

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ  
АДМИНИСТРАЦИЯ ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО  
АВТОНОМНОГО ОКРУГА  
ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ БЮРО

**А. В. Головнёв**

**КОЧЕВНИКИ ТУНДРЫ:  
ненцы и их фольклор**

Екатеринбург

2004

УДК 39 (571.1/5)  
ББК ТЗ (2Р53)0

**Головнёв А. В.** Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. — Екатеринбург: УрО РАН, 2004. — 344 с.

ISBN 5-7691-1538-6

В книге представлен «феномен ненцев» — истоки самобытной и жизнестойкой северной культуры. В первой части обоснованы оригинальные авторские версии происхождения и этнической истории ненцев в свете новейших данных археологии и этнографии. Вторая часть состоит из собранного автором фольклора — сказители-ненцы сами говорят о своей этнокультурной истории. Текст дополнен визуальным рядом авторских фотографий. Книга предназначена для этнографов, фольклористов, археологов, историков и всех интересующихся культурой Севера.

*Ответственный редактор*  
чл.-корр. РАН В. А. Тишков

*Рецензенты:*  
к. и. н. Е. В. Перевалова  
д. и. н. А. Ф. Шорин

Издание подготовлено в рамках  
Программы фундаментальных исследований Президиума РАН  
«Этнокультурное взаимодействие в Евразии»

ISBN 5-7691-1538-6

© А. В. Головнёв, 2004 г.  
© АНО «Этнографическое бюро», 2004 г.



## ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора .....	6
<b>ЧАСТЬ I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ .....</b>	<b>15</b>
Глава 1. Праистория .....	17
Мираж далекой прародины .....	18
Самодийцы среди уральцев .....	22
Предки самодийцев в эпоху камня и раннего металла .....	25
Самодийцы в железном веке .....	28
Древнененецкая культура .....	31
Глава 2. Род и народ .....	37
Мяд'тер (обитатели чума) .....	38
Еркар (род) .....	48
Тэнз (племя — фратрия — народ) .....	56
Глава 3. Оленеводы .....	71
Уральский очаг оленеводства .....	72
Олень-спутник .....	78
Олени и корабли .....	83
Оленеводческая революция .....	87
Стратегия выживания .....	91
<b>ЧАСТЬ II. УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ .....</b>	<b>95</b>
Глава 1. Деяния богов .....	97
Ваал .....	97
Глупый Ян-Тэта .....	101
Семь Ярко .....	110
Левша-дурак .....	115
Глава 2. Ушедшие в сопки .....	120
Ваал .....	120

---

Песня сихиртя .....	121
Три сихиртя .....	122
Три Вэли .....	129
Пятеро Яптик (вариант I) .....	133
Пятеро Яптик (вариант II) .....	141
Пятеро Яптик (вариант III) .....	146
Глава 3. Воины .....	147
Сирота Пяся .....	147
Четверо Ыйвай .....	156
Два безоленных Ыдер .....	164
Четыре богатых Вай .....	167
Женщина Ныяву .....	178
Глава 4. Шаманы .....	181
Самбадц .....	181
Сокровенное слово .....	182
Клюв Белого Орла .....	183
Шаман-человек .....	186
Пасынок .....	188
Земляной-Чум-Имеющая .....	191
Ыйвай-богач .....	193
Могучий Пучи .....	198
Глава 5. Оборотни .....	222
Два старика Мандо .....	222
Безрогий старик .....	229
Семьдесят Сусой .....	232
Бедный Хороля .....	234
Лисья Шапка .....	237
Тридцать Вэли .....	240
Медведь, медведица и медвежонок .....	242
Охотник-мужчина .....	244
Охотник .....	245
Ведьмище .....	248
Глава 6. Соседи-Хаби .....	252
Старик Хаби .....	252
Старик Хаби и старик Русский .....	259
Три Хаби .....	261

---

Тридцать Хаби .....	267
Нардалё .....	269
Старик Неняңг .....	273
Глава 7. Русский город .....	276
Сын лошади .....	276
Богатырь Хэтанзи .....	285
Вор .....	289
Старик Тайбари .....	291
Хозяйка Огня .....	294
Русский старик .....	296
Два старика .....	298
МИФОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ .....	303
Глоссарий .....	333
Литература .....	335
Список сокращений .....	343



## ОТ АВТОРА

На долю ненцев и других коренных народов Российского Севера выпало немало огульных оценок: накануне Октябрьской революции речь шла об их вымирании, после революции — о процветании, с упадком советской идеологии — опять о вымирании. В науке и публицистике рубежа 1980–90-х годов царило не то уныние, не то отчаяние по поводу судеб и перспектив северных меньшинств. На конгрессах и конференциях мне не раз доводилось вызывать недоумение российских и зарубежных коллег размышлениями о высоком потенциале северных культур, в частности ненцев. Обоснованием этой позиции стала написанная мною в соавторстве с американским юристом Гейл Ошеренко и изданная в США книга “Siberian Survival: The Nenets and Their Story” (Сибирское выживание: ненцы и их история) (Golovnev, Osherenko 1999). Мало-помалу тон североведческих форумов изменился, и сегодня в их тематике нередко фигурируют сюжеты успешного опыта этнического развития, сравнения «победителей и проигравших» на Российском Севере. Популярным стал пример или даже феномен «победителей-ненцев» с их устойчивой традиционной культурой, успехами в оленеводстве, яркими лидерами регионального, российского и международного уровней.

Возможно, феномен ненцев остался бы затерянным среди характеристик других северных народов, не случись краха СССР. Слом государственных структур и идеологии вызвал небывалый этнический бум и побудил каждый народ мобилизовать свои этнокультурные ресурсы. Ненцы обошлись без военных конфликтов, нагнетания религиозности, лихорадочного строительства собственной государственности по советским или западным образцам. Они оказались народом, избравшим в условиях кризиса не чужие формулы успеха, а собственный культурный потенциал. Самое поразительное состоит в том, что эти «первобытные» кочевники, туго поддававшиеся цивилизаторским усилиям советской власти, едва ли не первыми в постсоветской России добились успеха в наращивании производственных ресурсов, причем не за счет передела и перепродажи чужой собственности, а на основе своей, сконцентрированной в оленеводстве. Боюсь преувеличений, но я бы назвал ненцев лидерами среди народов современной России по использованию потенциала собственной этнической культуры «на душу населения».

Опыт ненцев-кочевников ценен, прежде всего, для их собственной культуры, однако может дать пищу для размышления другим народам, испытавшим бремя колонизации и столкнувшимся ныне с вызовом глобализации. Перспектива этнического и культурного выживания открыта лишь «успешным» народам, чье историческое наследие служит основой самобытного развития. Большие и малые народы одинаково уязвимы перед лицом глобализации, и ресурс их стойкости равен потенциалу этнической культуры. В постсоветской России ситуация осложнена распадом социально-политической системы, которая долгие годы упорно искореняла альтернативные социальные системы, в том числе этнические и религиозные, и вдруг сама провалилась в небытие, оставив удобный для агентов глобализации вакуум. Советская эра «подрыва корней» сменилась хаотичным бумом «укоренения» на этнической и региональной почве, но новые внешние воздействия с легкостью размывают эту неокрепшую почву.

Тем важнее для отдельных народов и всего этнического сообщества России осмысление и применение своего культурного достояния; иначе это еще полное жизненной энергии и самобытных ценностей пространство неизбежно превратится в структурированную извне, зависимую и безликую окраину «глобальной деревни». Сегодняшняя модель этногенеза — если под ним понимать формирование в новых условиях культурно-самобытной общности — предполагает более изощренную и жесткую конкуренцию ценностей, чем когда-либо прежде. Для науки осмысление этнокультурного потенциала состоит не в подборе характеристик культур и внешних отличий одного народа от другого (эту задачу в основном выполнила этнография прошлого века), а в этнической феноменологии — изучении сценариев этнокультурного развития, их факторов, действующих лиц, идей и достижений. Поскольку сценарии развиваются в системах культурных ценностей конкретных народов, их формальная типология (особенно с позиций глобализма) изначально недопустима — критерии потенциала, кризиса или успеха у различных народов заведомо несводимы к единой шкале.

Предлагаемая читателю книга продолжает тему «сибирского выживания», хотя речь в ней идет не о современности, а о древностях и традициях. Первоначально она замышлялась как издание собранного мною ненецкого фольклора с комментариями, однако в ходе работы примечания разрослись в главы, и сейчас книга состоит из двух частей — размышлений исследователя и фольклорных текстов. В первой части представлены важные для понимания «феномена ненцев» темы, слабо освещенные в моих прежних публикациях. Я избегал повторения общих сведений о ненцах (их можно почерпнуть в трудах Б. О. Долгих, В. И. Васильева, Л. В. Хомич), сделав акцент на обосновании новых концепций происхождения народа, развития родовой структуры, исто-

рии кочевого оленеводства. Во второй части представлена устная традиция ненцев, пронизывающая их жизненную философию. В первой части говорит наука этнология, во второй — ненецкие сказители. Фольклор северных кочевников поражает богатством и свежестью; он предстает не столько реликтом прошлого, сколько активной традицией, на основе которой генерируются индивидуальные характеры ненцев и их этническая идеология.

На Гыдане я однажды наблюдал, как четырнадцатилетний мальчишка несколько часов подряд исполнял древнее сказание, а седовластые старцы внимали ему. В тот день эпос, казавшийся мне прежде отживающим век архаизмом, открылся совершенно иной гранью — как система знаний и ценностей, объединяющая все поколения ненцев. Позднее меня привлекла еще одна черта северного фольклора — в нем хватает простора как для социализации, так и индивидуализации. При поголовном пристрастии ненцев к песням и сказаниям они никогда не поют хором. Исполнение всегда индивидуально: сказитель (*лахнако мэта*) выбирает себе вторящего (*тэлтацгода*), но ведет повествование в одиночку, а вторящий, подобно эху, кратко проговаривает смысл произносимых фраз.

Первую песню ребенку сочиняет мать, и с той поры у каждого есть, по крайней мере, одна своя песня или сказка. С годами их может накопиться много, и человек становится сказителем. Судя по тому, как педантично, под стать добропорядочному ученому, исполнитель всякий раз ссылается на передавшего ему песню сказителя, в ней сосредоточен некий персональный дух. Сказание может стать талисманом своего носителя — одного из моих знакомых соседи зовут Трехглазым Парнэ по имени героя его песни.

Быть сказителем способен не всякий, но таких людей среди ненцев много, и оттого весь народ кажется поющим. Мне довелось присутствовать при встречах и состязаниях выдающихся сказителей — эти сцены напоминают природную оперу, где пение или речитатив то сливается в плавный поток, то перерастает в страстную дуэль. Однажды я стал свидетелем песенной ссоры, когда два сказителя, забыв об эпосе, затеяли перебранку, но при этом не кричали друг на друга, а пели.

Ненецкое сказание может длиться несколько часов и даже, как уверяют знатоки, дней. Нажимая в очередной раз кнопку магнитофона, я тревожно поглядывал на припасенную стопку пленок и удивлялся способности ненцев держать в голове огромный объем текста. Как-то на Ямале старик-сказитель, наблюдая мои метания от магнитофона к блокноту, преподал мне урок истинного запоминания (с тех пор я не устаю повторять его на лекциях, когда студенты спрашивают разрешения записать мой рассказ на пленку). Урок прост. Для запоминания следует открыть три памяти: одна принимает в себя сюжет целиком, другая собирает незнакомые слова и имена, третья следит за



мелодией, ритмом пения и речи. Дослушав сказание до конца, нельзя засыпать или отвлекаться. Можно сделать вид, будто спишь, а про себя тем временем повторить услышанное, включив все три памяти. При этом нельзя спешить и пропускать эпизоды — даже те, что кажутся очевидными. Исполняя сказание в первый раз, нужно представлять себя тем, от кого его услышал. Во второй раз его можно слегка изменить на свой лад.

В тундре нечасто услышишь повторы сказаний. Если они и случаются (среди публикуемых текстов представлены, например, три версии легенды «Пятеро Яптик»), то заметно различаются по сюжету и интонациям. Создается впечатление, что каждый сказитель считает творческим долгом по-своему преобразовать древний текст. Фабула сохраняется, но разбавляется новыми эпизодами, которые сказитель обычно не выдумывает, а переносит, чуть подправленные, из другого сказания. Некоторые подобные модули бойко кочуют по фольклору, например, рассказы о встречах героев с мохоедами *нядыцорта* или поездках к русскому царю *параңода*.

Гибкость ненецкой мифологии, соответствующая характеру ее создателей, выражается и в том, что даже верховный пантеон предстает ареной бурных событий и перемен. В одно и то же божество воплощается множество героев разных сказаний, и тем самым божественное имя оказывается достижением и званием очередного героя. Подобная пластичность мифологии отличает живую традицию от омертвевшего канона, и ненецкий пантеон выглядит очагом духовной свободы. Это открывает простор для самоощущений тундрового кочевника, но осложняет работу исследователя, у которого голова идет кругом от многообразия божественных проявлений, и смущает читателя, который под словом «бог» привык понимать данность, а не деяние.

Ненецкому фольклору свойственна и жанровая свобода. Определение жанра служит скорее камертоном для слушателей, чем критерием для систематизации текстов. Если перед исполнением произносится слово *хынабц*, зазвучит песня, если *лахнако*, последует повествование. Строгих границ между жанрами нет, и знатоки фольклора по-разному толкуют их особенности.

*Сюдбабц* (от *сюдбя* — ‘великан’, ‘богатырь’) — эпические песни о летающих воинах, побеждающих врагов и устанавливающих свое господство над пантеоном богов. Словом *сюдбабц* обозначается не только эпический жанр, но и собственно племя летучих богатырей. Сказительница Светлана Вэнго (Гыдан) пояснила, что *сюдбабц* — песни не о людях, а о богах (громах). Герои *сюдбабц* летают на луках, как на крыльях, кочуют на облаках (см. «Мифологический словарь»), завоевывают вселенную, громя чудищ и богов. Таковы деяния Сала Ян-Тэта (см. «Глупый Ян-Тэта»); так же поступает героиня *сюдбабц* «Сяндё Евалё» (Фольклор ненцев 2001: 234–253), одолевший семерых *сюдбя*, *парнэ*,

*сесавэй*, хозяина моря *Явгы-Тэта* и загнавший в подземелье пожирающую людей и оленей Старуху *На*<sup>1</sup>.

*Ярабц* (от *яр* — ‘плач’) — песни о людях, чьи злоключения оканчиваются победой и воплощением в богов или родовых духов. Герои *ярабц* воюют, но не с богами, а с людьми, хотя судьба сталкивает их и с различными чудищами. «Плач» не имеет ничего общего с оплакиванием, хотя иногда в *ярабц* разыгрываются нешуточные драмы — герой долго скитается в поисках ‘горячего огня’, голодает, умирает, воскресает. Повествование в *ярабц* часто ведется от первого лица, в нем ярче, чем в *сюдбабц*, выражены внутренние переживания и монологи героев (Куприянова 1965: 40; Терещенко 1990: 27–28). Если *сюдбабц* — рассказ о богах и духах, то *ярабц* — о людях; если герои *сюдбабц* громят и завоевывают пантеон, то герои *ярабц* проходят земной путь и завершают его превращением в богов. В некоторых *ярабц* речь идет о битвах богов в интонациях *сюдбабц* (см., например, «Пять Ярко», финал «Четыре богача Вай»)<sup>2</sup>.

*Хынабц* (от *хыноць* — ‘петь’) — песни о людях и богах. Герои *хынабц*, в отличие от *сюдбабц*, не летают по небу на луках. В отличие от *ярабц*, повествование в них начинается не главным герой-мученик, а дух-носитель песни — человек-птица Мынеко. Многие черты *сюдбабц* и *ярабц* присущи и *хынабц*: они полны баталий, чудищ, страданий, побед, и в итоге их герои переустраивают или пополняют пантеон. Сказитель Пудако Салиндер (Гыдан) подчеркивал, что *хынабц* в сравнении с *сё* (песней) и даже *ярабц* — «большие песни». Один из лучших певцов-сказителей Леонид Лапсуй (Гыдан) большинство песен своего бездонного репертуара называл *хынабц*, хотя оговаривался, что некоторым подошло бы и определение *хынабц-ярабц*. Елена Т. Пушкарева, посвятившая специальное исследование песням-*хынабц*, отмечает целый ряд их особенностей и определяет два обозначаемых этим словом песенных жанра: личная песня с эпическим событийным контекстом и музыкально-поэтическое полотно «хроникального» характера (Пушкарева 2000: 9–10).

*Лахнако* (от *лахна* — ‘говорить’) — рассказы, сказки, истории без пения. Сказитель Пудако Салиндер различал *вада-лахнако* (‘повесть-слово’) и *сёсавей-лахнако* (‘повесть-песня’). Сказитель Иван Неркыгы

<sup>1</sup> *Сюдббцйрка* (полусюдбабц) отличается от *сюдббц* большей погруженностью в бытовые детали и сближается с *ярабц* (Терещенко 1990: 26–27). Родственные ненецким *сюдбабц* нганасанские *ситтабы* повествуют о сказочных людях, например, Камусарыко (коротконосых) и Кункуда (длинноносых) (Симченко 1976: 64). Лесные ненцы словом *щюттас* называют любую сказку; о сказании говорят — *яётош минта щюттас* (‘пешком идет сказка’), о песне — *нынса самы минта щюттас* (‘песней идет сказка’).

<sup>2</sup> В свою очередь *ярабц* нередко смыкается по содержанию и стилю исполнения с рассказом (*лахнако*). Подобная переходная форма называется *ярабцйрка* (полужрабц) — сказка, близкая по тематике *ярабц*, или бытовой рассказ с элементами злоключений героя (Терещенко 1990: 31).

(Кутоп-Юган) подчеркивал, что обычно *лахнако* рассказывают детям. *Лакнако* называются рассказы вообще, включая длинные эпические сказания, а также повествовательные пересказы эпических песен.

*Ваал* (*ва"ал, я-ваал*) — предания, краткие легенды, былички, притчи. Сюжетный спектр *ваал* разбросан от притч про жадного оленевода или торопливую швею до этиологических мифов, объясняющих, почему разные звери едят друг друга или почему бог *Нум* моет землю потопом. *Ваал* обычно содержит нравоучительный подтекст или завершается прямым назиданием. По наблюдениям Людмилы В. Хомич, к *ваал* относятся рассказы о сихиртя и мятежном вожде Ваули Ненянге (Хомич 1976: 55).

*Самбдабц* — шаманские напевы-призывы. В форме метафор и аллегорий *самбдабц* открывают причину обращения шамана к духам, имена и черты ненецких богов. Многие люди, не будучи шаманами, заучивают услышанные *самбдабц* и считают их своим пожизненным достоянием.

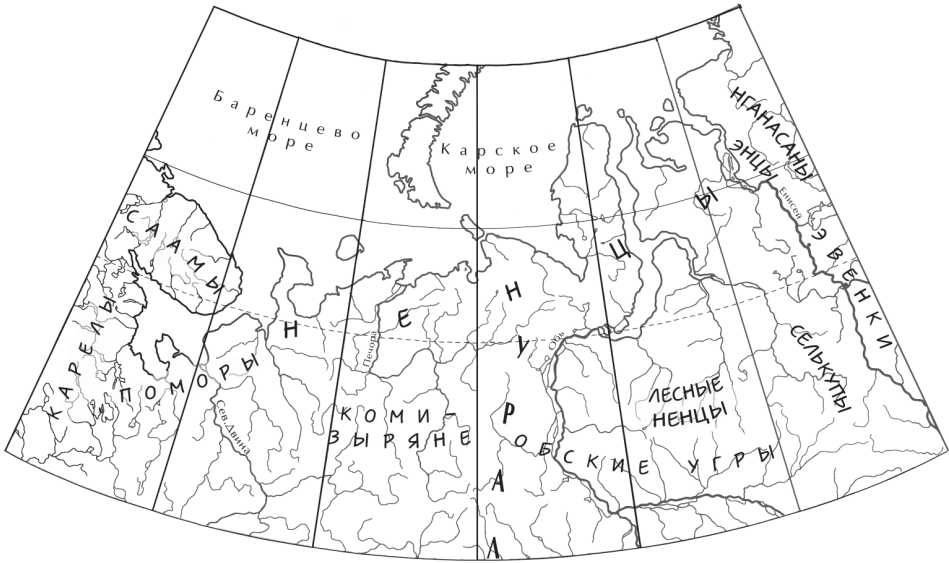
Обычно фольклор публикуется по жанрам. Я избрал иной путь, желая дать устной традиции шанс выступить не в качестве изучаемого сырья, а в своей изначальной роли как свода знаний о народе. Сказания распределены по темам, образовавшим главы второй части книги, и являются не приложением, а полновесным продолжением этнической истории ненцев, начатой в первой части. Фольклор я воспринимаю как своего рода народную ненецкую этнографию, во многих отношениях более совершенную, чем академическая наука. Ненецкий фольклор настолько ярок и свеж, что кажется не отзвуками замшелой старины, а повествованием о вчерашнем дне — с именами, причудливыми подробностями и частными мотивациями. Ненцы-сказители способны выступить в роли собирательного Гомера и эпично представить собственную этнокультурную одиссею. От нас, переводчиков и толкователей, требуется немного — побольше ненецкого смысла и поменьше книжной стилизации. Правда, ненецкое языковое мышление существенно отличается от русского, и прямой перевод ненецкого текста делает из него русскую бессмыслицу. Я добивался не буквального, а смыслового перевода, сохраняя детализацию и самобытность культурного контекста (иногда оттеняемую примечаниями). Правда, сказания записаны в разные годы при разных обстоятельствах от разных по мастерству исполнителей, что несколько морщит фольклорное полотно.

Разделы книги представлены в последовательности, удобной для русского и русскоязычного читателя. Вначале идет трехглавие научной традиции, затем семиглавие устной традиции. Ненцам удобнее читать книгу в обратном порядке, начиная с близкого им фольклора и постепенно двигаясь к дискутируемым в науке темам этногенеза. Впрочем, кто бы ни взял в руки этот том, не ждите легкого чтыва — здесь *ид ядэрца* ('мысль ходит') необычными путями или вовсе по бездорожью.

Завершающие книгу мифологический словарь и глоссарий составлены по алфавиту. Мифологический словарь включает краткие описания богов и героев, часто фигурирующих в ненецких сказаниях. В глоссарии перечислены «самоедизмы» и другие северные слова, вошедшие в русские говоры, а также ненецкие этнические обозначения (*луца* — русский, *санэр* — зырянин) и понятия, не имеющие удобных эквивалентов в русском языке, например, *си* (священная сторона), *нё* (привходовая сторона). Ненецкие слова и выражения выделены курсивом; их прямой перевод — одинарными кавычками, например, *макода-си* — ‘шестов-дыра’ (верхнее дымовое окно чума).

Львиная доля работы над книгой пришлось на запись, перевод и осмысление фольклора. Это необычайно трудоемкое, но увлекательное занятие. Много лет назад я подметил за собой аномальное пристрастие к фольклору, а сейчас думаю, что без погружения в эти сокровенные знания я не научился бы этнографически мыслить. Соавторами отдельных разделов книги могут быть названы сказители Анатолий Вануйто, Маноти Вануйто, Хобко Вануйто, Ауто Вылла, Ачинама Вэнго, Ейко Вэнго, Светлана Вэнго, Леонид Лапсуй, Владимир Неркыгы, Евадю Оковай, Едэйко Окотэтто, Урк Окотэтто, Лемя Пяк, Нипис Пяк, Пудакко Салиндер, Ямбое Сэротэтто, Џоет (Владимир) Тадибе, Андрей Тусида, Пак Худи, Николай Ядне, Хадко Ядне, Абчи Яр, Екатерина Яр. В переводе и толковании текстов мне помогали Мохоля Вэнго, Лидия Кирипова, Абай Окотэтто, Михаил Окотэтто, Елена Пушкарева, Николай Сэротэтто, Сергей Сэротэтто, Зинаида Худи, Зоя Худи.

В обсуждении идей и разделов книги приняли участие мои друзья-коллеги Николай П. Гарин, Юрий А. Кукевич, Светлана В. Лёзова, Елена В. Перевалова. Мудрые советы и замечания Зои П. Соколовой способствовали структурированию книги в ее сегодняшнем облике. Сбор материалов, подготовка к печати и публикация книги осуществлены при содействии и поддержке Института истории и археологии УрО РАН, Администрации Ямало-Ненецкого автономного округа и American Council of Learned Societies (USA).



Карта-схема. Ненцы и их соседи

Ненцы — самый многочисленный среди так называемых малочисленных народов Российского Севера. Перепись 2002 г. зарегистрировала 41454 ненцев — на 7266 больше, чем перепись 1989 г. (Соколова 2004: 15–23). Ненцы населяют обширное пространство Севера Евразии от Белого моря на западе до Таймыра на востоке. Основная их часть расселена в тундрах Восточной Европы, Урала и Западной Сибири: Ямало-Ненецком (более половины), Ненецком и Таймырском (Долгано-Ненецком) автономных округах, северных районах Архангельской области и Коми республики. Группа лесных ненцев (около 1,5 тыс. чел.), именуемая пян-хасава, населяет северную тайгу в пограничье Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского автономных округов. Около 80 % ненцев проживают в небольших тундровых селениях и кочевых стойбищах, остальные — в городах и крупных поселках.

Самоназвание *ненэц* означает ‘человек’. В прошлом ненцев звали самоедью (самоедами) и юраками (юрацкой самоедью). Ненцы говорят на языке, относящемся, наряду с языками энцев, нганасан и селькупов, к самодийской ветви уральской языковой семьи. Ненецкий язык разделяется на тундровый и лесной диалекты (иногда их считают самостоятельными языками). Тундровый состоит из колгуевского, канинского, тиманского, малоземельского, большеземельского, приуральского, ямальского, надымского, тазовского и таймырского говоров. В лесном диалекте обособляются пуровский, ляминский и нялинский

говору. Ненецкий язык распространен на площади 1 млн. кв. км: от устья Северной Двины вдоль берегов Ледовитого океана, охватывая п-ов Канин, Малоземельскую и Большеземельскую тундры, Полярный Урал, п-ов Ямал, тундры Обской губы, северную тайгу плато Нумто и бассейна Пура, п-ов Гыдан, тундры устья Енисея. При этом ненецкий язык, за исключением лесного диалекта, обнаруживает настолько незначительные внутренние различия, что ненец с Таймыра без труда понимает ненца с Канина. В диалекте (языке) лесных ненцев, распространенном на площади около 50 тыс. кв. км, различия между говорами глубже; он сильно отличается от тундрового и в ряде отношений ближе к энецкому языку. Ненецкая письменность создана в 1930-е гг. на основе большеземельского говора тундрового диалекта на латинице, позднее на кириллице.

*ЧАСТЬ I*

***ПРОИСХОЖДЕНИЕ***







## ГЛАВА 1. ПРАИСТОРИЯ

*Мираж далекой прародины. Самодийцы среди уральцев.  
Предки самодийцев в эпоху камня и раннего металла.  
Самодийцы в железном веке. Древнененецкая культура.*

О происхождении ненцев и других самодийских народов<sup>1</sup> до сих пор не утихают споры, причем не в частностях, а в исходных позициях: где и когда — в Европе или Азии, тундре или степи, каменном веке или недавнем прошлом — сложилась общность праненцев. Кочевники трудноуловимы, в том числе для науки: перемещаясь на огромных пространствах, они почти не оставляют археологических следов; их вещная культура минималистична, а мощные социальные связи невидимы для пишущих историю оседлых народов. В поисках очага древнененецкой культуры исследователи блуждают взглядами по самодийским землям от Беломорья до Алтая. Ф. И. Страленберг (Strahlenberg 1730) определил прародиной самоедов Европейский Север, откуда они продвинулись через Урал в Сибирь вплоть до Алтая и Саян, И. Э. Фишер (1774) — Южную Сибирь, откуда самоеды, гонимые страхом перед грозными татарами, мигрировали на север. Так было положено начало «северо-европейской» и «южносибирской» гипотезам происхождения самодийцев: первая обрела сторонников главным образом среди уралистов-лингвистов (И. Н. Шебештѣн, Ю. Х. Тойвонен, Д. В. Бубрих, А. П. Дульзон

---

<sup>1</sup> Самодийские народы, самодийцы — народы Северной Евразии (ненцы, энцы, нганасаны, селькупы, южные самодийские группы), говорящие на близкородственных языках самодийской ветви уральской языковой семьи. В прошлом ненцев, энцев и нганасан называли «самоедами». В советскую эпоху слово «самоед», как и другие старые названия (остяк, вогул, вотяк, лопарь), было признано уничижительным и, по предложению лингвиста и этнографа Г. Н. Прокофьева, заменено дериватом «самодийцы» (образованным на основе диалектно-просторечного энецкого варианта старого этнонима — «самодин», «самоди»). Возникшее книжным путем название получило распространение главным образом в русскоязычной научной литературе. Оно почти неизвестно самим самодийцам и не принято в зарубежной литературе, где употребляются старые названия: англ. Samoyed, нем. Samoјede, франц. samouéde, венг. szamoјéd. В российской науке названия «самоеды» и «самодийцы» используются как синонимы, хотя первое чаще фигурирует в сюжетах досоветской истории, а второе используется антропологами для обозначения родственных языков и культур ненцев, энцев, нганасан, селькупов и южносамодийских групп.

и др.), вторая стала господствующей в советском/российском североведении (Г. Н. Прокофьев, Г. Д. Вербов, Б. О. Долгих, В. Н. Чернецов, В. И. Васильев, Л. В. Хомич и др.).

Две гипотезы различаются не только географическими приоритетами и определением роли самодийцев в уральском этногенезе<sup>2</sup>. По отношению к современной среде обитания ненцев эти гипотезы могут быть названы, соответственно, автохтонной (северная) и миграционной (южная). Они ориентированы на принципиально различные сценарии этнокультурного развития, поскольку дают противоположные ответы на ключевой вопрос: родилась ли культура ненцев на севере, или она была привнесена с юга?

### Мираж далекой прародины

В фольклоре ненцев нет упоминаний о приходе их предков из южных краев; исходная картина ненецкого мироздания рисуется так же, как выглядит сейчас — северной страной с тундрами, реками и горами. Нет очевидных южных заимствований и в других сферах ненецкой культуры. Однако пытливая научная мысль не удовлетворилась подобной ясностью и двинулась за открытиями из тундры в степь.

Южносибирская гипотеза представляется многим исследователям доказанной, хотя не вполне понятно, что в ней более убедительно — перечень аргументов или вес имен сторонников. Своей популярностью она изначально обязана авторитету и обаянию М. А. Кастрена (И. Э. Фишер, Г. Ю. Клапрот и другие ученые, размышлявшие до Кастрена о южной прародине самодийцев, были скорее ее предвестниками, чем создателями). В XX в. южная гипотеза обогатилась многолетними изысканиями Г. Н. Прокофьева, Г. Д. Вербова, Б. О. Долгих, В. Н. Чернецова, В. И. Васильева, В. А. Могильникова, В. И. Молоди-

---

<sup>2</sup> По данным языкознания, в среднем голоцене (7–6 тыс. лет назад) существовал уральский праязык, на котором говорили предки самодийцев и финно-угров. На рубеже V–IV тыс. до н. э. уральская общность распалась на самодийскую и финно-угорскую, в III тыс. до н. э. произошло разделение финно-угорской общности на финно-пермскую и угорскую. Прародиной уральских народов одни исследователи называли территорию от Урала до Алтая (М. А. Кастрен, Ф. И. Видеман), другие — от Урала до Балтийского моря (Т. Аминов, Э. Итконен, П. Аристэ, А. Йоки). Наиболее распространенной является гипотеза о местонахождении уральской прародины в Северо-Восточной Европе между Средней Волгой и Уралом (И. Н. Шебештьен, Ю. Тойвонен, Д. Дечи). Научные открытия последних десятилетий, прежде всего данные лингвистической палеонтологии (П. Хайду), позволяют включить в первоначальный ареал уральских народов таежное Зауралье. По реконструируемой прауральской лексике («рыба», «ель», «пихта», «шкура», «лук», «стрела», «сверло» и др.) древние уральцы предстают обитателями тайги, изобилующей водоемами. Они были охотниками, собирателями и рыболовами, не знавшими земледелия и животноводства (за исключением собак), занимались обработкой камня, дерева, шкур, вели счет времени по лунным циклам.

на, Ю. Б. Симченко, Е. А. Хелимского, Л. В. Хомич и их учеников. Сегодня она выглядит историографической глыбой, сдвинуть которую смертному не под силу; к тому же корпус источников собран и систематизирован в ключе все той же южной гипотезы.

Иногда в голову приходит крамольная мысль: как выглядела бы северная гипотеза, окажись в ее распоряжении соразмерный научный потенциал? Преобладание южной гипотезы во многом связано не с системой доказательств, а с частным предпочтением, поскольку используемые лингвистические, археологические и этнографические параллели пригодны в равной мере для обоснования как южной, так и северной версий. Этот первоначальный мотив давно затерялся в глубинах научных дискуссий. Ранние версии о происхождении самоедов были непосредственной реакцией на обнаружение в Южной Сибири осколков самодийских племен<sup>3</sup> и объяснимы эффектом нового открытия. Мотивация Кастрена куда сложнее, хотя и не менее романтична. Поскольку его частное предпочтение сыграло решающую роль в становлении теории самодийского (и в целом уральского) этногенеза, оно достойно особого внимания.

Подвижническая жизнь Матиаса Александра Кастрена пришлась на эпоху формирования финской национальной идеологии. В ту пору Элиас Лённрот записывал карельские руны и составлял «Калевалу», которую Кастрен переводил на шведский язык, а Аугуст Альквист писал «Сказку», герой которой (юный фольклорист) предавался великофинской этнонациональной мечте на берегу Койтере в Иломанси. Кастрен не только стоял у истоков панфинизма, но и был его отважным миссионером — прежде всего среди самих финнов. С легкой иронией он говорил о привязанности соотечественников к «своему маленькому миру», а воображению его рисовался огромный евразийский мир, в котором вперемешку бурлили судьбы гуннов, китайцев, монголов и древних финнов.

Поиск евразийских корней финской культуры вел Кастрена в глубины Азии. В письмах из сибирских странствий он делился с друзьями заветными идеями: «Я смотрю на китайцев довольно благосклонно, и если б принадлежал к числу сильных мира сего, то составил бы родословную и доказал бы, что финны и китайцы происходят от одного

---

<sup>3</sup> В предгорьях Алтая и Саян на самодийском наречии говорили камасинцы, маторы, тайги, карагасы, койбалы, котовцы. В XVIII–XIX вв. одни были тюркизированы, другие обрусели, влившись в состав хакасского, тувинского и русско-сибирского населения. Саяно-самодийские языки, как показали исследования Ф. И. Страленберга, П. С. Палласа, Ю. Клапрота, М. А. Кастрена, вышли из употребления в конце XVIII — начале XIX в.; дольше других сохранялся камасинский язык, его замена произошла в первой половине XX в. Лексика саяно-самодийских языков содержит большое количество тюркских заимствований.

и того же предка» (Нарым, 1 декабря 1845 г.); «Мало-помалу нам надо свыкаться с мыслью, что мы — потомки презренных монголов» (Томск, 5 марта 1846 г.); «Кучум-хан и его царство — единственное финское царство, которое когда-либо существовало» (д. Назимова, 22 февраля 1847 г.) (Castrén 1853; 1856; Кастрен 1860; 1999).

Отправляясь на восток, Кастрен стремился отыскать азиатские корни финнов и установить их родство с татарами, монголами и китайцами. На пути в Сибирь он на месяц (апрель 1845 г.) задержался в Казани и ознакомился с изысканиями местных ученых, которые «дошли до предположения сродства между финским и турецко-татарским языками», «в противоположность Клапроту и другим естествоиспытателям и филологам прежнего времени... старались доказать, что и монголы по происхождению своему также турки, следовательно, родственное финнам племя». Кастрен утвердился в мысли, что «сродство финского племени с туркским почти несомненно», и гунны, «по всей вероятности, были родоначальниками финнов». В Сибири он искал этому новые свидетельства: «В продолжение лета я несколько ознакомился и с татарским языком и открыл, что финский и татарский языки не только в грамматическом отношении, но и множеством слов обнаруживают такие важные сходства, что близкое сродство их не может подлежать никакому сомнению»; «наш язык и наша древнейшая история находятся в самой тесной связи с языком и с историей татар и монголов, а может быть, и тибетян, и китайцев» (д. Чебакова, 25 июля 1845 г.).

Основанием теории азиатского происхождения финнов служили для Кастрена не только финно-тюркские языковые параллели, но и картина расселения финно-угорских и самодийских племен в пространстве от Северной Европы до Южной Сибири. Цепь финских и пермских языков и народов, растянувшуюся от Скандинавии до Урала, продолжают к востоку сибирские угры; по северу от Беломорья до Таймыра лежат земли самоедов, уходящие вдоль Енисея далеко на юг, к Алтаю и Саянам, где финно-угро-самодийское пространство вплотную смыкается с тюрко-монгольским. Эта цепь представлялась Кастрену следами грандиозной миграции древних финнов с Алтая в Северную Европу. Он объехал почти все эти земли и приближался к Алтаю, где намеревался найти окончательное подтверждение тому, что Южная Сибирь была для финнов и родственных им народов не далекой окраиной, а прародиной.

Задолго до прибытия на Алтай Кастрен предвкушал миг истины: «Я приду в соприкосновение с монголами и тюрками, или татарами, которые особенно интересны, потому что мне страшно хочется доказать сходство между их языком и финским, а равно и самоедским» (Нарым, 4 ноября 1845 г.); «Татары, как известно, принадлежат также к числу древнейших алтайских народов, равно как и монголы... Следовательно, и этот путь приводит нас к Алтаю как к первоначальному отечеству финнов. К этому присоединяется еще и то, что остяки, со-

ставляющие несомненную ветвь финского племени, распространены почти до помянутого хребта. Наконец, нельзя также не заметить, что многие названия мест в алтайских странах — финского происхождения» (д. Чебакова, 25 июля 1845 г.).

Миг настал — Кастрен достиг населенных тюрками и южными самоедами долин Алтая и Саян. Однако желанное открытие ускользало, будто мираж. Кастрен пробрался в самые глухие селения, раскопал несколько курганов, с риском ареста пересек китайскую границу, но сколько-нибудь убедительных следов древних финнов не обнаружил. Лишь на Нерчинском руднике он отыскал «кротких и работающих» финнов-каторжан. На письменный запрос Д. П. Европеуса «Нет ли в настоящее время финских племен во Внутренней Азии?» Кастрен односложно ответил «Нет» (Иркутск, 27 февраля 1848 г.).

Мираж растаял. Можно только догадываться, сколько драматических минут пережил ученый-странник в конце невероятно сложного и плодотворного научного поиска. Однако он не изменил своим предпочтениям и в письме к А. И. Шёгрёну из Южной Сибири (д. Тес на Тубе, 5 августа 1847 г.) по-прежнему настаивал на алтайском происхождении финнов, ссылаясь, например, на «замечательное название реки Маджар».

За отсутствием на Алтае следов древних финнов Кастрену пришлось еще решительнее опереться на факт присутствия в Южной Сибири самоедов, который, впрочем, изначально был опорой гипотезы азиатского происхождения финнов: «Через сродство с самоедами финны неоспоримо связываются с алтайскими народами»; финны и самоеды «должны иметь общую точку исхода, и этой точкой может быть только Алтай» (д. Чебакова, 25 июля 1845 г.). Исследовав языки сибирских самоедов и восстановив справедливость в этническом определении селькупов, которые «отнюдь не остяки и не особенное, как полагает Клапрот, племя, происшедшее от смешения остяков с самоедами, а настоящие самоеды, распространившиеся от Тыма до Чулыма» (Томск, 5 марта 1846 г.), Кастрен установил непрерывность расселения самоедов от Беломорья до Алтая. Так состоялось открытие «самодийского мира» в его реальных очертаниях.

Происхождение самоедов интересовало Кастрена прежде всего в контексте этногенеза финнов, и «самоедскому племени» отводилась роль среднего звена, «которое, с одной стороны, находится в родстве с финским, с другой стороны, с монгольским семейством народов» (Казань, 29 апреля 1845 г.). Поскольку Кастрен предполагал происхождение финнов от монголов, а не наоборот, то и древние самоеды должны были мигрировать из Сибири в европейские тундры, а не в обратном направлении. Так состоялось утверждение южносибирской концепции происхождения самодийцев: «что самоеды вышли с Алтая — это не подлежит никакому сомнению... А так как финны сродственны с самоедами, то, естественно, должны иметь и одну с ними прародину».

Версия Кастрена об алтайском происхождении самодийцев послужила обоснованием азиатских корней финнов, вернее, наоборот — изначально идея восточных корней финнов побудила Кастрена настаивать на алтайском происхождении самоедов. За истекшие с тех пор полтора века случились новые открытия, исключая вероятность обнаружения финских древностей на Алтае, и идею Кастрена сегодня принято называть «этноромантической теорией о финском роде». Однако ее вспомогательное звено — южносибирская версия происхождения самодийцев — продолжило самостоятельную жизнь в трудах последователей Кастрена. При этом она лишилась ключевого аргумента об общности этногенетических судеб финнов и самодийцев, на котором строились все изыскания Кастрена.

В историю науки Кастрен вошел не как автор идеи об алтайской прародине финнов, а как выдающийся исследователь уральских языков и культур, убедительно показавший родство финских и самодийских народов. В этом — сущностном, а не точно-географическом — измерении труды Кастрена развивают гипотезу Страленберга ничуть не меньше, чем версию Фишера. Сегодня идеи Кастрена в части происхождения самодийцев можно разделить на независимые концептуальные узлы: (1) установленный факт этногенетического родства самодийцев с финнами/саамами; (2) устаревшая гипотеза об алтайской прародине финнов и самодийцев.

### Самодийцы среди уральцев

Все исследователи этногенеза самодийцев в той или иной мере являются последователями Кастрена. Одни, в том числе многие уралисты-лингвисты, приняли за основу финно-саамо-самодийские параллели и тем самым сблизили арены финно-саамского и самодийского этногенеза в Северо-Восточной Европе. Другие, в том числе советские сибиреведы, предпочли южносибирскую доминанту, оставляя в тени финно-самодийские этногенетические связи. Обобщенно эти два подхода можно назвать взглядом из Европы и взглядом из Сибири, каждый из которых фокусируется на локальных (западных или восточных) вариациях самодийских культур. Возможен и третий взгляд — с Урала — географического центра самодийского мира.

Самодийский сюжет обычно становится камнем преткновения в поисках уральской прародины. Если финно-угорские народы дают устойчивую картину соседства и непрерывности языковых связей от Фенноскандии до Западной Сибири, то расположение самодийцев в альтернативных (североевропейской или южносибирской) версиях вызывает резкий крен в западную или восточную этногенетическую перспективу. От этого же зависит оценка биоантропологического баланса европеоидности и монголоидности уральских народов.

Мне представляется, что особое внимание в дальнейшем изучении происхождения уральских народов следует уделить «само-самодийскому мосту». Среди уральцев саамы и самодийцы оказываются одновременно и соседями (канинские ненцы и кольские саамы) и полюсами (южносибирские самодийцы и скандинавские саамы). Они обнаруживают множество общих черт в культуре и языке, включая этнонимическую параллель: саамы (сами) — самоеды (самоядь)<sup>4</sup>. Треть лексик в саамском языке, относящаяся к северной ветви финских языков, происходит от древнего субстрата, называемого протосаамским (К. Б. Виллунд), арктическим (Э. Лагеркрантц) или палеоевропейским (Т. Итконен). Часть этой лексики, обозначающей понятия арктической природы и хозяйственной деятельности, имеет самодийские аналоги (более 60 слов), давшие основание ряду исследователей (К. Нильсен, П. Равила, Ю. Х. Тойвонен, И. Н. Шебештьен) предполагать, что древние саамы говорили на самодийском языке (Toivonen 1950; Sebestyén 1953). Критические обзоры этой версии (Б. Коллиндер, Э. Итконен, Ю. Лехтиранта, Е. А. Хелимский, В. В. Напольских) исходят из различных оценок степени близости саамов и самодийцев, но и самые категоричные из них не отвергают факта этих связей (см. Хайду 1985: 112–114; Напольских 1997: 31–34).

В российском североведении тема саамо-самодийского моста оказалась в тени южносибирской гипотезы: Ю. Б. Симченко (1980: 12) считал, что «контакт предков современных лопарей и самоедоязычных пришельцев не мог быть ранее I тысячелетия н. э.»; Л. Я. Крижевская (1990: 59) отрицала древность саамо-самодийских связей, поскольку самодийцы попали «в Заполярье из лесостепных широт Западной Сибири относительно поздно». Между тем высокая плотность параллелей между саамами и самодийцами свидетельствует о глубокой древности их контактов на европейско-уральском Севере. Условной границей прасаамского и прасамодийского ареалов можно считать бассейн р. Мезень, где проходит восточный рубеж распространения саамских топонимов (см. Лукьянченко 1980: 34). Таким образом, саамо-самодийский мост замыкает северные пределы уральской прародины, традиционно располагаемой в пространстве от Балтийского моря до Урала (Т. Аминов, Э. Итконен, И. Н. Шебештьен, Ю. Х. Тойвонен, П. Аристэ, Д. Дечи, А. Йоки) с включением таежного Зауралья (П. Хайду). При этом снимаются противоречия, внесенные в проблему уральского этногенеза

---

<sup>4</sup> Из многочисленных этимологий старого названия ненцев наиболее убедительной представляется версия о происхождении слова «самоед» от саамского «самэ-еднэ» (земля саамов, земля людей) в комментарии Б. О. Долгих (1952: 6): «Это название было перенесено русскими с саамских племен, занимавших, видимо, когда-то весь север Европейской России, на появившихся здесь позже ненцев, а затем на энцев и нганасанов».

«азиатской» гипотезой (М. А. Кастрен, Ф. И. Видеман), которая, впрочем, вызывает симпатии у исследователей по сей день (Хелимский 1983; 1989; Напольских 1997).

Самодийская прародина, вероятно, располагалась там же, где в историческое время кочевали ватаги «каменных самоедов» (уральских ненцев) — в северных лесах и тундрах по склонам Уральского хребта, включая Припечорье на западе и Приобье на востоке. Южными соседями самодийцев (по склонам Среднего Урала) были предки угров, западными — предки саамов (в Беломорье) и пермян (в Подвинье), восточными и юго-восточными (на Енисее и в Верхнем Приобье) — предки юкагиров<sup>5</sup>, кетов и алтайских народов.

Размещение прасамодийцев на северо-востоке уральского мира соотносится с их биоантропологическими характеристиками. Среди уральцев<sup>6</sup> самодийские народы выделяются повышенной долей монголоидности, особенно ярко выраженной у нганасан Таймыра. По ряду признаков нганасаны сближаются с юкагирами, эвенками и катангским (среднесибирским) типом североазиатских монголоидов (часто нганасан относят к байкальскому антропологическому типу североазиатской малой расы). Энцы и ненцы, в сравнении с нганасанами, характеризуются убывающей к западу монголоидностью. У западных групп европейских ненцев обнаруживается лопарская примесь (в свою очередь монголоидные признаки у саамов связываются с самодийским влиянием). Монголоидность северной группы селькупов выше, чем южной. В целом возрастание среди самодийцев монголоидности с запада на восток и с юга на север показывает, что ее источником является древнее арктическое население Средней Сибири, оказавшее влияние на антропологический облик нганасан, а также энцев, ненцев и северных селькупов. Енисей был условной границей и зоной контакта уральской (исходной для самодийцев) и североазиатской (характерной для древнего населения севера Средней Сибири) малых рас.

---

<sup>5</sup> Язык юкагиров, населявших в прошлом обширные территории Северо-Восточной Сибири, считается отдаленно родственным уральской семье. Правда, далек от разрешения вопрос, является ли это родство исконным (прауральским) или приобретенным в контактах с самодийцами.

<sup>6</sup> По биоантропологическим характеристикам большинство самодийцев, как и других народов уральской языковой семьи, относится к уральской малой (переходной) расе, формирование которой Г. Ф. Дебец (1956) представлял как результат длительного смешения европеоидных и монголоидных групп (о чем свидетельствует встречное нарастание по оси запад–восток европеоидности и монголоидности), В. В. Бунак (1956) — как реликт древнейшего физического типа, сложившегося еще до расхождения европеоидного и монголоидного расовых стволов (подтверждением чему служит своеобразное сочетание в облике уральцев европеоидных и монголоидных признаков, а также удаленность ряда уральских народов, например саамов, от зоны контактов европеоидов и монголоидов).



### Предки самодийцев в эпоху камня и раннего металла

Древнейший путь в район будущего расселения самодийцев (Северный Урал) вел с Камы на Печору, что видно по расположению палеолитических стоянок вдоль западного склона Уральского хребта (Медвежья пещера, Пымва-Шор I и др.). Доступ к соседним областям на западе и востоке был ограничен разливами приледниковых озер в бассейнах Северной Двины и Оби. Около 19 тыс. лет назад на Каме и Печоре сложилась среднеуральская культура верхнего палеолита (Павлов 2002). С ее распространением на восток, вероятно, связано появление стоянок Гари (р. Сосьва) и Юган-Горт VI (р. Войкар) в среднем и северном Зауралье (см. Косинская, Фёдорова 1994; Погодин 2000).

