурное» призвание. Дикае олене *Илибембэртя* превращаются в домашних. Он является исполнителем воли *Нума*, а, возможно, и его воплощением. Он приносит на Землю идею-таинство превращения дикой природы в богатство.

Не случайно с образом *Илибембэртя* соседствует картина мира культуры-наоборот, и герой, покинув стан Дарителя Оленей, непременно проходит подобный антимир. Именно в тех преданиях, где есть «земной» *Илибембэртя*, встречаются поедатели мха *няд нгаворта*. Они — «перевернутые *илибембэртя*», и их *илебц*-наоборот предстоит вкусить герою в его начинающемся от чума бога культуры пути к настоящей жизни.

Выше, в легенде о Пяти Яптиках (версии Неркыгы) уже приводилось описание пасущихся среди мшистых долин рогатых людей, ловли и разделки молодых жирных женщин. У лесных ненцев подобные нелюди запечатлены в образах великанов, обитающих в подземных ямах и едящих мох, вследствие чего их испражнения подобны оленьим; бегают они, словно олени, быстро и без утомления [Lehtisalo, 1924. S. 39].

Сходную картину рисует и *ярабц* «Тэттак-Вылка». Покинув стойбище *Илибембэртя*, герой попадает в антимир, где

... старики, старухи и молодые костяные лопатки (*янгол*) у голов, как рога, держат, так и бегают; испугались и от Вылки в сторону побежали. Видит, в снегу люди роются, нароют чего-то и поедят. Думает Вылка: «верно, это *мох едящие люди*». А *Нядам-орти-срва* с двумя сыновьями сзади чума сидит (поняв, что Вылка едет от *Илибэм-Бэртя*, хозяин решает угостить гостя сырым оленем). *Мох едящих* хозяин сыновьям сказал: «Поймайте гостю на сыру оленя, он у нас никогда не бывал. Смотрит Вылка — оба молодые парни *тыняны* схватили, с *тынянями* меж людей ходят, а люди от них бегают. Одну девочку красивую долговолосую *тыняном* поймали, привели ее, она рвется во все стороны, а ничего поделать не может. Потом ее давить стали, а Вылка сказал: «Не давите ее, у меня дома детей много, не дадите ли мне ее живьем домой на котел». Старик сказал: «Не давите, ребята, пусть везет живьем домой, все равно дома съест. Посадил Вылка девку на нарту и укатил. Она рвется, а он уговаривает: «Чего рвешься, я людей не ем». Домой в чум приехал, в чум завел, — девка огня боится. Взяли с женой, завязали ее в нарту.

В дальнейшем *мох-едящую* девочку жена Вылка (дочь *Илибэмбэртя*), камлая на мамонтовом бубне, на семь частей изрезала и опять оживила, та перестала огня бояться, стала есть как люди едят, стала женой Вылка [Житков, 1913. С. 244—247].

И Вылка, и Яптик превратились в хэхэ своих родов. Стало быть, не потому *Илибэмбэртя* является на Землю, что он равный людям, а для того чтобы создать для людей земных духов. Он их убивает и оживляет (пересоздает), наделяет оленями и «культурными» женами, после чего герои держат путь по «неправильным» странам, и уже сами (с помощью жен) их пересоздают. Лишь после этого они становятся хэхэ.

Не исключено, что живописные картины культуры-наоборот не столько изобретение, сколько пародия на тему дикой жизни в дооленеводческую (докультурную) эпоху. На подобные размышления может навести, например, описание арктическим мореплавателем Стэфаном Бэрроу (1556 г.) лопарей р. Иеконге, которые «едят всякие сорные травы, растущие на скалах с такой же жадностью, как корова ест траву, когда она голодна. Я видел также, как они ели сырые птичьи яйца и птенцов, сидевших еще в яйцах» [1938. С. 119].

Итак, *Илибэмбэртя* — явление *Нума*. В одном из мифов о Сотворении (записанном А. А. Поповым; см. выше) сам *Нум* выступает в роли Дарителя Оленей, притом отделяющим диких оленей от домашних: «Хозяин неба создал оленей домашнего и дикого и сказал дикому оленю: 'Ты будешь добычей людей', — а домашнему оленю: 'Всегда следуй за человеком, иначе на тебя будут нападать волки'». Несмотря на кажущуюся непричастность к земным делам, *Нум* про-

должает следить за предустановленным природным порядком. Среди ямальских промысловиков «распространено даже поверье, что излишне много добычи промыслять не следует, так как *Нум* (Бог) не любит, когда слишком много промысляют в запас, и такому самоеду может послать смерть» [Житков, 1913. С. 223].

Идея зверино-человеческого согласия выражена и в легенде, записанной Г. Д. Вербовым [1939. С. 44—45].

Когда-то жили старик со старухой. Было у них семь сыновей. Первый сын — Харюци, второй сын — Вануйта, третий сын — Волк, еще один сын — лесной медведь, еще сын — белый медведь, еще сын — росомаха, еще один сын — Минлей. И отпустил старик своих сыновей в разные места. Харюци и Вануйта он дал оленей. Сыну-волку сказал: «Ты кормись оленями Харюци и Вануйты». Черному медведю сказал: «На земле питайся!». Белому медведю сказал: «Иди к морю, в воде живи!». Росомaxe сказал: «Ты ведь не можешь живых зверей добывать, где найдешь падшего зверя — его съешь!». Минлею сказал: «Ты своим путем иди. С разными птицами ведь справишься».

Союз со зверями — еще одна черта *Илибембэртя*. По легенде, он «получает свое божественное могущество от птицы *Минлей*, на одной из сестер которой он женат» [Vasiljev, 1978. Р. 432]. В некоторых сказаниях *Илибембэртя* запрягает в нарты белых медведей и волков [А. Тусида, Ямал, 1984 г.] (мне уже приходилось говорить, что в ненецкой традиции «портретом» героя зачастую является то, что запряжено в его нарты). Черты Дарителя Оленей обнаруживаются в образе Хозяина волков Парсовой Варту (человека-собаки из приведенного выше сказания лесных ненцев «Маринта Касава»).

Возможно, бог *Илибембэртя* является таким же олицетворением высшей идеи Согласия в отношениях человека и живой природы, каким выступают *Яв'мал* и *Яптик-хэсе* в сфере связей между людьми и стихиями, а также между разными людьми (народами). *Илибембэртя* представляет (воплощает в себе) *Нума* там, где дикое граничит с домашним, или происходит их взаимопревращение. Поэтому он называется первым оленеводом, равно как и хранителем диких оленей. Поэтому его роль в обустройстве мира на первый взгляд не слишком заметна (на фоне Преисподней и небесных громов), но необходима. Вот почему *Нум* в сказании «Вадеси Салоку» не может завершить пересотворение, не отыскав кого-либо (пусть бездействующее лицо) на роль *Илибембэртя*.

Понятно, что посреднику между природой и человеком место не на Небе, а на Земле. Для североямальских ненцев,

насколько я понял, это — одно из главных достоинств *Илибембэртя*. Необходимость подобной силы оттеняется представлением гыданских ненцев о том, что и на Небе есть свой Даритель Оленей — *Нув Илибембэртя* — там тоже идет «нормальная» жизнь, есть люди *нуv хасово* и олени *нуv ты*.

Земная обитель *Илибембэртя* располагается все же за пределами обжитой людьми тундры. Его святилище находится на острове Белом [Чернецов, 1935. С.127; ПМА], где людям «жить нельзя». Мне говорили о существовании в прошлом еще одного «места» *Илибембэртя* — *Нярцо-лабта* (на берегу Обской губы у мыса Яптик-сале). По данным Б. М. Житкова, подобное капище находится в долине р. Морды-яха на сопке Лимби-седе [1913. С. 97].

Хозяином Белого острова называется *Сэр-нго Ирико* (Ледяного Острова Старик), тот самый, который в призывной песне *самб'дабу* извещает о своем приходе стуком рукавов малицы. И *Илибембэртя* описывается в сказаниях одетым непременно в малицу или совик-гусь, и живет он на том же острове. Не исключено, что ямальский *Илибембэртя* и является Стариком Ледяного Острова. Именно там еще сохранилось небольшое стадо диких оленей. Там скрываются (по словам ненцев) волки, там обитают белые медведи. С этим, вероятно, и связан распространенный у североямальных ненцев образ *Илибембэртя*, разъезжающего на упряжке волков или белых медведей.

На Ямале *Сэр-нго Ирико* считается главным духом [см. Евладов, 1992. С. 105]. Возможно, *Илибембэртя* под этим именем в какой-то мере вытеснил самого себя. Нынче, правда, Старик Ледяного Острова тоже не слишком избалован вниманием: когда я первый раз побывал на Белом острове (в 1988 г.), нашел его святилище заброшенным, а самого Старика (его деревянное изваяние) лежащим. Когда я рассказывал об этом ненцам, они сокрушенно качали головами, но ехать туда ни в ближайшем, ни в отдаленном будущем никто как будто не собирался.

*Илибембэртя* в какой-то мере изжил себя уже тогда, когда научил людей оленеводству. Впоследствии они сами стали Дарителями и Держателями, а бывший культуротворец превратился просто в первого оленевода. Его дух врос в людей и перестал быть богом. Он приобрел облик 'доброго старика' — подобия хорошей приметы. Шаман мог представить *Илибембэртя* в довольно обыденной манере. Например, ямальский

шаман Сэхэли Нгокатэтто, камлая в темном чуме, представлял *Илибембэртя* в облике оленя: к кому олень-Сэхэли подойдет и облизнет, у того оленей будет много, от кого шарахнется, тот оленей потеряет.

На смену былым богам приходят новые, и это не повод для печали, а свидетельство того, что жив сам Дух, рождающий богов. Тот же Сэхэли Нгокатэтто призывал для излечения от болезней Николу Угодника. Среди *тадебцё* (духов-помощников) других шаманов также упоминается *Нум Миколлай* (Николай Чудотворец) [Хомич, 1981. С. 22].

Новое воплощение. *Нума* иногда заменяет прежнее и в заботах оленеводства, что вполне правомерно, поскольку прежняя угроза, дикие звери, отступила перед новой — пришлыми людьми. В. П. Евладов, увидев однажды у оленевода Маймы Яунгада икону Николая Угодника, поинтересовался:

- Что это?
- Русский бог Николка.
- Откуда же это у тебя?
- Купил в Обдорске.
- А зачем тебе?
- Мне-то он не нужен, а вот олени шибко любят, для них и держу.

[1992. С. 110].

## ПО МЕДВЕЖЬЕМУ СЛЕДУ

Северной и южной границами тундры ведают два хозяина — *Тай-Нялюй Варк* (Гололобий Медведь) и *Си'ив-Нютя Варк* (Семидетный Медведь). Первый является предводителем всех белых медведей, он живет в море и никогда не выходит на сушу. Второй, вернее, вторая — медведица, предводительница всех бурых медведей, никогда не выходит из своей скрытой в дремучем лесу берлоги. Встречи с Медведями-Вождами если и возможны, то только за пределами обитаемого пространства и обыденного течения жизни.

Встречи с *Тай-Нялюй Варк* (Гололобым Медведем) выпадают на долю гибнущих или заблудившихся в море. Однажды плывущие в лодке по морю люди заметили появляющиеся над водой уши белого медведя. В испуге они принялись уговаривать зверя сохранить им жизнь. Медведь замедлил ход и всплыл на поверхность так, что стал заметен его голый лоб. Он поднимал над водой поочередно то одну лапу, то

другую, будто прощался. Люди поняли, что перед ними сам *Тай-Нялюй Варк*, что он велит им изменить курс и покинуть его владения. Оглядевшись, они убедились, что действительно заблудились, и вождь медведей подсказывает им верный путь. В знак благодарности они трижды поклонились ему и отправились в нужном направлении [В. С. Тадибе, Ямал, 1992 г.].

Белого медведя (*сэр' варк*) называют иносказательно *явы* (морской), *хэбидя* (священный), *ири* (старик) или *сэр'* (белый, ледяной). Только шаман может обратиться к нему по имени *варк*. В одной из шаманских песен *самб' дабу* звучат слова-призыв: «*Синдади пые хана лы лу варк' нгэхвась тана нив нгамдю нив*» — 'У носа священного шеста беззубый медведь сидящий как прежде' (в значении 'старый страж священного угла чума') [Н. Худи, Ямал, 1991 г.]. Только шаманская одежда может быть украшена мехом белого медведя. В. П. Евладов, наблюдавший в 1928 г. камлание североямальского шамана Сэйко Ямала, отметил, что его короткая ягушка оторочена полосками шкуры белого медведя [1992. С. 123].

Духу белого медведя посвящается особый олень-хабт белой масти, называемый *варканты* (медвежий). Его не запрягают в нарты, а по истечении семи лет от рождения приносят в жертву *Тай-Нялюй Варк*. Его место в стаде занимает новорожденный белый олененок.

Святынища, на которых приносят жертвы белому медведю и где складывают останки самих белых медведей, расположены на морском побережье тундры. Среди подобных ямальных жертвенников самыми известными являются капища на мысах Хаэн-сале и Поёлава у пролива Малыгина, а общее их число достигает нескольких десятков. По наблюдениям охотоведа Н. Н. Спицына, «когда самоедин убивает белого медведя, он ему кланяется, затем, подойдя, обязательно проводит рукой от носа к ушам. На другой день или в этот день бьют в жертву оленя... После того, как медведь убит, в чум заносят головы медведя и жертвенного оленя, ставят их в священном углу, заносят шайтанов, мажут им губы кровью... Богатые после каждого убитого медведя бьют в жертву оленя, бедняки ограничиваются одним оленем на все время, занося одну и ту же голову всякий раз, когда будет убит новый медведь. Голова медведя считается священной, в нее нельзя стрелять, как, равным образом, нельзя и череп бросить, где придется. Все медвежьи черепа обязательно сносятся на священные места» [НА ТГИАМЗ, N 296. С. 38].



Разделку убитого зверя начинает застреливший его охотник. Первым движением он надрезает шкуру вокруг заднего прохода и извлекает внутренности. Если он успевает достать толстую кишку («линию жизни») до прихода других охотников, медведь считается его собственностью, если нет — делится между всеми участниками. Разрыв толстой кишки при разделке грозит несчастьем охотнику и его родне. После снятия шкуры туша разделяется напополам вдоль хребта. Оставшийся в брюхе жир вычерпывается деревянным ковшом *няль-ку*. Для перевозки разделанного медведя принято использовать семь нарт: на одну грузят позвоночник, другую — ребра, третью и четвертую — две лопатки с лапами, пятую и шестую — задние лапы, седьмую — жир. Голову и шкуру временно оставляют на месте разделки (в варианте, отмеченном Н. Н. Спицыным, их доставляют в чум). Возвратившись из стойбища и уложив на нарту медвежью голову и лапы с когтями, охотник отправляется на святилище. Там он оставляет их с солнечной (юго-восточной) стороны от *хэхэ* и *сядаев* (скульптур духов), кланяется и произносит: «*Нгэйвар тьюкохона нга, хадид нгани тьюкохона нга, хананами юнгу* (Голова твоя здесь, когти твои здесь, я не взял с собой ничего)». После этого охотник вновь едет на место, где осталась шкура, забирает ее и возвращается в свой чум [В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.].

По описанию В. Н. Чернецова, участвовавшего в охоте североямальных ненцев на белых медведей, свежевание убитого зверя проходило без каких бы то ни было церемоний: шкуру снимали «по-коровьи». Несколько дней спустя на стойбище состоялось жертвоприношение оленя перед священными нартами, на которых лежали шкуры и головы двух убитых медведей. Перед тем, как душить оленя, охотник взял медвежью голову и трижды обвел ею вокруг шеи оленя, повторяя: «Если еще убью, то тебе еще пешка будет». При свежевании жертвенного оленя охотник пытался извлечь дыхательное горло вместе с легкими, приговаривая: «*Тиваксавэй, тиваксавэй* (С легким, с легким)». Успех этого действия сулил дальнейшую удачу в медвежьем промысле. Голова медведя была обернута пленкой, покрывавшей внутренности оленя; кровью жертвы были помазаны носы медведей, а также головки, перекладина и нащепы священных нарт [Источники..., 1987. С. 78—84].

К числу почитаемых останков относится и след (знак когтей) медведя. Если на пути идущего аргиша (каравана) или

движущейся нарти встречается отпечатавшийся на снегу медвежий след, положено остановиться и деревянными лопатками перенести комья наста в сторону. Проехав «перекресток», необходимо вернуть след на прежнее место. В свою очередь белый медведь не смеет преодолеть некую грань, пролегающую между ним и человеком. По рассказу о приключениях во льдах охотников на медведя Сэротэтто и Вэнга, последний своим спасением обязан ружью, брошенному им на пути медведя. Зверю «дозволено» разрушать деревянные ловушки на песца, но «не положено» переступать через ружье, топор, *янга*ч (мужскую лопатку-колотушку), *тюр* (хорей — шест для управления упряжкой оленей) [В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.].

Подобная «граница» отделяет людей и от бурого (лесного) медведя. В сказаниях, исполняемых *хаби* (ненцами хантыйского происхождения), или рассказах о приключениях самих *хаби* бурый медведь упоминается довольно часто. Его принято называть *пэдэрай* (лесной), *париденя* (черный), *ванготахана мэна* (в яме живущий), *ямядота* (земляной чум имеющий) или *хада* (старуха — независимо от пола), избегая имени *варк* (медведь). В шаманских призывах упоминается *Варк' Сомтавы* (Медведей Родоначальница), именуемая иначе *Варк' Небя-Хада* (Медведей Мать-Бабка) или *Си'ив-Нютя Варк* (Семидетная Медведица).

В некоторых преданиях сцены медвежьей охоты представляются местом испытания или состязания героев. К примеру, в *лахнако* «Хаби вэсако» ['Старик Хаби'; сказитель А. Тусида, Ямал, 1984 г.] два охотника отправляются на промысел и замечают берлогу. Один из них в противовес другому, «неумелому», демонстрирует свою удачу: убивает из лука спящего медведя, взваливает тушу на плечи и несет к стойбищу. Путь ему преграждает вскрывшаяся ото льда речка, шириной в девять *тибя* (размахов рук). Поддавшись на уговоры «слабого» напарника прыгать первым, он с нелегкой ношей пытается перескочить речку, но в прыжке оказывается насмерть пораженным стрелой коварного спутника, падает в воду и тонет вместе с медведем. Впоследствии «медвежье испытание» стало причиной разделения героев на своих и врагов, добрых и злых.

Встречи с медведем не происходят «просто так». Всякое явление зверя служит предвестием необычной судьбы человека. Герой *ярабц* «Тадибе-хасава» ['Шаман-человек'; скази-

тель Н. Е. Ядне, Кутоп-юган, 1978 г.], проспав полжизни в чуме, открывает свои приключения грубой выходкой по отношению к медвежьей шкуре. Выйдя по нужде на улицу, он бродит по стойбищу, обнаруживает лежащую на священных нартах шкуру, тащит ее на противоположную часть стойбища к 'поганой' нарте и там хлопает семь раз со словами: «Посмотрим, кто сильнее, ты или я». Вернувшись в чум и проспав еще семь дней, Тадибе-хасава пробуждается, выходит на улицу и видит на том месте, где он хлопал шкуру, медведицу и семь медвежат. Далее повествование ведется от лица главного героя.

Я крикнул: «Посмотрим, кто ты есть!» Медведица пошла прочь, уходит все дальше. Я надел лыжи, взял двухконцовое железо (посох-пику), двинулся за ними. Не могу догнать, все дальше они уходят. Вперед показалось соленоводное море. Тут я двухконцовым железом семерых медвежат убил. Мать-медведица осталась одна. Я снова кричу: «Посмотрим, кто сильнее, ты или я!» Она чихнула и пошла еще быстрее.

Уже близок обрыв берега. Медведица так идет, что не отдаляется и не приближается. Она выходит на лед и идет по льду. Уже видна кромка, за которой начинается открытая вода. Я своему шагу силы прибавил. Медведица устала. Я догнал ее и заколол двухконцовым железом. Ободрал с нее шкуру и пошел назад. В одной руке несу двухконцовое железо, в другой — взятую за голову медвежью шкуру.

В дальнейшем Тадибе-хасава, потеряв лыжи и медвежью шкуру, оказывается на несущейся по морю льдине. Гибели ему удастся избежать, превратившись в полярную сову. Несмотря на благополучный исход странствий героя, повествование полно тревожных интонаций, выраженных в качестве послесловия сказителем: «Шкуру-то нельзя было хлопать, медведь слышит, что над ним издеваются». Лишь шаманский дар Тадибе-хасава сделал возможным его избавление от мести зверя. Впрочем, без участия шамана подобный сюжет лишился бы всякой основы, лишь «великий духом» может (или должен) пройти столь тяжкие испытания.

Мирское отношение к медведю исполнено страха и почтения. «Медвежья клятва» считается крайней мерой ответственности и правосудия. Присягающий на носу, морде, ноздре, клыке или лапе зверя, будь он обвиняемый или обвинитель, бросает вызов всеслышащему медведю; отныне никто и ничто не может уберечь человека от звериного суда. Подобный сюжет лег в основу лахнако «Ямядота» ['Земляной чум имеющая'; сказитель П. Салиндер, Гыдан, 1979 г.].

Лакнако (слово) остановилось у медвежьей берлоги, пришло к медведице.

Берлогу свою я застелила мертвой травой, мертвыми листьями. Пришло время, когда у быстротелящихся оленух сосцы наполнились молоком. В это время я родила двух медвежат — близнецов разного пола. Всю весну я кормлю их маленькими куропатками, все лето кормлю их маленькими гусями.

Однажды мы легли спать. Я одним ухом прислушиваюсь. Слышится мне разговор двух женщин. Одна из них замужем, другая еще девушка. Первая больше ругается, вторая больше молчит. Та, что замужем, говорит соседке:

— Ты у меня украла свинцовую табакерку.

— Как же я смогу ею пользоваться, ведь мы рядом живем? — отвечает другая.

— Ты что-то скрываешь. Давай резать лоб медведицы: если ты воровка, пусть она тебя разорвет, если ты невиновна, пусть она разорвет меня.

Она развязала священную нарту, достала черный лоб лесной медведицы, занесла в чум и положила на железный очажный лист. Она разрешила шкуру лба на три части. Я чувствую, будто моя голова раскалывается на три части.

Погладила я двух своих медвежат и сказала им: «Спите крепко и не просыпайтесь до моего возвращения. Мне и самой очень хочется спать».

Вышла я на улицу. Вижу, солнце поднялось на высоту одного хорея. Пошла я вверх по Неру яхе (Тальниковой реке). Шерсть моя на носу встала дыбом. Ровно в полдень подошла я к чуму. Около него тридцать быков-олений пасутся. Увидели меня олени, испугались. Услышав шум, из чума выглянула девушка и тут же скрылась обратно. Она сказала своей соседке:

— Вот и пришла та, которую ты звала.

— Она к тебе пришла, ведь ты украла табакерку, — ответила замужняя женщина.

Девушка принялась собирать иглы, шитье. Вторая как шила, так и шьет.

Я зашла в чум. Схватила жену Маринтя (Охотника на диких оленей) за волосы и выволокла на улицу. Разорвала ее напополам, будто щепку. Одну ее часть я за чумом под нартой *пойнгуто* (подпиральную чум со стороны си) оставила, другую половину положила на свой след, чтобы Маринтя, если не сможет спокойно жить без жены, нашел меня по следу. [Думаю:] «Зачем тебе такая жена? У меня есть дочка. Если без зла ко мне придешь, я тебе ее в жены отдам».

Пришла я в берлогу. Дети мои еще спят.

Лахнако осталось у дверей чума Маринтя.

Маринтя вернулся с охоты и увидел разорванное тело жены. Думает: «Нет, с твоего следа я не сверну, пойду за тобой. Твоя дочь в жены человеку не годится. Я убью тебя». Даже не поев, не распрягая упряжку, он погнал своих двух оленей-хабтарок по следу.

Лахнако снова перешло к медведице.

Семь дней его не было. Дети-медвежата выпались, проснулись. Я сказала им: «Слушайте меня. Сегодня мне суждено умереть. Я ухожу, но вы по моему следу не идите. Оставайтесь на этом месте до своей смерти».

Я вышла на улицу. Вижу, Маринтя уже привязывает свою упряжку, остановившись у берлоги. Он достает лук и, наступив ногой на один его конец, натягивает тетиву. Я думаю: «Кому хочется спокойно умереть?» Поднялась на мне шерсть дыбом. Я прыгнула прямо на

Маринтя. Схватила его за челюсть и назад рванула. Голову оторвала, кожу до самого затылка сняла. Ударила обеих хабтарок, растоптала их под нартой. На этом покончила с ними.

Наступило следующее лето. Дети выросли. Говорю им: «Я с вами дальше жить не смогу. Я с ума сошла с тех пор, как Маринтя убила. Отсюда идите на полдень. Там найдите себе пристанище. Если с вами приключится когда-нибудь нечто подобное, пусть только женщина-медведица совершает то, что сделала я. Мужчине-медведю так поступать не следует, он осквернит свои руки».

Поцеловала обоих и отправила в путь. Сама пошла в сторону ночи, к берегу моря. Вижу впереди стойбище хаби.

Лахнако оказывается у чума главы стойбища Хаби ерв.

Медведица съела запасенные на стойбище вяленую рыбу и рыбий жир. Все Хаби собрались в центральном чуме у Хаби ерв. Только Вэхэля Вэсако сидит на нарте у крайнего чума и играет ногами, будто его ничто не беспокоит.

Лахнако снова переходит к медведице.

С восходом солнца я легла у хэхэ-хан (священной нарты) за чумом Хаби ерв. Семь дней там лежу. Слышу, Хаби ерв обращается к семистам Хаби: «Пойдите, позовите Вэхэля Вэсако. Посмотрим, действительно ли он шаман».

К вечеру привели Вэхэли Вэсако. Начал он в бубен бить, всех земных и небесных богов призывать. От них он узнал это медвежье лахнако и людям пересказал. Лахнако привело их к тому месту, где я лежала. Со стороны хэхэ-хан я просунула свой нос под нюк чума, заглянула внутрь и говорю: «Завтра утром вы меня зарежете перед семью хэхэ-хан. Шкурой моей покроете все семь хэхэ-хан. Но прежде потанцуете вокруг меня».

Полутору меня зарезали у хэхэ-хан. Все Хаби танцевали вокруг меня. Затем моей шкурой, разрезанной по брюху, вместе с головой и лапами, укрыли семь священных нарт.

А Вэхэли Вэсако стал Тадев Сомтавы — Отцом-создателем всех шаманов.

Как бурый, так и белый медведи не представляются угрозой для жизни людей и оленей: летом, когда оленеводы кочуют в северной тундре, белые медведи уходят от жары на арктические острова; зимой, когда оленеводы подходят к границам леса, бурые медведи уже спят в берлогах. Только тем, кто остается зимовать в тундре, приходится встречаться с белым медведем, а тем, кто проводит лето в тайге — с бурым. Для большинства кочевников столкновение с медведем и даже пересечение его следа означает выход за границы «живого времени».

Ненцы считают охоту на бурого медведя уделом хаби (хантов или ненцев хантыйского происхождения). *Ненэй ненэця* (настоящие люди) избегают участия в «шевелении» зверя. От хантов можно услышать рассказы об отказах ненцев от охоты на медведя, о замешательстве, в которое приходит ненец при виде лежащей в переднем углу хантыйского дома медвежьей

шкуры. В свою очередь ненцы с долей осуждения говорят о пристрастии хантов к промыслу медведя, замечая, что вообще-то и им, ненцам, не возбраняется добыть зверя; но делать это приличествует не ранее, чем на третий день охоты, если она не приносит иной добычи и если именно в этот день попадает медведь.

По наблюдениям Ю. И. Кушелевского, в середине 19 в. самоеды не чурались охоты на «черного» медведя, при этом шкуру зверя они «в продажу русским не пускают, а употребляют на лямки для упряжи оленей, что составляет у них щегольство» [1868. С. 80]. По рассказам тазовских ненцев, если случалось убить медведя, его на стойбище не перевозили, а разделывали в лесу; при этом кости зарывали в землю, голову вешали на дерево, а сваренное мясо в чашках уносили домой. Причудливо выглядит поверие о том, что для успешной охоты на медведя следует брать с собой беременную женщину, на которую зверь не нападает. В этом случае охотник прятался за ее спину и из подмышки женщины стрелял в медведя [см. Хомич, 1977. С. 15].

Еще одним мотивом избегания тундровыми оленеводами лесных берлог является обстоятельство этно-этического (облеченного суеверием) свойства: в культуре их южных соседей, хантов, медведь играет настолько заметную мифоритуальную роль, что оказывается 'хантыйским зверем'. Примечательно сходство ненецких прозвищ медведя (*ямьдота* — 'земляной-чум-имеющий') и хантов (*ямьд-хаби* — 'земляного-чума-работник'). Вообще землянка представляется ненцам подобием берлоги, и наоборот. В обоих случаях для кочевников тундры с понятием 'земляной дом' соотносится чужая собственность, и посягательства на жилища или угодья хозяев леса (хантов и медведей) осознаются как война.

Лесные ненцы (*лян-хасово*), в отличие от тундровых, живут бок о бок с медведями. Для них промысел зверя является привычным занятием и образно именуется «приглашением хозяина леса в гости». Если медведь несколько раз сам является к стойбищу, значит, он «пришел в гости» и предлагает себя убить. Охота носит во многом ритуальный облик, к примеру, кулсма (давящая ловушка) на медведя сооружается из семи бревен.

В мифологии лесных ненцев границы между медведем и людьми не то менее определенны, не то более замысловаты. Медведю открыты пути в Нижний и Верхний миры. По ле-

генде, с Небом его связывают даже брачные узы. В *щютпас* (сказании) «Веткон неща, веткон немя, инча ветку» [‘Медведь, медведица, медвежонок’; исполнитель Н. Пяк, Нумто, 1989 г.] изначальное благоденствие медвежьего семейства нарушается долгим отсутствием отца-медведя на охоте и его возвращением в полночь с почерневшим лицом. Он велит медведице убить и сварить медвежонка. Та, не в силах противиться, исполняет повеление, сберегая у себя за пазухой меньший палец (коготь) сына. Затем она бежит от взбесившегося мужа, а тот ее преследует, съедая попадающихся на пути людей. Достигнув двери, ведущей на небо, и бросив припасенные куски мяса сторожащим эту дверь волку и медведю, она проникает в обитель *Нума*. Старший и средний сыновья Небесного бога поочередно вступают в бой с кровожадным преследователем, но оказываются поверженными. Лишь младшему удается разрубить злодея на четыре части, одна из которых улетает в лес, другая — в море, третья — под землю, «а четвертую он даже не увидел». В итоге младший сын *Нума* женится на медведице. Та оживляет своего (сваренного и съеденного отцом) сына, трижды бросив его коготь через голову. Воскресший медвежонок становится мужем дочери *Нума*.

Примечательно в пересказанном *щютпас* противостояние двух медвежьих сущностей — звериной и человеческой. Муж-медведь предстает в облике «озверевшего зверя», слишком долго бывшего на охоте — вне дома. Тем самым, в традиции лесных ненцев грань между диким и домашним проходит внутри самого медведя. У тундровых ненцев «невидимый» зверь представляется прежде всего символом границ жизненного мира, за которыми лежат владения всех тех, кто мохнат, хвостат, по особенному рогат, обитает в яме, норе или пучине.

По легендам на упряжках, запряженных бурими или белыми медведями, разъезжают не то чудища, не то боги, олицетворяющие ннобытие. Пожалуй, самым известным среди них является *Сюдбя*. Напомню, что в *лахнако* «Юно Нью» злодей-великан *Сюдбя* запрягает в свои нарты поочередно по паре росомах, черных медведей и мамонтов, погоняя их лиственницай. Жилищем *Сюдбя* служит яма, напоминающая по описанию берлогу. Там непрерывно кипит котел, в котором варятся люди. По одну сторону жилища лежат уже обглоданные скелеты, по другую — свежие ‘полупокойники’.

В мифе «Вадеси Салоку» герой по имени Ёхочи *Сюдбя* оказывается вовсе не злодеем, а могучим союзником (и даже

родственником) *Нума*. В условном «сборном» варианте *Сюдбя* настолько многолик, что вернее назвать его состоянием, чем образом. Чаще всего он изначально и до конца злой (а потому по завершении легенды превращается в *Нга*); однако немало и других сюжетов, в которых *Сюдбя* становится справедливым судьей (по отношению к злодею) или даже выступает ключевым хорошим героем (в роли плута или мстителя).

В ярабц «Сюдбя Хэтаси» (*Сюдбя Вторящий*) [сказитель Е. Вэнго, Ямал, 1984 г.] герой-богатырь живет на Полярном Урале, у него есть чум, семья и конеподобный олень. Однажды он обнаруживает неподалеку от своего дома невесту откуда взявшееся стойбище Санэров (зырян). Едет к ним. Те (трое Санэров) предлагают *Сюдбя Хэтаси* показать умение красть оленей. *Сюдбя* успешно похищает белого оленя из их стада, после чего завязывается серия искушений-испытаний, подстроенных хитрыми Санэрами богатырю. Он связывает тридцать силачей-дружинников *Тобол-Луце* (Тобольского губернатора), затем, приехав в *Тобол-город*, бросает огромный камень выше облаков так, что камень целый день летает (зрители все это время стоят, задрав головы) и лишь к вечеру падает на «другую ладонь» *Сюдбя*. Кроме того, на организованном в его честь угощении он, опьянев от третьей бочки вина, убивает (якобы) 'людей' *Тобол-Луце*. За все эти подвиги *Сюдбя* отправляют под конвоем к царю.

Царь восхищается достоинствами *Сюдбя*, но усаживает его в тюрьму. Богатырь ударом кулака разбивает стены трех подряд темниц (последнюю, толщиной в три сажени, ему помогает сокрушить его конеподобный олень). Всякий раз он приходит к царю и спрашивает, нет ли у него тюрьмы покрепче. Перепуганный царь просит у *Сюдбя* пощады и уверяет, что все подлости подстроили ему три Санэра. Провожая героя в путь, царь устраивает пир, вручает *Сюдбя* ордена, звезды и золоченые одежды. «Кто войдет к царю, кланяется *Сюдбя*. Впереди него ковер расстилают, а сзади сворачивают. Кто ни встретится ему на улице, все здороваются». Подобный прием оказывают *Сюдбя* на обратном пути и в *Тобол-городе*. В конце концов он убивает старшего Санэра (мозги которого «вылились на пол»), а другим Санэрам оставляет лишь двести оленей.

Таков образ народного мстителя или, если угодно, вариант мечты о справедливости. Истинному герою, между тем, не к лицу проделывать подобные трюки-подвиги. Поэтому их



проделывает Сюдбя — мститель-плут. По отношению к чужакам (врагам), как известно, принято использовать их же (или подобные) иночеловеческие приемы. Тут-то и оказываются «хорошими» великано-людоедские свойства Сюдбя.

‘Великан’ — общепринятый у ненцев перевод Сюдбя на русский язык. Лишь в ходе повествования становится ясно, страшно-злым или страшно-добрым является этот великан. Иногда он выступает в роли всевидящего судьи (подобно медведю), обличающего и карающего лгунов-негодяев. Так Ладре (Плечистый) Сюдбя поступает с убившим своего шурина и присвоившим его добычу-медведя ‘зятем’ в легенде «Хаби Вэсако» [сказитель А. Тусида, Ямал, 1984 г.]. Примечательно, что мать героев братьев Хаби (хантов) приходится дочерью Ладре Сюдбя, в чем прослеживается все та же соотнесенность образов хант — медведь — лес — Сюдбя.

У Сюдбя есть особый язык. ‘Заговорить по-судбя’ означает не то зашипеть, не то засвистеть. Не случайно героини сказания «Юно Нью», околдованные Сюдбя (всосавшим их души), возвращаются к жизни ‘со свистом’. В числе духов, к которым обращается шаман, рядом с *Пэдара Ерв* (Хозяином Леса) упоминается *Сюдарта седа Ерв* (Свистящей сопки Хозяин) [см. Хомич, 1981. С. 28]. Само имя Сюдбя можно перевести как ‘Мощноплечий’ или ‘Свистящий’. Тот же звук, шипящий свист, является и языком Преисподней.

Дом Сюдбя всегда подобен берлоге-землянке. В *лахнако* «Няхар Хаби» [Я. Сэтотэтто, Ямал, 1990 г.] отчаявшийся от скверной жизни герой (Младший Хаби) срубаёт растущую рядом с его домом лиственницу со словами: «Мне суждено умереть, пусть и она умрет». В стволе дерева обнаруживается дыра, сквозь которую высовывается Сюдбя *Вэсако* и говорит: «Зачем ты срубил *макода* (концы шестов чума)? Я тебя съем».

Именно маленькая ‘дырка’ служит входом в подземное жилище Сюдбя. В *лахнако* «Юно Нью» она рисуется заткнутой семью семигранными травинками. В сказании «Сидя Манто Вэсако» [Х. Ядне, Гыдан, 1979 г.] — семью палками толщиной в палец. Однако сквозь эту лазейку открывается вид на огромное мрачное пространство: громадный котел, из которого показывается то одна, то другая рука вращающегося в бурлящей воде Старшего Манто; у стены сидят на цепях семеро детей Сюдбя, как высунувшуюся руку увидят, так норовят броситься к котлу. Матери-старухе с трудом удастся их унять ласковыми словами.

Через 'дырку' и выходит на землю тот самый Сюдбя, который держит на ладони сына *Илибембэртя*, которому по подмышки высокий лес, который семь дней бьется с героем-богатырем так, что «земля под ногами становится водой». В такую же незаметную щелку ускользает и седьмой кусочек сердца побежденного Сюдбя, после чего из Преисподней звучит угроза о его возвращении.

Сюдбя может не затаскивать в свою берлогу-пещеру пойманных людей, а съедать их незамедлительно. Его утроба является такой же темницей, как и его дом, а его рот — 'дырой' в эту утробу. Сходство образов отверстий дома и чрева выражено в одной из ненецких загадок (*хобсоку*): «У Сюдбя *Вэса* — искры изо рта сыплются». Отгадка: «Чум» [М. Вануйто, Ямал, 1984 г.].

Есть еще одна 'дыра', принадлежащая Сюдбя. Это просека в густой чаще, называемая *Сюдбя под* (о значении по-под как 'двери'-'промежутка' шла речь выше). В *хынабу* «Няхар-ю Выли» [Л. Лапсуй, Гыдан, 1979 г.] у подобной 'щели леса' стоят три-по-семь *сядаев*, которые ждут жертвоприношения от каждого проезжающего сквозь под. Герой отказывается выполнить обряд, и от мести Сюдбя его спасает только вмешательство старшего брата — *Нума*.

Тот же герой, Младший Выли, не приносит жертву и трем-по-семь *сядаям*, стоящим на священному мысу. В этом случае мстителем (правда, столь же неудавшимся) выступает *Нгаятар Вэсако*. Он в паре с Сюдбя призван карать за непочтительное отношение к темным святыням леса. Его имя *Нгаятар* означает 'Мохнатый' или 'Шерстокожий'. Это его живущих в чугунных чумах мать (*Нгаятар Небя*) и отца (*Нгаятар Нися*) убивает *Нум* в образе Вадеси Салоку. Это его призывает шаман в *самбдабу* под именем *Нгэва Тарка Нгаятар* (Головы Двурогой Мохнатый Дух).

Его разноликие, но неизменно «мохнатые» образы видятся в чертах лесных чудищ — едящих на упряжках волков или росомах *Пэдара нгылека* (Лешего), или *Пэдара Ерв* (Лесного Хозяина). В записанном Т. Лехтисало предании, на его «дух» лает собака, будто учуяв медведя, а охотники (лесной ненец и остяк) видят в чаще человекоподобное существо, у которого вместо одежды — шкуры соболя, а ногти — как когти орла [см. Lehtisalo, 1924. S. 39].

Лесной *нгылека* наделен не менее вместительным, чем Сюдбя, брюхом-темницей. С героями *лахнако* «Няхар-ю Хаби»

[Х. Ядне, Гыдан, 1979 г.] — тридцатью Хаби (опять-таки хантами) — приключилась такая история. Решили они отвезти пушнину в 'город'. Идут, тянут за собой ручные нарточки (сюнка). Спешат пройти через лес, но уже вечереет, и они не успевают найти просеку (под). Ночуют, разводят костер. Со стороны леса ползет *нгылека хэтакода* (вторящий), что скажет младший брат, то он, будто эхо, повторяет. Когда остается пять шагов до сидящих вокруг костра людей, он делает вдох и всасывает всех тридцать Хаби вместе с их сюнка. Лишь Младший успевае́т заскочить на одну из трех стоящих поблизости лиственниц. *Нгылека* принимается грызть дерево зубами и точить ствол когтями. Как только дерево начинает падать, Младший Хаби перепрыгивает на соседнее. В полночь (*пи ерь*), *нгылека* валит и второе дерево. Грызет и точит *нгылека* третью лиственницу, а сидящий на нем Младший Хаби наблюдает за *ялымтата нумгы* (Венерой) и определяет, что скоро *харад хоркы* ('городские куропатки' — петухи) в городе закричат. Тут звонят колокола, и *нгылека* спешно уходит. Герой идет по его следу, который приводит в город, а затем в подвал (яму дома). Младший Хаби отправляется к царю, рассказывает о случившемся и призывает проверить 'яму'. В ней оказывается давно умерший и почему-то незахороненный 'русский лекарь'. Он-то и превращается по ночам в *нгылека*. Разрезав брюхо лекаря, герой извлекает оттуда всех Хаби, ручные нарточки сюнка и пушнину.

В этом рассказе слышится русский мотив упырей. В то же время в нем запечатлено именно ненецкое отнюшение к русскому вампиру-лекарю. «Русская» тема вообще довольно часто развивается в сюжетах о *нга-нгылека*. И русский 'город' с его 'ямами'-подвалами без труда вписывается в «темно-лесной» ландшафт. Правда, русский лекарь все же уступает по силе хантыйскому шаману. В *лахнако* «Хаби Вэсако» [А. Яр, Гыдан, 1979 г.] он способен обернуться лишь росомахой, тогда как шаман Хаби — медведем, и в конце повествования он становится лишь «Иисусом Христом», тогда как Старик Хаби — самим *Яв'малом*.

Если след бурого медведя ведет в дремучий лес, то белого — в морскую пучину. Холодное море и его дети — озера и реки, образуют особый мир, не столько враждебный человеку, сколько чуждый ему. Даже страшный лес не может сравниться по своей непредсказуемости и могуществу с водной стихией. В лесу все-таки есть 'дырки', через которые, как ни

трудно, но можно отыскать и вход и выход. В море 'дырок' нет, или, наоборот, все море есть огромная утроба, причем не горячая (как брюхо или 'нора' Сюдбя), а холодно-ледяная.

Даже Нум никогда не навещает и не громит водное царство. Чтобы достать со дна океана крупицу земли, он прибегает к посредничеству нижних духов. Герой сказания «Тэттако Вылка» оказался в море с белым оленем Яв'мала, но и тот в бессилии уплывает прочь, оглядываясь на оставшегося на льдине человека глазами, из которых катятся слезы [см. Житков, 1913. С. 232—235]. Шаман Тадибс-хасава из одноименной легенды убивает бурых медведей, но теряет силу в море (кстати, примечательно, что море способно мстить за непочтение к лесу).

Шаман обращается к Воде непременно через посредство Яв'мала, Яптик-хэсе или Илибембэртя. Пучину представляет длинный ряд духов, возглавляемых Ид Ерв (Владыкой Вод). По данным Л. В. Хомич, за ним следуют: Ид' ерв не (хозяйка воды), Ид' ерв ню (сын хозяина воды), Ид' ерв не ню (дочь хозяина воды), Яв' ерв (хозяин моря), Яв' ерв не (хозяйка моря), То' ерв (хозяин озера), Яха' ерв (хозяин рек) [1981. С. 28]. Вполне возможно, что среди этого семейства под именем Яв' ерв (хозяин моря) скрывается Гололобий Медведь Тай-Нялюй Варк, а под одним из озерно-речных духов — крутящаяся в водовороте Щука Пыри, в которую превращается 'Черненький' Тунго.

Хозяина Вод Ид Ерв связывает с людьми не взаимная симпатия, а почтительное признание обоюдной значимости, сдабриваемое чередой дарений-отдариваний: человек приносит жертву — Владыка Вод дарует благополучную переправу; море дает обильную добычу — охотник отвечает встречным ритуалом благодарения. В каком бы обличье не представлялся Ид Ерв: рогатой щукой (Пырья — 'Щучище', живущая в Пырь яхе), мамонтом или гололобым белым медведем, он олицетворяет чуждую, но не всегда враждебную человеку стихию.

На путях ежегодных переправ ямальских оленеводов через Обскую губу создан целый ряд жертвенников как с южной (Хэнской), так и северной (Ямальской) сторон. Они расположены у растущих вблизи береговой кромки высоких или одиночных лиственниц, служащих и путеводными знаками, и местами приношений. К примеру, на южной окраине Ямала, в окрестностях Сюнай-Сале находятся святилища Харвэн (Ог-

ромная лиственница) и Харвенко (Маленькая лиственница), у которых приносятся жертвы *Ид Ерв* (по преданиям, в прежние времена подобные лиственницы-капища отстояли друг от друга так, что зоркий человек мог от одной увидеть следующую). На Хэнской стороне Хозяин Вод представляется огромной щукой, живущей в водовороте (хэ). У лесных ненцев ему соответствует образ *Пыт ля кэхэ* — Щуки-бога. Ямальские и гыданские ненцы называют его иногда *Пыри-хабт Хабтота* (Щуко-быков Имеющий) — вокруг 'стойбища' *Ид Ерв*, состоящего из семи подводных чумов, бродят, подобно оленям, морские звери и рыбы. В свои нарты *Ид Ерв* запрягает белых медведей.

На побережье Байдарацкой губы со стороны Полярного Урала, в устье реки Тамбута-яха, находится святилище *Тивтей нгэва* — 'Моржовая голова'. На западном (Карском) и северном берегах Ямала расположено несколько капищ морских зверей, в том числе святилище белухи в Юрибейском заливе, нерпичьи жертвенники на о-ве Литке и у Нгарка-тояхи, мыс Моржа в устье Тивтей-яхи, медвежье святилище на мысе Поёлава. Б. М. Житков упоминает также 'Тюленьей головы дух' на реке Пясидай [1913. С. 165].

Морские звери пользуются у ненцев особым почитанием. В. Н. Чернецов слышал от зверобоев, что головы убитых нерп и морских зайцев (лахтаков) надлежит не оставлять на льду, а бросать в воду — иначе «их увидит *Нум*». Нерпа и лахтак считаются священными потому, что служат пищей (хэ-бидя нгавар) белому медведю [Источники..., 1987. С. 124].