В голоцене камско-печорский путь оставался ключевым направлением культурных связей обитателей Северного Урала, хотя с потеплением климата освоенное пространство Субарктики значительно расширилось. Пояс мезолитических культур охватил весь Евразийский Север (за исключением арктических берегов Таймыра), впервые обозначив «циркумполярный вектор» — широтные связи вдоль побережья Ледовитого океана. На севере Восточной Европы контакты по оси запад–восток отмечаются в памятниках мезолита от Печоры до Балтики (см. Буров 1967: 166; Хлобыстин 1998: 35). Ключевое место в новой системе миграций и коммуникаций занял район Верхней Волги, связи с которым обнаруживаются в позднемезолитических памятниках Вычегды и Большеземельской тундры (Буров 1965: 160). Л. П. Хлобыстин полагает, что заселение крайнего Северо-Востока Европы (в том числе Нижней Печоры) происходило в мезолите с юго-запада, из верхневолжского бассейна через Северную Двину (Хлобыстин 1998: 35). Плотность освоения этой территории была довольно высокой — от Северной Двины до Полярного Урала обнаружено свыше 130 мезолитических памятников (Верещагина 1990: 48). Вероятно, в мезолите был проложен «чрезкаменный путь» с Печоры на Обь, по которому прошли древние уральцы, оставившие мезолитические памятники в устье Оби (Корчаги I-Б) и на Ямале (Юрибей I).

В неолите направления связей оставались прежними: устойчивые импульсы шли на Северный Урал с запада (через бассейн Северной Двины) и юга (из Прикамья); в свою очередь из Припечорья они распространялись далее на восток — за Урал в Приобье. Появление на Европейско-Уральском Севере керамики с гребенчато-ямочным декором вовсе не означало пришествие нового населения, а скорее отражало уже сложившуюся систему связей. Одним из главных очагов формирования гребенчато-ямочной традиции был верхневолжский район, откуда она распространялась по всему северу Восточной Европы, включая Печору. Л. П. Хлобыстин полагает, что неолитическая культура Печорского Заполярья генетически связана с ямочно-гребенчатыми

культурами Верхней Волги (1998: 35). Это наблюдение указывает на устойчивость сложившегося в эпоху мезолита широтного (сухоно-вычегодского) пути.

Исходной областью расселения древнейших самодийцев М. Ф. Косарев определяет лесную зону Восточной Европы, откуда носители гребенчато-ямочных орнаментальных традиций в позднем неолите прошли в Зауралье, а в бронзовом веке — еще дальше к востоку, до Нарымского Приобья (1974: 148–158). В. С. Стоколос допускает, что культура гребенчато-ямочной керамики распространялась на восток и северным путем через Приполярный и Полярный Урал (2000: 16).

Породина самодийцев охватывала оба склона Северного Урала, и все же ядром древней общности (судя по скоплению ранних памятников и направлениям культурных связей) был бассейн Печоры. Отсюда в Сибирь шли пути контактов и миграций на протяжении всей прαιстории и истории. Впрочем, восточный склон Урала играл не менее важную роль в поддержании устойчивости древнесамодийской общности — роль консерватора традиций. Сочетание «контактного» западного и «консервативного» восточного крыла самодийцев обусловило долговременное самобытное развитие их культуры. На севере Урала и Западной Сибири, в отличие от других областей уральского мира, гребенчато-ямочная традиция в орнаментации керамики сохранялась с неолита до финала бронзы (см. Косарев 1991). Данные палеолингвистики свидетельствуют о длительном обособленном развитии самодийского праязыка — с конца V тыс. до н. э. до конца I тыс. до н. э. (см. Хелимский 1983; 1989). Культурной консервативностью самодийцы превзошли всех остальных уральцев, испытавших в эпоху металла мощное воздействие со стороны южных и западных соседей — индоевропейцев.

Единство древних самодийцев могло сохраняться при условии преобладания в их среде внутренних связей, которые проходили по двум магистралям — чрезуральской (между Печорой и Обью) и обской (вдоль Оби и Обской губы). Феномен устойчивых северных трансуральских связей неизменно привлекает внимание исследователей: М. Ф. Косарев выявляет «симметричность» гребенчато-ямочных культур по склонам Урала (1991: 17–18); В. С. Стоколос видит в развитии энеолитической культуры Чужьяэль «общность процессов, протекавших в среде близких по происхождению групп населения по обе стороны от Урала» (2000: 13); Л. Я. Крижевская отмечает значительное расширение широтных чрезуральских связей между культурами Северного Приуралья и Зауралья в бронзовом веке (1990: 57).

В эпоху бронзы ярко обозначилась обская магистраль самодийских контактов. К середине II тыс. до н. э. комплексы с гребенчато-ямочной керамикой появились в Сургутском Приобье (Чемякин 1996: 64–65); в третьей четверти II тыс. до н. э. они вытеснили самусьскую традицию в Томском Приобье (Кирюшин 1973: 62–64; Васильев 1978:

6–12; Косарев 1991: 19). На рубеже II–I тыс. до н. э. гребенчато-ямочная керамика распространилась в бассейне Таза (Хлобыстин 1998: 177). Интенсивное освоение обского пути в бронзовом веке привело к смещению центра самодийского мира из Припечорья в Приобье. Расселение самодийцев вверх по Оби и Иртышу натолкнулось у южной границы тайги в Прииртышье на встречную экспансию андронидных культур, а в Приобье достигло ареала самусьской культуры; в пограничье сложились смешанные культуры, сузгунская и еловская. На вновь освоенных территориях, в Среднем Приобье и Обско-Енисейском междуречье, сформировался массив восточных самодийцев, в том числе предков селькупов и энцев.

В низовьях Енисея самодийцы все плотнее входили в зону влияния мощных ленских культур. Еще в мезолите на правом берегу Северного Приобья отмечались следы пришельцев с востока — носителей сумнагинской культуры (Погодин 2000: 75), однако ленское влияние лишь на излете достигало Приобья. В ту пору Таймыр был западной периферией ленских культур, так же как Ямал — североуральских. В конце бронзового века самодийцы перешли Енисей, и на западе Таймыра сложилась пясинская культура с элементами гребенчато-ямочной (североуральской) и ымыяхтахской (ленской) традиций (см.: Хлобыстин 1998: 118–119). С этого времени можно вести отсчет этногенеза таймырских самодийцев (нганасан).

Встреча на Енисее двух доминантных культур Евразийской Арктики отозвалась в археологии «синдромом циркумполярности» — отдельные черты восточносибирской культуры Ымыяхтах поразительно быстро распространились до Скандинавии. Керамика с вафельными отпечатками встречается на памятниках поздней бронзы Таймыра, Ямала, Большеземельской и Малоземельской тундр, Кольского полуострова, Финляндии (не говоря уже о Восточной Сибири и северо-востоке Азии). А. П. Окладников, Л. П. Хлобыстин, К. Карпелан, В. С. Стоколос и другие исследователи в той или иной мере допускают возможность стремительной миграции по тундрам Заполярья групп арктического населения с востока на запад Евразии (Окладников 1953; Хлобыстин 1998; Стоколос 2000). Вероятность подобного переселения по суше сомнительна, еще фантастичнее выглядят морские вояжи по Арктике в условиях похолодания климата на рубеже II–I тыс. до н. э. Остается предполагать эффект «горячего контакта», вызвавшего интенсивный культурный обмен и последующее тиражирование «модных» заимствований, в частности технологии нанесения на керамику вафельных отпечатков. Возможно, тот же эффект — в обратном направлении — обусловил распространение в Восточносибирской Арктике черт самодийской культуры, ставших для исследователей ориентирами в поиске самодийско-юкагирских параллелей.

«Казус» вафельной керамики важен для понимания характера се-

верных связей. Сам по себе он уникален, поскольку был вызван неординарным столкновением арктических культур, однако механизм его распространения обычен для Севера. При высоком уровне мобильности и открытости к адаптивным технологиям арктические культуры обладали столь высоким ритмом коммуникации, что новшество, воспринятое в одной части Заполярья, могло за короткий срок перекочевать в другую. Этот ритм поддерживался регулярными контактами арктических охотников на перекрестках сезонных миграций и брачным обменом. Так развивались контакты культур открытых пространств в древности (например, североуральской гребенчато-ямочной и восточносибирской ымыяхтахской) и недалеком прошлом (например, ненцев, нганасан и юкагиров). Так растекались по Северу смешанные биоантропологические признаки, в том числе черты монголоидности североазиатского типа, проникшие через брачные связи далеко на запад от своего исходного ареала (севера Средней Сибири).

### Самодийцы в железном веке

Накануне железного века самодийцы освоили обский путь от тундр до южной тайги. При этом культурогенный потенциал по-прежнему сосредоточивался на севере, где гребенчато-ямочная традиция доминировала, пополняясь внутренними инновациями — к штампам гребенки на керамике добавились фигурные (крестовые и струйчатые) штампы. Со временем гребенчато-ямочная традиция преобразовалась в крестово-струйчатую, ставшую на рубеже II–I тыс. до н. э. археологическим маркером общности самодийцев от Печоры (лебяжская культура) до среднего Обь-Иртышья (атлымская, гамаюнская, барсовская, лозьвинская, красноозерская, завьяловская традиции) (см. Канивец 1964; Васильев 1982; Борзунов 1986; Косарев 1991; Чемякин 1996; Стоколос 2000).

Северосамодийская культура в очередной раз продемонстрировала, с одной стороны, культурную устойчивость и гибкую адаптивность к природным условиям, с другой, граничащую с экспансивностью подвижность. Речь идет о впечатляющих миграциях с севера на юг носителей струйчато-ямочной (гамаюнской) и крестово-ямочной (атлымской) традиций. Трудно сказать, что послужило решающим толчком для очередной экспансии самодийцев — похолодание климата, давление соседей с запада или кризис культур на юге, но повсеместно от Урала до правобережья Оби северяне перешли южно-таежный рубеж. На Среднем Урале появились гамаюнские группы, в южных лесах Обь-Иртышья — атлымские. На Урале самодийские колонии оказались недолговечными и вскоре растворились в местной древнеугорской культуре, тогда как в Прииртышье и особенно Приобье они нарастили цепь самодийских селений, сложившуюся ранее в среде сузгунской и еловской культур (см. Косарев 1991: 21).

На рубеже эр в Нижнем и Среднем Приобье существовали две родственные культуры, усть-полуйская и кулайская, этническая характеристика которых вызывает нескончаемую полемику. Логика праистории, изложенная выше, свидетельствует об их самодийской принадлежности (позиция В. Ф. Генинга и Л. А. Чиндиной), однако высказывались и другие версии: усть-полуйская — угорская, кулайская — самодийская (В. Н. Чернецов, В. А. Могильников); усть-полуйская — угро-самодийская, кулайская — самодийская (М. Ф. Косарев); обе культуры — угорские (В. И. Молодин) или угро-самодийские (Н. В. Фёдорова).

Угорская принадлежность Усть-Полюя обоснована В. Н. Чернецовым: «В настоящее время вся территория бассейна Оби... населена племенами обских угров манси и хантов», следовательно, их предкам и принадлежит усть-полуйская культура. Правда, угры-савыры покорили Обь-Иртышь лишь в раннем железном веке, а прежде «вся территория лесной полосы и далее на север до арктического побережья представляла область расселения смешанных племен», среди которых на дальнем севере преобладал «палеоазиатский элемент, в тайге и на хребте — уральский» (Чернецов 1953: 238). Схема Чернецова построена на трех допущениях, нуждающихся в корректировке: (1) Как показал еще М. А. Кастрен, бассейн Оби исторически поделен на две части, правобережную самодийскую и левобережную угорскую; по этому признаку самодийцы имеют не меньше прав считаться наследниками Усть-Полюя, чем угры; (2) Предполагаемое стремительное движение степных коневодов угров-савыров в тайгу и тундру Приобья не находит ни экокультурных мотиваций, ни археологических подтверждений; (3) Вместо «смешанных племен» на севере Приобья в эпоху раннего металла жили самодийцы, которые были носителями гербенчато-ямочных, крестово-струйчатых, а затем и усть-полуйских традиций.

Кулайскую культуру, охватившую половину западносибирской территории, большинство исследователей связывает с самодийцами, хотя имеется опыт ее угорской этнизации (Молодин 1995). Ключевой аргумент об угорских параллелях фигурно-штамповой орнаментации на кулайской посуде, выдвигаемый В. И. Молодиным, может в равной мере служить доводом в пользу ее самодийской принадлежности. По этнографическим данным, фигурные штампы на берестяную посуду наносили не только угры, но и самодийцы (см. Хороших, Гемуев 1980: 180; Рындина 1995: 400). По археологическим данным, традиция орнаментального штампа в Приобье началась с «гребенки», дополненной позднее знаками креста, струйки, змейки, птички и других фигурных отпечатков; преемственность подтверждается тем, что ареал посуды с фигурными штампами в основном совпадает с ареалом хронологически предшествовавшей ей крестовой керамики (см. Могильников 1990: 10; Чемякин 1996: 71).

Согласно схеме Л. А. Чиндиной, кулайская самодийская культура сложилась в Сургутско-Нарымском Приобье в середине I тыс. до н. э. В конце первого, васюганского, этапа (VI–II вв. до н. э.) ее границы расширились к югу, охватив Томское Приобье. На втором, саровском, этапе (I в. до н. э. — V в. н. э.) миграции кулайцев в южном направлении достигли Верхней Оби, на севере — Обской губы и устья Таза. В итоге сложилась огромная кулайская общность с центром в Среднем Приобье и локальными вариантами на юге и севере (Чиндина 1984: 120–123).

Вероятно, на первом (васюганском) этапе движение кулайцев вверх по Оби до широты Томи было лишь повторением маршрутов предшественников (тот же путь был пройден прежними поколениями самодийцев — носителями гребенчато-ямочной и крестовой керамики). На втором (саровском) этапе южные миграции самодийцев-кулайцев достигли южносибирских степей и предгорий Алтая и Саян. Они и положили начало формированию южносамодийских групп (Фёдорова 2000: 62), что подтверждается палеолингвистической датировкой (рубеж эр) распада самодийской общности на северную и южную ветви (Хайду 1985: 173).

Близость кулайской и усть-полуйской культур многие исследователи, вслед за Л. А. Чиндиной, объясняют переселением кулайцев со Средней Оби и Прииртышья на Нижнюю Обь. Нет ничего невероятного и в обратном направлении миграций (подобных предшествующим движениям носителей гребенчато-ямочной и крестовой керамики), равно как и в том, что «самодийство» не мигрировало с Кулайки на Усть-Полуй или наоборот, а существовало на всей этой территории с эпохи бронзы. Обе культуры — самодийские сами по себе и каждая по-своему. Их взаимовлияние усилилось в первые века новой эры, однако оба очага, нижеобский и среднеобский, сохраняли свои роли в развитии местных самодийских культур (соответственно, древнененецкой и древнеселькупской).

В пространство самодийской общности рубежа эр, как и прежде, входило Припечорье (бичевницкая культура). Исследователи отмечают влияние то Приобья на Припечорье (Канивец 1964: 97; Буров 1967: 173–177), то Припечорья на Приобье (Савельева 1971). По-видимому, трансуральские контакты бичевницкой и усть-полуйской культур напоминали по своему характеру обские связи усть-полуйской и кулайской культур, а в совокупности они объединяли огромную самодийскую общность от Тиманского края на западе (где отмечены памятники типа Бичевник) до Таймыра и Алтая на востоке. Таким образом, в начале I тыс. н. э. самодийцы расселились на всей территории их исторически известного обитания.

Экспансия самодийцев, особенно носителей кулайской культуры, была связана с военно-политическими обстоятельствами: «война стала играть большую роль в жизни кулайцев», «возможно, это был политический союз» (Чиндина 1984: 123, 170). Возможно, кулайская «орда»

(по аналогии с исторической Пегой ордой) на рубеже эр превратилась в сильное военно-политическое объединение, кулайцы совершали военные рейды по Приобью и, судя по развитию фортификаций на их собственных поселениях, отражали встречные набеги. Подобное противостояние, как показывают фольклорные данные, приводило к взаимному захвату женщин, не исключая торговых, культовых и иных мирных связей. Обнаружение на Усть-Полуе кулайской посуды можно истолковать как признак удачного набега усть-полуйцев на селение кулайцев, в результате которого среднеобские пленницы-мастерицы оказались в гаремах северных воителей, или, напротив, как свидетельство скрепленного браками союза вождей Средней и Нижней Оби. В эпоху военизированного железного века быстрое расширение границ культуры могло означать не столько переселение ее носителей, сколько рост их политического влияния.

С рубежа эр берет начало история самодийского оленеводства — на Усть-Полуе детали упряжи найдены в слое, датируемом по дендрохронологической шкале 48–49 гг. до н. э. (Мошинская 1953: 81, табл. 4; Фёдорова 2000: 61); в начале I тыс. н. э. следы оленеводства отмечаются на Средней Оби (Чиндина 1984: 135, 235, рис. 29). Как полагает Н. В. Фёдорова (2000), оленеводство уже на первых порах сыграло исключительную роль в росте мобильности древних самодийцев и расширении их экспансии в Приобье. Оленьи упряжки служили боевым транспортом, обеспечивая внезапность и стремительность военных рейдов самодийцев (Головнёв 1993: 93). В средние века североуральские воины-олeneводы освоили пространства отдаленных тундр; их поселения и стоянки появились на севере Ямала, на Таймыре, в Большеземельской тундре (Мурыгин 1992; Хлобыстин 1993: 26; Головнёв 1998а: 108–113; Фёдорова и др. 1998: 69). В дальнейшем этнокультурная история северных самодийцев была тесно связана с развитием оленеводства, приобретавшим все более многосторонний (транспортный, товарный, пищесырьевой) облик.

### Древнененецкая культура

В свое время В. Н. Чернецов, обследовав руины древних землянок на берегах Ямала, заметил: «Допустить, что в какой-то период своего обитания на Ямале ненцы жили в землянках, невозможно. Вся их культура, образ жизни делают абсурдным такое предположение». Ненцы представлялись Чернецову недавними обитателями Севера, чьи предки пришли в тундру с юга на рубеже I–II тыс. н. э. (1935: 125; 1953: 238, 241). Оставалось лишь обнаружить следы их миграции на север. За десятилетия поисков на Уральском Севере открыто множество памятников археологии, но среди них нет тех, что оставлены гипотетическими мигрантами с юга. В. А. Могильников подвел неутешительный итог:

«Особенности культуры самодийцев в Нижнем Приобье пока не выявлены» (Могильников 1987: 216; см. также Матвеев 1995: 19).

Южносибирская гипотеза происхождения ненцев породила археологический парадокс: на юге древнененецких памятников не обнаружено, а те, что открыты на севере, приписываются не ненцам. Самый крупный из коренных народов Российской Арктики остался без археологии, что, впрочем, долгие годы не смущало специалистов. Лишь недавно, благодаря исследованиям на Ямале и критическому анализу южносибирской концепции, появилась возможность проследить этапы развития древнененецкой культуры на Уральском Севере (Головнёв 1998а, б; Фёдорова 2000).

Среди археологически обозначенных культур средневековья древнененецкими можно считать бичевницкую (в Припечорье), нижнеобскую (в Северном Приобье), вожпайскую (в северном междуречье Оби и Енисея). Первая соотносится с европейскими ненцами, вторая — нижнеобскими ненцами, третья — лесными ненцами и энцами. Участники этой фазы североуральского этногенеза фигурируют в ненецком фольклоре под родовыми именами ненцев (*ненэй ненэця* — ‘настоящие люди’), *манту* (энцы), *тавы* (нганасаны), *сихиртя* (жители сопок), *хаби* (лесные жители, главным образом ханты), *цано-хан* (саамы), *туңго* (эвенки), *санэр* (коми-зыряне), *луца* (русские). Некоторые персонажи фольклора могут быть соотнесены с археологическими культурами средневековья: ненецкие роды — с трансуральской Печоро-Обской общностью (включавшей бичевницкую и нижнеобскую культуры), *манту* — с вожпайской культурой Обско-Енисейского междуречья, *санэр* — с ванвиздинской и вымской культурами Вычегодского края.

Особый этногенетический интерес вызывает образ *сихиртя* (*сиртя*, *сииртя*) — легендарных жителей сопок, о которых повествуют ненецкие сказания (*лахнако*), эпические песни (*ярабц*) и былички-притчи (*ваал*). *Сихиртя* представляются людьми маленького роста с белыми (светлыми) глазами, обитающими в подземных жилищах и выходящими на поверхность тундры по ночам или в туман. Они носят красивую одежду с металлическими подвесками, и их подземные жилища полны металлических вещей.

С одной стороны, *сихиртя* — своего рода духи археологии, их сопки-дома часто оказываются археологическими памятниками. С другой, они рисуются людьми во плоти — в биографических рассказах упоминаются браки ненцев и *сихиртя*, и некоторые ненцы считаются их потомками. С третьей, им присущ особый культурный колорит — жизнь в земляных домах, мастерство в металлообработке, охота на диких оленей и морских зверей. В эпосе *сихиртя* предстают участниками сцен, в которых охотничья культура сменяется оленеводческой. Многогранность фольклорных характеристик *сихиртя*, сочетающих черты исторической действительности и мифологии разных уровней, позволяет



видеть в них реальных обитателей тундры в эпоху, предшествовавшую развитию крупнотапного ненецкого оленеводства.

Л. В. Хомич предложила ненецкие этимологии: *сиртя* — ‘делающий дыру’ (от *си* — ‘дыра’) или *сихиртя* — ‘избегающий’, ‘имеющий землистый цвет лица’ (Хомич 1970: 63–64; 1976: 58). В ненецком языке это название соотносится с кругом понятий «предки», «дух предков» с основой *си-се-ся*. Некоторые из них обнаруживают параллели в языке и культуре саамов: *сидяң* (нен. ‘тень, душа умершего’) — *ситте* (саам. ‘душа умершего’); *сядай* (нен. ‘дух-хранитель’) — *сейд* (саам. ‘дух-камень’, ‘дух-хранитель’) (Головнёв 1995: 224–225). Понятие и название «сихиртя» сложилось у самодийцев в пространстве от Белого моря до Карского, с которым генетически связаны и саамы и ненцы. За этим фольклорным образом видится тот самый «саамо-самодийский мост», который в древности связывал предков ненцев и саамов (некогда говоривших на самодийском наречии).

Если *сихиртя* воспринимать не как белоглазых карликов из быличек, а как образ дооленеvodческого прошлого, то пространство самодийской культуры *сихиртя* можно очертить в пределах Уральской Арктики, включая памятники Большеземельской тундры (так называемого «субарктического типа») и Ямала (тиутей-салинского типа). На востоке, в устье Оби, она граничила с древнеэнецкой культурой *мандо* (*манту*), простиравшейся до западного Таймыра (в археологической терминологии — вожпайская культура), на юге, в лесотундре, с древнененецкой культурой. Основным и исходным ареалом культуры *сихиртя* были приуральские поморские тундры. Ее закат (в фольклоре — уход *сихиртя* в сопки) связан с экспансией в северные тундры ненцев-оленеvodов.

Древнененецкая культура формировалась на границе тайги и тундры Северного Урала. Ее ареал расширялся по мере увеличения амплитуды кочевий оленеводов. На ранней стадии, при малом количестве транспортных оленей, древние ненцы могли сезонно мигрировать на короткие расстояния, например, от Обского устья до центрального Ямала. В археологии этой стадии, датируемой рубежом I–II тыс. н. э., соответствуют памятники типа Ярте (см. Головнёв 1998а), в материалах которых сочетаются признаки культуры *сихиртя* и древнененецкой культуры, называемой археологами нижнеобской (оронтурской) (Чернецов 1957), зеленогорской (Морозов 1993) или кушеватской (Буров 1989).

В фольклоре движение ненцев в глубинные тундры отражено сказанием о братьях из рода Яптик (одного из корневых родов ямальской тундры), которые прошли путь от охотников до оленеводов, встречаясь и вступая в брачные отношения с *сихиртя*. Распространение в тундре раннененецкой культуры охотников-оленеvodов (культуры Яптик) имело очаговый характер, было вызвано промысловыми и торговыми целями и обеспечивалось небольшим количеством транспортных оленей («по паре на брата», как в легенде о Пятерых Яптик). Тундровых

ненцев эпохи Яптик можно считать прямыми потомками носителей усть-полуйской культуры, что подтверждается, помимо прочего, сходством оленьих наголовников на Усть-Полуе и севере Ямала. Их движение в глубинные тундры исходило из северной тайги и лесотундры между речья Печоры и Оби.

Тундровые охотники-оленоводы Северного Урала названы *самоядью* в Повести временных лет (1096 г.). Из рассказа новгородца Гюряты следует, что соседями обитающей на «полуночных странах» самояди были югра и печера. Если югра, при всей ее близости к древним ненцам, имела угорские корни, то имя «печера», скорее всего, относилось к таежным самодийцам (ненцам). Б. О. Долгих полагал, что в конце I тыс. н. э. в Северном Приуралье различались группы лесных печорских ненцев и тундровых ненцев-оленоводов, кочевавших между Карой и Печорой (возможно, и к западу от Печоры); ко времени составления Начальной летописи название «самоядь» распространялось лишь на самодийцев тундры, тогда как лесные приуральские самодийцы именовались «печера» (Долгих 1970а: 52–53, 59, 62). Л. В. Хомич этимологизирует название летописной пещеры (и реки Печора) из ненецкого языка как *нэ тер* — ‘жители гор’ (1976: 101).

С упоминания пещеры в Повести временных лет начинается письменная история «жителей гор» — многочисленной и воинственной общности уральских ненцев. Следующее известие о Каменных самоедах содержится в сказании «О человецех незнаемых на восточной стране и о языцех розных», распространенном в рукописных сборниках XV–XVI вв. (древнейший датируется серединой 1490-х гг.). Список диковинных племен завершает «самоедь, зовома каменная». Эти самоеды «живут по горам по высоким, а ездят на оленях и на собаках, а платие носят соболие и олене; а яд их мясо олень, да собачину и бобровину сыру ядят, а кровь пьют человею и всякую. Да есть у них таковы люди лекари: у которово человека внутри нездорово, и они брюхо режут да нутрь вымают. Да в той же самоеди видали, кажут, самоедь же, старые люди с горы подле море мертвых своих идут плачущи множество их, и за ними идет велик человек, палицею железною погоняя их» (Титов 1890: 6).

Помимо Каменной, в сказании упомянуты еще семь групп самояди, причем, несмотря на экзотические детали (по пуп мохнатые, безголовые, линные, имеющие рот на темени), описание этих племен содержит реальные географические и экономические характеристики: например, малгонзеи живут за Югорскою землею, у моря, ездят на оленях и собаках, торгуют соболями; выше по Оби на берегу озера стоит самоедский «град велик», где идет «немая торговля». Сказание, сложившееся на Русском Севере в среде новгородцев и поморов, полно фольклорных гротесков, но как только речь заходит о товарах, дает точные и полезные для торговцев сведения: «а соболи ж у них черны велми и великы»;

«а торг их соболи, да песцы, да пыжы, да оленьи кожи». Этот своеобразный путеводитель для купцов демонстрирует осведомленность и заинтересованность (судя по тиражу списков Сказания) жителей Русского Севера в состоянии дел «на восточной стране». Самоеды в Сказании представлены не общей массой, а цепью племен, из которых часть известна своим оленеводством (каменные и малгонзеи), часть живет в городках (вверх по Оби).

Новгородское влияние с XI в. охватило Восточно-Европейский и Уральский Север, обеспечив замену импортом местное производство керамической посуды и металлических изделий. Посредниками в торговых связях новгородцев и самоедов выступали северные пермяне (предки коми-зырян); не случайно металлические котлы известны северным самодийцам как «зырянская посуда». Торговые интересы вызвали миграции северных пермян за Урал в Нижнее Приобье, где их поселения известны с XII в. (Пархимович 1991). Подобный импульс исходил и от Волжской Булгарии, со своей стороны вовлекавшей пермско-угорское население в торгово-посредническую и промысловую деятельность на Уральском Севере. Движение угров и пермян в населенные самодийцами северные леса Приобья было во многом обусловлено развитием торговли (в том числе пушной) на пути из Великого Новгорода в Великий Булгар.

Прямой доступ к североευропейским торговым путям имели лишь западные ненцы. Судя по тому, что пещера оказалась в числе новгородских данников, приуральские ненцы были включены в орбиту военно-торговых рейдов ладожан и новгородцев. Поскольку скандинаво-новгородский стиль колонизации был ориентирован не на административное подчинение населения, а на его вовлечение в устойчивые торговые связи, ненцы ответили встречным движением — распространили свои кочевья к западу, где возникали русские торговые форпосты, и арктическим берегам, где проходили морские пути поморов.

Б. О. Долгих отметил, что движение ненцев на запад до бассейна Онеги было связано «с установлением добрососедских отношений с местным русским и другим населением», когда ненцы «получили возможность мирно осваивать пространства лесов и лесотундр между редкими поселениями русских, потому что последние были заинтересованы в земельных угодьях совсем другого характера, чем оленеводы-ненцы» (1970а: 26; см. также Васильев 1979: 76). Правда, Б. О. Долгих относит эти события ко времени вхождения ненцев в состав России, тогда как добрососедские отношения ненцев с новгородцами установились на полтысячелетия раньше, и уже в XIV в. «самоядь и лопяне» соседствовали у берегов Онежского озера с монахами Муромского монастыря (Лашук 1958: 60).

Московский административный стиль в период экспансии Российской государственности (в XVII в.) вызывал у ненцев стойкую непри-

язнь. Если к новгородским и поморским факториям самоеды ехали торговать, то созданные Москвой пункты ясачного сбора они обходили стороной, а иногда подвергали осаде и грабежам. В XVII–XVIII вв. они совершали набеги на русские остроги и селения коренных жителей, подчинившихся российской власти. Противостояние новой власти и стремление самоедов сохранить независимость вызвали обострение межэтнических конфликтов на Уральском Севере и отход оленеводов в отдаленные тундры.

В этот период подвижность кочевников резко возросла. Как заметил С. В. Бахрушин, они «легко меняли места своих стойбищ и необычайно быстро перебрасывались с одного конца тундр к другому. Малейший повод — и они снимаются с места, как стая птиц, спугнутая человеком. Попробовала березовская администрация захватить несколько самоедов в аманаты, и тотчас “которые были в Карачее самоеды, кочевные людишка, разбрелись врознь в Мангазею и на Енисей и в Пясиду, и в иные сторонние реки”» (Бахрушин 1955а: 5–6). Для освоения отдаленных тундр и дальних миграций требовались большие стада оленей, и самоеды наращивали их всеми доступными средствами, включая торговлю, военные грабежи и захват оленей у соседей.

Становление крупностадного оленеводства произошло в эпоху обострения войн и конфликтов в XVII–XVIII вв. при сопутствующем экономическом кризисе (сокращении популяции диких оленей). Главным очагом накопления оленей и последующей экспансии оленеводов была область кочевий Каменных самоедов, особенно их коренного рода Харючи (в архивных источниках Карачей). Части этого рода под красноречивыми названиями (Ѓокатэта — ‘Многооленные’, Сэротэта — ‘Белооленные’) проложили кочевья от границ тайги до арктических берегов, от Таймыра до Большеземельской тундры. Миграции Каменных самоедов в XVI–XVIII вв. открыли новую страницу этнической истории ненцев — истории общности оленеводов-кочевников.



## ГЛАВА 2. РОД И НАРОД

*Мяд'тер (обитатели чума). Еркара (род). Тэнз (племя–фратрия–народ).*

Ритм кочевания в тундре задают олени, за которыми следуют люди, хотя во многих случаях (выборе направления перекочевок или поиске отбившихся групп) пастухам приходится быть быстрее своих стад, и в сложном цикле движения трудно определить, кто кого подгоняет, олени людей или наоборот. Кочевание — способ жизнедеятельности, подразумевающий не только готовность, но и предрасположенность к постоянной смене обстановки и минимализму быта. Культуре оленеводов свойственны ценности, недоступные оседлым культурам: в течение всей жизни ненецкая женщина ритмично и непринужденно снимает и ставит чум, увязывает в нарты и распаковывает домашний скарб; мужчина с гордостью носит имя Мюсена — «рожденный в пути»; герои ненецкого фольклора годами безостановочно куда-нибудь едут, и битвы их непременно включают долгие погони; боги ненцев тоже кочуют, и даже покойники ездят по своей темной стране.

В ритме кочевания сложились и существуют общественные отношения ненцев. Стустки социальных связей образуются на перекрестках кочевий, будто узлы огромной колышущейся сети. Нити этой сети, свитые из контактов отдельных людей, семей, родов и народов, растянуты в пространстве тундр и циклическом времени традиционного календаря. Динамизм общественным отношениям придает высокий уровень индивидуальной активности, граничащей с настойчивыми, иногда конфликтными, проявлениями персональных амбиций. Ненцы говорят: «У нас рога большие, они нам жить мешают», сравнивая себя с бегущими в одной упряжке, но вечно бодающимися оленями. Подчеркнутый индивидуализм и конкуренция в оленеводстве, торговле, социальном престиже уживаются с жесткими общественными установками, и в этом балансе яркой индивидуальности и прочной социальности кроется один из секретов «феномена ненцев» — их удивительной этнической стойкости.

Социальная система ненцев структурирована на трех уровнях — *мяд'тер* (семья), *еркара* (род), *тэнз* (племя, фратрия, народ), обеспеченных традиционными нормами гендерных и межпоколенных связей, собственности, лидерства, межродовых и межэтнических отношений. Эта система унаследовала старые самодийские традиции, но существенно

обновилась, особенно в структурах рода и народа, три-четыре столетия назад в ходе «оленоводческой революции», когда ненецкие роды дробились, объединялись и смешивались под влиянием российской колонизации, войн, преобразования торговых и миграционных путей. В череде конфликтно-контактных отношений с соседями и российской администрацией они образовали сообщество, называемое ненецким народом.

### **Мяд'тер (обитатели чума)**

Центр чума занимает очаг (летом костер, зимой железная печь), вокруг которого течет повседневная жизнь и который служит символом родства — у ненцев есть благопожелание: *Мяд' ту нёя хабтю*'' (Пусть не гаснет огонь в вашем чуме) в значении «Пусть никогда не прервется ваш род». В ненецком языке понятие «семья» обозначается выражениями *щопой ту' тер* (живущие у одного огня) и *щопой мяд' тер* (живущие в одном чуме) (Харючи 2001: 33–34).

Чум обустроен так, что все его обитатели движутся, сидят или лежат вокруг огня. Пространство между очагом и входом (*нё*) считается женским: здесь женщины хранят свои вещи, шьют, качают детские люльки, обивают колотушкой снег с зимней одежды, сушат дрова для очага, кормят собак. Противоположная часть чума (*си*) считается мужской, здесь хранятся ларцы с домашними святынями и посудой, орудия и оружие мужчин; эта часть чума ограждена от суеты людей и собак, от заносимых в дверь *нё* холода или комаров. Буквально *си* и *нё* означают одно и то же — ‘отверстие, проход’, только *нё* служит обыденной дверью, а *си* — священной. Если «женскую линию», идущую от очага через дверь *нё*, продолжить за пределами чума, она укажет на хозяйственные нарты с одеждой и провизией, в том числе «нечистую» нарту *сябу* с женской обувью. «Мужская линия» идет от очага через *си* к священной нарте *хэхэхан*, в которой хранятся предметы культа (по этому пути, а не через дверь *нё* выносят стол для обряда у священной нарты) и где мужчины собираются для разговоров. Далее линия *си* направляется в сторону заката в открытую тундру, линия *нё* — в сторону восхода к оленьему коралю, озерцу, куда женщины ходят за водой, и кочковатой низине, где они собирают хворост для очага. Мужчина не прикасается к нарте *сябу*, женщина — к нарте *хэхэхан* (и вообще не пересекает «мужскую линию»). Дележ имущества при разводе начинается с того, что мужчина берет себе *хэхэхан* и священный заочажный шест *симзы*, женщина — нарту *сябу*.

Когда ненецкое стойбище в пути, женщины едут в караване, мужчины на легких нартах выбирают дорогу и гонят стадо оленей. Место для нового стойбища определяет воткнутым в землю хореем мужчина, первую вещь в основание чума — железный очажный лист *тюмю* —

кладет женщина. Обычно стойбище остается на одном месте не более полумесяца (зимой), недели (летом), двух-трех дней (весной и осенью). Около часа (зимой) или получаса (летом) тратят женщины на установку или разбор чума. Мужчины в этом участвуют, но они, как выразился В. П. Евладов, «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» (Евладов 1992: 161).

У многих наблюдателей традиция жесткого разделения ролей мужчины и женщины, дополняемая ритуальными запретами для женщин пересекать «мужскую линию», переступать через мужские вещи, хранить свою обувь среди мужских и детских вещей, создает иллюзию бесправия женщины. В действительности у женщины и мужчины существуют самостоятельные сферы деятельности и собственности, в том числе культовые ниши. Женщина не приближается к тундровому святилищу так же, как мужчина не вмешивается в домашний женский пантеон, включающий *мяд' пухуця* (чума хозяйку), *ту пухуця* (огня хозяйку), *нытарма* (посмертное воплощение предка) и хранящий благополучие семьи от внешних угроз и стихий — многочисленных болезней *ца*, когтистой ведьмы *парнэ*, пурги *хад*. При родах, где запрещено присутствовать мужчине, властвуют силы женского пантеона, на тундровых святилищах, к которым не подходит женщина, действуют духи мужского пантеона. Табу не унижают мужчину или женщину, а различают их ритуальный почерк: женщина не разрезает поперек осетра, налима и щуку, потому что это делает мужчина; женщина не ест голову оленя, потому что это мужская пища.

Мужчина не вмешивается в домашний быт, если ценит свою жену, не считает ее неряхой или больной. Если женщина действительно немощна и нуждается в поддержке, он берет вторую жену. Со своей стороны женщина отправляется пасти оленей или ставить рыболовную сеть, если муж всерьез занемог или надолго задержался в пути. Одну из ненецких притч о распределении мужских и женских ролей приводит Е. Г. Сусой. Однажды женщина в летнюю жару пасла оленей и направила стадо на водопой к озеру с болотистыми берегами. Налетела туча комаров, и олени, отбиваясь от них, растоптали и утопили в болоте свою хозяйку. Она успела крикнуть: «Пусть отныне мой муж и всякий мужчина окарауливает оленей в любое время года — уж больно много дано нам, женщинам, обязанностей». Утонувшая женщина превратилась в гагару, а ее нож с берестяной рукояткой стал острым клювом (Сусой 1994: 76).

Разделение жизненного пространства на мужскую (открытая тундра) и женскую (дом с очагом) доли соотносится с ритмом мужских и женских действий: если активна женщина, пассивен мужчина, и наоборот. Обычай чередования усилий и распределения деятельностных ро-

лей женщины и мужчины можно назвать тундровым законом сохранения семейной энергии. При этом поддерживается и оптимально используется высокий индивидуальный потенциал, выражающийся, например, в замечательной способности мужчины сутками в дождь или стужу окарауливать стадо, а женщины — почти непрерывно шить (даже дряхлая старуха, уже ослепнув, продолжает шить). Переменная активность женщины и мужчины образует ровный ритм тундровой жизни и создает ресурс энергии, достаточный для бесконечного движения кочевников.

Очерченность индивидуальных полей деятельности и ответственности соотносится с нормами собственности. О принадлежащем семье стаде ненец может сказать «наши олени» и тут же определить среди них своих, жены, младшего брата, сына. Примерно так же дело обстоит в отношении домашнего имущества. Семейная собственность может быть вмиг разобрана на личные паи (хотя подобное происходит редко — при ссорах, разводах, разделении семьи), и персонификация собственности лежит в основе семейных отношений. Ненецкий ребенок рождается собственником — отец дарит младенцу олененка-важенку, потомство которой становится основой его будущего личного стада. И умирает человек собственником — личные вещи и любимые упряжные олени сопровождают его в могиле. Женщине принадлежат олени и вещи ее приданого (при разводе она может забрать их с собой), а также многое из сшитого ею в замужестве. В семьях изредка случаются разногласия по поводу размеров личных паев, что лишний раз напоминает об актуальности права личной собственности, однако само по себе это право ориентировано не на дележ имущества, а на внутрисемейную кооперацию, образуемую персональными интересами и вкладами членов семьи. Подобный динамизм отношений гармонирует с отсутствием в обычном праве ненцев понятия «недвижимость»: все ненецкое имущество, включая жилище, движется и нуждается в реальном носителе.

Тот же принцип динамичной кооперации лежит в основе межсемейных отношений. Ненецкая семья, даже объединяясь с другими семьями, самостоятельно кочует, ведет хозяйство, совершает ритуалы. Она чередует состояния, называемые по-ненецки *нарава* (свободная, отдельная жизнь) и *номдабава* (жизнь в объединении). Семья может в любой момент, собрав своих оленей, откочевать прочь и, по мере надобности, присоединиться к другому стойбищу. Этика родственных и соседских отношений исключает хаотичные миграции и обеспечивает устойчивость стойбищных объединений; вместе с тем, серия сезонных объединений и разъединений составляет обычный цикл хозяйственного и социального взаимодействия.

Средняя семья оленеводов (из 5–6 человек, владеющая собственным чумом, караваном нарт и стадом оленей в 300–400 голов) начинает самостоятельную весеннюю миграцию от границы леса в тундру (слова *нарава* ‘весеннее кочевье’ и *нарава* ‘отдельное кочевье’ близки по зву-



чанию и смыслу). На весенний период отела она объединяется с двумя-тремя другими семьями в стойбище (*нэсы*; от *нэсянзь* — ‘соединиться, сжаться’); затем, на комарный летний период, образует в составе двух-трех *нэсы* ‘объединенное стойбище’ (*ноб’ нэсурма*). Осенью она покидает ‘объединенное стойбище’ и, обычно в паре с другой семьей (*таха’-ва* — ‘направляющиеся в разные стороны’ или *тэраңу* — ‘выделяющиеся’), кочует из северной тундры к зимним таежным пастбищам. В течение оленеводческого цикла отдельные члены семьи могут участвовать в промыслах линного гуся (летом на угодьях *ябтарма*), песца (осенью в составе группы *ханинеда* и зимой в облавной охоте *таларава*), рыбы (летом в составе группы *халымгадабада*). Кроме того, на разных этапах кочевания семья вступает в торгово-обменные отношения с морскими охотниками, стойбищами южнотундровых и лесотундровых рыболовов (*таңоч, юрчандер*). В общей сложности члены одной семьи в течение года оказываются непосредственными участниками семи-восьми различных хозяйственных объединений, вступают в торгово-обменные контакты с таким же количеством самостоятельных промысловых стойбищ, посещают многолюдные торжища (в далеком прошлом ярмарки, в последние десятилетия совхозные собрания оленеводов в поселках и на факториях). При этом ненецкая семья предпочитает взаимодействовать с другими семьями в стиле временной кооперации, а не постоянной зависимости.

Круг контактов семьи в течение года включает несколько десятков (принимая во внимание ярмарки и поселковые съезды) других семей. Этот круг настолько же постоянен, насколько устойчивы маршруты оленеводческих и промысловых миграций. Каждая семья образует свой социальный кластер — подвижную сеть контактов, растянутую между опорными точками кочевий: *мядырма* (место оленеводческого стойбища), *ябтарма* (место промысла линной дичи), *носилава* (место пушной охоты), *ёлава* (рыболовное место), *тэмдолава* (место торговли). Благодаря частичному совпадению и расхождению кластеров разных семей общество ненцев представляет собой социальную среду с гибкими связями и границами. Кластерная организация имеет свои узлы, где территориально и сезонно сходятся контакты многих семей: летние ‘объединенные стойбища’ оленеводов и зимние ярмарочные съезды; с ними соотносятся наиболее значимые общественные ритуалы — зимний и летний «срединные дни», зимние гостевания и свадьбы (см. Головнёв 1995).

Устойчивость социальной системе ненцев придают родственно-соседские связи, широко раскинутые по тундре. Родственные семьи могут кочевать порознь, но встречаться в узловых точках кочевий (например, на зимних торгах) и совместно участвовать в обсуждении и принятии важных решений. Дальние торговые, промысловые и обрядовые рейды также поддерживаются этими связями — по

тундровому обычаю, гость может жить в чужом чуме сколько угодно; ему не станут задавать назойливых вопросов и не попрекнут куском мяса. Более того, он должен обойти все чумы стойбища и разделить трапезу с каждой семьей. При этом он может ничем не одаривать хозяев, но сам непременно увезет с собой хозяйские дары. Обычай подразумевает, что гостю суждено оказаться в роли хозяина и приютить в своем чуме любого пришельца. Традиция гостеприимства служит своего рода социальной страховкой и создает благоприятные условия для социальных контактов в тундре; скупой хозяин легко исключается из полноценного общения, обретая прозвище типа Маро (жадный) и становясь мишенью всеобщих насмешек.

Связи по родству и свойству охватывают всю тундру, поскольку брачные правила разделяют ненцев на экзогамные половины — группы родов, условно называемые фратриями Харючи и Вануйта. Женатый ненец оказывается в родстве по отцу с одной половиной соплеменников, в свойстве по жене — с другой. С учетом этих связей стойбища оленеводов, рыболовов и охотников часто образуются семьями отца и сыновей, родных и двоюродных братьев, мужей двух сестер (две семьи могут временно занимать правую и левую части одного чума). У сибирских тундровых и лесных ненцев неразделенные семьи, объединяющие брачные пары одного или двух поколений (отца и сына, братьев), составляют от четверти до трети общего числа семей.

Патрилинейное родство исключает брачную и сексуальную связь, тогда как матрилинейное, напротив, считается благоприятным для брака (родственницы матери относятся к противоположной экзогамной половине). «При вступлении в супружество у самоедов соблюдается степень родства, так что из рода своего, по мужеской линии, самоед не может взять жену, ибо это почитается кровосмешением, но из женского берет иногда и самую близкую родственницу свою» (Иславин 1847: 132). Нередко между семьями и родами устанавливается многопоколенное перекрестное брачное партнерство, удобное психологически и экономически — мужчины и женщины двух родов-партнеров лучше ладят в семьях, имеют общие традиции и поддерживают друг друга в кочевье. Акцент на подобном предпочтении слышится в напеве ненца: *He' Тадиби' небяни сядвэ тет лы нэсоми нин ёцету". Вы' Паюте' сада малха"на мат" нюни небя, не' Тадиби' мат" ю" тэмда харта пэръяда. Си"ми натерись сидя" нёнэхэт пынэртакы.* — Моя мама из рода Тадебя меня крепко поставила на ноги — я никогда не падаю. У истоков Ольховой реки моя жена из рода Тадебя, мать моих шестерых детей, сама пасет наших шестьдесят оленей. Ожидая меня, она, наверное, стоит у дверей чума, держась за шесть; она словно качается на качелях, не зная покоя (Сусой 1994: 97).

Не раз отмечалось, что семьи ненцев могут легко преобразовываться и распадаться: «самоедину вольно брать братнюю жену, мачеху, сноху

и прочее» (Зуев 1947: 60); «браки у них и уничтожаются очень легко» (Георги 1799: 10); «жениться на вдове умершего брата не является, правда, обязанностью, но весьма поощряется» (Вербов 1939: 64). По нормам обычного права, мужчина мог в любое время выдворить жену из чума по причине ее бездетности или дурного нрава; изгнанница возвращалась к родителям или искала кров у родственников (Хомич 1966: 173). Легкость семейных перемен у ненцев представлялась первобытной экзотикой исследователям советской эпохи (сегодня она кажется обыденностью), которые усматривали в ней пережитки неких ранних форм брака (например, группового). Реалии тундровой жизни подсказывают иное толкование этих норм — как способа социального маневрирования кочевников, привыкших беречь ценный семейный потенциал (наследовать вдове родича) и решительно избавляться от помех (расторгать неудачное партнерство).

В динамике кочевой жизни следует рассматривать и обычай брачных даров, называемых калымом (*не'-мир* — 'плата за женщину') и приданым (*ндэдинзэй* — 'посланное'). Исследователи-мужчины (А. Шренк, В. Иславин, В. Евладов, Г. Старцев, А. Куроптев, Л. Костиков), скрупулезно подсчитав затраты брачующихся сторон, особенно калым<sup>1</sup>, пришли к заключению о соразмерности приданого и калыма. Л. В. Хомич с обостренностью женского восприятия гендерного неравенства в дореволюционную эпоху настаивает на том, что «приобретение жены фактически являлось ее покупкой», а приданое было лишь пропорционально калыму, но «ничто не говорит о том, что оно было равно ему» (Хомич 1966: 167, 173). Исследовательницы-ненки (Е. Г. Сусой, Г. П. Харючи, Л. В. Кирипова) дружно отвергают толкование *не'-мир* как купли-продажи невесты, поскольку приданое (нарты с оленями, одежда, чум или полчума, котел и другая утварь, пищевые запасы), а также подарки отца и родственников (*мядинзэй*), которые женщина получает в течение всей жизни, с лихвой восполняют свадебные затраты мужа. Е. Г. Сусой вообще избегает понятия *мир* (цена, товар) и предпочитает вести речь о «возмещении приданого», рассматривая свадебные дары как залог долговременных доброжелательных отношений между семьями жениха и невесты (Сусой 1994: 39). Действительно, взаимные свадебные дары выглядят настолько же экономической сделкой, насколько и заключением союза между двумя «очагами», что недвусмысленно обозначается обменом котлами. Это оказывается и своего рода экономической инициацией молодоженов (свидетельством их состоятельно-

---

<sup>1</sup> По подсчетам В. Иславина, богатые самоеды дают в качестве калыма 100–200 оленей, 100–200 песцов, 1–2 чернобурых и 10 красных лисиц, 3 сажени тонкого алого, синего или желтого сукна, 1 медный котел; оленеводы средней руки — 25–60 оленей, 25–50 песцов, 1–2 красных лисиц, 3 сажени сукна недорогой цены, 1 медный котел; бедные — 10–20 оленей, несколько сукна и медный котел (Иславин 1847: 127–128).