Мне неоднократно доводилось видеть на приморских святилищах Ямала (например, о-ве Литке, Юрибейском заливе, устье Юрибея) свежие черепа нерпы и лахтака, водруженные на деревянные шесты. Старожилы северного Гыдана (Евай-сале) утверждают, что некогда главные жертвенники состояли из трех гор черепов: оленьих, медвежьих и человеческих. На Ямале упоминают о семи подобных кучах священных черепов: белого медведя, моржа, лахтака, нерпы, дикого оленя, домашнего оленя и человека.

По наблюдениям В. П. Евладова, выход на морскую охоту предваряется жертвоприношением. У святилища, расположенного обычно на мысе при устье впадающей в море реки, происходит заклятие оленя. Пригоршня крови жертвы выливается в море; ею же мажут личины идолов, нос и руль лодки. Если же кому-либо случится быть унесенным штормовым вет-

ром в открытое море (как это произошло с пятью ямальскими зверобоями), тот и 'всех шайтанов' поминает, и отдает морю самое ценное (ружье), и, при счастливом исходе, спешит принести в жертву оленя [Евладов, 1992. С. 39—42; 98].

Спасение или гибель в морских водах воспринимаются в равной мере и как случайность, и как обыденность. Если на земле, даже в страшный буран или мороз, человек в силах сам предрешить свою судьбу или в крайнем случае надеяться на чью-либо помощь, то в море он всецело находится во власти стихии. Поэтому в рассказах об исчезновении людей в море обычны мотивы предопределения и воздаяния за грехи. Поэтому живучи представления о бессмысленности борьбы с Владыкой Вод, в том числе и за свое собственное спасение. Поэтому не кажутся кровожадными старые традиции человеческих жертвоприношений *Ид Ерв* [см., например: Финш, Брэм, 1882. С. 487].

Северогыданские ненцы вспоминают некогда бытовавшее поверье: «Не будет удачи, если не принести в жертву человека». В сюдбабц «Сала Ян Тэтто» (Глупый Хозяин Земли) героиня переезжает на богатырской нарте через море, жертвуя ему трех поверженных врагов:

По дороге я спустилась к морю на поросшую мхом отмель. Еду прямо по воде. Под копытами двух *леврах* ('вывалившихся' упряжных оленей) вода замерзает. Выезжаю на большую льдину, кладу трех убитых на нарту, еду дальше. Там волны высоки, как стоящие люди. Но под копытами двух *леврах* замерзает вода. Я бросаю трех убитых в море и говорю:

— *Нгарка Ид Ерв* (Большой Воды, Хозяин), прими жертву. Если я поеду назад с невестой из земель *Си'ив Хан'лава* (Семи Смертоносных), пусть на поверхности моря будет спокойно.

По данным Л. В. Хомич [1977. С. 8], если в ходе лова рыбы в воду падает человек, его не спасают, полагая, что это принесение жертвы хозяину озера. В одном из обращений к духу озера в начале рыболовства звучат слова:

Хозяин этого озера, где ты?  
Ты нужен людям.  
Ты очень нужен людям.  
По словам шаманов и ясновидящих,  
Ты — как человек,  
Только спина — как у щуки.  
К нам пусть подойдет!  
Что мы будем обещать  
За хороший улов рыбы?  
Ясновидящие, шаманы сказали:  
«Пусть будет человек».

*Ид Ерв* сам выбирает себе жертву. Иногда человеку достаточно прикоснуться к 'его озеру', чтобы быть затянутым пучиной. Например, *Ид Ерв* топит всякого, кто войдет в воду одного из незамерзающих озер на Полярном Урале (близ святилища рода Вылка неподалеку от Воркуты). То же может случиться, если человек (чаще всего ребенок) бросит камень или песок в воду — *Нгылека ид' сэв сарадангун* (проткнет глаз Водяному).

На берегу *Нгарка Пырь-то* (Большого Щучьего озера) нельзя играть камнями и бросать их в воду. Озеро называется Щучьим не потому, что в нем водятся щуки. Рассказывают, что когда-то на берегу стоял чум. В нем жили муж с женой и их трехлетний сын. Мальчик любил играть на чистом песке у берега. Он собирал камни и бросал их в воду. Однажды он исчез. Отец с матерью искали его, звали. Наконец, на берегу у воды они заметили след, будто какое-то огромное существо проползло по песку на брюхе. Дождавшись сумерек, отец достал вторую малицу своего сына и устроил ее на берегу так, будто мальчик в этой одежде снова собирает камни у воды. В полночь (*пий-сэй* — 'сердце ночи') из воды показалась огромная щука и, разинув пасть, поползла к малице. Отец натянул свой лук и пустил стрелу с наконечником из мамонтовой кости в пасть чудовища. Щука дрогнула, попятилась к воде, но отец настиг ее, распорол ножом брюхо и достал оттуда своего, еще живого, сына [А. П. Неркаги, Полярный Урал, 1993 г.].

Существуют легенды о самопожертвованиях Владыке Вод. По преданию, когда-то на святилище *Хынгарча* у мыса Трехбугорного (западный Гыдан) жила слепая шаманка. Однажды она сказала: «Мне пора замуж, *Ид Ерв* меня зовет». Расставила она десять своих нарт вокруг сопки, а сама с четырьмя белыми упряжными оленями исчезла. Следов не осталось, кроме одного — от концов шестов, лежавших на последней нарте. След этот ведет в сопку. Говорят, она действительно ушла к *Ид Ерв*. Его логово находится неподалеку от мыса Трехбугорного. Там на лодках проходить нельзя. Там даже корабли тонут.

Как и в других случаях брака людей с иными мирами (*Нга, Хэ', Иба*), вход в нечеловеческое (небытийное) царство *Ид Ерв* беспрепятственно открыт только для женщины. Ей доступен язык общения с темным пространством, и сама она является таким «языком». Может быть, поэтому во время камлания шаман *сэвндана* (видящий) надевает женскую ягушку [В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.].

Связь полов(ин) обнаруживается и в союзе двух заземных миров: Воды в мужском образе (*Ид Ерв, Тай-Нялюй Варк*) и Леса в женском (*Варк' Сомтавы, Си'ив-Нютя Варк*). Белый медведь оказывается Отцом-вождем всех медведей, черная семидетная Медведица — их Матерью-создательницей. В соотношении белого и черного, как и во взаимодополнении северного и южного, морского и лесного, угадывается целостность того круга, который замыкает собой Землю. Этот круг, символически очерченный следами белого и бурого медведей (через которые нельзя переходить людям), отделяет людское живое время от безвременья. Поэтому он иной по отношению к Земле совсем не так, как Небо или Преисподняя. Он существует сам по себе, не претендуя на обладание Землей (в отличие от *Нума* и *Нга*), но и не допуская встречных притязаний землян.

Существуют, однако, духи, пересекающие (или населяющие) границу живого времени и безвременья. Эти духи выступают для людей в роли вестников лесной чащи и водной пучины. Они причудливо сплетают в себе черты человека, мохнатого леса и темной воды. При всем своем бытии-наоборот они обладают положительным свойством — принадлежностью к женскому полу и посредническим призванием.

## ПЕПЕЛЬНАЯ ЖЕНЩИНА

Как-то не очень складно звучит слово «русалка» в тундре какой-то озябшей видится ее фигура на берегу Ледовитого океана. Однако именно так охарактеризовал Б. М. Житков деревянную скульптуру «с человеческой головой и хвостом» замеченную им на жертвенном месте рода Яптик в устье реки Пясидай; рядом находилась другая, которая «грубо изображала медведя» [1913. С. 67].

Тем же романтическим понятием воспользовался В. Н. Чернецов, давая определение образу *Парнэ*: к царству *Хозяина Вод* принадлежат русалки, царапающие женщин и заманивающие к себе мужчин. На западном берегу Ямала есть мыс *Парнэ-сале*, где расположен грандиозный жертвенник. *Ненцы* называют этих русалок, как и мохнатых лешаких и страны 'Лесной Старухи' — *Парнэ*. Они бывают двух родов *Лысавэй* ростом немного больше людей, с длинными ногтями которыми они царапают людей. Эти едят людей. Они ходят на четвереньках и не могут сидеть, так как «у них сзад



торчит кость вроде хвоста» (или «две кости, хвост»). Другие — *Сесавэй*, добрые, по виду не отличаются от людей [Источники..., 1987. С. 89—90, 120].

Мне стало понятнее, о ком идет речь, после того, как я услышал от Пака Худи *лахнако* «Три сихиртя». Напомню, что в нем повествуется о явлении на стойбище *сихиртя* 'вихляющей' (кривляющейся) *Не-Парнэку* (*Парнэ*). Она объявляет женщинам требование *Нга* (отдать ему в жены девушку-*сихиртя*), входит в каждый чум, до крови царапает лицо каждой из женщин и снова удаляется в сторону моря. В ходе дальнейших событий герой (*Мандо-мянг*) пригоняет к новому чуму-миру стада мамонтов, белых медведей и оленей. Как позднее выясняется, первые принадлежат *Нга*, вторые — *Ид Ерв*, третьи — *Илибембэртя*. Примечательно, что на сей раз девушка-*Парнэ*, отданная в жены Среднему брату *сихиртя*, а затем целая толпа *Парнэ-гостей* представляют уже не *Нга*, а *Ид Ерв*. Званием последнего и наделяется по воле *Мандо-мянга* (*Нума*) Средний *сихиртя*, уходящий с женой *Парнэ* властвовать над морем. Стало быть, *Парнэ* олицетворяет собой мир *Ид Ерв* и в то же время является вестницей *Нга*?

По одной из легенд европейских ненцев, Хозяином Воды становится сын ведьмы *Вэн-вэсота* (*Собачьезадый*), а саму ведьму оказывается невозможно убить иначе, как сжечь на семи кострах, принеся в жертву семь оленей [см. Ненецкие сказки, 1984. С. 68—70]. В той же европейской тундре В. Иславин записал известия о том, что *Парнэ* — подземные жители, к которым переселяются люди после смерти. Если из сопки идет дым, значит там и находится чум *Парнэ* [1847. С. 139].

По сведениям, полученным Ю. Б. Симченко на Гыдане, *Парнэ* живет в больших пнях или земляных норах. Она'зачем-то постоянно жжет ольху, оттого она грязная, закопченная. Одета в лубяную одежду. Преследует мужчин, лезет с ними спать. Особенно любит приставать к людям, одетым в белые одежды. Когда она к родне едет, ей в нарты запрягают мышей, а в качестве гостинца дают мышинного мяса [1975. С. 133—134].

По данным Т. Лехтисало [Lehtisalo, 1924. S. 41], лесные ненцы представляют *Парнэ* (*Ratnuu*) в облике существа, покрытого черной шерстью, имеющего два пальца с черными ногтями и живущего под трухлявым березовым пнем. Шаман обращается к *Парнэ* с призывом:

Великан *Нга*, мой дед,  
Строит чум.  
*Парнэ-Нга* строит чум.  
Из большого стойбища *Парнэ-Нга*  
Молодая птица бьет крыльями.

По преданию, некий самоед однажды ехал по реке Лямин в лодке. Вышел на берег, стал закуривать трубку. Вдруг он увидел перед собой трехглазую птицу, напоминающую ворону. Глянул еще раз — существо превратилось в нечто похожее на человека. Самоед поспешил унести ноги, а затем принес жертву *Нуму*. С тех пор поросший лесом холм на р. Лямин (в миле от Оби) называется 'сопкой *Парнэ*', хотя больше никто на том месте *Парнэ* не видел. Через сопку проходит зимняя дорога. Въезд на холм с обеих сторон отмечен воротцами из тонких жердей. На самой сопке стоят два деревянных идола, на дереве — череп оленя [Lehtisalo, 1924. S. 57—58].

Надымские ненцы описывают *Парнэ* как мохнатую женщину с длинными ногтями (которые находят в лесу). Она ходит по деревьям, отчего в тайге слышен треск. В. И. Мошинская упоминает сказание, в котором *Парнэ* является в облике полуженщины-полумедведицы, а вместо ложки использует грудную кость лебедя [1953. С. 94]. По представлениям ненцев Полярного Урала, старую ягушку нельзя бросать в тундре, иначе ее наденет *Парнэ* и явится в облике 'настоящей женщины'.

Кто же это? Женщина-оборотень, медведица, трехглазая птица, русалка, некое подобие мыши? Ненцы для простоты часто поясняют — «обезьяна» (в последние годы к этому могут добавить — «снежный человек»). Почему она может представлять *Нга* (или, как в шаманском призыве, даже называться его именем), быть женой или матерью *Ид Ерв*, повадками походить на лесных чудищ *Нгаятар*, *Нгылека*, *Сюдбя* (воротца на Ляминском святилище вполне соответствуют под — 'двери' в лесную просеку)?

Впрочем, *Парнэ* могут быть не только женского, но и мужского пола, хотя имя означает Черную (Грязную) или Пенельную женщину. Один из героев лахнако «Маринтя» ['Охотник на оленей', сказитель А. Тусида, Ямал, 1984 г.], рожденный *Парнэ* от мужчины-ненца, проходит долгий путь возвращения в мир людей. Став мужем 'настоящей женщины', он — *Парнэ* — постепенно обретает человеческий облик. Перевоплощаясь из мохнатого чудовища в красавца «с

узкими, будто ножом прорезанными глазами», он является своей жене поочередно волком, росوماхой и медведем.

Парнэ могут являться поодиночке и целыми стаями. Они упоминаются и в шаманских *самб'дабу*, и в мифах, и в детских сказках. Есть даже игра *парнэко*, в которой «мать» защищает от «чудища» своих «детей». Парнэ — непременный персонаж детско-женского фольклора, и для детей (с позволения сказать, в детском пантеоне) она играет роль самого *Нга* отчасти и потому, что к заслугам Парнэ, как уже говорилось, причисляется порождение комаров (от ее пепла или вшей).

Рассказывают сказки о Парнэ, как правило, женщины. Одну из захватывающих версий этой легенды мне довелось услышать от Екатерины Яр, а смысл многих чисто женских образов уловить благодаря работе над переводом совместно с Еленой Т. Пушкаревой [Гыдан, 1979 г.]. Итак, «Парнэ» (Ведьмище).

Живут рядом Парнэ и Ненэй-не (Настоящая женщина). Однажды, когда пришла пора рвать траву (для подстилки в кисы и иных бытовых нужд), Парнэ исцарапала лицо Ненэй-не вдоль и поперек. У Ненэй-не все лицо жжет от царапин, но она все же отправилась с Парнэ за травой. Подошли они к большому озеру и принялись рвать траву. Парнэ говорит: «Слушай, давай попьем воды». «Нет, — отвечает Ненэй-не, — я не хочу пить». Парнэ напилась воды из озера, набросилась на свою попутчицу и снова начала царапать ей лицо. «Пей воду, пей воду», — приговаривает Парнэ. Она схватила Ненэй-не, сунула ее головой в воду и убила.

Вернулась Парнэ домой. Дочь Ненэй-не говорит младшему брату: «Парнэ уже пришла, а нашей мамы нет. Только сербги нашей мамы почему-то виднеются из пучка нарванной травы». Прислушалась дочь Ненэй-не, Парнэ что-то ест, а ее дети *Вэнвэсота* (Собачьезадые) вскрикивают: «Дай нам почки!» Парнэ им отвечает: «Тише, завтра вам достанутся вкусные почки ваших сверстников».

Слышит дочь Ненэй-не, как Парнэ, доев ее мать, улеглась спать. Дети Ненэй-не набили золой кисы своей матери, положили их на постель так, будто она спит, и убежали в лес. С собой они прихватили *ту'еса* (огниво), *ядко* (доску для кройки шкур) и *мэятабу'* (железный скребок). Два дня бегут они. Слышат, за ними гонится Парнэ и кричит: «Каскасэй! Я вас съем, дети Ненэй-не!» Дочь Ненэй-не видит, что Парнэ уже совсем близко, ее когти почти касаются спины брата. Бросила она материнскую *ядко* через плечо, и позади выросла деревянная гора.

Семь дней не слышно Парнэ. На седьмой день она снова появилась позади, выкрикивая: «Каскасэй! Я вас съем, дети Ненэй-не! Земляная дыра (путь в страну смерти) вас ждет!» Бросила девочка через плечо *мэятабу'*, и выросла позади железная гора. Вновь семь дней не слышно Парнэ. На седьмой день она появилась с окровавленными руками. Все ближе ее топот. Девочка бросила через плечо *ту'еса* своей матери, и за ее спиной выросла целая гряда железных гор. Дважды-по-семь дней не видно, не слышно Парнэ.

Впереди показалась Неру яха (Тальниковая река). На дальнем берегу Неру яхи виден один чум, около него сидит старуха. Дети просят старуху: «Бабушка, перевези нас через реку». Та отвечает:

— Скажите вначале, красиво ли мое лицо?

— Твое лицо краше солнца, — говорят дети.

— А хороша ли моя осанка?

— Хороша, как селезенка хора (изящество стана оценивается по манере носить ягушку, которая должна лежать на спине не резкими складками, а легкими изломами, рисунком напоминающими извилины на селезенке оленя-самца).

Старуха говорит своему сыну: «Вэнвэсота, переправь их».

Только дети оказались на другом берегу и вошли в чум, как слышны стали шаги Парнэ. Остановилась ведьма у реки и говорит старухе:

— Бабушка, перевези меня.

— А красиво ли мое лицо? — спрашивает та.

— Твое лицо рябое, будто шербатый камень.

— А хороша ли моя осанка?

— Она похожа на сноп травы.

Старуха говорит своему сыну: «Вэнвэсота, переправь ее».

Вэнвэсота посадил Парнэ в лодку и повез. На середине реки он опрокинул лодку — на поверхности видны лишь волосы Парнэ, разносимые течением.

Долго ли, коротко ли живут дети у старухи в чуме. Однажды она говорит девочке: «Лучше вам уйти отсюда, не гоже нам вместе жить. Отправитесь на лодке, но когда будете отъезжать, ты не оглядывайся и следи внимательно за братом».

Поехали они на долбленной лодке. Брат все разглядывает какие-то вещи, висящие на прибрежных кустах. Вдруг зацепило его ветками и разорвало напополам. Девочка вытащила лодку, опрокинула ее на берегу (по традиции, гробом нередко служила перевернутая лодка) и говорит: «Наверное, здесь я и оставляю половинку брата моего». Тут полтела брата отвечает: «Сестра, не оставляй меня».

Отправилась она в лодке дальше, повезла с собой останки брата. Видит, на берегу растет березовая роища. «Наверное, здесь я его оставляю», — размышляет девочка. Половинка тела ей отвечает: «Сестра, не оставляй меня. Сюда будут приезжать мужчины и рубить березы для своих хореев. У меня от шума будет болеть голова».

Едет девочка дальше, видит, на берегу растет густой ивняк. «Лучше, наверное, я здесь его оставляю». Голос брата отвечает: «Не оставляй меня здесь, у меня будет болеть голова от шума приезжающих за ивовой стружкой женщин».

Вскоре увидела девочка берег, поросший лиственницами, думает: «Оставляю-ка я его здесь, уж очень устали мои руки». «Не оставляй меня здесь, — отвечает брат, — у меня будет болеть голова от шума мужчин, приезжающих за древесиной для своих нарт».

Едет дальше. На берегу высится песчаная сопка. «Здесь я и оставляю брата», — говорит девочка. В ответ не слышно ни слова. Оставила она его на прибрежной песчаной сопке и пошла дальше пешком. Долго ли, коротко ли идет, видит поросшую кустарником сопку. Поднялась она на сопку. Вдруг нога ее провалилась в пустоту. Глянула она вниз — там множество Парнэ, там страна Семи Парнэ. Бросилась девушка бежать. Оглянулась, за ней гонится девка Парнэ и кричит: «Эй, давай вместе бежать!»

Догнала девка Парнэ дочь Ненэй-не, расцарапала ей когтями лицо вдоль и поперек. Дальше пошли они вместе. Их путь пересекла поросшая лесом речка. Переправились они на другой берег поросшей лесом речки и увидели двух мужчин, заготавливающих древесину. У одного упряжка запряжена белыми оленями, и на нарте постелена белая шкура. У другого — черная упряжка, и на нарте лежит черная шкура. Парнэ сразу бросилась к белой упряжке, принялась кривляться так и сяк, выпачкала постеленную на нарте белую шкуру, говорит Ненэй-не: «Каскасэй! Упряжка твоего мужчины вся черная, а упряжка моего мужчины вся белая!»

Мужчина на белых оленях испугался Парнэ, погнав стремглав свою упряжку (сесть на нарту незнакомого мужчины считается дурным тоном для ненецкой женщины). А Парнэ продолжает кривляться, сидя на нарте. Хозяин черной упряжки говорит Ненэй-не: «Твоя подруга уже поехала, наверное, и нам пора отправляться».

Приехав на стойбище, Парнэ кричит: «Каскасэй! Вот, похоже, мой чум!», — и заходит в чум хозяина белых оленей. Ненэй-не вошла вслед за хозяином черных оленей в его чум. Вечером за столом хозяина черных оленей Ненэй-не предлагают самые лакомые куски мяса и костей. Она от всего отказывается. В чуме хозяина белых оленей слышен голос Парнэ: «Старуха, дай мне грудинку!»

Пришла пора им съездить домой за подарками для мужей. Парнэ говорит Ненэй-не: «Я-то поеду в землю Семи Парнэ, а тебе-то куда ехать?» Для Парнэ муж запряг четверку белых оленей. Ненэй-не поехала на упряжке из четырех черных оленей.

Подъехали они к поросшей кустарником сопке, где однажды провалилась нога Ненэй-не. Парнэ говорит: «Езжай куда хочешь, но потом возвращайся и жди меня здесь, пока я не вернусь из земли Семи Парнэ». Поехала Ненэй-не куда глаза глядят.

На пути видит она одинокий чум, вокруг которого пасется множество оленей. По каждую сторону от него стоит запряженный оленями аргиш. Остановилась она, вошла в чум. Там оказался ее брат, когда-то оживший и ставший богатым. Он сказал сестре: «Ты уже нашла себе новый чум, поедешь жить туда, возьмешь с собой новые одежды и оленный аргиш».

Доехала Ненэй-не до места, где велела ей ждать Парнэ. Видит, на белой четверке едет Парнэ и гонит стадо мышей. На нартах она везет снопы сухой травы. Подъехала Парнэ и говорит: «Я поеду впереди, а ты за мной».

Так и подъехали они к стойбищу своих мужей. Старуха в чуме испугалась, говорит: «Что же происходит, мыши так и норуют заскочить в чум». Хозяин белых оленей стал темнее ночи от даров жены. Хозяин черных оленей распряг аргиш своей жены. Ненэй-не поставила свой чум.

Наступило утро следующего дня. Мужчины говорят: «Мы отправляемся приносить жертвы, пусть с нами поедет лучшая сноха, пусть поедут обе снохи. Принесем семь жертв и разожжем семь костров. Пусть лучшая сноха покажет свои умения».

Разожгли на святилище семь костров, и бросили в самую середину семи костров Парнэ. Она сгорела, а из пепла ее родились комары.

Парнэ может быть страшной и смешной, могущественной и жалкой. Рассказ о ней — этическая азбука для девочки, нравоучение на тему: «что такое женщина-наоборот». Вместе с тем, это — начала мифологии, дающие представление о

символике вещей (силе материнских берегов), цвета (противопоставления белого и черного), числа «семь», смерти и воскресения, земляной 'дыры' и ее содержимого, мышей и собачьих задов, огня и пепла. Это — основы эстетики: ни в каких других преданиях не содержится такого количества определений безобразного и красивого. В дополнение к содержащимся в сказке «Парнэ» замечаниям о внешности приведу еще пару примеров игры в похвалу из других версий легенды о Парнэ (в ответах первыми даются хорошие оценки, следующими — плохие):

- Какое у меня личико?
  - Оно похоже на идущую по небу Луну.
  - Будто по снегу глина скользнула.
- Какие у меня руки?
  - Как искусно выточенный черенок у деревянной ложки.
  - Как старое суковатое дерево.
- Какие у меня ножки?
  - Как искусно выточенная ручка у сверла.
  - Как пень кривого дерева, топором рубленный.

[Ненецкие сказки, 1984. С. 61—64].

- Какой у меня вид?
  - Сияет как солнце.
  - Как зад собаки.
- Какая у меня грудь?
  - Прекрасна как оленья селезенка.
  - Как грудь у собаки.
- Какие у меня руки и ноги?
  - Полны и жирны как мясо морского зверя.
  - Как ручки ложек.

[см. Костров, 1882. С. 22].

В основе сказания — игра. В нем есть дух погони, временной гибели и неминуемого воскресения, состояние страха и его триумфальное преодоление. В нем, как и в игре парнэко, много смеха. Случающаяся путаница (например, в направленности сравнений «как селезенка оленя» или «как ручки ложек») только усиливает главный эффект — перекрытие смехом страха. Парнэ — образ, который своей комичной нелепостью делает добрее (смешнее) все темные миры.

Прежде чем стать взрослыми, дети играют во взрослых. Прежде чем создать семью, играют свадьбу. Прежде чем отправиться на войну, разыгрывают боевые турниры. Люди продолжают играть до тех пор, пока что-нибудь предвкушают и к чему-нибудь готовятся. Но больше всех играют дети, хотя они меньше всех настроены к чему-либо всерьез готовиться. Ранние годы полны беззаботных игр, зрелые — строгих ри-

туалов. Они сродни друг другу, поскольку исходят из одних и тех же глубин человеческой природы. Они необычайно важны людям, так как создают смысл жизни, и нить человеческой судьбы незаметно тянется от первой игры до последнего ритуала.

Мифологически детская игра не менее серьезна, чем взрослый обряд. Взрослые настолько чувствуют обряд, насколько в детстве они научились играть. В том или ином виде ключом к настоящему пантеону для них на всю жизнь остается «детский пантеон». На мой взгляд, *Парнэ* — образ не «низкой» (для взрослых), а «высокой» (для детей) мифологии. На него надет причудливый костюм — с каждого темного мира по нитке: собачий зад и земляная 'дыра' (от *Нга*), обличье волка-росомахи-медведя (от *Нгаятар-Сюдбя*), русалка (от *Ид Ерв*), чудо-птица (от *Минлея*). *Парнэ* может быть и зверино-хвостатой людоедкой *Лэсавэй* ('Костлявой'), и женщиной-воровкой *Сесавэй* ('Шуршащей', 'Хватающей'). Когда дети вырастают, вырастает и *Парнэ*, становясь участницей мифов о Сотворении или шаманских камланий.

Что же в детском пантеоне противостоит *Парнэ*? Что является воплощением светлого мира — *Нум*? *Яв'мал*? *Илибембэртя*? Конечно, нет. Женщине-наоборот противостоит 'Настоящая женщина' — *Небя* (Мать).

## ЛОНО ЗЕМЛИ

В каждом новом человеке боги рождаются заново. И заново воспитываются здесь, в колыбели, на дужке которой висит медвежий клык или коготь. Затем они взрослеют — тоже здесь, на постели из оленьей шкуры, у очага, в толкотне оленьего стада, в долгом холодном переезде от одного становища к другому. У ненецких детей есть игрушки-куклы *нгухуко* с головами из птичьих клювов, которые становятся «отцом» и «матерью», «хозяевами» и «гостями», «женихами» и «невестами». Первый мир, который строит в своей жизни человек и в котором он сам распределяет роли — это мир *нгухуко*. Это еще игра, но уже обряд. К куклам относятся с некоторым суеверием: в том, как сложится жизнь *нгухуко*, угадывается последующая судьба хозяйки.

Почему кукол *нгухуко* выносят из чума, когда происходят роды? Их выдворяют прочь наряду с мужским поясом и священными предметами. Во время родов чум становится жен-

ским миром, соединенным своими собственными узами с темной утробой Земли. А два других мира — мужской (связанный с *си*) и детский (выраженный в *нгухуко*), оказываются лишними. Некоторое время спустя все возвращается на свои места. Но исчезают ли миры? Если нет, то в маленьком чуме оказываются сосуществующими сразу три круга, три «пантеона»: детский, мужской и женский.

У взрослых женщин тоже есть куклы. Но эти куклы при родах не выносят из чума. Напротив, без них роды могут окончиться трагедией. Одна молодая женщина рассказывала мне, что ей удалось родить в больнице живого ребенка только благодаря взятой из чума кукле. Ее название *мяд' пухуця* — 'чума хозяйка (старуха)'.

С наступлением родовых схваток бабка-повитуха (*сю-небя*) берет в руки куклу *мяд' пухуця*, развязывает на ней пояс, распахивает «ягушку», снимает с ее головы «платок», описывает ею круг над роженицей и кладет женщине в изголовье (на шею). Если роды пройдут благополучно, женщина выражает свою благодарность *мяд' пухуця*: кормит ее, шьет ей новую одежду (ягушку) или повязывает новый пояс. Говорят, сколько на *мяд' пухуця* ягушек, столько детей в доме. При многодетности ненецких семей *мяд' пухуця* часто выглядит неуклюже толстой. Она одна на весь чум. Молодая жена не привозит свою *мяд' пухуця* из родительского дома. Кукла переходит под надзор женщины, когда она становится старшей в чуме. Если новая семья поселяется в отдельном чуме, первого ребенка женщина рождает при содействии *мяд' пухуця* свекрови, а затем шьет себе собственную.

Ненцы говорят: «Без *мяд' пухуця* дом — не дом». Она его охраняет. Если хозяева почему-либо вынуждены временно покинуть чум, его оставляют на попечение *мяд' пухуця* и ее мужа *мяд' вэсако*. В «свободное от родов» время *мяд' пухуця* хранится на подушках женской постели (в *нё* — привходовой части чума), а при переездах усаживается в *не-хан* (женскую нарту). К ее помощи прибегают и в случае болезни. По наблюдениям Л. В. Хомич, ее кладут в изголовье тяжело больному. По тому, легкой или тяжелой кажется *мяд' пухуця*, предсказывают либо скорое выздоровление, либо смерть [1966. С. 203—204].

У *мяд' пухуця* нет «тела», она состоит из сплошных одежд. Ненцы считают, что деревянная сердцевина означает кого-то из умерших предков. Такое «тело» изготавливается для другой



домашней куклы — *нгытарма*. Деревянную фигуру делают из отщепы, взятого с гроба умершего (левой вертикальной стойки у головы), а затем одевают ее в «малицу» или «ягушку». Этим занимается шаман или кто-то по его указанию. Далеко не каждый покойник может стать *нгытарма*, он должен быть шаманом или стариком-долгожителем и к тому же «хотеть» этого (свидетельством желания служит самопроизвольный раскол вертикальной стойки гроба или предсказание шамана).

Если *мьд' пухуця* хранится у изголовья старшей женщины (или следует вместе с ней в *не-хан*), то *нгытарма* может находиться как на женской постели, так и вне чума на маленькой нарточке, стоящей поверх *хэхэ-хан* (священной нарты). В. Н. Чернецов упоминает третье место хранения посаженного в нарточку (*нгытарма хан*) изображения *нгытарма* (покойного шамана) — на нарте *вандако* [Источники..., 1987. С. 129]. Ухаживает за куклой (одевает ее, кормит) женщина, чаще всего старуха.

*Нгытарма* всегда изготавливают в память (как посмертное воплощение) шамана или шаманки, иногда — почтенных долголетних старика или старухи. По замечанию В. Иславина, «идолы *н'ытырма* делаются в память прадедушки или прабабушки и суть божки, присутствующие при рождении младенцев» [1847. С. 116]. По данным Г. Д. Вербова, *нгытарма сидянг* или *нгытарма сядэй* (полное название куклы) изготавливают через 7—10 лет после смерти старика и держат в чуме несколько поколений [см. Хомич, 1966. С. 208—209; 1971. С. 243]. *Нгытарма*, посвященная шаману, превращается в *тадебцо* (шаманского духа-помощника); ее название и значение соотносится с понятием «череп старца-шамана» [см. Lehtisalo, 1956. S. 35; Hajdu, 1968. P. 160—161]. Некоторые «зажившиеся» старики уже при жизни становятся *нгытарма*. Г. Н. Грачева отметила, что у гыданских ненцев, как и у нганасан, смерть «очень старого» человека вызывает самую большую тревогу окружающих: чем старше умирающий, тем легче он может захватить с собой кого-то из живущих. Нганасанское название такого старца — *нгамтэр'у* [1983. С. 84] представляет собой нечто среднее между ненецкими образами *нгытарма* и *Нгаятар* ('Шерстокожий').

Заращение шерстью лица — один из признаков старости. Я заметил, что ненцы неодобрительно относились к моей бороде, когда она нет-нет да вырастала. Мохнатость (борода-

тость) — одна из черт, выдающих в русских детей *Нга*. Правда, мне доводилось встречать бородатых и среди самих ненцев, но это, как правило, были старики с белой бородой. Темную же поросль на лице, по старой традиции, мужчинам надлежит выщипывать. Кроме стариков (и, конечно, русских), опасности стать волосатым подвержен младенец, он непременно обрастет шерстью, если его ежедневно не греть у огня.

По-видимому, и в понятии *нгытарма* заложена черта волосатости как причастности к темному миру. На Ямале мне довелось видеть, как *нгытарма* во время пурги выносят на улицу — стеречь оленей. Ненцы говорят, что он является посредником между тундровыми сядаями и домашними духами. С одной стороны, у него, как и у сядая, есть деревянная сердцевина; с другой — он, как и *мяд' пухуця*, облачен в меховую одежду. Будучи полудомашним, *нгытарма* охраняет подступы к дому. Поэтому его «места» — священная нарта, нарта *вандоку*, порог (у которого он хранится и за который он выносятся во время пурги). В пространственном и ролевом отношении *нгытарма* символически близок другим хранителям порога — женщине и собаке. Ему, как и им, свойствен темный шаманский дух.

Противостояние *нгытарма* пурге основано на его свойстве вести диалог с иными мирами (как подземным, так и заземным). Примечателен и сам образ пурги *Хад* — старухи с длинными седыми волосами [Хомич, 1976. С. 20], способной похищать женщин. По одной из легенд, жила когда-то девушка-чайка (халей). Однажды она потеряла серебряную серьгу и пошла ее искать по следу кочевий. Дошла до прежнего чумовища, увидела серьгу, а ту будто унесло куда-то дальше. Дошла девушка до следующего старого становища, серьга унеслась еще дальше. На третьем она сверкнула и исчезла. Пошла девушка назад. Вдруг налетела пурга, закружила девушку и унесла ее на небо. С тех пор она стала птицей-халеем жить среди *нув хасава* [Н. Неркыгы, Кутоп-Юган, 1978 г.] На Ямале существует поверье, что залетевшую в чум чайку необходимо убить. Вообще халей считается темной птицей своего рода летним обличем пурги.

Имя *Хад* созвучно слову *хада* — 'старуха', 'бабка'. Вероятно, с ним связаны и упоминаемые в предании понятия *хайвы* (запустевшее место), *халэв* (чайка), а также ряд и подобных: *хал* (туман), *халву* (ворчливый), *хасьва* (глухота) *хась* (умереть). Образ *Хад-хада* (Пурги-старухи) раскрыва

ется и в словах хада (ноготь, коготь), хадета (царапать), хада'ма (место убийства). Может быть, именно в этом смысловом поле берет начало столь характерная для Пепельной женщины (Парнэ) манера царапать лица женщин, делать их старыми. Может быть, Хад и Парнэ — явления близкие? По крайней мере, и та и другая входят в женский пантеон, обладают способностью красть, пожирать или, в лучшем случае, царапать лицо.

Противостоять Пурге и сильному ветру, наряду с нгы-тарма, может женщина-шаманка. Однажды М. А. Кастрену довелось наблюдать заклинание ветра, совершаемое самоедкой-колдуньей, закутанной в мохнатую оленью шкуру с бортающимися разноцветными суконными полосами; ее голова, плечи и часть лица были покрыты колпаком из шкуры росوماхи со свисающими на спину медными кружками. Она ходила вокруг очага, останавливаясь на минуту у каждой из четырех его сторон и кланяясь на все четыре стороны. Затем она села перед огнем, издала восклицание: «У-у-у!» и принялась тихо постукивать по очагу [1860. С. 167].

В этой ворожке видны все те же черты мохнатости, представленные на сей раз колпаком из шкуры росوماхи. Кстати, ингней — росوماха ('маленький медведь') в женских сказках о зверях всегда наделяется чертами коварства и зловредности. Вместе с тем она считается носителем темного духа и ее нельзя убивать ударом копья (обратным концом хорея); сначала ее следует оглушить, а затем задушить арканом [см. Наумов, 1931. С. 25]. Колдунья может быть отмечена и другим «темным» мехом — собаки. Возможно, благодаря такой одежде старуха-шаманка в лахнако «Нардалю» [Л. Лапсуй, Гыдан, 1979 г.] называется 'наполовину собакой'. Возможно, это связано с одним и тем же направлением колдовских связей собаки и женщины с миром низа.

Роды-смерть-порог-вьюга-чайка-когти-волосы-росوماха-собака... О чем идет речь? Почему эти образы цепляются друг за друга и как-то подспудно сплетаются в единую ткань? Где замыкается круг, начавшийся с женских кукол и вот уже достигший образа колдуньи? Впрочем, кукла и есть колдунья. По данным Л. В. Хомич, изображение умершей шаманки является наиболее почитаемым, им пользуется целая группа женщин, и по мере надобности (при родах) оно переносится из чума в чум [1977. С. 23].

Удивительны рассказы о шаманах. Но еще удивительнее рассказы о шаманках. Недавно (в 1993 г.) я услышал историю о ямальской шаманке, которая колола себя пенгабча (острой ручкой колотушки от бубна), собирала свою кровь в чашку и пила ею человека, который с той поры становился удачливым и богатым. Шаманы-мужчины, наоборот, не допускали появления даже капли крови на своем, как уютно протыкаемом, теле. Эта же шаманка, по рассказам, отрезала себе кончик языка и бросала его в огонь. Шаманы-мужчины либо обходились вовсе без огня (в 'темном' чуме), либо согревали над ним бубен, и этим их явная связь с очагом исчерпывалась.

Все ненецкие предания об огне строятся на женских образах. *Ту Пухуця* (Старуха Огня) предстает то злодейкой, сжигающей всех сватающихся к ее трем дочерям женихов, то покровительницей скрывающегося от погони героя — она дарит ему пеструю собачку, на которой он переплывает море [В. С. Тадибе, Ямал, 1993 г.].

У лесных ненцев *Ту Кота* (Огня Старуха) требует страшную плату за непочтительное отношение к себе. По преданию, жили в одном чуме старуха и ее дочь. Девочка баловалась с огнем и иголкой выколола ему глаз. Огонь перестал гореть. Тогда старуха отрезала у девочки палец и бросила его в огонь. После этого огонь вновь разгорелся [Н. Пяк, Нум-то, 1989 г.]. По другой версии, однажды женщина ткнула в огонь ножом. Очаг погас. Муж с охоты пришел, а жена сидит и плачет. *Ту Кота* ей говорит: «Ты мне глаз выколола, отдай своего сына, тогда гореть буду». Женщина отдала своего сына огню, и он загорелся вновь [Л. К. Пяк, Нум-то, 1989 г.].

Старуха Огня не переносит порезов или уколов металлическими предметами, равно как и плевков (от этого на языке вздувается пузырь). Если разводят новый огонь, в очаг кладут монету, если готовятся к торжественной трапезе, первый кусочек жира и глоток водки отдают *Ту Пухуця*. Она способна и очистить человека. Для этого нужно положить в костер толстую кишку оленя или лоскут бобровой шкуры. Огонь зашипит, из него пойдет зеленоватый дым. После этого следует провести рукой «перед глазами и под глазами» (условный круг), произнести «ку-ку» и перешагнуть через пламя.

Таков язык *Ту Пухуця*. С ней говорят женщины. Под их руками огонь мгновенно разгорается, но их же руки он обжигает. Он очищает их (и всех жителей чума) от хэйвы, но иногда требует жертв. Часто такой жертвой оказывается са-

мое дорогое для женщины — ее ребенок. Мне не раз приходилось видеть в тундре детей со свежими язвами от ожогов. Не раз приходилось замечать и длинную лямку, которой ползающего ребенка привязывали к шесту чума (длина лямки соразмерна расстоянию до очага).

Итак, снова кровь и огонь, снова речь о странном понятии *хэйвы*, которое означает одновременно и «грех», и какую-то неопределенную духовную силу. Опять «женский шаг» и женский круг, столь отчетливо очертившийся в разговоре о вещном пространстве. В этом круге — своя жизнь-несущая сила (*мяд' пухуця*): образы иного мира (*нгытарма*), стихии и вестники темных миров (*Хад*, *Парнэ* и, конечно, болезни), свои звери (собака и росомаха, мыши и комары из царства *Парнэ*), свое живое время, текущее в ритме сна и бодрствования очага. В этом пространстве свои законы колдовства (шаманства) с его странным «постукиванием по очагу», шипением и звуками «ку-ку», отдаваемым огню кончиком языка, жертвованием собственной крови — все это похоже на «то, что живет в чуме». Во всяком случае, оно исходит из чума и к нему возвращается. Оно маленькое, но в нем сходятся все миры. Этот круг-пантеон — женский.

Для меня самого подобное признание несколько неожиданно. Размышляя над предыдущей темой, я задумал поначалу собрать всех мохнатых духов в один сюжет. Собрал. И сразу почувствовал, что 'вихляющаяся женщина' выпала из, казалось бы, родственного круга. Она заговорила каким-то особым языком. Тогда я назвал ее (по-русски) «Пепельной» и предоставил отдельное место. Освободившись от родни, она повела себя еще более странно — выпала из всего пантеона. Вернее, сохраняя очевидную связь с ним, образовала некий свой — детский пантеон. И вот сейчас, начиная разговор о богине Земли, я ощущаю новое, третье, не похожее на все предыдущие, звучание.

Имеет ли все только что сказанное отношение к настоящим богам? Думаю, настолько же, насколько маленькая люлька имеет отношение к цветущей женщине или сильному мужчине. Неужели он или она когда-то умещались в ней? Неужели могучий бог *Яв'мал* когда-то был маленьким? Был, говорит легенда, и лежал в колыбели с тремя перевязями. Стало быть, все большое когда-то было маленьким?

Очень по-детски звучит вопрос, который обычно задают не дети, им-то понятно, как все может быть маленьким. Его

задает тот, кто по-взрослому удивляется, откуда взялась такая огромная Земля, и находит ответ: выросла из крупницы донного песка. Откуда взялась Луна? — Это верхняя часть разорванного напополам мужчины, которую жена бросила на Небо, а сама стала Солнцем. Солнце может оказаться в чуме (когда шаман поставит его, точнее ее, на ладонь), правда, от этого в чуме становится слишком жарко.

Я кратко повторил ранее упоминавшиеся легенды для того, чтобы показать, насколько близко к чуму находится Мир — будто «на ладони». А также для того, чтобы представить, как может в маленькой кукле *мяд' пухуця* уместиться дух богини Я-Мюня — Лона Земли. Для ненцев не существует грани между Вселенской Матерью и Старухой Чума. Богиня живет здесь, в этом чуме, потому что именно здесь рождается и продолжается жизнь. Ненцы часто вообще не разделяют понятий *мяд' пухуця* и Я-Мюня (Я-Небя — 'Земля-Мать') и именем последней называют куклу.

Этим вызваны разночтения женских духов-образов в работах Л. В. Хомич. В одном случае она причисляет Я' небя (Я' мюня — 'нутро Земли') к домашним духам [1966. С. 204], в другом заключает, что «название *мяд' пухуця* относится к предмету культа, а я' небя и я' мюня — к духу в нем воплощенному» [1977. С. 23]. Кроме того, Я-Мюня, «по некоторым данным — жена Нума», которая помогала при родах, вела запись срока жизни человека и «ведала судьбой родившегося вплоть до его смерти» [1976. С. 21]. При кажущемся различии все эти определения ничуть не противоречат друг другу. Никто иная, как жена Нума, воплощенная в этой кукле, помогает этому рождению.

Выше уже упоминалась рассказанная Светланой Вэнго [Гыдан, 1979 г.] легенда «Сидя Вэсако» (Два Старика), в которой к запертым в темницу «лохматым, с обгаженными подолами малиц» Нум Вэсако (Неба Старiku) и Я Вэсако (Земли Старiku) является старуха «семи пядей лицом, в одну пять ростом». Она сообщает о рождении очередного ребенка и спрашивает совета Стариков. Зовут эту маленькую старушку Я-Мюня — 'Земли-Лоно'.

В *хынабц* «Вадеси Салоку» герой-Нум, держа в руках «смятого» Тавысо Мидерта, задает всем богам вопрос: «Что с ним делать?» За ответом он приходит (вместе с *Нга Ерв*) к сопке, открывающейся дверцей с ручкой из мамонтовой кости. Там, за дверцей, оказывается старушка «лицом в семь пядей,

спиной — в одну». Со словами: «Я сама все сделаю», — старушка бьет Тавысо Мидерта колотушкой по голове, и он тотчас уходит в землю. Затем Нум убивает Я-Мюня, чтобы утвердить на ее месте свою жену.

В этом мифе Я-Мюня — не только жена Нума (в конце действия), но и мать Нга Ерв (в ходе событий). Ее колотушка разрешает вопрос, на который не может найти ответ сам Нум. В ярабц «Сидя Сэротэта» только «бабушка, которая живет под землей», может дать герою «три стрелы, сделанные из костей ног мамонта (убивать колдунов)» — Я' мюня мэна хадат хань. Арка я' хора' хэва' лэт мугув тая [Куприянова, 1965. С. 221, 234].

Эта бабушка владеет и Подземельем (ездит на ян-хора — мамонтах), и Землей (является Хозяйкой Чума), и Небом (в качестве жены Нума и в роли Нум Небя — 'Небесной Матери'). Она не только то Лоно, которое все рождает, но и то, которое все забирает. Другими словами, она рождает как жизнь (жена Нума), так и смерть (мать Нга).

Как и среди людей, в мире духов действует закон притяжения полов(ин): к мужчинам пристаёт нечисть женского пола, к женщинам — мужского. Наверное, каждой женщине знакомо ощущение, будто Месяц с неумолимым постоянством вмешивается в ее утробную жизнь, и потому в отношении к нему возникает определение мужского рода. Мужчина любое липнувшее к нему колдовство склонен видеть в женском обличье. Ощущая слабость, а то и переходя уже порог жизни, он отдается земле, болезни, смерти, чему угодно, но женского пола. В соитии с красавицей-смертью (например обнаженной Си-нга) выражена и идея брака с «новым» миром, и символика рождения-наоборот через ту же 'дыру'-утробу.

В ненецкой традиции светлые боги, как правило, не домогаются женщин, тогда как темные — наперебой. В сказании лесных ненцев «Чоня Шоменю» (Лисья Шапка) женщину, «потоптавшую» семь священных холмов, преследует одноглазый Номулик, превращающийся то в красивого чирка, то в плывущего на лодке мужчину в лисьей шапке. Номулику удастся овладеть героиней, после чего он умерщвляет всех ее братьев и мужа (как предзнаменование этого на свадьбе ей видится глаз великана). Избавиться от преследований Номулика-Щютпя ей (и всем людям) удастся только после того, как рожденный ею (от великана же) сын Чоня убивает собственного отца [сказитель Л. К. Пяк, Нум-то, 1989 г.].