сти как создателей нового кочевого домохозяйства) и реально способствует бытовому обустройству *мяд' тер*.

Богатый кочевник может взять несколько жен (обычно до трех), установив, таким образом, союз с несколькими «очагами». При этом, помимо женского внимания и домашнего уюта (чумы многоженцев выделяются изысканным убранством и вполне подходят под определение «тундровых салонов»), кочевник становится обладателем существенных социальных и экономических ресурсов, поскольку владения и ответственность его свояков служат резервным фондом пастбищ и оленей в кризисных ситуациях. Не числом оленей, а маневренностью в бедственных обстоятельствах (эпидемий, гололеда, налета врагов) определяется состоятельность оленевода. В ненецкой традиции число жен — показатель социального престижа мужчины, а в эпосе — свидетельство могущества воина-вождя, особенно если в его гареме состоят жены-иностранки (хантыйки, энки, нганасанки). Не любострастием, а дипломатией был движим главный самоедский старшина Пайгол, когда на 79-м году жизни, имея двух жен из древнего рода Лэхэ, взял третью «европейку»<sup>2</sup>. Впрочем, многоженство благотворно сказалось и на мужском достоинстве вождя — по свидетельству авторитетного современника, врача Франца Белявского, в 90 лет Пайгол был сед, но «очень крепок и здоров» и, несмотря на «маститую старость», разделял брачное ложе со всеми тремя женами (Белявский 1833: 128, 171).

Многоженство у ненцев, как и других народов, было не общим правилом, а привилегией энергичных и богатых мужчин. Бедные, как заметила Л. В. Хомич (1966: 158), «в лучшем случае довольствовались одной женой». В этнографической литературе полигинный брак (многоженство) оценивается как пережиток архаики, принижающий статус женщины (см. Шренк 1855: 429); причинами приобретения дополнительных жен называются бесплодие, старость или болезнь первой жены, нехватка рабочих рук в большом хозяйстве (Хомич 1966: 158). Все это по-своему верно и соответствует объяснениям, которые, будто оправдываясь или упрощая суть дела, давали ненцы любознательным гостям<sup>3</sup>. Однако в фольклоре сбор жен по разным землям зачастую оказывается главным мотивом походов и подвигов героя, жертвующего ради этого не только хозяйственным благополучием, но и жизнью (своей или родичей). В старой ненецкой традиции многоженная семья —

---

<sup>2</sup> По данным ревизий 1795 и 1816 гг., Пайгол Нырмин Тылов, старшина рода Карачеев (Харючи), имел двух жен — сестер-самоедок из рода Логей (Лэхэ) Архангельского ведомства, а также девять сыновей и трех дочерей (Лёзова 2000: 194).

<sup>3</sup> Чиновник В. Тарасов, например, в доверительной беседе с ямальским ненцем из рода Ыкатэтта узнал, что две жены 32-летнего красавца-оленевода никак не могут родить ему мальчика-наследника. «Придется, — говорил он, — жениться еще раз и купить третью жену» (Тарасов 1914: 7).

эталон социального позиционирования мужчины. Именно в многоженных семьях ненецких вождей развивались и преобразовывались социокультурные нормы; из этих семей, вероятно, выросли многие ненецкие роды, с чем может быть связана и жесткая партилинейность ненцев.

Организация полигинной семьи значительно сложнее, чем нуклеарной, и предполагает взаимные усилия и уступки для гармонизации бытовых и сексуальных отношений. Старшая жена (*люды*) главенствовала среди женщин (если не была бездетной), поддерживая добрые отношения с младшими женами (*маты*); все жены одинаково любовно относились к своим детям и детям других жен, считая их полноценными братьями и сестрами (Хомич 1966: 176). *Люды* ежедневно распределяла обязанности среди *маты*: одна жена варила еду, другая шила, третья смотрела за детьми; на следующий день их роли менялись. Каждая жена занимала полчума или отдельный чум; муж ел и спал то в одной, то в другой половине чума (или в разных чумах), не желая обидеть ни одну из жен (Костиков 1930: 38). Впрочем, семейные устои различались под влиянием характеров и симпатий, о чем свидетельствует наблюдение В. П. Евладова: «У Лямби три жены, и все они живут здесь, рядом с ним. Последняя — самая молодая (видимо, любимая) — живет барыней. Она не разливала чай, а сидела и пила его вместе с нами. Такой “эмансипированности” я еще на Ямале не встречал. При кочевке она ездит на легкой нарте и не ведет грузовой анас (караван. — А. Г.). С ней на нарте ездят два щенка. Ночью ей высушили и размяли кисы две другие жены» (Евладов 1992: 176).

Гибкость внутренней этики многоженной семьи с детства закладывает в ненце качества, называемые способностью с достоинством уступать или «пружинностью характера». Еще одно качество, укорененное в ненце, — самонадежность. С момента рождения, обычно в сложных, а иногда экстремальных условиях кочевого быта (например, на движущейся нарте или брошенной на снег шкуре), младенцу достается не меньше шансов умереть, чем выжить — первый же глоток ледяного ветра может оказаться последним. Порой кажется, что в староненецкой традиции условия родов сознательно усложнялись, чтобы выживали только сильные младенцы. У ненцев не принято создавать особых удобств для рожениц; обычно дети рождаются на женской половине чума или в отдельном «нечистом» чуме, непременно на оленьей шкуре и при горящем огне — перед выходом младенца мать должна повернуться к огню (*ту' ня' сядхалцга*) (Харючи 2001: 34). Таким образом, уже при родах ребенок проходит первое испытание, сравнимое по сложности с инициацией, и приобретает имя: родившегося в пургу называют Хадко (девочку Хадне), при каслании — Мюсена, в гостях — Мядуна, крепкого — Мэбета, светлоглазого — Сэвсэр (Кирипова 1995: 29); родившегося в день приезда в чум финского лингвиста Кастрена — Немзя (Кастрена звали в Печорском крае «немцем») (Иславин 1847: 123). Девочке на Гы-

дане досталось имя Тыхани, потому что ее мать с трудом добиралась из тундрового стойбища в поселок, и схватки у нее начались, когда до больницы оставалось совсем близко (*тыхына* — ‘переносить трудности’).

К имени у ненцев особое отношение, оно не просто обозначает человека, а определяет его состояние, вернее, ряд состояний. Одно из них — детское имя, связанное с обстоятельствами рождения (например, Хадко — ‘Человек пурги’). Другое дается в честь умершего предка и считается «настоящим» (*ненэй нюм*; например, Яне — настоящие имена часто непереводимы). Третье, родственное звание, появляется у человека при рождении его ребенка, и с этой поры Хадко (Яне) зовут, например, отцом Мэбета. Когда у Мэбета родится сын, «отец Мэбета» перейдет в разряд дедов, и ему отыщется какое-нибудь стариковское прозвище, например, Ямб-иня — ‘Длинная веревка’. А когда он станет совсем дряхлым и выживет из ума, его за глаза могут называть Ытарма — ‘Кукла по умершему’. Все это время по именам человека зовут главным образом посторонние, а близкие обращаются к нему по родству или свойству: *ню* (сын), *пана* (младший брат), *нека* (старший брат), *хасава* (муж), *ий* (зять), *нися* (отец), *тидя* (дядя по материнской линии), *при* (дед) и т. д. В ненецком обиходе «эти слова означают гораздо больше, чем простое родство, а также подчеркивают большую нежность, чем их переводы на русский язык» (Сусой 1994: 33, 34). Кроме того, ненец может дополнительно принять русское имя для удобства общения с иноплеменниками; по наблюдению Л. В. Хомич, ненцы охотно употребляют русские имена (1966: 181).

Многоименность ненца соответствует многообразию его социальных ролей. Зато умерший человек — безымянный; его уже нельзя называть по имени (вернее, бывшему имени), от этого, по ненецкому поверью, покойный испытывает боль. Последним от него уходит *ненэй нюм* (настоящее имя), которое когда-то, вскоре после рождения, досталось ему от умершего предка. Теперь его черед уступить это имя новорожденному или, по старым представлениям, возродиться вместе со своим именем в новорожденном. При жизни *ненэй нюм* редко проговаривают вслух, будто оберегая от бытовой суеты, для которой предназначены прочие имена и прозвища. Под настоящим именем человека знают, вторичными — называют. Тем более это имя не пристало произносить младшему по возрасту. Л. В. Хомич описывает сцену неловкости в контакте двух культур: учитель поселковой школы в соответствии с русским этикетом спрашивает учеников-ненцев имена их родителей, но дети «молчат, точно не знают или боятся сказать». Правда, «желая оскорбить, раздражить соученика, дети произносят имя его отца» (Хомич 1976: 117).

Отношения в ненецкой семье не делятся на взрослые и детские — все по способности и разумению участвуют в общей жизни *мяд’тер*. Ребенок с грудного возраста приобщается к оленеводческой пище: ему

дают сосать куски сырого мяса с кровью и сырой костный мозг (Евладов 1930: 39). Кочевнический минимализм касается всех, включая маленьких любимцев: «Пусть ребенок одевается в то, что есть, пусть ест то, что едят взрослые» (Сусой 1994: 31). Ненецкие дети редко капризничают и уже в люльке ведут себя степенно. Повзрослев, они редко зывают о помощи, привыкнув обходиться собственными силами. У них есть свои развлечения — *сянако* (игры) — девичьи с куклами *дхуко* в чуме, мальчишечьи с маленькими луками и арканами снаружи, однако и в них разыгрываются сцены стойбищной жизни: *яркулава* (лов оленей), *мюсева* (перекочевка), *мядонда* (гости), *тюня* (свадьба), *парнэко* (схватка с когтистой ведьмой). Часто грань между игрой и делом неразличима. Г. П. Харючи вспоминает, как в детстве на стойбище она участвовала в негласном соревновании детей по установке чумов — победу торжествовали те, над чьим чумом первым взвивался очажный дымок (Харючи 2001: 33). Дети с азартом играют во взрослых и легко ими становятся. Рука мальчика привыкает к ножу, а девочки к игле в 5–6 лет. В 12 лет мальчик на своей нарте пасет оленей, а девочка ведет свои нарты в караване. Раньше, случалось, детей женили в возрасте 3–6 лет, а в 12 ненецкая девочка становилась матерью (Шренк 1855: 429; Куроптев 1927: 20; Евладов 1930: 35). В 13–14 лет юношу (*наны*) и девушку (*пирибтя*) уже неприлично называть их детскими именами.

С первой менструацией (*ирийтана* — букв. ‘месячные’) девочка переходит черту детства. Всему стойбищу в этот день становится известно, что она «положила свои кисы» на нарту *сябу*. Отныне она не должна прикасаться к священной нарте, обходить чум со стороны *си*, перешагивать через вещи мужчин, веревки, разделявать или резать поперек осетра, налима, шуку. Она уже не *няро* (‘чистая’), а *сямэй* (‘грешная’); вернуться в статус *няро* ей предстоит только к старости<sup>4</sup>.

Юноша приносит на святилище свою первую жертву. Ёдет Тадибе вспоминает, как в 14 лет он с отчимом впервые поехал к священной сопке. «Это было в *лимби иры* (марте, когда поднимается солнце). Мы взяли с собой *хэхэхан* (священную нарту), запряженную двумя светлыми оленями, и маленькую важенку, которой не исполнилось года. Это была моя важенка. Старик остановился перед *хэхэя* (святилищем), ве-

<sup>4</sup> Женский век разделен на этапы: *ебцотана* (‘люлечная’) или *хобатна* (‘шкурная’); *ядэрта не цацекы* (‘ходячая девочка’); *няро не цацекы* (‘чистая девочка’); *нё’ нямна хэвы пирибтя* — (‘перешедшая привходовую часть чума девушка’); *хаюпава’ пир пирибтя* (‘способная к замужеству девушка’); *нармы пирибтя* (‘взрослая девушка’); *хаюпада не* (‘замужняя женщина’); *ноб’’ню’небя, сидяню’небя* (‘мать одного ребенка’, ‘мать двух детей’ и т. д.); *нюта пацохоно мэна не* (‘детьми зрелая женщина’); *нармы не* (‘взрослая женщина’); *нюдя нелевы не* (‘женившая детей женщина’); *нармэрка не* (‘пожилая женщина’); *няро не* (‘чистая женщина’); *хада* (‘бабка’); *тяхавы пухуця* (‘старуха’) (Харючи 2001: 156).

лел мне перевернуть спереди назад малицу. Мы трижды по солнцу обошли сопку, два раза крикнули богам с северной стороны, третий раз — с южной. Затем старик велел мне правильно надеть малицу. Когда мы забили важенку, старик сказал: “Сейчас у тебя первая встреча. Через три года в *лимби иры* ты снова приедешь сюда, оленя забьешь”. Он положил шкуру важенки на сопку так, чтобы голова смотрела на солнце, а череп привязал к торчащему стволу лиственницы. Рядом с теплой тушей мы положили свои ножи. Я съездил на нарте к озеру за льдом и собрал дрова для костра. Старик зажег костер от лучины, которую привез из чума. Ветер дул с юга, нес дым на сопку. Старик сказал: “Я давно сюда езжу, и ничего плохого пока не случилось. Брат у меня был, я его сюда звал, но он сказал, что спина у него болит, и на третий год после этого умер”. Старик продолжал: “Слушай огонь, если он трещит — плохо будет, если молчит — хорошо”. Огонь молчал. “Когда я умру, делайте мне костер каждый год”. Взяв кровь и спирт, мы поднялись на сопку. В *лимби иры* на ней видны из-под снега только семь главных *сядаев* — родов Худи, Езыңгы, Сэротэта, Тусида, Хороля, Махэко и Ядне. По первому кругу я намазал лица *сядаев* кровью — левым ухом моей важенки, макая им в кружку с кровью. По второму кругу полил лица *сядаев* спиртом, а старик сказал: “Ни одного *сядая* не оставь без чарки”. До сих пор я помню эту поездку, будто случилась она не пятьдесят лет назад, а вчера».

### **Еркаp (род)**

Первое, что интересует ненцев при знакомстве: *Еркаpар цамгэ* (какого ты рода)? Указание рода, с уточнением его ветви, включает в сознании ненца целую сеть ассоциаций относительно территории кочевий и святилищ, былых и ожидаемых контактов и конфликтов, дистанции родства и возможности брачных связей. Женщина, сколько бы мужей и стойбищ не поменяла (у ненцев брак патрилокальный), пожизненно сохраняет девичье родовое имя; оно состоит из женской версии названия рода с добавлением слова *не* (женщина): Не Ваной (женщина рода Вануйта), Не Харёй (женщина рода Харючи), Не Сэрой (женщина рода Сэротэта), Не Неней (женщина рода Неняңг) (см. Вербов 1939: 50).

В эпосе герои носят не личные, а родовые имена: Старик Харючи, Младший Яптик, Женщина Лэхэ, Сирота Пяся. Род в сказаниях обычно представлен живущими на одном стойбище или движущимися в одном караване братьями: тремя Ябтоңэ, пятью Яптик, семью Сусой. Один род живет на одном стойбище, как бы мало или велико оно не было — один, три, семь, три-по-три, три-по-семь, семь-по-семь чумов. В фольклоре не случается, чтобы герой посетил на своем пути разные стойбища одного и того же рода или обитатели этих стойбищ ездили бы в го-



сти друг к другу. Если под ударами врагов гибнет стойбище Ябтоңэ, значит, гибнет весь род, и какая-нибудь героиня просит воителей оставить в живых хотя бы люлечного младенца, чтобы «не погас очаг» Ябтоңэ.

В тундровой действительности XIX–XX вв. все выглядело иначе — представители различных родов жили вперемешку на различных стойбищах. М. М. Броднев и Л. В. Хомич пытались выявить или реконструировать картину, сколько-нибудь подобную фольклорной, опираясь на сведения об охотничьих угодьях, пограничных камнях-метах *хэкур'*, участках тундры с названиями родов (например, Яптик' я — 'земля Яптик'). Их выводы, казалось, не оставляли сомнений в родовом землевладении у ненцев, тем более, что сочетались с господствовавшими в те годы теориями: «рыболовные, охотничьи и в значительной мере пастбищные угодья являлись собственностью рода» (Броднев 1950: 93); «существовала родовая собственность на рыболовные, охотничьи и частично пастбищные угодья» (Хомич 1966: 142, 152). Однако уже исследования Н. А. Свешникова пошатнули эту убежденность: «Указанные территории принадлежали не родам, а семьям, носившим имя того или иного рода. Например, 106 хозяйств Окоэтто на Ямале кочевали в составе 26 смешанных по родовому составу групп от Байдараты до Надыма (Свешников 1961: 73–74). Точку в дискуссии поставил Б. О. Долгих, собравший воедино этнографические и статистические источники, в том числе данные Приполярной переписи 1926–27 гг.: «Роды ненцев жили очень смешанно, и можно установить лишь преобладание отдельных родов в определенных участках, а отнюдь не исключительное владение ими территорией» (Долгих 1970а: 93–94; см. также свод карт).

Оленеводы ограничивают свои владения от чужаков правилом: «Ходить-то ходи, а чум не ставь». Чужаками считаются все, кто не включен, по договоренности с вотчинником, в состав пастушеских и промысловых объединений (*нэсы*, *ноб' нэсурма*, *ханинеда* и др.). Поскольку все хозяйственные объединения временные, право на землепользование приглашенного оленевода, например, в *ноб' нэсурма* (объединенном стойбище) ограничивается конкретным сезоном или хозяйственным эпизодом (как в зимней загонной охоте *таларава*), а затем он возвращается в разряд чужаков. При формировании хозяйственных объединений вотчинник учитывает родственные связи лишь в той мере, в какой они соответствуют реальной экономической ситуации: он не откажет в праве выпаса или промысла сородичу, давно и постоянно кочующему с ним бок о бок, но это право ни в коем случае не распространяется на всех носителей родового имени. Иногда вотчинник намеренно дистанцируется от сородичей, предпочитая поддерживать с ними эпизодические контакты, а тесные хозяйственные связи налаживает с чужаками, которыми легче управлять и с которых удоб-

нее брать плату за пользование угодьями (пастухи Вануйто, например, рассчитывались с вотчинником из рода Явцгад пушшиной или оленями). Старейший североямальский оленевод Авво Вануйта пояснил, что название земли родовым именем, например, *Вэцга'я* (земля Вэцга), означает, что ее вотчинник — оленевод Вэцга, но он может не пускать на свою землю других Вэцга, как это и происходило у мыса Хаен-сале на севере Ямала.

Ненцы нередко предпочитают русское слово *вотчинник* собственным словам *серм'пэртя* ('дела ведущий') и *цэсямды ервота* ('хозяин стойбища'), поскольку оно содержит полезную для разрешения споров интонацию российского права. Кроме того, в русское понятие они вкладывают смысл «владения территорией», тогда как ненецкие толкуют в значении «распоряжения стадом, кочевьем». В этих нюансах выражено различие между «кочевым» и «оседлым» измерением пространства: для первого важна линия миграции, для второго — линия границы. Что касается пограничных меток на Ямале, то они заслуживают отдельного рассказа.

Шел 1826 год. До Обдорского края докатилась волна реформ, поднятая генерал-губернатором Западной Сибири М. М. Сперанским. Прежде верховную власть в Обдорске олицетворял остяцкий князь Тайшин, собиравший ясак и вершивший суд среди остяков и самоедов. По Уставу «Об управлении инородцев» 1822 г. остяки и самоеды были причислены к разным разрядам — соответственно, кочевых и бродячих инородцев — каждый со своим управлением. Главным старшиной самоедов был избран «маститый старец» Пайгол из рода Карачеев, сразу проявивший крутой нрав и вступивший в соперничество с остяцким князем. Половина самоедских родовых старшин открыто встала под руку Пайгола, другая колебалась, продолжая «оказывать почтение» Матвею Тайшину. Остроту вопросу о власти в обдорских тундрах придавала едва стихшая религиозная война, в которой самоеды выступали воинствующими язычниками, а крестившиеся остяки представляли не менее агрессивную государственную религию. Новый Устав объявлял «свободу богослужения» и обязывал православное духовенство обращать инородцев в христианскую веру «по правилам кротким, одними убеждениями без малейших принуждений». Однако, будто в пику Уставу, весной 1826 г. архимандрит Вениамин затеял массовое принудительное крещение самоедов европейских тундр, сопровождавшееся погромом языческих святилищ. Вести о христианизации вместе с бежавшими через Урал кочевниками подняли смуту в сибирских тундрах, подогрев слухами о наступлении с юга миссии тобольского епископа Евгения Казанцева (он дважды в 1826 г. предпринимал безуспешные попытки крещения обдорских самоедов). Тобольский губернатор Д. Н. Бантыш-Каменский получил донесение о готовящемся побоище русских на зимней Обдорской ярмарке и под Рождество спешно выехал в Обдорск.

Князь Тайшин встретил его уговорами вернуть остяков и самоедов в лоно единой власти, а старшина Пайгол объявил «о страхе, в котором находятся все подчиненные ему самоеды, что будто хотят их насильно крестить, чего они никак не желают». Ценой «многих разговоров» губернатору удалось «успокоить самоедского старшину насчет мнимого крещения».

В это смутное время случилось быть в Обдорске штурману императорского флота Ивану Иванову, имевшему поручение от капитан-лейтенанта Литке составить карту арктических берегов Ямала. С октября штурман Иванов пытался двинуться в путь, но не мог найти проводников и подвод. Самоеды подозревали всех русских в сговоре и были убеждены, что штурман будет описывать тундровые берега «для того только, чтобы отнять у них земли». На успокоительные заверения и обещания платы они дружно отвечали: «Пускай снимут с нас лучше головы, а оленей мы не дадим». Те же слова, «показывая на шею свою», повторил в беседе с губернатором старшина Пайгол. Бантыш-Каменский обратился за содействием к князю Тайшину. Тот вызвался помочь, поскольку «воля хана» для него священна, тут же, правда, попросив, чтобы березовский исправник убедил самоедов дать его остякам оленей и указать путь по неизвестным им тундрам. В итоге под воздействием не то уговоров, не то опасений вмешательства остяков, не то, как злословит Ф. Белявский, вина («только оно и может победить упрямство самоедов») в середине января 1827 г. самоедские старшины поставили свои тамги под обязательством помочь гидрографической экспедиции оленьими упряжками. В 1827–28 гг. штурман Иванов со своими спутниками обследовал и картографировал берега Ямала и острова Белого (подробнее см. Лёзова 2000: 195–197; Перевалова 2000: 234–235).

Веком позже, в 1928–29 гг., на Ямале работала землеустроительная экспедиция В. П. Евладова. Охотовед этой экспедиции Н. Н. Спицын услышал от оленевода Я. Сэротэта рассказ о том, что вотчины (родовые территории) появились с той поры, как ездил по Ямалу русский «Турман». Он убеждал самоедов возить его по тундре и пояснял: «Кто куда увезет, тот и будет владеть той землей». Где останавливались олени или отказывались дальше везти каюры, он делал отметку на земле — *юмб*. Эти отметки стали считаться границами родовых владений (НА ТГИАМЗ № 296: 77). Сегодня столь обстоятельных рассказов в тундре уже не услышишь, но можно видеть каменные кладки или столбы, называемые *турман юмб* (метки штурмана). Кое-где ненцы их изредка подновляют и до сих пор считают разделительными знаками старых вотчин. Так, по стечению обстоятельств, от него не зависевших, Иван Иванов стал первым в истории ненцев землемером и основоположником традиции делить тундру на «родовые вотчины».

Русский почерк виден и в порядке учета самоедских родов в ясачных списках и ревизиях. Многие исследователи пытались на основе ар-

живных данных проследить историю развития (или разложения) родовой организации ненцев. Особенно интригующим был бурный рост числа самоедских родов во второй половине XIX в.: за 40 лет между 10-й ревизией 1858 г. и всероссийской переписью 1897 г. количество родов у обдорских самоедов Каменной стороны выросло с 6 (отмечавшихся в списках на протяжении полутора веков) до 17; еще через 30 лет, к Приполярной переписи 1926–27 гг., число родов достигло 25. Причины столь быстрого дробления родов исследователи усматривали в развитии крупностадного оленеводства и частной собственности на оленей, социальной и имущественной стратификации, утрате родами производственной и территориальной целостности, осознании малыми родами своей социальной значимости в 1870–90-е гг. (см. Васильев 1979: 85, 169, 177–178).

И. И. Крупник не считает обосновательными выдвинутые версии, но предлагает задуматься о природе источника информации: ревизии служили простому учету коренного населения для надежного сбора ясака; общенациональные переписи, начиная с 1897 г., напротив, стремились отразить сложность и полноту состава населения огромного государства. Поэтому скачок численности самоедских родов мог быть результатом чисто бюрократических изменений в системе учета русской администрацией кочевого населения (Крупник 2000: 139–141). Прав Крупник и в том, что ясачные списки — колониальные по сути формы регистрации коренного населения — вряд ли передают адекватную картину его социального устройства. Скорее они показывают российское устройство сбора налогов с ненецких «административных» родов. Впрочем, в какой-то мере иллюзия того, что когда-то родов было не 80–90, как сейчас<sup>5</sup>, а гораздо меньше, чуть ли не всего два (Харючи и Вануйта), перекликается с ненецкой фольклорной традицией.

Ненецкое родоведение можно начать с мифа о первозданной семье. «Когда-то жили старик со старухой. Было у них семь сыновей. Первый сын — Харючи, второй сын — Вануйта, третий сын — волк, еще один сын — лесной медведь, еще сын — белый медведь, еще сын — росомаха, еще один сын — [птица] Минлей. И отпустил старик своих сыновей в разные места» (Вербов 1939: 44–45). В этом мифе понятно, по крайней мере, то, что Харючи и Вануйта — такие же братья, как волк и росома-

<sup>5</sup> Самым полным считается список ненецких родов в работе Г. Д. Вербова (1939: 43–44, 52): Вануйта, Вода, Вора, Вылка, Вэла, Вэли, Вэнокан, Вэночка, Вэра, Евай, Езыцгы, Ивши, Ладукай, Ламбай, Ламдо, Лапсуй, Лапандер, Лар, Лэхэ, Марьик, Нареча, Ненянг, Неркыхы, Нехэця, Нохо, Нядаггы, Нямдаси, Няруй, Няць, Цадер, Цано-Харючи, Цасяда, Цока-Вай, Цокатэга, Цууци, Цэвасяда, Пандо, Паравы, Паханседа, Поронгуй, Пуйко, Пуци, Пырерка, Пэдаранхасава, Пяк, Сабы, Саландер, Сэхой, Сусой, Сэротэга, Сэр’пива, Сяхуней, Сядэй, Тадебя, Тайбари, Талей, Тёр, Тибия, Тохо, Тусяда, Тысыя, Тэ мя’, Тэсяда, Хабдэ, Хандер, Хардянг, Харючи, Хоралы, Хоратэга, Худя’, Хунинда, Хуңгала, Хэно, Хэтанзи, Юху, Ябтоңэ, Явңгад, Яв’тысыя, Ядня, Ямал, Яндо, Яптая, Яптик, Яр, Яханхасава.

ха. Часто ненцы называют их не родами (*еркар*), а народами (*тэнз*), и от каждого ведут самостоятельные ветви.

Перечень сыновей старика Харючи<sup>6</sup> обычно возглавляют Ёкатэта (Многооленный), Сэротэта (Белооленный) и Тэсяда (Безоленный). По преданию, братья поссорились, и один забрал себе большую часть стада, другой — белых оленей, а третий остался ни с чем. В другой версии в роли обделенного оказался сын по имени Ядне (Пешеход)<sup>7</sup>, в третьей — Яндо (Короткошерстая собака)<sup>8</sup>. В. П. Евладов записал легенду о двух братьях, богатом оленщике и бедняке, которые, спасаясь от потопа, разделились: богатый ушел с оленями на север, и от него пошли ямальские самоеды, а бедный построил лодку, уплыл в Низовую сторону и от него пошли гыданские самоеды; братья назвали друг друга именами Ёкатэта (Многооленный) и Ёано-Харючи (Лодочный Харючи)<sup>9</sup> (Евладов 1930: 21).

Предание о родоначальнике Вануйта (Корневой) повествует о трех бедных братьях, у которых был один олень. Однажды ночью старший брат увел оленя, а чтобы его не нашли, подвязал к своим подошвам корни (*вано*), отчего след его стал нечеловеческим — *цылека* (чудища). Другой брат ночью все слышал, отчего получил имя Вэңга (Собачьё ухо)<sup>10</sup>, и рассказал о пропаже третьему брату, который от горя заплакал и стал зваться Сабы (Плакса)<sup>11</sup>. Сюжет о корне настолько популярен, что ненцы других родов достраивают к нему свои версии. От члена рода Пуйко (Веревошный) можно услышать тот же рассказ, только уже о четырех братьях, и в конце четвертый брат уводит на веревке (*пуй*) неких упряжных оленей. Член рода Ядне, который относится к другой фратрии и не может причислить своего предка к братьям Вануйто, повествует о трех соседях, при этом тайну кражи открывает не чуткий Вэңга, а пешеход Ядне, двинувшийся по «нечеловеческому следу» и отыскавший пропажу.

<sup>6</sup> Родовое имя Харючи (Харюци) принято переводить как ‘журавлиный’ (от *харё* ‘журавль’); существуют также версии о его связи с названием реки Кара, тюркским *кара* ‘черный’, кругом этнонимов на юге Сибири типа *карагасы* (Прокофьев 1940: 74; Хомич 1976: 98, 109, 113; Васильев 1979: 30–33).

<sup>7</sup> Ветви рода Ядне: Ненэй (Настоящий), Нойцоба (Суконная рукавица), Малцоба (Целая рукавица), Ядку (Склон).

<sup>8</sup> Ветви рода Яндо: Ненэй (Настоящий), Падвы (Пестрый), Алто (Черный).

<sup>9</sup> С потопом связаны имена еще двух родоначальников того же *тэнз*: Лапсуй (Плоский, Прихлопнутый) спасался от потопа у корня дерева, сверху его кто-то хлопнул, и он скрыл голову; когда случился потоп, Сусой (Высохший) остался один, еды у него не было, и он исхудал.

<sup>10</sup> Ветви рода Вэңга: Неро (Ивняковый), Мыд (Печень).

<sup>11</sup> Ветвями рода Вануйта, помимо Сабы, считаются: Ненэй (Настоящий) Вануйта, Неро (Ивняковый), Сэрпива (Белые кисы), Сабы (Плакса), Хугля (Передняя лапа), Махэко (Заика), Мыд (Печень), Хандер (Содержимое нарты), Нойцоба (Суконная рукавица), Яптая (Тонкий), Оковай.

Тема дележа и ссоры братьев звучит на разные лады в родовых преданиях. Два брата стали делить гуся: грудь досталась брату Худи (Грудная кость)<sup>12</sup>, а лапы — брату Ябтоңэ (Гусиная лапа)<sup>13</sup>. Братья Яр на охоте убили дикого оленя, разделали и сели есть, но повздорили, деля куски: один взял голову — Марңэва (Голова дикого оленя), другой так разъярился, что забыл о еде — Морюй (Раскаленный), третий не обращал ни на кого внимания и ел свой кусок — Мунко (Кусочек), четвертый прыгал в стороне от ссорящихся — Лэмор (Пуночка)<sup>14</sup>. Яптик (Костяной, Крепкий) получил свое имя оттого, что украл мозговую кость или, по другой версии, варил в котле кость без мяса. Один из братьев Вануйта украл и съел оленью печень, его стали звать Мыд (Печень); у другого ничего не осталось, кроме кисов, его прозвали Сэрпива (Белые кисы).

Многие предания о родоначальниках по их тону и фабуле можно отнести к жанру пародии, а их автора представить сидящим в компании друзей и сочиняющим экспромты на родовые имена. Происходит это непременно в чуме у дымящегося котла — слишком уж часто пища оказывается в поле зрения сочинителя. Насмешки достаются не только другим родам, но и собственному. Вот что, например, можно услышать на полуострове Евай от члена рода Евай. «Жили когда-то два брата Ҙадер. Один из них убил однажды дикого оленя и попросил жену сварить суп. Утром проснулся и сказал жене: “Посмотри, застыл на супе жир или нет — пора на охоту идти”. Она ответила: “Нет, мы недолго спали, жир еще не застыл, суп еще горячий”. Он сунул палец в котел и обжегся. С тех пор стали его звать Евай (Суп)».

Возможно, подобные шаржи имеют под собой некие основания, выраженные в прозвищах родоначальников, а затем вольно истолкованные. Например, древнее родовое имя Езыңгы (от *ес* — ‘силок’) поясняется то тем, что родоначальник любил ловить петлями куропадок, то тем, что сам был пойман в петлю родственниками возлюбленной. Как отметил Б. О. Долгих, названия некоторых родов происходят от личных имен, «поэтому они имеют зачастую такой случайный и странный характер» (Долгих 1970а: 102).

Принято считать, что лишь часть родовых названий восходит к именам родоначальников. Остальные даны по территориям обитания,

<sup>12</sup> Ветви рода Худи (по Г. Д. Вербову): Хара — живущие на изгибе Юрибея (*хара* — изгиб), Сядо’ Маха — на берегу Байдараты, Хой — на Урале. В состав Худи влились остатки ямальского рода Вбда (Хомич 1976: 109). Восточная ветвь рода носит название Тасиняңг-Худи — ‘Нижние’, живущие на Низовой стороне.

<sup>13</sup> Ветви рода Ябтоңэ: Ненэй (Настоящий), Хабтаңарка (Большие олени-быки).

<sup>14</sup> Ветвями рода Яр, кроме Марңэва, Морюй, Мунко и Лэмор, являются: Вын (Тундровый) Яр и, по Г. Д. Вербову, Поңга хасуй (Сухой невод). Название *Яр* имеет несколько версий перевода — ‘песчаный’, ‘нарост на дереве’, ‘корь’, ‘плакса’ (см. Долгих 1970а: 100; Хомич 1976: 110).

основному роду занятий, характеристикам семейных или родовых оленей, названиям животных, птиц, насекомых или их частей; некоторые принесены древними мигрантами из дальних стран (Южной Сибири), некоторые заставляют вспомнить о легендарных «дивьих» людях (Нэвасяда — ‘безголовый’, Сюнзи — ‘без пупа’) (Долгих 1970а: 103; Хомич 1976: 111). Это верно, если исходить из прямого их перевода. Если же следовать ненецкому стилю родонаречения, то придется признать, что все названия образованы от личных имен родоначальников. Дополнительным примером может служить ветвь Санэр Ыокатэта, название которой (‘Печорские Многооленные’) как будто указывает на освоение ею бассейна Печоры (Санэро-ям). В действительности история этого нового родового имени не столь эпична. В начале XX в. на севере Ямала кочевала ветвь Ыокатэта, называемая Ямал (Край земли). К ней принадлежал шаман Сэйко, который на время откочевал за Урал, там женился на женщине из рода Хораля, а затем вернулся на Ямал, уже с прозвищем Санэр (Житель Печорского края). Потомков Сэйко стали причислять к ветви Санэр Ыокатэта.

В фольклорной традиции род всегда олицетворен его основателем или вождем. Вероятно, ненецкие слова *еркар* (род)<sup>15</sup> и *ерв* (вождь) однокоренные — от *ер*” (середина). В описании родового стойбища непременно выделяется центральный высокий чум (два, три чума), в котором живет *ерв* (и его братья). Вокруг во множестве стоят обычные чумы, принадлежащие *начекы* (‘ребятам’) или *ты пэртя* (‘пастухам’). Они образуют собственно *еркар* (окружение вождя) и носят его родовое имя. В эпосе родоначальник непременно принимает на себя роль военачальника — *саю ерв* (военный вождь), и ведомое им войско из 30–40 боевых нарт выступает под именем рода (подробнее см. Головнёв, 1995). Именно в войнах и конфликтах вокруг вождя (*ерв*) формировался род (*еркар*); при тех же обстоятельствах роды разделялись и объединялись, свидетельством чего служат изобилующие склоками легенды о родоначальниках.

Самая удачная историческая реконструкция раннеколониальной стадии родового быта выполнена на таймырских материалах С. В. Бахрушиным. В конце XVII в. самоедский род представлял собой небольшую самостоятельную группу, возглавляемую «князцом». Этот первоначальный род (в сущности, семья) расширялся за счет свойственников (шурьев, зятьев), пасынков, «вскормленников» и пленников (прежде всего женщин и детей), а также обрастал экономически маломощными и искавшими поддержки людьми. Общая численность рода, считая женщин и детей, составляла несколько десятков человек. Во главе стоял «ро-

---

<sup>15</sup> В западных ненецких говорах для обозначения рода употребляется также термин *паг* (*паңг*) — досл. ‘корень’ (Хомич 1976: 96).

довладыка» (князец), власть которого над его «родовиками» можно охарактеризовать как «право жизни и смерти» (Бахрушин 1955а: 8–9).

Со смертью вождя роды легко делились, объединялись, приобретали новые имена. Частая смена названий «административных родов» прослеживается в истории ясачного учета лесных ненцев: в 1816 г. их группы назывались Айвасиды, Карцы, Недевятковой станицы, Ракли, Ванцын, Логачи, в 1851 г. — Каминная, Нянзина, Шюрюмина, Лабина, Пандина, Лебина, в 1897 г. — Лахку, Сыngu, Халь, Лянкпе, Нитю, Ланку. «Менялся ватажный старшина и нередко соответственно менялось название ватаги», — комментирует В. И. Васильев (1979: 179–186). В этнографической реальности родов гораздо больше: Пяк (Лесной) с ветвями Найвахи (Головной), Панхой (Последний), Сэпа (Сухой), Ныдунты (Сосновая шишка), Венгомса (Собачье мясо), Нолма (Курносый); Айваседа ('Без головы' или 'Без главы') с ветвями Нойсома (Суконная шапка), Дянлэта (Трясун), Теваку (Сирота), Наханы (Старый), Ётта (Запирающий реку), Лаймуки (Оставшийся), Толатанка (Заячье ухо); Вэла (Длиннолицый) с ветвями Тун (Огненный), Тухуйла (Тканевый) и др. «У лесных ненцев, с их воинственным и независимым нравом, было в обычае при появлении выраженного лидера (даже в рамках стойбища) тут же расходиться по разным местам», — заключает Е. В. Перевалова (2001: 145–147).

Ненецкий род, обычно представляемый разлагающимся рудиментом первобытности, в действительности был боевым и здоровым организмом. Он формировался вокруг вождя и его родичей, представляя собой орду воинов и промысловиков. С развитием крупностадного оленеводства ненецкие роды оказались рассеянными по тундре, множась на ветви под началом новых поколений лидеров. Ясачный реестр, составленный в XVII в., впоследствии не поспевал за динамичными преобразованиями самоедских родов и искусственно консервировал устаревшую схему. Ненцы оставались носителями родовых имен (своего рода ясачных фамилий), давно утративших первоначальный смысл. Впрочем, длинные родственные связи, для обозначения которых использовались старые родовые названия, имели определенное, прежде всего брачно-регулирующее, значение в социальной жизни ненцев.

### **Тэнз (племя — фратрия — народ)**

С. В. Бахрушин предложил в развитие своей схемы эволюции самоедского рода сценарий формирования племени. В XVII в. род являлся основой, на которой складывались обширные соединения самоедов и вырастали племена. Они создавались двумя путями: либо путем естественного разрастания одного рода, который, разбиваясь на ветви, сохранял общую связь, либо путем усиления одного рода за счет соседних, не связанных с ним кровным родством. Постепенно из числа прочих



родовых князцов выделялось несколько «самых лучших». Таким был, например, «Большие Карачейские земли князец лучший» Пось Хулеев, приезжавший на Обдорь к ясаку «со всем своим родом и с братьями, и с кочевными людишками» (Бахрушин 1955а: 11).

А. Шренк писал, что «не только все европейские самоеды, но и сибирские их единоплеменники до Обского бассейна разделяются на три главных племени: Лага, Ванойта и... Харуци, которые, по всей вероятности, считали друг друга за разные народы, потому что слово танз, означающее племя, выражает также понятие народа». Русских самоеды называли Лутса-танз, остяков — Хабий-танз, собственные племена — Лага-танз, Ванойта-танз и Харуци-танз (Шренк 1855: 559–560). Лесные ненцы, занимавшие особую территорию и говорившие на особом диалекте, также считали себя особым племенем — *тыемс* (Вербов 1939: 59). Л. В. Хомич справедливо полагает, что слово *тэнз* (*тыемс*), которое современные ненцы толкуют как «род», «фамилию», «сорт», прежде обозначало «племенное объединение» (Хомич 1966: 142, 144).

Племя Карачеев (Харючи-*тэнз*), которое триста пятьдесят лет назад возглавлял «лучший князец» Пось Хулеев, а двести лет назад — знаменитый Пайгол, заслуживает отдельной главы в истории ненцев. Карачеи были самым многочисленным объединением самоедов<sup>16</sup>: в 1695 г. они составляли треть (391 из 1168), а в 1795 г. — более половины (1053 из 2039) ясачных плательщиков сибирских тундр (см. Долгих 1960: 73; Васильев 1979: 92). Их исконной землей был Ямал с прилегающими склонами Урала (так называемая Каменная сторона), однако в XVII–XVIII вв. они держали под контролем всю тундру от Печоры до Енисея. Известно, что в XVII в. Карачеи приходили торговать на Печору и иногда платили ясак в Пустозерском городке (Долгих 1970а: 74). Ветви Карачеев отмечены в ранних ясачных списках под названиями Ану-Карачеи (от *нано* — ‘лодочные’) и Тазу-Карачеи (от *таси* — ‘низовые’) в восточных тундрах (на Низовой стороне) между Обью и Енисеем. К ним, Карачеем, в первую очередь следует относить крылатую фразу С. В. Бахрушина: «Вся тундра от Пясида до Пустозерска представляла одну большую дорогу для самоедских кочевий, жила одной общей кочевой жизнью» (Бахрушин 1955а: 6).

Карачеи повсюду воевали и торговали. В 1642, 1644, 1662, 1668, 1719, 1730, 1732, 1746, 1778 гг. они совершили набеги на Пустозерск (Василь-

---

<sup>16</sup> В ясачных списках рубежа XVII–XVIII вв. сибирские и европейские самоеды записаны по группам («родам»): Адеры, Айвасида, Ану-Карачей, Ванюта с ветвями Луца-Ванюта и Соль-Ванюта, Ватцины станицы, Волей, Вынги, Выучей, Карачей, Карс, Лодокуйский, Лохей, Ляпинская самоадь, Недевятковой станицы, Ниримовы Логочи, Обдорский, Паробы, Пучей, Пяки, Ракай, Сабей Яптики, Сигуней, Синевская самоадь, Сопли и Япти, Тысыня, Хатанзей, Югучейский, Яры (см. Долгих 1960: 70–73; Хомич 1976: 96–97; Васильев 1979: 77, 86).

ев 1979: 121–122; Вершинин 2003: 12). В 1642 г. две сотни Карачеев во главе с князем Хулеем (отцом Пося Хулеева) в течение месяца опустошали окрестности Пустозерска: «образы кололи, людей грабили, а иных били и пытали, и животину имали, и неводы, и сети, и лодки, и ветки, и котлы, и якоря, и парусы поймали ж и свезли, и кочи посекали, и воевав отошли в тундру». Карачеи грабили как русских, так и местных самоедов родов Логеи и Ванюта (Вершинин 2003: 12). В середине XIX в. «миролюбивые европейские самоеды» еще хорошо помнили эти рейды и изображали Карачеев «многочисленным, лихим и необузданным народом» (Шренк 1855: 560). Доставалось и Пякам (лесным самоедам): в 1633 г., например, березовский воевода поручил обдорскому князю Мамруку уговорить карачейских самоедов, напавших на казымских сородичей, «вернуть полон и грабленные животы» (Бахрушин 1955б: 134). Не исключено, что именно Карачеи составляли ядро летучих воинов-разбойников «в красивых кисах и малицах», известных в фольклоре хантов под именем *авус ёх* (северный народ). В разгар религиозной войны XVIII в. Карачеи свирепо расправлялись с крещеными соседями-остяками: в 1720-е гг. Ану-Карачеи во главе с «народным злодеем» Пунзы Тыровым устроили погром в Подгородной волости (князя Никифора Еурова «во многих местах копьями изранили и над телом делали поругания»), а на Куновате убили нескольких остяков «с обычными поруганиями и варварством». После того, как Пунзы и его сообщники были пойманы казаками и развешены на столбах в Обдорском, Казымском и Ляпинском городках, карачейский старшина Тынжа Енисеев вновь «взбунтовал» две сотни своих сородичей (см. Головнёв 1995: 102–105, 127).

В документах второй половины XVIII в. среди карачейских самоедов Низовой стороны выделяется князец Палка Гымов, «он же Комаров». С этого времени, полагает В. И. Васильев, в составе Карачеев выделился род Неняңг (Комар) (Васильев 1979: 158), о котором у соседей сложилось мнение: «Любили они воевать, и было их много, как комаров, когда собирались вместе» (Долгих 1970а: 102). Не исключено, что родовое имя Неняңг связано с фольклорным образом *ярарха саюв неняңг мулгха* (от войска будто земля колышется, будто гудит туча комаров). Это имя прославил самый знаменитый мятежник в ненецкой истории — Ваули Неняңг, возглавивший в 1830–40-х гг. восстание самоедов против обдорского князя и титуловавший себя «царем Низовой стороны».

Все главные старшины самоедов XIX в. происходили из Карачеев<sup>17</sup>. Элитный статус «Карачейской орды» привлекал в ее состав само-

---

<sup>17</sup> По стечению обстоятельств в начале XXI в. признанным лидером ненцев является представитель того же *тэнз* — С. Н. Харючи — Председатель Думы Ямало-Ненецкого автономного округа, Президент Российской ассоциации коренных народов Севера.

едов других родов и ватаг. Вероятно, этот мотив кроется за показавшимися В. И. Васильеву (1979: 159) маловразумительными объяснениями самоедских старшин, будто ко 2-й ясачной комиссии (1829 г.) роды Нярачи и Айвасиды вошли в состав Карачеев «единственно по бедности». По наблюдению И. И. Крупника, трехкратное увеличение численности Карачеев с конца XVII до середины XIX в. произошло как благодаря быстрому естественному росту оленеводческого населения, так и за счет поглощения членов охотничьих групп и даже целых семей. При этом пока оленеводческие роды фратрии Харючи «плодились и размножались», численность Вануйта снижалась (Крупник 2000: 135–136).

Богатство Карачеев оленями напрямую связано с их господством в тундрах. Первоначально именно боевые упряжки оленей обеспечили Карачеев военное превосходство над соседями<sup>18</sup>; впоследствии они использовали это превосходство для умножения своих стад в ходе войн и грабежей. Возможно, в бурную эпоху «олeneводческой революции» Карачеи на какой-то срок стали монополистами в оленеводстве, что в значительной мере расчистило им путь по тундрам. Ключевые позиции среди Карачеев занимали роды с красноречивыми именами Цокатэтта (Многооленный) и Сэротэтта (Белооленный).

В середине XIX в., когда напряженность в отношениях между обдорскими кочевниками и чиновниками заметно спала (Golovnev, Osherenko 1999: 64–67; Лёзова 2000: 201–205), настали последние дни Карачейской кочевой орды. В переписи 1897 г. Карачеи, прежде неизменно возглавлявшие список Каменных самоедов, не упомянуты; место грозного имени заняли родовые названия Окоэтэти, Сырдэтта, Худи, Хороли, Тузида, Няруй (см. Патканов 1911).

Вторым в списке самоедских племен А. Шренка значится Ванойта-танз (Вануйта-тэнз, в архивных документах «Ванюта»). По данным И. Лепехина, «Ванойты живут на Мезени, на Печоре и в нижних местах реки Оби около Обдорска» (Лепехин 1805: 201). Л. В. Хомич приводит документ, указывающий на переселение самоеди Ванюта с западного склона Урала на восточный (Хомич 1966: 148). Самоеды Ванюта числились в 1690-х гг. по оба склона Уральского хребта, в ясачных книгах Пустозерска (18 человек) и Обдорска (188 человек) (Долгих 1960: 73; 1970а: 17; Васильев 1979: 86). Б. О. Долгих полагает, что они составляли и основную часть тиманских самоедов. Ветви Ванюта (Соль-Ванюта, Луца-Ванюта, Яга-Ванюта, Лонду, Сабе) известны в Обдорском крае по архивным источникам с XVII–XVIII вв. (Долгих 1970а: 10, 13–14). Вануйта-тэнз образуют роды: Вануйта с его многочисленными ветвя-

---

<sup>18</sup> Каменные самоеды, среди которых значительную долю составляли Карачеи, испокон веку, еще по «Сказанию о человецех незнаемых» XV в., известны своим оленеводством.