Все столкновения миров происходят, как известно, по сценарию борьбы за обладание. Особенно ярко это выражается в противостоянии различных людских миров, о чем уже шла речь в главе о войнах и вождях. «Иные люди» могут обладать любыми странностями: есть мох, жить под землей, иметь один глаз или три глаза, но при этом они всегда сохраняют способность (и даже повышенную тягу) к половому соитию с настоящими людьми. Женщина является 'дверью' в чужую страну. Она, все тем же 'свойством шага', превращает людей во врагов. К числу порождаемого женщиной явно или неявно причисляются как война (стремление к овладению), так и мир (обладание через реальный или символический брак).

Если духи Светлого или Темного миров, какими бы вездесущими они не представлялись, находятся где-то снаружи, то женские образы существуют где-то внутри. В легендах они менее броские, менее деятельные, но непременно присутствующие. Более того, ради них совершаются яркие поступки и героические подвиги. Неявно именно они оказываются целью деяний. Если Верхние и Нижние боги выплескивают свою силу в мир, то Женщина собирает эту силу в себя для того, чтобы снова родить ее.

Мне известно лишь одно святилище, определенно связываемое с Лоном Земли (Матерью Богов). Это камень *Невехэге* на о. Вайгач. По словам В. Иславина, «к нему бросают разные монеты, ружья, топоры, ножи, пуговицы и т. д. ... как у матери, все это хранится в утробе» [1847. С. 118]. Не потому ли «утробе» приносятся не только обычные жертвы, но и тот странный набор, который перечислил В. Иславин, что ритуал подобного «захоронения» настроен на последующее обратное возрождение? Не поэтому ли ненцы Ямала все старые священные предметы (шесты *сымызы*, культовые скульптуры, нарты, шаманские бубны) доставляют на святилище Ямал-Хэ, хозяйкой которого является женщина *Ямал Хадако* (Старушка Края Земли)?

Мне довелось побывать не нем трижды. И всякий раз оно менялось, что-то появлялось новое, что-то исчезало. По традиции, человек приносит *Ямал Хадако* свою жертву и забирает с собой ее ответный дар. На этом святилище «возрождаются» медвежьи клыки. Когда они самопроизвольно выпадают из привозимых туда черепов, их берут с собой и подвешивают в качестве оберегов на пояса. Оттуда берут ленты — 'пояса' Старушки, которые «должны быть в каждом ямаль-



ском чуме». Пояс *Ямал Хадако*, как и образ *мяд' пухуця*, охраняет рождение, жизнь и смерть людей.

Почти девяносто лет назад там побывал Б. М. Житков. «Жрец» святилища Лямби Уэнога, в обязанности которого входило охранять *сядаев* и провожать к капищу паломников, рассказал ему такую легенду [1913. С. 51].

Очень много лет тому назад один из предков Уэногов охотился с другими самоедами на оленей. Он лежал в засаде на том самом месте, где мы сидим теперь, а другие самоеды гнали на него оленей. Среди оленей бежала белая важенка. Уэнога пустил стрелу, которая убила важенку. Когда стали свежевать ее, нож уперся в какой-то предмет, который лежал во внутренностях зверя. Оказалось, что предмет этот — небольшое металлическое кольцо с перекладинами, похожее несколько на пряжки, которые самоедки носят на поясах. Самоеды поняли тогда, что какой-то дух превратился в оленя и дал себя убить, чтобы положить святой предмет на определенное место. Поэтому на том месте, где была убита важенка, и стали ставить *сядаев*.

Еще через двадцать лет святилище посетил В. П. Евладов. Вот записанные им версии предания [1992. С. 123, 148—149, 151].

Задолго до основания святого места Хаэн-сале жил один самоед на Ямале. Он поехал как-то на промыслы и в тумане заблудился. Поднялась страшная буря и унесла человека на небо. Там он пришел в «Божий чум». У этого божества была дочь. Потом этот человек и сам стал богом, спустился на землю, а с ним и дочь божья. На земле этот человек сказал божьей дочери: 'Я возьму себе Белый остров и буду жить там, тебе даю Ямал. Сядь у Хаэн-сале напротив меня, и будем жить так'. И долго эта женщина стояла одна на Ямале, а сам он сел на острове — это и был Сэру Ирику (Белый Дедушка). Потом стали у них сын и дочь. Их дочь околдовал сильный Нгэрм (Север), что живет посреди моря. Он превратил ее в Белую важенку, из-за которой между самоедскими родами была война. Белая важенка попала под стрелу и при разделе досталась роду Вэненга. Когда была найдена священная пряжка, молва об этом месте стала расти, и теперь это главный жертвенник Ямала — Яумал-хэ...

Когда-то очень давно здесь стоял один обыкновенный шайтан. Собрались семь родов ненцев охотиться на диких оленей. Главным предводителем охоты был один из Вэнэнгов. Они поставили два ряда палок около святого, и на них привязали лямки вроде флагов. Им удалось загнать в этот коридор целое стадо оленей. Всех их перебили стрелами (тогда еще не было ружей). В числе убитых была Белая Важенка. При разделе добычи она досталась главному Вэненге. Когда он ее свежевал, то нашел на груди медную пряжку, какую носят женщины на поясе. В честь этой важенки охотники основали здесь святое место, которое посвящено женщине.

Спустя много лет приехали с моря русские с саблями и хотели это место разрушить. Пока они шли от моря сюда (море видно не遠деке), их взяла цинга, и все они умерли. Сабли были зарыты за спиной главного шайтана, того самого, с которого началось сегодняшнее угонение. Эти сабли долго там лежали, потом сюда стали приезжать

ненцы из дальних мест, они растаскали сабли по чумам. Несколько клинков старики спрятали поглубже за спиной святого...

Это было очень давно. Приехали промышленники охотиться на диких оленей, и стадо в 30 голов все перебили, осталась одна серая важенка. Мой прадед Окатэтта говорит, что надо отпустить. А молодые не послушались, убили. Дед стал пластать — в животе нож уперся, он вытащил нож, на нем зазубрины. Кожу важенки приподнял, разрезал. Там была женская пряжка. Ее дед зашил в голову своей малицы. Спустя некоторое время об этом все узнали, завидовали нам. А отец Поса Вэнэнги спросил у одной девочки, где старик Окатэтта держит пряжку. Та сказала. Вэнэнга затеял драку и во время драки оторвал у моего прадеда голову малицы и с ней утнул в чум. С того времени она у Вэнэнгов и сейчас в святой нарте зашита в мешок из шкур.

В записанных мною легендах (еще через шестьдесят лет) повторяются мотивы охоты, обнаружения пряжки на поясе важенки, спора ненецких родов о собственности на эту пряжку (а также землю, на которой расположено святилище). Есть в них и некоторое своеобразие. Белая важенка-женщина с семьей своими детьми скрывалась, уходя все дальше на север, от преследователя-мужа. Во всех местах, где останавливались и отдыхали беглецы, ныне созданы святилища. И зимой и летом был виден след уходящих оленей. Муж-отец настиг важенку у берега моря и убил ее. С тех пор люди делают приношения женщине-олению и ее детям на семи жертвенниках у мыса Хаэн-сале, а протекающая неподалеку большая река называется Яхады-яха (река Важенки) [А. Вануйто, А. Тусида. Ямал, 1984 г.].

О семи детях-богах, живущих в семи «чумах» на святилище Ямал Хадако, ненцы говорят то как о духах (хэхэ) главных ямальских родов (но при этом никогда не перечисляют все-семь), то как о семерке богов, включающей Солнце (Хаэр), Луну (Ири), Звезды (Нумгымбой)... и опять недоговоренность. Вероятно, это дом всех-семи ямальских богов. А Хозяйкой Чума является сама 'Старушка'. Ее изображение, деревянная скульптура в виде полулежащей (будто роженица) женщины, в окружении трех *сядаев* находится у кромки берега, чуть поодаль от семи жертвенников. Лицо богини обращено на юг к обжитой людьми земле. За ее спиной через пролив Малыгина расположено капище *Сэр-нго Ирико* (Ледяного Старика), ее брата-мужа.

Примечательно, что, когда люди отправляются с Ямала на Белый остров к Ледяному Старiku, их окуривает (очищает дымом) непременно женщина [Евладов, 1992. С. 127], вероятно, исполняя в этот момент роль самой 'Старушки'. Глав-

ный символ *Ямал Хадако* — поясная пряжка — свидетельствует о ее причастности к кругу обрядов, очерчивающих рождение и смерть. На тот же вопрос о продолжении или прекращении жизни дает ответ нарта, стоящая у центрального жертвенника: если поднимающий ее чувствует легкость, сбудутся лучшие надежды, если ощущает тяжесть, неизбежен плохой исход.

Мне довелось побывать еще на одном большом святилище ненцев — трех горах, замыкающих собой кряж Полярного Урала. Эти вершины *Хада Пэ* (Старухи Камень) — *Малый Минисей*, *Нутос Пэ* (Нарты Камень) — *Константинов Камень* и *Хабтея Пэ* (Олень Камень) — *Большой Минисей* — чум, нарта и лежащий олень *Пэ-мал Хадако* (Гор-края Старушки). По легенде, она пришла сюда вслед за своим народом по следам оставляемых людьми круглых пятен кострищ. *Пэ-мал Хадако* ехала по горным лощинам на нарте, запряженной одним оленем. Семь раз она делала остановки — все эти места-стойбища, тянущиеся цепью по Полярному Уралу, стали ненецкими святилищами. В седьмой раз на горе *Минисей Пэ-мал Хадако* остановилась навсегда. Здесь она поставила свой трехступенчатый каменный чум. Со стороны заката укрепила его каменной нартой *Нутто*. Здесь ее усталый олень прилег и до сих пор лежит в облике горы, называемой *Хабтея* [А. П. Неркаги, Полярный Урал, 1993 г.].

По другим версиям легенды, с *Пэ-мал Хадако*, как и с ее ямальской соседкой, стряслась беда. Согласно данным Л. В. Хомич, «когда-то давно дочь *Нума* вела аргиш. Вдруг на нее налетел злой дух *Нга*. Тут весь аргиш ее обратился в камень, и образовались Уральские горы, а гора *Минисей* — ее передовой олень» [1966. С. 199—200]. Третья легенда повествует о том, как будучи еще ребенком, богиня скиталась по миру (даже жила у русских), ходила по морю на кораблях, воевала с врагами. В горах она умерла, и гора *Минисей* представляет собой «тот», подземный, дом *Пэ-мал Хадако* [И. Лаптандер, Ямал, 1990 г.].

Я присутствовал при приношении жертвы *Пэ-мал Хадако* по поводу болезни оленей. Многие ненцы считают ее прежде всего покровительницей оленей, причем маленьких телят. Раз в три года ей следует приносить в жертву олененка белой (по другим сведениям, наоборот, темной) масти. При заклании произносятся слова: «Мы тебе, бабушка, принесли теленка, чтобы остальные целы были». С горы *Старухи* берут ка-

мень, надевают на него ягушку, отныне он именуется хэхэ не (дух женщины) или пухуча пэ (старухи камень). Если во время пурги потеряется теленок, хэхэ не достают из священной нарты, привязывают к середине хорей и ставят хорей за чум со стороны си [Д. С. Лаптандер, Щучье, 1989 г.].

Камень особой формы (знак Хадам Пэ) хранится в каждой священной нарте. Он является покровителем не только маленьких оленей, но и детей (в люльку кладут сей пэ — 'сердце камень' — охраняющий ребенка). Само святилище Пэ-мал Хада представляет собой, как и Ямал-хэ, целый мир: в нем выражен центр (Чум), стороны си (Нарта) и нё (Олень). В цветовой символике представлены белый (цвет жертвуемых песцовых и оленьих шкур), красный (приносимая ткань) и черный (цвет ягушки Старухи).

Одно из имен Старухи, Минисей, образовано от того же корня, что и Мюня (Миня) — 'Лоно', 'Бремя', 'Ноша'. По преданиям, записанным В. И. Васильевым у энцев и енисейских ненцев, с момента сотворения земля вращалась слишком быстро, и люди мучились от этого. Дья Минью (у энцев) или Я Минью (у ненцев) — 'Земли Мать' предложила сбросить на землю тяжелые камни. Так образовались горы. Земля отяжелела и стала вращаться медленнее. Кроме того, именно Дья Минью наделила первую пару людей на земле мужским и женским детородными органами [Vasiljev, 1978. P. 430—431]. Связь Гор с Землей оттеняется и тем, что в перечне вызываемых шаманом духов Хозяева Земли и Гор стоят рядом: Я ерв (хозяин земли), Я ерв не (хозяйка земли), Я ерв ню (сын хозяина земли), Я ерв не ню (дочь хозяина земли), Пэ ерв (хозяин гор), Пэ ерв не (хозяйка гор) [см. Хомич, 1981. С. 28].

Образ богини Земли (в различных ее проявлениях) присутствует во всех видах творения. При этом нередко ее рождающе-материнскому облику противопоставляется разрушитель-убийца в ипостаси мужского духа (преследователь-муж, злой Нга). Возможно, ее мифологическая смерть необходима как утверждение ее призвания покровительствовать не только рождению, но и смерти. Как бы то ни было, обе стороны бытия человека — жизнь и жизнь-наоборот, проходят под опекой Матери Земли, а ее Лоно является той 'дверью', через которую лежит путь между этими настолько же разными, насколько и одинаковыми мирами.

Иногда скрытая женская власть над миром прорывается наружу. В уже упоминавшемся *ярабц* «Сюнды Вэсако» (Комолый Олень — Старик) дочь старика по имени Комолый Олень отправляется в лес на поиски потерянного ее отцом семигранного точильного бруска. С этого начинается долгий путь ее борьбы-игры с великаном *Сюдбя*, во время которого она причащается к темному миру (ее выкармливает своим молоком медведица с восемью ушами и восемью сосцами), затем ищет помощи в чуме бога *Илибембэртя*, хантыйского (южного) вождя, 'белого' (северного) царя. В конце концов злодей *Сюдбя*, конечно, погибает, но остается в памяти другое: ради обладания героиней он сокрушает на своем пути всех попавшихся ему верхних богов, всякий раз протягивая ей на ладони то сына *Илибембэртя*, то хантыйского вождя (воплощение *Яв'мала*). Героиня отвергает и побеждает *Сюдбя*, а заодно спасает (возрождает) Верхних духов и сама становится богиней Рождающей Земли — *Я-Сой*.

Это еще одно имя Лона Земли, образованное от корня *сой* — 'рождение'. От него же происходит шаманское название Родоначальницы Медведей — *Варк' Сомтавы*. Примечательно, что и собственного Отца, того могущественного духа, который распределяет мир между *Нумом* и *Нга*, шаманы именуют *Тадев Сомтавы* (Шаманов Рождающим). Не берусь судить, чего в этом больше — символикн духовного рождения или свидетельства женских истоков шаманства. Очевидно лишь то, что *Тадев Сомтавы* — это тот (та), который(ая) владеет главным таинством, — рождать.

\* \* \*

Вот и окончен счет семи богам, которые названы в изначальной шаманской песне. Их, как видно, больше, но «все равно семь». Ненецкий пантеон считается семерками: жертвенники, *седаи*, дети богов, чумы, нарты, костры, четверти лунных периодов, количество слоев мерзлоты или неба, число остановок в пути, кратность жизни и смерти. По-ненецки *семь* — *си'ив*. В основе этого слова значений не меньше, чем у самой семерки. *Си* — священная сторона чума, верхнее дымовое окно, отверстие — вход-выход, целый ряд образов предков и обитателей потустороннего мира. Из обилия возможных толкований трудно выбрать нечто общеисходное для *си'ив*.

Может быть, это то, через что открывается (связывается, достигается) всё.

## СЕЛЬКУПЫ

Река Толька, где в 20—30-х годах кочевал знаменитый князь-шаман Шата (Кунин), в среднем течении соединена цепью многоводных проточных озер, называемых по-русски Чертовыми. На самом деле (по-селькупски) из всех этих озер лишь одно «Чертово». Оно называется Лозыль-то — 'озеро Духов'. На возвышающемся с северной его стороны острове расположено главное святилище селькупов — Лозыль Лакка (Гора Духов). Здесь, как говорят, обитают главные лозы (духи) селькупов.

Неподалеку от Лозыль-то находится стойбище Силантия В. Чекурмина, внука некогда знаменитого шамана. Во всех рассказах о Лозыль Лакка непременно фигурирует кто-нибудь из Чекурминых — это их родовая территория. Сегодня Силантий — старейшина рода. С ним мне и довелось в последний раз (в сентябре 1993 г.) побывать на священной сопке. С ним мы помянули его недавно умерших близких — сына Константина и старого друга Филиппа Н. Калина. В 1988 г., когда я впервые побывал в поселке Толька и на Лозыль-то, оба были еще живы. Правда Филипп был всерьез тут на ухо, а Костя совершенно слеп.

Костя был вдвое моложе Филиппа, но их связывала крепкая дружба. Они всюду ходили вдвоем: Филипп водил Костю, а Костя как-то без особого труда умудрялся докричаться до Филиппа. Так что в паре они видели и слышали все, что хотели. В поселке над ними подсмеивались. Подсмеивались и надо мной, удивляясь тому, что я избрал их в качестве главных собеседников. Между тем два друга то ли благодаря своей отключенности от мира, то ли вопреки ей, создали для себя удивительно красочный мир, похожий на старую селькупскую сказку. И между собой и со мной они говорили о той действительности, которую многие их зрячие и слышащие соплеменники уже потеряли из виду. И умерли они почти в одно время: Костя по нелепости утонул, Филипп не осилил старческую болезнь.

Среди записей, которые остались у меня от бесед с ними, есть легенда, чем-то похожая на ненецкое сказание «Юно

Ню» и вместе с тем содержащая неповторимый дух селькупской мифологии. Итак, *чаптэ* (сказка) «Коркы Пачкы Ийя» (Медведя и Пачкы Сын) [сказитель Филипп Н. Калин, второй Константин С. Чекурмин, Толька, 1988 г.]

Жил Пачкы со своей женой. Однажды старуха пошла в лес и потерялась. Стал Пачкы определять, куда она ушла. Сначала подсчитал все звезды — нет ее следов на Небе. Стал смотреть священную запись о Земле — и там ее не нашел. Стал высматривать, что показывают корни деревьев, пересчитал все песчинки на земле — и снова не нашел ее следов. Перестал Пачкы искать старуху и начал жить один.

Однажды сидел он в чуме. Вдруг пришла его старуха и принесла с собой люльку. В колыбели лежал сын. Назвали мальчика Коркы Пачкы Ийя. Сын вырос с луком и стрелой. Начал охотиться. Всех зверей, что в лесу были, убивал.

Как-то опять старуха потерялась. Стал старик определять, как и прежде, куда она ушла. Считал, смотрел, но опять не смог найти. Тогда Ийя сказал ему: «Ты живи здесь, а я пойду мать искать». Пошел он по лесу, увидел следы медведя и двинулся по ним. Видит, перед ним берлога. Заглянул в нее и увидел свою мать. Вытащил ее из берлоги, а мать ему говорит: «Зачем ты меня трогаешь, меня сюда медведь на руках принес. Сейчас он сюда придет и тебя убьет». Сын ей отвечает: «Если медведь не хочет умереть, то не пойдет по моему следу». Взял мать и понес ее к отцу. Пожил с ними недолго и говорит: «Отец и мать, живите себе на здоровье, а я ухожу. Если жив буду, вернусь домой, а если не вернусь, значит я умер». И ушел.

Шел Ийя по черному лесу, по густому лесу, по чистым полянам и вышел к морю. Увидел он посреди моря пень и пошел к этому пню. Вдруг пень превратился в человека.

— Что ты тут делаешь? — спросил его Ийя.

— Охраняю море, чтобы никто не подходил. Я такой, что меня все лозы боятся, — ответил человек-пень.

— А как тебя зовут?

— Морэ-тыче-тыли Сальтэ (Море-закрывающий Пень).

— А меня зовут Коркы Пачкы Ийя.

— Куда ты идешь? — спросил Сальтэ.

— Куда путь ведет, туда и иду.

— Я с тобой пойду, люди на одном месте не живут.

Пошли они вдвоем. Видят, впереди бор. Подходят, а перед ними деревья валяются с корнями и землей. Увидели они человека. Спрашивают:

— Как тебя зовут?

— Меня зовут Нечи Кынг (Валящий Бор). Я до того сильный, что никто через меня не пройдет и от меня не уйдет. А вас как зовут?

— Я — Морэ-тыче-тыли Сальтэ.

— Я — Коркы Пачкы Ийя.

— А куда вы идете? — спросил Нечи.

— Куда путь идет, туда и идем.

— Я с вами пойду, человек не может век на одном месте жить.

Пошли втроем. Впереди показалась большая вода, ни берегов, ни тальника не видно. Пока они подходили, вода превратилась в человека. Подходят они и спрашивают:

— Как тебя зовут?

— Меня зовут Пой-киты Нюр (Зыбучее Болото). Мимо меня никто не пройдет. А вас как зовут?

— Я — Морэ-тыче-тыли Сальтэ.

— Я — Нечи Кынг.

— Я — Коркы Пачкы Ийя.

— А куда вы идете?

— Куда дорога тянется, туда и идем.

— Я с вами пойду. Люди на одном месте долго жить не могут.

Пошли они вчетвером. Устали идти. Поставили чум. Перед сном собрались они и решили, что завтра все на охоту пойдут, а Сальтэ останется еду готовить и четыре пары бокарей (обуви) сошьет. Утром все ушли. Сальтэ остался, костер развел, сидит, камус (шкуру с ног оленя или лося) чистит. Вдруг вошел человек и сел на дрова, сложенные у дверей. Человек незнакомый, никогда раньше его не видели. Сидит он на дровах, смотрит и молчит. Хотел Сальтэ гостя чаем напоить, стал котел с огня снимать, а тот человек котел у него выхватил и вылил кипяток на Сальтэ.

Лежит Сальтэ больной. Приходят Нечи, Нюр и Ийя с охоты, спрашивают:

— Ну как, ты все сделал?

— Нет, я заболел, встать не могу, ничего не сделал, — ответил Сальтэ. Больше он ничего не сказал.

На следующий день оставили в чуме Нечи, чтобы он еду приготовил и четыре пары бокарей сшил. Все остальные ушли на охоту. Нечи развел костер, котел с водой поставил на огонь и сел камус чистить. Вдруг входит незнакомый человек и садится на дрова у дверей. Сидит и смотрит. Вода в котле закипела, стал Нечи котел с огня снимать. Тут незнакомец подскочил и вылил кипяток на Нечи.

Лежит Нечи, болеет. Вернулись все с охоты. Ийя спрашивает:

— Ну что, Нечи Кынг, сшил бокари?

— Только начал камус чистить и заболел, — ответил Нечи и больше ничего не сказал.

— Завтра ты, Пой-киты Нюр, оставайся. Сделай все к нашему приходу, — сказал Ийя.

Утром все ушли на охоту, Нюр остался дома. Случилось с ним то же, что и раньше случалось. Вернулись с охоты Сальтэ, Нечи и Ийя. Нюр лежит — болеет.

— А ты говорил, что мимо тебя никто не пройдет, — сказал Ийя. — Завтра идите сами на охоту, я дома останусь.

Утром, когда все ушли, Ийя развел костер, котел с водой на него поставил, сидит, скребет камус. Вдруг входит человек и садится на дрова. Сидит и смотрит на Ийя. Увидел его Ийя и думает: «Знаю я, кто ты». Достал нож и положил рядом с собой. Только вода в котле закипела, и Ийя стал котел с огня снимать, как человек к нему бросился, хотел кипяток на него вылить. Ийя схватил нож и рубанул его по руке. Человек закричал, выскочил из чума и скрылся.

Ийя сел, бокари дошил, еду сварил. Вернулись все с охоты, Ийя им еду дает и говорит: «Завтра все вместе пойдем к черемухе, что стоит на той стороне, где солнце поднимается. Порубим ее и домой принесем. Сделаем из черемухи веревку. Будете меня на этой веревке через дыру в нижнюю землю спускать. Я посмотрю, откуда приходит этот человек».

Утром сделали веревку и спустили Ийя в нижнюю землю. Видит он, там светло, как ночью, когда светит месяц. Заметил он следы свежие и кровь на тропинке. Пошел Ийя по следам и пришел к чуму.



Ни большой чум, ни маленький. Подошел он поближе, прислушался. В чуме кто-то стонет, будто умирает. Вошел он в чум и сел на дрова. Видит, с одной стороны старуха с дочерью сидит, а на другой стороне старик умирает. Увидел старик Ийя и говорит:

— Каким путем ты сюда пришел, какой дух тебе это позволил? Я тебя знаю, это ты мне руку разрезал. Вылечи меня, и я отдам тебе в жены свою дочь.

— Ладно, — отвечает Ийя, — лежи и смотри на свою руку.

Сам Ийя сидит на дровах, не двигаясь, и поет (кымы дырма сумпа). Долго ли он пел или коротко, но рука у старика зажила. Отдал старик свою дочь и говорит: «Идите и живите, как вам бог (Ноп) велит».

Ийя пришел к тому месту, где его в нижнюю землю спускали. Сколотил ящик, посадил в него жену, привязал ящик к веревке и дернул за нее. Там, наверху, те трое каждый день к дыре подходили и смотрели, не возвращается ли Ийя. Чувствует Ийя, что за веревку стали тянуть. Он привязал себя веревкой снизу ящика и стал за ним подниматься. Трое наверху ящик с девкой вытянули, а веревку, которой был привязан Ийя, обрезали.

Стал падать Ийя и провалился до седьмой нижней земли. Там светло, как ночью, когда светят звезды. Очнулся, думает, что дальше делать, куда идти? Видит впереди следы страшные, огромные. Услышал, что вода течет быстрая, бурлящая. Около реки тропинка, ведет в две стороны вверх и вниз по течению. Пошел он вверх по речке. Пришел к чуму. Чум ни большой, ни маленький. Видит, сидят старик со старухой, головы у них седые, белые. Внук с ними. Старик говорит:

— Ой, старуха, давно я ослеп. Кажется, какой-то рябчик пришел. Свари из него суп. Давно я супа не ел.

— Ой, старик, неужто ты не видишь. Это наш внук пришел, — отвечает старуха.

Накормили они Ийя. Стал старик с ним говорить: «Ты думаешь, я тебя не знаю? Ты — Коркы Пачкы Ийя. Я мать и отца твоих знаю. У нас, сынок, большое горе. Спаси нашего внука, а я тебе за это помогу выбраться наверх. Снизу и сверху по течению реки идет гром. Как он сойдется над вершиной чума — загремит, а как разойдется — внук наш умирает».

Сидит Ийя в чуме, никуда не уходит. Сидит и поет. Слышит, гром идет, подходит к вершине чума. Ийя вышел из чума и пустил вверх стрелу, гром тут же исчез. Старик обрадовался и говорит: «Теперь я буду думать, как тебя на землю вернуть». Слышат они, семь журавлей (сельчи кара) летят. Над чумом журавли кружат, крыльями его бьют. Старик говорит Ийя: «Садись на седьмого журавля, он тебя поднимет».

Сел Ийя на журавля. Шесть раз журавли поднимались, не могли подняться. На седьмой раз поднялись и полетели. Вылетели в ту же дыру, через которую Ийя спускался. Смотрит Ийя, у дыры следы, будто кто-то недавно здесь ходил. Журавли улетели, а Ийя пошел к чуму. Заходит в чум, там одна его жена сидит. Худая, одни кости видны, постарела. Кинулась она к мужу и говорит: «Те трое мне сказали, что ты никогда не вернешься, и я одна останусь».

Стали они решать, что им дальше делать. Постарели они, силы от них ушли. И сказал Ийя: «Давай поставим пустой котел посередине чума и станем посолонь вокруг него ходить».

Так они и сделали. Поставили котел, начали его по солнцу обходить и вместе с чумом в землю погружаться. Говорят напоследок:

«Мы уходим вниз. Пусть когда-нибудь наш чум станет Лозыль Лакка (Горой Духов), и пусть все, кто рождается, помнит о нас и принесет нам подарки».

## ЧЕРТОВО ОЗЕРО

Оно совсем небольшое — это знаменитое Лозыль-то. В начале века К. Доннер, проезжая мимо него, пометил в своих записях, что озеро *Lozel-tu* до сих пор неизвестно географам [Donner, 1926. S. 158]. Несколько десятилетий спустя Е. Д. Прокофьева дала ему такую характеристику: «Самым почитаемым не только селькупам, но и лесными ненцами, и хантами в Тазовской тундре считается большое Лозыль-то (Чертово озеро). На этом озере есть остров, на нем также озерко, которое и является главным святилищем. Проникнуть туда очень трудно, селькупы, живущие по берегам большого озера, охраняют свою святыню. Женщинам вообще вход на него воспрещен» [1977. С. 68].

На самом деле озеро можно обойти крутом по берегу за час. Правда, этого делать не следует, как и обходить жертвенное дерево *коссыйль по*. Воду из озера нельзя черпать рукой или ведром, для этого нужно сделать ковшик из бересты. Если едешь по озеру на лодке, нельзя наклоняться через борт и пить, волдыри на губах вздуются. Под дном лодки человека сопровождает *комышко* — черная двуххвостая крылатая водяная змея. Она и охраняет его, и следит за ним. Если кто-то надумает поставить на озере сеть, в нее может попасть рыба, но проверять сеть нужно только тому, кто ее поставил, иначе приключится что-нибудь странное. Здесь, в озере, водится необычная рыба. Однажды поставил старик Агичев самолов на налима, наутро приехал проверять — на крючке сидит рыбина. Но только начнет он поднимать налима в лодку, тот превращается в голого младенца, опустит назад — опять становится рыбой.

Если женщина пройдет по берегу босиком, с ее ног кожа сойдет. Еще хуже будет, если она затеет купание. По рассказам, девка Чекурмина вошла как-то в воду, а назад на берег выйти не смогла. Шаман после этого камлал и узнал, что Лоз ее к себе взял.

По вечерам из священной сопки доносятся гул бубна, пение, плач детей, лай собак. Видны отблески костра. Слышны звуки охоты. Но обычным людям здесь лучше не охотиться.

Старик Никита Агичев однажды подстрелил недалеко от Лозыль Лакка копалуху. Только стал к ней подходить, а наперерез идет старуха в черном платке и волочащейся по земле длинной черной юбке. Обернулась она по солнцу, посмотрела на обомлевшего старика, подобрала убитую копалуху и поднялась на Сопку. Никита опомнился и поскорее убрался прочь.

Бывает, что охотник, зашедший в окрестности Лозыль-то, начинает плутать, ходит вкруговую по своему же следу и никак не может отыскать тропу. Говорят, это не к добру — у него или кого-то из его близких 'короткая душа' (близка смерть). Случается в таких местах слышать не то хрип, не то гул под землей, от этого вскоре умирают (так случилось с родней Силантия Чекурмина). Это голос Тэтты Лоза — Духа Земли, который живет на Лозыль Лакка. Он может объявиться человеком, медведем, а то и птицей — глухарем или вороной.

В Лозыль Лакка живет не один Лоз, их там много. Но среди них есть главные — те, что ведают жизнью всей селькупской земли. Сопка — их дом (ушедший в землю чум героев сказания «Коркы Пачкы Ийя»). Дверь в Сопку находится на восточном ее склоне. Маленькое озерцо у вершины сопки — окно, в которое Лозы видят всю землю. Говорят, в этом озерце нет дна: однажды в него провалилась целая упряжка оленей, да так бесследно и исчезла. Когда бросаешь в это окно металлические приношения (что делается при прощании с Сопкой), звука их падения на дно не услышишь «сколько ни жди». Вообще Сопка изнутри — пространство живого дома.

На ее вершине прежде стоял 'большой идол', окруженный жертвенными березами (коссый ка). По поверью, даже ветку на такой березе нельзя надламывать. На березы и лиственницы повязывают ткань белого цвета богу Неба Ному. Стоящим по соседству кедром жертвуют черную ткань для Старухи Земли Тэтты Имиля. Старуху кормят, кладут на землю куски принесенной из дома пищи, льют водку. Если человек болен, он приносит на Лозыль Лакка новую рубаху и надевает ее на дерево; выздоровление, как по собственному опыту утверждает Никита Агичев, наступает на следующий же день.

Вспоминая былое, старики рассказывают, что раньше на Сопку частенько поднимались шаманы, вели беседы с Лозом. Однажды 'большой идол' упал от ветра, а следом пошла беда за бедой. Лозыль Лакка приглянулась геодезистам, и они

водрузили на ее вершине вышку. Заодно порубили толстые березы. Говорят, они пробовали копать Сопку, но то ли враз все заболели, то ли чуть позже: у кого ноги отнялись, кто просто помер... Надеюсь, геодезисты живы и здоровы. Это для селькупов они «обязательно мертвы». Вышка в общем-то прижилась на Сопке, у стариков ее вид раздражения уже не вызывает. Правда, рядом с ней не поставит идолов, она их подавляет.

Время берет свое, и на вершине *Лозыль Лакка* вновь подросли и окрепли березы. Сюда, как прежде, однажды в семь лет приходят старики, испытывают «силу души». У подножья Сопки, где совершают приношения женщины, много кострищ, разноцветных повязок на деревьях. Духи по-прежнему встречают вновь пришедшего ясной или хмурой погодой (в зависимости от того, счастливая или тяжелая судьба уготована гостю) [С. В. Чекурмин, Н. П. Агичев, *Лозыль-то*, 1988, 1993 гг.; Ф. Н. Калинин, К. С. Чекурмин, Е. Н. Морозов, *Толька*, 1988 г.].

*Тэтты лозы* (Земли духи) обитают и в других местах, обычно в верховьях рек. Есть *Лозыль Мач* (Бор Духов) в вершине Таза; по рассказам, возвышающаяся там священная сопка тоже напоминает очертаниями чум, а на ее макушке тоже есть маленькое озерцо. *Лозыль Лакка* называют селькупы и святилище, расположенное в истоках р. Пюлькы (Каменной речки, притоке р. Ратты). Как-то старик-шаман забрел на эту 'каменную' *Лозыль Лакка*. Видит — перед ним обрыв. Хотел он было свернуть вправо — не выходит, влево — лыжи не идут. Тут услышал он гул под землей — голос *Тэтты Лоза*. Старик всех своих лозов (духов) на помощь призвал и на лыжах прямо вниз покатился, будто полетел. Позади себя снова услышал голос *Тэтты Лоза*. Хоть старик и шаманом был, а *Лоза* не видел, только слышал его за спиной. На бегу, не оборачиваясь, старик за спину из шомпольного ружья выстрелил. К чуму своему подбежал, заскокочил в него, не успев даже одну лыжу скинуть. Наутро прошелся по своему вчерашнему следу поглядеть, угодила пуля в *Лоза* или нет. Следов он не увидел, но на снегу заметил капли крови не то синего, не то зеленого (*патый*) цвета.

Есть еще одно известное всем селькупам Таза святилище — *Порге (Лозыль) Мач* — «Шаман-гора» в устье Малой Ширты. Это тоже дом *Тэтты Лоза*. *Порге Мач* покрыт черным бором, высокими зарослями багульника. Взобраться

на вершину Шаман-горы не легче, чем на Сопку Чертова озера. Здесь тоже испытывают «силу души», повязывают на деревья жертвенную ткань. С *Порге Мач* тоже доносятся голоса, плач детей, карканье ворон, звон колокольчиков, лай собак. По слухам, раньше Шаман-гора ночью светилась. Правда, в отличие от Сопки Чертова озера здесь нет верхнего озерца, и металлические приношения (обычно монеты) бросают вниз — в воду реки Ширты. Здесь принято приходить и уходить разными тропами, а по дороге нельзя оглядываться назад. Это место иногда называют *коссиль тэтты* — 'землей жертв' [Н. И. Баякин, Е. В. Калинин, Ратта, 1988 г.; Г. Н. Каргачев, Лозыль-то, 1993 г.].

Селькупы не испытывают неудобства от того, что на их земле расположено несколько святилищ с похожим (если не одним и тем же) названием *лозыль лакка* (*мач*), как и от того, что во всех этих 'домах' живут духи с одним именем *Тэтты Лоз*. Объяснение этому находят в том, что Лоз, придя в северную землю, «выбирал себе место» и сменил несколько *лоз моте купт* (стойбищ), каждое из которых стало святилищем. Не смущает селькупов и неопределенность понятия *лоз*, обозначающего и любого из многочисленных злых духов, и медведя, и шаманского духа-помощника, и самого шамана, и (иногда) едва ли не бога. В отличие от ненцев, селькупы не стремятся непременно наделить каждого из духов именем собственным. Возможно, это связано с той самой «нерасчлененностью» недавно освоенной земли, о которой шла речь при толковании пространства; возможно, это гибкая защита своего пантеона от христианства (селькупы с нарочитой готовностью называют по-русски всех своих духов дьяволами и чертями).

Ни одно их святилище не соотносится напрямую с Верхними духами, за исключением, быть может, устанавливаемых в тундре (где нет высоких деревьев) шаманских столбов-лестниц *сыраса по* [Прокофьева, 1949. С. 374]. Селькупский «верхний храм» сосредоточен у жилищ шаманов в образе *коссиль по* (жертвенных деревьев). Он распаивается лишь на весеннем и осеннем празднествах *порый апсэ и*, тем самым, существует не столько в пространстве, сколько во времени. Он, если пользоваться библейскими понятиями, — кочующий «ковчег», находящийся в руках жрецов-шаманов.

Вместе с тем на каждом святилище приносятся белые жертвы на березы и лиственницы (деревья Неба). В какой-то

мере каждая береза является знаком Неба, например, при очистительном окуривании чагой, изготовлении из ее древесины 'верхней' люльки, размахивании берестяными флажками при грозе (чтобы молния «не попала куда не надо» [Проккофьева, 1976. С. 114]). Наиболее отчетливо это неявное присутствие Неба ощущается на главном святилище Лозыль Лакка на Чертовом озере. Подавляющее большинство жертв здесь белые, принесенные березам и лиственницам. И в сказании «Коркы Пачкы Ийя» главный герой, впоследствии житель Сопки, предстает носителем-воплощением воли Неба (он выстрелом разгоняет грозовые тучи), хотя и связан родственными узами с Нижним миром.

Конечно, Небо не живет в Сопке. Возможно, Лозыль Лакка представляется той вершиной, помостом поры, с которой Небо досягаемо. Поэтому, когда селькупы говорят о главном Лозе, они подразумевают «более, чем одного» — вероятно, и живущую в Сопке Земли Старуху (*Тэтты Имиля*), и смыкающееся с Сопкой Небо (*Ном*). Тем самым *Тэтты Имиля* оказывается хранительницей и хозяйкой божественного чума, хотя не только она представляет многозначительную фигуру 'главного Лоза'.

Примечательно, что женщины, несмотря на «страшные» ограничения, все же допускаются на Лозыль Лакка. Создается впечатление, что у них даже есть свое место на острове — подножье Сопки (женская часть Чума), где они в ожидании мужчин приносят собственные жертвы. Кое-что в относящихся к Лозыль-то поверьях наводит на мысль о сосредоточении в нем рождающе-перерождающей силы: способность озера превращать рыбу в младенцев, доносящийся из Сопки плач детей, испытание долговечности души (на восхождении). Бездонное верхнее озерцо-окно в значении всепоглощающего чрева Сопки перекликается с образом котла (тем более, что, по легенде, Сопка и образовалась «вокруг котла»). Если это так, то в Лозыль Лакка сочетаются оба главных измерения — вертикаль поры и утроба чи.

Несколько иным, несмотря на очевидное сходство с Лозыль Лакка, представляется святилище *Порге Мач*. Если 'женщина в черном' *Тэтты Имиля* может предстать в облике медведицы, то живущий на Шаман-горе *Тэтты Лоз* есть медведь (только больше и чернее обычного). Если на Лозыль Лакка основным местом приношений служит верхнее озерцо, то на *Порге Мач* жертвы приносятся нижней воде

Лозыль-то является истоком вод (по отношению к Тольке), Шаман-гора находится в устье реки (Малой Ширты). И сам обряд восхождения на Шаман-гору (с его установками не оглядываться, возвращаться иным путем) выглядит «менее человечно» в сравнении с подобным на Лозыль-то.

По-видимому, *Порге Мач* — тоже рождающе-перерождающий храм, но обратный (медвежий). Здесь находится Утроба всего дикого, а Хозяин Шаман-горы — Медведь — живет не над Домом (как Небо над Лозыль Лакка), а под ним. Поэтому *Тэтты Лоз* с устья Ширты, по рассказам селькупов, приходит на зов только ночного шамана, и его приближение опознается по подземному гулу и дрожанию земли. Шаман при этом обращается в *То Ноп* — 'Другое Небо' и камлает на котле. Считается, что на *Порге Мач*, кроме 'главного Лоза', живут (вероятно, и рождаются) *Мачиль лозы* — Лесные духи. Ими, как и медведями, пугают детей, чтобы не бегали далеко в лес.

Все удачи и неудачи в тайге связываются с *Мачиль лозом* (*Мачиль лозами*). Пропажа оленей, болезнь собаки, осечка ружья — их злодеяния; богатая добыча, счастливый исход трудного пути — их благоволение. *Мачиль лоз* выбирает приглянувшегося ему человека, подходит к охотнику у берега реки и просит перевезти его на другую сторону. Человек должен пригласить его сесть в лодку, но не смотреть на *Мачиль лоза*. Тот стелет себе в лодке травяную подстилку и усаживается на нее. Охотник не поворачивается к нему ни во время переправы, ни вслед уходящему в лес *Мачиль лозу*. Когда охотник вернется домой, найдет в своей лодке вместо травяной подстилки оставленную *Мачиль лозом* пушнину. Если человек будет беречь и хранить в тайне от всех эту подстилку, ему выпадет удача в охоте и рыбалке; и олени его не будут в лесу теряться, и даже золото он сумеет найти.

Иногда *Мачиль лоз* забирает человека к себе в подземное, похожее на берлогу, жилище. Тот, кто побывает у *Мачиль лоза*, теряет человеческий рассудок. Даже если шаманам удастся уговорить *Мачиль лоза* отпустить человека, он уже не может жить, как прежде. Один из таких людей, по рассказам, вернулся к своей матери, но вскоре вновь ушел в 'берлогу'. Другого (Чекурмина) нашли через год после его пропажи. Шаман запретил прикасаться к нему руками (кто из людей его тронет — умрет в припадках). Его захватили за шею тальниковым прутom и довели до чума. Он долго не мог ска-

зять ни слова. Потом объявил, что ему лучше жить у *Мачиль лоза*. Говорят, в доме *Мачиль лоза* есть все то, чего не хватает человеку. Он обустривает берлогу подобно жилищу людей. И сам он похож на человека (по словам тех, кто способен его видеть). Он тоже ходит по земле, только не оставляет следов как и тот *Тэтты Лоз*, который закапал снег своей сине-зеленой кровью.

По преданию, *Мачиль лоз* решился однажды поспорить с самим богом неба *Номом*. *Мачиль лоз* сказал: «Я живу под землей и могу скрыться в любой щели, под самым толстым деревом, в корнях деревьев. Я могу спрятаться в любом растении, и ты не сумеешь меня отыскать». *Ном* ответил: «Я вижу далеко, везде тебя смогу найти». «Пусть так, — сказал *Мачиль лоз*, — я сейчас спрячусь, а ты ищи меня». Поднялась буря, *Мачиль лоз* спрятался. *Ном* стал бить молнией в толстые деревья. Наконец он ударил в самое толстое дерево. Когда гроза утихла, *Ном* увидел, что на кустах вокруг разбитого дерева висят клочья шерсти, оторванные рука, нога, пальцы *Мачиль лоза*. С тех пор люди говорят: «Когда гроза начинается — это *Ном* ищет *Мачиль лоза*».

*Ном* поражает стрелами-молниями *чюгугут* (или *нут тую* 'небесным огнем') не только *Мачиль лоза*, но и его родню — обитающих в подземелье голотелых железкрылых *патьянг*. По легенде, когда-то *Ном* спустил на землю человека и *патьянг*, но последний стал творить зло и разгневал *Нома*. С тех пор *патьянг* скрываются от *Нома* под землей и ждут, когда наступит осень и отгремит последний удар небесного огня. Их голоса, сходные с лаем собак, слышатся тому, кто взбирается на *Порге Мач*.

Иногда *патьянг*, подобно *Мачиль лозу*, выходит на берег и просит перевезти его через реку. Отказывать ему нельзя. Следует развернуть лодку по солнцу и позволить ему сесть на корму (нос лодки он непременно прорвет своими железными крыльями). Грести надо быстро, и все же *патьянг* успеет предсказать человеку его судьбу.

После прощальной грозы и ухода *Нома* в южное небо наступают темные ночи. В это время бывает слышен то свист крыльев, то странные звуки, напоминающие стон или лай. Так прилетают к людям *патьянг*. Они уже не боятся небесной кары, пришла осень, время владычества на земле их покровителя *Мачиль лоза*.



*Патьянг* прилетает к жилищу среди ночи и садится на высохшее дерево. У него круглая голова с ястребиным клювом, короткая шея, пестрый длинный хвост. Крылья — из сверкающего железа, а перья острые, как ножи. На него собаки не лают, боятся, поджимают хвосты. Убивать его нельзя, иначе тут же умрешь.

*Патьянг* прилетает к человеку, которому не суждено долго жить. Если, увидев или услышав его, человек испугается, то скоро умрет, если не дрогнет, еще поживет. Правда, случайно *патьянг* не прилетает, и даже храбреца он будет навещать до тех пор, пока однажды не напугает. Лишь большим шаманам удавалось одолеть *патьянг*.

По преданию, жил когда-то такой шаман. Были у него жена и единственный сын. Ушел шаман на охоту, а жена с ребенком осталась в чуме. Сидела она за шитьем, а сын играл на улице. Вдруг послышался свист, шум и какое-то позвякивание. Женщина тут же вскочила, выглянула наружу — там никого. Сколько ни искала она сына, найти не смогла. Как муж вернулся, она все ему рассказала.

Собрались люди, шаман принялся камлать. Всю ночь он шаманил, а когда наступило утро, сказал: «Я знаю, где он, я найду его». Взяв бубен и надев шаманский костюм, он встал на лыжи и отправился в путь. За ним последовало еще несколько человек. Он шел и пел свои песни. Шел так, будто кто-то ему подсказывал правильный путь.

Так дошли они до высокой сопки, на которой не росло ни одного деревца. Взобрались на сопку, а в вершине ее большая дыра. Глянул шаман вниз, но кроме тьмы ничего не увидел. Велел он людям, что сопровождали его, крепко держать конец веревки, а сам стал спускаться по ней вниз. Достигнув дна, увидел перед собой чум, вошел в него. Навстречу ему поднялся человек и сказал: «Подожди, я оденусь». Как только начал он натягивать на себя шкуру глухаря, шаман ударил по его руке колотушкой и переломил руку напополам. Взялся тот другой рукой натягивать шкуру, шаман и ту переломил колотушкой. Лишился силы *патьянг*. Тут увидел шаман своего сына, сидящего на полу, измученного и мокрого, будто обмоченного. Взял его шаман на руки, вынес из подземного чума. Ухватился за веревку, дернул ее, как было условлено, люди подняли его на поверхность. Так сумел шаман отнять своего сына у *патьянг*, только волос на голове у ребенка совсем не

осталось, выпали все до последней волосинки [А. Баякин. Ратта, 1988 г.].

Странное существо *патъянг*. Он как будто и зло приносит, и как-то жалок. Говорят, в *патъянг* превращаются дети, потерявшиеся или погибшие в лесу, а также замурованные в пни или дупла деревьев тела выкидышей и 'беззубых' (не доживших до года детей). Как заметил И. Н. Гемуев, именно в дупла деревьев стреляет громовыми стрелами *Ном*, желая поразить прячущихся в них лозов — духов-чертей, в которых превращаются выкидыши (и, по сходству захоронения, 'беззубые') [1980. С. 135].

Не потому ли *патъянг*-лозы крадут именно детей (как *Мачиль* лоз похищает именно взрослых), что они — их подобия. Это плач-лай младенцев *патъянг* слышится из поросшей черным лесом *Шаман-горы Порге Мач*, будто вторя плачу человеческих младенцев, доносящемуся из *Сопки Лозыль Лакка*. Это дети того самого дикого леса, который живет бок о бок с человеческим домом и пересекает его порог только тогда, когда женщина открывает 'мост' *лылы* [см. вешнее пространство]. Это те, кто по ошибке родился среди людей. Впрочем, не по ошибке, если допустить, что роды — действительно шаманский акт. Бесспорно, по крайней мере то, что женщина рождает как человеческих детей, так и тела лесных духов *патъянг*.

И не только лесных. Выкидыш *выган*, захороненный в болоте, может превратиться в *выгдул*-лоза — страшного водяного черта. Внешне *выгдул*-лоз напоминает человека ростом с новорожденного. Он показывается людям у реки, пугая их невероятно громким голосом, и заставляет перевезти себя на другой берег. Надо, чтобы он сел в лодку спиной к гребцу. А если придется отпугивать его выстрелами, то делать это нужно, повернувшись к нему спиной и стреляя из-под руки [Гемуев, 1980. С. 127].

Так и просится на язык известная педагогическая мудрость: «дети есть дети». И водяные, и лешие — все жаждут людского участия, все хотят на другой берег. Только судьба их сложилась так, что они — наоборот. Они — та, другая, сторона жизни, место которой в лодке на корме, и которая не должна быть связана с этой жизнью взглядом (будь то поворот головы в сторону *патъянг* и *выган* или оглядка по дороге на святилище *Порге Мач*).

Неужели и водяное царство, которое в тундрово-ненецкой традиции выглядит предельно отчужденным от людского, здесь, у селькупов, принадлежит к той же «утробе», что лесное и домашнее? Если это так, то становится яснее связь между озером и сопкой на Лозыль Лакка, между горой и рекой на *Порге Мач*. Даже в тех священных местах, где живет только водяной дух, обнаруживаются узы, связывающие его с Лесом и Домом.

Водяной дух *Уткыль лоз* обитает на Нюниль-то (Налимьем озере в верховьях Таза). С одной стороны, он описывается, как и подобает Водяному, мешающим или помогающим рыбной ловле, держащим на одном месте лодки, строящим ночной мост над озером, по которому движутся запряженные лошадьми повозки. С другой стороны, он является медведеподобным, а с третьей — рыба в его озере имеет свойство превращаться в младенцев (как на Лозыль-то), и по ночам с озера доносится лай собак (как на Лозыль Лакка и *Порге Мач*) [А. Баякин, Ратта, 1988 г.].

Подобный *Уткыль лоз* (*äkel los*) обитает и в устье реки Тым в маленьком заливе, где белая вода Оби смешивается с темной водой Тыма. Ему тоже приносят в жертву опускаемые в воду металлические предметы (монеты), а на прибрежные кусты надевают одежду. Правда, тымского *Уткыль лоза* отпугивают не выстрелами назад из-под руки, а берут зажженную головешку и кидают ее в омут [см. Donner, 1926. S. 71, 99].

Если исключить возможность путаницы в селькупских рассказах всех чертей подряд, то сходство образов *Тэтты*, *Мачиль* и *Уткыль лозов*, *патъянг* и *выган* окажется ничем иным, как выражением идеи целостности обитаемого пространства. Центром этой целостности является человек (Дом) в лице шамана. Не случайно шаман непременно имеет двух «духовных жен» — дочь лешего (*мачиль лозыль нӓля*) и дочь водяного (*уткыль лозыль нӓля*); последняя «сидит на корме» и правит священной лодкой *ротык*, когда шаман плывет по шаманской реке [Прокофьева, 1949. С. 344; 1981. С. 61].

Кроме шамана, идея Дома-центра имеет еще одно измерение — единую «утробу». Она (в виде котла) объединяет Дом, Лес и Воду в камлании ночного шамана, она (в акте родов) наделяет все миры детьми, она (женский 'низ') притягивает к себе или в себя всех темных духов. Благодаря тому, что женщина наделена дикой естественной силой, она способна сама

превращаться в природу. К примеру, страшным водяным мамонтом (*коцар*, *козар*), обитающим в черных озерах или глубоких омутах, роющим берега рек и едящим землю, заглатывающим людей и переворачивающим лодки, могут (в глубокой старости) стать медведь, щука, лось (олень), шаман и женщина.

По легенде нарымских селькупов, однажды старуха пошла купаться на реку Чаю с внуками. «Раздевшись и вошедши по грудь в воду, старуха сказала своим внучатам, что она домой уже не пойдет, а сделается *кволикозар* и будет жить в реке. После этого старуха нырнула в глубину и более уже не показывалась... На другое утро домашние собрали всех юрточных жителей, чтобыискать неводом утопленницу, но в невод попала огромнейшая щука и сразу прорвала его. Прорванная дыра была величиною более маховой сажени... После этого в течение 20 лет в реке Чае водился этот *кволикозар*, и многие юрточные жители видали его, когда он всплывал наверх и выставлял из воды свою спину, как большую опрокинутую лодку, покрытую серебристой чешуей» [Григоровский, 1882. С. 52].

Мамонт в селькупской традиции предстает пращуром всего дикого, той частью природы, которая не подвержена изменениям под воздействием живых сил и существует независимо от них. Этот дух праосновы всего — символ неумирающей вечности. Может быть, поэтому шаманы, «поживши на свете и послужа своим лозам, требовали от последних за свое служение обратить их в *кволикозар* на известное число лет, что и исполнялось лозами». Умирая, мамонты не распадаются (подобно всему живому), а напротив, только твердеют — мясо *козаров* 'замерзает в камень' (*пюэлекандезимба*) [см. Григоровский, 1882. С. 49—52].

Если в ненецкой традиции первообразцы жизни — сотворенные *Нумом* звери и люди, даримые *Илибембэртя* олени — соотнесены с небесами, то в мифологии селькупов неявно присутствует и другой источник первообразцов — «дикая дикость» или «глубокая глубина», которая выражена в образе мамонта и погружена в воду. Если понятие *лоз* объединяет все духовное, то *коцар* (мамонт) сосредоточивает в себе всю природную первоплоть: *отый коцар* (оленный мамонт) или *сурикозар* (мамонт зверь) — ушедшие в воду слишком старые олень или лось, *питче коцар* (щучий мамонт) или *кволикозар* (мамонт рыба) — старая, прожившая более ста лет,

рогатая щука. В образе 'покойницкую землю караулящего зверя' или 'покойницкой земли конец караулящего богатырского медведя' *кошар* стоит на страже 'дыры', в образе выдры (*то-т*) — охраняет путь шамана. Он объединяет в себе сушу и воду, не случайно мамонтовыми считаются те озера, на берегах которых стоят склонившись к воде деревья [см. Григоровский, 1882. С. 49—51; Прокофьева, 1976. С. 116; 1981. С. 47—48].

*Кошар* мог бы показаться сгустком не способной даже умереть старости, если бы за ним не сохранялось свойство перворождения. Это он прорывает новые русла рек. В легендах он проглатывает удальца-героя, а затем выносит его в чреве из воды на сушу, сглаживая на ходу земные кочки; герой, в конце концов рассекающий утробу мамонта, выходит из нее переродившимся (совершившим подвиг) [см. Григоровский, 1882. С. 49—51].

Может быть, еще правильнее говорить о предрождении равном перестарости. Во всяком случае, на такие размышления наталкивают рисуемые мифологической поэзией селькупов образы мамонта, всплывающего из водных глубин перед восходом солнца или подпирающего собой тарелку-Землю, а также Мамонта-матери, держащей между рогами-бивнями детеныша [см. Прокофьева, 1976. С. 106, 116].

## ХОЛОДНАЯ, НО ЖАРКАЯ СТРАНА

Старость сродни младенчеству, поэтому, как говорят селькупы, и грудные младенцы и старики особенно любят рыбу. И те, и другие (еще или уже) способны видеть обратную сторону Земли. Она называется *То Ноп* (*Мэрный Ноп*) — Другое (То) Небо. Когда подходит старость, у человека 'кончается душа' (*ильсат турупа*), которая вселилась в него во младенчестве через солнечный луч (*ильсат*). Ефим Н. Морочков говорит, что с наступлением времени *ильсат турупа* человека уже не удержит на Земле ни шаман, ни врач. Иногда человек вроде бы еще живет здесь, а его душа уже там (поэтому он и видит *То Ноп*). Вот как старик Ефим Морочков, сын знаменитого шамана, описывает ту страну [Толька, 1988 г.]:

Земля висит, и с той ее стороны тоже живут люди. Мы, старые, видим, что под Землей люди живут хорошо. Когда мы умрем, поедем в хорошую землю. Когда ты умираешь — это не ты умираешь, это живущие для тебя умирают, а ты — живой и едешь в хорошую зем-

лю. Там ты встретишь своих умерших родственников. Они спросят: «Один ли ты пришел?» Ты ответишь: «Да, один, больше никого не осталось». Старик Киприн как-то умер, его положили в гроб, а гроб на ночь выставили на улицу. Он проснулся, вроде как не умер он, а просто спал, пришел в чум и спрашивает, зачем его в гроб положили?.. Потом он долго жил. И как-то рассказал, что тогда (уснув) он ездил навещать своих умерших родителей. Они там хорошо живут, как мы, и даже лучше нас.

Рассказ о путешествии в иной мир тымского остяка (селькупа) содержится и в записях К. Доннера [Donner, 1926. С. 104—106]:

Я долго лежал больным и мучился от лихорадки (жара). В конце концов моя душа ушла из тела прочь. Я оказался в земле, где никогда прежде не бывал, и чем дальше я уходил, тем темнее становилось вокруг. Я пересек океан, удивительные леса и высокие горы. Наконец, я достиг края высоких холмов, с которого смог увидеть черную реку. В черной реке было множество людей, и все старались выбраться из нее. Однако, все их старания были напрасны. Некоторые только глубже погружались в воды потока, другие карабкались на скользкие склоны гор до тех пор, пока их окровавленные руки не разжимались и они не срывались вниз. Среди реки находился огромной высоты столб, на который многие пытались взобраться. Громадные птицы летали вокруг столба и терзали людей, заставляя разжать хватку цепляющихся рук. Другие люди ездили взад и вперед по реке, не пытаясь из нее выбраться; они ловили рыбу и благоденствовали на берегах. В лесу над рекой люди охотились и жили точно так же, как на земле. Кое-кто из них находился там вместе со всей семьей, иные ждали своих жен и детей. Я огляделся вокруг, прошел еще немного и лег спать. Когда я проснулся, обнаружил себя на земле, солнце только встало. Его лучи разбудили меня, и я почувствовал себя совершенно здоровым. Только встав, я обнаружил, что был мертв, поскольку моя мать одела меня красиво, вынесла мое тело наружу и обернула берестой, что обычно делается с мертвыми. Позднее мать рассказала мне, что вечером я умер, но утренние лучи солнца дали мне новую жизнь.

Зачатие ребенка происходит лишь тогда, когда на женщину падает луч утреннего солнца (*илсат* — 'то, чем живет человек'), посылаемый Небесной Старухой-матерью [Прокофьева, 1976. С. 107]. Этот же луч способен воскресить умершего. И все же он, как говорит Ефим Мороков, кончается. В Земле Мертвых *Латтари Тэтты* всегда темно. Вернее, по легенде «Коркы Пачкы Ийя», там светло «как ночью, когда светит месяц» или (на седьмой нижней земле) «как ночью, когда светят звезды». Темнота — свет для покойников, а свет — темнота.

Вместе с тем, словами Е. Д. Прокофьевой (и селькупских преданий), там очень жарко. В огненных домах живут кэча — чудища с длинными носами и прочие злые духи: безголовые, однорукие, безрукие, безногие, трехногие. Днем они,

боясь света солнца, сидят под землей. Вечером, когда солнце проваливается под землю, злые духи через дупла лиственниц выходят на землю. Под землей тоже есть солнце и месяц, но они называются не челы (солнце) и *ирэ́т* (месяц), а *челын-ты тика* (солнца тень) и *ирэ́тны тика* (месяца тень). Они ущербны (дырявы) и светят тускло [1949. С. 363; 1976. С. 112; 1981. С. 61]. Стало быть, туда, где светло как ночью, небесное Солнце ежедневно проваливается и становится дырявым или выглядит собственной тенью. Иногда говорят, что Солнце и Месяц едины для обоих миров, только на Том Небе они дырявы. Мотив умирания представляется едва ли не ключевым в мифологии Светил. Вот одна из таких легенд, записанная Е. Д. Прокофьевой [1976. С. 107]:

Солнце-женщина заскучала одна на небе. Она видела, что на земле люди живут парами — мужчина и женщина. И солнце пожела-ла взять к себе на небо мужчину. Долго она выбирала. Наконец нашла избранника и протянула к нему свои лучи-руки. Схватила. Но тут увидела эту сцену *Ылынта котта* (Нижняя старуха) и тоже схватила мужчину. Так обе они тянули его каждая к себе. В результате разо-рвали пополам. При этом солнцу досталась половина без души. Долго старалась женщина-солнце оживить мертвую половину. Вкладывала в нее сердца разных светлых птиц. Человек на миг оживал и снова умирал. Надоело солнцу возиться с мертвым мужчиной, и она бросила его далеко от себя. Так и появилась на небе бледная луна.

Солнце, Луна и звезды — *коль кумыт* (небесные люди) располагаются на первом из трех, семи или девяти небес. Понятие 'небо' — *ном-ноп-нум* используется для обозначения противоположных состояний дня и ночи, лета и зимы; оно служит определением «конечного человеческого времени», например, в выражении: *нымты нут кунты ылыммынты* (тут век свой жил) [см. Прокофьева, 1949. С. 335]. Небо — *Ном* оказывается изменчивым в череде его зимних уходов и летних возвращений, поворачивании и отворачивании лица-Луны *Ирэ́т* [см. толкование времясчисления], его явлений как Этого (*Ном*) и Того (*То Ном*) Неба.

Если Солнце проваливается сквозь Землю, то Месяц, как будто, просто уходит. Его лик изменчив, он — то бледный (умирающий и воскресающий) мужчина, то дом (с окнами и дверью) богов, то глаз (лицо) бога. Парадоксальную картину состояния Луны рисует Силантий Чекурмин: «Там холодно, живут белые медведи, но когда светит Солнце, там невыноси-мо жарко».

Г. И. Пелих [1980. С. 7—17] обнаружила в селькупской традиции целый ворох представлений о Месяце, открывшийся

при сопоставлении 'тарелки' из шаманского набора Гаврилы Калина с серией преданий о *Кандальдуке*. Я позволяю себе несколько изменить порядок авторского изложения только потому, что Г. И. Пелих ставит перед собой задачу интерпретации предметов шаманской коллекции, а я пытаюсь воспользоваться теми же материалами для другой цели — характеристики мифологического образа. Вот что из этого получается.

*Кандальдук ира* — лоза тыласа (название личины на 'тарелке') означает «*Кандальдук старик — дьявол месяц*». *Тылас* — 'месяц'. У него либо вообще нет одной руки, либо она сделана из золота. Например: «У него руки нет, у *Кагоче*, у *Кангальдука*. Он говорит: 'Ох-оох-ы'. И так идет. 'Не буду,— говорит,— я дома сидеть, не хочу...'. «У него рука из белого золота... Так он родился — *Тылас*». Он идет, руку поднимает. Начало нового года отождествляется с моментом выхода *Кандальдука* из воды. Он изображен с двухлопастным веслом на лодке [С. 8, 9, 10].

*Кандальдук* — бог *Канданом* (*Канданум*, *Лайканданум*); от него зависит удача в охоте; Чекурмин-старик песни пел, чтобы ном ему помог. Ему изготавливают музыкальный инструмент, называемый кага. Ему играют и поют. Он сам поет и «пищит»: «*Мукэт то сыче*». «Селькупам *Кандальдук* представлялся не только могущественным, но веселым и хитрым. Он любил песни, пляски, игру на музыкальных инструментах. Ему нравилось шутить над людьми и даже воровать у них разные вещи и рыбу из ловушек» [С. 8, 9, 13].

*Кандальдук* «был в прошлом одним из особо почитаемых селькупам духов. Его уважительно называют *ират машишит тыласа*, т. е. 'старый лесной дьявол'. Или говорят: *есан-чос*, *Кандальдук*, *иран моссам* — 'покойный отец, *Кандальдук*, старик — лесной черт'. На голове у него остроконечная шапка; у него большой живот» [С. 8, 10].

*Кандальдук* раньше жил как человек. Затем на реку пришли враги, и *Кандальдук* со своими людьми ушел к истокам реки. Он живет у истоков реки. Для *Кандальдука* селькупы строили у истоков реки или на берегу близлежащего озера 'земляной чум'. Почитавшиеся в прошлом места культа *Кандальдука* расположены у истоков рек *Кандыль-Коль*, *Кындалька* [С. 8, 9, 13].

*Кандальдук* — это изображение оленя, «сделавшегося как человек»... Он (олень) «идет по лесу, кричит: 'хо-хо-хо-хо!'. Кусты шатаются. Над ним летят вороны и кричат: 'какэ-



дука'». У него широкий звериный нос (на 'тарелке'). Его изображения со звериной (оленьей) личиной вырезали из дерева. Их отличительные черты: широкий звериный нос, борода и полусогнутые в коленях ноги, подчеркнуто деформированная левая рука [С. 8, 9, 10].

Кандальдук — доброжелательно настроенный к людям дух. Покидая жилище, селькупы обязательно оставляли в землянке или подвешивали над чумом его изображение: «Выдолбят, выстругают в виде куклы и оставят дома ... как чучело... Если он упал, значит кто-то сюда заходил». Изображения Кандальдука (судя по звериному носу, бороде, кружкам или зубцам надо лбом) вырезались на наличниках домов в Среднем Приобье [С. 13, 14].

Кандальдук — «это дерево, сделанное как человек». Иногда Кандальдук отождествляется с деревом. Так и говорят: «Это дерево». «Это парге, поллака парге...» (изображение на стволе растущего дерева). «Символический знак дерева указывает, что это изображение именно Кандальдука» [С. 9, 11].

Кандальдук (название) — производное от слова *кондэ* (канде) — 'корень'; трактуется как 'Корневой Старик'. У истока реки, где якобы жил Кандальдук, стояло священное дерево. Его корни и являлись истоками рек, которые селькупы называли 'корневой водой'. Из этих же корней выходили и человеческие души, вселявшиеся в тело матери еще до рождения ребенка. По мнению стариков-селькупов, человеческие души после смерти человека (частично) уходят в землю и становятся пауками. Затем по корням и ветвям священного дерева они поднимаются на небо и превращаются в звезды. На небе много 'корневых звезд' (*кындаль кыска*). Таким образом, из корней священного дерева Кандальдука берут начало реки, а вверх по его корням и ветвям поднимаются души людей, превращающиеся из пауков в звезды. Кандальдук живет «со своими людьми» — *поули парге* или *чумба*. О них говорят то как о маленьких зверьках (в виде ласки), то как о насекомых (пауках, червях). Кандальдук «боится комаров». Там, откуда уходит Кандальдук, живет *Пугуля-коте* (Паучиха) [С. 9, 10, 11, 12].

Кандальдук — «старик-мороз, повелитель холода, ледяной старик» (от *канд* — 'снежный наст'). Селькупы не видят особого противоречия между этими двумя значениями ('корневой старик' и 'ледяной старик'), так как имеется в виду

вечная мерзлота под слоем земли, где и находится корневая система деревьев. В мифологии селькупов четко прослеживается связь между месяцем и морозом: «Хороший *татибей* (шаман) в доказательство того, что он самый лучший, поставил себе на ладонь месяц, отчего в нарте стало так холодно, что он по просьбе другого *татибея* должен был опять поставить месяц на небо» [С. 12].

*Кандальдук* (он же *Тылас*), включает Г. И. Пелих, «сложный мифологический персонаж, несущий большую семантическую нагрузку. Это месяц и повелитель холода. В его ведении находятся истоки рек и 'зародыши' человеческих душ» [С. 13]. Две другие тарелки из шаманской коллекции Гаврилы Калина изображают двух жен Месяца — солнце верхнего мира (медная тарелка) и солнце нижнего мира (оловянная тарелка) [С. 15, 17].

Очень сложный, добавил бы я к заключению Г. И. Пелих об образе *Кандальдука*. При самом кратко-грубом перечислении его граней (в порядке изложения) образуется довольно длинный список: месяц-время, культурный герой (трикстер), лесной дух, дух истоков вод, человек-олень, хранитель дома (домовой), дух дерева, дух корней ('пауков', душ), старик-мороз. Одних имен у Старика шесть: *Кандальдук*, *Канданом*, *Канданум*, *Лайканданум*, *Кагоче*, *Тылас* (не считая «дополнительных» — *лоз*, *ират*, *парге*, *моссам* и др.). Поразительно, что столь богатый мифологический образ (по крайней мере, в том виде, как его представляет Г. И. Пелих) ускользнул от внимания и К. Доннера, и Г. Н. Прокофьева, и Е. Д. Прокофьевой. Признаться, и я могу судить о нем только по данным Г. И. Пелих. По-видимому, в какой-то степени портрет Старика собирательный (как собирательна сама культура селькупов, особенно северных). Вполне возможно, что таинственность *Кандальдука* кроется в его многоименности.

Одно из его имен — *Тылас* (Месяц) — обнаруживает явное сходство с хантыйским названием месяца (*тылес*, *тыльци*). В основе имени *Кандальдук* лежит, как отмечает Г. И. Пелих, понятие 'корень'. Небесными корнями (трав или деревьев) селькупы называют звезды — *нопп конды* (*кынтка*) [С. В. Чекурмин, Лозыль-то, 1988. 1993 гг.]. Подобные представления существуют и у кетов, именующих звезды *кох*, *кон* ('корнями' небесных деревьев) [см. Алексеенко, 1976. С. 84; Прокофьева, 1976. С. 108]. Таким образом, первая часть имени *Кандальдук* — *кандаль*, *кандыль* — может означать

не только 'корневой', но и 'звездный'. Окончание *дук* вызывает в памяти сюжет борьбы селькупского мифологического героя *Ичи* с небесными *док'*ами [см. Прокофьева, 1976. С. 110]. Правда, в других селькупских легендах название *док* не встречается. Зато им пестрит мифология кетов.

По сообщению В. И. Анучина, роль создателя норм обычного права и основ житейской мудрости приписывается енисейскими остяками (кетами) великому шаману по имени *Дох* (*Doh*). Каждая глава шаманских полупесен-полупритч неизменно заканчивается словами: «Так *Doh* говорил (рассказывал)!» [1914. С. 7]. Из многочисленных деяний *Доха* упомяну лишь одно: поднимаясь к Солнцу, он проложил небесную дорогу, называемую кетами 'Следом *Доха*' — это Млечный Путь [см. Donner, 1933. Р. 62]. Потому селькупский *Ича* и сражается в небесах с *док'*ами, что кетский *Дох* — его подопбие и в то же время соперник. Он — «чужой *Ича*».

Иные имена *Кандальдука* звучат вполне по-селькупски: *Канданом* или *Канданум* можно прочитать как *Канда Ном* (*Нум*) — Звездное Небо. Не исключена их связь с той ипостасью *Нома*, в которой он выступает как громовержец под именем *Кок-Кон-Кън* (Е. Д. Прокофьева находит соответствия последнему в южносамодийских и тюркских понятиях *кок-кон-кхан-каган*: голубой, зеленый, господин, князь и др. [1976. С. 109—110]). Имя *Кагоче* соотносимо либо с названием музыкального инструмента *кага*, либо (по признаку однорукости) с обозначением 'половинок' Нижнего мира — *кэча*.

Боюсь отяготить и без того объемный перечень имен, но за одним из постоянных эпитетов *Кандальдука* мне чудится нечто большее. Речь идет о его частом именовании 'Стариком'. Понятия *ира* (старик) и *ирэт* (месяц) настолько близки и созвучны, что, к примеру, обращение *ират машшит тыласа* (переводимое Г. И. Пелих как 'старый лесной дьявол') можно при желании прочесть как 'месяц лесной дьявол'. В этом случае в образе *Кандальдука* еще определеннее обозначается его основание *Ирэт* — дух Месяца-времени [см. главу о времечислении].

Все остальные «лица» *Кандальдука-Ирэт*, если принять их за нерасторжимую совокупность, могут служить вариациями на тему времен года, описанием пути живого времени. Припоминая «звериный стиль» селькупского календаря, легко примириться с 'широким звериным носом' и другими водно-лесными чертами *Кандальдука*. Не покажется слишком

отстраненным и его зимний облик 'старика-мороза' (месяца-мороза). К этому же ряду образов относится *Шора* (*Шор*, *Сор*, *Сэр*) — мифическая человек-птица, соотносимая с *Сэр-ло* (северным богом, ледяным стариком) [Пелих, 1980. С. 18—19]. В *Сэр-ло* угадывается образ ненецкого 'Ледяного острова Старика' — *Сэр-нго Ирико*. Месяц-*Кандальдук* подобен ненецкому богу *Нумгымбою* (*Звездному*). Это сравнение помогает уразуметь, откуда на Луне (по рассказу Силантия Чекурмина) взялись белые медведи: малым образом *Нумгымбо* является лоб белого медведя как символ зимнего состояния 'Звездного'. Это по-своему разрешает недоумение по поводу то холодной, то жаркой Луны.

Месяц странствует не только из зимы в лето, но и с Этого Неба на То. Скорее всего, понятие звездного неба не столько поэтический оборот, сколько обозначение ночного неба. В легенде «Коркы Пачкы Ийя» звездным светом характеризуется седьмая (самая нижняя) земля. *Ирэт-Кандальдук* уходит с небес на землю и под нее. Он ведет двойную жизнь: когда у него одна рука (у *Кагоче*), он становится обитателем Того Неба (как всякая 'половинка'), когда вдруг появляется его другая рука, золотая (у *Тылас*), он предстает жителем Этого Неба.

Он «идет, руку поднимает», он «не хочет сидеть дома»; пешком, на лодке, оленем; он касается людей даже тем, что крадет у них вещи, которые (вообще-то) теряются сами, которым пришел срок быть потерянными. Он поет, и ему поют — так и шаманы встречают новое время, исполняя новую песню на празднике *порый апсэ*. Он выходит из воды, поскольку в нее уходит все самое старое, и из нее появляется все самое малое-живое (не случайно шаман возвращает душу больному в виде икринки, вставленной в развилку стрелы [см. Прокофьева, 1976. С. 121]). С его выходом начинается новый год, и вслед за ним с верховьев рек появляются зародыши душ людей, обитавших в насекомьем царстве 'корней'. По существу *Кандальдук* совершает многое из того, что свойственно *Иче*, только всякий раз оставаясь в тени.

*Ича* — открытый, *Кандальдук* — скрытый. *Ича* (*Ийя*) — 'Мальчик' (Парень, Сын) тоже живет где-то рядом со стоящим у истоков рек 'семикорневым деревом'. *Кандальдук* боится комаров и живет у дома *Пугуля-коте* (Паучихи). *Ича* тоже имеет отношение к насекомьему царству — ловит комаров в облике стрекозы (*кэзыль тирэ*) и является *ненякат*

тэтыбы (комариным шаманом) [см. Прокофьева, 1976. С. 112—113, 119].

Как отмечает Н. А. Томилов, образ *Ите* (*Ичи*) имеет немало общего с месяцем. В старых сказаниях нарымских селькупов месяц (*ирэт*) иногда называется *ите*, *иче*. Кроме того, Лунный бог часто представляется в виде маленького человечка или паука-мизгиря: как мизгирь бегаёт по своей паутине, так и месяц бегаёт по своим рыболовным сетям (звездной паутине), расставленным в небесном море. *Ича* тоже способен обратиться мизгирем: «он такой маленький, а такой ловкий, все работает, сети ставит, комаров ловит. Мизгирем мог извертываться, а шкуру с себя снимет, опять человеком станет». Одно из его имен, *Идже*, означает 'мизгирь'. По легендам, *Ите*-богатырь и *Ите*-месяц ставят одинаковые сети с тремя поплавками [1993. С. 8—12].

Что же, *Кандальдук* и *Ича* (*Ите*, *Ийя*) — одно лицо? Скорее два лица одного образа. Оба они озорники и весельчаки, только *Кандальдук* — невидимый, теневой. *Кандальдук* неявен, он никого не побеждает и не громит. Он входит и в То, и в Это Небо, не нарушая их обычая. *Ича*, наоборот, только и делает, что нарушает обычаи, чтобы установить новые. *Ийя* (вернее, *Нун Ийя* — Сын Неба) олицетворяет светлое Небо, *Ирэт-Кандальдук* — звездное. Эти два «лица» могут даже противостоять друг другу (если вспомнить еще раз бои *Ичи* с небесными док'ами). И все же они — Этот и Тот *Ича* — неотделимы друг от друга, как день и ночь.

Враждебная Небу сторона представлена в образе *Кызы* — владыки мира, находящегося на далеком холодном севере среди *латтарыль ч'асы* (моря мертвых). Сам *Кызы* невидим (как и *Ном*), а чум его сына *Кызы Ийя*, в противовес находящемуся у самых истоков чуму *Нун Ийя*, стоит у самого устья шаманских рек, впадающих в *латтарыль ч'асы*. По легенде, когда-то и *Ном*, и *Кызы* жили на земле, причем *Кызы* приходился *Ному* едва ли не сыном (старшим). Однако с тех пор все деяния *Кызы* противоположны помыслам *Нома*, к примеру, посылаемых *Кызы* мелких, невидимых, ходящих как ветер, болезнетворных лозов называют *нун кетты* — 'мучением *Нома*' [см. Прокофьева, 1949. С. 336; 1976. С. 109—110, 123]. Это и есть то 'мучение', от которого умирают люди, переселяясь к холодному морю, где очень ... жарко. Покойника селькупы одевают в летнюю одежду. Зимнюю в гроб класть не следует, ее обычно вешают на дерево непода-

леку от кладбища. Если здесь холодно, считают селькупы, то там, наоборот, жарко. Там все не так, но там лучше. Там больше оленей, потому что здесь их становится все меньше, больше зверей и рыбы. Там семьи и целые роды живут вместе. Там нет болезней и несчастий. Там много селькупов, которых когда-то было много на земле.

Впрочем, и под Тем Небом бывает холодно, когда на Земле тепло. Может быть, К. Доннеру удалось застать селькупскую Землю теплой, и оттого в его описании «Нижний мир самоедов почти так же холоден, как жарок христианский ад». В те годы мир мертвых находился примерно там же, в устье Оби, но власть над ним принадлежала не безудержно злему Кызы, а 'Старухе, обрезающей пуповины семи земель'. Старуха эта определяла не только срок смерти человека, но и время его рождения [см. Donner, 1926. S. 106].

## ЗАЧЕМ УБИВАТЬ КУКУШКУ

В начале века среди нарымских (южных) селькупов можно было еще услышать немало легенд о человекобоге *Иче* (*Итьте*), который сокрушал чудищ и врагов, а после победы над ними учреждал порядок на земле. Например, одолев людоеда *Пюнегуссе* (сожравшего его родителей и к тому же принявшего христианство) «*Итьте*, обладающий мудростью семи богов, *Итьте*, обладатель семи стран стал править своим народом» [Доннер, 1915. С. 47, 50].

Его небесный двойник *Нун Ийя* жил, по повелению своей небесной матери, у входа на первое небо. Его чум стоял напротив чума его отца *Нума* по другую сторону 'небесной щели' (*нут тичи*). От Земли до Неба, касаясь кроной 'щели', росло 'семикорневое дерево' (*селчи контыль по*) — 'дерево с пустым дуплом' (*щўнчипыль путыль по*). По нему на небо доходили просьбы и жалобы людей. В корнях этого дерева жили семь змей-караульщиц (*селчи щў аттеннтайтын*). На солнечной и ночной сторонах этого дерева росло по семь сучьев, на каждом из которых сидела птица. А на вершине этого дерева сидела *корыщян эмы* — 'мать-кукушка' [см. Прокофьева, 1976. С. 112].

*Корыщян эмы* — имя кукушки на шаманском языке. Иносказательно сами шаманы обращались к ней: *щăкаля* (черненькая), что и служит ее названием «в миру». Образ кукушки в шаманской традиции связывается с самым высоким дере-

вом — лиственницей. Она сидит на вершине этого дерева и охраняет людей от злых духов [см. Прокофьева, 1976. С. 118; 1981. С. 60].

По представлениям селькупов, кукушку нельзя убивать. *Щакаля* когда-то была женщиной. У нее пересохло горло, и она попросила своих детей принести ей воды. Они не принесли. Тогда она взяла иголки для хвоста, лопату для крыльев, наперсток для клюва и улетела [С. Н. Чекурмин, Лозыль-то, 1988 г.].

Она может приносить людям и счастье, и несчастье. По поверью, услышав кукушку, женщина берет из своей *мыкай кота* ('швейной старухи' — сумки) семь иголок и идет к тому дереву, где слышится кукование. Она обходит это дерево по солнцу семь раз, на каждом кругу втыкая по одной игле в ствол. Если кукушка не улетит — к счастью, улетит — к несчастью. Несчастье накликает и перелетающая дорогу кукушка, ей вслед плюют [Г. С., Т. П. Чекурмины, Лозыль-то, 1993 г.].

Тот, кто желает стать шаманом, может убить кукушку, разрезать ее на семь кусков, подпалить их на костре и развесить на дереве. Самому нужно лечь спать под это дерево. Кто перенесет этот сон — станет шаманом, кто не выдержит — с ума сойдет [Ф. Н. Калинин, Толька, 1988 г.; Н. П. Агичев, Лозыль-то, 1993 г.].

Кто же она, 'мать-кукушка', нежно именуемая шаманами 'черненькой' и для чего-то приносимая в жертву руками того, кто желает получить право разговаривать с ней на шаманском языке, кто рискует при этом потерять рассудок? Почему именно она, а не великие верхние птицы (орел, журавль, лебедь), венчает вершину 'семикорневого дерева'? Зачем женщина втыкает иглы в ствол дерева, на котором сидит она, сделавшая саму себя из женского рукоделья: наперстка, игл, лопаты? Зачем ее убивать, если убивать ее нельзя?

Мужчины, проезжая на лодке мимо священного места, пускают в стоящее на берегу дерево стрелы. Тем самым дерево, утыканное стрелами, становится знаком сопричастия их владельцев святилищу. Стрела — это «мужской язык», присущий *Ному* и его сыну *Нун Ийя*, лук которого (радуга) лежит на одной туче, а стрелы (огонь и град) — на соседней. Из этого-то лука и стреляет *Ийя* (*Кон*) грозowymi стрелами в злых духов, выходящих из-под земли через дупла деревьев [см. Прокофьева, 1976. С. 108].

Во время грозы на землю падают огненные камни (плю). Такой камень — «чертов палец» — служит для нашедшего его человека оберегом от ударов грома и от боящихся этих ударов лозов. Из камня (пох) кузнецы (чачури кум) умеют добывать металл. Духом-матерью всех кузнецов считается *Похта* (*Бохта*, *Похтасы*), священный амбарчик которой, по данным Г. И. Пелих, стоял при впадении речки Бахтаса в Тым, рядом со священной лиственницей, утыканной железными ножами, гвоздями и заостренными рогами оленей [1980. С. 40—41].

Как видно, в стволе этого дерева нет стрел, здесь другой язык и другое сопричастие. Хозяйка святилища — женщина, причем нрав ее таков, что принять она может только неженатого мужчину: по обычаю, упомянутому Г. И. Пелих, красную ткань и красных лисиц бабушке *Похта* приносит от лица всех женатых сородичей молодой (безгрешный) мужчина [1980. С. 40—41]. Приблизительно в тех же Нарымских краях столетием раньше М. А. Кастрен отметил традицию совершать приношение лозам (живущим в амбарчиках) только через посредство холостого мужчины; женатый человек не может даже обходить такой амбарчик [1860. С. 297]. По поверьям северных селькупов [Н. П. Агичев, Лозыль-то, 1988 г.], ревниво относится к посещающим ее владения мужчинам и Старуха-Дающая-Рыбу: ставить сеть или проверять ее в компании с собственной женой негоже, Старуха рассердится и не даст рыбы.

Селькупские духи (по крайней мере, некоторые из них) не только наделены характеристиками пола, но и весьма изощренно проявляют свой половой нрав в обрядах. При этом норы показывают прежде всего духи-женщины. Может быть, и отстранение жен от участия в восхождении на сопку *Лозыль Лакка* (предписание им оставаться у подножья), связано не столько с представлением о небесной исключительности мужчин, сколько с ревностью Женщины, носящей длинную черную юбку.

Есть обряды, от которых отстраняются мужчины, вернее, в них участвуют только посвященные — женщины. Являющийся из Преисподней *латтар* (покойник) лезет именно к женщине, он просит ее налить чаю, а затем прикасается к ней (умерщвляет-захватывает); при этом даже сидящий в чуме шаман безмолвствует и бездействует — он не в силах совладать с *латтаром*. Вызвать умершего мужа на свидание с



женой способна только шаманка. Женщине надлежит охранять дом от темных духов и откупаться от них, бросая кусочки пищи в огонь. Женщине предписывается следить за всем тем, что может вызвать вредоносную магию: прятать в свой игольник состриженные волосы ребенка, сжигать в костре ногти. Она и сама способна наслать порчу: по преданию, у ленивой женщины муж был слишком хорошим охотником и добывал много дичи; однажды она подкинула ему в суп свои ногти, и он перестал охотиться [по рассказам селькупов Таза, 1988, 1993 гг.].

Одним из источников магической силы женщины является огонь — домашний, очажный. Мужчина может использовать в ритуальных целях только уносящий (убивающий) огонь: при сожжении врагов (как в сказании «Два брата», см. главу о войнах и вождях) или для уничтожения семи кусков тела кукушки (при посвящении в шаманы). По рассказу Ефима Морокова, его отец-шаман сжег однажды в лесу тощего и блохастого медведя (злодея), обернув его первоначально берестой, а затем зарыв пепел в землю.

Женщина — хранительница домашнего огня (*тю*), который тоже способен убивать, но, будучи умиротворен женщиной, дает жизнь. Крупицы этого огня приносит река от своих истоков в виде *щектора* — древесного мусора, остающегося на берегах после падения весенних вод. Оттого домашний огонь чистый и верхний [см. Прокофьева, 1976. С. 122]. Женщина следит за тем, чтобы каждая трапеза сопровождалась утешением огня (костра) кусочками пищи, каплями чая или вина, чтобы в огонь не летел сор, над ним не висела ее (женская) обувь, чтобы дрова (пища огня) не валялись там, где люди могут через них перешагивать и этим их осквернять, чтобы никто не обходил очаг против солнца (по мертвому кругу), чтобы огонь горел ровно и спокойно, а не дымил, не трещал и не стрелял искрами (в знак своего недовольства людьми). Нельзя трогать огонь железными предметами, о чем повествуется в поэтическом предании «Огня Хозяйка» [Прокофьева, 1977. С. 66; 78—79]:

Женщина, кормившая у огня ребенка, озлилась на огонь за то, что вылетевшая из него искра попала на грудь ее сыну. Схватив топор, она изрубила огонь и залила его водой из котла так, что не осталось ни одного глаза-искорки. Опомнившись, она побежала за огнем в соседние чумы, но в какой ни войдет, огонь в очаге сразу гаснет. Пошла женщина к чуму

ет 'дорога по змее' [Прокофьева, 1976. С. 118]. Следы молнии на стволах деревьев в Змеином лесу (Сюзель-мач) на Турухане называются *сюзель-мач* — 'великие змеи'. Проводившийся здесь же обряд подвешивания к «змеиным» деревьям волос, зашитых в ткань черного цвета [Пелих, 1980. С. 25—27], указывает на причастность змеи к волосяной магии — привязыванию-отвязыванию человеческих душ.

Образ змеи обретает подчас едва ли не драконовы очертания. Такова крылатая двуххвостая змея-сторож на озере Лозыль-то. Таковы летящие на землю темные *кат щў* (змеи небесного князя) и красные *чорыш щў* (змеи кровавого моря). Некие чудища-змеи толщиной с бревно, по представлениям нарымских селькупов, выползают из воды во время грозы, чтобы уничтожить злых духов [Прокофьева, 1961. С. 68; 1976. С. 118]. Шаманская летучая змея-рыба *мунга*, в описании Г. И. Пелих, соотносится с образами красных змей, съедающих тело и кровь, и черных змей, пожирающих кости всех живых существ [1980. С. 25—27]. В шаманском наборе деда Силантия Чекурмина подобная змея-рыба *нигха* служила для того, чтобы, копая ею землю, вызывать (или отпугивать) нижних лозов; проводя ею по низу больной женщины, вытаскивать из утробы *лоза-болезнь* [Лозыль-то, 1988, 1993 гг.].

Двоякость отношения ко всем земноводным (иногда вдобавок и крылатым) существам связана с их принадлежностью к нижнему миру, свойством служить его (или в него) проводниками. Иногда, впрочем, складывается впечатление, что и сам Нижний мир страшится земноводных чудищ: бревноподобные змеи уничтожают лозов во время грозы, *нигха* деда Чекурмина вытаскивает их из женского низа или из-под земли, лягушка противостоит сверлящему лодку злодею, черные и красные змеи пожирают все подряд. Вероятно, они представляют не тот холодно-жаркий Нижний мир, где незримо царствует мрачный Кызы, а тот природно-женский Низ, который не только предопределяет смерть, но и возрождает жизнь. Именно способность рождать (рожать) пугает лозов Преисподней, для которых рождение видится наоборот — смертью.

Иной-Нижний мир живет в 'семикорневом дереве', в доме шамана, в утробе женщины. Он может быть расположен в низовьях всех рек (как страна Старухи, обрезающей пуповины семи земель, по описанию К. Доннера) или в верховьях всех рек (как дом Жизненной Старухи, по описанию Е. Д. Прокофьевой). Но он непременно связан с началом (или кра-

ем) Земли, истоками или морем вод. Там, на земноводном рубеже он смыкается с небом, отчего и упирается 'семикорневое дерево' кроной в небеса, отчего и вырастают крылья у змей-драконов.

И все-таки он живет в шамане. В его песнях, бубне, костюме. Это на бубне красные змеи обитают в кровавом море недалеко от дома Старухи-прародительницы, а в семи корнях стоящей в верховьях шаманских рек лиственницы живут семь змей, караулящих хранящиеся в дупле лиственницы души людей [Прокофьева, 1961. С. 61—62, 68]. Это на обуви *камутари тыдылт* (ночного шамана) прикреплена пара изображений ящерицы, а в одеянии *сомбытыри тыдылт* (светлого шамана) к ним добавляются пара гагар (на груди), журавлей (на плечах), орлов (на шапке) [В. С. Калинин, Ратта, 1988 г.].

Шаман в своем *коссыйль по* (жертвенном дереве), облачении и собственно камлании представляет собой рождающе-умерщвляющий земно-водно-небесный мир. На древесном языке он — священное дерево, на зверином — цепь природных Тварей, на женском — превращающее все-во-вся Лоно. Е. Д. Прокофьева открыла своими исследованиями чудесную страну-родину селькупских шаманов, в которой они, по их собственному убеждению, рождаются и умирают, которую они всякий раз воспроизводят (посещают, призывают) в своих камланиях. Недаром, наверное, один из шаманов утешал Екатерину Прокофьеву унаследовать его священную силу. Недаром именно женщине-исследовательнице удалось войти в мир селькупского шаманства.

Вот беглый обзор открытой Е. Д. Прокофьевой шаманской земли. В истоках всех рек, у сельчи *щуйниль няркыт* (семиямного болота) стоит *Ылында котат мят* (дом Жизненной старухи). В железном доме, имеющем *селчи мят щуйнчи* (семь внутренних помещений) и огороженном стальным неводом, живет Жизненная старуха. Охраняют дом полулюди-полумедведи. Рядом находится лестница в небо. Тут же растет *нут кеналь по* (небесное лиственное дерево), на ветвях которого висят *нул лампыль кэзы* (небесные железные поплавки — солнце и месяц) и сидят 'небесные крылатые звери' (птицы). В 'семиямном болоте' растут три дерева: 'бубновое' (для шаманских бубнов), 'колотушковое' (для колотушек) и 'колыбельное' (для люлек).

На седьмом небе находится озеро, по берегам которого тоже растут деревья: *селчимтэйиль нут толыль по* (седь-

мого неба озерное дерево), *унтыль кэлыль толыль по* (ручейное рыбное озерное дерево) и *селчи кáссыл по* (семь жертвенных деревьев). Из этих семи деревьев срединное, берега, называется *номты кáссыл по* (небесное жертвенное дерево), оно общее для всех селькупов. Из остальных шести, называемых *ноп тэттонты нимычармыль кáссыл по* (небу-земле клятвенные жертвенные деревья) по три дерева принадлежат селькупам 'Орлиной половины' и 'Кедровки половины'.

В одной из ранних работ [1949] Е. Д. Прокофьева упоминает одну Старуху (*Ылында кота*), в более поздних [1976. 1981] она различает Небесную (*Илынты кота*) и Нижнюю (*Ылынта кота*) прародительниц. Между тем, не только их имена, но и черты окружения неотразимо сходны: дома обеих Старух караулят полулюди-полумедведи (только у Нижней они вооружены *кита* — саблями), тут и там солнце и месяц одинаково называют 'тенью солнца' и 'тенью месяца'. Судя по тем же саблям, присутствие кузнецов ощутимо не только рядом с Небесной Старухой, но и с Нижней. Обе прародительницы следят за рождением и смертью людей, покровительствуют женщинам.