ми, Яптик, Вэнга, Явнгад, Яр и ряд других, считающиеся взаимно экзогамными. В некоторых случаях этот *тэнз* называют именем рода Яптик (на севере Ямала) или рода Яр (на Гыдане).

Распространено мнение, что Вануйта-*тэнз* (в том числе Вануйта *еркар*) — пестрое сообщество, сложившееся из осколков досамодийских аборигенных групп. По словам Б. О. Долгих, «нет ничего невозможного в предположении, что европейские ненцы рода Вануйта (Ванюта) и в предгорьях Урала и на Тиманском берегу представляли по своему происхождению совсем разные группы и лишь после ассимиляции их самодийцами были объединены под общим названием и стали рассматриваться как члены одной фратрии» (Долгих 1970а: 58). Обосновывая «аборигенность» Вануйта, Б. О. Долгих попытался найти соответствующую этимологию названия рода в слове *ванг* (яма) и представить предков Вануйта «ямными жителями» — обитателями землянок дооленоводческой эпохи (версия вызвала справедливую критику В. И. Васильева и Л. В. Хомич). Со своей стороны, В. И. Васильев отыскал иное подходящее толкование родового имени — от *вануй* (съедобный корень), выкапыванием которого с помощью лопатки из рога (*хады танчэ*) занимались древние аборигены (Долгих 1970а: 54; Хомич 1976: 99; Васильев 1979: 54–55). «Аборигенная» версия Б. О. Долгих и В. И. Васильева по-своему убедительна, но нуждается в существенной поправке: Харючи — тоже северные аборигены, а Вануйта — тоже самодийцы. Этногенетическая гипотеза о приходе самодийцев-оленоводов Харючи с далекого юга не находит подтверждений, как показано в предыдущей главе; следовательно, контакт двух *тэнз* был взаимодействием близких по происхождению и расселению групп.

В ненецких преданиях Харючи-*тэнз* и Вануйта-*тэнз* противопоставляются не как пришельцы и туземцы, а как богатые оленоводы и бедные промысловики. Мотив бедности сквозит в приведенных выше забавных рассказах о происхождении родовых имен, причем самые нелепые, с точки зрения оленовода, случаи относятся именно к Вануйта-*тэнз*: Яптик варит голую кость, Мыд крадет и съедает печень, братья Яр ссорятся при дележе дикого оленя, Вануйта хитроумно уводит у братьев единственного домашнего оленя. На эту тему можно услышать и другие высказывания: «Вануйта — бедный народ был, калым за невест не могли платить, поэтому девок воровали» (А. Вануйта, Ямал); «Тех Вануйта, что жили на Обской губе, называли *ёдэй*, они занимались воровством и жульничеством» (М. Вануйта, Ямал).

«Сидячими рыбаками» (*ёдэй' тер*, от *ёда'ма* — «насиженное место») называли не только Вануйта, но и других безоленных и малооленных жителей берегов Оби и Обской губы. Они промышляли рыбой и торговали с проезжающими мимо оленоводами. Образ рыбака связан у ненцев с крайней нуждой — в одном сказании бедность «старика-рыболова» подчеркивается тем, что чум его «покрыт сухой травой». Об-

разованное от *ёда'ма* слово *едома* означает 'нищенство'. И про жульничество народная молва сложилась не на пустом месте; однажды, например, самоеды Обской губы сумели продать одно и то же рыболовное угодье (салмы Вануйтовские) двум разным купцам (Головнёв 1993: 34–35). Отдельные представители Вануйта-*тэнз* были известны своим богатством (например, гыданский «семитысячник» Явери Вануйта), однако общая картина от этого не менялась: за родом Яр закрепился образ «жителей песчаных кос», Явңгад — «морских охотников», Яптик и Вэңга — малооленных промысловиков северных побережий.

В отношениях оленеводов Харючи-*тэнз* с промысловиками Вануйта-*тэнз* есть и другая сторона: во многих случаях Вэңга, Яптик, Явңгад, Вануйта считаются более полноправными владельцами территорий, чем богатые оленеводы Џокатэта и Сэротэта. Например, мощный род Ямал (северная ветвь Џокатэта) так и не смог ничего поделаться с малочисленными Вэңга, отстоявшими в межродовой склоке право на владение тундрами вокруг главного святилища ямальских ненцев *Си'ив Мя* (Семь Чумов) (см. Евладов 1992; Головнёв 2000). С родом Яптик, по общему мнению, лучше поддерживать только хорошие отношения; он славен шаманами и бунтарями (последнее антисоветское восстание 1943 г. на Ямале возглавляли С. Яптик и С. Вэңга), а также вспыльчивостью и буйным нравом; жрец (*хэхэмбэртя*) главного святилища из рода Яптик «объезжает весь Ямал и считает всех ненцев».

В этих нюансах читаются «характеры» двух *тэнз*: «многооленные» (от названия Џокатэта) охватывали пространство тундр быстрыми кочевьями, «крепкие» (от названия Яптик) держались своих владений и устоев. Они дополняли друг друга разными «стратегиями выживания» и в целом создавали устойчивую хозяйственную и социальную систему. Судя по преданиям, «крепкие» задолго до становления кочевого оленеводства освоили промысловые угодья тундр, в том числе окраинных, и «многооленным» оставалось лишь связать своими маршрутами различные тундровые «оазисы». С момента становления кочевничества оленеводы пускались в дальний путь не столько вслед за своими стадами, сколько в направлении селений промысловиков, имея в виду то торговлю, то грабеж. В свою очередь промысловики видели в оленеводах то угрозу, то выгоду, но всегда — посредничество в тундровых связях.

В итоге отношения двух *тэнз* стали системой многостороннего обмена, в том числе брачного, закрепившегося в обычае предпочтения внешних браков. Оленевод Харючи-*тэнз* увереннее держал путь к тому селению, откуда взял жену (или жен). При этом поиск отдаленного брачного партнерства поддерживался родовой экзогамией, основанной на убеждении, что от инцеста рождаются уроды (по старому обычаю, согрешивших родственников душили, как оленей, на святилище). Поскольку Карачейская орда образовалась вокруг элитного рода воинов-оленеводов, на всех примкнувших к ней, независимо от генетической

близости, распространились установки рода Харючи, в том числе экзогамные. Сеть селений и стойбищ, где «многооленные» брали жен, приобрела вид Вануйта-*тэнз*, первоначально разрозненной, но со временем осознавшей определенное единство при посредстве своих партнеров-кочевников.

Ненцы называют свою дуальную организацию *сида тэнз* — ‘две породы’. Одна из этих пород (Харючи) образует *тэнз*-ядро, окруженное *тэнз*-оболочкой, самый плотный слой которой состоит из Вануйта, Яптик, Яр и других родов сибирских тундровых ненцев. Европейские ненцы, лесные ненцы, энцы и северные ханты входят во внешний слой этой оболочки и в то же время сами по себе являются *тэнз*.

Племя Логей (*Лэхэ-тэнз*, у А. Шренка — Лага-танз), расселенное в европейских тундрах от Урала до Канина, известно по письменным источникам с конца XVII в. (Кольчева 1956: 83; Долгих 1970а: 13). Логей уступали в воинственности Карачеям, однако, судя по тому, что карачейский князь Пайгол взял двух (может быть, трех) жен из этого племени, его статус был достаточно высок. Об этом же косвенно свидетельствует эпический ранг героев, носящих имя Лэхэ. В сказании «Ева Пяся» женщина из племени Лэхэ (Не Лэхэчи) сражается во главе военной коалиции. В сказании «Два безоленных Ңадер» под именем Лэхэ-Тэта верховный бог *Нум* приходит на помощь бьющемуся с тунгусами Старшему Ңадер и нанизывает на копье шестьдесят врагов.

В этнографической литературе Логеев, как и Карачеев, принято считать родом, хотя И. Г. Георги, А. Шренк и В. Иславин называют их племенем. Верно и то и другое, поскольку племя Логей (*Лэхэ-тэнз*), по видимому, сложилось вокруг элитного рода Логей (*Лэхэ-еркар*, *Лэхэ-паңэ*). В состав племени Логеев, по данным В. Иславина, входили также роды Сядэй, Вэнокан, Вылка и Пырерка (Иславин 1847: 132–134). Единую общность с Логеями, судя по обоюдным запретам брачных связей (Лепехин 1805: 255), образовывал другой многочисленный род европейских самоедов — Тысыня (Тысыя) с ветвями Нохо-Тысыя, Яв-Тысыя, Тайбари, Паханседа, Севседа<sup>19</sup>. Роды Лэхэ и Тысыя связаны браками с соседними родами, в том числе европейскими Вануйта, однако с сибирскими Вануйта их брачные контакты ограничены, поскольку они обмениваются женами с Харючи (Вербов 1939: 55, 58).

Лесные ненцы (*неща*) осознают себя самостоятельным *тэнз* (*тыемс*). Тундровые ненцы тоже считают их отдельным племенем (*пян-хасава* или Пяк), называют сторону восхода *Пяку нэрм* (‘север Пяк’) и подчеркивают экзотические черты «лесных людей»: Пяк едят щуку (тундро-

<sup>19</sup> В конце XVII в. Логей и Тысыня составляли подавляющее большинство самоедов Большеземельской тундры — 108 из 153 плательщиков ясака в Пустозерске в 1693 г. (см. Долгих 1970а: 17). Сейчас ненцы Полярного Урала считают Лэхэ и Тысыя ветвями рода Лаптандер.

вые ненцы ею брезгают) и панически боятся болезней — если в их чуме случится больной, они бросают его вместе с чумом и уезжают прочь. Русские путешественники тоже подметили эту особенность: Б. Н. Городков, например, засвидетельствовал, что лесные ненцы из опасения оспы перестали появляться на р. Тап-яха, где обычно занимались рыболовством (Городков 1926: 63–64). Избегание лишних контактов, чреватых в числе прочего заболеваниями, — не просто странность характера Пяк, а способ выживания племени. Это выражается и в эндогамных установках: лесные ненцы Нум-то утверждают, что их предки избегали внешних браков, в частности с соседями-хантами. Замкнутость Пяк стала причиной того, что их несколько раз «открывали» в XIX в. — то М. А. Кастрен обнаруживал роды Ивши и Ничу на Средней Оби, то А. И. Якобий объявлял ученому миру о доселе неизвестном народе «нях-самар-ях» на р. Надым (Castren 1856: 67–68; Житков 1913: 249–250). Свое старое название «кунная самоедь», связываемое исследователями со словом «куна» (беличья шкурка, вносимая в ясак — см. Долгих 1960: 68; Васильев 1979: 100), сами лесные ненцы трактуют как *кунмай* ('беглый'), что лишний раз напоминает об их обычае избегания внешних контактов и, тем более, внешней зависимости (Перевалова 2001).

Судя по языковой и родовой раздробленности, лесные ненцы не были столь монолитным сообществом, как тундровые кочевники. Тем не менее, в противостоянии с беспокойными соседями, в том числе Карачеями, тунгусами, остяками Пегой орды (селькупамы) и Кодского княжества (ханты), лесные ненцы образовали племя Пяк во главе с одноименным родом. Б. О. Долгих полагает, что в XVII в. лесные казымские самоеды состояли преимущественно из рода Пяк, а переселение на их земли рода Айваседа только началось (Долгих 1960: 72–73). В 1644 г. самоеды Айваседа под началом князца Шарумы еще грабили караваны русских кочей на Тазовской губе (Вершинин 2003: 13). Трудно сказать, был ли род Айваседа (Нэващата, в тундровом варианте Нэвасяда) изначально частью Карачейской орды или у него со временем сложились с ней особые отношения, но принадлежность к Харючи-тэнз определено сыграла роль в захвате родовым вождем Айваседа первенства среди лесных самоедов. По воспоминаниям пуровских ненцев, князю Лакку Айваседа подчинялись все малые княжества, девять родовых вождей собирались под его началом на съезды, а Яса Вэла выступал «палачом» — исполнял решения княжеского совета (Перевалова 2001: 143). В истории лесных ненцев повторился тундровый сценарий: Айваседа сыграли роль быстрых кочевников, Пяк — крепких промысловиков. Между Айваседа и Пяк установился диалог (в том числе брачный), в основных чертах сходный с отношениями между Харючи и Вануйта.

Восточными соседями тундровых и лесных ненцев были тундровые и лесные энцы. Нередко ненцы говорят, что *мандо* (энцы) — ненецкий род (*еркар*) или племя (*тэнз*), и в фольклоре ненцев *мандо* (*манту*) фигу-

рируют в этом статусе. О близости или единстве самоедов Пура и Таза в начале XVII в. гласит известная фраза из Книги Большому чертежу: «А по реке по Тазу Мангазея, самоедь Пяки» (Книга Большому чертежу 1950: 168). В состав лесных ненцев и энцев входил один и тот же род Ючи (Ивши), и неудивительно, что князец лесных ненцев Сатарко пользовался влиянием у энцев (ючейской самоеди) (Долгих 1960: 71; 1970а: 192, 218–219).

Для характеристики связей между обдорскими и мангазейскими самоедами в XVII–XVIII вв. показателен эпизод истории рода Аседа (Цаседа), входящего в состав энцев и ненцев<sup>20</sup>. Исконная земля Аседа находилась в низовьях Таза, где была основана Мангазея. Среди тазовских самоедов Аседа считались «самым высоким родом», а также «людьми военными, но в одиночку не ходили воевать, подчиняясь одному человеку». Численность плательщиков ясака этого рода, судя по ясачным книгам Мангазеи, то достигала 83 (в 1628 г.), то снижалась до нуля (в 1610, 1618, 1635 гг.). Вместе с родственной группой Салярта род Аседа составлял самое крупное объединение тазовских самоедов. Судя по всему, «асиды» считали окрестности Мангазеи собственными владениями и не оставляли надежды изгнать из городка московских воевод<sup>21</sup>. В 1640–60-х гг. они несколько раз осаждали Мангазею, били сборщиков налогов и на некоторое время исчезали. В 1680-х гг., после очередного затишья, их численность в Мангазейском уезде вновь стала возрастать. Как и следовало ожидать, вскоре род Аседа отличился в избиении ясачных сборщиков, после чего, как обычно, его след затерялся в тундре. Тайна появлений и исчезновений «высокого рода» так и осталась бы нераскрытой, не сохранись в архивах ясачная книга Березовского уезда за 1695 г. В ней учтены 25 душ рода Аседа. По этому поводу Б. О. Долгих высказал догадку, что «при всяких сложных обстоятельствах» Аседа убегали к ненцам. Неуживчивый нрав они сохранили долго: в 1820-х гг. Аседа учинили погром русского зимовья и вообще, по отзывам современников, выделялись «грубостью и сухостью» (Долгих 1970а: 184–185, 203–204; Белов и др. 1980: 127).

Как видно, ни трудности пути, ни всевластие Карачейской орды не мешали строптивому мангазейскому роду бродить между Тазом и Обью, всякий раз возвращаясь к издавна насиженным местам. При этом Аседа не были состоятельными оленеводами; напротив, фольклор настойчиво твердит об их бедности, а иногда полной безоленности (Долгих 1970а: 204). По социальному статусу Аседа напоминают европейских

---

<sup>20</sup> У енисейских ненцев ветвями цасяда были Вай-Цасяда (Ямкины), Моло-Цасяда (Лыркины), Вырмуй-Цасяда (Береговые) (Хомич 1976: 106).

<sup>21</sup> Можно не сомневаться, что в 1600 г. «асиды» приняли посильное участие в разгроме отряда кн. Мирона Шаховского, шедшего на Таз устанавливать российскую власть (см. Миллер 1937: 309–310).



Логеев, ямальских Яптик и лесных Пяк, а по хозяйственно-культурным признакам соответствуют *тэнз* «крепких промысловиков» (фольклорные *мандо*).

*Тэнз* «многооленных» среди тазовских самоедов представляли Малгонзеи, от имени которых (у Г. Ф. Миллера — Мокосе) произошло название «Мангазея» (Миллер 1937: 309). Уже в сказании «О человецех незнаемых» (XV в.) Малгонзеи, наряду с Каменной самоедью (Карачеями), рисуются оленеводами: «А ездят на оленех и на собаках; а платье носят соболие и оление, а товар их соболи» (Титов 1890: 3). Богатство Малгонзеев соболями легло в основу воспетой русскими поморами легенды о «златокипящей Мангазее» (симпатии поморов к мангазейским самоедам довели до того, что к приходу московских ясачных сборщиков в начале XVII в. в тундре уже размножился самоедский род «Яши Вологжанина»). Богатство Малгонзеев оленями отражено в энецких сказаниях (энецкая версия названия — Мунгаси, Муггади): по наблюдению Б. О. Долгих, «Муггади обычно фигурируют в фольклоре как крупные оленеводы»; в сказании «Олений бег» пришлый богач Муггади наделяет энцев домашними оленями в обмен на собак (Долгих 1970а: 209, 211).

Малгонзеи известны также под названием «Харасидин род». Б. О. Долгих предложил длинную нить допущений, выводя его из личного имени «Каритуга» (Долгих 1970а: 206–207, 211), вместо того чтобы указать на очевидную связь с названием «Харючи» (Карачеи). По-видимому, элитный род мангазейских самоедов напрямую происходил от Карачеев или был издавна включен в их сообщество. Поэтому Карачеи свободно разъезжали между Уралом и Енисеем, а Малгонзеи так же непринужденно посещали Обдорский край, где они, вероятно, именовались Тазу-Карачеями (тазовскими Харючи). Увлечение Карачеев кочевым оленеводством немедленно передалось Малгонзеям, с чем и связана энецкая легенда о приходе в их земли богача Муггади. Тазовские самоеды состояли в близких отношениях с пуровскими: род Муггади считался родственным Айваседа, а Аседа — Пяк.

В целом на исходе средних веков сообщество самоедов выглядело цепью туземных племен (европейские Логей, ямальские Яптик, уральские Вануйта, пуровские Пяк, тазовские Мандо), связанных воедино Карачейской кочевой ордой. Эта схема действовала по всему радиусу кочевий Карачеев, в том числе применительно к группам Печорской (Хэтанзи), Войкарской, Сыневской, Ляпинской и Куноватской самоеди. Правда, на юго-западном направлении влияние Карачеев сталкивалось с мощной встречной волной воздействия северных пермян (коми-зырян) и угров (хантов). Продвинувшиеся в низовья Оби остяки с успехом вытесняли и поглощали местных таежных самоедов, пока в XVII в., с началом экспансии Карачеев, они сами не оказались в положении поглощаемых и вынуждены были играть роль «крепких туземцев» в составе Карачейской орды.

Жителей тайги, за исключением лесных ненцев и энцев, тундровые кочевники называют *хаби* (лесные ненцы — *капи*). Круг значений этого слова — ‘иноплеменник’, ‘лесной житель’, ‘житель поселка’, ‘работник’, ‘пленник’, ‘раб’ — передает спектр отношений самоедов-кочевников с южными соседями: хантами (*саля’ хаби*), манси (*сия’ хаби*), селькупами (*тасу’ хаби*), кетами (*енся’ хаби*). Слово *хаби* стало названием *тэнз* с тех пор, как в среде ненцев сложилась внушительная по численности группа хантов-оленоводо<sup>22</sup>. В местах их наибольшего скопления, например, на Надымской Оби, группа, обычно именуемая Вануйта-*тэнз*, называется Хаби-*тэнз* (‘племя иноплеменников’) и противопоставляется Хасава-*тэнз* (‘племени людей’). По данным Л. В. Хомич, к Хаби-*тэнз* причисляется даже род Вануйта (Хомич 1976: 100).

При выяснении путей проникновения хантов-*хаби* в ненецкие тундры речь заходит об их захвате в плен (Хомич 1966: 144, 147) или найме в пастухи (Головнёв 1988: 92). По-своему это верно, однако Хаби никогда не заслужили бы статуса *тэнз*, будь они лишь батраками или пленниками. Статус *тэнз* в данном случае означал возможность выхода в тундру целыми родами, приобретения территориальных прав, сохранения в среде ненцев-кочевников собственных обычаев и даже языка. Все это случилось на глазах всемогущих Карачеев, и не по доброй их воле, а вопреки ей. Становление Хаби-*тэнз* произошло под твердой рукой обдорских князей Тайшиных.

В ненецком фольклоре герой по имени Хаби Ерв (Остяцкий Вождь) живет в городе, общается с Белым (русским) царем, судит, собирает ясак, хранит в подвалах бочки с вином. Иногда он же оказывается главой стойбища, военачальником, сильным шаманом, богатым оленеводом. В эпосе герой Хаби часто превращается в бога по имени *Явмал*, который ездит на белолобом коне или упряжке белолобых оленей, живет в медном доме или покрытом соболями чуме у истоков южных вод; этот бог сказочно богат пушниной, вооружен саблей, одет в военный мундир. Детали портрета и миссия «за-миром-смотрящего» выдает в *Явмал* двойника угорского *Мир-Сусне-Хум*. Хотя образ бога-странника *Явмал* имеет скандинавские и митраистские параллели (Головнёв 2001), своим положением на вершине ненецкого пантеона и званием «ненецко-хантыйско-русского бога» он обязан деяниям остяцких князей. Можно не сомневаться в том, что Тайшины считали бога *Явмал* своим родовым покровителем и главой племенного пантеона Хаби-*тэнз*.

Местом исконного обитания главного рода Хаби-*тэнз* — Саяндер (‘Житель мыса’) — всегда называется Обдорск. Б. О. Долгих отожде-

---

<sup>22</sup> От хантов происходят ненецкие роды Саяндер, Нядаңгы, Неркыхы, Тибичи, Поронгуй, Пандо и Лар (Вербов 1939: 62).

ствил Саяндер с родом Обдорским, отмеченным в ясачной книге 1695 г., на основе смыслового сочетания «житель мыса» — «житель Носового городка (Обдорска)» — «житель Салехарда» (Долгих 1960: 73–74). В. И. Васильев по этому поводу заметил, что «фактических подтверждений высказанной гипотезе пока не имеется» и присоединился к мнению Г. Д. Вербова о сравнительно позднем (конец XIX — начало XX в.) вхождении «хантыйских компонентов» в состав тундровых ненцев (Васильев 1979: 88, 211). Позиция Долгих верна в том, что Обдорск был ставкой рода Саяндер, а остяки с XVII в. настойчиво и не без ведома обдорского князя осваивали тундровое оленеводство (лукавил Матвей Тайшин, когда в 1826 г. оправдывался перед губернатором Бантыш-Каменским, будто не знают его остяки тундровых дорог). Князья Тайшины сами были собственниками крупного стада (правда, не утруждая себя его выпасом) и ясно сознавали, что без укоренения их родичей в тундре княжеская власть над самоедами останется иллюзией. Вербов и Васильев точно уловили хронологический рубеж, с которого начинается формальный учет «самоедов остяцкого происхождения». Появление в переписях родов Хаби на рубеже XIX–XX вв. было вызвано не только движением хантов-рыболовов в южные тундры (в связи с бурным развитием неводного рыболовства), но и отражало естественную реакцию кочевых остяков на закат могущества Тайшиных и рост престижа самоедских старшин. Отныне им было удобнее соответствовать званию «самоед», что к тому времени уже во многом отражало действительность. Таким образом, Обдорский «ясачный род» 1695 г., скорее всего, включал ненцев, живших оседло или кочевавших в окрестностях городка; позднее стараниями остяков они отошли в дальние тундры или смешались с местными жителями — «Обдорская самоедь» тает в численности (в 1701 г. — 8 ясачных душ, в 1712 — 6) и исчезает из реестров в первые десятилетия XIX в.

По своей численности и размаху кочевий (от Урала до Енисея) «жители мыса» едва ли уступали ключевым родам тундровых ненцев<sup>23</sup>. Очевидно, род Саяндер сложился из жителей не одного мыса, пусть и высокого (Обдорск и Горнокнязевск, где жили Тайшины, действительно

---

<sup>23</sup> Неполный перечень ветвей рода Саяндер превышает дюжину: Саянцгаби («Мысовые», с побережья Обской губы), Пэ-хаби («Каменные», уральские), Ёноку-хаби (с р. Няхар-Ёноку-яха), Пады-хаби (с р. Собь — Пады-яха), Прити-хаби (с залива Прити-ям в Обской губе), Џыд-хаби (с р. Ныда), Таряхо-хаби («Беличи»), Париде-хаби («Черные»), Сыхыде-хаби («Повязочные»), Харван-хаби («Лиственничные»), Хо-хаби («Березовые»), Латаюн-хаби (рыбачащие запорами *лата*), Лохорта-хаби («Ручьевые»), Санэро-хаби (с р. Печора — Санэро-ям). Отдельной ветвью считается род Нядаңги, сформировавшийся в районе р. Надым (Няда-ям). Род Саяндер еще недавно продолжал пополняться хантами, осваивающими тундровое оленеводство. К примеру, на памяти старожиллов Надымской Оби, несколько человек из хантыйских семей Тайшиных, Ендыревых и Куйбиных стали именоваться «Саяндер» (Головнёв 1988: 94).

расположены на господствующих высотах), а многих, и в этом смысле имя рода не противоречит этнографической реальности. Судя по тундровому фольклору, Саяндер предпочитали для стоянок приречные мысы и не забывали своих лесных привычек: в отличие от ненцев, они ловили рыбу запорами и калыданами, ели таежную дичь, зимой не упускали случая «пошевелить медведя» и не гнушались пуститься в дорогу пешком с ручной нартой *сюнка*. В названиях и легендах ветвей рода сохранились указания на места обитания и характерные черты родоначальников: Хо-хаби шел по Хо-под ('Березовой просеке', к югу от г. Березова), Латаюн-хаби ловил рыбу «деревянными заборами», Таряхо-хаби получил прозвище после того, как ему «дали пять белок, а он не смог их сосчитать».

Род Саяндер пополнялся желающими примкнуть к «княжеской орде» остяками других родов. Хаби Ерв покровительствовал входившим в его состав оленеводам (многие Саяндер до сих пор выделяются богатством) и не давал спуску самоедам, ущемлявшим достоинство Хаби. Это, в числе прочего, касалось обычаев тундровых остяков, над которыми подтрунивали самоеды — прежде всего сложного женского этикета, включавшего «избегание» (закрывание платком лица от сородичей мужа), поведенческие и пищевые ограничения в период месячных очищений, ритуальный цикл изготовления куклы по умершему *сидряң* и обращения с нею. На оконечности полуострова Гыдан, в противоположном от Обдорска конце тундры, можно услышать рассказ о том, как однажды ненцы приехали к Прити-хаби и вошли в чум. Сидевшая в нем женщина, за отсутствием платка, тут же закрыла лицо подолом платья, заголив «срам». Ненцы не удержались от насмешек, а когда приехали в Обдорск сдавать ясак, Хаби Ерв «их за это наказал» (С. Вэнго, Гыдан, 1979).

Женщинам родов Хаби до сих пор приходится соблюдать обычаи сразу двух народов (*тэнз*) — своего и мужа. Иногда вспыхивают жаркие споры, следует ли, например, жене Саяндер закрывать лицо от гостя из рода Тибичи или как вести себя дочери Неркыгы, если в девичестве она привыкла к «избеганию», а в чуме мужа (например, Худи) над ее манерами подсмеиваются. Саяндер считаются близкими родственниками Нядаңгы, но отдаленными — другим родам Хаби, в том числе Тибичи, которые в свою очередь близки с Неркыгы<sup>24</sup>, так же как Пан-

---

<sup>24</sup> Род Неркыгы (Ивняковый) именуется по-хантыйски Вылпосланг-ях ('Люди большой протоки') и происходит из Вылпослинских юрт, близ Обдорска. В фольклоре упоминаются Пя-Неркыгы (Лесные) и Яв-Неркыгы (Обские или Морские). В родстве с ними состоят ханты Собрины и Климовы (Головнёв 1988: 93). В районе Надымской Оби от Неркыгы отпочковался род Сюнзи ('без пупа') (Хомич 1976: 108). Ближайшим родственником Неркыгы считается род Тибичи ('Гнилой' — об одежде), также происходящий из района Обдорска.

до — с Пороңгуй<sup>25</sup>. Определение «дистанции родства» соотносится с расстоянием от Обдорска: на Гыдане и Енисее допускаются браки между Саяндер и Пороңгуй, Пандо и Тибичи, в приобских тундрах их стараются избегать, поскольку здесь все Хаби (кроме рода Лар) считаются родней. При этом иногда к родне причисляются Вануйта или Пуйко — «на всякий случай», как советуют старухи, обсуждая чужие брачные планы.

Род Лар происходит с реки Полуй, называемой ненцами Лар-яха. В отличие от других Хаби, Лар придерживаются брачных правил Харючи-тэнз; иначе говоря, будучи Хаби как ханты, Лар не состоят в Хаби-тэнз. Есть три версии объяснения этого необычного случая: (1) Лар оказались в брачном партнерстве с Вануйта-тэнз и сохранили брачные установки вопреки преобладавшей социальной тенденции; (2) Лар вступили в настолько тесное брачное партнерство с Харючи-тэнз, что по правилам локальной экзогамии свойство было переосознано как родство; (3) Лар изначально входили в Харючи-тэнз и были ненцами, затем стали говорить и жить по-хантыйски, затем опять по-ненецки, но все это время сохраняли старые брачные правила. Последний сценарий возможен только в изменчивой «городской среде» (Лар-яха омывает Обдорск) — в этом случае род Лар может считаться наследником того самого самоедского Обдорского рода, 14 членов которого отмечены в ясачной книге 1695 г.

Таким образом, в состав ненцев вошли, по меньшей мере, семь или восемь тэнз — примерно столько же, сколько самоеди перечислено в «Сказании о человецех незнаемых». Эти племена — Лэхэ, Вануйта, Яп-тик, Пяк, Мандо, Хаби, возможно Хэтанзи — были связаны в единый народ воинственными многооленными вождями Карачейской орды (Харючи-тэнз) три-четыре столетия назад. Тогда же сложился единый ненецкий пантеон богов, в котором племенные духи приобрели ранг сыновей/зятьев верховного бога Нум: вождь пантеона Харючи-тэнз стал на северном Ямале «Белым Стариком» *Сэр-ңо Ирико*, дух-покровитель князей Тайшиных и Хаби-тэнз стал богом Истоков вод *Явмал*, небодержец Мандо-тэнз — богом Звездного неба *Нумгымбой*, глава пантеона *Яп-тик-тэнз* — «высоким духом» *Яп-тик-хэсе*. Эпос отражает борьбу племенных богов за ненецкий «олимп», когда верховными божества-

<sup>25</sup> Род Пороңгуй (от хантыйского *похрын ёх* — ‘люди островов’ или ‘люди проток’) связан с остояками юрт Похрынховых Обдорской, Подгородной и Куноватской волостей (Головнёв 1988; Перевалова 2002: 42–46). Родственным Пороңгуй считается род Пандо (возможно, от *панд* — обшивка подола малицы; см. Хомич 1976: 106), называемый по-хантыйски Охсар-ях (‘Лисьи люди’ или ‘Жители Лисьей реки’). Исконным местом Пандо считаются Воксарковы юрты (Охсар-погол, Аксарка). По преданию, река Охсар-юхан прежде называлась Пандо-яха (река Пандо), по берегам которой жили промысловики в хижинах, крытых сверху травой, а у основания дерном или снегом.

ми, согласно разным преданиям, становились герои-вожди различных ненецких родов/племен. До погрома православными миссионерами Вайгача в 1820-х гг. первенство, вероятно, принадлежало небодержцу *Лэхэ-тэнз* — не случайно герой по имени *Лэхэ* иногда выступает в эпосе в образе бога *Нум*. После христианизации значительной части европейских ненцев очаг язычества перекочевал за Урал, в стан Харючи-*тэнз*, и обосновался на североямальском святилище Семи Чумов (см. Головнёв 2000). Сходная судьба выпала на долю «собираательницы самоедских земель» богини *Я-Миня* (Землю Несущая) — ее дочерьми-лицетворениями стали женские духи земли отдельных *тэнз*: Старуха Края Гор *Пэ-мал Хада* (изначально богиня *Лэхэ-тэнз*), Старуха Края Земли *Ямал Хада* (Харючи-*тэнз*), Мать-Яптик *Яптикар Небя* (Яптик-*тэнз*)<sup>26</sup>. У каждого ненецкого племени и даже рода, судя по фольклору, по-своему персонифицировался образ *Илибембэртя*, но со временем сложились общененецкие черты бога-дарителя оленей. Относительную независимость пантеона сохранили лесные ненцы (*неща*, Пяк-*тэнз*), у которых остался не только свой бог неба *Нум* (воплощенный в озере Нум-то), но и свой бог смерти *Номулик* (см. «Мифологический словарь»). В сложении общененецкого языческого пантеона, при сохранении его этнического естества, состоит духовное основание «феномена северных кочевников».

---

<sup>26</sup> В стиле ненецких богинь Земли ведут себя войкарская *Най Ими*, казымская *Вут Ими* и селькупская *Тэтта Имиля*: они совершают долгий, иногда мучительный, путь в «верхние земли», оставляя за собой следы-святилища и превращаясь в местных (племенных) богинь Земли (Головнёв 2000). Не исключено, что североуральские ханты унаследовали этот образ от «войкарской самоеди», казымские — от «кунной самоеди», тазовские селькупы — от энцев (фольклорных Мандо).



### ГЛАВА 3. ОЛЕНЕВОДЫ

*Уральский очаг оленеводства. Олень-спутник. Олени и корабли.  
Оленеводческая революция. Стратегия выживания*

Кочевников уральских тундр трудно представить без многочисленных стад домашних оленей. Однако их предки еще полтысячелетия назад были охотниками, а немногочисленных ручных оленей использовали в основном для транспорта. Случившаяся несколько веков назад «олeneводческая революция» (см. Крупник 1989) преобразила культуру северных самодийцев, и крупностадное оленеводство стало ее главной отличительной чертой — с тех пор в уральских тундрах понятия «самоед» и «олeneвод» стали едва ли не синонимами. И сегодняшняя ненецкая модель освоения Севера в основе своей — динамичная система оленных технологий, сохраняющая жизнеспособность даже в условиях глобализации экономики.

Когда-то человек эпохи раннего голоцена поднялся в высокие широты вслед за мигрирующими стадами оленей. Позднее дикий олень сохранял значение главного источника жизнеобеспечения — ненцы называют его *илебц* ('жизненность'). Будучи одомашненным, он служил средством передвижения, промысла, войн, торговли, накопления, мерилом социального статуса и жизненных ценностей, неотъемлемым участником повседневных сцен — от бытовых до мифоритуальных. Оленеводство для ненцев — не просто отрасль хозяйства, но и основа жизненной философии. Люди и олени образовали кочевое сообщество с единым ритмом и особым нравом. Человек в тундре не менее «оболенен», чем олень — одомашнен.

Ненецкая культура — изначально оленная (независимо от уровня «стадности»), и при мобилизации социокультурных ресурсов ее носители всегда делали ставку на оленя, как турки — на коня, а скандинавы — на корабль. В этом феноменологическом ракурсе строится предлагаемый этнологический сценарий развития ненецкого оленеводства как ядра системы экосоциальной адаптации. Диалог человек — олень рассматривается в многообразии мизансцен: хищник — добыча, охотник — манщик, ездок — упряжка, шаман — спутник, воин — трофей, торговец — товар, пастух — стадо, собственник — собственность.

Подобный подход может вызвать недоумение у исследователей, привыкших считать наукой статистику поголовья или сличение деталей конской и оленьей упряжи, склонных с решимостью хирурга вычленять оленеводство из культуры и рассматривать его как отдельную отрасль занятий. В науке оленеводство принято сопоставлять с прочими «производящими видами хозяйства», как делает, например, А. Н. Максимов: «Оленеводство сибирских народов, подобно лопарскому оленеводству, остается производным явлением, представляет собой простое подражание скотоводству в более обычных формах, т. е. разведению крупного рогатого скота, лошадей и овец» (Максимов 1928: 32). Ненецкой культуре чуждо сопоставление коня и оленя, равно как и представление о неких южных корнях оленеводства. Согласовать «научные» и «ненецкие» толкования не всегда легко, но в этом и состоит задача данного очерка. Начать его удобнее с представления арены событий, заодно почтив вниманием старую научную дискуссию об очагах оленеводства.

### Уральский очаг оленеводства

Чукчи пасут оленей пешком (вернее бегом), ненцы — на нартах и непременно с собаками-оленегонками, саамы сооружают ограды и доят важенок, эвенки используют вьюк и седло — по частным технологиям евразийские системы оленеводства различаются настолько, что представляются самобытными. Означает ли это, что идея приручения оленя возникла независимо у разных северных народов? Или она, зародившись где-то однажды, разнеслась по просторам Евразии? Или она была вовсе не оригинальной идеей, а лишь калькой с коневодства или овцеводства? Во множестве версий (см. Laufer 1917; Максимов 1928; Василевич и Левин 1951; Скалон 1956; Вайнштейн 1972; Помишин 1990) утверждается первичность южного, саянского, очага оленеводства, основанием чему вольно или невольно служит убежденность в том, что общий поток культурогенеза шел с юга на север.

Между тем, именно на Севере оленеводческие культуры ненцев, саамов, чукчей, коряков, ижемцев достигли полноты и расцвета, тогда как на Юге, у тоджинцев и тофаларов, оленеводство не вышло за рамки транспортной отрасли. Древность саянского очага считается неоспоримой со ссылкой на условно датируемый рубежом эр рисунок Большой Боярской писаницы, где «три всадника на лошадях и один на олене гонят оленье стадо к бревенчатым домам» (Дэвлет 1976: 6). На Севере имеется не менее убедительное и надежно датируемое 49–48 гг. до н. э. свидетельство древнего оленеводства — детали упряжи с Усть-Полуя (Мошинская 1953: 81, табл. 4; Фёдорова 2000: 61). Таким образом, на рубеже эр сосуществовали, по крайней мере, два оленеводческих очага, саянский и североуральский, изначально различавшиеся типологичес-



ки: южный оленевод выглядел всадником, северный — каюром (судя по усть-полуйским наголовникам, использовавшимся для обучения манщика или упряжного оленя).

Картина древностей гармонирует с этнографическими чертами ненецкого и саянского оленеводства, но исследователи пытаются исправить ее в русле южносибирской гипотезы происхождения самодийцев, согласно которой ненцы пришли с юга на север уже в облике оленеводов. При этом картина переворачивается: ненецкое оленеводство выводится из саянского очага, а усть-полуйские находки туманно увязываются с навыками неких северных аборигенов по приручению диких оленей. Инерция южносибирской концепции такова, что ни один исследователь до сих пор не рискнул, пусть в порядке эксперимента, предложить обратную версию распространения оленеводства, хотя на то есть серьезные основания — именно на рубеже эр отмечается стремительная экспансия кулайской культуры с севера на юг вдоль Оби вплоть до Саян.

Искусственно созданный в науке парадокс вызвал ряд противоречивых версий происхождения самодийского оленеводства, вынужденно преодолевающих логические преграды, в том числе несоответствие между породами оленей и стилями оленеводства Урала и Саян. С. И. Вайнштейн полагает, что оленя domesticiровали в конце I тыс. до н. э. саянские самодийцы-скотоводы, но «в тундровой зоне Евразии древнейшей формой domestикации оленя было приручение оленя-манщика» (Вайнштейн 1972: 123; 1991: 291). Ю. Б. Симченко в одном случае не видит оснований «искать родину оленеводства тундровой зоны на Саянах», в другом рисует картину миграции с юга в тундру самодийцев со стадами оленей (Симченко 1978: 149; 1995: 41). Л. В. Хомич загадочно заключает: «Остается предположить, что на пути с юга на север самоедоязычные племена значительно видоизменили оленеводство под влиянием каких-то причин»; при этом «произошло, очевидно, измельчание передвигавшегося с ними домашнего оленя» (Хомич 1966: 52). В. И. Васильев предлагает не менее замысловатую версию: самодийцы пришли на север не с оленями, а с навыками скотоводства; правда, в практике тундрового оленеводства они все же использовали другие навыки — приручения оленя-манщика, известные «местным аборигенам» (Васильев 1979: 62, 65).

В этих и других размышлениях о появлении оленеводства в Евразии ощутима нехватка рубежного критерия, позволяющего отграничить опыты одомашнивания животных от устойчивого культурного феномена. Север издавна богат опытами одомашнивания — от лосей до гусей. На самодийских стойбищах мне довелось видеть ручных волков, лисиц, хищных и водных птиц, умилявших своими выходками детей и взрослых. Совсем иначе выглядит индустрия оленеводства — гигантская жизнеобразующая система знаний и действий, уникальная тем, что

изобретена на Севере и пригодна лишь для Севера. Эта система прописана не на пергаменте или рунических камнях, а в тонкостях восприятия и поведения, в умении ребенка подражать хорканью оленей и способности взрослого играть роль вожака стада. Считать, что олень отличается от лошади только рогами, а коневодческих навыков достаточно для оленеводства, можно лишь на страницах книг. Сходство открытых пространств оканчивается на том, что олени не живут в степи, а кони в тундре. Между тем, именно лошадиной силой человек освоил степь, а оленьей — тундру, и стиль этого освоения исходил из природы зверей, а не людей. Одомашнивание оленя было по существу отундриванием человека.

Если рубежным критерием, отличающим оленеводство от опытов приручения, обозначить включенность оленя в систему адаптации, то вопрос о южных корнях ненецкой культуры приобретет несколько странное звучание: могла ли система арктической адаптации происходить с Саян и достичь тундры, минуя обские таежные буреломы? Полагая очевидным отрицательный ответ, смею надеяться, что для науки, долгие десятилетия отыскивавшей аргументы в пользу южносибирского происхождения самодийцев и их оленеводства, подобный сдвиг акцентов лишь на первый взгляд покажется разрушительным — в действительности он избавляет исследователей от несоотносимых фактов и надуманных парадоксов.

Есть ли, тем не менее, связь между оленеводством и коневодством? Думаю, она более существенна, чем одностороннее или обоюдное подражание в приемах приручения, передвижения или выпаса. В макроизмерении именно коневоды и оленеводы, наряду с мореходами, создали сеть магистральных культур Северной Евразии, связавшую множество локальных промысловых и земледельческих культур. На Урале и в Западной Сибири магистральные культуры открытых пространств, тюркская степная и тундровая самодийская, были разделены плотным таежным буфером, однако их взаимодействие состояло в том, что каждая создавала обширную сеть контактов: тюрки связывали кочевьями верховья великих рек, самоеды — низовья. В труднодоступной Северной Евразии магистральные пути играли решающую роль в культурогенезе, и эти пути были проложены кочевниками. При этом каждая кочевая культура основывалась на экологически оптимальном средстве коммуникации и охватывала доступное ей пространство, а вместе они подпирали друг друга, создавая непрерывную сеть водных, конных и оленьих путей.

На северо-западе самодийского мира кочевые пути сходились в Беломорье, на юго-востоке — в Верхнем Приобье. Как еще недавно северные оленеводы проходили по водоразделам глубоко на юг, до южной тайги (см. Головнёв 1993: 101), так и в древности оленные самодийцы достигали кочевий коневодов. Особенно глубокими их рейды могли

быть в периоды ослабления и развала степных культур. Так, вероятно, и случилось на рубеже эр, когда в эпоху сармато-хуннского междоусобия Верхнее Приобье стало ареной набегов и колонизации «северных варваров» — самодийцев кулайской культуры.

Н. В. Фёдорова высказала предположение о ключевой роли оленевого транспорта в складывании и экспансии кулайской культуры, подчеркнув значение находок деталей оленьей упряжи на Усть-Полуе и Саровском городище (Фёдорова 2000: 60–62). Действительно, вектор распространения оленеводческой культуры идет на рубеже эр с Северного Урала в Среднее Приобье, а затем продолжается еще дальше на юго-восток до Саян и Алтая. В это время и завязывается саянский узел, в котором, как на рисунке Большой Боярской писаницы, «смешались в кучу» кони и олени.

В кулайскую эпоху Саяны стали точкой касания северной оленеводческой и южной коневодческой культур, что, впрочем, не исключает существования здесь самостоятельного древнего очага доместикации оленя<sup>1</sup>. Однако потенциал культуры северян лишь на время обеспечил их успех на юге, слабая по мере удаления от родной экониши. Боевая оленья упряжка, бывшая реальной военной силой на открытых пространствах Севера (в том числе в ходе зимних рейдов по редколесьям таежных водоразделов), в южных лесах выглядела лишь экзотическим символом северных вождей — этим, возможно, объясняется декоративный облик детали оленьей упряжи с Саровского городища (см. Чиндина 1984: 61, рис. 29). Гипотетически боевые упряжки северных самодийцев могли пробиться по снежным долинам до Верхнего Приобья, но примерно в том же амплуа, в каком воевали с монгольской конницей боевые слоны под Самаркандом. Южнее Среднего Приобья северяне попадали в коневодческую среду и вынужденно к ней адаптировались. Восприятие оказавшимися на юге самодийцами коневодства привело к тому, что по руслу северной экспансии, с юга на север до Среднего Приобья, хлынула встречная волна коневодства.

В кулайскую эпоху коневодство в Среднем Приобье, по словам Л. А. Чиндиной, стало «всеобщим», тогда как оленеводство отмечено единичными признаками (1984: 133, 135, 235). Оба вида транспорта в землях предков селькупов можно считать привнесенными: коневодство — с юга, оленеводство — с севера. Масштабы их распространения различны: если лошадей жители Средней Оби использовали для передвижения и ели, разводили и пасли в припойменных долинах (возможно, от

---

<sup>1</sup> Гипотеза о четырех очагах евразийского оленеводства (скандинавском, уральском, саянском и чукотском), выраженная в работах сторонников полицентричного происхождения оленеводства, от К. Виллунда до автора этих строк (Головнёв 1993: 106), ждет новых археологических открытий и систематического обоснования или опровержения.

них происходят известные своей неприхотливостью «нарымчанки»), то оленей они могли видеть в упряжках наезжающих с севера воинов и гостей. Вероятно, в то время в Среднем Приобье сложилось военно-политическое объединение, превосходившее по размаху существовавшую позже на той же территории Пегую орду. «Кулайская орда», с одной стороны, распространяла свое влияние на порубежные земли, с другой, стягивала ресурсы соседей. Транспорт в подобных конфликтно-контактных отношениях играл ключевую роль, и бум коневодства на саровском этапе кулайской культуры можно связывать не столько с экохозяйственными, сколько военно-политическими обстоятельствами. В раннем средневековье (VI–VIII вв. н. э.) в Среднем Приобье сохранялось коневодство, хотя, судя по чертам культуры Рёлка (Чиндина 1977), его масштабы были скромнее, чем в предшествующую кулайскую эпоху. До недавнего времени селькупские семьи в приобских поселках имели по одной-две лошади, однако по характеру это коневодство слабо напоминало всадничество героических эпох и обеспечивало сугубо хозяйственные потребности.

Вероятно, к кулайской эпохе восходит заимствование северными самодийцами древнетюркского названия коня — в селькупских диалектах *кюнты~чунды*, в ненецком языке *юно*. Не вполне ясна логика авторов, считающих это заимствование свидетельством саяно-алтайского происхождения ненцев и/или их оленеводства. Будь древние самоеды действительно южносибирскими степняками, им бы не понадобился чужой термин для коня. Включение в самодийскую лексику вариантов слова *юно~юнты (jund)* органично вписывается в предложенную схему тюрко-самодийских контактов кулайской эпохи.

Оленеводство на Средней Оби осталось маргинальным явлением, время от времени заносимым то с севера от кочевых самоедов, то с востока от тунгусов. Тем не менее, его следы читаются в археологии и этнографии, что породило дискуссию о древности нарымско-селькупского оленеводства. И. Н. Гемуев и Г. И. Пелих выдвинули предположение о его глубоких корнях (Гемуев, Пелих 1974); при этом Г. И. Пелих (1981: 79–80) считает, что оно «почти исчезает у южных селькупов к XVII в.», а И. Н. Гемуев (1984: 95) датирует «постепенную утрату» нарымскими селькупками оленеводческих традиций XIX — началом XX в. В. И. Васильев и В. А. Козьмин полагают, что южные селькупы никогда не были оленеводами, а северные заимствовали оленеводство у энцев после переселения на реки Таз и Турухан в XVII в. (Васильев 1962: 75; Козьмин 1981: 11). Мои полевые исследования среди южных селькупов (р. Кеть и Тым) показали, что известия о местном оленеводстве относятся не к селькупам, а к эвенкам, до сих пор кочующим верхом на оленях в лесах Обско-Енисейского водораздела. Этнографически известное нарымское вьючно-верховое оленеводство имеет тунгусские корни, в чем единодушны старожилы эвенки и селькупы.