Осмелюсь предположить, что сколь бы богат женскими образами не был Дом Жизненной Старухи (Е. Д. Прокофьева упоминает, помимо уже названных, Подгорную мать, двух дочерей Небесной Старухи), все они составляют один круг. Даже в том случае, когда дом *Илынты кота* рисуется стоящим на *пүль сок* (каменном мысу) седьмого неба, вылетающие из ее очага дым и искры — Млечный Путь (ночная радуга) — подсказывают, что речь идет о ночном небе, так или иначе связывающем обеих Старух. Различие в их именах, образованных, соответственно, от *илыко* (жить) и *ылы* (дно, низ), теряется за явным подобием полных форм — *Илынты кота* и *Ылынта кота*. А что касается их кажущегося смыслового расхождения, но оно не большее, чем между двумя значениями русского слова «живот» — 'жизнь' и 'чрево'.

В земле шаманов обилие деревьев. С одной стороны, это свидетельствует о богатстве древесного языка, с другой — все они обладают единым свойством: рождать (бубны, колотушки, люльки) и принимать возвращенную жизнь (теневыми ветвями). В этом отношении они все складываются в образ единого Древа Жизни (или Мирового Древа), запечатленный в 'семикорневом дереве'.

Незыблемость Дерева дополняется живой звериной цепью, охватывающей его снизу доверху, — корни, ветви и крону. И 'звери' здесь — Матери: *сельчи шўль амăсыт* (семизмеевая мать), *сельчи тот амăсыт* (семивыдровая мать). Живущие рядом с домом Старухи утки — охранительницы жизни женщин при родах. Г. И. Пелих заметила, что в шаманской символике верхние птицы орел и лебедь представляются женщинами (женами шамана) [1980. С. 46—48].

С женским естеством, по-видимому, связан и образ 'дыры', или двух — верхней и нижней дыр (или сквозной дыры, если вспомнить, что Земля — плоская тарелка, а священная листовенница — дерево с 'пустым дуплом'). В верхнюю из этих дыр Небесная Старуха посылает с неба гусей и уток: она бросает на землю птичьи перья, и они, долетая до земли, становятся утками и гусями. Сквозь нее Небо посылает на Землю и других птиц, животных, насекомых (*ноп ұтымпат*). Из нижней (лесной) 'дыры', к которой ведет 'грязная дорожка', вылетает дым, а с ним птицы и насекомые нижнего мира [Прокофьева, 1976. С. 110, 112, 119].

Все в шаманской земле рождает, все связано с материнством и представляется сонмом жен. По одному из рассказов, молодой селькуп стал шаманом после того, как ему явилось видение рождающихся из 'женской щели' духов-лозов [С. В. Чекурмин, Лозыль-то, 1993 г.]. Означает ли это, что шаман испытывает сопричастность с рождающим (и умерщвляющим) миром как соитие?

Женщина-исследовательница Г. И. Пелих подсказывает еще одну версию толкования обоеполости: иногда начинающий шаман сходит с ума, бьется в припадках, иногда полностью меняет свою сущность, например, объявляет себя женщиной [1980. С. 20]. Итак, шаманская «жажда создания» выражается в стремлении объять оба начала, слить их то в соитии, то в способности рожать самому.

Зачем же убивать кукушку? Затем, что она-то и соткана из всего женского: игл, наперстка, лопаты. В ее дерево женщины, испытывая женское счастье, втыкают свои иглы, подобно тому, как мужчины пускают стрелы в свое дерево. Она, подобно лягушке и самой женщине, наделена смертоносным разрывным свойством женского 'шага' — оттого при пересечении пути ей достаются людские плевки. Она — обиженная детьми мать-сирота, олицетворяющая материнство вообще. Ее

не называют «семикукушечной матерью», она сидит на вершине всего Жизненного Дерева.

Становясь этим всем, шаман воплощает в себя убитую кукушку-женщину, куски которой охвачены Огнем (опалены на костре) и охватывают Дерево (развешены на его ветвях). Остается только, уснув (умерев), проснуться (родиться), если хватит на то духу.

\*\*\*

Числительное «семь» (*сельчи*) выступает в селькупском языке часто в роли собирательного местоимения «все» [Прокофьева, 1976. С. 120].

## ОБСКИЕ УГРЫ

(или от 1 до 7)

Желающий впасть в блажь (*похло пизло*) и тем самым испытать свои шаманские способности или просто пообщаться с духами может обратиться за снадобьем к *похн ими* (мухоморной женщине). Для таких случаев и для своих знахарских нужд *похн ими* собирает мухоморы, сушит их на солнце и мелко крошит. Затем остается лишь растворить их в воде и проглотить. Человек, съевший мухоморное зелье, забывается и начинает петь *похн ары* (мухоморную песню), в которой он раскрывает свои и чужие помыслы, тайны, грехи. Мухоморные духи — белые пятна на красных шляпках грибов — путают и кружат человека, а иногда даже губят его. Если духи уводят испытуемого вниз по реке, он погибает, если вверх, становится шаманом. Исход испытания зависит и от благоволения мухоморной женщины, которая может предложить как живое снадобье, так и мертвое. Живое готовится из выросших рядом 3, 5 или 7 мухоморов, мертвое — из 2, 4 или 6 (человек, отведавший его, обречен на самоубийство через утопление или повешение). Одиноким растущий гриб, как и морошку с одним или двумя зернышками, *похн ими* не срывает, он считается пищей нечисти [см. Golovnev, 1994].

## ВСЕ ВОЗНИКАЕТ ИЗ НИЧЕГО

В представлениях хантов и манси отсутствует «ноль». Состояние исходного «ничего» рисуется безбрежным морем

или 'жидкой землей' — болотом (*отль-ях*), в котором, по легенде, тонет (а затем вновь появляется в небесном 'золотом доме') жена бога *Торума* [Дунин-Горкавич, 1911. С. 39]. Земля рождается из глубины вод, из малой крупницы, принесенной со дна малой птицы. Она рождается из смеси донного ила с кровью ныряющей птицы, отчего и становится живо-растущей:

Вначале земли не было, была только одна вода. Бог решил сотворить землю и человека, для чего приказал большой птице (гагаре — *лула*) нырнуть в воду и достать оттуда земли. Но большая *лула* земли достать не могла. Тогда Бог послал малую *лулу*. Та глубоко нырнула в воду и пробыла там три дня. Когда она вынырнула на поверхность воды, из клюва у нее показалась кровь, а вместе с кровью там оказалась и жидкая земля. Земля эта стала быстро расти, а через непродолжительное время из нее образовался остров, на котором с такою же быстротой стали расти деревья. Когда остров стал большим, Бог создал первых людей — мужчину (*пырысь*) и женщину (*эква*).

[Дунин-Горкавич, 1911. С. 41—42].

Как только обозначилась земля, вода из бывшего «ничего» превратилась в одну из стихий. Бескрайность сменилась очерченностью, двоичным сочетанием земли и воды. Изначально единичной рисуется и воля Неба, выраженная в нырянии птицы. Тем самым Сотворение проходит от «ничего» через единичное (Бога, маленькую *лулу*) и двоичное (две *лулы*, Бога и *лулу*, море и Бога) к троичности Верха (Бога, Неба), Середины (Земли), Низа (Воды). Не случайно *луле* приходится пробыть под водой три дня (в других версиях мифа — трижды нырять).

Единичность — ускользающее мгновение, длящееся ровно столько, сколько необходимо для дополнения к нему другого, а затем разрешения двоичности в тройственность (стройность, строение). Если, по преданию, «в небе жил один человек *Кон-ыки*» [Кулемзин, Лукина, 1978. С. 18], то он тут же взял глину и вылепил из нее свое подобие. Если *Нуми* после потопа не удастся сделать людей из бревен или сердцевины лиственницы, то он настойчиво повторяет попытки творения, пока на третий раз ему, наконец, не удастся создать настоящего человека из тальника, обмазанного глиной [см. Гондатти, 1888. С. 47].

Когда речь заходит о рождении самого Создателя (*Торума*, *Нуми-Торума*, *Кон-ыки*, *Урта*), он оказывается не саморожденным и не рожденным единичным, за ним неотступно следует его тень-инакость, со-творец, брат-враг (*Куль отыр*,

*Кынь-лунг, Хынь ики, Атым ики*). В свою очередь лоно, их обоих породившее (*Анки, Санги, Пугос, Калтац*) — не единично-девственное, оно существует (как изначальное ничто) только для умножения-материнства.

Ничто — вода без края, некое еще не родившее лоно. Это загадочное небытие определяется в мансийской легенде словами:

Вначале было лишь море, земли не было вовсе. Земля, может, и была где-то под водой, но даже *Торум* об этом не знал.

[Источники..., 1987. С. 153].

Что это — неведомое самому Творцу, скрытое под водой, под «ничем»?

При толковании пространства и времени уже неоднократно упоминались понятия с основой *сун* ('с' произносится как нечто среднее между русскими «с», «л» и «т»): *сун* (лето), *сунг*, *сунк*, *лунг*, *лунк*, *лунх*, *тонх* (дух). У восточных хантов *Сўнк* — 'главная женщина', 'мать всего', 'небесный бог' (у александровских хантов), 'мать огня', 'солнце', 'вообще свет'. С *Сўнк* соотносится и образ *Анки-пугос* (*Анки-пуҮос*) 'жизнеподательницы', по преданию, матери родных братьев *Торума* и *Кынь-лунга* [см. Кулемзин, Лукина, 1977. С. 124, 135, 137].

Манси считают матерью всех богов и женой Верхнего духа (*Нуми*) богиню *Сян торум* [Гондатти, 1888. С. 27]. В. Н. Чернецов называет *Сян торум* (*Мать торум*) 'олицетворением неба и земли', матерью *Торума*. Понятие *сян* входит в определение образов *Иоли торум* *Сян*, вложившей душу в человека, созданного *Нум Торумом* (ее мужем); при этом в именах 'Матери' *сян* чередуется с *анки*, например, *Сян торум* — *Торум анки* (Бога мать) [см. 1939. С. 31—32].

Одним из имен небесного божества в преданиях южных хантов является *Нум-Санкэ* (*Санкэ Торум*). Дух *Санкэ* посылает ребенку имя, но может и наслать на человека болезнь; чаще всего *Санкэ* используется как эпитет к имени *Торума* в значениях 'светлый', 'сияющий', 'верховный', 'величайший' [Karjalainen, 1921. S. 62, 75; 1922, S. 251, 267]. В сказаниях «Ине-хон» и «Поклонение Ун-Урту» бог неба *Саньго* дает героям золотые лыжи, небесное облачение (руки золоченые, во лбу солнце, на затылке месяц), ключи от рыбного царства, посылает на землю 'добрый день', а также небесное воинство, посыпавшееся, 'как град', на врагов [Лопарев, 1924а.; 1924б.



С. 8]. В. М. Кулемзин считает возможным соотнести образ *Санге*, обозначающий 'белизну и свет вообще', с понятием *Анки* (Мать) [1984. С. 65, 172].

Трудно не увидеть в восточнохантыйском *Сунг*, южнохантыйском *Санге* и мансийском *Сян* один прообраз, черты которого условно могут быть сведены к понятию рождающего духа (всеобщего, небесного, земного, светлого, золотого, солнечного, огненного, материнского, женского). Мне уже приходилось высказывать предположение, что в угорской мифологии на месте *Тору* некогда существовал образ «внеземной рождающей стихии» Неба-Матери *Санги*, сохранившийся донныне в представлении о *Санг-Вах* (Небе-Железе) и понятии «духа вообще» — *сунг*, *лунх*, *тонх* [Головнев, 1991в. С. 216]. Сегодня к этому можно добавить размышление о том, как его изначальность (небытийность — единичность) выражена во всеобщности (через троичность — к семеричности).

Однако прежде я хочу на время оставить в покое небеса и войти туда, куда мне входить нельзя, в маленький мансийский чум *манькол*, где рождает женщина. Она стоит на коленях, перекинув руки через горизонтально укрепленный деревянный шест, и при усиливающейся боли, вся напрягаясь, наваливается на шест грудью, будто повисая на нем. Она молчит, судорожно прикусывая край платка. Рядом с ней повитуха. В очаге горит огонь, на котором греется вода и плоские, как тарелка, камни — их роженица приложит к своему телу по окончании родов. На ней старая одежда, разорванное спереди (сверху донизу) платье. Рядом с ней неотлучная сумка *тучан* с изготовленной 4—5 месяцев назад (в середине срока беременности) куклой сос. Эта кукла посвящена седовласой богине родов по имени *Сянь*. Для нее же в переднем углу *манькола* вывешен красивый платок [Rombandeewa, 1968. P. 78—79; Ромбандеева, 1993. С. 91—94].

Зрелище родов (как и их свершение) — для истинно сильных духом, для женщин. Поэтому я зажмурю глаза и открою их в то мгновение, когда повитуха *пукнисьянь* (мать пупка) уже укладывает в зыбку родившегося младенца. Она уже намазала его щеки кровью (чтобы был краснощеким) и обмыла водой. Люлька, в которой ребенку предстоит провести первые семь дней жизни, изготовлена матерью заранее; она называется *амп тэн сан* (берестяная чашка для собак); в ней уложено одеяльце из шкурки лебедя или зимней шкурки зайца. Послед

(сянь — 'мать') заворачивается в лоскут ткани и прячется в берестяной кузовок (сянь *паят*), чуть позже он будет унесен в лес и повешен на дерево.

Проходит семь дней. Мать перекладывает ребенка из 'собачьей чашки' в новую люльку, а прежнюю, как и свою старую одежду, уносит в лес — 'нечистое' место за *манькол*. Проходит еще дважды по семь дней. Мать (с младенцем) оmyвается освященной водой (разведенной чагой сос и бобровой струей *лалва*), окуривается дымом от брошенной на раскаленный топор стружки оссы, прыгая через него с ребенком и вещами на руках. Пройдя с *сапйив хап* ('лодочкой' из трухлявой березы или ивы, в которой лежат курящиеся кусочки сос и *лалва*) весь *манькол* и тем самым очистив его, женщина выходит за порог.

Ребенка мать передает женщине, называемой *ялтумсянь* (несущая мать), а сама с *тучан* и 'лодочкой' в руках следует за ней. Четыре (если родилась девочка) или пять (если мальчик) раз по пути к 'большому дому' делаются остановки: на землю кладется дымящаяся 'лодочка', и через нее поочередно прыгают *ялтумсянь* и мать со словами: 'Сянттыг-понттыг'. Подойдя к 'большому дому', *ялтумсянь* стучится в дверь: «Эй, открывайте двери, приехала женщина (или мужчина) на четырех (или пяти) оленях. Приоткрывая дверь, она четыре (пять) раз просовывает ребенка в дом. Наконец, широко распахивает дверь и прыгает с ребенком через порог, приговаривая: 'Сянттыг-понттыг'. Платок, которым был укрыт ребенок, а также 4 (5) игл, воткнутых в лежавшую на его коленях ленту, *ялтумсянь* получает в дар. Еще одна женщина — *пернансянь* (креста-мать) — дарит ребенку крестик [см. Ромбандеева, 1993. С. 92—99].

Северохантыйский обряд родин проходит примерно так же, только куклу, изготовленную из мягкой чаги в середине беременности (при первом шевелении ребенка), называют не сос, а *ушпай*, и посвящается она не Сянь, а *Калтац*. Послед именуется *калтац* (или *анки* — мать, *ими* — женщина), первая люлька из старой бересты — *пуклэн-савун* (сосуд для пупка), три 'матери' — *пухун анки* (пупка мать), *альтэм-анки* (несущая мать) и *перна-анки* (креста мать, определяющая имя новорожденного). В хантыйском обряде тоже звучит загадочное 'санэку-понэку', когда при родах сосуд с огнем трижды переставляется через порог и когда *альтэм-анки*, сопровождаемая матерью, по пути к 'большому дому' делает

трижды-по-три коротких прыжка через очищающий дым 'лодочки'. При рождении ребенка над его головой завязывают на веревке семь узелков и прячут веревку в короб с изображениями духов [А. В. Ямру, Вандиязы; В. А. Сязи, Л. Е. Нева, Д. Н. Серасхова, Приуралье; Р. А. Хартаганова, Питляр; 1990 г.].

Ритуал построен в числовом ритме «от 1 до 7». Единичности при этом избегают (она ускользает). Двоичность соответствует переходным (пороговым) действиям, в которых участвует, по меньшей мере, две 'матери', изрекающих таинственную пару слов. Троичность начинается за пределами 'маленького чума', по окончании третьей семерки дней, когда переходящие в 'большой дом' женщины совершают три-по-три прыжка через очистительный огонь-дым. Она выражена и в количестве сверх-матерей (*сянь, анки*). Пол новорожденного подчеркивается символикой «4» и «5» (о четверичности и пятиричности тел-душ женщины и мужчины речь уже шла в главе о пространстве). «7» отмечается счислением времени семерками дней, а также завязыванием семи узелков.

Как видно, главным понятием, охватывающим весь обряд, является *сянь (анки)*. Так именуется богиня-покровительница родов, так называется и послед. Это же слово добавляется к именам трех сверх-матерей. Не исключено, что и в названии первой (недельной, заменяющей собой послед) люльки присутствует та же основа: в мансийской *амп тэн сан* (берестяной чашке для собак) и хантыйском *пуклэн-савун* (сосуде для пупка) слышится созвучие *сан-са(ву)н* в значении «материнский сосуд». И таинственный приговор *сянттыг-понттыг (санэку-понэку)* начинается с той же основы *сян (сан)*.

Как отмечает Е. И. Ромбандеева, «значение последних двух слов необъяснимо» [1993. С. 98]. Конечно, поскольку это, скорее всего, магический приговор на языке женского шаманства. Лишь по обрядовым движениям, которые он сопровождает (переставление огня через порог, переход из *мань-кола* к дому), определяется общий смысл этой каббалистической фразы — 'оттуда-сюда' ('снизу-вверх', 'изнутри-наружу'). При этом, если в *сянттыг (санэку)* можно уловить отзвук понятия *сян-сан* (материнского лона), то ключом к *понттыг (понэку)* может служить понятие *пунке мохлаве* — 'защита домашнего духа', которую обретает младенец при его внесении в 'большой дом' и установке колыбели в переднем углу [см. Ромбандеева, 1993. С. 99].

Различные сян (сан, анки) составляют многослойную материнскую оболочку, из которой шаг за шагом выходит ребенок (ее след — родимое пятно — называется поцелуем *Калтац анки*). Каждая из сян является не просто отслаивающейся шелухой, а рождающе-растящей почвой. Если в сказании повествуется о разрывании младенцем колыбели, то речь идет о его бурном богатырском росте. По остяцкой легенде «Камень семпыр», у Богатыря Высотой Семь Соболей родился сын:

Мать сшила ему колыбель из бересты, украшенную ногастыми зверями, сшила ему колыбель, украшенную крылатыми зверями. Положила сына в колыбель. Когда малыш пошевелился, колыбель развалилась... Затем отец сделал ему деревянную колыбель. Мать положила его в деревянную колыбель. Когда мальчик пошевелился, деревянная колыбель развалилась... Затем отец приказал своим железом обрабатывающим людям, своим металлом обрабатывающим людям сделать железную колыбель, сделать металлическую колыбель. Железная колыбель была готова, металлическая колыбель была готова. Мать положила его в железную колыбель, лопнула железная колыбель, железные осколки полетели туда-сюда.

[Мифы..., 1990. С. 95].

Следующим испытанием (после облачения героя в семь кусков от лесного духа) оказывается игра в камень *семпыр*: люди, собравшиеся «как густая туча мошек, как густая туча оводов», метнули камень к ногам выросшего богатыря, он поднял его и бросил в обратную сторону, чем «унес половину народа» [Мифы..., 1990. С. 96]. Нечто сходное по мотиву отмечается в обычае класть камень в люльку ребенка, а также в обряде хошгортских хантов, проводимом на святилище *Хулех ики* (Черного Ворона старика) и *Хулех ими* (его жены): священный камень (*смын кейв*), который когда-то был небольшим, но год от года рос, каждый мужчина пытается, подняв, перенести от изображения *Хулех ики* до фигуры *Хулех ими* и обратно. Юноша, сумевший одолеть *смын кейв*, даже не будучи женатым, возводится в статус мужчины и пользуется особым уважением. Есть в Хошгорте и неудачники, давно имеющие семьи, но так и не сумевшие оторвать священный камень от земли [Перевалова, 1992. С. 87].

Мотив рождающей силы земли-дерева (шерстистой земли) отмечается в обрядовом значении колыбели-сосуда *сан* (из старой бересты), *'лодочки' салйив хал* (из трухлявой березы или ивы), стружки *осса*, чаги *сос*. Он выражен в легендарном обычае рожать у подножия дерева [Karjalainen, 1921. S. 50] и многочисленных ритуалах жертв деревьям, первым из

которых для каждого человека является подвешивание его последа на обращенную к солнцу ветвь березы.

Символика возрождения через дерево видна в северохантыйском обряде *узын юх* (дырявое дерево): родственник больного прорубает отверстие в стволе лиственницы и протаскивает сквозь него рубаху (мужчины) или платок (женщины), после чего в дупло *узынг юх* кладутся монеты, а поверх ствол обвязывается тканью. Если для *узынг юх* забивают оленя, его рога и шкуру вешают на дерево. При благополучном исходе болезни «возрожденный» устраивает приношение *узынг юх* и обвязывает ствол новыми тканями выше прежних, «чтобы дольше жить». По окончании приношения совершается троекратный обход лиственницы. Примечательно, что тот родственник (обычно старший), который прорубает 'дыру', именуется тем же словом, что и одна из сверх-матерей при родах — *альтем* [И. В. Пугорчин, Е. Е. Лонгторгова, Сыня, 1989 г.; Д. Г. Ямру, Питляр, 1990 г.].

Взрослеющий человек, растущий камень, тянущееся вверх дерево — все они несут в себе частицу давшего им жизнь рождающего духа *сян* (*сан*). Сам этот дух живет повсюду: в женщине, светлом небе, огне, камне, земле. Мифологически он воплощен в Матерях, чьи имена содержат слово *сян* (*анки*) или его подобия — *пугос* (мать-пуповина), *эви* (дева), *ими* или *эква* (женщина, старуха). Их много, но во всех так или иначе выражены три главные силы, соучаствующие в обряде рождения: мать (много матерей), земля (с деревьями, водой) и огонь (с камнем).

Богиня материнства *Анки-пугос* (*Сянь, Калтац ими, Пугос ими, Пугос-лунг, Касым ими, Ом-сунг ими, Ар-хотым ими, Вут ими, Сязи ими*) — вездесуща. Она пребывает на небе, на востоке, в лесу, под деревьями, в воде. Небесная *Пугос* изготавливает душу человека (*ilt*), качнув семь раз семь колыбелей на золотой крыше своего жилища. Посох ваховской матери-*ими* увешан нитями судеб с завязанными на них узелками [Karjalainen, 1921. S. 52]. Судьбу новорожденного *Анки* предсказывает в тот момент, когда его впервые выносят на солнце. Приклады ей делаются на дереве (платки, шкуры), угощение — в жилище [Кулемзин, 1984. С. 54—55, 106]. Наряд ее (у манси) — соболья ягушка и шелковый платок [Гондатти, 1888. С. 27], на Б. Югане (у хантов) — цветной плащ. На Сыне образ *Калтац ими* — платок, свернутый в виде головы; она — хозяйка всего земного [А. Я.

Вальгамова, Сыня, 1989 г.]. На своем святилище (р. Калты-сянке) она выглядела толстой куклой, одетой в светлые и красные платья, красный подвязанный тремя поясами халат, покрытой множеством платков [Мартынова, 1992. С. 76]. По легенде, косы *Золотой Калташ* «раскидываются как семичастная Обь с устьем, как семичастное море с устьем; из кос ее льется дневной свет, рождается лунный свет»; имя ее *Калташ* означает 'пробуждающая, рождающая, создающая' [Karjalainen, 1922. S. 176—177].

И все же главной ее обителью является утроба женщины. Изначальностью веет от обряда священнодействия с последом у аганских хантов. Послед называется *ими* (женщина). Его заворачивают в лоскут ткани, поверх надевают *сах* и подпоясывают его лентой, а на 'голову' (свернутую кольцом веревку) повязывают платок. Теперь это — кукла-*ими*. Ее укладывают в берестяной туяс и вешают на березу (девочки) или сосну (мальчика), повернув в сторону солнца. Отныне она — дух *Ими* [Е. Айпина, Аган, 1993 г.].

Как назвать этот обряд? Захоронением? Возвращением? Наверное, просто явлением в едином ритуале всей триады жизненных истоков: женщины, земли (дерева) и огня (солнца). Не случайно к последу, как символу материнского волшебства, относятся божественные определения: *сянь*, *калташ*, *анки*, *ими*, а также *вуль вер* — 'большое дело' [В. А. Сязи, Л. Е. Нева, Приуралье, 1990 г.]. Тромъеганские остяки считают, что на последе различимы черты человеческого лица; его называют 'женщиной, кормящей ребенка', и в его честь устраивают угощение [Karjalainen, 1921. S. 60].

Одно из имен богини материнства — *Ар-хотым ими* — 'Многих-домов женщина'. Тех 'домов', которые называются *потлам хот* — 'темное вместилище (дом)'. Это женское чрево. Как и в селькупском шаманстве, у обских угров существует обряд камлания в 'темном доме' (*турманкол*). Он проводится при крайне тяжелом состоянии роженицы, когда нижний дух (*тэнайн куль*) требует ее себе в жертву. Шаман камлает ночью в совершенной темноте [Ромбандеева, 1993. С. 95]. Трудно ошибиться в распознавании места, где символически происходит темное камлание.

Еще одно имя богини — *Ом-сунг ими* (Сидящая мать-дух). Ее «сидение» соотносится с позой роженицы, стоящей на коленях и опирающейся на руки. В этом положении она — богиня Земли, жена *Торума*. Иногда в угорских преданиях

сонм Матерей Земли увеличивается, и вот уже появляется богиня *Мых-пугос анки* (Земли-пуховины мать), у которой есть муж *Мых кон ики* (Земли князь-старик) и дочь *Мых анки* (Земли мать) [Т. Аликова, Тромъеган, 1993 г.]. На значимость образа *Ма анки* (Земли матери) у манси обратил внимание В. Н. Чернецов [см. 1939. С. 31—32]. В. И. Мошинская считает олицетворением Земли богиню *Калтас ими* [1979. С. 36]. У васюганских хантов существовал обряд приношения семи котлов живущей в седьмом слое земли за семью дверями Великой Земли старухе — *Мэх ими* [Karjalainen, 1922. S. 317—318].

«Земляной» представляется *Калтащ* (*Калтащ-сян, Эква*) в образе белой зайчихи. В мансийских легендах заячьей шкурки, из которых сделана обувь *менква*, громким криком предупреждают *Эква пырися* (Женщины сына) о грозящей опасности. Мотив «зайца» — излюбленный орнамент женских вещей: черпаков, рукояток женских весел, крюков [Чернецов, 1927. С. 24; 1939. С. 30]. Не случайно и в родильном обряде одеяльце для первой люльки шьется из шкурки зайца.

«Земно-водным» образом *Анки* (*Калтащ*) является лягушка. В. Н. Чернецов и Э. П. Соколова считают богиню-лягушку, называемую *Нярас-най* (Болотной Великой женщиной) или *Лус-Халь-эква* (Между кочками живущей женщиной), родоначальницей одной из угорских фратрий [см. Чернецов, 1935б. С. 16; Соколова, 1975г. С. 149, 152]. Оставляя в стороне замысловатый сюжет фратриальности, отмечу лишь родо-рождающее свойство ее образа. Как и *Калтащ* в облике зайчихи, *Анки-лягушка* участвует в обрядности родин: у восточных хантов повитуха при родах держит платок с вышитой на нем бисером лягушкой. Такой же платок выходящая замуж девушка вывешивает «на помост на чистом месте» [Пелих, 1972. С. 273, 275, 276].

«Небесно-водной» ипостасью богини материнства выступает гусь или лебедь [см. Чернецов, 1935б. С. 16; 1939. С. 30; Мартынова, 1992. С. 79]. Из лебединой шкурки шьется одеяльце для новорожденного. Сочетание лебедя и зайца как воплощений *Сянь* (*Калтащ*), вполне объяснимо чередованием времен года: зимой богиня надевает заячий наряд, летом — лебединый (при этом сохраняя свой священный белый, березовый цвет).

Этим «птичьим» воплощения богини-Матери не исчерпываются. В главе о времясчислении упоминалась Небесная Дева

(*Торум Эви*), с которой связан Вороний праздник (День весны-Солнца). У восточных хантов виновницей весеннего торжества считается *Торум Анки* (Небесная мать), ее соотносят с образом *Анки Нумны-икия* (Матери Небесных духов). К ряду небесных Матерей относится и *Котль анки* — Солнцемать. Примечательно, что ворона (как говорилось ранее) также имеет отношение к колыбельным обрядам: она «греет лапки» в выброшенной из зимней люльки трухе.

В одной из хантыйских легенд повествуется о споре вороны с кукушкой:

Кукушка и ворона собрались лететь в наши края. Кукушка говорит: «Хоть бы кто помер, то крест бы новый поставили, а я бы на него села и куковала». А Ворона говорит: «Хоть бы кто родился, я бы ноги погрела в гнилушках у пня».

[Кулемзин, Лукина, 1978. С. 48].

В этом предании кукушка (героиня селькупского Древа Жизни) проявляется как ангел смерти (по выражению А. М. Сагалаева [1992. с. 22]) — роженица-наоборот. Впрочем, по другой легенде, в образе кукушки предстает одна из Матерей жизни — *Казым ими*, которая захотела пить, попросила детей принести воды, но, не дождавшись отклика, улетела от них кукушкой [Кулемзин, Лукина, 1978. С. 22]. Кукушку, по обычаям аганских хантов, нельзя убивать: она, подобно медведю и лосю, была некогда человеком [Лукина, Кулемзин, Титаренко, 1975. С. 170].

*Анки-пугос* свойственно материнство по отношению к огню. На Вахе отмечен обычай жертвовать костру красное платье или кусок красной ткани с отверстием в середине, «чтобы у *Анки-ПуУос* были дети». Ей же, как и солнцу, приносят в жертву оленя с красноватым пятном на шкуре [Кулемзин, Лукина, 1977. С. 143—144]. В этом опять-таки заметно сходство с обрядом родин, когда завернутый в берестяной туяс послед (*анки*) проносят через огонь, отправляясь с ним 'навстречу солнцу' (к березе, где он будет вывешен с солнечной стороны). Не случайно для развешивания калачей (на вороньем празднике) и следа (в обряде родин) служит одно дерево — береза. Из березовых же прутьев (обернутых красной тканью) изготавливают изображения семи дочерей богини огня.

Распространенными среди восточных хантов именами духа домашнего огня являются *Кот Най* (Домашний Огонь) и *Най ими* (Огня женщина) [С. Е. Каюков, Салым, 1992 г.]. У манси дух Огня-матери именуется *Най-щань*; святилище



огня (Араш-кан) является сугубо женским и называется *эква пурлахтын ма* — 'земля женского бескровного жертвоприношения' [Гемуев, 1990. С. 202]. В слове *най* С. К. Патканов определяет два значения — 'огонь' и 'дева' [1891а. С. 9].

Под именем *Най ими* у войкарских хантов выступает хозяйка *ай-вош ёх* (малого-городка людей). По преданию, она со своим ребенком убегала вверх по реке от злодея-мужа *Выл-послан ики*. Ребенок уставал и *Най ими* приходилось делать остановки. Все места ее стоянок стали святилищами. Наконец *Выл-послан ики* настиг свою жену и ударил ее по голове. Озеро, в котором *Най ими* обмыла кровь с головы, также стало священным. На этом преследование прекратилось. Злобный муж вернулся назад, а *Най ими* превратилась в камень на Урале. Ее малый образ представляет собой *сам* (сердце) из сшитых друг с другом семи черных платьев, а поверх надет *сах* и несколько платков с кистями [Е. К. Ребась, Е. А. Озелова, Войкар, 1989 г.].

Круг Матерей, как будто, замкнулся. Он начался с 'темного дома' и, охватив белое и красное, вновь вернулся к 'черным платьям'. Его можно снова начать, если вспомнить о соседстве черного камня-тарелки с красным огнем в обряде *родин*, последовать за легендой о сотворении женщины-огня от удара *Тору* малым камнем о большой [Дунин-Горкавич, 1911. С. 41] и, далее, за преданием о происхождении людей из искр [П. Е. Вынгылев, В. Нильдино, 1990 г.].

Однако сказанного уже достаточно для того, чтобы составить представление о всеобщности духа материнства, а, может быть, и отважиться на предположение о его основоположенности. Материнская цепь непрерывна и вместе с тем всеохватна. Она будто пульсирует, разбегаясь духовной кровью из одного материнского сердца по всему телу, а затем вдруг вновь оказываясь собранной в маленьком сердце для нового толчка. Она легко меняет цвет (до пестроты), отзывается в черед зим и лет (образами зайца-лебедя *Калташ*), дня и ночи (становясь Солнцем и домашним огнем), рождения и смерти (диалогом вороны и кукушки). Она неслышно переходит из камня в огонь, из огня в солнце, из солнца в ворону, из вороны в березу, из березы... повсюду. И отовсюду — в человека. Вернее, не в человека вообще, а в образ женщины-матери. Признаться, я даже удивлен тому, что при построении изначального божественного круга не потребовалось присутствия величественных фигур мужского пантеона.

# КТО ИЗ ПЕРВЫХ БЫЛ ПЕРВЫМ

(от 2 до 3)

Точнее, не потребовалось их постоянного присутствия. Несколько раз *Торум* все же являлся то сыном, то мужем, то отцом Матерей. Собственно его-то мифологическое незнание (существует ли земля?) и послужило поводом к узнаванию материнского круга.

Понятия мужской и женской священности у обских укров, как и у ненцев, настолько же противоположны, насколько и подобны. Понятие *ем* (*смын*) означает и священно-мужское, и запретно-женское (например, *емальты* — 'закрывать', 'избегать', *ем* — 'кровосмешение') [В. А. Сязи, Л. Е. Нева, Приуралье, 1990 г.]. По-видимому, и в уторской традиции различаются не собственно 'священное' и 'нечистое', а мужская и женская силы, противостоящие и в то же время дополняющие друг друга.

Если еще раз вернуться к мифу о Сотворении, то в нем можно легко различить доли женского и мужского участия: Земля, поднятая со дна океана и исполненная силы рождения (смешанная с кровью птицы-ныряльщицы), уже разрослась.

Но вначале земля все время вертелась, плавая в воде, жить на ней никому было невозможно. *Нуми Торум* бросил на землю свой пояс с пуговицами. Пояс, упав на землю, придавил ее своей тяжестью, и она перестала вертеться. Там, где упал пояс, теперь Урал.

[Источники..., 1987. С. 153].

В другой версии мифа то же самое происходит по просьбе самих богинь-матерей — сестры (*Йоли-Торум-сянь*) и дочери (*Крылатой Калм*) бога Неба:

*Йоли-Торум-сянь* на землю спустилась, *Крылатая Калм* на землю спустилась. На земле стали жить.

Однажды *Йоли-Торум-сянь* говорит *Крылатой Калм*:

— Поднимись к своему отцу, *Нум-Торуму*. Так ему скажи: «Кожистая земля наша все качается, на месте не стоит. Когда появятся на земле люди, как они будут на ногах держаться? *Нум-Торум*, отец мой, укрепи нашу землю!» Может быть, каким-нибудь поясом он ее опояшет.

*Крылатая Калм* поднялась к *Нум-Торуму*. Вошла в его дом, *Нум-Торум* за столом сидит, правой щекой о посох опирается. Спрашивает дочь:

— *Крылатая Калм*, какое слово ты принесла, с какою речью ко мне пришла?

*Крылатая Калм* отвечает:

— *Нум-Торум*, отец мой, наша земля, как ни велика уже стала, а все еще движется, на месте не стоит. Когда появится человек, не

устоять ему на ногах. Ты укрепи нашу землю, опояшь ее каким-нибудь поясом.

*Нум-Торум* голову опустил. Пока так сидел, котел с рыбой вскипел. Потом *Нум-Торум* голову поднял и сказал дочери:

Я сделаю как ты сказала, землю опояшу.

Крылатая *Калм* вышла из дома *Нум-Торума*, спустилась обратно на землю. *Йоли-Торум-сянь* спрашивает ее:

— С чем пришла, какую весть принесла?

Крылатая *Калм* ей отвечает:

— *Нум-Торум*, отец мой, обещал укрепить землю, сказал, что опояшет ее.

После этого спустил *Нум-Торум* на землю свой пояс. Его пояс был украшен тяжелыми пуговицами. Земля глубоко осела в воду и стала неподвижной. На том месте, где лег пояс, теперь Уральский хребет. Это самая середина земли.

[Мифы..., 1990. С. 297—298].

Слитная воля ощутима и в мифах о сотворении человека. По одной версии, Богу для этого понадобилась добытая чертом черная земля, по другой, души глиняным людям дала сестра Создателя (*Топал-ойки*) *Калтась-эква*:

*Топал-ойка* отправился к *Калтась-экке*. Пришел, говорит ей:

— Сестра, этих людей сможешь оживить?

— Оживлю, — отвечает *Калтась-эква*, — только ты отсюда уходи.

*Топал-ойка* ушел. С тех пор, когда дети на свет появляются, мужчине при этом быть нельзя.

[Мифы..., 1990. С. 299—300].

В иных версиях женская доля Творения вдруг куда-то исчезает, вернее, она приписывается одному из богов мужского пантеона, например, тому самому *Топал ойке*, который только что просил содействия в оживлении глиняных людей у сестры:

Когда земля была сделана, *Нуми Торум* и *Хуль отыр* сделали людей. *Нуми Торум* сделал человека из лиственницы, а *Хуль отыр*, — из глины. Когда они сделали людей, то пошли к *Топал ойке* (*Микол-Тором*) с просьбой оживить, он взял лиственничного человека, поставил его к себе спиной и оживил. Человек засвистел, закричал и побежал в лес, стал *менкэ*. Глиняного человека *Топал ойка* поставил к себе лицом и оживил, [тот] стал человеком. Когда человеку жарко, то выступает из кожи вода. Это сохнет от жары глина.

[Источники..., 1987. С. 153].

Чем больше в легенде фигурирует *торум*'ов и *отыр*'ов, тем меньше места в ней остается для женского участия, мужские духи принимаются творить (не только зачинать, но и рожать) сами, что обычно для шаманской философии, стремящейся объять оба начала: в шаманстве обских угров, как и у самодийцев, немало признаков обоеполости. *Торум*, как уже говорилось, перекрыл или, по крайней мере, затмил собой женский образ Неба — *Санге*. Более того, божественная сила

*Торума*, как мне представляется, восходит истоками к образу Девы *Тарэн* [Головнев, 1991в. С. 216—217], столь же многоликому, как и вся пульсирующая цепь духов-матерей (старух, женщин, дев).

Пустившись как-то в рассуждения по поводу названия «былина» у остяков (*тарнын-ара*) С. К. Патканов отыскал для него подходящий русский перевод — 'военная песнь' и попутно открыл неожиданно яркий мифологический образ:

Под словом *тарн* (*таран*, *тары́н*) ... прежние остяки подразумевали злое божество, сеющее всюду распри, наводящее войны, болезни и опустошающее страну...

Это божество женского пола... Эпитет *ей-вет'не кит-таран* ... значит: «Двойственная *Тарн* с одним ликом»... Про человека, прошедшего, как говорится, огонь и воду, прежде говорили, что он видел лицо *Тарн*: *Таран вет', хут' вет' уjem* — «видевший лицо *Тарн* и лицо рыбы (?)». Первое — символ огня, второе, вероятно, — воды... Олицетворяли ее в виде самой разрушительной стихии — огня. Так, на цветистом языке былин и сказок слово «огонь» обыкновенно заменяется целым выражением: *ар н'атмапе Таран тут ...* [*Тут (тют)* означает «рот» или «огонь»] ... что, вероятно, означает «многоязычный рот (девы) *Тарн*». К этому выражению иногда присоединяются еще слова: *най анка*.

Впоследствии слово *Тарн*, равно как и его производное *кит-таран*, получили еще переносное значение «распри», «войны». *Тарнын* есть прилагательное от *Тарн* и может в данном случае значить «военный».

[1891а. С. 8—9]

Примерно в то же время (в конце прошлого столетия), но не у нижнеиртышских, а у сургутских остяков, А. А. Дунин-Горкавич записал нечто иное, как будто о другом божестве:

Дочь [*Торыма*] *Чарас-Най*, местопребыванием ее служит то место моря, где оно становится огненным; она покровительствует убыли воды, когда обилие последней делается неблагоприятным для рыболовства. От нее же произошли на земле люди: она, по повелению *Торыма*, родила сына и дочь и велела им размножаться на земле.

В тех случаях, когда обильная весенняя вода затрудняет успешность рыболовного промысла, остяки прибегают к особому рода жертвоприношениям в честь дочери *Торыма*, *Чарас-Най*. Отсюда и само жертвоприношение получило на туземном языке название *Чарас-Най* (Огненное Море). Обыкновенно устраивается небольшой плот, посреди которого втыкается шест. На этот шест надеваются различные приношения, в которых участвуют все юрты известного селения. Затем на плоту, у подножья шеста, разводится большой костер, и самый плот пускается по течению. Остяки уверены, что умилостивленное этой жертвой божество соберет излишки воды и утонит их к себе в море.

[1911. С. 36, 49—50].

Несколько лет спустя К. Ф. Карьялайнен с присущей ему твердостью выразил сомнение в подлинности данных А. А.

Дунина-Горкавича [Karjalainen, 1922. S. 268]. А зря. В понятии 'огня-моря' или 'огненного моря' нет ничего чересчур противоречивого, а что касается самой *Чарас-Най* (*Тёрас-най анки*), то она до сих пор обитает в Сургутском Приобье.

Старики говорят: «Где огонь горит, туда и вода бежит». Обычно кому-то из них снится *Тёрас-най анки* (Моря-огня женщина), которая сама просит подарка. Особенно часто это случается во время половодья. В ответ на просьбу ей шьют сах (женскую одежду) из красного сукна, надевают его на березовый крест, повязав поверх платок и пояс. Крест устанавливают на маленький плот, разводят на нем костер (он должен быть зажжен не от домашнего огня) и пускают плот по течению. Жертва уносит с собой большую воду.

Если *Тёрас-най анки* просит подарка зимой, ей готовят красный сах и сжигают его на святилище. Разгневанная *Тёрас-най анки* способна наслать потоп или сжечь лес (пепел от ее огня становится комами).

Хозяйка домашнего огня *Най-анки* ими (Огня-мать старуха) является дочерью *Тёрас-най анки*, хотя их огни разного цвета. *Най-анки* ими тоже жертвуют красную ткань, бросают в домашний костер куклу, сделанную из березовых прутьев или бересты, одетую в красное платье с пояском, в платке.

В северном море обитает *Тёрас кан* (Морской князь), который охраняет людей на большой воде.

[Е. М., А. Н. Рыскины, Б. Юган, 1988 г.; С. Е. Каюков, Салым, 1992 г.].

С ритуалом зажженного пласта перекликаются уторские предания о потопе, называемом *смын ик* — 'священная вода'. В одной из легенд повествуется:

За семь лет до прихода *смын ик* шаманы сказали, чтобы все люди готовили *лабт-лаур-полет пор* (семислойные пласты), укрытые сверху *лабт-кары-сох хажап* (семислойным стерляжьим пологом). Когда пришел потоп, семь дней бушевала горячая вода. Каждый день отрывался один слой бревен от пласта и срывался один слой стерляжьего полога. Кто такого пласта не сделал, погиб.

[А. П. Кондин, Казым Мыс, 1990 г.].

В другом предании описываются не пласты, а несущиеся по воде земляные острова — *смын мув лопсыт* (священной земли куски). Спасшиеся на них люди становятся друг другу родственниками. Примечательно, что *смын ик* вырывается из-под корней упавшей священной березы [Т. Е. Серасхов, Приуралье, 1990 г.]. В третьем мифе дерево *патан нак ики* (обрубленная лиственница-старик) становится центром 'земли пластов' (*ма пор авыт*), где находят спасение люди. Священной лиственнице со 'срезанной' (разветвленной) вершиной в жертву приносятся женские платки [П. Г. Ямру, С. А. Родямов, Питлор, 1990 г.].

Таким образом, в мифологии сочетаются те же действия, что и в обряде: горячая вода *емын ик* (вешние воды), священные земляные острова (семислойные плоты), священные деревья (береза-исток и лиственница-пристанище). Принесенные сверху горячие воды посредством обряда зажженного плота направляют вниз; уплывающая на плоту *Тёрас-най анки* увлекает за собой стихию огня-воды.

В образе двойственной *Тарн* с одним ликом, обрисованном С. К. Паткановым, видны те же два лица — огонь и вода. В материалах К. Ф. Карьялайнена также есть указания на водно-огненность *Тарэн*: он (она?) живет у красного моря, у красного леса с прислужницей — огнедышащей змеей [Karjalainen, 1922. S. 358]. Стало быть, портрет двулико-многоязыкой девы огня-воды можно дополнить и другими ее чертами, замеченными К. Ф. Карьялайненом (несмотря на его почему-то подчеркнуто критическое отношение к материалам предшественников — С. К. Патканова и А. А. Дунина-Горкавича). Вот вкратце эти характеристики:

У вогулов *Тэрэн*, подобно *Кулю* (духу смерти и болезни), убивает людей, своей пастью разгрызает человеческие кости, поедает человеческое мясо. '*Туман тэрэн*' означает безумие. *Тэрэн-уля* — 'ложный свет' (зарницы, сияние), *тэрэн-яли* — 'падающая звезда' (оба явления предвещают смерть или болезнь) [по материалам Б. Мункачи].

У иртышских остяков *Тарэн* — дух, вызывающий кровопролитие, ранения, бешенство, сумасшествие, самоубийство. Блуждающий человек говорит о себе: «мои глаза застланы кровавым священным туманом *Тарэн*». Военная тропа — '*путь Тарэн*'. Всюду этому духу сопутствует огонь. Если человек сломал ногу или угодил под падающее дерево, в него вселился *Тарэн*. Если дом вымер и опустел, в нем побывал *Тарэн*.

Вверху есть *Нум-Тарэн*, внизу — *Мэх-Тарэн* (*Ил Тарэм*) — 'великая Земля *Тарэн*'. Малый образ *Тарэн* — сосновая фигурка, облаченная в красную ткань, хранится в доме. В жертву ему приносят вещи красного цвета (платок, рубаху), вывешиваемые на сосну с красноватой корой или бросаемые в огонь. *Тарэн* живет и в сухой березе.

*Тарэн*, *Тэрэн*, в отличие от многих других остяцких и вогульских духов, — чисто угорское и даже древнеугорское явление [Karjalainen, 1922. S. 347, 356—361].

Для полноты портрета добавлю к сказанному фрагменты записей В. М. Кулемзина. *Тарэн* является виновницей траги-

ческих происшествий. Умерший от повреждения тела считается «забранным чертом» или *Тарэн*. На Васюгане таких покойников хоронят без погребального обряда. Если лесной пожар происходит от молнии (*Торум тут* — 'Божьего огня'), то навстречу ему посылается домашний. В результате борьбы обычно побеждает домашний огонь [1984. С. 54, 57, 62, 78, 151].

По-видимому, это еще не все, но пора перевести дух. Образ богини (духа) *Тарэн* и в этом виде приобретает едва обозримый размах. В нем сочетаются ни много ни мало: Небо, Земля, Преисподняя, Вода и Огонь. В нем — стихии (потоп, грозовой пожар) и человеческие страдания (помешательство, раны, кровь, болезни). *Тарэн* рождает первых людей и в то же время служит символом сверх-смерти. В ней соседствуют война (одержимость духом разрушения) и мир (хранение ее соснового образа в доме, спасение на воде). *Тарэн* — женщина и мужчина, он(а) — в мифах и обрядах, в военных песнях и стариковских снах.

Величественный образ. Своей всеобщностью он обязан подключенности к всеохватной цепи Матерей; об этом же свидетельствует причастность *Тарэн* к перворождению, ее материнство по отношению к богине домашнего огня, ее звание 'Великой Земли'. Вместе с тем она выбивается из этой цепи своей сверхсилой, если угодно, сверх-материнством, порождающим более-чем-жизнь и даже более-чем-смерть.

В этом смысле не кажется случайным ее родство с богом преисподней *Кулем*. Она и есть Он — владыка Низа. Но она еще и двулика — не только Нижняя, но и Верхняя. Это к ней (к нему) обращаются воины, воздевая скальп врага к небу. И в имени ее (его) почти те же звуки, что и в слове *торэм*, означающем 'погоду', 'небо', 'мир', 'время', 'состояние' [см. Karjalainen, 1922. S. 292; Кулемзин, Лукина, 1977. С. 115].

Иногда то, что должно бы относиться к *Тарэн*, связывается с именем *Торума*: огонь молнии называется *торум тут* (божий огонь) [Кулемзин, 1984. С. 57], болезнь именуется *турэм*, а силой, вызывающей потоп (огненную воду) оказывается *Нуми-Тарэм* [Karjalainen, 1922. S. 255, 350]. Знак *Тарэн* (в обряде зажженного плота) — березовый крест — соответствует знаку *Торума* кресту-сахэ, отмечаемому на шкуре посвященного Небу оленя (с таким крестом, вероятно, изначально связано название и призвание 'креста-матери' — пер-

на анки, дающей ребенку имя) [В. А. Сязи, Приуралье, 1990 г.].

В одном из мансийских вариантов имени верховного бога — *Нуми-Тарэм* нет уже ничего, отличающего *Торума* от *Тарэн* (например в ее звании 'Великой Земли' — *Ил Тарэм*). Остается сделать еще один шаг, чтобы разглядеть состояние (или время, погоду, небо, мир) их единства.

Если представить на миг, что во всех тех случаях, когда в именах богов (духов) или состояниях небес вместо *торум* звучит *тарэн*, то по существу ничего не изменится, разве что доброта слова *торум* обернется неистовством слова *тарэн*. Останется то же небо, только на нем блеснет молния; Нижний мир будет по-прежнему темен, только из него покажется оскаленная пасть; дух Пелыма *Полум-торум* сохранит свое величие, только двинется в военный поход.

Возможно, понятие *тарэн* в значении неистовства, заурядности послужило в свое время гранью, отделившей человеческое состояние от внечеловеческого. К примеру, если к обыденному слову *сян* (*санге*, анки — 'мать') прибавить *тарэн* (*торум*), то возникнет образ сверх-рождающей матери (богини) *Сян-тарэн(торум)* или *Санге-тарэн(торум)*.

Нет ничего странного и в том, что духом войны выступает женщина (двуликая дева). В этом отношении достаточно вспомнить традиционный мотив угорских войн [см. главу о войнах и вождях], где женщина, то как символ земли и власти, то как желанная-возлюбленная героя, неизменно предстает и причиной вражды, и средством установления мира. Неудивительно и то, что с прекращением своих (туземных) войн и установлением чужого (имперского) порядка дева-*Тарэн* уступает место отцу-*Торуму*: его роль состоит уже не столько в порождении, сколько в поддержании. В этом, вероятно, состоит и влияние христианства (как государственной идеологии), способствовавшее, по мнению многих исследователей, становлению идеи Верховного Бога *Торума* [см., например: Karjalainen, 1922. S. 280—283; Кулемзин, 1984. С. 63].

В толковании изначального мотива появления образа *Тарэн-Торум* я не вижу ничего более нового, чем подзабытое старое: когда-то И. Г. Георги и П. С. Паллас обратили внимание на звучание имени верховного бога чувашей *Тором*, *Тора* [Георги, 1776. С. 39; Паллас, 1788. С. 76]. Многие исследователи прошлого и нынешнего столетий соотносили угорского *Тарэм*, *Торэм*, *Турэм* — Небо, Погода, Бог — с



саамским (лапландским) *Тиермес*, *Тирмес*, *Диербмес* (*tiermes*, *tirmes*, *diarbmes*) — Бог Грома, Гром [см. Toivonen, 1950. S. 174].

По наблюдениям Э. Рэ, лапландцы почитали бога Победы *Туррисас* (*Turrisas*) или *Тор* (*Thor*), который известен также под именем *Тиермес* (*Tiermes*) — Гром. *Тиермес* управляет погодой, ветром, морем, благополучием (жизнью и смертью) людей. Его собака Старбо защищает *нойд* (шаманов) от злых духов (кстати, и слово «шаман» у саамов и финнов — *нойда*, *нойта* — соответствует таковому у манси — *няйт* [Hajdu, 1968. P. 170]). *Тиермес* господствует и над элзотворными духами, часто посещающими подвластные ему скалы и горы. Он, как и германо-скандинавский *Тор*, рисуется держащим молоток. Эдвард Рэ, с понятной для британца легкостью, соотнес его и с валлийским *Таран* (*Taran*) — 'гром' [Rae, 1875. P. 57—59; 1881. P. 271]. Не отдаляясь слишком далеко от угорского пантеона, все же еще раз отмечу замечательное сходство германо-скандинавского *Тора* с финским *Тиермес-Таара* и угорским *Тарэн-Торум* не только в созвучии имен, но и мифологических чертах, а также то, что в основе столь широко распространенного явления лежит однозвучное понятие 'Гром' (или 'Небесный огонь').

Итак, березовый крест *Тарэн* уступает место христианскому кресту *Тору*ма. На смену двуликой Деве приходит Отец, под началом которого мир обретает упорядоченность, стройность. Троичность Неба выражается в том, что в трех его слоях обитают три *Тору*ма: родоначальник всех богов *Корс Торум* (не спускающийся на землю), его сыновья *Нуми Торум* (человекоподобный, блестящий как золото, едущий на белом коне, осматривающий землю) и *Сяхл Торум* (разъезжающий по черным облакам на оленях с мамонтовыми рогами, перевозящий на них воду; от удара его вожжи рождается молния, а из сотрясаемой бочки льется дождь) [Гондатти, 1988. С. 7, 17, 18]. Возможны иные сочетания Верхних богов: *Нум-Торум*, *Корс-Торум*, *Косяр-Торум* или *Нум-Торум*, *Нум-Курыс*, *Нум-Сивес*, однако тройственность Неба при этом сохраняется [см. Лукина, 19906. С. 16].

По представлениям казымских хантов, Нижний мир, расположенный в низовьях всех рек, тоже трехчастный [Kajjalainen, 1922. S. 331]. Его Хозяин тоже нередко имеет отношение к христианству, он, например, считается пришедшим со стороны заката, русским по происхождению [А. Е. Лонгор-

тов, Сыня, 1989 г.]. Все миры вместе взятые — Верхний, Земной и Нижний — составляют триаду. Над собственно Земным миром также властвует Троица — Отец (*Торум*), Мать (*Калтащ-анки*) и Сын (*Орт-ики*) [Karjalainen, 1922. S. 305].

Двоичность в угорской мифологии выражает состояние противоборства, движения, вражды. Под знаком «2» обычно начинаются действия легендарных героев. В исходной ситуации описывается жизнь двух братьев, старика и старухи, мужа и жены, матери и сына, бабки и внука, тети и племянника, двух сирот. Двоичность, предполагающая разрешение, отправляет героев в путь. Она нагнетает тревогу и напряженность повествований. В легенде о рождении реки Пим рассказывается про двух братьев, которые вначале шли (жили) дружно, оставляя за собой одно речное русло (нижний Пим), а затем поссорились и разошлись по сторонам, откуда ныне стекаются Большой Пим и Малый [Я. Н. Нимперов, Пим, 1986 г.]. Рассорились и другие два брата — *Ялп-ус ойка* и *Ял-юс ойка*, воевавшие с *менквами*; они тоже разошлись по разным местам (*Вежакоры* и *Люликары*) и принадлежат ныне разным родам (*Костиным* и *Сангилевым*). Оба брата — медведи. Когда они приходят на медвежий праздник, за ними непременно следует третий — *ван-нэ хум* (караульщик), который следит, чтобы они не вздорили и в лес не убежали [Е. И. Сангилев, С. Сосьва, 1990 г.]. Распространенным сказочным олицетворением опасности выступают два менкwa.

Если у чудо-дерева *узынг-юх* устанавливаются два еляня (сторожа), значит, они призваны ревностно охранять святыню. Если в Большом Атлыме «шайтанами» служат два копыя [Бахрушин, 1955. С. 104—107], это подчеркивает воинственность князей Коды. Если людей на земле становится так много, что они «пищат, как стая комаров» и «жужжат, как стая жуков» (так, что зверя и рыбы на них уже не хватает), то смерть посылают два бога, вернее, Нижний (*Хуль отер*) по воле Верхнего (*Торума*) [Karjalainen, 1921. S. 71].

Там, где происходит рождение или возрождение, преобладает троичность. Она же символизирует умиротворение или спасение. По легенде нижнеобских хантов (пос. Ванди-язы), после потопа на Сей-пугоре остались три человека, от них и народились местные ханты (*ванды ёх*) [А. Н. Кондыгин, Б. Обь, 1989 г.]. Совершать жертвоприношения принято не реже трех раз в год. Посещение святилища начинается с его

троекратного обхода посолонь. Многие праздники продолжают не менее трех дней (на Казыме говорят: «*Тонг'л либун хат'лум хат'л*» — 'Дух определил три дня'). В жертву забивается не менее трех оленей, при этом раздается обращенный к богам троекратный крик. Если обычный человек (не шаман) принимается гадать, он трижды подбрасывает лопатку или разглядывает очертания трещин на дереве от троекратно втыкаемого ножа [см. Golovnev, 1994].

В обыденности троичность выражает порядок и осуществленность (обычно с третьей попытки герой сказания достигает цели). Она соединяет в себе свойства наибольшей частности и наименьшей общности. В мифологии третьим является то, ради чего начато действие. Таковым нередко оказывается плод противоположностей, некая золотая середина или всесвязующий посредник. Между Небом и Преисподней располагается Земля, между Небом (Отцом) и Землей (Матерью) — богочеловек. Знаком (*сахэ*) этого срединного духа (*Урта*) у северных хантов является — III [В. А. Сязи, Приуралье, 1990 г.]. Повидимому, любая триада читается не справа налево и не слева направо, а из центра — от третьего, 'последнего', 'младшего' звена.

## МЕЖДУ НЕБОМ И ЗЕМЛЕЙ

(от 4 до 5)

Раз в три года большинство остяков и вогулов совершает паломничество к святым местам в Калтась-горт (где *Калтась-торум* родила *Мастера*) и Троицко-Белогорский погост (местопребывание *Мастера*). По соотношению с христианской традицией, *Нуми-турум* (*Турум*) представляется остяками как Бог-Отец, *Калтась-торум* — Богородица, *Мастер* — *Христос* [Руденко, 1914. С. 12]. Последний и есть тот самый третий, срединный. Одного перечня (неполного) его имен достаточно для подобного заключения: *Мастер* (Невидимый?), *Урт*, *Орт* или *Отыр* (Богатырь), *Сорни отыр* (Золотой богатырь), *Сорни-хон* (Золотой владыка), *Отыр-ойка* (Князь-старик), *Лунт-отыр* (Гусь-богатырь), *Лувн-хум* (Конный человек, Всадник), *Али-хум* (Верхний — Южный человек), *Ас-талях-хум* (Верховий Оби человек), *Эква-пырись* (Женщины сынок), *Ими-хиты* (Старухи внук-племянник), *Мир-сусне-хум* (За-миром-наблюдающий чело-

век), *Кантых кан* (Людей владыка), *Торэм пах* (Бога сын), *Торум-тонх-ики* (Бог-дух-старик), *Посты-янг ики* (Быстро-ездящий старик) [Karjalainen, 1922. S. 185—190; Гемуев, 1990. С. 182; Лукина, 1990б. С. 18; ПМА].

Он родился между небом и землей, когда его мать *Сян торум* (*Калтысь торум*) из-за «нехорошей жизни» (супружеской измены) была сброшена с небес на землю своим мужем *Нуми-Торумом*. При падении она и родила своего последнего сына *Мир-суснэ-хума* (*Мастера*). Упала она на землю вблизи Калтысянских юрт, где и осталась жить; а сын ее ушел в Троицкие юрты (Белогорье) [Гондатти, 1888. С. 27].

Рождение героя оказывается не столько торжеством божественного союза, сколько поводом к его разрушению — *Мастер* является не то сыном *Торума*, не то «плодом измены». Его имена *Эква-пырьсь* (Женщины сынок), *Ими хиты* (Старухи внук-племянник) указывают на безотцовство. Он не подчинен чьей-либо (даже небесной) воле, он — между всеми состояниями и силами, он лепит из этих противоречивых состояний гармонию. Она устойчива лишь на миг. Затем она разрушается и создается в новом облике. Потому-то *Мастер* с момента своего рождения и мешает порядку, установленному и поддерживаемому его отцом-отчимом *Торумом*. В одной из хантыйских легенд он рождается на небе, но с первого дня вызывает недовольство отца и оказывается низвергнут в мир людей:

Вверху, на небе, живет бог *Торум*. Его жене пришло время рожать, и, как водится, она родила сына. Положила его в колыбель и укачивает. Тут проходил мимо бог *Торум* и приказал:

— Запри этого ребенка в круглый каменный дом.

Затем повернулся к сыну и сказал:

— Когда-нибудь я приду и достану тебя, но когда — мое дело.

Схватили они мальчика и унесли. Заперли в дом, а дверь закрыли на замок. Короткое время был он заперт, долгое время был он заперт, вдруг приподнялся в колыбели и так сказал:

— Мой отец, бог *Торум*, не обращает на меня внимания, хотя он говорил: «Когда-нибудь я приду и достану тебя».

Дальше сидит. Долго ли сидел, коротко ли сидел, наконец ошупал свое лицо. Опять поднялся, говорит:

— Я уже стал взрослым, бородатым человеком, но никто не смотрит на меня. Может быть, моего отца, бога *Торума*, уже нет в живых! Я не могу здесь больше оставаться, я стану здесь совсем ленивым и вялым!

Сказал так и стал двигаться. Одним движением разрушил каменный дом, так что и осколка не осталось. Затем начал осматриваться. Увидел солнце, заметил, что в городе возвышается золотой дом. «Это, конечно, дом моего отца», — подумал он и пошел туда. Пришел, открыл дверь, не успел еще и войти, как отец ему навстречу:

— Сын мой, зачем ты пришел? Я сказал, что приду, когда надо, и заберу тебя. А теперь ты мне больше не нужен, иди куда хочешь. Если тебе встретится сильный человек или хитрый человек — твоя вина. Только смотри — справишься ты с ним или нет. Если бы ты подождал, пока я тебя найду, то не было бы человека сильнее тебя и хитрее тебя.

[Отец тоже разозлился и так ответил отцу:

— Справляюсь я с ним или нет — мое дело.

Сказал, повернулся и вышел. Ушел и переехал в дом прислужника своего отца *Торума*. Там он и проводил дни. Но однажды, кто его знает, связался с женой прислужника. Это раскрылось. Отец *Торум* созвал народ и приказал:

— Убейте его!

— Как мы его убьем? — спросили мужчины *Торума*.

— Пусть все лошади, сколько их есть в городе, навозят дров. Сложите дрова в костер и сожгите его на костре! Пусть он сгорит, пусть пропадет! Такой человек недостойн жить!

Народ так и сделал. Разожгли большой костер, бросили юношу в середину пламени. Он не сказал ни слова, не пролил ни слезинки, а огонь горел день и ночь. Когда его потушили, бог *Торум* приказал народу:

— Идите и посмотрите, что с ним стало!

Мужчины тотчас пошли, посмотрели, и вот они видят: на месте огня появилось маленькое озеро, а по озеру туда-сюда плавает маленький гусенок. Мужчины идут назад, бог *Торум* спрашивает их:

— Ну, что вы видели?

— На месте огня появилось озеро, а по озеру плавает маленький гусенок. Это может быть только сын бога!

*Торум* приказывает слугам застрелить гусенка, но тот остается невредим, вновь обращается мужчиной, сворачивает голову одному из слуг отца и направляется к порогу 'золотого дома'. *Торум* встречает сына словами: «Небесная обитель тебе не впрок! Уходи. Видишь, там, внизу, там тоже земля, там тоже живет народ. Спускайся к ним, будь их повелителем. Они будут тебя почитать, они будут тебе молиться.»

Сын *Торума* спускается на землю, где охраняет и исцеляет людей. Народ поклоняется ему больше, чем самому *Торуму*. Разгневанный, небесный Бог насылает на землю огненный потоп. Но сын и на этот раз одерживает верх над отцом, заслонив землю от потопа 'толстостенным медным корытом' [Мифы..., 1990. С. 70—73].

Кроме строптивости по отношению к Небу и благорасположенности к людям, в образе только что родившегося *Мастера* уже видны его широко известные приметы: способность обращаться гусем и неудержимое любвеобилие. При кажущейся разнородности этих черт их сочетание создает фигуру «летучего обладателя», причем не хищника (хотя он способен обернуться ястребом или щукой), а жизнедарителя. Вот как

его гусиное любвеобилие выражено в легенде о путешествии *Эква-пырися* в страну *Мортим-ма* (куда на зиму улетают птицы):

Долго ли ехал или близко ехал, однажды на берег реки выехал. На солнечную сторону, такой хороший бережок. Лошадь в обгорелый пень превратил. На пригреве лег и уснул.

Весна настала. Утки лететь стали. Гуси, лебеди летят. Однажды проснулся, видит, гусыня летит. Одиночная гусыня летит. *Эква-пырись* гусем обернулся. Куда одиночная гусыня улетела, туда погнался. Догнал, вместе жить стали. К морю улетели. На море жили, три гусенка у них появилось. Вырастили их. Осень настала, в Птичью страну лететь собрались...

В Птичьей стране старуха со стариком живут. Перелетные птицы у старухи через колени проходят. Когда проходят, перья у них красивыми становятся. *Эква-пырись* с другими птицами через колени *Мортим-эквы* пошел. Через колени пропущен не был. Человека в нем узнали. *Мортим-эква* через колени свои его не пустила. Дочь ее, в гусином обличье к морю летавшая, узнала его. Вместе они в гусином обличье на морской берег летали и в *Мортим-ма* пришли.

Старухой *Мортим*, Старухой Птичьей страны узанный, *Эква-пырись* на дочери ее женился. *Эква-пырись* Старухи Птичьей страны зятем стал. В стране *Мортим-ма* живут. Весна настала. Гусям на север лететь пора пришла. Перелетные птицы из Птичьей страны к морю потянулись. *Эква-пырись* с женой своей тоже туда летят.

[Чернецов, 19356. С. 57—59].

Объезжая разные земли, он становится мужем не то шести, не то семи, не то ста женщин. Всех он одаряет сыновьями, всех вместе с приданым — богатством их земель — собирает в один земной дом. Совершив путешествие в царство Владыки Вод и взяв в жены его дочь, он обретает власть над речными рыбами. Домой он и его жена возвращаются в обличье осетра и нельмы, наделяя людей обильными уловами. Побывав в небесных домах Солнца (где слишком жарко) и Месяца (где холодно), он женится на их дочерях, после чего, как и во всех других случаях, возвращается «в свой город», «к своим людям» [см. Мифы..., 1990. С. 258—290].

Несмотря на обилие жен, главной женщиной, с которой союз *Мастера* неразрывен, остается его мать *Калтац ими* — богиня, рождающая жизнь на земле. Ею рожденный мир людей пополяет *Мастер* приданым своих жен: перелетными птицами или косяками рыб, чередой состояний тепла или холода. Круговорот земной жизни невозможен без непрерывных странствий Сынка-Внука-Племянника Женщины. Поэтому его называют *Мув-керты-ху* (*Мув-сиит ху*) — 'Землю-вращающим-человеком' [В. Лонгоров, Сыня, 1989 г.; В. А. Сязи, Полярный Урал, 1990 г.].

Вероятно, только языком любовного обладания возможно создание целостного образа мира, все силы которого представлены рожающими матерями. Связь *Мастера (Урта)* с многочисленными женщинами — символ очеловеченности той самой цепи природных стихий, которая охватывает весь круг живых явлений и замыкается на материнском чреве. А сам *Урт* для всего духовно-женского пространства является олицетворением мужского начала жизнетворения.

Обрядность, посвященная *Урту (Отыру)*, насыщена красным цветом (в перебивку с белым и, реже, темным): таковы жертвуемые ему халаты (*ярмак-сахи*), платки (*тор*), связки лоскутов ткани (*арсын*), жертвенные покрывала (*ялпын-улама*), мелькающие повсюду лисьи шкуры [см. Гемуев, 1990. С. 31—186]. По мансийской традиции, шкура красной лисицы не продается — ей назначено быть подарком духу [Гемуев, 1990. С. 43]. Повязанная вокруг головы, лисья шкура может служить шапкой шамана [Федорова Е. Г., 1994. С. 209]. На медвежий праздник манси *Отыр* является в подвязанном красным поясом халате, собольей шапке (или семицветном колпаке), держа в руках лисьи шкуры [Л. Т. Костин, Сосьва, 1991 г.].

Хранящемуся в доме изображению *Урта* непременно жертвуют красную лисицу — это *ур-вой* (богатыря зверь). Девушка, выходя замуж, берет из родительского дома *ур-вой* и вносит его в священный угол мужнего дома. Это едва ли не единственное приношение, допускаемое с женской стороны в обмене святынями разных домов. Более того, 'зверь богатыря' и впоследствии остается символом связи домов: если молодожены едут в гости к родителям, они берут с собой шкуру красной лисицы, чтобы 'богатырские звери' двух домов повидались [В. А. и Г. Сязи, Приуралье, 1990 г.].

В предании полуийских хантов красный лис рисуется бегущим по снегу и громко вопящим. Заслышав его клич, женщинам полагается смущаться. Вопит он оттого, что его набрякший детородный член бороздит снежный наст [И. М. Тибици, Аксарка, 1989 г.]. Таким образом, 'богатырский зверь' оказывается знаком связи не только разных очагов, но и полов — мужчины и женщины. А его обладатель *Урт* выступает в равной мере как мужским, так и женским духом. Не случайно ему посвящено женское святилище под Ломбовожем [Л. Т. Костин, Сосьва, 1991 г.]. Не случайно в его цветах столь яркок красный — женский.

По данным И. Н. Гемуева, жертвоприношения *Урту* (*Мир-сусне-хуму*) могут совершаться в случаях болезни, поминовении усопшего, отправлении человека в дальний путь, но чаще по поводу рождения и заключения брака. Вездесущий 'Человек, осматривающий землю, Человек, осматривающий воду', может быть назван (пользуясь определением Ж. Дюмезиля [1986. С. 88]) «богом договора», людского благополучия, 'Народ созерцающим человеком'. Поэтому каждому человеку присуща «совершенно реальная потребность иметь его образ в своем жилище». О посвящаемом *Мир-сусне-хуму* жертвенном покрывале манси говорят: *Ялпын-кол так* ('Есть ялпын в доме — дом крепкий') [Гемуев, 1990. С. 182, 184, 187, 190—193].

Призвание *Мир-сусне-хума* быть символом близкой связи мифологически ничуть не ниже, чем его способность созерцать всю землю (что дает основание соотносить его с арийским *Митрой* [Топоров, 1981. С. 146—149]). Более того, в угорской мифологии человек и мир взаимопревращаемы, и духом этого единства выступает *Мир-сусне-хум*. Не случайно в его образе сочетаются все числовые символы — от одиночества в скитаниях до семеричности в обладании семицветным колпаком, семичастным посохом, семиконцовой плетью, семикрылым конем. И все же среди его чисел выделяются 4 и 5.

Жертвенное покрывало *ялпын-улама* (у манси) или *ай емынг* ('малая святыня' — у хантов), используемое при жертвоприношениях *Урту* лошади или оленя, состоит из окон (долей), в каждой из которых изображен всадник. Окна чередуются по тону: светлый с темным, обозначая, по-видимому, череду состояний (дня-ночи, лета-зимы), в которых вращается объезжаемая Всадником Земля. В 16 жертвенных покрывалах, оказавшихся в поле зрения Н. Ф. Прытковой, число окон равно 4 или 5 [1949. С. 376—379]. По материалам И. Н. Гемуева, наиболее распространенным вариантом *ялпын-улама* является четырехчастное покрывало, называемое *мань-ялпын, хурум ломт* ('малый ялпын из четырех долей'). Эти же числа встречаются в описании других принадлежностей *Мир-сусне-хума*: в одной из легенд он является на упряжке, запряженной четырьмя оленями (в ненецких сюжетах уже говорилось о значимости подобной символики для оленеводов); в гриву жертвуемой ему лошади вплетается пять лент [1990. С. 185, 187, 188].



Как отмечалось в главе о пространстве, знаки «4» и «5» соответствуют числу частей тела (душ) женщины и мужчины. Если троичностью обозначается упорядоченность мира и вход в него родившегося человека, то сверх троичности открывается «счет личности». Ниже приводится краткий перечень обрядовых действий «на этот счет».

Проходя через руки трех 'матерей', рожденный младенец благословляется на очеловечение: девочку подносят к 4 пням, мальчика — к 5; в чаше из мягкого дерева (лодочке) зажигают 4—5 берестяных колец, а затем одна из 'матерей' (*альтем-анки*) с младенцем в руках прыгает через этот огонь (и пни, и курящиеся кольца служат очистительным, соответственно, притягивающим и изгоняющим средством от еще обитающих в 4—5 частях тела нижних сил).

Если человек умирает, ему омывают лицо 'черной водой' (*ус ик*) 4 (женщине) или 5 (мужчине) раз. Так открывается путь к уходу из тела поочередно всех душ. С той же целью волосы покойного расчесывают гребнем 4—5 раз, после чего гребень выбрасывают в низкое место. Одна из женщин берет 4—5 швейных жил, поочередно вдевает их в иглу и обводит тело умершего 4—5 раз. После каждого круга нитка, а в последний раз вместе с иглой, выносится за порог. Иногда тело обводят 4 или 5 ветками шиповника. Это ритуал *ис пола* — 'изгнания душ' [Д. Г. Ямру, Питляр; В. А. Сязи, Приуралье, 1990 г.].

При захоронении на женщину надевают 4 платья, ее голову покрывают 4 платками, на мужчину — 5 рубах, повязанных поясом. Надмогильный сруб изготавливается из 4—5 бревен и укрывается поверх 4—5 кусками дерна. Похороны устраиваются на 4—5-ый день; уходя с кладбища, принято 4—5 раз оглянуться, прощаясь с покойным.

В течение 4—5 суток со дня смерти в доме непрерывно поддерживается огонь. Все это время ближайшим родственникам запрещается пользоваться острыми предметами, поскольку о них могут пораниться льнувшие к дому (бродящие вокруг) души умершего. Волосы родственников распущены, пояса сняты, повязки развязаны. Весь дом соумирает с усопшим.

На 4—5-й день после похорон изготавливается *итарма* (или *сунг-коот*) — кукла по умершему. Она помещается в сделанный для нее маленький чум, составленный из 4—5 шестов (время от времени куклу кладут на постель умершего, кормят за общим столом).

На другой день после смерти близким родственникам умершего (пяти, если умер мужчина, или четверем, если умерла женщина) с затылочной части отрезают пряди волос (мужчинам волосы не состригают, а лишь подпаливают). К собранным в пучок волосам женщина добавляет свои, выпавшие или вычесанные гребнем. Так продолжается до рубежа лет (года-зимы и года-лета). Во время перелета птиц убивают утку-чирка соответственно полу умершего, дожидаются южного ветра и проводят следующий обряд: рядом с домом сооружается 'полчума' из 4—5 маленьких шестов и 4—5 листов бересты; в нем раскладывают убитую утку (кости, перья, внутренности, крылья) в позе полета, клювом на север; сверху кладут собранные волосы и все вместе сжигают. Вместе с птицей (духом птицы) южный ветер уносит в страну мертвых, на север, часть души (душ) покойного.

4—5 месяцев хранится прежний огонь, он не гасится, а переносится из керосиновой лампы в печь, костер и обратно. Волосы родственников заплетаются в косы, но носят не за спиной как обычно, а на груди. Вдова надевает платок наизнанку, а по истечении 5 месяцев (по другим данным 50 дней) относит его в лес. Мужчины все это время ходят без пояса, на лоб повязывают веревку (знак понижения головы). 4—5 месяцев не следует делать что-либо красивое, например, вышивать узоры. Все ярко украшенные вещи (например женские мешки) переворачиваются лицевой стороной вниз. Все, что может издать резкий звук, прячется подальше, у колокольчиков подвязываются язычки; траур распространяется не только на людей, но и на вещи, близкие покойному.

Сроки поминок различаются, но непременно соответствуют знаку «4—5»: на Пиме в течение 4—5 лет поминают ежемесячно, в Тегах — 4—5 раз с перерывом в десять дней, у куноватских хантов — на 4—5-й день, 4—5-й месяц и через год, на Сыне отмечаются 4—5-й и 40—50-й дни. По прошествии 4—5 лет куклу (*сунг-коот*, *итарма*) переносят на чердак или хоронят. С этой поры траур прекращается, и соумиравшая родня возвращается к обычной жизни [В. А. Сязи, Приуралье; К. А. Родямов, Питляр, 1990 г.].

У восточных хантов распространено (близкое селькупскому) представление о вселении души усопшего не в куклу, а в медведя. Поэтому медвежьи ритуалы на Демьянке, Васюгане, Вахе имеют сходство с поминками. Возвращаясь с промысла, охотник предупреждает о добыче медведя 4—5 (по полу зве-

ря) криками или выстрелами. Длится медвежий праздник 4—5 ночей. По данным В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной [1977. С. 169—170], в начале действия голову медведя приподнимают, перечисляя имена умерших родственников — отяжеление служит знаком соответствия. Ведущий ритуала отрывает зверю нос и прикрепляет к своему лбу, «превращаясь» в медведя. В дальнейшем праздник проводится от имени умершего. При этом каждую ночь сжигается одна лучина-душа. По истечении 4—5 суток гость-медведь вновь «умирает».

Все, что в обрядах рождения и погребения так настойчиво повторяется 4—5 раз, совершается для каждой из душ (частей тела) человека. Толкований прихода-ухода душ немало, однако все они располагаются в измерении человек-мир. На Куновате, например, распространено не менее трех таких толкований. Согласно первому, после смерти одна из душ (*олэм*) в облике глухарки улетает в лес, вторая (*ис*) уносится с перелетными птицами или южным ветром на север, третья (*ис-хор*) уходит под землю и превращается в жука, четвертая-пятая (*лиль*, *ляксем*) переходит в куклу *итарма*. По другой версии, 4 *ис* мужчины и женщины распределяются на север, в куклу, на кладбище, на место покойного в чуме; пятая (мужская) *ис* бродит по местам, посещенным при жизни (душа женщины-домоседки в подобном обходе, видимо, не нуждается). И наконец, по третьей куноватской версии, души-части человека уходят в иные миры в обратном (относительно рождения) порядке: *кур* (низ), *суп* ('верх низа' — у мужчин), *хон* (живот), *сам* (сердце), *ох* (голова) [И. Н. Русьмиленко, А. И. Яркин, Куноват, 1990 г.].

Несмотря на путаницу (или, наоборот, взаимодополняемость), во всех толкованиях присутствует идея посмертного расчленения телесного и духовного облика человека в мир. Сходным образом человек и рождается из мира: повитуха вслух перечисляет открывающиеся части его тела: *ох*, *сам*, *хон*, *суп*, *кур*. С одной стороны, названное, как известно, действительно. С другой — это может служить своего рода известием-призывом для обитающих в пространстве душ о том, что их доля открылась. Богиня *Калтащ* вселяет в ноги душу *хор* (*ис-хор*); из леса прилетает глухарка, запечатленная на люльке (*олэм*); с юга, обогнув землю, приносится с перелетными птицами *ис*; из мира предков возвращается душа *лиль* (*ляксем*).

Рождающийся человек собирается из всего мира, умирающий вновь растворяется в нем. Мир оказывается расчлененным состоянием людей, а человек — сгустком различных мировых сил. Сложно... Еще сложнее покажется, если учесть, что эти четыре-пять душ при своем возрождении вселяются в новорожденного не все вместе (в прежнем букете), а порознь, причем каждая может вселиться в новых людей еще 4—5 раз. Этой сложностью определяется неповторимость каждого человека, а за порядком в этой сложности следит вездесущий и всезнающий бог, живущий в каждом доме и во всем мире.

## СЕМЬ ОРЛИНЫХ ПЕРЕЛЕТОВ

(Всё = 7)

В сказаниях о *Мастере* (как и многих других) «6» и «7» нередко чередуются. Например, после того, как Богатырь-Странник и Старик встретились, «мясных семь дней они блаженствовали, мясных шесть дней они блаженствовали». А затем, давая Богатырю семь кожаных вожжей, Старик говорит: «Если ты столкнешься с какой-нибудь могучей силой, то шесть вожжей ты разорви, а если седьмую разорвешь, то мы тебя больше не знаем». Герой-таки разорвал седьмую, и «небо в глазах исчезло, земля в глазах исчезла»; у его оленей «сила рук разорвалась, сила ног разорвалась» [Мифы..., 1990. С. 111, 113—114].

В этом сюжете с вожжами выражена идея крайних чисел: если разрывается шестая, где-то еще наверняка есть седьмая, если седьмая — разрывается все. Кстати, *Мир-сусне-хум* — седьмой по счету (и последний) сын богини *Калтац*. А для того, чтобы быть богом, нужно владеть «семью искусствами духов» [Karjalainen, 1922. S. 32, 33, 176].

По представлениям казымских хантов, обычный человек может обращаться к духам пяти небес — *Тохтэн ики*, *Тарнай-вэрт ики*, *Авыт ики*, *Вэйт ики* и *Ас-тый ики*. Для того чтобы подняться на шестое и седьмое (к духам *Вожин ики* и *Емын-вож ики*), он должен стать полным шаманом (*сярты хо*) с семичастным бубном и семью халатами [Т. А. Молданов, Казым, 1989 г.].

Грань между «5» и «7» выступает рубежом между мирской и духовной жизнью. Переход в «7» предполагает рукоположение (обращение в шаманы проводится «семиголовым» шаманом-учителем), после чего посвященный уже не может

вернуться в мир и обречен на пожизненную (а по легендам и посмертную) священнодеятельность. Эта переходная грань мучительна: избранника духов тревожат видения, боли, страхи, иногда он подолгу отшельничает в лесу, иногда даже погибает. Шаманская болезнь протекает обычно 6 полугодий (лет).

Подобно тому как «2» предполагает разрешение в «3», а «4» — в «5», «6» способна либо возвыситься до «7», либо скатиться вниз. По преданию, лось был когда-то шестиногим, мог скакать между землей и небом, казался недостижимым для людей. 'Вездесущий Дух' *Посты-янг ики* отправился в Небо преследовать Лося, настиг его, отрубил две задние ноги и сбросил Лося на Землю. С тех пор лось стал земным (четыре-ногим) [см. Времясчисление]. Если бы у него было 7 ног, как у Бобра и Выдры, или 7 конечностей (голова, четыре лапы и двойной хвост), как у Медведя, «приземлить» его, наверное, было бы невозможно.

В «6» есть зловещий оттенок. По данным В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной, признаком чудища *Пырнэ* (ср. ненецкий пантеон) является шестипалость; новорожденные шестипалые младенцы признаются ее (его) воплощением [1977. С. 128]. Не удивительно, что 6 мухоморов (как 2 и 4) считаются источником опасности и зла.

Среди трех видов жертвенных покрывал (*ялпын-улама*), отмеченных И. Н. Гемуевым у манси, существует шестидольное. Оно может быть изготовлено где-то в середине жизни человека; прежде (по поводу свадьбы или рождения первого ребенка) шьется четырехчастное, после (с женитьбой старшего сына или рождением внуков) — 'великий *ялпын* из семи частей' (*яны-ялпын сат-ломт*). Если первому в жертву предлагается конь рыжей (красной) или пестрой масти, а последнему — белой, то шестипольному соответствует черная масть, цвет Нижнего бога *Куль-отыра* [1990. С. 185—186].

В мифологии *Куль-отыру*, как и другим великим духам, предоставлен весь ряд «от 1 до 7». В том числе «6», в которой есть та же ущербность, что и в одноного-одноруко-одноголовых 'половинках', обитающих в царстве *Куль-отыра*. Она представляется недоделанной или испорченной «семеркой», и ее стараются вовсе пропускать. В обрядах и иных священносчислениях предпочтителен переход к семеричности непосредственно от троичности.

Вот как это выглядит в развитии сюжета священной легенды «Касым ими ясынг» — 'Предании о Казымской Жен-

щине' (для наглядности я подчеркну искомые числа) [сказитель В. Н. Лянтин, Б. Юган, 1984 г.].

Жил на земле *Вэтли Пускат* (Оленей Вождь). Жил он с женой между Тромъеганом и Аганом. Было у него сто тысяч оленей. Каза-лось, что вокруг людей нет, только олени.

Однажды ночью он услышал, как кто-то пожирает его оленей со шкурами и костями. Три ночи слышит он одно и то же. Жена ничего не слышит, спит. Поднимает он подол чума, видит: за три ночи мед-ведь съел трех оленей с копытами.

Встал он и пошел по следу медведя. Идет, вокруг видит истоп-танный оленями снег. Три дня он идет до края своих пастбищ. Даль-ше начинается нетронутый снег. Думает *Вэтли Пускат*: «Не вер-нуться ли назад? Да жаль возвращаться, столько уже прошел». Силы его от голода кончаются. «Может, я конее смогу найти или себе, или медведю».

Солнце кончается. Приходит зима. Потом наступает лето. Он все к северу идет. Вдруг выходит на огромное озеро. Около него один чум виден, а два другие — как два пятна. Ночь настала. Он идет по медвежьему следу. Заходит в самый маленький чум (*нюки-кот* — шерстяной дом), думает: «Здесь, наверное, самый бедный человек живет, к нему зайду».

В чуме сидит женщина. Молчит и не двигается (хозяйка должна бы взяться за котел). Думает *Вэтли Пускат*: «Наверное, к смерти я зашел». Вдруг перед ним появился полный стол еды. А хозяйка как сидела, так и сидит. Говорит ему: «Теперь поешь». Он поел, стал рассказывать, как он по медвежьему следу шел. А хозяйка говорит: «Ты думаешь, это был медведь? Это я ходила в медвеьем наряде. Я твоих оленей ела. Я так сделала, чтобы заманить тебя к себе».

День живет он в ее чуме, другой, третий. Говорит ей: «Я теперь к жене, наверное, не доберусь, к оленям не доберусь. Давай с тобой жить». Стали они жить. Жена каждый день новую одежду надевает красивую, с узорами. И ему одежду новую дает. Он думает: «Откуда это все берется?» Она говорит: «Я тоже богатая, у меня сто тысяч оленей».

Однажды жена говорит *Вэтли Пускат*: «Мои семеро братьев тебя ненавидят. Они всех убивают. И с тобой что-нибудь надумают сделать. Сегодня тебе надо спастись. Семеро моих братьев повезут тебя на гусиные озера. Гусей там видимо-невидимо. Ты должен всех убить. Если одного упустишь, братья тебя вместо гуся убьют. Ты сделай так. На улице стоит запряженная нарта, в ней под шкурой (подстилкой) лежит костяная лопатка. Когда подъедете к озеру, ты всех останови и скажи, чтобы братья шли к озеру и гусей пугали, а сам встань между озерами и лопаткой размахивай — все гуси упадут к тебе».

Так он и сделал. Семь братьев из своих луков по одному гусю убивают, а он стоит между озерами, машет костяной лопаткой, и все гуси к нему падают. Братья к нему подъехали — ни одного гуся на озере не осталось, все около него лежат. Как снегом все вокруг гусями усыпано. Начали семь братьев нагружать свои нарты, олени еле идут. Говорят братья: «Давай, зятек, помогай». Он им отвечает: «Ешьте, если жадные». Все гуси у них попортились, один раз поели гусей. Так же они ездили охотиться на лебедей: набили полные нарты, но поели один раз, попортились лебеди.

Задумали братья отвезти зятя на то место, где жертвуют оленей, там-то ему спастись не удастся. Наступила зима. Жена говорит *Вэтли Пускат*: «Теперь будет трудно. Семь моих братьев повезут тебя туда, где жертвуют семерых оленей. Они уже семь моих мужчин из семи стран убили. Когда вы поедете, они возьмут с собой шестерых оленей-быков, а седьмым будешь ты. Твоя нарта уже готова, их нарты тоже готовы. Они предложат тебе ехать впереди, а ты не соглашайся. Скажи, что не можешь ехать первым, потому что чужеземец. Они будут гнать. Потом олени устанут, они остановятся. Опять ставят тебя первым ставить. Ты отвечай, что бог тебе не разрешает первым идти. Так несколько оленьих отдыхов проедете. Каждый раз они будут заставлять тебя пойти первым. Ты отказывайся. Остановитесь вы на последний отдых. Впереди покажутся две огромных горы. Тебя опять будут заставлять поехать первым, чтобы в спину убить. Ты не соглашайся. Тогда они сами первыми поедут, старший — впереди. Остановитесь вы у двух гор. Они скажут тебе, что нужно дрова готовить и костер жечь. Ты сиди на нарте, пока что-нибудь новое не увидишь. Семеро братьев сами встанут на лыжи, увидят в стороне несколько сухих лесинок и пойдут к ним. Когда за ними прямая лыжня пойдет, ты поройся под шкурой в нарте, там найдешь железку с двумя крючьями — один загнут вперед, другой назад. Нажми тот, что назад загнут, он остановится. Железку на братьев наведи и нажми вперед загнутый крючок».

Поехали. *Вэтли Пускат* делает все так, как ему велела жена. Семь братьев его ругают. Доехали до двух гор. Они его еще сильнее ругают. Пошли братья к сухим лесинкам. Он железку в нарте нащупал, сделал так, как жена говорила; гром страшный раздался, семеро братьев как в затылок шли, так все на бок и легли. Подходит он к ним, а у каждого в спине дыра, как от кулака. Он сам не знает, как это получилось.

Пошел он к двум горам, где семь быков-оленей жертвуют. Покопал первую — там одни черепа, покопал другую — там кости человеческие. Он братьям головы отрубил, в гору черепов бросил. Остальные кости в другую гору бросил. Оленей там же оставил. На своей паре быков домой поехал.

Приехал домой — чумов семи братьев уже нет. Только один их с женой чум стоит. Жена стала хвалить его, спрашивать про святую землю. Он рассказал ей про две горы.

Живут они дальше. Уже несколько семерок лет так живут. Каждый день жена новые одежды надевает. *Вэтли Пускат* говорит: «До моего дома мы, наверное, уже не дойдем. Там жена у меня осталась, ей, наверное, не понравится, что я на другой женился». Она отвечает: «Пойдем к твоему дому, она нас примет. Мы останемся богами, превратимся в камень и железо, а после нас придут люди. Им надо показать, что жена в дом мужа уходит жить. Пусть они также делают».

Наступило утро. Жена не говорит, что надо нарты готовить. Вдруг на улице послышался шум, будто множество оленей собралось. Он говорит: «Сегодня олени шумят так же, как у моего дома они шумели». Вдруг чума не стало — перед ними только нагруженные нарты.

Поехали они. За ними идут сто тысяч оленей. Долго ехали. Доехали до его стада. Три дня осталось ехать. Могли они к концу второго дня приехать, но к ночи нельзя с невестой приезжать, в светлый день надо появляться. Малый чум они поставили. Оделся *Вэтли Пускат* в новые одежды, решил к старой жене пойти. Дошел до чума, где

несколько семерок лет назад жену оставил. Жена сидит дома, не узнает его, гостю рада. На стол еду собирает. Гость поел, разговор начал:

— Давно ли ты здесь живешь?

— Живу с начала всех веков.

— Оленей у тебя много. А был ли хозяин?

— Он ушел несколько семерок лет назад по медвежьему следу. Только след его я и видела. Не знаю, что с ним. Может быть, медведь его съел.

— А как его звали?

— *Сот Тюрос Вэтли Тайтако* (Ста Тысяч Оленей Хозяин).

— Я слышал о таком. От людей о нем слышал. Он жив. Он женился на женщине, которая владеет сотней тысяч оленей.

Жена обрадовалась, что муж ее жив. Сказала, что будет рада ему, даже если он с новой женой к ней вернется, так еще лучше будет. Он спросил:

— А ты согласна с ним жить?

— Да, согласна.

Тут *Вэтли Пускат* открылся, сказал, что и новая его жена рядом с оленями стоит. На другой день они вдвоем приехали, праздник устроили. Стал *Вэтли Пускат* с двумя красавицами жить. Долго так жили. Однажды утром он почувствовал холод с одного бока. Огляделся, горит в очаге огонь, а у огня северная его жена сидит, скушает. Не случилось такого прежде. Решил он разбудить старшую жену.

Та проснулась, подошла к младшей, спрашивает ее. Младшая отвечает: «Я не обиделась, злых слов я не слышала. Но мне пора от вас уезжать. Мне пора в *сорни* (золото) превратиться. *Тёрс Най* велела мне стать *Касым ими*, поклоны людские принимать. Настало это время. Когда вы обо мне заскучаете, устройте праздник, какой был, когда мы встретились. Я услышу, что вы меня поминаете».