Сюжет о некоем древнем самодийском оленеводстве вьючно-верхового типа, восходящем к саянскому очагу domestikации оленя, внес немалую путаницу в теории происхождения самодийцев и их оленеводства. На первый взгляд, список известных об использовании оленя под вьюк и седло внушительен — в нем значатся селькупы, енисейские ненцы (юраки), лесные ненцы и нганасаны. На самом деле во всех случаях виден один и тот же эвенкийский след. Сведения о нганасанской верховой езде пояснил А. А. Попов: олень у нганасан используется только в упряжке; «исключения составляют немногие вадеевские тавгийцы, в самое последнее время заимствовавшие... способы езды верхом у долган» (Попов 1936: 29). О верховой езде у юраков сообщил К. М. Рычков, заимствовав эти данные из сочинения П. Третьякова, где речь вообще идет о нганасанах; юраки же верхом на оленях никогда не ездили (Попов 1944: 76, 78). О седле и верховой езде у лесных ненцев известно от Г. Д. Вербова, сославшегося при этом на стариков, которые «еще лет с десяток назад были живы» — они-то и помнили верховую езду в верховьях Пура (Вербов 1936: 64); ненецкое слово *pohosow* (седло, вьюк) Г. Д. Вербов узнал из письма Т. Лехтисало, который, однако, не включил его в свой ненецко-немецкий словарь (Lehtisalo 1956). Если учесть близость притоков верхнего Пура к Тазу, а ненецкого *pohosow* к селькупскому *наксан* (в том же значении), можно допустить селькупское происхождение этих туманных сведений. Наконец, северные селькупы, по данным Г. Н. Прокофьева (1928: 100) и моим полевым наблюдениям, считают собственную практику использования оленя под вьюк и седло эвенкийским заимствованием (Головнёв 1993: 101–102). М. А. Чаплика заметила, что «самоеды, юраки и остяки не ездят верхом на оленях, как это делают тунгусы, долганы и якуты... <Они> не знают слова “седло”; юраки насмешливо называют его “нарта на спине”» (Czaplicka 1916: 94). Очевидно, особая специализация в оленеводстве — доение, использование оленя под вьюк и седло — сложилась там, где оленеводы жили по соседству со скотоводами — лопари на западе и тунгусы на востоке (Nelleman 1961: 101).

Самодийское оленеводство родилось и развивалось независимо от саянского центра. Его очагом был Северный Урал, где вертикальная зональность (от тайги до горных тундр) и обилие древесины создавали оптимальные условия для захвата, удержания, приручения и разведения оленей. Именно на открытых северных пространствах, в том числе в горных тундрах, где транспортные возможности лошади и собаки ничтожны, оленеводство определило стратегию адаптации. Исходной на Уральском Севере была древнененецкая оленеводческая культура; позднее ханты, манси, селькупы, коми-ижемцы заимствовали ненецкое оленеводство и по-своему его преобразовали. Уральское ненецкое оленеводство миновало в своем развитии фазы использования оленя в качестве маншика и тягловой силы, средства войны и торговли, основы системы жизнеобеспечения (Головнёв 1993: 87–106).

## Олень-спутник

В обыденном представлении олень — прежде всего оленина, бегающее мясо в шкуре. С этим мериллом многие исследователи пытаются проникнуть в тайну первоначального приручения оленя и, соответственно, обнаруживают в нем потребительский мотив «живых консервов». Однако данные, обобщенные И. И. Крупником, дают совсем иную картину: накануне «оленоводческой революции» домашних оленей не ели, а использовали «почти исключительно для транспорта» (Крупник 1989: 147). Применительно к древности речь идет даже не столько о транспорте, сколько о ручных дрессированных оленях-манщиках, применявшихся на промысле диких оленей. Следовательно, мотивация приручения и, что особенно важно, включения домашнего оленя в систему адаптации отличалась от ценностных установок современных работников оленсовхозов.

Та же сбивка в ощущении исторической реальности позволяет исследователям настаивать на неприручаемости дикого оленя (см., например, Помишин 1990). Подобные заявления звучат странно хотя бы потому, что он, *Rangifer tarandus*, давно и успешно приручен. Нынешние оленеводы, суждения которых служат опорой для этих заключений, обладают навыками не доместикации дикого оленя, а защиты от него домашнего стада. Искусство приручения осталось в прошлом, сменившись искусством окарауливания. Впрочем, следы его можно отыскать не только в археологии и мифологии, но и в практике тех пастухов, которым приходится часто иметь дело с дикими и одичавшими оленями. Чукчи уверяли меня, что дикий или полудикий олень может быть превосходным вожаком домашнего стада, поскольку он «лучше знает путь». О возможности и опыте приручения диких оленей мне довелось слышать от ненцев, нганасан, хантов.

Предполагаемые способы доместикации варьируют от приманивания оленя мочой (Натт 1919) или удержания на привязи пойманной важенки с олененком (Грачёва 1993) до захвата и удержания оленей в ограждениях (Друри 1955) или следования охотника за стадом диких оленей и превращения его в вожака стада (Карев 1963). Во всех случаях речь идет о технических приемах и замалчиваются особенности мировидения охотника, выраженные, например, на наскальных рисунках Пегтымеля в сценах, к которым напрашиваются названия «летающий олень», «разговор оленей». Ничуть не умаляя значения потребительских мотивов, замечу, что в становлении культуры оленеводства особую роль сыграл духовный диалог человека и оленя, и первые опыты приручения были осуществлены познавшими язык зверей охотниками, и правильное считать эти опыты не хозяйством, а искусством.

Насколько рутинным выглядит оленеводство в повседневной жизни ненцев, настолько скрыты ореолом священности его истоки в мифо-

логии. Первоучителем пастухов выступает бог *Илибембэртя*, дарящий людям как диких, так и домашних оленей. Его собаки — волки, охраняющие не то дикое, не то домашнее божественное стадо. По воле *Илибембэртя* происходит таинственное превращение дикого в домашнее через сюжеты смерти и воскрешения героев, их встреч с рогатыми мохедящими инолюдьми *няд-цаворта* и волшебниками *сихиртя*. С *сихиртя* связан единственный в ненецкой мифологии сюжет о приручении оленей (если не считать по-своему замечательной версии о том, что олени сами пришли к людям, спасаясь от волков).

В мифе «Три сихиртя» герой Мандо-мяңг заново обустроивает мир после его сокрушения темным богом *Ҥа*. Он трижды отправляется в поход на семисаженных лыжах и всякий раз возвращается к жилищу *сихиртя*, гоня перед собой стадо диких зверей — мамонтов, белых медведей, оленей. Мандо-мяңг катится на лыжах, привязавшись за пояс веревкой к вожакам стад. Остановившись у жилища, он целует каждого зверя в нос и отпускает на волю. Мамонты благополучно уходят в подземную страну *Ҥа*, медведи — в водное царство *Ид Ерв*, а вот олени из посланцев небесных духов *хэхэ* вдруг превращаются в домашнее стадо; в конце повествования их уже в новом качестве приносят в жертву богам. Это превращение служит канвой мифа: изначально *сихиртя* охотятся на диких оленей и складывают их черепа в высокие кучи за жилищами, а в финале младший из братьев *сихиртя* становится богом *Илибембэртя*.

Есть у тундрового сюжета степная параллель — изображение лыжника, катящегося за обузданным конем, на навершии ножа сейминской эпохи бронзового века из некрополя Ростовка (см. Матющенко 1970; Головнёв 1998в). Как отмечает А. А. Формозов, в середине II тыс. до н. э. на обширном пространстве Евразии распространился образ лыжника: он отмечен в бронзовой скульптуре Ростовки, на абашевской посуде, на петроглифах Белого моря и Каменных островов Ангары, Саймалы-таша в Киргизии и Сахюртэ на Байкале; и «почему-то ни в I тыс. до н. э., ни в I тыс. н. э. этот сюжет уже не встречается» (Формозов 1987). Поветрие примечательно тем, что совпадает по времени с рождением степной коневодческой культуры. Тогда же распространились щитковые псалии с шипами «для более строгого управления конем», запряженным в боевую колесницу. Век колесниц и псалиев с шипами длился недолго, причем количество шипов постепенно уменьшалось, пока они не исчезли совсем (Зданович 1988).

Скорее всего, на бронзовой скульптуре Ростовки изображена сцена обуздания, вернее, картина родившегося мифа о первообуздании коня. Как выглядел сопутствующий мифу ритуал — остается только гадать. Но лучше гадать об этом в стиле М. П. Грязнова (1977), представлявшего обряд жертвоприношения как древнюю фиесту, жестокое и красочное зрелище, завершающийся пиршеством поединком человека со

зверем (быком). Кстати, М. П. Грязнов рассматривал свидетельства примерно той же эпохи и, помимо жертвоприношений быка, упоминал ритуальные схватки человека с конем. Обряд-зрелище — так можно представить себе игру-состяжание лыжника с лошадьёю в середине бронзового века. Не исключено, что эта сцена имеет отношение к реальному первообузванию, поскольку именно охотник-лыжник мог первым испытать мощь пойманного арканом зверя и рискнуть овладеть этой мощью.

Очередная аналогия с коневодством дополняется тем, что обуздавание оленя, как и коня, в археологии маркируется появлением узды с шипами. Самые ранние на Урале наголовники с шипами (нен. *пыяма*) найдены на Усть-Полуе. Позднее подобные наголовники для дрессировки манщика и передового упряжного оленя были широко распространены на севере Евразии. В северосамодийской культуре очевидна прямая преемственность между манщиком и вожакон упряжки, равно как между копьём и хореем — шестом для управления оленями (Симченко 1976: 99, 101). В этом смысле представляется надуманным противопоставление раннего «маншиководства» и позднего пастушеского оленеводства как генетически разных культур. Ядром ненецкого оленеводства с давних пор было и остается взаимодействие пастуха и вожака упряжки — этот дуумвират правит всем циклом оленеводства, независимо от амплитуды миграций, размера и состава стада.

Фигура «манщика» заслуживает особого внимания ввиду ее значимости для оленеводства и всей системы северной адаптации. По меньшей мере, с рубежа эр (Усть-Полуй) северное оленеводство имело вид использования оленя-манщика в промысле диких оленей (Мошинская 1953). В ненецкой традиции роль манщика выполняет специально обученный олень, которого охотник подпускает, направляя упряжным ремнем, к стаду диких. Вожак непременно выходит навстречу, намереваясь вступить с соперником в схватку (если манщик — самец) или начать ухаживания (если это важенка). В обоих случаях скрывающийся за манщиком охотник остается незамеченным в пылу звериных игрищ и в удобный момент поражает цель. На рога манщика-самца надевается ременная петля, в которой запутывается рогами его противник, после чего охотнику остается лишь добить жертву в упор стрелой или копьём. Иногда на рогах манщика укрепляется длинное лезвие, и тогда исход схватки бывает предreshен без вмешательства охотника (Головнёв 1995: 318).

В этом и других этнографических описаниях охота с манщиком выглядит как рядовой промысел, проводимый в сжатый срок (месяц) гона оленей и куда менее добычливый, чем, скажем, «поколка на плавах». Остаточно-этнографический образ манщика блекнет на мощном оленеводческом фоне, но отдельные черты все же выдают в нем не совсем обычное средство охоты. Ю. Б. Симченко составил превосходную подборку описаний охоты с манщиком, в которой примечательны сле-



дующие детали: с манщиком охотились не только во время гона; оружием охотника, помимо копья и лука, служил «манчишный ремень», свободный конец которого он набрасывал на рога дикого оленя; лучшим считался «манчишный ремень» из сухожилий, поскольку его уда-ры по снегу бесшумны; прикрываясь манщиком, охотник почти вплотную подходил к дикому оленю с подветренной стороны; иногда, чтобы разъярить диких самцов, на рог манщика надевалось кольцо из кожи полового члена дикого самца, а рога и голова смачивались оленьей мочой; обучение манщика носило сугубо индивидуальный характер, и управлять им мог только тот, кто его обучал; лучшие манщики получались из отловленных в ходе весенней или осенней поволоки диких оленят (по версии Г. Н. Грачёвой, из пойманных с важенками в период отела и содержавшихся на привязи оленят — Грачёва 1993: 119); манщик мог использоваться для транспорта (Симченко 1976: 96–102).

Если все то же самое представить не в плоскости описания хозяйства, а в живом исполнении (в стиле охотничьих рассказов, наскальных рисунков, кинематографа), то возникнет захватывающая картина, главный персонаж которой — умный, коварный, непобедимый саблерогий олень-оборотень — разит противников, стяжая славу своему партнеру-воспитателю. Если чуть сместить ракурс, на первый план выйдет другой герой — мудрый и отважный охотник с арканом и копьем, забирающийся со своим рогатым спутником в гущу дикого стада или мчащийся за своим оленем на лыжах, обвязавшись за пояс «манчишным ремнем».

С этой поправкой дополнительный колорит приобретает герой северосамодийского фольклора Моррэдэ (энец.), Мориче (нган.), Марендя (нен.) — охотник, странствующий в паре с «ученым» оленем. Его имя буквально означает ‘дикооленный’ (от старосамодийского *мар-мор* — ‘дикий олень’). Как в ненецком мифе о *сихиртя*, в энецких сказаниях о *моррэдэ* рисуется картина первозданного охотничьего быта с кучами черепов диких оленей — «голова диких оленей навалены так высоко, что защищают чум от ветра». Подобно *сихиртя*, *моррэдэ* гибнут, но их дети дают начало людскому роду, вступают в браки с детьми богов Земли-матери и Севера (*Уму-На*), с ними связывают появление металлических игл и ножей. *Моррэдэ* рисуется пешим охотником (лыжником?), вооруженным рогатиной, а его олень (*мор* — дикий хор, пороз) — с привязанной на рогах кожаной или сухожильной петлей. Иногда Моррэдэ, и особенно Марендя в ненецкой версии, представляется владельцем стада, однако олень-манщик остается его главным атрибутом (Долгих 1961: 86–87, 117; 1970а: 261–262).

Вероятно, в старосамодийской культуре «манщик» — лишь одна из граней «ученого» оленя. Не менее значима его роль спутника или проводника. Она видна в образе оленя, сопровождающего героя в фольклоре и мифологии. В сказании о Пяти Яптик олени-спутники героев, братьев Яптик, неотвязно вторят судьбам хозяев, то умирая, то воскре-

сая вслед за ними. В сказании упоминается и чудо-олешек с «ножками толщиной с травинку», полученный главным героем от старика-*сихиртя*: подобно русско-сибирскому коньку-горбунку, олешек ведет героя, летит искрой в небо, выполняет волю бога *Илибембэртя*.

По нганасанской легенде, у шамана был олень, которого он заставлял дышать на себя в случае болезни и на котором возил свои шаманские принадлежности. Однажды шаман запряг этого оленя, посадил на нарту за собой двух сыновей и стал управлять оленем, обвязавшись вокруг пояса концом вожжи. Олень вместе с нартой на виду у всех стал подниматься на небо (Попов 1984: 46). В этом сюжете видны две параллели с ненецким мифом о *сихиртя*: обвязывание пояса вожжой и дыхание/поцелуй человека и оленя. Обе указывают на тесную связь человека и оленя в особом, шаманском, измерении.

Шаман обычно имеет дело не со стадом, а с оленем-одиночкой, предстающим его спутником, двойником или воплощением. Знак могущества самодийского шамана — металлический рогатый венец. В одном нганасанском предании шаман превращается в ветвисторогого оленя, в другом в шкуре дикого оленя перевозит духа-болезнь через Енисей, в третьем, заметив под луной что-то светлое, заявляет: «Дайте мне костюм и бубен, пойду бодаться с этим светлым» (Попов 1984: 47, 63, 113). Ямальский шаман Сэхэли Ыокатэтта, камлая в темном чуме, изображал бога *Илибембэртя* как оленя: кого шаман-олень лизнет, тот разбогатеет, от кого шарахнется, тот обеднеет.

Олень-спутник в эпоху легендарных *сихиртя* и *моррэдэ* мог быть и участником священных ритуалов, и источником шаманских знаний, и боевым оружием. В северосамодийском шаманстве олень-спутник возносит шамана в небеса, сопровождает его прижизненно и посмертно, топчет и бодает его врагов. Северосамодийское шаманство, судя по обилию в нем образов оленя-духа, развивалось в диалоге шамана-укротителя с двойником-зверем, приручение которого давало власть над дикой природой и над пространством тундры. Возможно, по мастерству оленя-спутника судили о силе шамана, и в целом искусство обучения оленя было одним из «жанров» шаманства (не случайно сломанные олени наголовники оставлены на святилище-жертвеннике Усть-Полуй). Учитывая обычное для самодийцев совмещение ролей шамана и военного вождя, можно предположить, что олень-спутник выступал не только орудием в охоте на диких оленей, но и оружием в военном промысле. Возможно, превращение оленя-спутника в «боевого оленя» подогревало военные устремления самодийцев, когда на рубеже эр (в кулайскую эпоху) стремительные и маневренные северные воины-оленоводы совершали набеги на жителей южных лесов.

На раннем этапе одомашнивания количество ручных оленей у одного владельца не могло быть значительным. В ту пору оленеводство было скорее индивидуальным, чем стадным, и «олень-персона» рази-

тельно отличался повадками от сегодняшнего полудикого «оленья стадного». Вероятно, с тех пор в обычае ненцев осталось выращивание в чуме олененка-сироты *навка*, который не боится людей и собак, ест с рук человеческую пищу, может не следовать за стадом, а бродить в одиночку по стойбищу, зайти в чум и прилечь у очага. Он идет на зов пастуха, когда остальное стадо теряется в пурге или тумане; на нем подвозят к стойбищу дрова, лед и, если случится, запрягают в нарту умершего хозяина. Однако *навка* — лишь отдаленное подобие древнего оленя-спутника, обладавшего широким диапазоном умений от приманивания диких оленей до соучастия в шаманском священнодействии.

### Олени и корабли

С оленя-спутника началось оленеводство; и в дальнейшем он оставался помощником пастуха, играя роль «манщика» — только уже в отношении домашнего стада, формировавшегося вокруг ядра «ученых оленей». Правда, развитие стадного оленеводства означало закат эпохи оленя-спутника — он утратил свою многофункциональность и стал посредником между пастухом и стадом, главным образом, в качестве жоака пастушеской упряжки (*нензаминдя* — ‘верно идущий’).

Трудно сказать, когда у самодийцев появились первые стада оленей. У их западных соседей саамов стадное оленеводство, еще сочетавшееся с «маншиководством», отмечено историческим источником IX в.:

[Оттару] принадлежало шестьсот прирученных оленей, которых он не покупал. Этих оленей они называют ‘hrganas’; были еще шесть ‘stælhrganas’ — они очень ценятся у финнов, так как с их помощью они заманивают диких оленей. Он [Оттар] был в числе первых людей этой страны: хотя у него было всего двадцать голов крупного скота и двадцать овец и двадцать свиней; а то немного, что он пахал, он пахал на лошадях. Но доход его состоит в основном из податей, которые платят ему финны [саамы Финнмёрка]... Самый знатный должен платить пятнадцатью шкурками куниц, и пятью ездовыми оленями, и одной медвежьей шкурой, и десятью мерами пера, и шубой из медвежьей шкуры или шкуры выдры, и двумя канатами, каждый по шестьдесят локтей длиной, один, сделанный из моржовой кожи, другой — из тюленьей.

(Матузова 1979: 21–25).

Рассказ халогаландского викинга Оттара, сохранный для истории англосаксонским королем Альфредом Великим, примечателен рядом деталей. Очевидно, в IX в. не только «финны» (саамы), но и северные скандинавы занимались оленеводством. При этом упряжные олени ценились настолько, что составляли статью дани, наряду с пушниной, кожей морского зверя и птичьим пером. Еще больше ценились олени-

манщики, о которых Оттар особо, с этнографическим акцентом на термине, поведал королю Альфреду. Неясно, пробовал ли сам викинг промыслять с их помощью диких оленей в свободное от прочих дел время, равно как пахал ли на своих лошадях и пас ли своих оленей. Ясно лишь, что со свойственной викингам сметливостью Оттар строил свою деятельностьную схему из наиболее значимых культурных ресурсов осваиваемого пространства, и олени в его фермерской коллекции занимали видное место. Стадо в шестьсот голов скопилось из дани и предназначалось, вероятно, не столько для кухни, сколько для зимних военноторговых экспедиций, в которые викинг мог ежегодно снаряжать до десятка купцов-дружинников с проводниками и товарами. Судя по всему, его «самые знатные» саамские партнеры-данники, для которых не слишком обременителен был ежегодный налог в пять ездовых оленей, также располагали значительными стадами.

Элитность оленного транспорта среди «знатных финнов» и северных скандинавов обнаруживает параллель в известии рубежа XV–XVI вв. с Уральского Севера о том, что на оленях ездили «Югорские князи», да и русские придерживались субординации — «шли воеводы на оленях, а рать на собаках» (Миллер 1937: 204). Престиж оленьей упряжки в средневековье соотносим с высокой торговой ценностью оленя: К. де Бруин отмечал в 1701 г., что самоеды извлекают большую пользу «от прирученных оленей, продавая часть их, а другую употребляя для возки своих саней в зимнее время» (Бруин 1872: 16).

В эпоху викингов (IX–XII вв.) арктическая навигация и северная торговля достигли невиданного размаха и расцвета. Тот же Оттар, что владел в Халогаланде солидным стадом оленей, путешествовал по Северному морскому пути в Беломорье (Бьярмию), где торговал и бил морского зверя. Не исключено, что он и его приятели совершали не менее протяженные зимние рейды на оленьих упряжках. Арктическое мореходство стало в Норвегии королевским увлечением — рейдами в Бьярмию прославили себя конунги Эйрик Кровавая Секира, Харальд Серая Шкура, Хакон Магнуссон. Ни прежде, ни позже Северный морской путь не приобретал столь высокого «королевского» статуса, как в эпоху викингов. Поскольку королей без свиты не бывает, беломорская Бьярмия стала ареной активной торговли и конкурентного влияния скандинавских и ладожских викингов. С XII в. по проторенному ими «северному кольцу» двинулись новгородцы, поднявшие северную торговлю на еще более высокий уровень. Бьярмия (в новгородской версии Пермь — прежде всего Кольская и Старая Пермь) была в эпоху викингов магистральным торговым путем — не случайно название ее жителей *permi* приобрело в восточно-финских диалектах нарицательный смысл «бродячий торговец», а коми-зыряне (потомки бьярмов) настолько пропитались духом торговли, что позднее заслужили прозвище «северные евреи» (подробнее см. Головнёв 2002а).

Бьярмия (‘Крайняя земля’) простиралась по берегам Гандвика (Белого моря) от Карелии до Самоедии. Понятие «край» или «рубеж» в ее названии отражает значимую для скандинавов-мореходов границу морского пути. У берегов Белого моря, в устье Северной Двины или Онеги, викинги бросали якорь, меняли морские суда на речные, создавали перевалочные базы и зимовья. Далее путь по северному кольцу, от Беломорья до Балтии, лежал по рекам и волокам на легких судах, а зимой — по поймам и просекам на лыжах или санях (нарте, керёжке). Морской путь требовал сухопутного продолжения и соответствующих транспортных навыков, что отчетливо выражено в деятельностиной схеме все того же морехода-коневода-олeneвода Оттара.

Для жителей Бьярмии и соседних областей оживление Арктической магистрали и выходящих к ней речных и континентальных торговых путей стало эпохальным явлением. Обитателям «полуночных стран» открылся неведомый прежде северный горизонт коммуникаций, который еще более расширился с развитием новгородской и поморской торговли. Самоеды были не столь плотно, как пермяне, вовлечены в бьярмийскую торговлю, однако и для них новая перспектива была сигналом к социокультурной мобилизации — вторжение иноземцев и сопутствующая активизация соседних групп финно-угорского населения не могли не вызвать реакции тундрово-таежных охотников-олeneводо-водов Урала.

Трудно сказать, чего было больше во встречном движении уральских самоедов — готовности к конфликтам или интереса к контактам. Как бы то ни было, их миграции на запад достигли Двины и даже Онеги; одновременно самоеды развернули свои кочевья к морю и вышли на арктические берега. Как всегда, мобилизация культуры у ненцев происходила за счет ресурсов оленеводства. Если прежде от оленей требовались качества «спутника» и «боевой упряжки», то оживление северных путей в эпоху викингов и новгородцев породило новое явление — торговый оленный караван. Рост ненецких стад происходил за счет упряжных оленей, которые, с одной стороны, требовались для дальних военно-торговых экспедиций, с другой — сами являлись товаром.

Развитие арктической навигации в первые века II тыс. н. э. способствовало расширению амплитуды оленеводческих миграций — не случайно крупнейшие очаги оленеводства, саамский и ненецкий, примыкали к морским и речным путям викингов и русских поморов. Оленные кочевья начинались там, где кончались морские пути, и были их сухопутным продолжением, обеспечивая торговые контакты между глубинными районами тундры и тайги. Тем самым создавался эффект транспортного резонанса, когда удвоенный потенциал путей обеспечивал освоение ранее необжитых пространств и нетронутых ресурсов. Два вида транспорта, летний и зимний, поддерживали друг друга, давая возмож-

ность протянуть сеть коммуникаций в отдаленные земли. Вероятно, благодаря этому эффекту в прибрежной полосе восточноевропейских и уральских тундр появились стоянки и поселения, обитатели которых в разных долях сочетали морские и тундровые промыслы с оленеводством (Головнёв 2002б).

На рубеже I–II тыс. н. э. самодийцы-олeneводы продвинулись в ранее не освоенные пустынные тундры: на северо-западном Ямале появились поселения Тиутей-Сале и Ярте с явными признаками оленеводства (Головнёв 1998а: 108–113; Фёдорова и др. 1998: 69); на Таймыр мигрировали западносибирские самодийцы (носители вожпайской культуры), оставившие на Пясине стоянку Дюна 3 с косвенными свидетельствами оленеводства (Хлобыстин 1993: 26; 1998: 166–167).

В период, соответствующий эпохе викингов в Европе, на Ямале существовала тиутей-салинская культура промысловиков-олeneводов, распространившаяся очагами по всему полуострову, включая его северную часть. Расположенный на берегу моря Тиутей-Сале (Моржовый мыс) и находящийся поодаль от побережья Ярте (Сопкастое озеро) были постоянными или сезонными поселениями — на каждом обнаружено по три углубленных в землю жилища. На Тиутей-Сале в фаунистическом комплексе соседствуют морской зверь, олень, песец, птица, на Ярте преобладает дикий олень. Присутствие домашних оленей на обоих памятниках выдают находки частей узды — костяных наголовников. При раскопках Ярте обнаружены остатки оленьих фекалий на полу жилища, что обычно для так называемого «избного» оленеводства, когда несколько ручных оленей содержались в жилищах.

Вероятно, в свое время оба памятника были маленькими столицами обширных окрестностей. На Тиутей-Сале летом могли жить морские зверобои, а на зиму собираться промысловики-сезонники из дальних краев (например, европейской тундры или юга Ямала). Благодаря их стараниям мусорная яма оказалась доверху наполненной песчовыми костями. Жители Ярте на морского зверя не охотились. Находки перьев и костей птиц, чешуи рыб, грузил и травяных сетей указывают на летние промыслы, обилие окостеневших оленьих рогов — на осенне-зимние (к весне у оленей рога отпадают, к лету вырастают, к осени твердеют). Поселение Ярте и его окрестности служили местом сбора охотничьих групп для поколок оленей на переправах. Сюда могли добираться группы с Тиутей-сале (северо-запада), богатых рыбой Нёйтинских озер (северо-востока), Полярного Урала (юго-запада) и даже устья Оби (юга). Река Юрибей соединяла Ярте с древнейшим культурно-хозяйственным центром Ямала — системой озер Ярро-то (юго-восточной частью полуострова). Этот водный путь известен позднее как южный чрезьямальский волок. Вероятно, и в древности он был торным, обеспечивая связь между населением побережья Карского моря и Обской губы. Положение обязывало Ярте быть военным, промысло-

вым, торговым и, возможно, культовым центром Юрибейской тундры (подробнее см. Головнёв 1998а: 111–112).

Возможно, Тиутей-Сале и Ярте возникли как форпосты и своего рода фактории промысловиков-олeneводов, прямо или косвенно связанных с торговыми магистралями к западу от Северного Урала. Местонахождение памятников не исключает возможность использования их жителями или посетителями речных и морских лодок. Ручные олени обеспечивали жителей зимним транспортом. Именно в это время и именно на западе полуострова, скорее всего, прошли первые оленные караваны. Во всяком случае, подвижные жители и посетители североямалских факторий были более других заинтересованы в росте стад оленей, позволявших их владельцам совершать дальние торгово-промысловые и военные рейды.

Мореходы-купцы пробудили у жителей тундры вкус не только к торговле, но и к войне. Расширение пространства кочевий и торговых путей сопровождалось умножением не только контактов, но и конфликтов. Культура подвижных торговцев-воинов была основана на «пастьбе» оседлых жителей и промысловых групп. Морские кочевники выступали элитой — господствующим посредником — в связях между другими, часто иноэтничными, группами. В свою очередь вовлеченные в эту сеть соседи становились участниками культурного обмена и находили свое место в мозаике циркумполярного сообщества. Энергетический потенциал морских кочевников перетекал в тундры по каналам торговых и военных контактов.

Некоторые поведенческие характеристики буквально роднят кочевников моря и тундры. Как некогда викинги захватывали друг у друга корабли, считая власть над морем залогом господства на земле, так за олени стада сражались со своими соплеменниками и соседями ненцы, сознавая, что именно олени дают ключ к обладанию тундрой. Тех и других оседлые жители называли пиратами и разбойниками. Те и другие славились необычайной подвижностью, воинственностью и тягой к торговле. Иллюстрацией органичного перехода от морской/речной к тундровой системе кочевания служит история коми-зырян, которые в эпоху викингов были активными участниками речной торговли, а позднее заимствовали у ненцев олeneводство и на его основе создали культуру «олeneводческого капитализма».

### **Оленеводческая революция**

В эпоху боевых нарт и торговых караванов могли появляться значительные по численности стада оленей (до нескольких сот голов), но они не составляли ядра тундровой экономики — рост домашнего поголовья стимулировался транспортно-промысловыми, военными и торговыми интересами. Скорее всего, эти стада были сборными (принад-

лежали разным владельцам) и сезонно отгонялись пастухами в горные долины или тундры. Так среди ненцев складывался слой оленеводов-пастухов, которые отработывали технологии выпаса стада, осваивали маршруты кочевков и имели возможность наращивать собственное поголовье (Головнёв 1993: 91–93).

Как на основе исторических источников показали Е. И. Колычева, Л. В. Хомич, И. И. Крупник, оленеводство ненцев вплоть до позднего средневековья оставалось преимущественно транспортным и мелкостадным. В XVII–XVIII вв. в евразийских тундрах произошла «олeneводческая революция» — за короткий срок северные промысловики превратились в пастухов, и основой тундровой экономики стало крупностадное оленеводство (Колычева 1956: 76–88; Хомич 1966: 50–51; Крупник 1989: 146–163). Полемика о причинах бурного развития оленеводства в Северной Евразии ведется в двух измерениях: (а) Был ли рост стад следствием благоприятных условий или, напротив, кризиса прежней промысловой системы жизнеобеспечения? (б) Какие факторы, экологические или социальные, сыграли ключевую роль в преобразовании оленеводства? Участники дискуссии заполнили все четыре поля матрицы ответов.

(1) Б. О. Долгих (1970б: 98–99): благоприятные социальные условия для развития оленеводства сложились в XVII в. вследствие прекращения межплеменных войн и узаконения Российским государством частной собственности, включая собственность на оленей. В иных условиях «богач был бы очень скоро экспроприрован своими же сородичами. Кроме того, большое стадо оленей было бы объектом постоянных вождедений соседей, и роду богача пришлось бы почти бесконечно воевать».

(2) И. И. Крупник (1989: 146–163; Крупник 1993: 165–169): благоприятные экологические условия в сочетании с сопутствующими социальными факторами в XVIII в. вызвали «олeneводческую революцию» на Севере Евразии. Фазы похолодания климата, стимулировавшие численный рост оленей, в недавнем прошлом отмечались дважды — в 1570–1650 и 1720–1830 гг. Первая совпала с сопровождавшими российскую экспансию конфликтами, эпидемиями и переселениями, что не могло способствовать экономическому развитию. Оленеводческий бум пришелся на вторую фазу похолодания, синхронную этапу укрепления государственной власти, развития торговли и ослабления межплеменных конфликтов.

(3) Л. П. Хлобыстин и Г. Н. Грачёва (1974: 83–85): кризисные экологические условия в I тыс. н. э., связанные с губительным для диких оленей повышением зимних температур, обусловили сокращение их популяции, упадок охотничьего хозяйства и, как следствие, переход промысловиков к пастушескому оленеводству.

(4) А. В. Головнёв (1993: 87–93; 1995: 195; 1998а: 108–109): кризисные социальные условия XVII в., вызванные экспансией российской вла-



сти, обернулись ростом миграционной подвижности и отходом туземцев в отдаленные тундры — «бегством в оленеводы». Экологическим следствием внешнего политико-демографического давления было сокращение популяции диких оленей в результате перепромысла, социальным — военизация жизни, движение на окраины и даже за пределы освоенного пространства ради сохранения независимости. Все это предполагало рост стад и становление кочевничества как условия автономии и мобильности.

Несмотря на различия, мнения сходятся в одном: влияние внешних обстоятельств было велико, однако само по себе самодийское крупностадное оленеводство ниоткуда не взялось, оно создано ненцами в североуральских тундрах. Культура тундровых кочевников выросла из предшествовавшей ей промыслово-олeneводческой, хотя и изменилась до неузнаваемости. Если сравнить картину остатков ненецкого оленеводческого стойбища с раннесредневековыми памятниками Уральского Севера (включая Ямал), то сложится впечатление их разительного отличия по топографии, устройству жилищ, насыщенности культурного слоя, набору вещей. Следуя формальной археологической логике, можно смело говорить о смене культур, а заодно и народов. Согласно историко-этнографическим данным, речь должна идти о внутреннем преобразовании культуры.

Развитие кочевых оленеводческих культур в Арктике от Скандинавии до Чукотки было явлением не менее значительным, чем неолитическая революция в истории южных цивилизаций. Новые явления, подобно людям, рождаются в муках. Без мощного социального усилия невозможно отказаться от уютной оседлости и, как говорят ненцы, «подняться на кочевание», перейти к стремительному ритму миграций, освоению новых территорий, созданию и защите новой собственности. Оленеводческая революция была не только экономическим сдвигом, но и драматическим социальным потрясением, связанным с войнами и грабежами. Кочевничество вызвано стечением обстоятельств, однако господствующим стилем арктической жизни оно стало вследствие персональных авантюризма и жесткого социального отбора. Подобный шаг по силам лишь культуре, до тонкостей освоившей главный ресурс кочевания, испытавшей его надежность и диапазон возможностей. Взлет кочевничества в тундре вызревал столетиями, и все предшествующие формы оленеводства сыграли в условиях социального кризиса роль культурного арсенала.

Кочевая оленеводческая культура ненцев сложилась в XVII в., хотя ее ростки появились несколькими веками раньше, когда по тундре прошли первые промыслово-торговые и военные караваны. Оленеводческая революция сопровождалась войнами за оленей. При общем неприятии ненцами воровства, захват чужих оленей, судя по эпосу, считался доблестью. Угоны стад следует рассматривать не в разряде правонару-

шений, а в ранге военных побед, как взятие крепостей у оседлых народов. Поскольку власть в тундре существует только в движении, кочевник добивался ее наращиванием стада и динамики миграций.

Кочевники-самоеды нередко совершали набеги на русские остроги и таежные селения соседей, однако эти военные или грабительские рейды не имели ничего общего с оккупацией территорий. Новые земли ненцы осваивали в других направлениях — на севере, где они достигли берегов Арктики и заняли районы обитания *сихиртя*, и востоке, где они дошли до Енисея и захватили территории тазовских и гыданских энцев (*мандо*). Тесня энцев, ненцы (юраки<sup>2</sup>) вначале овладели тундрами правобережья Оби (п-ова Тазовский, Гыдан) и вышли к Енисею — на карте, составленной С. У. Ремезовым, пространство между Тазом и Енисеем отмечено надписью «юратская земля немирная». В. И. Васильев отметил три значительных столкновения наступавших с Оби ненцев и отступавших к Енисею энцев: первое произошло в низовьях Оби или Таза (отряд ненцев возглавлял Сехор из рода Ябтоңэ), второе — на Енисее у мыса Лескино, третье — на оз. Туручедо (правобережье Енисея) зимой 1849–50 гг. (Васильев 1975: 113–139). В дальнейшем правая сторона Енисея стала называться самоедской (энецкой), левая — юрацкой (ненецкой).

С расширением пространства кочевий на восток и отходом ненцев в отдаленные тундры связано ослабление их позиций в таежных массивах Северного Урала. Русские письменные источники XVI–XVIII вв. отмечали лесных самоедов (ненцев) по обе стороны Урала. Б. О. Долгих полагал, что «европейские лесные ненцы Пустозерского уезда и войкарские лесные ненцы Березовского уезда еще в XVII в. представляли собой одну этнографическую общность лесных самодийцев, лишь разделенную по местам уплаты ясака и административной принадлежности. Общая численность этого лесного ненецкого племени составляла в конце XVII в. около 660 человек (360 пустозерских и 300 березовских)» (Долгих 1970а: 33–34). Позднее большинство лесных групп самоедов (печорская, сыневская, войкарская, куноватская, ляпинская)

---

<sup>2</sup> Юраки — название восточных ненцев в дореволюционных письменных источниках. В западной литературе оно распространено до сих пор благодаря тому, что его использовал в своих работах для обозначения ненцев М. А. Кастрен. Этимология слова неясна. Выдвигалась версия о его происхождении от ненецкого *юрё* ('товарищ, компаньон' — в обращении ненцев к представителям другого народа). Широко распространено мнение (Г. Н. Прокофьев и др.) о его связи с наименованием ненцев хантами, манси и коми — *ёран* (*ёрен*, *яран*). П. Хайду предполагает, что источником этнонимов *яран-ёрен* могло быть название ненецкого рода Яр, а в русский язык угорское наименование ненцев адаптировано посредством суффикса *-ак* (ср. словак, поляк, сибиряк). В поиске этимологических соответствий представляет интерес название *ур-ёх*, *ор-ях* (лесной, дикий народ) — так в преданиях северных хантов именуются обитавшие прежде на таежной территории Нижнего Приобья лесные самодийцы (войкарская, сыневская, куноватская самоеды).

были ассимилированы коми-зырянами и обскими уграми; сохранилась лишь «казымская самоядь» в междуречье Оби и Таза, именуемая в настоящее время *неща* или *пян-хасава* (лесными ненцами).

До становления ненецкого крупностадного оленеводства уровень подвижности промысловых северосамодийских групп был относительно невысок, и языковые различия между ними, вероятно, были существенными (как, например, у саамов или обских угров). Оленеводческая революция привела к заполнению тундры сплошным полотном кочевий и унификации ненецкой культуры, в том числе распространению в тундрах единого диалекта. Поскольку очагом крупностадного оленеводства и экспансии кочевников-олeneводов в XVII–XIX вв. был Северный Урал (земля Каменных самоедов — Карачейской орды), их диалекту, по-видимому, и суждено было стать языком всей общности тундровых ненцев.

На всех этапах развития ненецкое оленеводство представляло собой не отдельную отрасль хозяйства, а ядро системы экосоциальной адаптации. В этом смысле можно вести речь не только об экономике оленеводства, но и его социологии и даже идеологии, а адаптацию представлять не двухмерно как экохозяйственное взаимодействие человека и природы, а трехмерно, с включением социально-мировоззренческого измерения (подробнее см. Головнёв 2002б). Фольклор говорит об этом настойчиво и выразительно: экспозиция едва ли не каждого сказания включает характеристику стада оленей; портреты героев начинаются с описания их оленьей упряжки (пятерка белых, пара длинношерстных, четверка пестрых); в ходе событий герои внимательно следят за поведением своих оленей, особенно вожаков; в случае опасности герой в первую очередь стремится сбегать и защитить свое стадо; в конце повествования кто-то из героев непременно превращается в бога-покровителя оленей *Илибембэртя*. Создается впечатление, что каждый ненецкий род, обосновывая в эссе право своего родоначальника выступать в роли *Илибембэртя*, стремится к первенству в оленеводстве и претендует на обладание божьим даром в этом главном для тундровых кочевников призвании.

### Стратегия выживания

В развитии ненецкого оленеводства обнаруживается три различных по социальной окраске этапа: (1) военно-торговая активность, когда оленеводы использовали оленей как товар и транспорт (в том числе военный); (2) автономное кочевание, когда, избегая колониального давления, оленеводы осваивали отдаленные тундры и наращивали поголовье стад для обеспечения независимого существования; (3) пастушество, когда северное оленеводство стало основой тундровой экономики в условиях административно-политической зависимости и стабильности.

В XX в. хозяйственный уклад ненцев претерпел ряд существенных преобразований. Оленеводам пришлось адаптироваться к серии институциональных реформ советской власти, наиболее радикальными из которых были коллективизация 1930–50-х и перевод кочевников на оседлость 1960-х гг. Советские мероприятия нарушили систему собственности путем конфискации частных стад, административного разграничения пастбищ между колхозами. Это ослабило былую гибкость миграций кочевников, особенно в периоды климатических невзгод, например гололеда. Тем не менее, традиционный ненецкий режим землепользования продолжал действовать даже в рамках новой административной системы. Многие оленеводы сберегли небольшие частные стада оленей и сохранили наследственные права на использование участков пастбищных территорий; за порядковыми номерами колхозных бригад скрывались традиционные ненецкие родственно-соседские объединения *Нэсы*, *таңоч*, *ханинеда*.

Иногда ненцы шли на открытый конфликт с властью, используя традиционные методы: уход в отдаленные тундры и вооруженные выступления. С началом коллективизации ненцы резко изменили традиционный ритм сезонных миграций: в 1931 г. лишь половина оленеводов Ямала вернулась с северных летних пастбищ на юг, в зону административного контроля; в 1932 г. — десятая часть. В дальнейшем недовольство советской властью вылилось в ненецкое восстание (*мандалада*) 1934 г. Еще один антисоветский бунт вспыхнул в 1943 г., и его очаг находился на севере Ямала. Не случайно вскоре по северным тундрам прошла волна репрессий — в 1947 г. 335 хозяйств с северного Ямала были насильственно переселены в южные поселки (подробнее см. Головнёв 1995: 183–194; Golovnev, Osherenko 1999: 81–96; Лёзова 2001).

Западносибирская тундра оказалась одним из северных регионов, оставшимся благодаря отдаленности и особенностям ландшафта (болотистым тундрам) в стороне от магистралей технологического обновления, например, экспериментов по регулярному применению в оленеводстве тракторов (как на Чукотке) и авиации (как в Ненецком автономном округе). На Ямале и Гыдане государственные чиновники не имели легкого доступа к стойбищам ненцев, разбросанным по бескрайней тундре. Со своей стороны, пастухи-ненцы не позволяли чужакам глубоко проникать в технологию оленеводства и сохранили маневренность на волнах советской экономической политики. Они изобрели нехитрые приемы сбережения оленьих стад от чиновников. Одним из таких приемов было смешение государственных и частных стад: молодые оленеводы, зарегистрированные как колхозные пастухи, пасли государственные стада, а их старшие родственники, формально записанные в «пенсионеры» или «охотники», — частные. Два стада двигались бок о бок, и пастухи двух поколений согласованно регулировали их количество и качество исходя из собственных интересов. У ненцев даже

сложились анекдоты о кампаниях по учету оленей, героями которых выступают большой приезжий начальник и маленькая собака-оленегонка, в нужный момент отгоняющая лучшую часть стада подальше в тундру от глаз ревизора.

Распад советской системы в 1990-х разрушил систему государственного управления оленеводством. С 1991 по 1999 г. численность оленей на Российском Севере сократилась на треть, с 2 260 600 до 1 357 300 голов (Клоков 2000: 39). К началу XXI в. число домашних оленей в России снизилось на 40 % (в некоторых регионах на 50–80 %) относительно 1990 г., а объем продукции оленеводства — почти вчетверо. Оленеводство, еще недавно называвшееся одной из самых прибыльных отраслей хозяйства, в постсоветской России вошло в разряд убыточных производств. Единственным «оазисом» в этой стихии кризиса оказалась болотистая западносибирская тундра, где кочевники-ненцы сумели не только сохранить традиционный образ жизни, но и в очередной раз гибко адаптироваться к новым обстоятельствам. В 1990 г. на Ямале было 490 тыс. оленей, к 1995 г. их число превысило 500 тыс., причем в основном за счет роста частных стад. В то время как в большинстве районов Российского Севера отмечался катастрофический упадок оленеводства, на Ямале случился обратный кризис — перепроизводства, отозвавшийся трудностями сбыта продукции и истощением пастбищ (перевыпасом).

По мнению экспертов, рост ямальских стад обусловлен прежде всего спросом на продукцию оленеводства на территории динамично развивающейся нефтегазовой индустрии, а также финансовой поддержкой оленеводов со стороны администрации Ямало-Ненецкого округа (Хрущев, Клоков 1998; Baskin 2000: 27). К числу факторов ненецкого «экономического чуда» следует отнести и мощный частнохозяйственный потенциал, сохраненный в культуре тундровых кочевников. Он виден в сравнении современной динамики численности оленей у ненцев и чукчей: в 1990 г. Ямал и Чукотка были крупнейшими очагами оленеводства, обладая примерно равными стадами (соответственно 490 и 491 тыс. голов); к 1999 г. число оленей на Ямале выросло до 501 тыс., на Чукотке уменьшилось до 103 тыс. голов. Истоки столь различной реакции ненцев и чукчей на экономические реформы кроются в системе собственности: у ненцев в 1970 г. процент частных оленей в совокупном стаде составлял 35, у чукчей — 6, к 1985 г. у ненцев он вырос до 40, у чукчей снизился до 4.

Группы коренного населения, придерживавшиеся традиционного образа жизни (прежде всего кочевники-оленеводы), легче вошли в стихию рынка, чем те, что были плотно охвачены социалистической модернизацией. Ненцы едва ли не первыми в России со свойственной кочевникам решимостью повернули в русло отношений частной собственности и рынка, используя собственный этнокультурный ресурс — оленеводство.

Ненецкая оленеводческая культура проявляет поразительную жизнеспособность на рубеже XX и XXI вв., так же как она проявляла ее в предшествующие эпохи. В каком-то смысле суровые исторические испытания, выпавшие на долю кочевников тундры, оказались благотворными для развития их культуры. Сама природа кочевой жизни с ее бесконечными передрыгами развивает упругость ненецкого характера. С момента своего становления крупностадное оленеводство было ответом туземных культур на внешнее воздействие, обеспечивая высокий уровень самодостаточности экономики и социальных отношений ненцев. Не случайно олень стал для кочевников символом независимости, а оленеводство обрело высший ценностный статус в ненецкой культуре.

*ЧАСТЬ II*

***УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ***







## ГЛАВА 1. ДЕЯНИЯ БОГОВ

*Ваал. Глупый Ян-Тэта (сюдбаби). Семь Ярко (яраби).  
Левша-Дурак (хынаби)*

### ВААЛ

Нум Вэсако и Џа Вэсако вместе жили. Земли еще не было, кругом была вода. Был один только остров. Нум Вэсако вокруг посмотрел — никого нет. Говорит: «Посмотри вниз, там ничего нет, одна вода и остров. Нам надо землю сделать».

Они спустились на этот остров. Нум Вэсако и Џа Вэсако стали руками копать и настоящую землю сделали. Потом Нум Вэсако сделал реки, а Џа Вэсако сделал болота и бугры.

Пришла пора делать людей. Нум Вэсако сделал настоящих людей, Џа Вэсако — *ңаятар, сюдбя, парнэ*. Пошел Нум Вэсако своих людей оживлять. Џа Вэсако остался, говорит: «Что-то долго его нет. Мне тоже надо своих людей оживить». Поставил их на ноги,дохнул — они пошли. Тут вернулся Нум Вэсако и говорит: «Зачем ты их оживил? Я же тебе сказал на месте сидеть!»

Нум Вэсако сделал дикого оленя, Џа Вэсако — волка и собаку. Нум Вэсако сказал: «Ты сиди на месте, я сам их оживлю». Ушел Нум Вэсако. Подождал Џа Вэсако, потом говорит: «Попробовать, что ли, их оживить?» Дохнул на оленей и волков, у них шерсть появилась. Нум Вэсако пришел и говорит: «Что ты сделал? У них теперь шерсть выросла!»

Нум Вэсако говорит: «Сейчас мы сделаем лес». Сделали лес. Нум Вэсако говорит: «Теперь мы будем жить так: я вверху, а ты внизу».

Џа Вэсако спрашивает: «Могу ли я съесть по паре этих зверей?» Нум Вэсако отвечает: «Если хочешь, ешь — мы же вместе их сделали».

(Папоке Лаптандер, Ямал, 1996)

Из песка Нум сделал мужчину и женщину. Џа тоже сделал мужчину и женщину. Те, которых сделал Џа, хотят съесть тех, которых сделал Нум. Тогда Нум сказал: «Пусть наши люди живут в разных местах». Люди Џа пошли под землю и стали жить там. После этого Нум сделал рыбу<sup>1</sup>, чтобы люди ее ели. Џа задумался и тоже сделал рыбу —

<sup>1</sup> *Ненэй халя* — настоящая рыба.