Сидит она. Вдруг шум раздался, олени прибежали. Вышли они на улицу — нарты уже запряжены. «Смотрите, — сказала она напоследок, — в сторону вершины *Казыма* отсюда просека по лесу пройдет». Уехала, а за ней действительно по лесу просека прошла.

Доехала она до вершины *Казыма*. Устала. Захотелось ей в каменное изваяние превратиться. Наутро, запрягая оленей, вытоптала она огромные ямы. А рядом семь ее упряжек выросли в семь огромных холмов. *Вэтли Пускат* стал царем оленей.

До тех пор пока действия происходят в мире, преобладает «тройка», при переходе в страну духов немедленно «включается семерка»; с возвращением героев к прежней жене вновь мелькает «тройка», и завершается сказание семеричным воплощением богини (*Касым ими* — ипостась *Калташ*). «Шестерка» же встречается лишь в самом напряженном сюжете, когда героя везут на закляние вместе с шестью оленями.

Шестая ступень исчезает и в приведенном Н. Л. Гондатти перечне детей *Торума*. Первым упоминается *Полум торум*, который живет с женой и детьми на р. Полум, «заведует птицей и зверем», принимает облик семивершинной березы. Вторым — *Ас Толах торум*, обитающий в море, из которого вытекает Обь; он «заведует рыбой, птицей и зверем», ездит

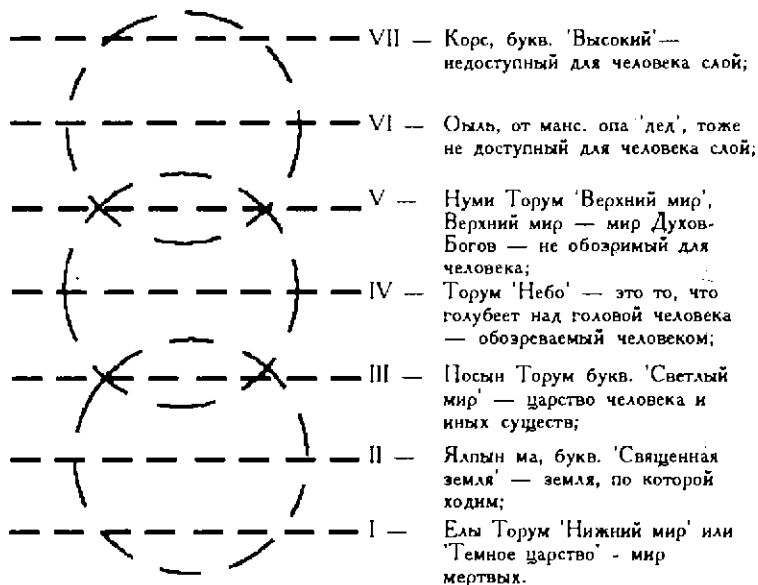


верхом на белой лошади, но без оружия, принимает облик одной из чаек — *кари нёрых*. Третий — *Нёр ойка* (или *Нёр торум*) живет на Елбын норе вблизи Елбын-тура, священного озера, у истоков Сосьвы; там стоит его каменный дом, в котором живут его жена (*Нёр эгва*) и дети (*Нёр наурам*); он считается покровителем оленьих стад и дарителем оленей; раз в три года он ездит (его изображение возят в гости) к *Полум торуму*. Четвертый — *Аутъя одыр* обитает на Обской губе при взморье, имеет вид щуки и «заведует морской рыбой»; морскому царю *Вит Хон* он говорит, сколько тот должен выпустить рыбы из своих владений. Пятый — *Аяс торум* прежде жил там, где ныне в Березове находится Богородицкая церковь, затем был перенесен на другой берег; он женат на дочери великана, принимает облик лебедя.

Шестым Н. А. Гондатти называет духа по имени *Пурипане Хурип хумитен*, принимающего вид ястреба. Он же оказывается и седьмым под именем *Тахып Котль торум* — духом-лягушкой, которую нашел, превратил в человека (за три дня) и воспитал кузнец *тахыт котль ойка*. Наряду с *Тахыт котль торумом* почитается его сводная сестра (дочь кузнеца), которая живет у Хангласанских юрт, всегда заступается за людей, ходатайствует за них перед *Сянь-торум* и *Мир-суснэ-хумом* [1888. С. 19—23, 27].

Согласно священным сказаниям манси, у *Мир-сусне-хума* шесть жен: спущенная с неба Торумом и украденная вороном *Парапарсехом* богатырша-девица, дочь ведьмы *Кирт-нёлп-эзвы*, дочь Водяного царя, дочь владык южной (птичьей) страны *Мортим*, дочь Солнца и дочь Месяца [Мифы..., 1990. С. 258—290]. По-видимому, седьмым в этом незамкнутом круге является сам *Мир-сусне-хум*. Вполне возможно, что в семье *Торума*, представленной Н. А. Гондатти, седьмым оказывается отец-*Торум* или его младший сын — все тот же 'Человек, объезжающий (созерцающий, вращающий) мир'.

Любая из многочисленных угорских семеричных композиций имеет в своем центре «гвоздь», собственно лицо той или иной священной «семьи». Поэтому читается она, как и троичность, из середины — IIIIII. «3» и «7» легко уживаются друг с другом, что видно в мифоритуальных текстах, а также в схеме мансийского *сат нак люлит ялпын торум* (семислойного жизненного пространства), предложенной Е. И. Ромбандеевой [1993. С. 20—21]:

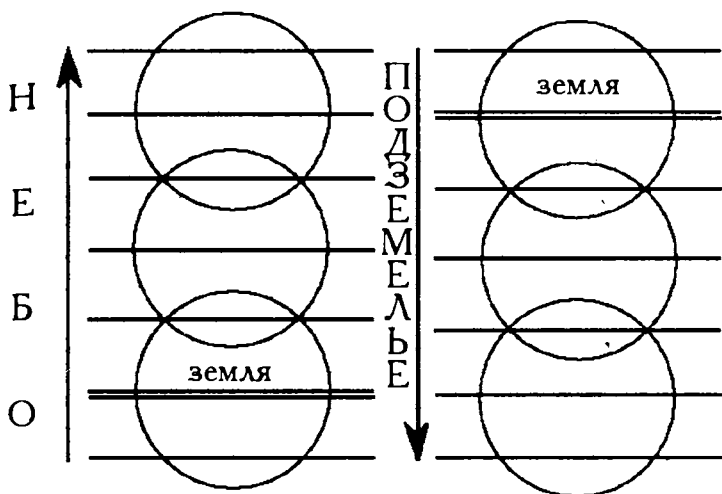


В схеме изящно показана не только сочетаемость «3» и «7». Если бросить на нее беглый взгляд, не пересчитывая слоев, то можно явственно различить « $9 = 3 \times 3$ ». Убежден, что автор увидела эту схему не столько глазами исследователя, сколько своим внутренним мансийским зрением. Композиция, открытая Е. И. Ромбандеевой, мне настолько по душе, что возникает назойливое желание применить ее в ряде дополнительных измерений.

С. Е. Каюков [Салым, 1992 г.] видит жизненное пространство так: над Землей располагается состоящее из 7 слоев (рат) Небо-железо (Нум-вах). В первом из них живут Луна (Тылыщ) и Солнце (Котль). Под Землей находится столько же — 7 — Земляных слоев (Мых-лев). В первом из них, холте лух мых, обитают умершие.

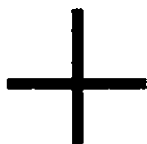
Если все это просто сложить, то получится пятнадцать различных слоев (включая земной). На самом деле их «все равно должно быть семь». При любом счете сама Земля включается в перечень слоев, будь то Небо или Подземелье. При этом Земля состоит не из одного, а из трех слоев (как и Нижний круг в схеме Е. И. Ромбандеевой): в понятие Земли непременно входят нижний слой Неба (с Луной и Солнцем) и

верхний слой Подземелья (с миром усопших). Иначе говоря, Небо начинается (снизу вверх) с первого слоя Подземелья, а Подземелье (сверху вниз) — с ближайшего к Земле слоя Неба. При графическом отображении картина Неба совпадает со схемой Е. И. Ромбандеевой, а эскиз Подземелья оказывается зеркально ей противоположным:



С подобным обликом Верха соотносится казымское (шаманское) толкование Неба, по которому обычный человек может обращаться лишь к духам пяти небес (*Тохтэн ики*, *Тарн-ай-вэрт ики*, *Авыт ики*, *Вэйт ики* и *Ас-тый ики*). Примечательно, что духом первого неба выступает 'Гагара-старик' (*Тохтэн ики*) — птица Нижнего мира и в то же время начала Неба. Как бы в стороне от этих семи небес существует Подземелье, где располагается только один дух — *Хынь ики*, и знаком его является крест [Т. А. Молданов, Казым, 1989 г.].

Речь о кресте уже заходила, и это был разговор о *Торуме* (*Тарэн*). В толковании В. А. Сязи (Приуралье) знаком *Торума* является крест, а *Хынь ики* (*Кур-ыльпи ики*) — 'семь слоев', в толковании Т. А. Молданова (Казым) — наоборот. Что же получается, у владыки Подземелья и бога Неба один знак на двоих? Или на правом и левом берегах Оби мир видится «навыворот»?



С одной стороны, Верх и Низ действительно похожи: они творят одно и то же, только Небо делает это из добрых побуждений, а Преисподняя — из худых. С другой — Небо может менять окраску, что находит отражение в картинах мира светлого и темного шаманства.

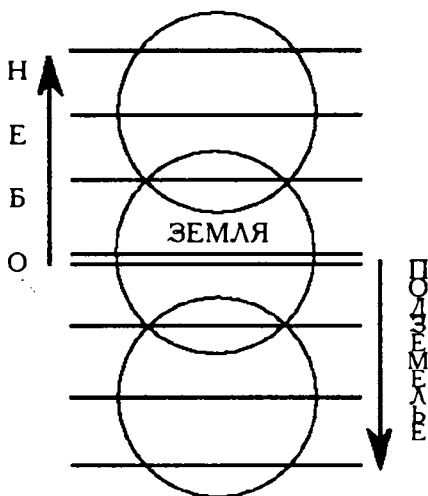
Светлый шаман (*сярты хо*) камлает в переднем углу дома, темный (*ювран-сярты хо*) — у порога. Светлый лечит, темный насылает порчу, отнимает разум (*ювран-сярты хо* — 'ложный' или 'обратный шаман'). *Сярты хо* обращается к семи духам Неба, *ювран-сярты хо* — к Преисподней (*Хынь ики*). Если *сярты хо* вдруг призывает Нижнего духа, его тут же покидают духи Неба. Если *ювран-сярты хо* перестает камлать вниз, к нему (со временем) могут явиться духи Неба, и он становится белым шаманом [см. Головнев, 1991в. С. 220].

Таким образом, *сярты хо* может быть поочередно то белым, то черным. Такова доля посредника, которому в случае вражды (войны) приходится отказываться от светлых помыслов и надевать черную маску воина. Тогда перед ним открывается черное небо, во всем подобное белому, только иного цвета. В нем тоже семь ступеней, только они ведут вниз, а светлый мир оказывается как бы в стороне и рисуется одиночным.

Подобная картина-наоборот складывается не только на войне. То же происходит, когда на смену летнему светлому небу приходит зимнее черное. Оно как будто не изменяется, только становится лунным (звездным) — Нижний мир иногда называется *Ит-турэм* или *Ит-санкэ* — 'Нижнее небо' или 'Нижний свет' [Karjalainen, 1921. S. 184]). В нем все те же семь слоев, только они темные. Не случайно посвященного оленя с семиступенчатым *сахэ* (знаком на левой лопатке) приносят в жертву Нижнему духу (*Ильта-мувен ики*) на августовском празднестве темной дороги [см. Времысчисление].

Итак, семь белых небес — это семь перевернутых черных, и наоборот. Подобную картину мира можно назвать вращающейся. Существует, судя по упоминавшимся ранее троичным измерениям (три неба, три подземелья), и другая — урав-

новешенная. К ней тоже может быть применена схема Е. И. Ромбандеевой. Только земной слой оказывается на сей раз посередине: сверху от него располагаются три небесных сферы, снизу — три подземных. При этом нижнее из небес совпадает с верхним слоем Земли, верхнее из подземелий — с ее нижним слоем. Семеричность общей картины (как и троичная тройственность) сохраняется:



Относительно сходства семеричности и креста есть неза-  
тейливый пример про щуку, вернее, щучью голову. Известно,  
что она наделена особой силой, отчего на щучьем носу дается  
клятва, женщинам запрещается есть сырую щуку и т. д. [Ин-  
фантьев, 1910. С. 75; Грибова, 1975. С. 34]. По преданию,  
когда-то щука ползала по земле, как змея.

Костей в ее голове не было, были только челюсти. Этими челю-  
стями она все на земле поедала. Увидела однажды: летит ворон, несет  
лопатку (кость) оленя она эту лопатку проглотила. Дальше ползет.  
Смотрит, человек на обласке едет, ловушку на рыбу ставить. Взялся  
он ставить ловушку, а лопатку (деревянную) рядом положил. Щука  
подползла ближе. Мужик ее по голове ударил, лопатка надвое перело-  
милась, щука одну половинку съела. Потом она проглотила женщину,  
которая шла по болоту за дровами. Затем переднюю ногу лося съела.  
Полозья нарт съела. Ворону увидела и ее съела. У Посты-янз ики  
ножи стащила и съела. Рассердился Посты-янз ики и бросил щуку в  
воду. С тех пор щука в воде живет, а головные кости у нее — вещи,  
люди и звери, которых она проглотила. Семь костей в голове у щуки.

[Т. Аликова, Тромъеган, 1993 г.].

По другой легенде, сам *Торым* укротил нрав безобразной щуки, ударив ее по левой щеке. От этого у нее в голове есть крестообразная кость-крестик [Старцев, 1928. С. 99]. Толкование креста как источника *щу*чьей силы мне приходилось слышать неоднократно. И та же сила — в 'семи костях'.

Итак, все равно семь. В каждой из «семерок» непременно есть лицо (или «гвоздь»): в светлом небе это *Торум*, в темном — *Хынь ики*, в земной уравнищенности — *Мир-сусне-хум*. Если речь заходит о семи братьях-Днях (*Ими-хиты*), то все они совершают 'семь орлиных перелетов', но лишь один из них — 'кругосветный' [А. Я. Вальгамова, Сыня, 1989 г.].

По-хантыйски «семь» — *лабыт* (*лабат*, *лаб'т*), по-мансийски — *сат*. Однако я позволю себе использовать в том же значении русское слово «семья», причем не в общераспространенном смысле ('живущих вместе родственников'), а в собирательном, когда оно звучит как «семь-я».

Каждому из «первых» в угорском пантеоне свойственно семеричное самовоплощение. Уже заходила речь о «семь-я» *Торума* (его детях), *Мастера* (его кругосветном браке). Подобно тому как при рождении или смерти человека в обрядах всякий раз обозначается «4» или «5», в ритуалах общения с богами отмечаются все-семь их божественных душ-воплощений. Например, женщины приносят в жертву *Торуму* на березу или лиственницу семь белых халатиков (старухи) или семь пар белой обуви (молодые женщины) [А. Я. Вальгамова, Сыня, 1990 г.]. На посвященном *Мир-сусне-хуму* женском жертвенном месте (*эква пурлахтын ма*) растет семь священных берез (потому что *Мир-сусне-хум* — 'главный из семи братьев') [П. П. Хозумова, Ломбовож, 1990 г.]. В честь богини *Калтац* в домах хранят *лабыт охшан* (семь платков) и узорчатый *сах*, а также веревку с семью узелками (напомню, что подобные узелки на посохе *Калтац* обозначают судьбу родившегося) [Р. А. Хартаганова, Питляр, 1990 г.].

Не составляет исключения и страшный *Хынь ики* (хотя его представляют и 'половинкой', и единичным, и двуликим, и тройственным, и шестеричным). По обилию имен Нижний бог может потягаться со знаменитым своей разноликостью *Мастером*. Его называют *Куль-отыр*, *Хуль-отыр* или *Хынь-орт* (Нижний богатырь), *Ялноайер* (*Iǵnoaier*) или *Йал-найер* (Правитель преисподней или Нижний господин), *Хынь-урт-хум* (Нижний богатырь-человек), *Ит-тура-сут* (Нижнего мира великан), *Ыл-торэм* (Нижний бог), *Ыл-лунг* или

*Кынь-лунк* (Нижний дух), *Мыг-юнг* (Подземный дух), *Ях-яхумта-юнг* (Людей поедающий дух), *Атым-лунк* (Злой дух), *Кэллох-торум* (Мертвых бог), *Тум торум* (Той-сторонинеба бог), *Ильта-мувен ики* (Нижней земли старик), *Кур-ыльпи ики* (Ног-низа старик) [Дунин-Горкавич, 1911. С. 36; Kannisto, 1958. S. 124, 269; Karjalainen, 1922. S. 328—355; Кулемзин, 1976. С. 31; Кулемзин, Лукина, 1977. С. 138; а также: А. А. Возелов, Северный Урал; Е. В. Тарлин, Азово; Д. Г. Ямру, Питляр, 1990 г.].

Нижнему Старiku и его шести сыновьям, живущим в семислойном подземелье (высотой с собачий хвост) мужчины приносят в жертву оленя темной масти с отмеченным на левой лопатке знаком *сахэ* (семь полос), женщины — семь черных рубах-халатиков, сшитых одной ниткой. Череп и кости оленя, а также семь черных рубах закапывают в землю. Если обряд совершают только женщины (на Сыне), они приходят на свое святилище в новолуние, разводят костер, кипятят в котле воду, в кипящую воду каждая бросает медную монету. Затем вода выливается в выкопанную яму, туда же опускаются сшитые для Нижнего духа семь черных халатиков. Обряды, посвященные *Хынь ики* (*Ильта-мувен ики*, *Кур-ыльпи ики*), совершаются трижды в году: на августовском «переходе», в середине осени и в темное (зимнее) время [А. Я. Вальгамова, Сыня, 1989 г.].

Святилище *Хынь ики* одно — в Мохот горте. Оттуда каждый приносит в свой дом лоскуток черной ткани, с которого и начинается пошив семи черных одежд для домашнего *Кур-ыльпи ики* (или *Ильта-мувен ики*). *Хынь ики* не зайдет в тот дом, у порога которого он увидит свое подобие — *Кур-ыльпи ики*. Он (его «семь-я») уже здесь [А. А. Возелов, Г. Д. Максаров, Северный Урал; Е. В. Тарлин, Азово; Д. Г. Ямру, Питляр, 1990 г.].

Итак, у каждого из первых богов — по «семье». А сколько их, первых? Вроде бы речь шла о трех... Если о трех, то уж точно о семи. В одном случае говорилось о *Торуме*, *Калтац* и *Мастере*, в другом — о *Торуме*, *Калтац* и *Хынь ики*, в третьем — о *Торуме* и *Тарэн*, в четвертом — о трех *Тору-мах*, в пятом (то есть первом) — о целой плеяде Матерей, Солнце, Месяце, Царе вод, Владыке Южной страны *Мор-тим*... Много.

И что же, каждый выбирает из этого «много» свою «семью», как это сделал *Мир-сусне-хум*? Или как это сделал

казымский шаман, назвавший семь его духов? А как быть не богу и не шаману, а простому смертному, у которого 4 или 5 душ, но на веревочке-от-рождения которого все же навязано 7 узелков?

Если спросить поочередно нескольких сургутских хантов об их духах, сложится «семерка»: *Кан ики, Ас ики, Явун ики, Мосым урт, Пим ики, Эвыт ики, Вэли-кор*. У нижнеобских — *Куноват ики, Тек ики, Ай-ем-вош ики, Вын-ем-вош ики, Урт ики, Ай-ас ики, Кев-ур-ху ики*. Чем чаще спрашивать, тем шире будет разрастаться «семь-я». А если спросить кого-то одного — не шамана, не выдающегося сказителя, а просто доброго милого хозяина дома (у которого тоже 7 узелков на веревочке). Например, на реке Сыне:

Боги (духи) — это семь братьев. Они раньше жили вместе. Потом *Ас ики* (Обской старик) женился и уехал на Ангальский мыс, старшего брата (?) убили. *Ими-хиты* (звездочет) на лошади ездит. *Кев-ур-ху ики* родился из хвоста убитой оленухи, его подобрала девочка и вынянчила в люльке; он — главный оленный хозяин на Урале. *Хан-жан оры ики* (*Тек ики*) — Собачий дух (в Тегах).

[А. Е. Лонгоров, Сыня, 1989 г.].

Четыре. Пятого убили. А еще? А *Торум*? — Ах, да! — скажет хозяин, — *Торум, Хынь ики, Мось хум...* Только это другие. А еще есть семь братьев-Громов (*Лабат Похоль*), семь братьев-Дней (*Ими-хиты*)... Много.

Если расспросить о богах манси Северной Сосьвы и Ляпина, каждый из них назовет «примерно по семь», среди которых чаще дугих будут упомянуты *Мир-суснэ-хум, Калтащ ими, Полум-торум, Нярас-нэ эква* (Лягушка-женщина), *Щахал торум* (Гроза), *Нёр ойка* и седьмой — дух-покровитель того селения, где живет рассказчик. Можно пуститься по следующему кругу, начав с вопроса: «А какие духи приходят на медвежий праздник?» — *Тоулын-йипых-ойка, Ас-отыр, Тахт-ойка, Ворсик-ойка, Халев-ойка, Ялп-ус-ойка, Ял-юс-ойка*, семь менквов, семь 'мужиков в облезлых гусях' (*Нярку кууц сархум*), *Лус-хал эква* (Лягушка-женщина) из Хулимсунта с семьей дочерьми... [А. С. Мерова, Хурумпауль, 1989 г.; А. Р. Албин, П. П. Хозумова, Ломбовож, 1990 г.].

По данным В. Н. Чернецова, в Вежакорах (Священном городке) проводилось празднество духов в урочное время на протяжении семи лет подряд, после чего следовал семилетний перерыв, в роде Шешкиных — на каждый седьмой год [1947. С. 177]. По сообщению В. В. Бартенева, на подобные торжества, продолжавшиеся семь дней, собирались семь хантыйских



родов [1896. С. 96]. Семь ночей длился у северных хантов и медвежий праздник, в значительной части проходивший под знаком «семерки»: по бокам медвежьей шкуры устанавливалось 7 столбиков, перед мордой лежало 7 палок ссоу-юх. Каждый драматический «круг» включал 7 сценок, поочередно исполнялись песни 7 духов [см. например: Шухов, 1915а, С. 33—34].

Мало того. Все духи-гости медвежьих праздников не только совершают по семь кругов, но у многих из них есть «еще чего-нибудь по семь»: семь сказок у зайца [Источники..., 1987. С. 193, 216 и сл.], семь песен у Аганской Лягушки *Оуэн ими*, которой раз в семь лет привозят березу с Тромъегана [В. А. Тылчин, Аган, 1993 г.]. На святилище Оронтурского покровителя охоты *Хум* (старика с длинной седой бородой) — семь медных лебедей и семь лебедушек [Инфантьев, 1910. С. 70—72]. Салымским *тонхам* полагается менять деревянные изваяния через каждые семь лет; полная жертва для них состоит из семи приношений; одежд (шляп) на *тонхе* — тоже семь [Городков, 1913. С. 53; Шульц, 1913. С. 9—10].

Кажется, не будет конца этой семеричности — она, будто матрешка, открывается вновь и вновь. От Неба до шляпы на голове деревянного *тонха*. Сколько, интересно, лент на шляпе? Этого, к сожалению, не узнать, потому что салымские *тонхи* вот уж скоро век как стоят без шляп (и других одежд) в фондах Тобольского музея.

Может быть, есть где-то предел этой бесконечной бесконечности? Может быть, там, где она началась, у Железного Неба *Торума*? Там растет белая березовая роща и водятся белые звери. А сколько туда? — 'Семь орлиных перелетов' (*лабыт курык паляг*) [А. Я. Вальгамова, Сыня, 1990 г.].

Всего семь, и удастся, наконец, достигнуть предела? А кто может совершить эти семь орлиных перелетов? — Сам орел — *Курык ики* — в белой одежде, подвязанной семью поясами [А. Озелова, Войкар, 1989 г.].

\* \* \*

Когда мне приходится читать или слышать суждения о том, где и когда в глубокой древности впервые появилась «7» и откуда она, таким образом, распространилась по всему свету, я готов сразу со всем согласиться, но мешает вопрос: кто

из великих пророков сумел убедить хантов или селькупов полюбить «семерку»? И что стало бы, если пророку пришлось бы по душе не «семь», а, допустим, «шесть»?

О «7» сказано так много, что как-то неприлично снова затрагивать эту тему. Наверное, каждый человек что-нибудь когда-нибудь говорил о магическом числе. И в этом состоит своего рода ритуал — подобный тому, как неустанно повторяет *си'ив*, *сельчи*, *лабыт* и *сат* каждый из ненцев, селькупов, хантов и манси. Но для сегодняшнего индустриального человека семерка не является внутренним ритмом. Она душится рациональной арифметикой уже в первом классе (или значительно раньше).

К несчастью, для того чтобы почувствовать «7», нужно разучиться считать. Я силюсь вспомнить урок музыки из детства и этюд в размере «семь восьмых»... Нет, он сбивается на что-то в размере «четыре четверти». Сколько я тогда рисовал лучей у солнца, чтобы оно было красивым? Ведь я тоже должен что-то знать об этом изнутри, если мои предки говорили: «Семь бед — один ответ» или «У семи нянек... » Нет, помню только, что мне ни разу не пришло в голову смерить лоб тому, у кого «семь пядей».

Все-таки «семерка» — это не счет. То есть не «раз, два, три, четыре... ». Она начинается с того, другого, края, где — всё. Она — «всеобщая 1». «Всё» — как «один» (опять что-то из детства). Значит, боги начинают считать с «семи»? Может быть, «7» — «божественная 1» (как семь черных рубах *Хынь ики*, сшитых одной ниткой)? И почему знаком «7» может быть крест?

Попробую еще раз нарисовать: IIIIII. А рядом + или ×. Что в них общего? Только одно — середина. А что плохого по сравнению с ними в «6»? Наверное, то, что она — знак провала, дыры — III III (или IIIIII). Стало быть, нет середины и в «2», и в «4» (IOI, IOII), если мухоморы с двумя, четырьмя и шестью пятнышками на шляпке смертоносны. А что ужасного в «1», если это избегаемый знак (символ окончательной смерти)? Вероятно, то, что он — OIO.

Добрый знаком является тот, в котором есть «одетая» (окруженная, охраненная, огороженная, стоящая в центре мира) середина — «3» (II), «5» (IIII), «7» (IIIIII). При этом «окружение семерки» само по себе серединою (по обе стороны — II), а в целом «7» создает образ «центра центров» — IIIIII. В этом смысле «семь» — это сверхтройственность или

триада центров. Вот почему «3» так легко переходит в «7», когда обыденность, как в легенде о *Касым ими*, сменяется божественностью.

Если отвлечься от рисования (хотя я старался это делать в стиле хантыйских *сахэ*) и представить числа в «неплоском» пространстве, то главным измерением окажется ритм. Как уже говорилось, ритмом движения (противоборства) является двойность, покоя (порядка) — тройственностью. В самом ритме, как мне представляется, есть два основания: то, что пульсирует (рождение, смерть, ледоход, ледостав, белое, красное, черное) и тот, кто (в ком, для кого) все это движет(ся). Поэтому в полном объеме ритм образуется из «2» и «3» вокруг (сквозь) «1». Та наименьшая целостность, в которой все это может на все лады звучать — «7». Она — сверхритм или шаманский язык, которому доступны любые самопревращения.

Таким образом, «7» — всё, что звучит в человеке. Она же — сгусток (живая единица) пространства-времени. Как бы не представлялось единство человека и мира, в уторском приходе-уходе четырех (пяти) душ или самодийском превращении людей в богов, весь мир охватывается только тем, что идет изнутри человека. А в «изнутри» непременно есть середи́на — «я». Поэтому за «7» идет не «8», а следующая «семья» — «3» («9») или «7». Или ... Ничего.



## НЕ ПОСЛЕДНЕЕ СЛОВО

(вместо послесловия)

Случится ли потоп в 2000 году, как предсказывают ненецкие шаманы? Отомстит ли своим врагам обросший белой шерстью великан-шаман Пани Тогой? Пробудится ли от затянувшегося сна селькупский принц *Ича*, бросивший свою землю на попечение Дьявола?

Сбудется ли мечта Леонида Т. Костина о возрождении общины манси на месте заброшенного некогда знаменитого культового центра *Ялп-ус ойки* в Вежакорах? Родился ли на Агане человек, которому сможет передать свой дар и целый обоз своих дел Юрий К. Вэлла-Айваседа? Взойдет ли через семь лет на вершину Лозыль Лакка Силантий В. Чекурмин?

Да помогут Боги людям, на плечах которых все еще держится эта Кожистая, Шерстистая Земля!

В последние десятилетия (или столетия?) на этой Земле произошло много неладного. Впрочем, зло никогда не было для ненцев, селькупов, хантов, манси окончательно злым. В нем всегда отыскивалось что-нибудь доброе или, по крайней мере, смешное. Скажем, не забавно ли выглядели «страшные» культбазы 30-х годов, если в самом их названии заложена основа *Куль* (Черт)? Легко представить, как воспринимались призывы совпарработников к светлому будущему, учению и общественному труду, если они доносились с 'базы черта'. Не менее изобретательны были пропагандисты в ненецкой тундре. «Очаг просвещения» здесь именовался «красным чумом». А по ненецкой мифологии, в семи 'красных чумах' жили (и, наверное, до сих пор живут) дети *Нга* — духи болезней и смертей.

Если все это на самом деле не очень смешно, лучше посмеяться, чем «злиться на зло»: по ненецкой мифологии, слишком серьезная борьба со злом приводит к превращению самого героя в черта (в легенде о Вадеси Салоку от него шарахаются олени, и он падает на четвереньки перед священной нар-

той). Такого оборотня способен вернуть в люди только шаман, первоначально разрубив его на куски саблей *Нума*. А шаманов нынче осталось совсем мало. Наверное, им в свое время не хватило «легкомыслия» в отношении к новой власти. Многие погибли в явно неравной борьбе. Может быть, более прозорливы (как и положено шаманам) оказались те из них, кто вступил в коммунистическую партию? Ведь, как оказалось, надо было пережить всего-то семьдесят лет.

Шаман способен пройти любой путь, поладить с любыми чудищами. Когда он лечит, он заглатывает червя болезни в себя, когда он отправляется за душой умершего в Подземелье, он умирает сам. Однако при этом он сохраняет силу вернуться. Наверное, только тот, кто познал Ад, способен быть настоящим шаманом. Нет, только тот, кто познал Ад и сумел оттуда вернуться.

Сегодня пришла пора возвращаться из мира культбаз и красных чумов сюда, на уставшую, но все-таки живую Землю. Здесь все по-прежнему: над этим домом висит небо, на это стойбище приходит весна, в этом доме живет богиня огня, этому младенцу помогает родиться богиня-Мать. Можно, как это делали старики-селькупы, выйти вечером за порог и своими пальцами измерить Луну. Все вокруг по-прежнему свое. Даже если геодезисты поставили вышку на вершине *Лозыль* *Лакка*... ну что ж, пусть стоит. Может быть, Главный Лоз разгневался на геодезистов, а, может быть, позабавился: и эти, дескать, не могут пройти мимо, хоть по-своему, а причастились.

Конечно, прав тот, кто говорит, что за свое нужно сражаться (бороться, биться, стоять на смерть). Наверное, прав и тот, кто не сражается, а хранит свое в самом себе. Что лучше? — Каждому свое. Иногда выбор подсказывает случайность, иногда — традиция. К примеру, шаманы лесных ненцев на Нум-то объявили войну советской власти, на Пякуто — затаились. На Агане ханты проявили упорство, ненцы — гибкость.

По словам Ю. К. Вэлла-Айваседа, в их (Варьеганской) округе хантов и ненцев примерно поровну, а местная ячейка коммунистической партии (1992 г.) состоит целиком из ненцев — ханты из упорства не хотят быть большевиками. В здешних краях карателям не удалось разоблачить ни одного шамана-ненца, тогда как многие шаманы-ханты были арестованы. Когда пропагандисты советской культуры решили ус-

вершенствовать туземные обычаи и потребовали впредь хоронить покойников только под землей (традиционные ненецкие погребения наземные, хантыйские — полуподземные), некоторые ненцы, скрепя сердце, пошли на уступки, ханты — отказались наотрез.

Кто прав? — Каждый по-своему. Может быть, сама природа кочевой жизни с ее бесконечными передрыгами создает пружинность ненецкого характера, способность в случае нужды «переварить несъедобное». Когда-то (в 17 в.) они уже сумели найти выход из промыслового тупика, став пастухами-оленоводами. В 20 в. ненцы выдержали не менее тяжкое испытание — они оказались сильнее советской власти, хотя она как будто не раз побеждала их по всему фронту. Для ненцев сама способность (и готовность) к переменам является традицией. Это означает, что перемена так же легко отменяется, как была воспринята, если, конечно, в ней нет действительной потребности. При этом ненцы подмечают и другое, говоря о себе: «У нас рога большие, они нам жить мешают» (речь идет об индивидуализме, сравниваемом с рогатостью бегущего в упряжке оленя) [Ю. К. Вэлла-Айваседа, Варъеган, 1992 г.].

Угорская культура, напротив, основана на устойчивом миропонимании. Она не «кочует» по земле, а «прикреплена» к ней. Она стройна и богата, но вписана в «твердые рамки», что не позволяет ей быстро отзываться на происходящие внешние перемены. Под традиционным здесь подразумевается незыблемое. А уж если что-то меняется, то в основании. Оттого и случаются обвальные потери традиций среди хантов и манси, что без раздавленных внешним воздействием «твердых рамок» культура оказывается беззащитной.

Впрочем, и угорская культура (некоторые ее очаги) сумела выжить до конца 20 в. — во многом благодаря устойчивой «общинности» хантов и манси. И вообще, всякая культура сильна своим образом жизни. К сожалению (или к счастью), она не может быть перенесена на новую почву, внедрена, а также записана в книжку, уложена на полку, а потом, когда наступит подходящее время, изъята с этой полки и возвращена в действительность. Культура — это такое «существо», которое может жить только внутри человека. Только тогда она способна «плодиться и размножаться». Она чем-то сродни угорскому и самодийскому понятию души, которая может вселиться в тело или уйти из него, быть похищенной и вновь возвращенной. Только обитая «внутри», она способна охва-

тить весь мир, а если понадобится, то и пересотворить его заново.

И все же я попытался дать ей, вернее им, культурам, возможность высказаться не в «живом слове», а на сухих страницах книги. Может быть, я был не самым лучшим толмачом, но зато благодарным слушателем. И хоть разговор получился долгим, в нем многое недосказано. К тому же, наверное, пока я сидел взаперти и писал эту книгу, ее героини — культуры — успели нарожать много нового. Иногда мне кажется, что они, как бабка мансийского Эква *пырица*, способны вдруг обернуться юными красавицами. Именно поэтому, я надеюсь, что им уготованы не музейные хранилища, а Дом, Лес, Вода и Небо, и что о них никогда не будет сказано последнего слова.

# ЛИТЕРАТУРА

- Абрамов Н. А. 1851. О введении христианства у остяков // Журнал министерства народного просвещения. Ч. 72, N 10-12.
- Абрамов Н. А. 1857. Описание Березовского края // Зап. РГО. СПб. Кн. 12. С. 327—448.
- Авдеев И. И. 1936. Песни народа манси. Омск. 125 с.
- Айпин Е. Д. 1990. Ханты или Звезда Утренней Зари. М.: Молодая Гвардия. 336 с.
- Алексеев Е. А. 1976. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука. С. 67—105.
- Альбедиль М. Ф. 1993. Протоиндийское «колесо времени» // Календарь в культуре народов мира. М.: Наука. С. 70-101.
- Аиучин В. И. 1914. Очерк шаманства у енисейских остяков // СМАЭ. Т. 2, вып. 2.
- Арутюнов С. А. 1989. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука. 247 с.
- Бабаков В. Г. 1988. Историческое место фратрии в структуре социальных связей западносибирских угров // СЭ. N 3.
- Баландин А. Н., Вахрушева М. П. 1957. Мансийский язык. Л.
- Бартенев В. 1896. На Крайнем Северо-Западе Сибири. СПб.
- Бахрушин С. В. 1925. Самоеды в XVII в. // Северная Азия. N 5—6.
- Бахрушин С. В. 1929. Мангазейская мирская община в 17 веке // Северная Азия. N 1. С. 50—65.
- Бахрушин С. В. 1955. Остяцкие и вогульские княжества в XVI-XVII вв. // Бахрушин С. В. Научные труды. Л. Т. 3. Ч. 2. С. 86—152.
- Белов М. И. 1969. Мангазея. Л. 128 с.
- Берг Л. С. 1945. О древнем расселении енисейских самоедов или энцев // Изв. ВГО. Т. 77, вып. 5. С. 257—260.
- Богоявленский Д. Д. 1987. Некоторые аспекты занятости народностей Севера и демографические процессы // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск.
- Болота Западной Сибири, их строение и гидрологический режим. 1976. Л.: Гидрометеониздат. 446 с.
- Бояршинова З. Я. 1960. Население Западной Сибири до начала русской колонизации. Томск: ТГУ. 150 с.
- Бударин М. Е. 1952. Прошлое и настоящее народов северо-западной Сибири. Омск.



Бударин М. Е. 1968. Путь малых народов Крайнего Севера к коммунизму. Омск: Западно-Сибирское книжное изд-во. 475 с.

Будинский П. Н. 1893а. К истории Сибири: Сургут, Нарым и Кетск до 1645 г. Харьков.

Будинский П. Н. 1893б. Крещение остяков и вогулов при Петре Великом. Харьков.

Бушевич А. 1914. Экскурсия в бухту Находку летом 1912 г. // ЕТГМ. Вып. 22. С. 1—86.

Бэрроу С. 1938. Плавание в направлении реки Оби и открытия, сделанные шкипером Стефаном Бэрроу, командиром пинассы под названием «Сечрифт», а также другие обстоятельства, достойные примечания, происходившие в 1556 г. // Английские путешественники в Московском государстве в 16 в. М.

Васильев В. И. 1974. Ляпинские ненцы: этническая судьба одной самодийской группировки // Новое в этнографических и антропологических исследованиях. М.: Наука. Ч. 2. С. 12—20.

Васильев В. И. 1975. Проблема формирования енисейских ненцев (к вопросу об этнической природе этнографических групп в составе современных народностей Севера) // Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука.

Васильев В. И. 1976. Возникновение элементов частнособственнического уклада у самодийских народов Обско-Енисейского Севера // Становление классов и государства. М.: Наука. С. 314—341.

Васильев В. И. 1977. Исторические предания ненцев как источник при исследовании этногенеза и этнической истории северо-самодийских народов // Этническая история и фольклор. М.: Наука. С. 113—126.

Васильев В. И. 1978. Куноватские ненцы: опыт этнической реконструкции // Этнокультурные явления в Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 118—130.

Васильев В. И. 1979. Проблемы формирования северосамодийских народностей. М.: Наука. 243 с.

Васильев В. И., Головнев А. В. 1980. Народный календарь как источник исследования хозяйственного уклада народов Северо-Западной Сибири // Духовная культура народов Сибири. Томск: ТГУ. С. 33—41.

Васильев Е. А. 1982. Северотаежное Приобье в эпоху поздней бронзы // Археология и этнография Приобья. Томск: ТГУ.

Васильев Ю. А. 1935. Собаки в фольклоре и культе северных народов // Советская Арктика. N 5. С. 72—77.

Вербов Г. Д. 1939. Пережитки родового строя у ненцев // СЭ. N 2. С. 43—66.

Вербов Г. Д. 1973. Диалект лесных ненцев // Самодийский сборник. Новосибирск. С. 4—190.

Вениамин, архимандрит. 1855. Самоеды мезенские // Вестник РГО. Ч. 14.

Веселкина В. В. 1986. Взаимодействие традиционного и нового в сфере труда у народностей Обского Севера // Социальные проблемы труда у народностей Севера. Новосибирск.

Гемуев И. Н. 1980. К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука. С. 86—138.

Гемуев И. Н. 1990. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука. 232 с.

Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. 1986. Религия народа манси: Культурные места. Новосибирск: Наука.

Георги И. Г. 1776. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. Ч. 1. СПб. 76 с.

Глушков И. 1900. Чердынские вогулы // ЭО. Т. 15, вып. 2. С. 15—78.

Головнев А. В. 1986. Система хозяйства сибирских тундровых ненцев в конце 19 — начале 20 вв. // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, ИИФиФ СО АН СССР. С. 180—190.

Головнев А. В. 1988а. Этнографическая реконструкция хозяйственного облика приморской культуры на Севере Западной Сибири // Источники и методы исследования социальных и культурных процессов. Омск: ОмГУ. С. 92—103.

Головнев А. В. 1988б. Социально-экономические аспекты ненецко-угорских контактов // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск: ТГПИ. С. 86—101.

Головнев А. В. 1989а. К истории ненецкого оленеводства // Культурные и хозяйственные традиции народов Западной Сибири. Новосибирск: НГПИ. С. 94—108.

Головнев А. В. 1989б. Проблемы изучения экологической культуры народов Северо-Западной Сибири // Современная духовная культура народов Сибири и Севера. Омск: ОмГУ. С. 114—122.

Головнев А. В. 1990. Мироздание и шаман казымских хантов // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск: ТГУ.

Головнев А. В. 1991а. Ненецкая легенда о Глупом Хозяине Земли // Экспериментальная археология. Вып. 1. Тобольск: ТГПИ. С. 140—157.

Головнев А. В. 1991б. Экологический календарь [хантов] // СП. NN 2, 4, 6, 8, 10, 12.

Головнев А. В. 1991в. «Свое» и «чужое» в представлениях хантов // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 7. М.: ИЭА. С. 187—224.

Головнев А. В. 1992а. Модель в культурологии // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург: ИИА. С. 142—169.

Головнев А. В. 1992б. Русское влияние на культуру народов Северо-Западной Сибири в XVII-XIX вв. // Культурный потенциал Сибири в досоветский период. Новосибирск: НГПИ. С. 3—18.

Головнев А. В. 1992в. Белый медведь по рассказам ненцев // Сибирские Чтения. СПб. С. 28—29.

Головнев А. В. 1993а. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск: НГУ. 204 с.

Головнев А. В. 1993б. Экологический календарь [селькупов] // СП. NN 1—12.

Головнев А. В. 1993в. Явмал и Ямал // Проблемы этнической истории самодийских народов. Ч. 2. Омск. С. 40—44.

Головнев А. В., Зайцев Г. С. 1992. История Ямала. Учебное пособие. Тобольск — Яр-Сале. 106 с.

Головнев А. В., Конев А. Ю. 1989. Община у народов Нижнего Приобья во второй половине 19 — начале 20 в. // Община и семья в сибирской деревне 18 — начале 20 вв. Новосибирск: НГПИ. С. 79—91.

Головнев А. В., Перевалова Е. В. 1988. Хозяйственные объединения у сибирских тундровых ненцев в 17 — начале 20 вв. // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск: ТГПИ. С. 107—116.

Гондатти Н. Л. 1886. Следы языческих верований у маньчжур // Труды этнографического отделения императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. 7. М.

Гондатти Н. Л. 1888. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М.

Городков Б. Н. 1913. Поездка в Салымский край // ЕТГМ. Вып. 21.

- Грачева Г. Н. 1983. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (по материалам нганасан 19 — начала 20 в.). Л.: Наука. 174 с.
- Грачева Г. Н. 1987. Об этнической принадлежности древних культовых мест о. Вайгач // 17 Всесоюзная финно-угорская конференция. Устинов. С. 11—13.
- Грибова Л. С. 1975. Пермский звериный стиль. М. 146 с.
- Григоровский Н. П. 1882. Очерки Нарымского края // Зап. ЗСО РГО. Кн. 4. Омск. С. 1—60.
- Григоровский Н. П. 1884. Описание Васюганской тундры // Зап. ЗСО РГО. Омск. Кн. 6.
- Дмитриев-Садовников Г. М. 1911. С реки Ваха Сургутского уезда // ЕТГМ. Вып. 19.
- Дмитриев-Садовников Г. М. 1912. Богатырь реки Сабун // ЕТГМ. Вып. 20.
- Дмитриев-Садовников Г. М. 1916. На Вахе // ЕТГМ. Вып. 26. С. 1—15.
- Доброва-Ядринцева Л. Н. 1925. Туземцы Туруханского края. Новониколаевск. 81 с.
- Долгих Б. О. 1951. Обрядовые сооружения нганасанов и энцев // КСИЭ. Вып. 13. С. 8—14.
- Долгих Б. О. 1960а. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. // ТИЭ, н. с. Т. 55. М. 622 с.
- Долгих Б. О. 1960б. Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев // КСИЭ. Вып. 33. С. 72—81.
- Долгих Б. О. 1961. Мифологические сказки и исторические предания энцев // ТИЭ, н. с. Т. 66. М. 243 с.
- Долгих Б. О. 1970. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М.: Наука. 270 с.
- Доннер К. 1915. Самоедский эпос // Труды Томского общества изучения Сибири. Томск. Т. 3. Вып. 1. С. 38—53.
- Дульзон А. П. 1966. Землянка эпохи бронзы на Средней Оби // Уч. зап. Томского ГПИ. Т. 16. Томск.
- Дунин-Горкавич А. А. 1904. 1910. 1911. Тобольский Север. Т. 1, 2, 3. Тобольск, СПб.— Тобольск. 281, 353, 140 с.
- Дюмезиль Ж. 1986. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука. 234 с.

Евладов В. П. 1992. По тундрам Ямала к Белому острову. Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928—1929 гг. Тюмень: ИПОС. 281 с.

Жаков К. Ф. 1901. Этнологический очерк зырян // Живая Старина. Вып. 1. СПб.

Житков Б. М. 1912. Тундры // Великая Россия: географические, этнографические и культурно-бытовые очерки современной России. СПб. Т. 3.

Житков Б. М. 1913. Полуостров Ямал // Зап. ИРГО по общей географии. Т. 49. М. 249 с.

Западная Сибирь. 1963. М.: Изд-во АН СССР. 448 с.

Западная Сибирь. 1971. М.: Мысль.

Зеленин Д. К. 1936. Культ онгонов в Сибири. М.

Земцов А. А. 1976. Геоморфология Западно-Сибирской равнины (северная и центральная части). Томск.

Зибарев В. А. 1990. Юстиция у малых народов Севера (XVII-XIX вв.). Томск. Изд-во ТГУ. 207 с.

Золотарев А. М. 1964. Родовой строй и первобытная мифология. М.

Зуев В. Ф. 1947. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов // Материалы по этнографии Сибири XVIII в. М.-Л. ТИЭ, н. с. Т. 5.

Иванов С. В. 1970. Скульптура народов севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л.: Наука.