налима<sup>2</sup>. Налим хочет съест других рыб и людей. После этого Нум сделал оленя, Џа — волка и лошадь. Все звери, созданные Џа, хотят съест зверей, которых сделал Нум.

(Цоет Тадибе, Ямал, 1993)

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». Так 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.

(Нипис Пяк, Нум-то, 1990)

Было время, когда Нум Нися и Нум Небя<sup>3</sup> 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. Нум Нися с Нум Небя в ту пору поссорились, вместе не жили. Потом Нум Нися говорит Нум Небя: «Как ты будешь жить? Я смотрю сверху — ничего не видно, ни одного человека. Без детей плохо». Нум Небя отвечает: «Надо снова детей найти». Тогда они отрезали от себя кусок мяса и бросили. Появились мужчина и женщина.

(Лемя Пяк, Нум-то, 1989)

Жили когда-то люди, которые разговаривали на одном языке. Однажды их вождь посмотрел на небо и подумал, как бы до него добраться. Долго он думал и решил собрать все камни: «У нас столько людей, если мы будем складывать камни один на другой, то сможем добраться до неба».

Начали эти люди работать, таскать камни. Работали семь лет.

Слово переходит на небо.

На небе жил Нум. Посмотрел он из своего чума вниз, видит — много людей, как комары, таскают камни. Смотрит Нум и думает: «Если

---

<sup>2</sup> *Нёя* — налим, как и щука (*пыри*), считается «нижней» рыбой в ненецкой мифологии.

<sup>3</sup> *Нум Нися* — ‘Отец-Небо’, *Нум Небя* — ‘Мать-Небо’.

эти люди будут еще семь лет работать, они достигнут неба». Рассказал Нум об этом своим сыновьям.

«Надо их огнем<sup>4</sup> пресечь, чтобы они не лезли на небо», — сказал Нум. Сыновья огнем ударили по людям и камням и разрушили все строение. Много людей было раздавлено камнями.

Когда люди и их вождь очнулись, хотели заговорить друг с другом, но не смогли. Они перестали понимать друг друга. Вождь говорит: «Мы строили, а неба не достигли и перестали понимать друг друга. Пусть теперь расходятся по земле те люди, которые говорят на разных языках. А неба так не достичь»<sup>5</sup>.

(Иван Неркыгы, Кутоп-Юган, 1978)

На земле много болезней появилось, и Нум решил ее помыть. Пустил он на землю большую воду. Потоп продолжался семь дней. Солнце не светило, гибли люди и звери. Потом Солнце опять начало светить, и вернулось тепло. Среди людей рода Пяк был человек по имени Элику. Он сидел на нарте, стоявшей на сопке, когда начался потоп. Поэтому он спасся. Он стал кричать, долго кричал. К нему подъехал на оленях сын Нум и говорит: «Ты что так кричишь? У отца голова болит от твоего крика». Элику был последним из рода Пяк, поэтому его зовут Паны Пяк<sup>6</sup>. От него потом новые люди пошли.

(Ауто Т. Вылла, Нум-то, 1990)

На месте озера Нум-то когда-то был бор и песок. Здесь стоял чум Тычей Вэсако. Тычей Вэсако богатый был, много ездил. Люди на него сердились, говорили, что его нужно убить. Тогда Тычей Вэсако послал своего сына Тычей Вобню с ними воевать. Пошел Тычей Вобню воевать. Семь раз он погибал и семь раз воскресал. Потом всех победил и говорит: «Я уйду в озеро». Он стал озером Нум-то. Озеро — как человек, у него есть голова, глаза, уши, ноги. Река Надым — веревка у него между ног. Озеро боится холода, поэтому в сильные морозы оно умирает, замор воды в нем бывает.

(Нипис Пяк, Нум-то, 1989)

---

<sup>4</sup> Хэ — ‘небесным огнем’ (в отличие от *ту* — ‘домашнего огня’).

<sup>5</sup> Остатки этих камней — Уральские горы (прим. сказителя). Если допустить заимствование библейского сюжета о Вавилонской башне, примечательна его адаптация к ненецкой мифологии (включение образов *Нум*, *Хэ*). В версии, записанной Т. Лехтисало, каменную лестницу разрушил посланный богом *Нум* ветер; лишь четверо остались в живых под ее обломками, но перестали понимать друг друга и разошлись по четырем сторонам света, став родоначальниками самоедов, остяков, зырян и русских (Лехтисало 1998: 10). Житель Надымской Оби Олеко Тибичи изложил фрагмент того же мифа словами: «Раньше все люди жили вместе где-то в устье Оби, затем одни человек сказал, чтобы у людей были разные фамилии». Не исключено, что библейский сюжет лег на основу в чем-то сходного ненецкого мифа.

<sup>6</sup> Букв. ‘Последний Пяк’.

Из глины Нум Вэсако 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 Џа Вэсако. Собака хотела залаять, но Џа Вэсако сказал: «Молчи, не лай. Я тебе одежду дам». Одел собаку, а человека кругом оплевал. Џа Вэсако ушел. Пришел Нум Вэсако, одел человека, а собаке сказал: «Почему ты не лаяла, когда пришел Џа 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».

(Ямбое Сэротэтто, Ямал, 1990)

Нум хотел сделать собаку, но Џа опередил его. Тогда Нум сказал собаке: «Если бы я тебя создал, у тебя была бы ценная шкура. А теперь твоя шкура ничего не стоит»<sup>7</sup>.

(Џоет Тадибе, Ямал, 1993)

Нум сотворил в одно время собаку и человека. Собаке сказал: «Береги хозяина». Сам ушел. Собака забылась. Пришел Џа и разбросал пепел, превратившийся в болезни человека. Когда Нум вернулся и увидел болезни — пнул собаку. С тех пор левый бок у собаки вдавлен.

(Џоет Тадибе, Ямал, 1993)

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».

(Лемя Пяк, Нум-то, 1989)

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»<sup>8</sup>.

(Леонид Лапсуй, Гыдан, 1979)

---

<sup>7</sup> Волосатые чудища и шерсть вообще считаются творением Џа. В версии, записанной Т. Лехтисало, Нум создал из кусков земли человека и голую собаку. Собаке он приказал охранять человека и уехал. Она мерзла и в обмен на одежду отдала человека пришедшему Џа. Џа съел человека, а собака стала шерстистой (Lehtisalo 1924: 9–10).

<sup>8</sup> В версии, записанной В. Н. Чернецовым, сначала созданные Нум 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

ГЛУПЫЙ ЯН-ТЭТА (САЛА ЯН-ТЭТА)<sup>9</sup>

Сюдбац

Сказитель Леонид Лапсуй, Гыдан, 1979

Над берегом моря несет ветром Немого Мынеко. Видит он внизу три больших мыса. На третьем мысу стоят чумы — трижды-девять-по-девяти, из которых два — высокие. В этих чумах Мынеко видит трех Ян-Тэта. Младший, Сала Ян-Тэта, живет в чуме Старшего Ян-Тэта. Он спит на пустой стороне чума<sup>10</sup> в одежде, которую ни разу не снимал. Когда у братьев Ян-Тэта умерла мать, младшего выкормила оленьим молоком жена Старшего Ян-Тэта. У Старшего Ян-Тэта жена — Тобтаку-папа<sup>11</sup>, у Среднего Ян-Тэта — Яңгархы-папа<sup>12</sup>. Видит Мынеко, все трижды-девять-по-девяти Ян-Тэта собрались за чумом Старшего Ян-Тэта и начали разговор о спящем Сала Ян-Тэта. Старший Ян-Тэта говорит:

«Пока моя голова держится, нашего младшего брата надо женить. Давайте найдем ему невесту в тех местах, где все богаты. Может быть, кто-то знает лучше меня, где можно сосватать такую девушку?»

«Мы не знаем таких мест», — ответили другие Ян-Тэта.

«Если вы не знаете, то я слышал о далеких Семи Каменных мысах<sup>13</sup>, на которых живут Семеро Смертоносных<sup>14</sup>. Кто к ним ездил свататься, обратной дороги не находил. Но я поеду туда, завтра будем кочевать».

Прошла ночь, настало утро. Старший Ян-Тэта толкнул локтем свою жену Тобтаку-папа и велел ей греть котел. Сам в ягучке вышел из чума и дважды крикнул в оба конца стойбища: «Вставайте, пора кочевать!» Все поднялись, начали разбирать чумы и ставить вереницей нарты.

Немой Мынеко видит, как Тобтаку-папа разбудила Сала Ян-Тэта. Тот медленно сел, и Мынеко разглядел его лицо: оно настолько черно, что неотличимо от нюка<sup>15</sup>, и только четыре зуба светятся. Тобтаку-папа целует и ласкает его. Сала Ян-Тэта встает, под его ногами трещит стальной пол. Подол его одежды изорван, и лохмотья висят, как собачьи хвосты.

---

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: 118).

<sup>9</sup> Сала — ‘глупый’, ‘дурак’; Ян-Тэта — ‘Землей владеющий’, ‘Богатый землей’, ‘Хозяин земли’.

<sup>10</sup> Пелей — незанятая, противоположная от постелей, сторона чума. Обычно на ней ютятся собаки.

<sup>11</sup> Тобтаку-папа — ‘сестра Копыто-человека’ (имеющего стрелы с копытообразными наконечниками).

<sup>12</sup> Яңгархы-папа — ‘сестра Ослепительно Белых’.

<sup>13</sup> Си’ив Пэ сала.

<sup>14</sup> Си’ив Хаңглава.

<sup>15</sup> Внутренняя крышка (ея) чума закопчена от очага.

Тобтаку-папа вывела его из чума, показала нарту. У нарты по два копыла с каждой стороны и две лямки для оленей. Сел Сала Ян-Тэта на свою нарту и смотрит на Тобтаку-папа. Она быстро сняла нюки с обеих сторон чума. Перевел он взгляд на другие чумы — там хозяева только начали снимать нюки. Снова поглядел он на Тобтаку-папа — она уже последние шести веревками к нартам привязывает.

Слово переходит к Сала Ян-Тэта.

Пригнали стадо оленей, девять тысяч голов, загнали хабтов в кораль. Вижу, тридцать мужчин только начинают к нартам оленей привязывать, а Тобтаку-папа уже впрягла оленей в последнюю нарту<sup>16</sup>. Ее легковые нарты запряжены четырьмя бело-черными<sup>17</sup>. Тобтаку-папа пошла ко мне.

Тобтаку-папа прошла мимо своего аргиша, увидела лежащих у женской нарты двух длинношерстных хабтов. Надела на них железную упряжь с железными застежками. Говорит мне:

«Дорогой мой, осторожней садись на нарту, ты ведь ни разу еще не ездил!»

Старший Ян-Тэта начинает кочевать. В его упряжке четыре черных оленя. Остальные аргиши тронулись за ним. Тридцать пастухов Ян-Тэта кричат в один голос: «Каха-хау, ка-хау!»<sup>18</sup> Посмотрим, как поедет Сала Ян-Тэта!»

Мынеко видит, тридцать пастухов пустили собак отогнать стадо оленей за аргиши. Вслед за стадом побежали два длинношерстных. Сала Ян-Тэта попытался сесть на нарту, но промахнулся, упал на четвереньки, серебряная вожжа скользнула по его ладони, и упряжка унеслась — только снег из-под копыт взвихрился. Тридцать пастухов Ян-Тэта смеются, кричат в один голос: «Каха-хау, ка-хау! Не умеющий ездить Сала Ян-Тэта упустил упряжку!»

Видит Мынеко, впереди аргиша едут Тобтаку-папа и Яңгархы-папа. Яңгархы-папа едет не оборачиваясь, а Тобтаку-папа вертит головой. Она заметила, что упряжка Сала Ян-Тэта убежала, и крикнула об этом старшим Ян-Тэта. Те крика не слышат — как сидели, склонив головы к передним доскам нарт, так и сидят. Что с ними — не знает сам Мынеко.

Тобтаку-папа привязала свою вожжу к спинке нарты. Взяла костяную колотушку<sup>19</sup>, оттолкнулась ею от земли и перелетела из своей нарты в нарту Сала Ян-Тэта. Длинношерстые, почуяв седока, понесли еще быстрее. Тобтаку-папа не успела подобрать вожжу и схватилась обеими руками за края нарты. Железную семиместную нарту от бега оленей

<sup>16</sup> *Сябу* — 'грязная нарта', замыкающая грузовой караван.

<sup>17</sup> *Ладсер* — масть оленей (спереди белые, сзади черные).

<sup>18</sup> *Ка-хау* (кэ-хэй) — так подгоняют криком упряжных оленей.

<sup>19</sup> *Яңгач* (*яңгаць*) — колотушка для выбивания снега из одежды и наружных нюков.

швыряет по сторонам, как *сюнку*<sup>20</sup>. Добежали два длинношерстных до дороги<sup>21</sup>, проходившей по сопке, и остановились.

Тобтаку-папа встала с нарты, отряхнула с себя снег, оправилась по малой и большой нужде, стала оглядываться. Аргиш не видно, а с другой стороны заметен берег моря. К морю три больших мыса спускаются — кажется, будто от земли они отделены водой. На трех мысах стоят чумы — трижды-девять-по-девяти — похожие на сидящих у отмели ворон. Там, где мысы сходятся с берегом, видны два оврага. Между ними проходит дорога, на ней стоит упряжка, а на упряжке сидит Песчаного Мыса Хозяин<sup>22</sup>.

Слово переходит к Тобтаку-папа.

Подъехала я к этой упряжке, остановилась и спросила:

«Кто ты? Ответь мне, где живут Семеро Смертоносных на семи Каменных мысах? Сала Ян-Тэта отправил меня к ним».

Песчаного Мыса Хозяин соскочил с нарты и говорит:

«Повтори, я не расслышал».

Я повторила, что ищу землю, где живут Семеро Смертоносных. Песчаного Мыса Хозяин ответил:

«Об этом не время говорить. Сейчас, пока не приехали трое Ян-Тэта, ты отправишься со мной. Тебя привел сюда сам Нум, и никуда ты не уйдешь».

Услышав эти слова, подхватила я вожжу, хлестнула ею длинношерстого по спине. Олени рванули с места, я запрыгнула на нарту. Песчаного Мыса Хозяин, как ребенок, побежал за нартой, споткнулся и упал на четвереньки. Капюшон его малицы зацепился за крюк, привязанный к концу моей вожжи. Поехала я дальше, волоча по земле Песчаного Мыса Хозяина.

Увидела впереди три белых мыса, на которых стоят трижды-девять-по-девяти чумов. Перед ними на дороге — нарта, запряженная одним серым хабтом. На нарте сидит Белого Мыса хозяин<sup>23</sup>. Подъехала я к его упряжке, остановилась и спросила:

«Кто ты? Ответь, сколько дней ехать до Семи Каменных мысов, где живут Семеро Смертоносных?»

Белого Мыса Хозяин, сидя на нартах, спокойно переспросил:

«Повтори, я твоих слов не расслышал».

Я повторила и сказала, что меня послал младший брат моего мужа Сала Ян-Тэта. Белого Мыса Хозяин говорит:

«Нум тебя сюда прислал. От меня ты не уйдешь».

---

<sup>20</sup> Маленькая (ручная) нарта, с которой обычно ходили на промысел бедные охотники.

<sup>21</sup> *Недарма* — след кочевий.

<sup>22</sup> *Таб Саля Ерв.*

<sup>23</sup> *Сэр Саля Ерв.*

Услышав его слова, ударила я вожжой длинношерстого хабта и запрыгнула на нарту. Дважды прыгнул вслед за мной Белого Мыса Хозяин, хотел обогнать нарту справа, но споткнулся и упал на четвереньки. Капюшон его малицы зацепился за крюк, прикрепленный к концу правого полоза нарты. Так и поволокла я по земле Белого Мыса Хозяина.

Впереди вижу три мшистых мыса, на которых виднеются трижды девять по девяти чумов. Перед ними стоит упряжка, запряженная двумя оленями, шерсть которых похожа на мох. Рядом стоит Мшистого Мыса Хозяин<sup>24</sup>. Не доезжая до него, кричу:

«Скажи, где Семь Каменных мысов — земля Смертоносных?»

Он отвечает:

«Не видать тебе земли Смертоносных. Оглянись, Песчаного Мыса Хозяин и Белого Мыса Хозяин уже мертвы, ты убила их. Но от меня не уйдешь, я давно тебя жду. Сам Нум привел тебя к моим ногам».

Я длинношерстого вожака вправо повернула и объехала Мшистого Мыса Хозяина. Он думал, я слева от него проеду, и туда подался. Затем несколько раз прыгнул в обратную сторону, но споткнулся и, зацепившись капюшоном малицы за крюк левого полоза нарты, потащился по земле.

По дороге я спустилась к морю на поросшую мхом отмель. Еду прямо по воде. Под копытами двух длинношерстых вода замерзает. Выезжаю на большую льдину, кладу трех убитых на нарту, еду дальше. Там волны высоки, как стоящие люди. Но под копытами двух длинношерстых вода застывает. Я бросаю трех убитых в море и говорю:

«Великий Ид Ерв, прими жертву. Если я поеду назад с невестой из земли Семи Смертоносных, пусть на поверхности моря будет спокойно».

Впереди показались семь больших мысов, выступающих над водой, как груди гусей. Это Семь Каменных мысов, где гибнут люди.

На Семи Каменных мысах стоят чумы — семь-по-семью-семь. От воды я поднимаюсь по оврагу к самому крайнему чуму. Глянула по сторонам — всюду валяются человеческие кости, из земли торчат стрелы. Проехала я к чуму Старшего Смертоносного. Привязала вожжу к нарте. С правой стороны нарты достала посох<sup>25</sup>, который сковал мой старший брат Парка Тобтаку. Быстро пошла к чуму — место, куда должна нога встать, я перешагиваю.

Вошла в чум. Там сидит Старший Смертоносный. Стальной пол чума блестит так, что глаза слепнут. Рядом со Старшим Смертоносным лежит незнакомец, над головой которого на железном шесте висит кольчуга. От ее тяжести гнется железный шест. Еще дальше сидит, не поворачиваясь, девушка — дочь Смертоносного — огромная, как мужчина.

<sup>24</sup> Таным Саля Ерв.

<sup>25</sup> Ядач (ядаць) — посох, с которым сват приходит в чум невесты.



Я поставила посох у очага напротив Старшего Смертоносного и говорю:

«Мне долго стоять некогда. Сала Ян-Тэта прислал меня за твоей дочерью».

Старший Смертоносный опустил голову, долго молчал. Я снова говорю:

«Я приехала ненадолго, стоять тут не буду».

Старший Смертоносный поднял голову и говорит:

«Тобтаку-папа, я не могу отдать тебе дочь. Вот это человек — Тенабтаду-ню<sup>26</sup> — уже три года как приехал ее сватать».

«Я тоже три года назад выехала к тебе».

«У Младшего Смертоносного тоже есть дочь, сватай ее».

«Сала Ян-Тэта просил сосватать дочь Старшего Смертоносного, он не захочет другую. Если не отдашь дочь, Сала Ян-Тэта сам до вас доберется».

Старший Смертоносный обращается к Тенабтаду-ню:

«Может быть, ты пойдешь свататься в крайний чум к Младшему Смертоносному? Ты и я с одного берега моря, а она издалека приехала, и слова у нее такие страшные».

Старший Смертоносный семь дней уговаривал Тенабтаду-ню. На седьмой день тот молча сел, протянул вверх руку, похожую на истрепанную морскими волнами и истертую об ил березу, снял с шеста кольчугу и молча стал ее надевать. Я увидела его лицо — оно чернее, чем у Сала Ян-Тэта. Надев кольчугу, он молча вылетел из чума через верхнее дымовое окно. Говорю я дочери Смертоносного:

«Я давно приехала, но от тебя ни слова не услышала. Ты сидишь у *симзы*<sup>27</sup> и будто с ним разговариваешь. Если бы у *симзы* были уши, он устал бы слушать тебя. Скажи мне что-нибудь и свари поесть — я долго к вам добиралась и у вас нахожусь уже семь дней».

Дочь Старшего Смертоносного вскочила, кое-как разогрела котел. Все поели. Старший Смертоносный вышел из чума, приготовил для дочери аргиш в три ряда нарт. Я привязала вожжу упряжки дочери Смертоносного к задним копыльям своей нарты. Повела аргиш. Спустилась с семи мысов к морю. Я заметила, что два моих длинношерстных падают на колени. Оглянулась, вижу, к невесте подсел на нарту Младший Смертоносный. Слышу, он говорит ей:

«Девочка, запомни мои слова. Каким бы ни был Сала Ян-Тэта, будь с ним ласкова. Может быть, он не останется таким на всю жизнь. А не послушаешь меня, потеряешь всех нас семерых».

Глянула я на крайний чум Младшего Смертоносного. Из него вышла дочь Младшего Смертоносного — красивая, как светящееся солн-

<sup>26</sup> 'Железных кольчуг сын' (перевод сказителя).

<sup>27</sup> Священный шест.

це. Я подумала, что напрасно не послушала Старшего Смертоносного и не посватала дочь Младшего.

Дальше едем. Миновали три Песчаных мыса. На той сопке, где я однажды остановила двух длинношерстных оленей, поставили свои трижды-девять-по-девяти чумов Ян-Тэта. Рядом со средним чумом оставлено пустое место. Подъезжая к стойбищу, я крикнула:

«Где Сала Ян-Тэта? Я ему привезла невесту. Пусть идет распрягать аргиш!»

Никто из чума не вышел. Я посмотрела на дочь Старшего Смертоносного. Она о чем-то задумалась.

Слово переходит к дочери Старшего Смертоносного.

Думаю я, какой же из себя Сала Ян-Тэта. Слышу, он встает на ноги, своим телом шесты чума раздвигает. От его шагов дрожит стальной пол чума. Появляется он в дверях. От вида его я только вскрикнула: «Авыко-авынт!»<sup>28</sup> Подумала, что Тенабтаду-ню был не так страшен. Подол малицы Сала Ян-Тэта болтается, как собачьи хвосты.

К нему подошла Тобтаку-папа и стала целовать. Я смотрю на них и представить не могу, как буду жить с таким страшным человеком.

Слово ушло от дочери Старшего Смертоносного.

Дочь Старшего Смертоносного поставила чум. Тобтаку-папа подвела к нему Сала Ян-Тэта и говорит:

«Вот твой чум, твоя постель, твоя жена. Голова моя еще держится — я нашла тебе жену».

Поцеловала она Сала Ян-Тэта и ушла в свой чум. Стали ложиться спать. Огромная Сирота<sup>29</sup> легла у входа на свой вещевой мешок. Так идет день за днем. Варить еду для Сала Ян-Тэта утром и вечером приходит Тобтаку-папа.

Сколько-то времени прошло. Стали Ян-Тэта кочевать в обратную сторону. Минула зима, затем весна и лето. Как-то осенью под вечер зашла Тобтаку-папа в чум Сала Ян-Тэта, принялась разжигать огонь. Огонь затрещал, искры из него брызнули в разные стороны. Тобтаку-папа сказала об этом Старшему и Среднему Ян-Тэта, посоветовала им стеречь оленей этой ночью.

Все легли спать. В полночь раздался грохот и не смолкал до утра. Пришло войско числом семь-по-семью-семь человек. Во главе его Сын Песчаного Мыса, Сын Белого Мыса, Сын Мшистого Мыса, Тенабтаду-ню и шестеро Смертоносных. Вышли с ними биться два Ян-Тэта.

Огромная Сирота в дверях чума прыгает — то внутрь заскочит, то наружу выскочит. Дверь чума отпахнула пошире — надеется, что стрела попадет в спящего мужа. Начала она будить Сала Ян-Тэта:

«Вставай, там твои братья гибнут, а ты спишь!»

<sup>28</sup> «Ой-ой!»

<sup>29</sup> Прозвище, под которым далее фигурирует дочь Старшего Смертоносного.

Приподнял Сала Ян-Тэта голову и велел позвать к нему жену Среднего Ян-Тэта, Яңгархы-папа. Пришла Яңгархы-папа. Сала Ян-Тэта говорит:

«Узнай, живы ли твои братья, девять-по-девяти Яңгархы. Среди них есть младший — Ыны Яңгархы<sup>30</sup>. Он сможет одолеть врагов, а у меня сил нет».

Ушла Яңгархы-папа. На седьмой день вернулась и плачет:

«Девять-по-девяти Яңгархы погибли три года назад и уже травой заросли».

Сала Ян-Тэта велел позвать к нему Тобтаку-папа и говорит ей:

«Узнай, живы ли твои братья, девять-по-девяти Тобтаку. Пусть Парка Тобтаку едет биться с врагами».

Ушла Тобтаку-папа. Вернулась через семь дней и плачет:

«Три года прошло с тех пор, как погибли девять-по-девяти Тобтаку. Уже тела их травой заросли».

Огромная Сирота тем временем все тормозит Сала Ян-Тэта:

«Твои братья в бою погибают, а ты спишь!»

Сел Сала Ян-Тэта на постель. Жена тут же ему котел согрела. Он обмылся семью ковшами воды — только посередине щек белые пятна появились. Вытерся шелковыми платками, положенными в приданое дочери Старшего Смертоносного. Говорит жене:

«Позови Тобтаку-папа, пусть оденет меня, я сам не умею».

Пришла Тобтаку-папа, стала его одевать и говорит:

«Скройся в каком-нибудь месте, где сможешь жить. Если ты погибнешь, я не смогу через куски твоего тела переступить».

Тобтаку-папа полностью его одела. Сала Ян-Тэта вылетел наружу через дымовое окно.

Летит Сала Ян-Тэта. Видит, внизу бьются с врагами два его брата. На них бобровые ягушки<sup>31</sup>, от которых не оторвалась еще ни одна шерстинка. Летит дальше Сала Ян-Тэта. Перед ним три Песчаных мыса. Начал к ним спускаться, думает:

«Вот, наверное, спокойное место, где можно жить».

Откуда ни возьмись, появились два летящих человека и опередили Сала Ян-Тэта. У одного на плечах девять-по-девяти стрел, наконечники которых похожи на копыта оленей. Это Парка Тобтаку. У другого девять-по-девяти сверкающих стрел. Это Ыны Яңгархы.

Три Песчаных мыса упали в море, как только подлетели к ним Парка Тобтаку и Ыны Яңгархы. Вздрыгнул Сала Ян-Тэта и говорит:

«Я думал, живое место нашел, а здесь земля смерти».

Не коснувшись земли, вновь взлетел в небо. Увидел три Белых мыса.

---

<sup>30</sup> ‘Сверкающий Лук’.

<sup>31</sup> Два Ян-Тэта вступили в бой *мякы тоёта* — вскочив с постели в домашней (женской) одежде.

Начал к ним спускаться, но его опять опередили два летящих человека, и три Белых мыса вместе со стоящими на них чумами упали в море. Снова вздрогнул Сала Ян-Тэта:

«Я думал, здесь хорошее место, а это тоже земля смерти».

Не касаясь земли, поднялся Сала Ян-Тэта в небо. Увидел три Мшистых мыса. Стал он спускаться, но его опять обогнали два летящих человека. Упали три мыса в море. Сала Ян-Тэта вздрогнул:

«Я думал, живое место нашел, а это тоже земля смерти».

Поднялся он вверх и увидел впереди мыс Тенабтаду. И его опрокинули в море Парка Тобтаку и Ыны Яңгархы. Полетел Сала Ян-Тэта дальше и оказался перед семью Каменными мысами. Спустился он на землю, вместе с ним оба его спутника. Сала Ян-Тэта говорит:

«Друзья, это — семь Каменных мысов, вот где надо показать силу».

Услышав его слова, Парка Тобтаку пришел в неистовство. Выхватил лук, девять стрел выпустил в небо, девять — в землю, две — между небом и землей. Тут же один Каменный мыс упал в море. Достал Сала Ян-Тэта из-за шиворота свой лук, пустил девять стрел в небо, девять — в землю, две с наконечниками наподобие рыбьего хвоста — между небом и землей. Шесть оставшихся Каменных мысов упали в море.

Остался на месте только чум Младшего Смертоносного. Сам Младший Смертоносный сидит за своим чумом у *си* на нарте, играет ногами. Подходит дочь Младшего Смертоносного к Сала Ян-Тэта и говорит:

«Отец просит, чтобы вы нас не убивали, нам дела нет до этой войны. А меня, дочь свою, он отдает тебе в жены».

«Того, кто к ногам клонится, не убивают», — отвечает Сала Ян-Тэта.

Три воина поднялись в небо и полетели на место сражения, опустились рядом с воюющими. Сала Ян-Тэта говорит своим спутникам:

«Двух моих стариков я заберу отсюда. Вы будете биться три года. А я устал и хочу спать».

Взяв двух братьев, у которых даже одежда уцелела, Сала Ян-Тэта взлетел в небо и опустился на своем стойбище. Видит, его старая жена что-то недовольно шепчет. Он вошел в чум и говорит ей:

«Я ни разу в жизни сам не раздевался. Сними с меня пояс».

Она сняла с него пояс, и на железный пол со звоном упали шесть дочерей шести Смертоносных. Сала Ян-Тэта обратился к дочери Младшего Смертоносного:

«Постели мне на пустой стороне чума. Это та сторона, где я должен жить с женой».

Дочь Младшего Смертоносного сделала постель на пустой стороне. Сала Ян-Тэта разделся и уснул. Через три дня он проснулся, приподнял голову над ягушкой. Старая жена увидела его лицо и подумала:

«Какой он красивый — глаза узкие, будто спят. Жаль, что я Младшего Смертоносного не послушала».

Новой жене Сала Ян-Тэта велел согреть котел. Та сварила котел. Сала Ян-Тэта поел. Послал жену за Тобтаку-папа, чтобы она его одела. Тобтаку-папа надела на него старую оборванную малицу, к капюшону которой была пришита маска. Снова Сала Ян-Тэта сделался страшным.

Вылетел он через дымовое окно в небо и полетел на место битвы. Там два его спутника уже всех убили, кроме шести Смертоносных, Сына Песчаного Мыса, Сына Белого Мыса, Сына Мшистого Мыса и Тенабтаду-ню. И те, увидев Сала Ян-Тэта, побежали. Летят они к своим стойбищам, а они давно в море упали. Увидев, что и семи Каменных мысов нет, Старший Смертоносный говорит Сала Ян-Тэта:

«Тебе придется и дальше гнаться за нами. У нас еще есть неприступные места, где ты сможешь показать силу».

Воины полетели через море. Видит Сала Ян-Тэта на берегу железную ограду, верх которой прибит к небу. За оградой семь опоясанных свинцом мысов. Сала Ян-Тэта говорит Парка Тобтаку:

«Ты сумел Каменные мысы разбить стрелами. А сумеешь ли разбить свинцовые?»

Пришел в неистовство Парка Тобтаку. Пустил девять-по-девяти стрел с наконечниками наподобие оленьего копыта в небо, девять-по-девяти — в землю, две — в железную ограду. Полетели искры, и семь свинцовых мысов с оградой рухнули в море.

Старший Смертоносный говорит Сала Ян-Тэта:

«Ну что ж, иди дальше за нами, есть у нас еще одно место».

Воины полетели дальше. Впереди показалась гора, в которую спустились Старший Смертоносный и его спутники. Сала Ян-Тэта достал из-за шиворота свой маленький серебряный лук и начал стрелять. Три года он стрелял. Остановившись, он увидел, что его друзья спрятались за его спиной. От горы и семи-по-семью-семь чумов, которые она скрывала, остался только один чум со срезанной верхушкой. Из него вышла девушка и говорит Сала Ян-Тэта:

«Мой брат, Сын Железных Чумов<sup>32</sup>, просит тебя не стрелять в нашу сторону. Он перед тобой не виноват».

Несколько раз девушка повторила просьбу, прежде чем Сала Ян-Тэта ответил:

«Тех, кто кланяется, не убивают».

Пошел он к чуму. У *си* на железных нартах сидит Сын Железных Чумов, недалеко от него — Старший Смертоносный и Тенабтаду-ню. Сала Ян-Тэта говорит хозяину:

«Вставай, когда я воюю, ни к чьим мольбам не прислушиваюсь».

«С нашей стороны и без того много народу погибло, а с твоей все живы. Давай на этом закончим войну».

Сала Ян-Тэта взял за волосы Тенабтаду-ню и улетел. Вернулся Сала

---

<sup>32</sup> *Еся Мяду Ню.*

Ян-Тэта к своим чумам. Тенабтаду-ню и первой своей жене отрубил уши и колени, заставил их три года воду таскать. За три года у них снова отросли уши и колени, и Сала Ян-Тэта отослал их прочь. Себе взял в жены дочь Младшего Смертоносного и двух дочерей Железных Чумов. Остальных женщин раздал своим друзьям. А друзей своих разослал в разные стороны, чтобы они стали богами<sup>33</sup> для людей.

### СЕМЬ ЯРКО (СИ'ИВ ЯРКО)

*Ярабц*

Сказитель Цоет Тадибе, Ямал, Яптик-Сале, 1992

У Семи Ярко<sup>34</sup> семь больших чумов. У Семи Ярко *мяңг*<sup>35</sup> есть. Мяңг-хасава давно живет, три года живет. Четвертая зима наступила. Когда снег выпал, Мяңг-хасава говорит: «К родной земле ехать хочу».

Главный у них — Младший Ярко. Младший Ярко говорить начал: «Конечно, поедешь. Уезжая, девушку, сестру нашу, возьмешь за то, что жил у нас».

Слово у сестры Ярко.

Семеро Ярко длинный мой аргиш с рогами хорошими запрягли<sup>36</sup>. Сотню оленей от стада отделили. «Олени-то мои, наверное», — думаю я. У Мяңг-хасава есть белый зайцеухий хабт. Зайцеухого белого оленя он привязал к нарте. Оленя привязав, упряжку, наконец, полностью запряг. В какую землю ехать собрался — неизвестно. Я четырех серых оленей взяла. Сколько-то прокочевав, у заросшей кустарником большой сопки с солнечной стороны мы остановились.

Однажды Мяңг-хасава уехал на охоту. Вдруг со стороны нарты *дудо*<sup>37</sup> что-то стукнуло, чум вздрогнул. Чум вздрогнул, со священной стороны распахнулся. Распахнув нюки, Громов Вожди<sup>38</sup> чум выше шестов *ти*<sup>39</sup> собой заполнили. Каменные шапки у них крючковатые, железные шапки у них узкие.

«Мяңг-хасава где ездит?»

Я говорю: «Мяңг-хасава где ездит, мне не известно. Не знаю, где он ездит».

Они говорят: «Где он ездит, ты не можешь не знать. На плохой зем-

<sup>33</sup> Хэхэ.

<sup>34</sup> 'Семь братьев-Рассветов' (прим. Лидии Кириповой).

<sup>35</sup> Двоюродный брат, дядя, племянник по женской линии. Для женщины *мяңг* как представитель другой фратрии — возможный или реальный брачный партнер. В дальнейшем *Мяңг-хасава* ('Кузен-Мужчина') используется в качестве имени героя.

<sup>36</sup> Красивые рога упряжных оленей — элемент эстетики.

<sup>37</sup> Нарта, подпиральная чум со священной стороны (*си*).

<sup>38</sup> *Хэңо Ервоця*.

<sup>39</sup> Горизонтальные шесты чума.

ле вы встали. Сколько живем, мы на этом месте садимся. Сопку кустарниковую — место остановки богов — вы нечистой сделали. Мы уйдем и заставим Мяңг-хасава в огне богов метаться, без пепла сожжем<sup>40</sup>. Так сказав, Громов Вожди ушли.

Семь долгих дней другая сторона неба огнем полыхает. Семь долгих дней горит небесный огонь. На седьмой день со стороны севера белое ледяное облако поднимается. Со стороны севера белым дождем<sup>41</sup> ударило. Семь долгих дней дождь хлещет.

На седьмой день у колоды<sup>42</sup> белый зайцеухий олень останавливается. Мяңг-хасава говорит: «Сестра Ярко, где ты? На мою нарту взгляни».

Вышла я, вижу, Громов Вожди в его нарте подобно утятам собраны. В нарте вижу Громов Вожей ключковатые железные шапки, каменные шапки острые. Говорит Мяңг-хасава: «Громов Вожди, больше не приходите!» Громов Вожди уехали.

После того, как они уехали, семь дней прошло. У Мяңг-хасава подола малицы шерсть не подпалена<sup>43</sup>. Семь переходов мы сделали. На нос облака, смотрящего на солнце облака мы чум поставили. Мяңг-хасава, как обычно, охотится.

В полдень снова он уехал. Снова со стороны *пой*<sup>44</sup> что-то стукнуло. В *си* нюки распахнулись. Громов Вожди на веревки у священного шеста сели, ноги свесили. Говорят: «Мяңг-хасава где ездит?»

Я снова говорю: «Где ездит Мяңг-хасава, я не знаю».

Они говорят: «Не скрывай, где он ездит, мы заставим Мяңг-хасава в огне богов метаться, без пепла сожжем. Больше Мяңг-хасава не вспоминай».

Дважды-по-семь долгих дней неба другая сторона огнем полыхает. Через дважды-по-семь дней с севера стороны белое ледяное облако поднялось. Белый дождь ударил. Еще семь дней дождь хлещет. Когда дождь перестал, у колоды зайцеухий белый олень остановился.

Я выскочила из чума. У зайцеухого белого кончики шерсти не подпалены. У Мяңг-хасава подола шерсть не подпалена. На зайцеухого белого Мяңг-хасава Громов Вожей подобно утятам всех вместе собрал. Говорит им: «Больше не приходите!» Они ушли. Среди уходящих я заметила Младшего Ярко.

Мяңг-хасава говорит: «Сестра Ярко, теперь кочевать будем. Они хотят над серединой двух земель властвовать<sup>45</sup>. До своей земли нам доб-

<sup>40</sup> Дотла.

<sup>41</sup> *Сэр сарёңэ* — град.

<sup>42</sup> *Нё паңгувна* — колода у входа в чум, на которой колют дрова.

<sup>43</sup> Вопреки угрозе Громов Вожей спалить его огнем.

<sup>44</sup> Сторона чума у *си*, где смыкаются нюки, подпираемые нартой *Нүто*.

<sup>45</sup> Речь идет о пограничной полосе, за которую сражаются боги Юга (под именем *Ярко*) и Севера (под именем *Мяңг-хасава*).

раться надо». Мы откочевали, семь дней кочевали. На нос смотрящего на солнце облака чум поставили. Мяңг-хасава на охоту уехал, не первая уже охота.

Долго его нет, все сроки вышли. Со стороны *пой* что-то тяжелое стукнуло. Голос оттуда говорит: «На плохое место он опять поставил чум. Как он только находит наши жизненные места! Видимо, сильнее нас быть хочет, если так чум ставит». Нюки распахнулись, Громов Вожди чум заполнили. Выше шестов *ти* чум заполнили. Среди Громов Вождей я заметила моих семерых братьев Ярко. Говорю: «Семь Ярко, вы то напрасно пришли, на своей земле надо жить спокойно. С Мяңг-хасава вы не справитесь».

Громов Вожди говорят: «Уходя отсюда в последний раз, мы его не упустим, заставим Мяңг-хасава в огне богов метаться». С тем уехали.

Трижды-по-семь долгих дней другая сторона неба огнем полыхает. Через трижды-по-семь дней с севера стороны белое ледяное облако поднимается. Белый дождь сильнее прежнего ударил, семь дней дождь хлещет. Вижу я, Громов Вожди стаями облаков по ветру летят.

Мяңг-хасава у колоды остановился. Собрал в нарту всех Громов Вождей. Спрашивает меня: «С семью Ярко что будешь делать? Семь твоих братьев трижды приходили громам помогать».

Я так говорю: «Семь Ярко, конечно, виноваты. Пусть они едут в свою землю, пусть больше с плохим умыслом не приходят». Семь Ярко головы роняют: «Обещаем, мы больше не придем. Впредь твоя земля будет священной!»

Семь Ярко поехали. Младший Ярко, мой брат, задержался и говорит: «Мяңг-хасава, слушай внимательно. Куда бы ты ни направился, где бы ни оказался, вот этих четырех серых оленей в землю мою отправь. Когда-нибудь что-нибудь с ними отправь, пустую нарту с четырьмя серыми не отправляй». Уехал он. Мы стали кочевать, долго кочуем.

Доезжаем до ледяного хребта, едем до края ледяного хребта. Там стоит железный чум без верхнего дымового окна. Рядом десять связанных нарт, будто ледяные глыбы, стоят. Мяңг-хасава говорит: «Ярко-сестра, чум поставь, сама поставь, а я проведуя *Ңэrm-Хора-Ири*<sup>46</sup>. Спрошу, может быть, я ему на плохую щеку попал<sup>47</sup>». За Мяңг-хасава дверь захлопнулась.

*Ңэrm-Хора-Ири* говорит: «Милый<sup>48</sup>, долго тебя не было!»

«Не было, конечно, я в земле Ярко три года жил. Сестру Ярко привез».

---

<sup>46</sup> Севера-Олень-Старик — бог Севера *Ңэrm. Хор* (олень-самец) в данном случае означает «воин-богатырь».

<sup>47</sup> Провинился перед ним.

<sup>48</sup> *Ебта* — обращение к младшему по возрасту. По интонации ясно, что *Ңэrm-Хора-Ири* — отец героя.



«После этого много семерок дней прошло».

«Громов Вожди на нас напали».

Њэрм-Хора-Ири так говорит: «Сиротинушка, ты один бы умер, о твоих бедах я не мог не знать<sup>49</sup>. Где же ты еще три-по-семь дней провёл, ты же раньше должен был приехать?»

«Громов Вожди меня останавливали на пути. Я ставил чум на их землях».

Њэрм-Хора-Ири говорит: «Это у них так заведено. Ты теперь знаешь их земли. Впредь, когда будешь ездить, ставь свой чум в стороне».

«Я места их теперь знаю, впредь буду их обходить».

Мяңг-хасава в свой чум вернулся, спать лег. Как уснул, три года ягушка на нем лежит ровно. На четвертый год осенний снег выпал. Утром я говорю ему: «Мяңг-хасава, котел остыл, погуляй на улице, боль пришла<sup>50</sup>». Мяңг-хасава поел как обычно. Вышел на улицу. Только Мяңг-хасава ушел, я родила двух близнецов, девочку и мальчика.

Еще три года проходит. На четвертую осень выпал снег. Мяңг-хасава говорит: «Сестра Ярко, одень ребенка, одень дочь». В землю Ярко он четырех серых оленей запряг. «Дочь на четырех серых оленях отправляю. Младший Ярко говорил, чтобы я не отправлял пустой нарту с четырьмя серыми оленями».

В нарту, запряженную четырьмя серыми, он дочь усадил, привязал. Повел упряжку к месту, откуда трогаются олени. Носы поцеловав, в сторону солнца он направил упряжку четырех серых оленей. Четырех серых дыханье ушло<sup>51</sup>.

Три года проходит. Южная сторона неба, неба другая сторона стала темнеть. Мяңг-хасава говорит: «Что случилось с другой стороной неба?» Я говорю: «В том чуме отца своего спроси». Мяңг-хасава за дверью соседнего чума скрылся.

Старик спрашивает: «Что за слово скажешь, что тебя привело?»

«Неба другая сторона все больше чернеет».

Старик-отец отвечает: «Громов Вожди снова кочуют, к нашей земле кочуют, нашу землю растопить хотят. Сиротинушка, поезжай, останови их там, где они сейчас. В северную землю не пускай их. Без меня обойдешься, я, если надо, тебе помогу».

Мяңг-хасава зайцеухого белого оленя запряг. К моей нарте четырех серых привязал, четырех остроугогих к аргишу привязал. Оленей три сотни с собой взяли, Мяңг-хасава оленей отделил.

Семь дней мы едем по белому хребту<sup>52</sup>. Белого хребта середина ос-

---

<sup>49</sup> Бог *Њэрм* приходил на помощь сыну в образе белого северного облака (пояснение сказителя).

<sup>50</sup> Время рожать.

<sup>51</sup> Олени прочь унеслись.

<sup>52</sup> Бог *Њэрм* живет за ледяным хребтом.

талась позади. На нос смотрящего на солнце облака я чум поставила. Мянґ-хасава говорит: «Шесты укрепляй, пусть крепко стоят. Ветер будет дуть трижды-по-семь дней, с южной стороны неба ветер будет дуть».

Трижды-по-семь дней дует ветер. Четвертая семерка дней пошла, седьмой день настал, когда ветер стих. Мянґ-хасава снова поехал на охоту. Вскоре чум со стороны *пой* семь сильных богов трянули. Сторона *си* запахнулась, они спрашивают: «Мянґ-хасава где ходит?» Я отвечаю: «Я не спрашивала, куда Мянґ-хасава пойдет. Мянґ-хасава обычно не говорит, куда поехал». Громов Вожди говорят: «Мы едем к земле Цэрм-Хора-Ири. Сестра у нас есть. Уехавшего отсюда Мянґ-хасава мы заставим в огне богов метаться». С тем уехали.

Трижды-по-семь дней горит огонь на той стороне неба, кругом горит. Поднимается с севера белое облако, над моей головой оно оказалось. Трижды-по-семь дней дождь хлещет. Из-за туч выглядывают лбы<sup>53</sup> Громов Вождей.

Дождь стих. Мянґ-хасава у дровяного места остановился. У зайцеухого белого длинные концы шерсти слегка скрутились, концы шерстинок на подоле одежды Мянґ-хасава слегка скрутились. Лег спать Мянґ-хасава. Три года ягушка на нем не шелохнется.

Три года прошло, он встал и говорит: «Сестра Ярко, в землю Ярко я поеду, котел свари». Я отвечаю: «Я думала об этом и тоже хочу поехать». Он говорит: «Сестра Ярко, тебе хочется поехать, но чум пустой останется. Лучше я один поеду». С тем поехал, зайцеухого белого к месту отъезда повел.

Три года ничего не слышно. На четвертую осень снег стал глубоким. Я, держась за два шеста у *нё*, качаюсь<sup>54</sup>. Говорю сыну: «Наверное, Мянґ-хасава уже умер. Сиротинушка, придется тебе зайцеухого белого искать». Сын отвечает: «Свари котел». Когда котел стал закипать, снаружи у входа раздался стук. Я выскочила на улицу. Это Мянґ-хасава приехал.

Приподняв углы рта<sup>55</sup>, Мянґ-хасава говорит: «Сестра Ярко, ты, наверное, подумала, что Мянґ-хасава умер. Кто убьет Мянґ-хасава, еще в утробе матери не появился. Сейчас будем кочевать в родную землю. Иба-сей Ерв<sup>56</sup> и Громов Вожди больше сюда не придут».

Мы уехали. По белому хребту семь раз перекочевали. На обычном месте остановились. Мянґ-хасава говорит: «Чум сами поставьте, я в соседнем чуме старика-отца спрошу. Может быть, что-то вопреки его мыслям я сделал». Мянґ-хасава за дверью чума скрылся.

Старик говорит: «Долго тебя не было».

<sup>53</sup> В данном случае выглядывающий лоб — признак испуга.

<sup>54</sup> Скучаю в ожидании.

<sup>55</sup> В добром расположении духа.

<sup>56</sup> 'Юга-сердца Владыка' — бог Юга.

Мянґ-хасава отвечает: «В земле Ярко я три года жил. Младший Ярко сказал, что когда-нибудь на нарте с четырьмя серыми оленями он что-то нам отправит»<sup>57</sup>.

Говорит старик: «Пусть дадут, что дадут. Пусть отношения впредь будут добрыми».

### ЛЕВША-ДУРАК (ВАДИСЕЙ САЛАКО)

*Хынабц*

Сказитель Леонид Лапсуй, Гыдан, 1979

Над горной дорогой летит Мынеко. Видит, у каменной сопки стоит чум. Вокруг него девять-по-семь тысяч оленей, которых никто никогда не собирал в стадо. Сел Мынеко на верхушку чума и заглянул внутрь в дымовое окно. На одной стороне чума живут старик со старухой, на другой спит мужчина. Кисы у него из оленьей шкуры с копытами, он в малице и совике, которых никогда не снимал. Этот человек еще не видел уличного света. Рядом с ним у двери сидит женщина, наверное, его жена.

Проходит три года. Старик подвинулся к костру, раскинул по обе стороны от огня ноги. Мынеко видит, что старик начинает говорить: «Когда я еще ходил, был моложе, я три раза спасал от врагов это стадо в девять-по-семь тысяч оленей. В четвертый раз, наверное, не смогу. Мой сын не встает, уличного света не видит. На что такой способен?»

Лежащий молча встает, поднимает вверх руки, спрашивает отца: «Что это у меня такое?»

«Это твои руки».

Он взялся руками за голову: «А это что?»

«Это твоя голова».

Он трогает лицо: «А это что?»

«Это у тебя лицо».

Потрогал уши: «Это что?»

«Это у тебя уши».

Взялся за детородный член: «Это что?»

«Это твой детородный член, у тебя жена есть».

Так он узнал о себе все до ступней ног. Молча вышел из чума, пошел к реке. По Каменных Оврагов реке<sup>58</sup> он спустился к морской губе. Пересек губу.

Впереди видит семь-по-девять-по-девять чумов. Посреди них стоит

---

<sup>57</sup> Младший Ярко обещает прислать на четверке серых оленей свою дочь в жены сыну Мянґ-хасава.

<sup>58</sup> *Пэ-Пензета яха*.