Инфантьев П. П. 1910. Путешествие в страну вогулов. СПб.

Иславин В. 1847. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб. 142 с.

Источники по этнографии Западной Сибири. 1987. Томск: ТГУ. 284 с.

Каган М. С. 1974. Человеческая деятельность: опыт системного анализа. М.: Политиздат. 328 с.

Кастрен М. А. 1858. Этнографические замечания и наблюдения Кастрена о лопарях, карелах, самоедах и осяках, извлеченные из его путевых воспоминаний 1838—1844 гг. // Этнографический сборник РГО. Вып. 4. СПб.

Кастрен М. А. 1860. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири, 1838—1844, 1845—1849 // Магазин земледения и путешествий. М. Т. 6, ч. 2.

Касум-Ех (материалы для обоснования проекта этнической статусной территории). Ред. А. В. Головнев. НИИ ВОУН, Этнографическое Бюро. Шадрииск, 1993. 109 с.

Климишин И. А. 1985. Календарь и хронология. М.

Клоков К. Б., Пика А. И., Равкин Е. С. 1983. Охрана и использование ресурсов охотничьих животных и промысловых рыб на Севере Западной Сибири // Охрана и рациональное использование биоресурсов Крайнего Севера. М.: Колос.

Кобищанов Ю. М. 1992. Комплекс полудья в угро-самодийской Сибири // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург: ИИА. С. 119—125.

Кокшаров С. Ф. 1993. Восточноуральская культурно-историческая общность эпохи энеолита // Археологические культуры и культурно-исторические общности Большого Урала. Екатеринбург: ИИА, УрГУ. С. 88—90.

Конаков Н. Д. 1990. Календарная символика уральского язычества. Сыктывкар.

Кононенко В. А. 1971. Влияние христианства на религиозные верования народностей Северо-Западной Сибири // Уч. зап. ЛГПИ им. А. И. Герцена. Л.

Кориков Л. 1898. Сосьвинские и ляпинские вогулы Березовского округа. Тюмень. 24 с.

Корякова Л. Н., Кокшаров С. Ф. 1991. Археологические аспекты древней истории Зауралья и Западной Сибири (эпоха камня и бронзы) // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников Южной Сибири. Тез. докл. Барнаул. С. 36—39.

Косарев М. Ф. 1981а. Бронзовый век Западной Сибири. М.: Наука. 278 с.

Косарев М. Ф. 1981б. Условия сложения культур бронзового века в Западной Сибири // ВИАУ. Свердловск. С. 78—80.

Косарев М. Ф. 1984. Западная Сибирь в древности. М.: Наука. 246 с.

Косарев М. Ф. 1987. Некоторые вопросы этнической истории Западной Сибири // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. Археология СССР. М.

Косинская Л. Л., Федорова Н. В. 1994. Археологическая карта Ямало-Ненецкого автономного округа. Екатеринбург: ИИА. 114 с.

Костиков Л. В. 1930а. Боговы олени в религиозных верованиях хасово // Этнография, N 1—2.

Костиков Л. В. 1930б. Законы тундры // Труды Полярной комиссии Академии Наук. Вып. 3. Л. С. 3—68.

Костров Н. А. 1856. Очерки Туруханского края // Зап. ЗСО РГО. Кн. 2.

Костров Н. А. 1882. Образцы народной литературы самоедов. Томск. 36 с.

Крупник И. И. 1976. Становление крупнотабунного оленеводства у тундровых ненцев // СЭ. N 2. С. 57—69.

Крупник И. И. 1989. Арктическая этноэкология. М.: Наука. 272 с.

Кузнецова А. И. 1976. Календарные названия в самодийских языках // Языки и топонимия. Томск: ТГУ.

Кузьмина А. И. 1977. К этимологиям названий месяцев, сторон света, звезд и созвездий в селькупском языке // Языки и топонимия. Вып. 4. Томск. ТГУ. С. 71—85.

Кулемзин В. М. 1976. Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, Изд-во ТГУ.

Кулемзин В. М. 1984. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: ТГУ. 192 с.

Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1973. Легенды и сказки хантов. Томск: ТГУ. 58 с.

Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1977. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX вв. Томск: ТГУ. 226 с.

Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1978. Материалы по фольклору хантов. Томск, ТГУ. 216 с.

Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1992. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука. 136 с.

Куприянова Э. Н. 1965. Эпические песни ненцев. М.: Наука. 782 с.

Курилович А. 1934. Гыданский полуостров и его обитатели // СС. N 1. С. 129—140.

Куроптев А. 1927. Свадебные обряды самоедов // Природа и люди Севера. 1. Архангельск.

Кушелевский Ю. И. 1864. Путевые записки, веденные во время экспедиции 1862. 1863 и 1864 г. Тобольск. 66 с.

Кушелевский Ю. И. 1868. Северный полюс и земля Ялмал. СПб. 156 с.

Ламартиньер П. М. де. 1912. Путешествие в северные страны (1653 г.) // Зап. Московского археологического института. Т. 15. М.

Лашук Л. П. 1966. Из этнонимии Северо-Западной Сибири // Вестник МГУ. Сер. «История». N 2. С. 69—76.

Лашук Л. П., Хлобыстин Л. П. 1985. Север Западной Сибири в эпоху бронзы // КСИА. Вып. 185.

Лебедев В. В. 1980. Семья и производственный коллектив у населения притундровой полосы северо-запада Туруханского края в 19 в. // СЭ. N 2.

Лебедев В. В., Соколова Э. П. 1982. Селькупы // Этническая история народов Севера. М.: Наука.

Леви-Строс К. 1985. Структурная антропология. М.: Наука. 536 с.

Лезова С. В. 1991. Жилище северных селькупов // Экспериментальная археология. Вып. 1. Тобольск: ТГПИ. С. 101—107.

Лезова С. В. 1993. К истории Тазовского региона // Проблемы этнической истории самодийских народов. Ч. 2. Омск: ОмГУ. С. 53—56.

Лепехин И. 1805. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства. СПб. Ч. 4.

Лопарев П. 1924а. Мифология остяков и самоедов: Поклонение Ун-Урту // Наш Край. Тобольск. N 1. С. 3—10.

Лопарев П. 1924б. Мифология остяков и самоедов: Ине-Хон // Наш Край. Тобольск. N 3. С. 16—21.

Лопарев Х. 1892. Самарово. СПб. 80 с.

Лукина Н. В. 1985. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). Томск: ТГУ. 365 с.

Лукина Н. В. 1986. Культурные традиции в хозяйственной деятельности хантов // Культурные традиции народов Сибири. Л.: Наука. С. 121—138.

Лукина Н. В. 1990а. Общее и особенное в культе медведя у обских угров // Обряды народов Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 179—191.

Лукина Н. В. 1990б. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука. С. 5—57.

Лукина Н. В., Кулемзин В. М., Титаренко Е. М. 1975. Ханты р. Аган // Из истории Сибири. Томск: ТГУ. Вып. 16.

Майтинская К. Е. 1966. Финно-угорские и самодийские языки (введение) // Языки народов СССР. М. Т. 3.

Максимов С. 1859. Год на Севере. Т. 1. СПб. 568 с.

Маркарян Э. С. 1969. Очерки теории культуры. Ереван. 229 с.

Маркарян Э. С. 1972. Вопросы системного исследования общества. М. 60 с.



Мартынова Е. П. 1992. Образ Калтащ-Анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург: ИИА. С. 74—84.

Матвеев А. К. 1976. Неройки караулят Урал: Путешествие в топонимию. Свердловск.

Материалы по юридической этнографии малых народов Севера (публикация В. А. Зибарева). 1993. Томск. 161 с.

Миддендорф А. Ф. 1878. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. 2. Отд. 6. СПб. 833 с.

Миллер Г. Ф. 1937. История Сибири. Т.1. М.-Л.

Миненко Н. А. 1975. Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск: Наука. 308 с.

Митусова Р. П. 1926. Медвежий праздник у аганских остяков // Наш край. Тобольск. № 1.

Мифы, предания, сказки хантов и манси. 1990. Составитель Н. В. Лукина. М.: Наука. 568 с.

Мкртумян Ю. И. 1978. Основные компоненты культуры этноса // Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван.

Могильников В. А. 1987. Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири // Финно-угры и балты в эпоху средневековья. Археология СССР. М.

Могильников В. А. 1990. Этнокультурная история Западной Сибири в эпоху средневековья. Автореф. докт. дисс. М.

Морев Ю. А. 1990. Динамика консонантных систем в диалектах селькупского языка // Материалы IV Международного конгресса финно-угроведов. М. Т. 2.

Мошинская В. И. 1953. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя // Древняя история Нижнего Приобья (МИА. 35). М. С. 72—106.

Мошинская В. И. 1978. Современное состояние вопроса о роли южного компонента в древней культуре населения Крайнего Севера и Западной Сибири // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 56—72.

Мошинская В. И. 1979. Некоторые данные о роли лошади в культуре населения Крайнего Севера Западной Сибири // История, археология и этнография Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 34—45.

Мурзина А. И. 1953. Манси (вогулы) в XVIII веке и первой половине XIX века // Языки и история народностей Крайнего Севера СССР (Уч. зап. ЛГУ, № 157, вып. 2). Л. С. 215—236.

Мыльников А. С. 1989. Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л.: Наука. С. 7—37.

Наумов С. П. 1931. Млекопитающие и птицы Гыданского полуострова (Северо-Западная Сибирь) // Труды Полярной комиссии Академии Наук. Вып. 4. Л. 106 с.

Напольских В. В. 1991. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии «Народы Советского Союза». Вып. 5. Народы уральской языковой семьи. М.: ИЭА. 189 с.

Неко хадакэнда вадако (Сказки бабушки Неко). 1949. Составитель Н. М. Терещенко. Л.

Ненецкие сказки. 1984. Составитель А. М. Щербакова. Вологда. 160 с.

Николаев В. А. 1970. Геоморфологическое районирование Западно-Сибирской равнины // Западно-Сибирская равнина. М.: Наука.

Новицкий Г. 1884. Краткое описание о народе остячком. СПб. 116 с.

Носилов К. Д. 1888. Юридические обычаи маньсов // Сборник материалов по этнографии. Вып. 3. М.

Носилов К. Д. 1904. У вогулов. СПб.

Общественный строй у народов Северной Сибири: 17 — начало 20 в. 1970. И. С. Гурвич, Б. О. Долгих (ред.). М.: Наука. 454 с.

Огрызко И. И. 1941. Христианизация народов Тобольского Севера в 18 в. Л.

Описание Тобольского наместничества. 1982. Новосибирск.

Основные показатели развития экономики и культуры малочисленных народов Севера (1980-1989 годы). 1990. М.

Очерк Васюганской тундры. 1859. // Журнал министерства внутренних дел. СПб.

Паллас П. С. 1788. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб. Ч. 3, кн. 1. 624 с.

Памятники Сибирской истории 18 века. 1885. Кн. 2. N 52. СПб.

Патканов С. К. 1891а. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб. 75 с.

Патканов С. К. 18916. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям // Живая Старина. Вып. 3—4. Спб.

Пелих Г. И. 1962. Кольцевая связь у селькупов Нарымского края // ТИЭ, 1962. Т. 78. (СЭС, 4).

Пелих Г. И. 1972. Происхождение селькупов. Томск: ТГУ.

Пелих Г. И. 1980. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука. С. 5—70.

Пелих Г. И. 1981. Селькупы XVII века: очерки социально-экономической истории. Новосибирск: Наука. 177 с.

Пелих Г. И., Гемуев И. Н. 1974. Селькупское оленеводство // СЭ. N 3. С. 83—95.

Перевалова Е. В. 1992. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург: ИИА. С. 85—97.

Петров И. Б. 1979. Обь-Иртышская пойма (типизация и качественная оценка земель). Новосибирск: Наука. 136 с.

Петрова Т. И. 1937. Времясчисление у тунгусо-манчжурских народностей // Памяти Богораза. М.: Л. С. 79—121.

Петрушин А. 1991. Мандала // СП. N 44. С. 35—36.

Пика А. И., Прохоров Б. Б. (ред.) Неотрадиционализм на Российском Севере. М.: Институт Народногохозяйственного прогнозирования. 225 с.

Плотников А. Ф. 1901. Нарымский край // Зап. РГО по отд. статистики. СПб. Т. 10, вып. 1.

Полное собрание Русских летописей. 1907. М.

Полное собрание Русских летописей. 1987. М. Т. 36.

Попов А. А. 1944. Енисейские ненцы (юраки) // Известия ВГО. Т. 26, вып. 2—3. С. 76—95.

Попова Я. Н. 1978. Фонетические особенности лесного наречия ненецкого языка. М.

Попова У. Г. 1981. Эвены Магаданской области. М.: Наука.

Потанин Г. 1866. Материалы для истории Сибири. М.

Прокофьев Г. Н. 1928. Остяко-самоеды Туруханского края // Этнография. N 2. С. 96—103.

Прокофьев Г. Н. 1929. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия Ленинградского государственного университета. Л. Т. 2.

Прокофьев Г. Н. 1940. Этногония народностей Обь-Енисейского бассейна // СЭ. N 3.

Прокофьева Е. Д. 1947. Старинные землянки на р. Тым и Кеть // СЭ. Т. 2.

Прокофьева Е. Д. 1949. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // СМАЭ. Л. Т. 11. С. 335—375.

Прокофьева Е. Д. 1951. Энецкий шаманский костюм // СМАЭ. Л. Вып. 13.

Прокофьева Е. Д. 1952. К вопросу о социальной организации селькупов // ТИЭ, н. с. Т. 23 (СЭС. I). М.-Л.

Прокофьева Е. Д. 1953. Материалы по религиозным представлениям энцев // СМАЭ. М.: Л. Вып. 14.

Прокофьева Е. Д. 1961. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // СМАЭ. Т. 20.

Прокофьева Е. Д. 1966. Селькупский язык // Языки народов СССР. М. Т. 3.

Прокофьева Е. Д. 1976. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука. С. 106—128.

Прокофьева Е. Д. 1977. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (СМАЭ. 33). Л.: Наука. С. 66—79.

Прокофьева Е. Д. 1981. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука. С. 42—68.

Прыткова Н. Ф. 1949. Жертвенное покрывало казымских хантов // СМАЭ. Т. 11. С. 376—379.

Разрядная книга 1475—1605 гг. 1977. Т. 1, ч. 1. М.

Ромбандеева Е. И. 1993. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: Северный Дом. 208 с.

Руденко С. И. 1914. Инородцы Нижней Оби. СПб. 16 С.

Сагалаев А. М. 1991. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск: Наука. 155 с.

Сагалаев А. М. 1992. Архаичное мировоззрение урало-алтайских народов Западной Сибири. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. докт. ист. наук. Новосибирск. ИАЭ. 33 с.

Сваровский Н. 1991. Пикет // СП. N 39. С. 18—22.

Северная Сосьва (исторические и современные проблемы развития коренного населения). Ред. А. В. Головнев. Шадринск, НИИ ВОУН, Этнографическое Бюро, 1992. 76 с.

Сибирские Летописи. 1907. СПб.

Сибирские Летописи. 1987. Ч. 1. Группа Есиповской летописи // Полное собрание Русских летописей. Т. 36. М.

Симченко Ю. Б. 1975. Зимний маршрут по Гыдану. М.: Мысль. 160 с.

Симченко Ю. Б. 1976. Культура охотников на оленей Северной Евразии: Этнографическая реконструкция. М.: Наука. 312 с.

Симченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П. 1993. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М.: Наука. С. 201—253.

Сказки народов Сибирского Севера. 1981. Ч. 4. Томск: ТГУ. 188 с.

Славнин П. 1911. Самоеды-грабители в Обдорском крае. Тобольск: Тобольский губернский музей. 10 с.

Смирнов А. П. 1975. Возникновение производящего хозяйства и финно-угры // *Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pars I. Budapest.*

Соколова З. П. 1970. Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири. М.: Наука. С. 103—153.

Соколова З. П. 1975а. Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Полевые исследования института этнографии. 1974. М.

Соколова З. П. 1975б. Наследственные или предковые имена у обских угров и связанные с ними обычаи // СЭ. N 5.

Соколова З. П. 1975в. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М.

Соколова З. П. 1975-г. Находки в Шишингах (культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. N 6. С. 143—154.

Соколова З. П. 1976. Страна Югория. М.

Соколова З. П. 1977. Загадка Юильского городка // СЭ. N 4.

Соколова З. П. 1979. Ляпинско-сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в 18—19 вв. // История, археология и этнография Сибири. Томск: ТГУ. С. 112—130.

Соколова З. П. 1982. Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. М.: Наука. С. 8—47.

Соколова З. П. 1983. Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв. М.

Соколова З. П. 1990а. Эндогамный ареал и этническая группа (на материалах хантов и манси). М. 207 с.

Соколова З. П. 1990б. Времяисчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М.: ИЭА. С. 74—103.

Соловьев А. И. 1987. Военное дело коренного населения Западной Сибири: Эпоха средневековья. Новосибирск: Наука. 193 с.

Соловьев С. М. 1962. История России с древнейших времен. Кн. 8, тт. 15—16. М.

Спафарий Н. М. 1882. Путешествие через Сибирь в 1675 году // Зап. РГО по отделению этнографии. Т. 10, вып. 1. СПб.

Старцев Г. 1928. Остяки: социально-географический очерк. М.: Прибой. 130 с.

Степанов Н. Н. 1936. К вопросу об остяко-вогульском феодализме // СЭ. N 3. С. 19—34.

Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национального государственного строительства. 1822—1941 гг.) 1994. Ред. Д. И. Копылов. Тюмень. 320 с.

Сусой Е. Г. 1989. Экологический календарь [ненцев] // СП. NN 1—6.

Сыроечковский Е. Е. 1974. Биологические ресурсы Сибирского Севера. Проблемы освоения. М.: Наука. 366 с.

Тайлор Э. Б. 1989. Первобытная культура. М.: Политиздат. 573 с.

Тарасенков Г. Н. (ред.) 1959. Основные направления развития рыбной промышленности в Ямало-Ненецком и Ханты-Мансийском округах Тюменской области. Тюмень.

Теплоухов А. Ф. 1924. Следы былого пребывания угорского народа в смежных частях Пермской и Вятской губерний и последующая смена его пермским и русским народами // Зап. Уральского общества любителей естествознания. Т. 39. Свердловск.

Терешкин Н. И. 1966. Хантыйский язык // Языки народов СССР. М. Т. 3.

Терешкин Н. И. 1981. Словарь восточнохантыйских диалектов. Л.: Наука. 542 с.

Терещенко Н. М. 1956. Материалы и исследования по языку ненцев. М.-Л.

Терещенко Н. М. 1965. Ненецко-русский словарь. М.: Советская Энциклопедия. 942 с.

Терещенко Н. М. 1966. Ненецкий язык // Языки народов СССР. М. Т. 3.

Терещенко Н. М. 1976. Обоснования исконного родства языков самодийской группы // Языки и топонимия. Томск. Вып. 1.

Терещенко Н. М. 1990. Ненецкий эпос: Материалы и исследования по самодийским языкам. Л.: Наука. 336 с.

Тоболяков В. 1930. К верховьям исчезнувшей реки. Свердловск. 120 с.

Томилов Н. А. 1981. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце 16 — первой четверти 19 вв. Томск: ТГУ. 275 с.

Томилов Н. А. 1993. Об астральных представлениях нарымских селькупов // Проблемы этнической истории самодийских народов. Ч. 2. Омск. С. 7—13.

Топоров В. Н. 1980. Древо Мировое // Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия. Т. 1. С. 398—406.

Топоров В. Н. 1981. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.

Третьяков П. 1869. Туруханский край // Зап. ИРГО по общей географии. СПб. Т. 2.

Туголуков В. А. 1969. Следопыты верхом на оленях. М.

Федорова Е. Г. 1994. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб.: МАЭ. 286 с.

Федорова Н. В. 1978. О культурной принадлежности Обь-Иртышских памятников I тыс. н. э. // Ранний железный век Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 78—83.

Финдейзен Г. 1929. Из поездки к кэто (енисейским осяткам) в 1927—28 гг. // Северная Азия. 1929. N 2. С. 126—131.

Финш О., Брэм А. 1882. Путешествие в Западную Сибирь. М.

Фишер И. Э. 1774. Сибирская история. СПб. 631 с.

Фролов Б. А. 1981. О чем рассказала Сибирская Мадонна. М.: Знание. 112 с.

Фролов Б. А. 1993. Происхождение календаря // Календарь в культуре народов мира. М.: Наука. С. 7—37.

Фрэзер Дж. Дж. 1986. Золотая Ветвь. М.: Политиздат. 703 с.

Хайду П. 1985. Уральские языки и народы. М.

Халиков А. Х. 1967. У истоков финно-угорских народов // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола.

Халиков А. Х. 1981. Контакты племен Западной Сибири и Южного Урала с племенами Среднего Поволжья и Приуралья в эпохи бронзы и их этнокультурная интерпретация // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 43—45.

Харузин Н. 1898. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у осятков и вогулов // ЭО. СПб. N 3, 4.

- Харузин Н. 1890. Русские лопари. М. 472 с.
- Хелимский Е. А. 1976. Об одном переходном северосамодийском диалекте (к истории диалектологии ненецкого языка) // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск.
- Хелимский Е. А. 1982. Нум // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская Энциклопедия. С. 227.
- Хомич Л. В. 1966. Ненцы. М.-Л.: Наука. 329 с.
- Хомич Л. В. 1971. О некоторых предметах культа надымских ненцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в 19 — начале 20 века (СМАЭ. 27). Л.
- Хомич Л. В. 1974. Материалы по народным знаниям ненцев // Социальная организация и культура народов Севера. М.: Наука. С. 231—248.
- Хомич Л. В. 1976а. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 16—30.
- Хомич Л. В. 1976б. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л.: Наука. 189 с.
- Хомич Л. В. 1977. Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (СМАЭ. 33). Л.: Наука. С. 5—28.
- Хомич Л. В. 1981. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука. С. 5—41.
- Хомич Л. В. 1988. Обычаи и обряды, связанные с детьми, у ненцев // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л.: Наука.
- Хондажевский Н. К. 1880. Зимнее исследование нагорного берега Иртыша от Тобольска до Самарова и северных тундр между Обскою губою и Сургутом // Зап. ЗСО РГО. Кн. 2.
- Хороших П. П., Гемуев И. Н. 1980. Берестяные изделия селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука. С. 171—185.
- Чернецов В. Н. 1927. Жертвоприношения у вогулов // Этнограф-исследователь. N 1. С. 21—25.
- Чернецов В. Н. 1935а. Древняя приморская культура на полуострове Ямал // СЭ. N 4—5. С. 109—133.
- Чернецов В. Н. 1935б. Вогульские сказки. Л. 142 с.
- Чернецов В. Н. 1939. Фратриальное устройство обско-югорского общества // СЭ. N 2. С. 20—42.
- Чернецов В. Н. 1947. К истории родового строя у обских угров // СЭ. N 6—7.



Чернецов В. Н. 1957. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры // МИА. М. N 58.

Чернецов В. Н. 1959. Представления о душе у обских угров // ТИЭ, Н. С. Т. 51. М.

Чернецов В. Н. 1964. К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре // VII Международный Конгресс антропологических и этнографических наук. М.

Чернецов В. Н., Чернецова И. Я. 1936. Мансийско-русский словарь. М.-Л.

Чиндина Л. А. 1984. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Томск: ТГУ.

Чиндина Л. А. 1991. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (релкинская культура). Томск: ТГУ.

Шавров В. 1871. Краткие записки о жителях Березовского уезда // Чтения в обществе истории и древностей российских. Кн. 2. СПб.

Шатилов М.Б. 1929. Ваховские ханты // Труды Томского краевого музея. Т. 2. Томск.

Шатилов М. Б. 1931. Ваховские остяки: этнографические очерки // Труды Томского краеведческого музея. Томск. Т. 4. 175 с.

Шмидт Е. 1989. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя. Дисс... канд. ист. наук. Л. 226 с.

Шнирельман В. А. 1992. Война и мир в традиционных обществах (по материалам западных исследований). М.: ИЭА. 64 с.

Шнитников А. В. 1957. Изменчивость общей увлажненности материков Северного полушария // Зап. Географического общества СССР. Т. 16.

Шренк А. 1855. Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к Северным Уральским горам. СПб. 665 с.

Штейниц В. К. 1935. Хантыйский язык // Языки и письменность народов Севера. Л. Ч. 1.

Штейниц В. 1962. Из топонимики Северного Пообья // Вопросы географии. N 58. М.

Шульц Л. Р. 1913. Краткое сообщение об экскурсии на реку Салым Сургутского уезда // ЕТГМ. Вып. 26. С. 1—17.

Шухов И. Н. 1914. Река Щучья // ЕТГМ. Вып. 22. С. 1—31.

Шухов И. Н. 1915а. Р. Казым и ее обитатели // ЕТГМ. Вып. 26. С. 1—57.

Шухов И. Н. 19156. Из отчета о поездке весною 1914 г. к казымским осяткам // СМАЭ. Т. 3. Пг.

Элиаде М. 1987. Космос и история. М.: Прогресс. 312 с.

Южанинова М. В. 1992. Хантыйский сах // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург: ИИА. С. 104—109.

Ядринцев Н. М. 1891. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб. 308 с.

Berlin B. 1992. *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton, New Jersey. Princeton University Press. 335 p.

Boas F. 1938. *General Anthropology* (ed.). Boston: D. C. Heath.

Bohanan P. 1992. *We, The Alien: An Introduction to Cultural Anthropology*. Prospect Heights, Ill.: Waveland.

Borofsky R. 1994. Introduction. In: *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill, Inc. P. 1—28.

Brown C. H. 1984. *Language and Living Things: Uniformities in Folk Classification and Naming*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press. 306 p.

Castren M. A. 1853. *Reiseerinnerungen aus den Jahren. 1838—1844*. Spb. 308 s.

Castren M. A. 1855. *Worterverzeichnisse aus den Samojedischen Sprachen*. In: *Nordische Reisen und Forschungen*. St.-Pb. Bd. 8.

Castren M. A. 1940. *Samojedische Volksdichtung*. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki. N 83. 350 s.

Dolitsky A. B. 1990. *Siberian Paleolithic Archaeology: Approaches and Analytic Methods*. In: *Bulletin of Archaeology and Art History*. Cheongju. No 1.

Donner K. 1926. *Bei den Samojeden in Sibirien*. Stuttgart: Strecker und Schröder. 201 s.

Donner K. 1933. *Ethnological Notes about the Yenissey-Ostjak (in Turukhansk Region)*. In: *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*. Helsingfors. Vol. 66.

Ekvall R. B. 1964. *Peace and War among the Tibetan Nomads*. In: *American Anthropologist*. 66. P. 1119—1148.

Ferguson R. B. 1989. *Anthropology and War: Theory, Politics, Ethics*. In: *The Anthropology of War & Peace: Perspectives on the Nuclear Age*. P. R. Turner, D. Pitt, eds. Bergin & Garvey Publishers. Massachusetts. P. 141—159.

Geertz C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. A Division of Harper Collins Publishers. 470 p.

Goldschmidt W. 1989. *Inducement to Military Participation in Tribal Societies*. In: *The Anthropology of War & Peace: Perspectives*

on the Nuclear Age. P. R. Turner, D. Pitt, eds. Bergin & Garvey Publishers. Massachusetts. P. 15—31.

Golovnev A. V. 1990. Sihirtja Culture: Retrospective Pattern. In: *Congressus Septimus Internationalis Fenno-Ugriarum. Ethnologica et Folklorica*. Debrecen.

Golovnev A. V. 1992. Sihirtja in Mythology and Archaeology. In: *Specimina Sibirica. Tomus V*. Ed. by J. Puszta and E. Saveljeva. Savariae. P. 79—93.

Golovnev A. V. 1993. The Khanty Living World. In: *The Semiotic of Self, Gender, and Spirits. Anthropology & Archeology of Eurasia*. Vol. 32, No.2. New York. P. 74—92.

Golovnev A. V. 1994. From One to Seven: Numerical Symbolism in Khanty Culture. In: *Arctic Anthropology*. Vol. 31, No 1. P. 62—71.

Hajdu P. 1968. The Classification of Samoyed Shamans. In: *Popular Beliefs and Folklor Tradition in Siberia*. Budapest. P. 147—172.

Hajdu P. 1975. *Finno-Ugrian Languages and Peoples*. London. 256 p.

Hallowell A. I. 1926. Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. In: *American Anthropologist*. Vol. 28. No. 1. P. 1—175.

Holmberg U. 1923. *Der Baum des Lebens (Annales Academie Scientiarum Fennicae)*. Helsinki.

Jackson F. G. 1899. *A Thousand Days in the Arctic*. London, New York. Vol. 1.

Joki A. J. 1978. Notes on Selkup Shamanism. In: *Shamanism in Siberia*. Ed. by V. Dioszegi and M. Hoppal. P. 373—386.

Kannisto A. 1938. Über die Bärenzeremonien der Wogulen. *Opetatud Eesti Seltsi Toimetesud*. 1938. Bd. 19. 1. S. 213—237.

Kannisto A. 1958. Materialien zur Mythologie der Wogulen. *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*. 113. Helsinki. 443 s.

Karjalainen K. F. 1921. 1922. 1927. *Die Religion der Jugra-Völker*. Parvoo-Helsinki. 1, 2, 3. 204 S., 386 S., 350 s.

Kearney M. 1984. *World View*. Novato, California: Chandler & Sharp Publishers. 244 p.

Keessing R. M. 1981. *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Khomic L. V. 1978. A Classification of Nenets Shamans. In: *Shamanism in Siberia*. Ed. by V. Dioszegi and M. Hoppal. Budapest. P. 245—253.

Kroeber A. L. and C. Kluckhohn. 1963. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Random House.

Krupnik I. 1993. Arctic Adaptations: Native Whalers and Reindeer Herders of Northern Eurasia. University Press of New England. Hanover and London. 358 p.

Lehtisalo T. 1924. Entwurf einer Mythologie der Jurak-samoieden. In: *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*. Helsingfors. N 53. 170 s.

Lehtisalo T. 1947. Jurako-Samojedische Volksdichtung. In: *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*. Helsinki. N 90. 615 s.

Lehtisalo T. Juraksamojedisches Wörterbuch. *Lexica Societatis Fenno-Ugricae*. 13. Helsinki, 1956. 601 s.

Malinowsky B. 1962. Sex, Culture, and Myth. Harcourt, Brace & World, Inc. New York. 346 p.

Marcus G. E. 1994. After the Critique of Ethnography: Faith, Hope, and Charity, But the Greatest of These Is Charity. In: *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill, Inc. P. 40—61.

Marcus G. E. and M. M. J Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

Mauss M. 1967. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. New York: Norton & Company.

Moszynska W. 1978. An Ancient Sacrificial Site in the Lower Ob Region. In: *Shamanism in Siberia*. Ed. by V. Dioszegi and M. Hoppal. P. 469—480.

Paasonen H. 1907. A finn és a csetemisz isten-névről. *Nyelvtudományi Közlemények*. 37. Budapest.

Patkanov S. 1900. Die Irtisch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. 2. SPb.

Rae E. 1875. *The Land of the North Wind or Travels among the Laplanders and the Samoyedes*. London. 352 p.

Rae E. 1881. *The White Sea Peninsula: A Journey in Russian Lapland and Karelia*. London. 347 p.

Rombandeeva E. I. 1968. Some Observances and Customs of the Mansi (Voguls) in Connection with Childbirth. In: *Popular Beliefs and Folklor Traditions in Siberia*. Budapest. P. 77—83.

Scheper-Hughes N. 1994. Embodied Knowledges: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology. In: *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill, Inc. P. 229—242.

Schmidt E. 1989. Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians. In: *Uralic Mythology and Folklore (Ethnologica Uralica 1)*. M. Hoppál — J. Pentikäinen (ed.). Budapest — Helsinki. P. 187—232.

Schmidt W. 1931. *Der Ursprung der Gottesidee*. Bd 3.

Simoncsics P. 1978. The Structure of a Nenets Magic Chant. In: Shamanism in Siberia. Ed. by V. Dioszegi and M. Hoppal. Budapest. P. 387—402.

Sirelius U. T. 1906. Über die Sperrfischerei bei den Finnisch-Ugrischen Volkern. Helsingfors. 486 s.

Sirelius U. T. 1983. Reise zu den Ostjaken. Suomalais-ugrilaisen Seuran kansatieteellisiä julkaisuja XI. Helsinki. 350 s.

Sköld T. 1985. On the Origin and Chronology of Saamish (Lappish) Words. In: Saami Pre-Christian Religion. Uppsala. P. 61—67.

Sokolova Z. P. 1989. A Survey of the Ob-Ugrian Shamanism. In: Shamanism: Past and Present. Budapest — Los Angeles. B. I.

Steinitz W. 1966. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. I. Berlin.

Steward J. 1963. Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana: University of Illinois Press.

Toivonen Y. H. 1950. Zur Problem des Protolappischen. In: Sitzungsberichte der Finnischen Akademie der Wissenschaften. 1949. Herausgegeben von Emil Öhmann. Helsinki. S. 161—189.

Tscernetzow W. N. 1974. Bärenfest bei den Ob-Ugriern. In: Acta Ethnographica. T. 23. 2—4. S. 285—319.

Vasiljev V. I. 1978. Animistic Notions of the Enets and the Enisei Nenets. In: Shamanism in Siberia. Ed. by V. Dioszegi and M. Hoppal. Budapest. P. 429—434.

Vayda A. P. 1986. Holism and Individualism in Ecological Anthropology. In: Reviews in Anthropology. Vol. 13, No 4. Minneapolis. P. 295—313.

Vilkuna K. 1950. Über die Obugrischen und Samojedischen Pfeile und Kocher. In: Commentationes Fenno-Ugricae in Honorem Y. H. Toivonen. Helsinki.

# СОКРАЩЕНИЯ

- БКМ — Березовский краеведческий музей  
ВАУ — Вопросы археологии Урала  
ВГО — Всесоюзное Географическое Общество  
ГАОО — Государственный архив Омской области  
ЕТГМ — Ежегодник Тобольского губернского музея  
ЗСО РГО — Западно-Сибирский отдел Русского Географического Общества  
ИАЭ — Институт Археологии и Этнографии Сибирского отделения РАН (Новосибирск)  
ИРГО — Императорское Русское Географическое Общество  
ИИА — Институт Истории и Археологии Уральского отделения РАН (Екатеринбург)  
ИПОС — Институт проблем освоения Севера СО РАН (Тюмень)  
ИЭА — Институт Этнологии и Антропологии РАН (Москва)  
КСИА — Краткие сообщения Института Археологии  
МИА — Материалы и исследования по археологии  
НА ТГИАМЗ — научный архив Тобольского государственного историко-архитектурного музея-заповедника  
ПМА — полевые материалы автора  
ПСРЛ — Полное собрание Русских летописей  
СА — Советская Археология  
СМАЭ — Сборник Музея Антропологии и Этнографии  
СП — Северные Просторы  
СС — Советский Север  
СЭ — Советская Этнография  
СЭС — Сибирский этнографический сборник  
ТФ ГАТО — Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области  
ТИЭ — Труды Института Этнографии  
ЭО — Этнографическое Обозрение

# Содержание

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| <b>От редактора</b> .....                         | 3   |
| <b>Язык культуры (вместо предисловия)</b> .....   | 9   |
| Понимание культуры .....                          | 14  |
| Окно в культуру .....                             | 21  |
| Звучание культуры .....                           | 28  |
| Почему так, а не иначе .....                      | 32  |
| Признательность .....                             | 34  |
| <b>Глава 1. Этнокультурная панорама</b> .....     | 37  |
| Экология и хозяйство .....                        | 37  |
| Хозяйственная деятельность .....                  | 46  |
| Хозяйственные комплексы .....                     | 46  |
| Хозяйственные объединения .....                   | 52  |
| Народы и языки .....                              | 65  |
| Контуры археологических ареалов .....             | 65  |
| Территориально-языковые общности .....            | 71  |
| Этнические группы .....                           | 80  |
| Вехи истории .....                                | 89  |
| <b>Глава 2. Войны и вожди</b> .....               | 96  |
| Очаги войны .....                                 | 98  |
| Угорско-самодийские столкновения .....            | 100 |
| Покорение тундры (ненцы) .....                    | 106 |
| Княжеские усобицы (обские угры) .....             | 109 |
| Поражения, закончившиеся победой (селькупы) ..... | 115 |
| Военные нормы и нравы .....                       | 119 |
| Ненцы .....                                       | 119 |
| Воители .....                                     | 120 |
| Мотивы столкновений .....                         | 124 |
| Тактика набегов .....                             | 126 |
| Победители и побежденные .....                    | 132 |
| Селькупы .....                                    | 134 |

|                                           |            |
|-------------------------------------------|------------|
| Тактика выживания .....                   | 135        |
| Уроки «хитрого Ичи» .....                 | 138        |
| Искорение врагов .....                    | 141        |
| Обские угры .....                         | 142        |
| Защита городков .....                     | 143        |
| Тактика нападения .....                   | 146        |
| Боевой дух .....                          | 148        |
| Вражеское заклятие и мирная клятва .....  | 151        |
| <b>Эпоха мятежей .....</b>                | <b>154</b> |
| Мятеж Ваули .....                         | 155        |
| Казымское восстание .....                 | 165        |
| Смута на Тольке .....                     | 178        |
| Ямальская мандалада .....                 | 183        |
| <b>Глава 3. Вещное пространство .....</b> | <b>197</b> |
| <b>Ненцы .....</b>                        | <b>198</b> |
| Круглая земля .....                       | 199        |
| Чум посреди тундры .....                  | 206        |
| У домашнего костра .....                  | 212        |
| Там, за спиной земли .....                | 219        |
| <b>Селькупы .....</b>                     | <b>231</b> |
| Череп на столбе .....                     | 234        |
| Вокруг котла .....                        | 250        |
| <b>Обские угры .....</b>                  | <b>258</b> |
| Кожистая, шерстистая земля .....          | 260        |
| Возвращение к очагу .....                 | 272        |
| Под знаком поцелуя .....                  | 280        |
| <b>Глава 4. Времясчисление .....</b>      | <b>295</b> |
| <b>Ненцы .....</b>                        | <b>298</b> |
| Нара (весна снежного наста) .....         | 305        |
| Юнуй (весна высоких вод) .....            | 306        |
| Епдя (лето-жара) .....                    | 309        |
| Сельвенянгы (лето дождей) .....           | 311        |
| Нгэрёй (осень) .....                      | 315        |
| Сырэй (зима снега) .....                  | 316        |
| Сыв (зима холодного солнца) .....         | 321        |



|                                                      |     |
|------------------------------------------------------|-----|
| Селькупы .....                                       | 329 |
| Тачеты (год-лето) .....                              | 331 |
| Катэ (год-зима) .....                                | 336 |
| Обские угры .....                                    | 349 |
| Тавы (весна) .....                                   | 350 |
| Сун (лето) .....                                     | 354 |
| Сус (осень) .....                                    | 360 |
| Таль (зима) .....                                    | 363 |
| <b>Глава 5. Пантеон</b> .....                        | 380 |
| Ненцы .....                                          | 381 |
| «Это у меня лицо» .....                              | 385 |
| «Через каждые две тысячи лет» .....                  | 393 |
| «Ты все время забываешь свое имя» .....              | 399 |
| За семью слоями мерзлоты .....                       | 413 |
| Хребет неба .....                                    | 427 |
| От моря до моря .....                                | 439 |
| Кочующий .....                                       | 446 |
| По медвежьему следу .....                            | 455 |
| Пепельная женщина .....                              | 472 |
| Лоно Земли .....                                     | 479 |
| Селькупы .....                                       | 494 |
| Чертово озеро .....                                  | 498 |
| Холодная, но жаркая страна .....                     | 509 |
| Зачем убивать кукушку .....                          | 518 |
| Обские угры (или от 1 до 7) .....                    | 528 |
| Все возникает из Ничего .....                        | 528 |
| Кто из первых был первым (от 2 до 3) .....           | 540 |
| Между небом и землей (от 4 до 5) .....               | 549 |
| Семь орлиных перелетов ( Всѣ = 7) .....              | 558 |
| <b>Не последнее слово</b> (вместо послесловия) ..... | 574 |
| Литература .....                                     | 578 |
| Сокращения .....                                     | 600 |

# TALKING CULTURES: SAMOYED AND UGRIAN TRADITIONS

## CONTENTS

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Preface</b> .....                                       | 3   |
| <b>Language of Culture (Instead of the Foreword)</b> ..... | 9   |
| Understanding Culture .....                                | 14  |
| Window to the Culture .....                                | 21  |
| Sounding Culture .....                                     | 28  |
| Why So, not Another .....                                  | 32  |
| Acknowledgments .....                                      | 34  |
| <b>Chapter 1. Ethnocultural Panorama</b> .....             | 37  |
| Ecology and Economy .....                                  | 37  |
| Economic Activity .....                                    | 46  |
| Economic Systems .....                                     | 46  |
| Economic Units .....                                       | 52  |
| Peoples and Languages .....                                | 65  |
| Outlines of Archeological Areas .....                      | 65  |
| Territorial-Linguistic Communities .....                   | 71  |
| Ethnic Groups .....                                        | 80  |
| Historical Stages .....                                    | 89  |
| <b>Chapter 2. Wars and Chiefs</b> .....                    | 96  |
| Seats of War .....                                         | 98  |
| Ugrian-Samoyed Conflicts .....                             | 100 |
| Conquest of the Tundra (Nenets) .....                      | 106 |
| Princes Intestine Wars (Ob-Ugrian) .....                   | 109 |
| Defeat Turning into the Victory (Sel'kup) .....            | 115 |
| Military Norms and Tempers .....                           | 119 |
| Nenets .....                                               | 119 |
| Warriors .....                                             | 120 |
| Motifs of the Conflicts .....                              | 124 |
| Tactics of the Raids .....                                 | 126 |

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| Victors and Vanguished .....                      | 132 |
| Sel'kup .....                                     | 134 |
| Tactics of Survival .....                         | 135 |
| Lessons of Sly Icha .....                         | 138 |
| Eradication of the Enemies .....                  | 141 |
| Ob-Ugrian .....                                   | 142 |
| Defence of the Towns .....                        | 143 |
| Tactics of Attacks .....                          | 146 |
| Fighting Spirit .....                             | 148 |
| Hostile Magic and Peaceful Oath .....             | 151 |
| Epoch of the Revolts .....                        | 154 |
| Rebellion of Vauli .....                          | 155 |
| Kazym Uprising .....                              | 165 |
| Sedition on Tol'ka River .....                    | 178 |
| Mandalada on Yamal Peninsula .....                | 197 |
| <b>Chapter 3. Space of the Things</b> .....       | 197 |
| Nenets .....                                      | 198 |
| Round Land .....                                  | 199 |
| Tent in the Middle of the Tundra .....            | 206 |
| By the Home Fire .....                            | 212 |
| There, Behind the Back of the Earth .....         | 219 |
| Sel'kup .....                                     | 231 |
| Skull on the Post .....                           | 234 |
| Around the Kettle .....                           | 250 |
| Ob-Ugrian .....                                   | 258 |
| Earth with Skin and Hair .....                    | 260 |
| Return to the Hearth .....                        | 272 |
| Under the Badge of the Kiss .....                 | 280 |
| <b>Chapter 4. Calendar</b> .....                  | 295 |
| Nenets .....                                      | 298 |
| Nara (Spring of the Crust of Ice Over Snow) ..... | 305 |
| Yunui (Spring of the High Water) .....            | 306 |
| Epdya (Summer of the Heat) .....                  | 309 |
| Sel'venyangy (Summer of the Rain) .....           | 311 |
| Ngearei (Autumn) .....                            | 315 |

|                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------|-----|
| Syrei (Winter of the Snow) .....                          | 316 |
| Syv (Winter of the Cold Sun) .....                        | 321 |
| Sel'kup .....                                             | 329 |
| Tachety (Year-Summer) .....                               | 331 |
| Katae (Year-Winter) .....                                 | 336 |
| Ob-Ugrian .....                                           | 349 |
| Tavy (Spring) .....                                       | 350 |
| Thun (Summer) .....                                       | 354 |
| Sus (Autumn) .....                                        | 360 |
| Tal' (Winter) .....                                       | 363 |
| <b>Chapter 5. Pantheon</b> .....                          | 380 |
| Nenets .....                                              | 381 |
| «This Is My Face» .....                                   | 385 |
| «Every Two Thousand Years» .....                          | 393 |
| «You Always Forget Your Name» .....                       | 399 |
| Under Seven Layers of the Permafrost .....                | 413 |
| Ridge of the Sky .....                                    | 427 |
| From the Sea to the Sea .....                             | 439 |
| Nomadic Man .....                                         | 446 |
| Along the Bear Track .....                                | 455 |
| Ashy Woman .....                                          | 472 |
| Womb of the Earth .....                                   | 479 |
| Sel'kup .....                                             | 494 |
| Devil's Lake .....                                        | 498 |
| Cold, but Hot Country .....                               | 509 |
| What to Kill Cuckoo for? .....                            | 518 |
| Ob-Ugrian (or from One to Seven) .....                    | 528 |
| Everything Appears from Nothing .....                     | 528 |
| Who among Firsts was the First (from Two to Three) .....  | 540 |
| Between Earth and Sky (from Four to Five) .....           | 549 |
| Eagle's Seven Flights (Everything = Seven) .....          | 558 |
| <b>Not the last Word (Instead of the Afterword)</b> ..... | 574 |
| Bibliography .....                                        | 578 |
| Abbreviations .....                                       | 600 |

Андрей Владимирович Головнёв

Говорящие культуры:  
традиции самодийцев и угров

Рекомендовано к изданию  
Ученым советом Института истории и археологии  
и НИСО УрО РАН  
ЛР № 020764 от 29 марта 1993 г.

Редактор  
*Л. А. Урядова*  
Художники  
*И. Е. Лебедева, И. А. Юдаев*  
Корректор  
*Т. А. Кондакова*  
Компьютерная верстка  
*И. В. Шестаков*  
Технический редактор  
*Н. Р. Рабинович*

№ НИСО-89(95). Отпечатано с оригинал-макета. Подписано в печать 25.01.96. Формат 84×108 1/32. Гарнитура «Академическая». Бумага типогр. № 2. Усл. печ. л. 19. Уч.-изд. л. 35,0. Тираж 5000 экз. Заказ № 463.

---

НИСО УрО РАН  
620219, г. Екатеринбург, ГСП-169, ул. Первомайская, 91

Институт истории и археологии УрО РАН  
620075, г. Екатеринбург, ГСП-340, ул. Р.Люксембург, 56

Отпечатано в издательско-полиграфическом предприятии  
«Уральский рабочий». 620219, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13

Оригинал-макет подготовлен НТФ АТИКО  
626100, г. Тобольск, 8 мкр. 40"а". Тел.(34511) 5-21-94