один большой чум. Подходит он к чуму, открывает дверь и видит: одна половина его пуста, на другой мужчина и женщина. На четвереньках он вползает в чум, на пустую его половину. Головой он уже уперся в священный угол, а ноги — все еще на пороге<sup>59</sup>.

В чуме живет Тавы Мидерта<sup>60</sup>. Этого человека никто не может одолеть.

Жена Тавы варит мясо в котле. Мясо сварилось. Женщина достала его на деревянное блюдо. Гость мясо съел, голову поднял. Она второй раз сварила котел. Он снова все мясо съел. Она сварила третий котел. Он третий котел мяса съел.

Тавы Мидерта встает и говорит: «Я ему сейчас покажу». Поднимает свой кулак к его лицу. Пришедший говорит: «Отец сказал, что это у меня лицо, ты меня по лицу не бей». Тавы Мидерта не послушал, ударил его по лицу. Вадисей Салако встал и сказал: «Я же тебе говорил, по лицу не бей».

Вадисей Салако начинает мять его руками с ног до головы. Из Тавы Мидерта только кости летят, одна голова Тавы Мидерта осталась. Вадисей Салако ударил кулаком по голове — из нее через верхнее дымовое окно вылетела искра.

Так же Вадисей Салако сделал со всеми семью-по-девять-по-девяти жителями чумов Тавы.

Идет дальше, опять видит семь-по-девять-по-девять чумов, среди них средний — большой. Там живет Туңго Мидерта<sup>61</sup>. Вадисей Салако распахнул дверь чума и видит, что одна половина его пуста, а на другой мужчина и женщина. На четвереньках он вполз в чум. Там женщина варит мясо, выбирает его на деревянное блюдо. Вадисей Салако стал его есть, три котла съел, уже мяса не осталось, а он все голову поднимает. Туңго Мидерта говорит: «Я ему сейчас покажу». Замахивается кулаком.

Вадисей Салако говорит: «Отец сказал, что это у меня лицо, ты меня по лицу не бей». Тот не послушал, ударил Вадисей Салако по лицу кулаком. Вадисей Салако встал, начал его с ног мять, только кости отлетают, одна голова осталась. Ударил он Туңго Мидерта по голове. Никакой искры из нее не вылетело.

Так Вадисей Салако прошел семь стойбищ — отца Тавы Мидерта, отца Туңго Мидерта и другие. Подходит к седьмому стойбищу, к среднему чуму, из его макушки искра вылетает. Слышит голос: «Ладно, Вадисей Салако, у нас есть один человек, он на море китов бьет, а на земле *сюдбя*<sup>62</sup> бьет. Вот с ним ты и померяешься силой». Голос был, наверное, Тавы Мидерта, из головы которого вылетела искра.

<sup>59</sup> От *си* до *нё* — богатырское расстояние.

<sup>60</sup> Нганасан Колдун.

<sup>61</sup> Тунгус Колдун.

<sup>62</sup> Великанов.

Идет Вадисей Салако дальше. Подходит к морю. На берегу стоит огромный чум. Вадисей Салако входит внутрь. Там живет человек, который бьет китов, его зовут Ёхочи Сюдбя. Он говорит жене: «Приготовь поесть, наш человек пришел». Жена встает, варит целого оленя. Оказывается, жена Вадисей Салако — сестра Ёхочи Сюдбя, а жена Ёхочи Сюдбя — сестра Вадисей Салако.

Ёхочи Сюдбя говорит: «Дай мне Тавы Мидерта».

«Я его в рукав положил», — отвечает Вадисей Салако, достает из рукава Тавы Мидерта и отдает его Ёхочи Сюдбя.

Ёхочи Сюдбя обнимает Вадисей Салако, да так, что начинает его рвать.

«Ты отпусти меня, Ёхочи», — говорит Вадисей Салако.

Ёхочи Сюдбя отпускает его. Вадисей Салако выходит на берег моря, скидывает перед собой ноги и летит над водой. Подлетает к вершинам каменных гор. Подходит ближе, видит колыбель с серебряной дугой и тремя перевязями. В колыбели младенец плачет. Вадисей Салако вспоминает: «Отец говорил, что у меня есть жена, наверное, это мой сын». Он взял ребенка, положил себе на колени, покачал и говорит: «Моя жена — сестра Ёхочи Сюдбя, наверное, это ее ребенок. Когда ты вырастешь, станешь богом Явмал. У русских ты тоже будешь богом». Поцеловал сына.

Снова вскинул перед собой ноги Вадисей Салако и полетел дальше. Видит семь-по-девять-по-девять чумов. Их хозяин — Хэ Сивиле Ерв<sup>63</sup>. Вадисей Салако вошел в чум. Жена Хэ Сивиле Ерв варит котел, выбирает мясо на деревянное блюдо. Вадисей Салако его ест, три котла съел, мяса не осталось, а он все голову поднимает. Хэ Сивиле Ерв говорит: «Я ему сейчас покажу!» Замахивается кулаком. Вадисей Салако говорит: «Это у меня лицо, ты меня по лицу не бей». Тот не послушал, ударил. Вадисей Салако встает, начинает его с ног мять, только кости отлетают. Вышел Вадисей Салако из чума, вскинул перед собой ноги и дальше полетел.

Видит семь-по-девять-по-девять чумов. Их хозяин — Нарьян Хэ Ерв<sup>64</sup>. Вадисей Салако вошел в чум. Жена Нарьян Хэ Ерв варит котел, выбирает мясо на деревянное блюдо. Вадисей Салако его ест, три котла съел, мяса не осталось, а он все голову поднимает. Нарьян Хэ Ерв говорит: «Я ему сейчас покажу!» Поднимает кулак. Вадисей Салако говорит: «Это у меня лицо, ты меня по лицу не бей». Тот не послушал, ударил Вадисей Салако по лицу кулаком. Вадисей Салако встал, начал его с ног мять, только кости разлетелись. Вышел Вадисей Салако из чума, вскинул перед собой ноги и дальше полетел.

<sup>63</sup> Серых Громов Хозяин.

<sup>64</sup> Красных Громов Хозяин.

Так Вадисей Салако прошел чумы Падвы Хэ Ерв<sup>65</sup>, Лаборти Хэ Ерв<sup>66</sup>, Сэрча Хэ Ерв<sup>67</sup> и Хэву Ерв<sup>68</sup>. Снова летит и видит перед собой седьмое стадо<sup>69</sup>. Его хозяин — Иба Ерв<sup>70</sup>. Вадисей Салако вошел в чум, одна сторона чума пуста. Жена Иба Ерв варит котел, выбирает мясо на деревянное блюдо. Вадисей Салако ест все, что она достает, три котла съел, мяса не осталось, а он все голову поднимает. Иба Ерв говорит: «Я ему сейчас покажу!» Замахивается кулаком. Вадисей Салако говорит: «Это у меня лицо, ты меня по лицу не бей». Иба Ерв три раза кулаком махнул, но не ударил. Говорит: «Ладно, Вадисей Салако, не буду тебя бить, давай я тебя обниму, поцелую». Схватил его, стал сжимать.

«Ты отпусти меня, Иба Ерв», — говорит Вадисей Салако.

Отпустил его Иба Ерв и говорит: «Уходи, Вадисей Салако, в свою землю».

Пошел Вадисей Салако к берегу моря. Вскинул перед собой ноги и полетел. Летит к самой холодной земле, где у моря стоят ледяные дома. Здесь живет Ёэрм-сей<sup>71</sup>. Ёэрм-сей сидит в своем ледяном доме. Вадисей Салако входит в ледяной дом, говорит: «Помоги мне, Ёэрм-сей». Ёэрм-сей молчит семь дней. Вадисей Салако берет его за волосы и бьет о стену со словами: «Не можешь ты быть Ёэрм-сей, я убью тебя!»

Тут к нему выходит дочь Ёэрм-сей. Вадисей Салако говорит ей: «Я убью твоего отца». Он убивает Ёэрм-сей, выходит из ледяного дома, идет к берегу моря, вскидывает перед собой ноги и летит. Летит к самой темной земле, где живет Ёа Ерв<sup>72</sup>. Видит перед собой огромную сопку, в которой находится дом Ёа Ерв. Ёа Ерв сидит в своем доме, Вадисей Салако входит в дом, держа в руках Тавы Мидерта, и спрашивает: «Что с ним делать?» Ёа Ерв начинает бой, который длится девять лет. Многие за это время умерли с голоду, а они все бьются. Наконец, кулак Вадисей Салако прошел насквозь грудь Ёа Ерв.

Ёа Ерв говорит: «Пойдем к матери».

«А с этим что делать?»<sup>73</sup> — спрашивает Вадисей Салако.

«Пойдем к матери, она скажет».

Идут они по берегу морского залива. Видят чугунный чум, в котором живет Ёаятар Небя<sup>74</sup>. Подходят к чуму. Вадисей Салако не успел

<sup>65</sup> Пестрых Громов Хозяин.

<sup>66</sup> Грохочущих Громов Хозяин.

<sup>67</sup> Белых Громов Хозяин.

<sup>68</sup> Вождь Громов.

<sup>69</sup> В значении «стойбище».

<sup>70</sup> Владыка Тепла — бог Юга.

<sup>71</sup> Север-сердце — бог Севера.

<sup>72</sup> Владыка Смерти — бог Нижнего мира.

<sup>73</sup> Речь идет о Тавы Мидерта.

<sup>74</sup> Мать шерстокожих чудищ (*ёаятар*).

слова сказать, как Џа Ерв заговорил: «Этот человек откуда-то взялся, он очень сильный, помоги мне». Начали они бой, Вадисей Салако убил Џаятар Небя.

Идут они дальше, опять видят чугунный чум, там живет Џаятар Нися<sup>75</sup>. Џа Ерв опять говорит: «Этот сильный человек откуда-то взялся, он всех наших уже убил, помоги мне». Начали они биться, и Вадисей Салако убил Џаятар Нися.

Пошли они дальше по берегу моря. «Где же твоя мать?» — спрашивает Вадисей Салако. «Мы уже пришли», — отвечает Џа Ерв. Подходят они к маленькой сопке, на вершине которой виднеется дверная ручка из мамонтовой кости. Открывают дверь — там живет маленькая старушка лицом — в семь пядей, спиной — в одну. Это — Я-Мюня<sup>76</sup>.

«Что с ним делать?» — спрашивает ее Вадисей Салако, показывая на Тавы Мидерта. «Я сама все сделаю», — отвечает старушка. Она взяла костяную колотушку<sup>77</sup> и ударила ею Тавы Мидерта по голове. Тотчас Тавы Мидерта в землю ушел.

Начали они биться. Вадисей Салако убил и Џа Ерв и Я-Мюня. Вышел на берег моря, вскинул перед собой ноги и полетел. Летит к своему чуму. Видит, его сын уже сидит у чума — так долго он летал. Живут они три года. К концу третьего года приезжает к ним Ёхочи Сюдбя.

Вадисей Салако говорит: «Ты, Ёхочи, станешь Џэрм-сей, я — Нум, а мой отец — Хэхэ Нися<sup>78</sup>. Жена моя будет Я-Мюня. У тебя, Ёхочи, наверное, есть сын. Ты приводи своего сына, он будет Илибембэртя<sup>79</sup>. А мой сын станет Явмал и отправится к вершине всех рек.

---

<sup>75</sup> Отец шерстокожих чудищ (*даятар*).

<sup>76</sup> Земли-Лоно — богиня Земли.

<sup>77</sup> Колотушка для выбивания снега *янгач* нередко служит женским оружием.

<sup>78</sup> Отец Богов.

<sup>79</sup> ‘Жизнедержец’ — хозяин и даритель оленей.



## ГЛАВА 2. УШЕДШИЕ В СОПКИ

*Ваал. Песня сихиртя (сё). Три сихиртя (яраби). Три Вэли (яраби).  
Пятеро Яптик (лахнако, три версии)*

### ВААЛ

Два парня каждый вечер из чума выходят и кричат: «Нам надо женщину-сихиртя!» Так продолжается долго. Однажды они услышали на улице голоса и звон металлических подвесок. Два женских голоса произнесли: «*Ҥэда! Ҥэда!*»<sup>1</sup> Парни до смерти перепугались, на улицу с тех пор перестали выходить.

(Ирико Лаптандер, Ямал, Юрибей, 1990)

Однажды недалеко от Яптик-Сале ненцы остановились у озера. Видят — по низине от берега озера к сопке тянется вереница воткнутых в снег хвостами, торчащих вверх головами рыб. Собрали ненцы рыбу, унесли с собой. На другой день вернулись к тому же озеру — увидели такой же ряд воткнутых в землю рыб. Так *сихиртя* рыбачат.

(Ямбое Сэротэтто, Ямал, 1990)

У двух больших озер стояли три чума. Как-то пастух гнал к стойбищу оленей. Настал вечер, стемнело. Олени проходили мимо одного из озер, когда пастуху послышались неподалеку два голоса. Видит он, на берегу озера разложен большой невод — сеть красивая, с разноцветными балберами и каменными грузилами. Подошел пастух к своему стойбищу, спрашивает соседей:

«Вы только что разговаривали?»

«Нет, мы не разговаривали.»

«Вы сегодня рыбачили?»

«Нет, мы не рыбачили.»

«Когда я возвращался с оленями, нашел невод с разноцветными балберами и каменными грузилами. Пойдемте, отыщем его.»

---

<sup>1</sup> «Ну-ну, смелей!»



Собрались мужики из трех чумов, отправились на место, где невод лежал, а его уж там нет. Видно, *сихиртя* в тех местах рыбу ловили.

(Ямбое Сэротэтто, Ямал, 1990)

*Сихиртя* живут по берегам морей и Обской губы. В тундре их нет. За Обской губой есть река Яхады-ям, она впадает в Обскую губу. Ее устье выходит в залив Харди-ваңга<sup>2</sup>, где есть сопка Сихиртя-седа. От этой сопки до залива *сихиртя* пойманных осетров ставили в ряд торчмя так, чтобы от одной рыбы была видна другая. Осетры на палки надеты, дорогу указывают. Среди *сихиртя* был шаман. Он говорит: «Зачем так рыбу оставлять? Вы же дорогу показываете, себя открываете!» Через некоторое время пришли люди и собрали осетров, полные нарты ими нагрузили. Когда собирали, видели тропинку утоптанную, ведущую в сопки. Кости тюленей, уток, оленей валяются у сопки. Кто-то однажды видел *сихиртя* у Харди-ваңга. Ненцы сказали геологам, что в сопке есть дверь. Они отыскали ее, прошли одну дверь, вторую, а в третью вошли, и тот, кто шел впереди, увидел такое, что умер от разрыва сердца.

(Дмитрий Салиндер, Гыдан, 1979)

### ПЕСНЯ СИХИРТЯ (СИХИРТЯ НЕ НЮ НЕВХЫ СЁ)<sup>3</sup>

Сказительница Елена Сусой, Салехард, 1994

У подножья мыса  
 Девушка *сихиртя*  
 Поет печальную песню:  
 «Сколько бы я ни плакала,  
 Отец мой *сихиртя*  
 Никогда не вернется с войны.  
 Где-то в чужой земле  
 Отца моего *сихиртя*  
 Кости ветрами выбелены».  
 С Хыңгартя мыса,  
 С поющей сопки  
 Слышится плач и свист<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> 'Домов бухта'.

<sup>3</sup> Букв. «Старинная песня девушки *сихиртя*».

<sup>4</sup> По легенде, девушка-*сихиртя* приехала к озеру *Хыңгартя* спасать своих семерых братьев Ядне, но сама осталась там навсегда (прим. Елены Сусой).

## ТРИ СИХИРТЯ (НЯХАР СИХИРТЯ)

Ярабц

Сказитель Пак Худи, Ямал, 1990

Живут три *сихиртя*. Чум их стоит на Верхне-Песчаном мысу<sup>5</sup>. Оленей у них три сотни<sup>6</sup>. Все братья женаты.

Песню женщина поет.

Я живу у Младшего Сихиртя. Когда-то мне рассказывали, что где-то за морем есть у нас двоюродный брат. Рассказывали, что у него жена Не-Парнекуй<sup>7</sup>. Не один год он там живет.

Три *сихиртя* каждый день охотятся на диких оленей. С северной стороны у их чумов — кучи оленьих рогов, рога эти от диких оленей. Каждый день охотятся *сихиртя*. Наступила весна. Снег начинает таять. Солнечная погода стоит. На стойбище много нартов, а в начале ряда этих нартов стоит моя женская нарта.

Я села на нарту и начала шить. Уже полдень наступил, когда яглянула в сторону моря и увидела, что кто-то идет. Я взглянула на трех женщин<sup>8</sup> и увидела, что они выделывают шкуры. Я вижу, что идет человек. Он исчезает, будто невидимка. Второй раз я его увидела, когда он оказался прямо передо мной. Он на лыжах идет. Лыжи у него семи-саженные. Увидел он меня и сразу направился к нарте, на которой я шью. Цепи от нарты лежали на земле. Как он увидел, что цепи лежат на земле, положил их на нарты.

Он остановился около меня, начал говорить:

«Девочка, что ты шьешь? У меня есть слово к тебе. В прошлом году к нам собирался приехать великан, который ест людей<sup>9</sup>. Он едет на нашу землю, он едет за тобой. Ты скажи своим братьям об этом. Мы должны готовиться к его приходу. Мы должны снарядить тебя. Предупреди своих невесток. Запомни мои слова. Если он сюда приедет — у нас, наверное, земля перевернется. Ты должна уехать с ним, чтобы он не погубил нас, чтобы наша земля осталась цела. Когда приедут твои братья, все мои слова им перескажи».

Как только он закончил говорить, сразу повернул назад и ушел по той же дороге. Смотрю я ему вслед — вроде бы он исчез там, откуда

<sup>5</sup> Лад-Яра саля.

<sup>6</sup> Число оленей у *сихиртя* необычайно мало для фольклорных картин; в дальнейшем становится ясно, что *сихиртя* охотятся на диких оленей, а не пасут домашних. Эту характеристику (три сотни оленей) можно считать данью фольклорной традиции, согласно которой в экспозиции непременно указывается число людей и оленей на стойбище.

<sup>7</sup> Женщина *парнэ*. По-русски ненцы называют ее «ведьма».

<sup>8</sup> Жен трех братьев-*сихиртя*.

<sup>9</sup> Хозяин Нижнего мира *Ца*.

пришел. Мне показалось, что позади него мелькнул огонь. Кажется, он родственник, двоюродный наш брат. Лицо у него обросшее волосами.

Настал вечер, вернулись мои братья с охоты. Поели. Я пошла в чум к Старшему Сихиртя. Стала рассказывать, как приходил двоюродный брат и говорил, что в прошлом году к нам собирался ехать великан, который ест людей. Он едет на нашу землю, едет за мной. Если меня не отдадите, земля у нас перевернется.

Старший Сихиртя послушал эти слова и начал говорить:

«Кто же отдаст сестру за *цылека*. Не слышал я такого, чтобы кто-то отдал сестру за *Ца*<sup>10</sup>. Мы тебя ему не отдадим, и пусть наша земля перевернется».

Услышала я его слова и пошла к Среднему Сихиртя, зашла к нему в чум. Рассказала, как приходил двоюродный брат и говорил, что в прошлом году к нам собирался ехать великан, который ест людей. Он едет на нашу землю, едет за мной. Если меня не отдадите, земля у нас перевернется.

Средний Сихиртя послушал эти слова и начал говорить: «Кто же отдаст сестру за *цылека*. Мы тебя ему не отдадим, и пусть наша земля перевернется».

Услышала я его слова и пошла к Младшему Сихиртя, зашла к нему в чум. Рассказала, как приходил двоюродный брат и говорил, что в прошлом году к нам собирался ехать великан, который ест людей. Он едет на нашу землю, едет за мной. Если меня не отдадите, земля у нас перевернется.

Младший Сихиртя послушал эти слова и начал говорить: «Кто же отдаст сестру за *цылека*. Мы тебя ему не отдадим, и пусть наша земля перевернется».

Настало утро, братья уехали на охоту. В этот солнечный день я села на нарту и начала шить. Опять глянула в сторону моря. Вижу, опять кто-то идет. Тот, кто идет, вихляется туда-сюда. Посмотрела на чумы — женщины около них шкуры выделывают.

Та, что шла с моря, оказалась женщиной, и она сразу зашла в чум. Я подумала, что это, наверное, Не-Парнэкуй. Она зашла в чум Старшего Сихиртя и начала говорить: «В прошлом году к нам собирался приехать великан, который ест людей. Он едет на нашу землю взять в жены Сестру Сихиртя. Она должна уехать с ним, чтобы наша земля не перевернулась».

Не-Парнэкуй стала умолять, чтобы сихиртя отдали свою сестру великану. Жена Старшего Сихиртя ей отвечает: «Кто же отдаст сестру за *цылека*? Пусть уж наша земля перевернется!» Не-Парнэкуй рассердилась и поцарапала лицо жене Старшего Сихиртя. Из лица жены Старшего Сихиртя пошла кровь.

---

<sup>10</sup> *Цылека* и *Ца* в данном случае являются синонимами, *цылека* употребляется как уменьшительное от *Ца*.

Не-Парнэкуй пошла в чум Среднего Сихиртя, начала умолять жену Среднего Сихиртя: «В прошлом году к нам собирался приехать великан, который ест людей. Он едет на нашу землю взять в жены Сестру Сихиртя. Она должна уехать с ним, чтобы наша земля не перевернулась. Давайте готовиться к свадьбе, я вам помогу. Может быть, ваши мужья согласятся отдать сестру за Џа».

Жена Среднего Сихиртя говорит в ответ: «Кто же отдаст сестру за *нылека*? Пусть уж наша земля перевернется!» Не-Парнэкуй рассердилась и поцарапала лицо этой женщине. Сама пошла в чум Младшего Сихиртя.

Стала Не-Парнэкуй просить жену Младшего Сихиртя: «В прошлом году к нам собирался приехать великан, который ест людей. Он едет на нашу землю взять в жены Сестру Сихиртя. Она должна уехать с ним, чтобы наша земля не перевернулась. Давайте готовиться к свадьбе, я вам помогу. Может быть, ваши мужья согласятся отдать сестру за Џа».

Жена Младшего Сихиртя говорит в ответ: «Кто же отдаст сестру за *нылека*? Пусть уж наша земля перевернется!» Не-Парнэкуй рассердилась и поцарапала лицо жене Младшего Сихиртя. Надоело Не-Парнэкуй просить их, и она ушла туда, откуда пришла.

Настал вечер, приехали мои братья, три Сихиртя, с охоты. Прошло три дня, и эти три дня три Сихиртя беспробудно спали. Я опять села на свою нарту и начала шить. Вижу, с севера поднялась большая черная туча, с юга — большая белая туча. Тучи шли навстречу друг другу. Что-то ударило, будто гром, и я потеряла сознание.

Очнулась я лежащей на своей нарте. Глянула на три чума, а их нет. Чумы исчезли, только моя нарта осталась стоять. Я заплакала. Плохо мне, как я дальше буду жить без моих братьев?

Я осталась сидеть на своей нарте и каждый день плакала, не зная, как жить дальше. Думаю: «Наша земля перевернулась. Зачем они меня жалели, лучше бы отдали меня Џа, сами бы остались живы, и земля бы не перевернулась». Я с собой так говорю: «Если бы они меня отдали, они бы жили, их чумы бы стояли. А теперь что я буду делать, куда я денусь?»

Я стала смотреть по сторонам и увидела три сопки. Пошла к ним. Остановилась у первой сопки, начала плакать, нагнувшись вниз. Оттуда распахнулась дверь. Старший Сихиртя оказался там. У него было два сына. Он толкнул своего сына наверх из-под земли. Стал меня успокаивать Старший Сихиртя: «Не плачь, я вот отдаю тебе своего старшего сына, чтобы тебе не скучно было жить одной на земле. Мы теперь никогда не сможем жить вместе»<sup>11</sup>.

Я и сын Старшего Сихиртя пошли к средней сопке. Я опять заплакала перед этой сопкой. Дверь снизу распахнулась. Средний Сихиртя

---

<sup>11</sup> «Потому что гром перевернул землю и дома сихиртя оказались под землей». — Пояснение переводчика.

говорит: «Ты больше не плачь, я отдаю тебе своего старшего сына, чтобы тебе не скучно было жить одной на земле. Мы теперь никогда не сможем жить вместе».

С двумя сыновьями моих братьев я пошла к третьей сопке. Поднялась на сопку и заплакала. В сопке распахнулась дверь. Младший Сихиртя говорит: «Ты не плачь, я вот отдаю тебе своего старшего сына, чтобы тебе не скучно было жить одной на земле. Мы теперь никогда не сможем жить вместе. Мы никогда не сможем выйти на землю. Ты воспитай своих племянников, вырасти их вместо нас».

Я взяла племянников за руки и повела их к своей нарте. Около нарты я поставила чум. В чуме я постелила три постели и уложила детей моих братьев спать. Три дня они беспробудно спят.

На третий день у моего чума остановился Мандо-мянг<sup>12</sup>. Он снял свои лыжи, вошел в чум, устало сел и сказал: «Сестра, свари что-нибудь поесть, я голоден». Я сварила целый котел супа. Он поел, лег спать.

Спал беспробудно семь дней. На седьмой день он проснулся, вытянул руки и сказал: «Свари мне что-нибудь поесть. Сегодня я уйду, и меня не будет семь дней. Может быть, я вернусь на седьмой день».

Я сварила еды. Мой дядя поел, оделся, вышел наружу. Взял свои железные лыжи, надел их и пошел. Я не заметила, как он исчез, только огонь вспыхнул за ним. Сама не знаю, куда он отправился.

Прошло семь дней. Мы спим и просыпаемся, нам нечего делать. На седьмой день я услышала скрип двух железных лыж. Он зашел в чум, сел и сказал: «Девочка<sup>13</sup>, свари что-нибудь, я голоден». Я сварила целый котел супа. Он съел его и лег спать. Опять беспробудно проспал семь дней. На седьмой день проснулся. Говорит: «Свари мне что-нибудь, я голоден. Сегодня я опять уйду, и меня не будет семь дней. На седьмой день ждите меня».

Я сварила еды. Он поел, вышел из чума. Я не заметила, как он исчез, только огонь вспыхнул за ним. Ждем его целую неделю. На седьмой день я опять услышала скрип железных лыж. Он вошел в чум и сказал: «Свари что-нибудь, я голоден». Я сварила котел супа. Он поел и лег спать. Опять проспал семь дней. На седьмой день проснулся, говорит: «Свари мне что-нибудь, я голоден. Сегодня я опять уйду, и меня не будет семь дней».

Его не было семь дней. На седьмой день я опять услышала скрип железных лыж. Он вошел в чум и сказал: «Свари что-нибудь, я голо-

---

<sup>12</sup> 'Энец-кузен'. Имя героя состоит из двух слов: *мандо* (*манту*) — 'энец', *мянг* — двоюродный брат, дядя или племянник по женской линии. Поскольку *мянг* относится к другой брачной половине (*тэнз*), он рассматривается как возможный брачный партнер.

<sup>13</sup> *Не-начекы* — обращение к девочке или девушке; смена обращения (после первоначального «сестра») показывает перемену отношения.

ден». Я сварила котел супа. Он поел и лег спать. Опять проспал семь дней. На седьмой день проснулся, говорит: «Свари мне что-нибудь, я голоден. Сегодня я опять уйду, и меня не будет семь дней. Дай мне кисы».

Я дала ему кисы, он надел их. Вышел из чума, надел лыжи и ушел. Он не рассказывает, когда приходит, где был и с кем встречался. Никогда ничего не рассказывает.

Семь дней его нет. На седьмой день я услышала где-то вдалеке грохот, будто земля трещит. Вышла из чума посмотреть, кто там идет. Посмотрела на Верхне-Песчаный мыс и увидела, что целый аргиш направляется к моему чуму. Мандо-мяңг едет на четырех мамонтах<sup>14</sup>. Он катится на лыжах. Вожжу мамонта-вожака Мандо-мяңг привязал к своему поясу. Они так быстро едут, что некоторые мамонты падают, а всего их девять-по-девяти.

Приблизились они к моему чуму и остановились. Он сразу отпустил мамонтов пасться. Каждого мамонта он целует и отпускает, а я стою и смотрю. Отпустив их, он проговорил: «Вы не мои олени, идите в свою землю». Мамонты направились в ту сторону, откуда пришли. Он сказал: «Пусть придет время, когда люди будут находить ваши рога в земле».

Из женской нарты аргиша появилась маленькая девушка ростом в две пяди. Я про себя думаю, что это, наверное, дочь Ыа. Приглашаю ее войти в чум. Постелила шкуру на пустой стороне чума. Она вошла и села. Я взяла за руку сына Старшего Сихиртя и посадила рядом с девушкой, сказала: «Вот для тебя жена».

Мандо-мяңг опять лег спать. Проспал семь дней. На седьмой день проснулся, попросил сварить еды. Как поел, сказал: «Дай мне кисы и малицу. Я опять пойду. Меня не будет семь дней. Сегодня я поеду на Парнэ-сая-я<sup>15</sup>. Может быть, вернусь на седьмой день».

Оделся, вышел из чума. Надел свои железные лыжи, и я не заметила, как он исчез, на его месте огонь вспыхнул.

Нет его семь дней. На седьмой день я услышала, что где-то земля трещит. Вышла из чума и стала смотреть кругом. Увидела аргиш. Вместо оленей в нем девять-по-девяти морских медведей<sup>16</sup>. Он едет на четырех медведях. Сам катится на лыжах, а они его везут, привязанные вожжой к его поясу. Как он с места тронется, так железные цепи гремят.

Я смотрю, они остановились у моего чума. Он опять целует каждого медведя и отпускает. Говорит: «Вы не для меня олени, идите туда, откуда пришли. Когда-нибудь на вас будут охотиться люди».

Из женской нарты аргиша появилась девушка Не-Парнэкуй. Ростом она с человека, красивая. Я пригласила ее в чум. Постелила шкуру

<sup>14</sup> *Яң-кора* — 'земляной олень'.

<sup>15</sup> *Мыс-земля парнэ*.

<sup>16</sup> *Яуча варк* — 'морской (белый) медведь'.

на другой стороне, она села на нее. Сына Среднего Сихиртя я посадила к ней, говорю: «Это твое место, а это твоя жена».

Мандо-мянг лег спать и спал семь дней. На седьмой день он проснулся. Я сварила ему котел, про себя подумала: «Спрошу-ка его, куда он теперь поедет». Он поел, говорит: «Я поеду искать невесту для сына Младшего Сихиртя. Дай мне кисы и малицу. Теперь меня не будет дважды по семь дней. На седьмой день второй семерки дней я, наверное, вернусь».

Он надел свои железные лыжи. Я опять не заметила, как он исчез, только увидела огонь на его месте.

Дважды по семь дней его нет. Я услышала, как что-то грохнуло со стороны ночи<sup>17</sup>. Я вышла из чума и стала смотреть по сторонам. Увидела аргиш из настоящих оленей. Он привязал четырех оленей вожжами к поясу, они его везут, сам он едет на лыжах. Как он трогается, земля трещит от звона колокольчиков.

Остановился аргиш у моего чума. Он отпустил оленей. Из женской нарты вышла настоящая девушка<sup>18</sup>, очень красивая. Я про себя подумала, что эта девушка для сына Младшего Сихиртя. Я посадила ее около сына Младшего Сихиртя.

Мандо-мянг поел и лег спать. Семь дней прошло. На седьмой день он проснулся, говорит: «Свари мне что-нибудь поесть». Я сварила. Он поел. Я говорю: «Ты привез жен всем трем Сихиртя, а мы сами живем поодиночке. Давай жить вместе».

Мандо-мянг говорит: «Сегодня должны приехать гости».

Я спросила: «Чем мы их угостим, кроме оленьего мяса?»

Он оделся, вышел наружу. Пошел за оленями и подогнал их к чуму. Забил двух оленей, одного — в стороне *нё*, другого — в стороне *си*. Разделал их и приготовил мясо для гостей.

Я смотрю, со стороны *нё* едут девять-по-девяти *Ца*. Остановились они около приготовленного мяса, начали есть. Мандо-мянг говорит им: «Кто хочет зайти в чум, пусть зайдет». Они отвечают: «Мы не будем заходить, нам не обязательно заходить. Мы поели угощений и уйдем». *Ца* отправились в ту сторону, откуда пришли.

Наступил вечер, легли спать. Мандо-мянг опять долго спал. Проснулся, говорит: «Свари что-нибудь поесть». Я сварила. Опять говорю ему: «Давай вместе жить». Он отвечает: «Время сюда идет, зачем торопиться. Пока мы вместе жить не будем. Еще гости придут».

Я ему говорю: «У нас нет ничего, кроме оленьего мяса». Он из чума вышел и сразу забил двух оленей у средней части чума<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> В данном случае «ночь» выступает не символом тьмы, а напротив, обозначением священной стороны *си*.

<sup>18</sup> *Ненэй не* — букв. «настоящая женщина».

<sup>19</sup> В пространстве между *си* и *нё*.

На Верхне-Песчаном мысу что-то дрожит. Он говорит: «Это к нам кочуют девять-по-девяти Парнэ». Подъехали девять-по-девяти Парнэ, сели над приготовленным оленьим мясом и стали есть.

Мандо-мяңг говорит: «Кто хочет зайти в чум, пусть зайдет». Они отвечают: «Мы не будем заходить, нам не обязательно заходить. У Младшего Сихиртя оленьё мясо хорошее. Мы поели угощений и уйдем». Парнэ отправились в ту сторону, откуда пришли. Они с хорошей душой ушли, их хорошим мясом угостили.

Мандо-мяңг опять долго спал. Проснулся, съел еду из котла. Я опять говорю: «Давай вместе жить». Он отвечает: «Зачем торопиться, время сюда идет. Еще гости придут». Я ему опять говорю: «У нас нет ничего, кроме оленьего мяса». Он оделся, вышел их чума. Сразу загнал три сотни оленей на сторону *си*, там двух забил, тут же разделал и приготовил еду.

Как только он это сделал, раздался сильный гром. Посмотрел он в сторону *си* — там уже над мясом двух оленей Хэхэ сидят. Он им говорит: «Кто хочет зайти в чум, пусть зайдет». Они отвечают: «Мы в чуме не поместимся. Мы поели угощений и уйдем с этого места». Хэхэ отправились в ту сторону, откуда пришли.

Наступил вечер, легли спать. Долго спал Большой Мандо<sup>20</sup>. Проснулся, хотел встать и слово сказать. Я говорю: «Ты троих Сихиртя женил. Теперь давай вместе будем жить». Большой Мандо отвечает: «Я больше никуда не пойду. Теперь мы можем вместе жить».

Большой Мандо вышел на улицу, загнал три сотни оленей и в стороне *ваав*<sup>21</sup> забил двух оленей. Как этих оленей поели, сразу стали жить вместе.

Живем мы вместе целый год. Большой Мандо говорит: «Старший Сихиртя, ты будешь кочевать со своей семьей в ту сторону, где живут Ыа. Пойдешь под землю и будешь охранять землю и людей от Ыа. Ты будешь Ыа Ерв<sup>22</sup>».

Среднему Сихиртя Мандо говорит: «Ты поедешь со своей семьей в ту сторону, где живут Парнэ. Ты пойдешь в море и будешь охранять людей, чтобы они никогда не тонули. Ты будешь Ид Ерв<sup>23</sup>».

Младшему Сихиртя Мандо говорит: «Ты откочуешь подальше от Верхне-Песчаного мыса, станешь Илибембэртя, будешь оленей охранять».

«А мы останемся жить на Верхне-Песчаном мысу».

Мандо на небе стал Нум, а я осталась на земле Я-Мюня<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> *Царка Мандо* — в этот момент сказания обращение героини к Мандо-мяңг меняется.

<sup>21</sup> Средняя часть чума между *си* и *нё*.

<sup>22</sup> Владыка Нижнего мира.

<sup>23</sup> Владыка Вод.

<sup>24</sup> ‘Земли-Лоно’ — богиня Земли.



## ТРИ ВЭЛИ (НЯХАР ВЭЛИ)

*Ярабц*

Сказитель Хобка Вануйто, Ямал, 1994

Живут три Вэли в одном чуме. У них есть жены и одна сестра, которая обычно сидит за шитьем в своей нарте с суконным покрытием. Сестра в чумы трех Вэли приходит. Еще Мяңг-хасава<sup>25</sup> у нас где-то есть, который три тысячи земель пешком исходил.

В сукном покрытой нарте я сижу и шью. Солнце светит. За морским заливом есть мыс. Вижу, с края того мыса один пеший спускается. Морской залив обогнув, сюда идет. Это, оказывается, Не-Парнэкуй<sup>26</sup>. Она вся трясется, туда-сюда переваливается. Слышала я, что у отца младшей жены дочь есть. Не-Парнэкуй — наша сводная сестра, наверное. Три брата говорили, что у нас есть сестра. Об отце младшей жены дочери три Вэли рассказывали: «Под ягушкой, сшитой из семи шкур, у нее грудь голая с волосами густыми, как у оленя-быка подшейный ворс».

Не-Парнэкуй к чуму подошла. Обо мне, на улице шьющей, речь пока не идет. Три женщины<sup>27</sup> ее кормят, сами тихо плачут. Сестру так боятся, что плачут.

Не-Парнэкуй к концу аргиша моего подошла, веревки дергает, путает. Ко мне подошла, говорит: «Женщина, богатая женщина, ты спокойно шьешь. Когда братья твои вернутся, скажи им, что отца младшей жены дочь из-за залива моря приходила. Слова мои передай им. Хорошо слушай! Слух о тебе ушел за залив моря. Три года назад Великий Ыа Ерв<sup>28</sup> начал кочевать, чтобы тебя сосватать. Эти слова я принесла. Если тебя в жены ему отдадут, все будет хорошо, если не отдадут, свет погаснет. Двух туч головы вместе поднимутся. Как они сойдутся — свет погаснет. Эти слова им передай».

По солнцу она меня повернула: «Женщина, богатая женщина, тебе бы на настоящей земле жить. Я-то привыкла в песках жить». Снова по солнцу меня повернула. Дело сделав, сестра моя Не-Парнэкуй назад вдоль моря пошла, напрямик пошла.

Небо уже потемнело<sup>29</sup>, когда три Вэли вернулись. Я говорю: «У нашего отца младшей жены дочь есть, сестра наша. Она сюда приходила. Велела вам передать, что три года назад Великий Ыа Ерв ради нас

<sup>25</sup> *Мяңг* — двоюродный брат, племянник, дядя по женской линии, *хасава* — мужчина. В повествовании словосочетание «кузен-мужчина» используется в качестве имени героя.

<sup>26</sup> Женщина *парнэ*.

<sup>27</sup> Жены трех братьев Вэли.

<sup>28</sup> Бог Нижнего мира.

<sup>29</sup> Наступил вечер.

начал кочевать. Если меня ему отдадите, все хорошо будет, если нет, то через семь дней двух туч головы сойдутся и света больше не будет».

Три Вэли начали говорить: «Что в тебе особенного? Почему к человеческой дочери На сватается? Зачем тебя отдавать ему?»

Семь долгих дней живем. Седьмой день наступил, я шью на нарте с суконным верхом. На горизонте головы двух туч вверх поднялись, друг о друга ударились. Небо потемнело, огнем вспыхнуло. Я в чум не успела уйти, в глубине нарты своей суконной спряталась.

Семь долгих дней темное небо огнем пылает. В конце седьмого дня тучи исчезли. Смотрю, на месте чумов трех Вэли их очаги песчаным мысом стали. Чумов нет, нарт нет. Только мой аргиш в конце стойбища стоит, как прежде. Ничего с ним не случилось, длинным моим аргишем.

Семь долгих дней я плачу. На исходе седьмого дня из начала песчаного мыса жена старшего брата поднялась, говорит: «Мы уходим, станем *сихиртя*, впредь жить с тобой мы не сможем». Бросила мне кожаный мешок: «Оставь себе этот кожаный мешок — думы в него класть. Спрячь его». Кожаный мешок в сукно нарт я спрятала.

Еще семь дней плачу. Жена среднего брата с мыса вершины появилась, говорит: «Братьев головы ты болеть заставила. Мы уходим, впредь *сихиртя* станем». Кожаный мешок бросила мне: «Не плачь. Этот мешок спрячь, слезы вытри». Я вытерла слезы, мешок спрятала.

Еще семь дней плачу. На исходе седьмого дня с конца мыса жена младшего брата показалась, говорит: «Братьев головы ты болеть заставила. Жить с тобой мы больше не сможем. Мы уходим и станем *сихиртя*. Пусть этот кожаный мешок станет твоих дум вместилищем, твоих слез сумочкой». В женскую нарту этот кожаный мешок я спрятала. Те, с кем раньше я жила, исчезли навсегда.

На исходе семи дней вижу, из-за края земли Мяңг-хасава три тысячи оленей гонит. Повернул стадо у края стойбища, говорит: «Женщина, богатая женщина, на другую землю надо с этого плохого чумовища откочевать».

Откочевали мы в сторону гор. Чум я поставила. Постель застилаю, думаю: «Хорошо бы две постели вместе соединить». Снаружи, со стороны *си*, от носящей колокольчики нарты слышен его голос: «Три Сихиртя еще не набрались сил. Две постели вместе не соединяй».

Мяңг-хасава женскую мою нарту развернул: «Внутрь сукна своей нарты посмотри-ка!» Смотрю, в кожаных мешках что-то есть — внутри трех кожаных мешков три ребенка. Я их на постель в ряд уложила. Постель Мяңг-хасава в стороне *си* сделала.

Сколько-то лет так живем. Однажды вечером Мяңг-хасава говорит:

«Старший Сихиртя сил уже набрал. Помощницу ему хочу найти. Слышала ли ты о какой-нибудь женщине?»

«Где же о женщине я услышу?»

«Я слышал, есть Великий Ыа Ерв. У него дочь — наполовину *цыле-ка*. Ее сватать будем. За ней ехать надо».

«Твое дело, как хочешь, так пусть и будет».

«Как я сказал, так и будет. Семь долгих дней сосчитай. Та земля крепка. Если на седьмой день не вернусь, значит, я мертв, меня больше не помни».

Мяңг-хасава тряхнулся — где он сидел, его не стало. Семь долгих дней о Мяңг-хасава ничего не слышно. На исходе недели из-за края земли он гонит стадо мамонтов. Четырех мамонтов он к себе привязал. Мамонтов-быков рога изогнуты. На последней нарте едет Великий Ыа Ерв. Два мамонта в его нарту запряжены. Мяңг-хасава семь легковых нарт вместе связал, говорит мне: «Рядом с чумом аргиш проведи. Старший Сихиртя, жену тебе привез! Три моих Сихиртя, семь жертв надо поймать!»

Семь жертв арканами поймали. Великий Ыа Ерв первым нож выхватил, сел есть. Четыре-пять кусков съел, наверное. Говорит: «Еще другие едят, их много здесь<sup>30</sup>. Трех Сихиртя жертвы очень хороши. Пусть земли людьми они станут, пусть на земле живут!»

Нож свой спрятал, по солнцу нарты свои повернул. Отогнал хорем тех, кто жертвенную пищу еще хотел поесть. С едой они покончили. Уехали, скрылись в клубах поднятой ими снежной пыли.

Сто мамонтов, в конец носа каждого поцеловав, Мяңг-хасава отпустил и сказал: «Мамонты пусть в другую землю уйдут. Рога их пусть останутся. Тем, кто на этой земле живет, их рога будут нужны. Кому повезет, тот найдет их».

После этого год прожили, другой год пошел. Однажды Мяңг-хасава говорит:

«Средний Сихиртя, кажется, возмужал. Ты о женщине какой-нибудь слышала?»

«Я по другим краям не езжу, что могу услышать?»

«Я слышал, что у Великого Ид Ерв<sup>31</sup> есть дочь — наполовину *цыле-ка*. Ее сватать будем. Если дважды-по-семь дней меня не будет, значит, я умер, забудь меня. Та земля крепка».

Тряхнувшись, Мяңг-хасава исчез. Дважды-по-семь дней живем. На исходе двух недель из-за края земли он гонит длинный аргиш морских быков<sup>32</sup>. Четырех к себе привязал. Только морские быки в длинном аргише! В конце аргиша Великий Ид Ерв, кажется, два морских быка в его нарту запряжены.

<sup>30</sup> Владыка Нижнего мира часто появляется со свитой своих детей и слуг.

<sup>31</sup> Бог-владыка вод.

<sup>32</sup> *Яв-хабт* — иносказательно белый медведь.

Дважды-по-семь жертв им поймали. Ид Ерв есть сел. Много кусков не съел, говорит: «Еще другие едят. Жертвы хороши, три моих Сихиртя земными людьми пусть станут».

Нож свой убрал, по солнцу свои нарты повернул. Идущих к жертвенной пище оттолкнул хореем, сказал: «Этих морских быков вслед за нами Мянґ-хасава пусть спугнет». За пылью своей они скрылись.

После их ухода третий год живем. Мянґ-хасава говорит: «Два Сихиртя теперь жен имеют. Младший Сихиртя тоже, кажется, возмужал. О женщине ты что-нибудь слышала?»

«Что я могу услышать? Это ты, по разным странам ездящий, должен все знать».

«Я узнал, что у Великого Нум Ерв<sup>33</sup> есть дочь — стоит она дорого. Ее хочу сватать. Та земля — трудная земля. Если дважды-по-семь дней пройдут, а меня не будет, меня забудь. Значит, умер я».

Тряхнулся Мянґ-хасава и исчез. Дважды-по-семь дней слуха о нем нет. Третью неделю живем. Солнце появилось. Еще три дня слуха о нем нет. Две недели я на дверных шестах качаюсь<sup>34</sup>. Думаю: «В плохой земле остался Мянґ-хасава, наверное, он умер».

Говорю: «Дочь Ңа Ерв, ты с другой земли, посмотри, куда Мянґ-хасава ушел».

Дочь Ңа Ерв отвечает: «Хоть с другой я земли, но, как и ты, видеть там не могу».

Дочь Ид Ерв я прошу: «Ты с другой земли. Узнай, куда Мянґ-хасава ушел».

Она отвечает: «Попробую, посмотрю».

Что у нее чесалось, дочь Ид Ерв с двух сторон два раза почесала. Наружу вышла. В сторону великого неба посмотрела и говорит:

«Мянґ-хасава в сторону неба ушел. У Великого Нум Ерв семь долгих дней он сватается. Тем временем Великий Нум Ерв закапризничал: “На нижней земле, грязной земле ты сам живи. Дочь свою туда не дам. Дурак, судить тебя буду!” За волосы его схватил. Дальше снаружи еще одно небо было. К тому небу в верхнее окно Мянґ-хасава прыгнул. Там, у конца железного священного шеста, была железная дыра. В эту дыру Мянґ-хасава прыгнул. У железного *симзы* брат твой застрял».

«Ты увидела, как же теперь ему помочь?»

«Я видела, как Великий Нум Ерв вверх плюнул, как белый поток воды вверх взлетел. В дальнее небо он ударил и вниз пролился. В верхнюю дыру, священного шеста дыру его плевков попал. Мянґ-хасава священного шеста к основанию, кружась, упал. Он придет».

На следующий день из-за края земли со стороны неба Мянґ-хасава ведет длинный аргиш Нум Ерв. Четырех небесных оленей к себе привя-

<sup>33</sup> Бог неба.

<sup>34</sup> Знак ожидания и тревоги женщины.

зал. У оленей железная шерсть блестит. За небесными хэхэ на последней нарте едет Великий Нум Ерв.

«Трижды по семь жертв надо поймать. Великий Нум Ерв поест сейчас».

Один-два куска он съел, сказал: «Три моих Сихиртя людьми земли станут. Их жертвы сытные. Младший Сихиртя, аргиша оленей отпусти. Поцеловав, отпусти». Они уехали.

Семь дней после этого живем. Мяңг-хасава обычно у *си* сидит. Он сказал: «Жизнь трех Сихиртя теперь наладилась. Дальше они сами могут жить. Две постели вместе соедини».

Две постели я соединила. Год так живем. Мяңг-хасава говорит: «На землю свою поедем, на большое небо».

Три Сихиртя стали людьми земли, остались жить на земле. Мяңг-хасава с женой на небо перекечевали<sup>35</sup>.

## ПЯТЕРО ЯПТИК (САМЛЯҢГ ЯПТИК)

*Лахнако*

Сказитель Ңоет Тадибе, Ямал, Яптик-Сале, 1992

У пяти братьев Яптик есть мать и сестра. Пять Яптик сколько-то спят. Первый осенний снег, Его снег выпал<sup>36</sup>.

Старший Яптик сказал матери: «Приподними край входного нюка». Край нюка она приподняла. «О, — говорит он, — еще рано». Снова лег.

<sup>35</sup> Как видно, сказание о трех Вэли является версией лахнако «Три Сихиртя». В свое время Т. Лехтисало записал в Обдорске еще одну версию той же легенды.

Жили-были трое *сихиртя*, четвертый жил позади холма на лесном перешейке. Самой молодой из братьев-сестер была девушка. После ухода братьев она обычно идет к своей нарте, кладет свое суконное покрывало для нарт в направлении семи небес и там шьет. Сейчас она разглядывала виднеющиеся вдали места, воткнула свою иглу в железную швейную доску и перестала шить. Сказала: «Там идет к нашему чуму караван чумов, конечно, это тот, который увезет меня домой». Из-за холма на лесном перешейке подкралась *Парнэ*. Она сказала: «Жена моего старшего брата подкралась, она быстро бежит к смерти; я не знаю, придет ли она сюда, не знаю, куда она идет, конечно, она послала своего мужа». *Парнэ* подошла и говорит: «Моя домашняя мамочка, ты же шила». Дальше она говорит: «Милая моя малышка, сын *Ңа* — хозяин дома прибыл напротив». Девушка говорит: «Входи, что у тебя за дело до меня?». Большая *Парнэ* пробралась. Она сказала: «Мои милые малышки, три *сихиртя*, у меня есть слово, что плохого сказать его? Ваш старший брат, мой муж, сказал, нашу младшую сестру-девушку нужно дать сыну *Ңа* — хозяину дома, пока его хорошее лицо еще не стало черным; позднее этот сын *Ңа* будет страшным в гневе, будет людоедом, я боюсь, что они разрушат Овраг грудного песка, если вы не согласитесь с его предложением». С двух концов земли поднялись грозы, частично черные, частично красноватые, вспыхнули огнем и разрушили Овраг грудного песка, землю бедных *сихиртя*. Потому *сихиртя* и живут под землей, что их земля тогда придавила (Лехтисало 1998: 68–69).

<sup>36</sup> *Сыра хаамвы 'э* — подразумевается бог неба Нум (прим. Лидии Кириповой).

Через некоторое время, сколько-то проспав, матери говорит: «Приподними край входного нюка». Край нюка она приподняла. «О, пора вставать, пора охотиться. Дикие олени Мшистой низины<sup>37</sup>, наверное, уже отдохнули».

Мать говорит: «Вам больше нечего есть». Она вышла на улицу. Вернулась и принесла пять гусиных желудков. Бросила в котел. Котел сварился. Братья Яптик съели пять гусиных желудков и вышли на улицу. У пяти Яптик десять хабтов. Из десяти хабтов они запрягли пять. Запрягли пять оленей и поехали.

Сколько-то они ехали. Диких оленей они убили. Нарты нагрузили. Старший Яптик говорит: «Ладно, хватит, поехали домой».

Поехали домой.

Как уснули, так зиму и лето проспали. Мясо диких оленей, конечно, кончилось. Наступила осень. Мать говорит: «Дети, котел пуст».

Старший Яптик сказал: «Приподними-ка угол двери, я посмотрю». Смотрит. Долго смотрел и сказал: «Еще не время охотиться». Старший Яптик снова лег спать. Сколько-то он спал. Неглубокий сон его прошел. Говорит матери: «Приподними угол двери». Она приподняла. Так он смотрит. Говорит матери: «Настало время охотиться. На нашей Мшистой низине олени-хоры должны уже отдохнуть. Хватит им жиреть».

Пять хабтов запрягли в нарты, поехали. Там, сколько вмещали нарты, нагрузили оленей. Поехали домой. Поели, легли спать. Спали три года, и в течение зим ягушки на них лежали неподвижно. В другие места они охотиться не ездили. В течение зим мясо диких оленей кончилось. Следующая осень настала, выпал снег. Старший Яптик говорит: «Приподними-ка угол двери». Мать приподняла. Он посмотрел и сказал: «Еще не время охотиться, еще не время». Старший Яптик снова лег спать.

Мать достала пять гусиных ножек. «Это последнее содержимое котла, которое я сберегла». Сварив, съели ножки, вышли на улицу. Снова запрягли своих пять хабтов. Нет, на этот раз каждый по два запряг. Всех хабтов они запрягли.

Сколько-то ехали. Остановились на К-моря-свисающем мысу. Старший Яптик смотрит: что-то происходит, олени Мшистой низины передвигаются, будто земля движется. Перед сопкой стоит один большой чум, один большой чум появился. Дикие олени заполнили всю Мшистую низину, всю заполнили. Старший Яптик лежащую на нарте шкуру стукнул три раза. Трижды ударил шкуру. Шкура порвалась в трех местах. Наверное, рассердился. Поехал к чуму, остановился у священной его стороны. Чум уже разбирается<sup>38</sup>. Старший Яптик сказал: «Он занял

<sup>37</sup> *Нярцо лабта.*

<sup>38</sup> Для перекочевки.

наше место охоты. Мы стали с улицы берущими людьми. Бедные мы люди. Наше охотничье место ты присвоил. Очень плохой ты».

«Хорошо, вину я искуплю».

К нартам привязал он оленей. Еще оленей для котла<sup>39</sup> и трехлетних безрогих хабтов привязал к их нартам.

«Возьмите этих привязанных оленей за то, что я занял землю. Хабтов этих возьмите на еду, а безрогих — на упряжки».

Начали кочевать.

Тронулись, сколько-то ехали. Старший Яптик остановился, безрогого оленя, ударив кулаком по уху, распряг и отпустил.

Для котла предназначенного хабта тоже распряг. Четыре брата всех оленей распрягли. Младшего Яптик мысль ходит: «Зачем распрягать то, что дано?» Старший Яптик говорит: «Младший Яптик, если оленя не распряжешь, сейчас мы вернемся, убьем того, а потом и тебя убьем».

Братья уехали. Мысль Младшего Яптик ходит: «Очень плохо, придется оленей распрячь». Распряг. Младший Яптик по дороге братьев нехотя поехал. Старший Яптик тот аргиш настигает, к голове аргиша стремится. Ведущего нарту человека опередил. Остановился, достал лук. Кочующий человек<sup>40</sup> спрашивает: «Что случилось?» Старший Яптик отвечает: «Что может случиться? Ты в земле моей охотишься. На этой земле хорошо бы тебя и прикончить». Говорит Кочующий: «Если так случится, будет очень плохо».

Четыре брата Яптик луки достали. На Кочующего посыпались стрелы. Сколько-то это продолжалось. Говорит Кочующий: «Старший Яптик, четверо Яптик, как вы мне надоели!» С правой стороны нарт вытащил лук. Четырем Яптик по стреле досталось, головы в стороны отлетели. Говорит Кочующий: «Младший Яптик, как с тобой лучше поступить? Или уж лучше тебя тоже убить?» Младшего Яптик он убил. Дальше двинулся его аргиш.

Неизвестно, когда глаза Младшего Яптик открылись. Глазами появившимися он вокруг смотрит. Братьев нарты опрокинуты, его нарта стоит. Братьев олени все умерли, восемь хабтов умерли. Его хабты еще пасутся. Младший Яптик хабтов запряг, поехал. Младший Яптик сколько-то проехал, два его хабта на бегу ногами ткнулись в землю<sup>41</sup>. Младший Яптик пешком пошел. Сколько-то он идет пешком. Устал идти, пополз. Устал ползти, стал двигаться спиной вперед. Вскоре спина во что-то уткнулась. За спину глянул — там чум. Дверь чума Младший Яптик задел. В чум вошел. Войдя, Младший Яптик оба глаза в огонь уставил. Одна сторона чума пуста. На постели — старик, у двери в неё —

<sup>39</sup> Для еды.

<sup>40</sup> *Мюсеня хасава* — эпитет бога *Илибембэртя*.

<sup>41</sup> Пали.

старуха, в стороне *си* — стройная женщина. Старик спрашивает: «Что ты за человек?»

«Когда-то был Младший Яптик».

«Куда путь держишь?»

«Куда держу? В поисках теплого огня заблудился. Чум потерял».

«Теплый огонь ты, до чума дошедший, очаг нашедший, отыскал. К постели иди».

Младший Яптик до постели добрался. Котел сварила старуха. Старик спрашивает: «Младший Яптик, где же твоя земля?»

«Где моя земля, я не знаю».

Старик женщине в *си* сказал: «Сейчас к брату пойдешь, к брату обратишься, у него есть олешек *сихиртя*. Не даст ли он олешка *сихиртя* для Младшего Яптик? Если он даст олешка *сихиртя*, Младший Яптик сможет уйти».

Младший Яптик поел, поспал, о чем можно и не говорить. Однажды старик сказал: «Младший Яптик, ходившая за олешком давно вернулась, ты спал семь дней. Домой не пора ли тебе собираться?»

Младший Яптик оделся, вышел из чума. У олешка *сихиртя* ножки толщиной с травинку. Нарточка — в две ягодицы. К границе стойбища провел он олешка *сихиртя*. Сколько-то позвякивала нарта Младшего Яптик<sup>42</sup>. Остановился олешек *сихиртя*. Смотрит Младший Яптик: «Что это мой олень остановился? Чума-то нет!»

Младший Яптик с нарты сошел. Смотрит: «Что это? Нечто без вершины. На Месте-без-вершины с солнечной стороны конец земляного рога виднеется». Говорит: «Чум это, что ли?» На себя рог потянул, дверь распахнулась, земляная дверь. Внутрь смотрит — внутренность чума глаз радует, все сверкает. За открытой дверью старуха оказалась. Старик со старухой там были. Спрашивает старик: «Кто пришел?»

Старуха отвечает: «Кто может прийти? На другом конце земли живущий Младший Яптик, наверное!»

Старик говорит: «Младший Яптик, ты пришел издалека?»

«Не знаю, как пришел», — Младший Яптик сел на постель.

«Младший Яптик, куда ты путь держишь?»

«Куда держу? Олень меня сюда привел, кажется. А ты что за человек?»

«Я — Сихиртя-старик».

К Сихиртя-старика со стороны *си* Младший Яптик сел<sup>43</sup>. Младший Яптик, как уснул, семь дней спал. Семь дней спустя Сихиртя-старик сказал: «Младший Яптик, дальше нам жить вместе нельзя. Тебе лучше уйти. Вот дочь моя. Дочь моя с тобой в светлой земле жить не сможет. Во снах будете встречаться. Олешка *сихиртя* возьми. Домой на нем по-

<sup>42</sup> Сколько-то ехал Младший Яптик.

<sup>43</sup> Знак взаимного расположения гостя и хозяина.



едешь. В будущем олешек *сихиртя* не должен у тебя оставаться. У кого взял, тому вернешь. И мне он еще пригодится».

Младший Яптик вышел из чума. Старуха сказала: «Младший Яптик, подожди». В своем углу стала рыться. Одну колыбельку скомкала, говорит: «Вот эту мелочь возьми, может быть, пригодится». Младший Яптик ответил: «Если даешь, возьму. Мне-то в ней надобности нет». Взял, в нарту засунул, поехал.

Остановившись у *си* прежнего чума, Младший Яптик оленя распряг. Совик снял. Совик, упряжь хотел сунуть под шкуру на нарте<sup>44</sup>. Откинул шкуру — что это? Под шкурой человека вез! Говорит Младший Яптик: «Встань-ка в сторонку, откуда-то взявшееся!»

«Ты из дома меня взял не для того, чтобы я осталась между двух земель. Не для того меня мать отправила, чтобы ты меня оставил!»

Младший Яптик, распрягающий нарту, думает: «Останется ли у меня олешек *сихиртя*, когда я на ноги встал, родину искать хочу?» Пока думал, женщина, которую он в нарте привез, в чум вошла. Другая женщина снег с нее отряхнула. Говорит старик: «Домой ты, оказывается, не ездил». Поев, Младший Яптик из чума вышел. Старик сказал: «Младший Яптик, когда-то ты трехлетнего безрогого оленя распрягать не хотел. Мне все равно, будут ли мертвы четыре твоих брата Яптик. Может быть, тебе они нужны?»

Младший Яптик отвечает: «Не знаю, как быть. Если тебе они не нужны, что ж, пусть остаются мертвыми».

«Кажется, следующий за Старшим Средний Яптик был неплохим человеком; может быть, его оживишь? Трое других, если уж умерли, пусть мертвыми останутся. Домой приехав, начнешь искать их. Мой Младший Яптик, на эту ночь ты у меня останешься».

Младший Яптик отвечает: «Пусть будет так».

Назавтра небо Его посветлело. Младший Яптик все спит. С улицы дочь Сихиртя говорит: «Младший Яптик, аргиш запрягли, сейчас поедем, наверное. Не встанешь ли?»

Старуха тоже в чум вошла, котел варить начала. Котел сварился, поели. Старик сказал: «Младший Яптик, впредь на сидящую в *си* женщину не кричи. Эту женщину возьмешь. Впредь эта женщина будет твоими делами ведающей<sup>45</sup>. Младший Яптик, на Старшего Яптика похожим дуростью не будь! Сейчас за чертой, где олени топчутся<sup>46</sup>, остановись».

Старик для Младшего Яптик двух хоров-оленей запряг, олешка *сихиртя* к середине последней нарты аргиша привязал. У края стойби-

<sup>44</sup> Подстилка из оленьей шкуры для седока.

<sup>45</sup> Хозяйкой, женой.

<sup>46</sup> У края стойбища.

ща остановился Младший Яптик. Видит однорогоую с трухлявым рогом тощую оленуху. Старик сказал: «Возьмешь ли это в качестве подарка, Младший Яптик?»

Младший Яптик отвечает: «Если даешь, возьму».

Старую важенку хореем придерживая, к задней нарте старик подвел, говорит: «Поезжай, Младший Яптик!» Когда аргиш тронулся, тощую важенку к боку задней нарты подтолкнул. Важенка пошла рядом с нартой. Идет важенка рядом с нартой, а к ней из стада один за другим олени присоединяются. Кажется, тридцать оленей, а из них десять быков подошли к важенке. Наверное, она их мать.

Младший Яптик, как начал кочевать, доехал до своего прежнего чума. Чум издалека виден. Младший Яптик сказал: «Поставим здесь чум. Мне матерей проведать надо, вы сами чум поставите!» Младший Яптик поехал к стоящему чуму.

Когда он в чум вошел, его мать и сестра котел варили, в котле накипь появилась. Мать говорит: «Младший Яптик, долго тебя не было. Отправившись на оленях, сколько земель ты объехал?»

«Потерялся я».

«Твои братья умерли, головы их по сторонам разлетелись».

«Они сами были виноваты, на еду им было дано и на езду. Братья сами себя плохо вели. И я тоже умирал».

Младший Яптик поел, поехал к себе в чум. Приехал в чум, уснул. Назавтра небо Его просветлело. Младший Яптик говорит: «Мы же пятью братьями Яптик были!»

Младший Яптик рядом с мертвыми братьями остановился. Среднего брата<sup>47</sup> два оленя поднялись, начали есть ягель; его перевернутая нарта встала на полозья. Сам он еще лежит. Младший Яптик концом носка пнул его, говорит: «Когда напрасно ты начал бой, силы у тебя много было. Теперь вставай!»

Тут же брат его, свистя<sup>48</sup>, сел, говорит: «Кажется, я уснул!»

«Ты не спал, а был мертв, братьев трупы вот лежат. Сколько лет лежат мертвыми, неизвестно, только кости их вытянуты. Без повода начинать войну плохо. Из-за глупости Старшего Яптик ты умер. Брат ваш умертвил вас».

Два брата Яптик вместе поехали. Вскоре к чуму подъехали. По обеим сторонам чума две постели сделаны двумя женщинами. Младший Яптик среднему брату говорит: «Пройди на ту постель». Сам прошел в сторону постели Сихиртя-дочери. Сказал: «Отныне ты Старшим Яптик называться будешь. Старший Яптик, завтра матерей привези. Два чума будет здесь».

<sup>47</sup> Следующего за Старшим.

<sup>48</sup> Свист — звук потустороннего мира (язык *сюдбя*).

Старший Яптик<sup>49</sup> мать с сестрой привез. Два чума поставили. В чуме со Старшим Яптик сестра живет, с Младшим — мать. Так три года живут. На четвертый год снег выпал. Как выпал снег, Сихиртя-дочь родила дочь и сына. Сколько-то так живут. Возраста мужчины достиг сын, дочь достигла возраста женщины.

Сихиртя-дочь, жена Младшего Яптика сказала: «Младший Яптик, хоть (ты) дочь свою и жалеешь, *сихиртя* олешка на его землю отправлять пора. Олешка *сихиртя* без подарка отправлять плохо. Дочери тебе, конечно, жаль, но придется ее отправить в его нарте».

Младший Яптик отвечает: «Как ты скажешь, так пусть и будет. Одевай ребенка!»

Сихиртя-дочь свою дочь одела. В разные новые ягушки одела ее. Сихиртя-дочь говорит: «Доченька, впредь правильно живи. Как бабушка скажет, так ты и живи. Бабушка как тебе подскажет, так и поступай. Поезжай!»

Дочь Младшего Яптик уехала. Олешку *сихиртя* он задал направление, довел до края стойбища. Отпустил оленя Младший Яптик. Олешек *сихиртя* ввысь устремился, за водянистыми облаками скрылся. Олешек *сихиртя*, словно искра, полетел в небо.

Младший Яптик сел на нарту у *си*. Говорит: «Что ж, олешка *сихиртя* я отправил. Еще мне старик двух хабтарок дал, вряд ли это плохие олени. Если поеду в далекие земли, этих двух хабтарок запрягу».

Младший Яптик поглядел на Мшистую низину. По Мшистой низине дикие олени, словно домашние, движутся. Глянул в сторону *си* — в той стороне столько же оленей. Оленей мать перестала тельиться, стала хабтаркой. Вокруг матери оленей с двух сторон около ста оленей. Младший Яптик сказал: «Он жизнь мне дал — старик Илибембэрта<sup>50</sup>. Если бы Старший Яптик не пытался его убить, тоже бы жил, как я. Дурной может сколько угодно умереть — все равно человеком не будет!»

Младший Яптик говорит брату: «Старший Яптик, тебе надо отделиться, я на этом месте останусь. Эта земля у тебя жертвенным местом пусть будет. Впредь, Старший Яптик, жестоким понапрасну, как прежний Старший Яптик, не будь. Если станешь жестоким, я узнаю. Что со Старшим Яптиком случилось, то сделаю и с тобой!»

Старший Яптик головой кивает, говорит: «Младший Яптик, на Старшего Яптик похожим смогу ли быть? На Старшего Яптик быть похожим нельзя!»

Старший Яптик отделился. Младший Яптик говорит: «Отделяясь, семь раз отсюда перекочуеть. Сколько-то проедешь, увидишь мыс, смотрящий на север. У основания этого мыса поставь чум, у основания

<sup>49</sup> Нареченный Старшим средний брат.

<sup>50</sup> Из фразы героя становится понятно, что Кочующий — бог *Илибембэрта*.

этого мыса и живи. Когда наступит время жертвоприношений, как выпадет каждую осень снег, приезжай сюда с жертвами. Слово я сказал. Старший Яптик, поезжай!»

Старший Яптик поехал. Старший Яптик у основания смотрящего на север мыса поставил чум. Старший Яптик три года прожил. На третий год осенний снег выпал. Старший Яптик задумался: «Не провинился ли я? Младший Яптик, кажется, сказал, что каждую осень надо приезжать с жертвами!»

Сказание к Младшему Яптику пошло.

Младший Яптик у священной нарты сидит. Младший Яптик думает: «Что со Старшим Яптиком? Разбогател он, что ли? Обо мне он забыл. Если сейчас приедет — как приблизится, у носа моей священной нарты на руки упадет. Целых семь дней недвижим останется». Эти слова сказав, Младший Яптик вошел в чум. Поел и уснул.

Сихиртя-женщина<sup>51</sup> из чума вышла. Полдень был. Кто-то едет, из нарты торчат поперек брошенные жертвы. Это Старший Яптик. Он к носу священной нарты свою нарту привязал. Старший Яптик сказал: «Надо бы спросить Младшего Яптика, где оленей мне следует забить». От нарты к чуму два шага сделал Старший Яптик, на руки упал. Глаза его стали будто лед на озере. Семь дней ни один волос на нем не шевельнулся. Через семь дней Младший Яптик сказал: «Старший-то Яптик куда делся, оленей забил ли?»

Как вышел из чума, видит — нарты Старшего еще завязанными стоят. Младший Яптик Старшего носком ноги пнул. Старший Яптик, свистя, сел. Говорит: «Что ты делаешь?»

«Ты спрашиваешь, что случилось? У жертвенных оленей замерзли ноги. Они еще не забиты».

Старший Яптик отвечает: «У меня, кажется, глаза закатились<sup>52</sup>».

«Я же сказал, чтобы ты каждую осень приезжал. Вот нарта священная, которой надо жертву приносить. Священная нарта жертвы не получала три года — тебя не было. Хорошей жизни ты достиг, наверное. Я тебе не то советовал».

Младший Яптик, эти слова сказав, в чум вошел.

Старший Яптик семь жертвенных оленей у носа священной нарты забил. Верхнюю часть туш порезал, на священной нарте оставил. Чум посолонь объехал и уехал.

Младший Яптик и его жена, Сихиртя-дочь, стали хэхэ, мать его — Я-Миня, сын их остался человеком, он поехал к Старшему Яптику.

<sup>51</sup> Жена Младшего Яптика.

<sup>52</sup> Потерял сознание.

## ПЯТЕРО ЯПТИК (САМЛЯҢГ ЯПТИК)

*Лахнако*

Сказитель Иван Неркыгы, Кутоп-Юган, 1978

В Харде-седа живут пять братьев. У них одна мать. У них только пять оленей-хабтов и по одной нарте у каждого брата. Больше у них ничего нет. Спят братья.

Старший брат проснулся, будит остальных, говорит: «Не наступило ли время охоты?» Братья оделись, вышли из чума. У их матери отдельная нарта. Старший Яптик говорит: «Поставьте на бок эту нарту». Шел *царка пэвдя иры*<sup>53</sup>, солнца не видно, только полоска на небе появляется и скрывается. Старший Яптик посмотрел через нарту на горизонт — солнце не выходит поверх нижнего полоза: «Нет, еще не время идти на охоту». Снова легли спать.

Прошло какое-то время, Старший Яптик проснулся, говорит: «Не наступило ли время охоты? Поставьте нарту на бок». Посмотрел на солнце, которое поднялось между нижним и верхним полозьями, и говорит: «Нет, еще не время идти на охоту». Легли спать.

В третий раз Старший Яптик проснулся, говорит: «Поставьте нарту на бок». Смотрит, солнце поднялось до верхнего полоза. Сказал Старший Яптик: «Кажется, пора».

Запрягли братья пять своих оленей, взяли луки, поехали. Старший Яптик едет впереди, он знает, где их охотничьи угодья. Едут пять оленьих пробегов. Остановились на высоком месте. Видят, внизу вокруг большого чума множество оленей. Старший Яптик пришел в ярость: «Кто это позволил им ставить чум в моих угодьях, пугать мою охотничью добычу?» Взял лопатку для выбивания снега, ударил ею по лежащей на нарте шкуре. Та разорвалась в клочки. Три брата повторили то же самое, только Младший Яптик сидит без движения.

Старший Яптик говорит: «Возьмите свои луки». Четверо взяли луки. Младший Яптик не делает этого, просто едет за старшими братьями. Едут прямо к этому чуму, оленей гонят изо всех сил. Старший Яптик говорит: «Сейчас убьем их». Подъехали, у *си* стоит нарта, на ней сидит старик в меховом совике, на подъехавших внимания не обращает. Не доезжая десяти шагов, четверо Яптик начали стрелять в старика. Старик спокойно сидит, стрелы ловит, на колени себе складывает.

Кончились стрелы у Яптик. Младший Яптик сзади на нарте сидит. Старик переломанные стрелы в сторону отбросил, взял свой хорей, махнул им — головы четырех Яптик разлетелись. Младший Яптик один позади на нарте живой сидит. Старик говорит ему: «А ты, что же, тоже умереть хочешь?»

<sup>53</sup> 'Месяц большой темноты' (декабрь).

Младший Яптик говорит: «Братья мои сами виноваты. Я не жалею о них. Они сами смерти искали, пусть умирают».

Старик говорит: «Ладно, заходи в чум». Старик совик меховой снял. Младший Яптик в одной малице — бедный он. Старик говорит: «У меня есть дочь. Можешь сесть на подол ее ягушки»<sup>54</sup>. Младший Яптик вошел в чум. Видит, в *си* сидит красавица, шьет. Он сел на подол ее ягушки. Она молча отбросила шитье, взялась котел варить. Котел сварился, мясо выбрали в деревянное блюдо. Четверо — старик, старуха, Младший Яптик и дочь старика — сели по четырем углам блюда. Пошли, старик говорит: «Теперь ложитесь спать».

Младший Яптик спал семь дней. Старик тронул его: «Младший Яптик, пора подниматься. Слушай меня и делай так, как я скажу. Дочь мою возьмешь, оленей возьмешь, поедешь. По пути встретишь дорогу, такую широкую, что человек устанет ее перебегать. На этой дороге будут человечьи следы и собачьи, оленьих не будет. Не останавливайся, нигде не ставь чум. Проедешь еще дальше, опять будет такая же дорога, и здесь не останавливайся».

Старик приготовил аргиш, оленей дал Младшему Яптику — двух хабтарок. Говорит старик: «Вы уедете, а меня больше здесь не увидите. Я пришел только для того, чтобы помочь тебе».

Тронулись в путь, поехали на юг. Отъехали, оглянулся Младший Яптик — чума уже нет, исчез. Олени бегут так быстро, будто кто-то их подгоняет. Едут, видят дорогу такой ширины, что человек устанет ее перебегать. Младший Яптик говорит жене: «Поставь чум». Она отвечает: «Как же ты не слышал моего отца?» Младший Яптик говорит: «Надо осмотреть место, делай, как я тебе говорю. Поеду, посмотрю».

Едет, следы только в одну сторону идут, нет оленьих следов. На дороге не видно ни ягеля, ни мха. Видит, дорога кончается, в конце ее чумы стоят. Люди с лопатками в земле копаются, мох едят. Это *няд-цаворта*<sup>55</sup>. Подъехал к ним Младший Яптик, они разбежались, как олени. Хозяева их криком собирают «хой! хой!», будто оленей.

Подъехал Младший Яптик, хозяин его спрашивает: «Откуда ты?» Он отвечает: «Я из ближних мест, человек маленький, незаметный».

У хозяина был сын. Хозяин говорит сыну: «Гость приехал, всегда угощают гостей. Надо забить оленя. Есть ли у нас жирные олени? Кажется, все худые, едят, а толку нет. У нас есть жирная хабтарка, твоя жена, давай ее забьем». Сын взял свой аркан. Жена его тоже ела мох, со своей колотушкой<sup>56</sup> ходила, копала. Он ей аркан на шею накиннул, скрутил ее, принес в чум, говорит: «Разделить ее нужно».

<sup>54</sup> Сесть на подол ягушки означает намерение обладать женщиной.

<sup>55</sup> 'Мох-едящие' (мохоеды-людоеды).

<sup>56</sup> *Янгаць* — колотушка для выбивания снега из одежды и нюков. Могла использоваться для выкапывания корней и заготовок мха.

Веревки с нее сняли. Она сама взяла нож с длинным лезвием, поставила на землю острием вверх и упала на нож сердцем.

Хозяин говорит: «Самое вкусное место — половой орган — дайте гостю!» Услышав это, Младший Яптик испугался. Вскочил и говорит: «Я слышу, запутались мои олени, надо их распутать». Выскочил из чума, развязал вожжу и погнал. Отъехал, оглянулся назад. Хозяин говорит: «Ну и ладно, мне достанется это вкусное мясо».

Приехал Младший Яптик к себе в чум. Его жена уже чум поставила. Он говорит: «Снимай чум, поедем дальше». Едут дальше, семь дней едут. Лесистая уже местность, лиственницы растут. Видит, опять поперек идет дорога<sup>57</sup>. Опять велел жене поставить чум. Говорит: «Посмотрю, что вокруг». Жена говорит: «Ты опять старика не слушаешь». Младший Яптик отвечает: «Моя воля, что хочу, то и будет».

На этой дороге следы тоже ведут в одну сторону, она тоже широкая. Снега, мха на ней нет — видно, тоже копались. Впереди видит чумы, вокруг них люди пасутся. Разбежались, как олени, когда он подъехал. Встречает его хозяин, спрашивает: «Откуда ты приехал?» Младший Яптик отвечает: «Я из ближних мест, слава обо мне не ходит». Хозяин говорит своему сыну: «Нет ли у нас жирного оленя? Надо гостя угостить. Есть у нас молодая нерожавшая самка — твоя младшая сестра. Она жирнее всех».

Сын во всем отца слушает. Взял аркан, поймал среди *няд-цаворта* молодую красавицу с длинными косами. Схватили ее, связали, она упирается, как олень. Младший Яптик говорит хозяину: «У меня дома есть жена, она тоже ест мясо. Давай, я возьму эту важенку домой и там ее разделая». Старик отвечает: «Конечно, возьми». Связанную позади на нарты поперек положили, привязали. Та только пугливо озирается.

Забрал ее Младший Яптик, уехал. Один прогон отъехал, старик скрылся из виду. Младший Яптик остановился, привязал вожжу к нарте, развязал девушку и говорит: «Ты меня не бойся, я тебя не съем. Ты умеешь ли говорить?» Она отвечает: «У меня есть язык, я могу говорить». Он говорит: «Если понимаешь мои слова, то поедем в мой чум, будешь жить у меня. Я никому зла не делаю».

Приехали в чум. Младший Яптик распряг нарту, отпустил оленей, завел девушку в чум. Вышел наружу, увидел олененка, взял за рога, забил, разделал так, чтобы череп остался голый, без шкуры. Кровь разбрызгал вокруг по снегу, весь снег стал красным. Вошел в чум с ножом, взял девушку за волосы, отрезал косы под корень и привязал их к черепу олененка. Рядом с чумом росли семь лиственниц. В верхушку седьмой лиственницы Младший Яптик воткнул череп с волосами, повернув носом на север. Легли спать. На следующий день в путь собрались.

Слово к *няд-цаворта* переходит.

Хозяин говорит: «Надо проверить, точно ли он съел своего оленя».

<sup>57</sup> *Недарма* — след кочевья.

Собрались всем стойбищем, поехали по следу Младшего Яптик. Дошли до места, где стоял чум. Хозяин видит: кровь разбрызгана, на дереве череп его дочери висит, колокольчики на косах звенят. Думает: «И верно, сдержал он свое слово, съел ее».

Слово к Младшему Яптик переходит.

Я еду. Наступает весна. Реки разливаются, дальше ехать невозможно. Поставил свой чум на берегу большого озера с песчаными берегами. Противоположный берег высокий, а тот, где чум стоит, — ниже. Наступает лето, телята растут. Думаю: «Здесь остановимся». Дочь старика говорит: «Старик предупреждал, чтобы ты не останавливался на пути». Я отвечаю: «Остановимся здесь на лето, здесь корм для оленей хороший. Лето пройдет, и поедем дальше».

Прожили лето. За оленями жены следят, я сплю. Наступила осень. Темнеет, листья опадают. Однажды я проснулся ночью по нужде. Жены спят. Вышел из чума, вижу, на противоположном берегу искры то вспыхивают, то гаснут. «Что же там может быть, людей ведь там не было?» На сердце стало тревожно. Слышу — там, где мелькают искры, голоса. Один говорит другому: «Кажется, Младший Яптик спит, пора».

Я взял лук со стрелами и спустился под яр к озеру. Вижу множество маленьких кожаных лодочек<sup>58</sup>, в каждой по два-три воина Туңго сидят. Темно, но видны над водой их тени. Я взял свой лук, начал стрелять по лодкам. Туңго меня не видят, их продырявленные лодки тонут. Как лодка продырявится, они крик издают. Сотню лодок так потопил, всех Туңго потопил.

Пошел по берегу пешком к тому берегу. Думаю: «Может, там еще кто-то остался в живых, кто может убить меня». Пришел к обрыву, где стоят земляные жилища Туңго. В какой дом ни зайду, везде пусто. Зашел в самую крайнюю землянку, вижу — там мальчишка лет двенадцати, грязный и сопливый. Спрашиваю: «Ты кто такой?»

Тот отвечает: «Я, как свет увидел, у Туңго жил».

«Если тебе твоих братьев жалко, то тебя, наверное, вслед за ними надо отправить?»

Мальчишка испугался, встал на колени, говорит: «Я на них все время работал, воду им носил, они издевались надо мной. Я не жалею их. Хочешь, я с тобой пойду, всю черную работу в твоём чуме делать буду. Только оставь мне жизнь».

Поверил я ему, взял с собой. Наступило утро, когда они пришли в чум. Жены уже еду приготовили. Сели есть. Мальчишку с собой посадили. Дальше живут.

Однажды мальчишка говорит: «Я колю дрова, топор затупился. Есть ли у тебя точило?» Я дал ему точило, сам уехал в стадо, мальчишка сел топор точить. Наточил так, что возьмет шерстинку оленя, поду-

<sup>58</sup> *Мярюй-цано.*



ет ею на лезвие — она разрезается. Младший Яптик все не возвращается. Наступил *пэвдя иры*<sup>59</sup>. Выпал мелкий снег. Луны нет, ночи темные.

Слово в чуме Младшего Яптик.

Видит мальчишка, женщины засыпают, время к полночи, а хозяина все нет. Слышит, едет Младший Яптик. Взял мальчишка топор, встал у входа так, чтобы отрубить Младшему Яптику голову, когда он зайдет в чум, склонившись. Младший Яптик заходит в чум, наклонив голову. Только прикосновение холодного он почувствовал, и тут же его голова повисла на одном дыхательном горле. Упал Младший Яптик на спину, глаза его открыты. Видит он, мальчишка превратился в огромного Туңго Ылека. Младший Яптик сознание потерял.

Туңго Ылека говорит женщинам: «Вставайте, я вашего мужа убил, теперь я ваш хозяин». Взял Туңго Ылека труп, выбросил из чума. Говорит: «Это моя месть, если я убиваю, никто не оживает. Сколько же ты родичей моих перебил!»

Чум сняли. Оленей взял Туңго Ылека. Уехали.

Слово остается с Младшим Яптик.

Я проснулся. Холодно, никогда так холодно не было. Открыл глаза, хотел приподняться. Чувствую, голова болтается на одном горле. Думаю: «Меня зовут Младший Яптик, как же я тут валяться буду?»

Взял свою голову руками, придавил ее к плечам, позвонки шейные соединил. Плюнул на руки, провел ими по шее — даже ранки на коже не осталось. Встал на ноги. Место, где чум стоял, трижды обошел. На третий раз нашел след ушедшего аргиша. Направился по следу. Иду семь дней. Уже виден свежий след. Совсем недавно здесь стоял чум.

Иду дальше, вижу впереди чум. Была ночь, когда я вошел в чум. Все спят: мои жены на одной стороне чума, Туңго Ылека растянулся на другой стороне во всю постель. Думаю: «Видно, жены не подпускали его к себе, поэтому он отдельно спит». Тронул его за ногу: «Просыпайся, а то скажут, что я спящих убиваю. Я пришел расплатиться. Ты меня хитростью убил, а я тебя так убью. Меня никаким оружием не убить, ты разве об этом не знал?»

Туңго Ылека приподнялся с испугом: «Как это, я же его убил, а тут голос слышу, или это снится мне?»

Я взял его за волосы, говорю: «Пойдем из чума, я не буду его пачкать твоей нечистой кровью. Чум — священное мое место».

Вытащил его из чума. За волосы держу. Начал крутить — из шеи веревку сделал. Туловище отделилось от головы, упало на землю. Земля раздвинулась, и туловище вниз провалилось. Голову я туда же бросил, говорю: «На земле не должно быть *ылека*. Я охраняю людей!» Из-под земли будто эхо: «Ты оказался сильнее меня. Твоих сыновей я не смогу, но внуков твоих буду потихоньку забирать сюда вниз».

<sup>59</sup> 'Месяц темноты' (ноябрь).

Собрался Младший Яптик на север, у него когда-то была мать-старуха. Приехал он к своей матери, забрал ее и поехал еще дальше, на самый конец Ямала.

Живут три года. Старшая жена родила двойню, мальчика и девочку. Младший Яптик говорит: «Будем жить порознь. Мать, ты сама знаешь свое место<sup>60</sup>. Дети-близнецы будут охранять оленей<sup>61</sup>, поэтому Џа не сможет их съесть. Они вечно будут жить».

Сам Младший Яптик стал Яптик-хэсе<sup>62</sup>.

#### ПЯТЕРО ЯПТИК (САМЛЯҢГ ЯПТИК)

*Лахнако*<sup>63</sup>

Сказитель Михаил Лаптандер, Ямал, 1984

Пять братьев Яптик живут в чуме со старухой-матерью. Оленей у них нет, только десять ездовых хабтов. Стали они голодать, поехали к своему богатому старику-родственнику, у которого было много оленей.

Приехали они к старику-родственнику, погостили. Он дал им десять оленей и откочевал. Олени оказались необученными. Братья Яптик разозлились, отпустили оленей и поехали бить своего родственника. Младший Яптик отказался его бить.

Братья Яптик начали стрелять в старика из луков — не смогли убить его. Он выстрелил в ответ и ранил четверых, а Младшему Яптик сказал: «Весной твои братья умрут».

Пришла весна, и четверо Яптик умерли. Остался один Младший Яптик. Поехал он однажды на охоту. Видит, что-то блестит. Шел он, шел, а свет только все больше отдаляется. Наконец, дошел. Увидел нору. Зашел в нору. Там сидит девушка-*сихиртя*. Два ее брата на охоте.

Пришли с охоты два брата *сихиртя*, спрашивают: «Кто ты такой?»  
«Я — Младший Яптик».

Женился Младший Яптик на сестре *сихиртя* и остался у них жить. Родился у него сын.

Однажды захотелось Младшему Яптик домой. Братья *сихиртя* свою сестру с ним не отпускают, говорят: «Поезжай один, а жена и сын здесь останутся, они света дневного боятся». Поехал Младший Яптик домой и на nenke женился.

<sup>60</sup> Мать героя — богиня *Я-Миня*.

<sup>61</sup> Станут *Илибембэртя*.

<sup>62</sup> 'Дух Яптик'. До сих пор у ненцев рода Яптик есть бог на нарте, это — Младший Яптик, *Яптик-хэсе*. Жена его впереди сидит, нартой правит. Особый старик возит эту нарту (прим. сказителя).

<sup>63</sup> В данном случае краткий пересказ легенды «Пятеро Яптик».



### ГЛАВА 3. ВОИНЫ

*Сирота Пяся (ярабц). Четверо Џыйвай (хынабц). Два безоленных Џадер (лахнако). Четыре богатых Вай (ярабц). Женщина Ныяву (щютпас)*

СИРОТА ПЯСЯ (ЕВА ПЯСЯ)

*Ярабц*

Сказитель Урк Окотэтто, Ямал, 1990

На стойбище с тремя Туңго живут три Пяся. У трех Туңго три больших чума. Три десятка работников у них. Я живу у Старшего Пяся в *си*. У Старшего Пяся жена Не-Лэхэчи, красавица. На другой стороне чума три связанных пленника, зимой и летом они связаны. Когда Старший Пяся в хорошем настроении, он кормит пленников обедками. Когда у него плохое настроение, он кормит пленников оленьим дерьмом. Так и живем. Не один год так живем.

Старший Пяся вышел из чума. Я наружу не выхожу. Три Туңго собрались у *си* одного из чумов. Старший Пяся рядом с ними сел. Говорит:

«Слово у меня есть».

«Говори».

«Я хочу уехать к себе на родину, там у меня десять тысяч оленей, а в стаде сто работников. Семь братьев там у меня».

Старший Туңго говорит: «Езжай, что тут говорить».

Старший Пяся встал и, проходя мимо чума, говорит жене: «Не-Лэхэчи, снимай чум, кочевать будем».

То ли сестра, то ли мать одежду мне приготовила. Вышел я из чума. Что-то стоит на двух копыльях. Думаю: «Это, видно, моя нарта». Сажусь на нее.

У Не-Лэхэчи аргиш из десяти нарт. Старший Пяся их через бревно перетаскивает<sup>1</sup>. По другую сторону чума стоят еще десять нарт<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Через бревно (*пяндя*) нарты перетаскивают для очищения полозьев от намерзшего снега.

<sup>2</sup> Видно, для сестры (прим. сказителя).

Не-Лэхэчи чум сняла легко, будто просто его обошла кругом<sup>3</sup>. Три десятка работников<sup>4</sup> пригнали десять тысяч оленей, загнали ездовых хабтов в кораль. Три Туңго внимания на все это не обращают. У Старшего Пяся волосы растрепаны<sup>5</sup>. В аргиш жены он запряг пестрых оленей. Во второй аргиш светлых оленей запряг<sup>6</sup>.

С первой нарты Не-Лэхэчи взяла девятисаженную упряжь и пошла в сторону коралья. Вошла в кораль и оленей упряжью гоняет, оленей себе выбирает. Выбрала четырехрогого оленя<sup>7</sup> и принялась его ловить. Поймала, за ним три ведомых оленя сами пошли. Привязала их с правой стороны первой нарты аргиша<sup>8</sup>.

С первой нарты аргиша, стоящего по другую сторону чума, Не-Лэхэчи взяла упряжь, вошла в кораль и поймала пять безрогих оленей. Привязала их к первой нарте этого аргиша.

Старший Пяся опять пошел со своей железной упряжью, размахивая ею и покачивая плечами. У спины коралья<sup>9</sup> он привязал семь безрогих. Привязал их к своей нарте. У его железной нарты семь железных лямок. По семь копыльев с каждой стороны у его нарты.

Не-Лэхэчи привязала к своей нарте четыре пестрых оленя, сестра — четыре светлых.

Старший Пяся запряг своих оленей и застегнул упряжь железными креплениями. Посмотрел в мою сторону и прикрикнул: «Евако<sup>10</sup> Пяся, что ты сидишь?»

«Я думаю, каких оленей смогу я запрячь».

У моих нарт лежат на боку два оленя со спутанной шерстью. Смотрю на нарту, две лямки от нее идут. Запряг я двух спутанношерстных. Я запряг, и Старший Пяся одновременно своих запряг. Старший Пяся говорит жене: «Я буду отделять своих оленей, а ты встань позади стада». Показал ей направление, куда ехать. Взял в руки свой железный хорей. Повел свою нарту.

Старший Пяся крикнул — шесть сотен оленей сами на крик бегут к аргишам. Олени так громко хоркают, что ничего не слышно. Старший Пяся говорит мне: «Гони оленей, я их уже отделил».

---

<sup>3</sup> Проворство при снятии и постановке чума — одно из примечательных женских достоинств.

<sup>4</sup> В данном случае использовано выражение *дысы начекы* — ‘стойбищные ребята’.

<sup>5</sup> Знак взволнованности или гнева.

<sup>6</sup> Пестрый (*надвы*) и светлый (*сэлха*) олени считаются красивой мастью, знаком высокого статуса хозяев.

<sup>7</sup> Четырехрогим называют оленя с большими ветвистыми рогами, выглядящими как четыре рога.

<sup>8</sup> Не-Лэхэчи привязывает оленей не к своим нартам, т. е. готовит кому-то аргиш (прим. сказителя).

<sup>9</sup> *Маха* (спина) коралья — противоположная от входа в кораль сторона.

<sup>10</sup> *Евако* — уменьшительное от *ева* (сирота) — ‘сиротка’.

У меня собачка *яндо*<sup>11</sup>. Она гонит оленей. Тронулись. Дальше пошла дорога через бугры. Месяц едем. Вижу, четыре оленя Не-Лэхэчи, будто привязанные, идут за оленями Старшего Пяся. Остановились на перевале.

Старший Пяся достал из нарты лопатку<sup>12</sup> наподобие половины бивня мамонта. Попробовал ею снег, воткнул лопатку в снег и сказал жене: «Заворачивай аргиш!»<sup>13</sup> Жена отвечает: «Давай, дальше будем кочевать. Мы не знаем, что у трех Туңго на уме».

Старший Пяся повторяет: «Заворачивай аргиш!»

Нехотя Не-Лэхэчи завернула аргиш. Оленей они распрягли. Я подъехал. Чум сделали, поели, приготовились спать.

Костер зашумел. Не-Лэхэчи говорит мужу: «Костер шумит. Тебе надо бы у оленей побывать». Старший Пяся отвечает: «Куда денутся шестьсот хабтов? Если уйдут, то семь безрогих все равно никуда не уйдут. Если и эти уйдут, то две мои ноги все равно никуда не уйдут».

Я уснул. Среди ночи кто-то стучит<sup>14</sup>. Видно, это Туңго пришли. Парико<sup>15</sup> Туңго по дымовому окну<sup>16</sup> постукивает и говорит:

«Старший Пяся, ты забрал мою женщину<sup>17</sup>. Вставай!»

Старший Пяся в один миг вылетел в дымовое окно. Три его пленника вылетели вслед за ним. Старший Пяся говорит: «Мы здесь!» Отошли они подальше от чума. Три дня ничего не слышно. На четвертый день в полдень четверо бегущих пронесли мимо чума. Старший Пяся, пробегая, успел сказать Не-Лэхэчи: «Жена, запряги моего четырехромого. Я еще вернусь».

Побежали они дальше. Парико Туңго на сто саженой от них отстает. Он едет на трех хабтарках. У его оленей языки до корней высунулись, болтаются<sup>18</sup>. Одна нога Парико Туңго стоит на левом полозе, другая — у заднего копыла<sup>19</sup>. Парико Туңго говорит: «Бегите, четверо Пяся, я еду за вами».

Сзади бежит еще один — трехглазый Туңго, он отстает еще на сто саженой. За ним бежит еще один — одноногий Туңго, он отстает еще на

<sup>11</sup> *Яндо* — короткошерстая оленегонка.

<sup>12</sup> *Няда яцзаць* — мужская лопатка-колотушка, хранящаяся в нарте под шкурой, используется для откапывания песчовых нор, оглушения пойманных зверьков, проб снега, ягеля и т. д.

<sup>13</sup> Команда означает остановку каравана на стоянку.

<sup>14</sup> Подразумевается «стук воина» — по шестам чума со стороны *си*, где спят мужчины, или нарте *пой-цудо*, подпирающей чум со священной стороны.

<sup>15</sup> Прозвище Парико означает 'Черненький'.

<sup>16</sup> *Макода-си* — верхнее дымовое окно чума, где скрещиваются концы шестов. Постукивание по нему обозначает гигантский рост Парико Туңго.

<sup>17</sup> Имеется в виду сестра Пяся, на которую претендует Парико Туңго. Это звучит как явный вызов ее брату — Старшему Пяся.

<sup>18</sup> Олени измождены.

<sup>19</sup> Парико Туңго, оперев ноги в разные концы нарты, гонит оленей изо всех сил.

сто саженой. У него один глаз посреди лба и одна нога. Каждый прыжок его — девять саженой. За ним бегут тридцать Туңго. Все пробежали.

Не-Лэхэчи говорит: «Четырехрогого надо поймать. Для него есть особый аркан в сто саженой. Не-Пясядэ<sup>20</sup>, ты его поймай».

«Я его не удержу».

«Почему ты не похожа на семерых своих братьев? Вот я похожа на своего брата Исида<sup>21</sup> Лэхэ. Я его поймаю».

Шестьсот оленей Не-Лэхэчи собрала, у первой нарты ждет четырехрогого. Тот бежит, уши прижал. Поймала его Не-Лэхэчи. Тут аркан лопнул прямо посередине. Я вижу — олень убегает прочь прямо с арканом.

На четвертый день солнце идет на закат. В стороне заката пар поднимается<sup>22</sup>. Второй раз туда посмотрел — нет ничего. А четырехрогий уже у нарты со стороны *си* упал<sup>23</sup>. Раньше я не заметил, что с ним убежали три его ведомых. Сейчас они вместе у *си* упали. Пока они лежали, их поймали и запрягли в нарту Старшего Пяся.

Не-Лэхэчи говорит: «На этой упряжке надо ехать. Четырехрогий сам знает, где его хозяин. Надо нам ехать. Не-Пясядэ, ты упряжку поведешь».

«Я не смогу ею править».

«Почему ты не похожа на своих семерых братьев? Вот я похожа на своего брата Исида Лэхэ, я справлюсь. Надо, чтобы олени размялись. Поедем все вместе, чтобы нарта тяжелей была».

Стегнула она вожака — нарту занесло. Я вылетел из нарты на девять саженой в сторону. Вслед им смотрю. Вижу, нарту опять занесло. Не-Лэхэчи на несколько саженой из нее вылетела. Я смотрю, не вижу свою сестру — она, оказывается, рядом со мной упала. Четырехрогий с пустой нартой прочь умчался.

Прошло три дня. На четвертый день собака, лежащая у нарты, вдруг залаяла. Я повернулся — вижу четырехрогого. Парико Туңго и его братья на четырехрогом едут. Парико Туңго нарту привязал и говорит:

«Не-Лэхэчи, я для того тебя раньше и жалел, чтобы ты упряжку нам прислала. Сейчас чум снимай, а четырех Пяся больше не вспоминай. Насилу мы догнали Старшего Пяся. Еле поймали четырехрогого, а потом на нем целый день за Старшим Пяся гнались».

Подходит ко мне Парико Туңго. Взял меня за голову, наступил на ноги и стал крутить. Я свет забыл<sup>24</sup>. Когда очнулся — лежу под сугробами. Видно, лежал три года. Рядом со мной моя сестра. Я встал на ноги, и она тоже встала. Говорю сестре: «Как нам быть? Ведь мы про-

<sup>20</sup> Не-Пясядэ (Женщина Пяся) — обращение к сестре Пяся.

<sup>21</sup> 'Озорной'.

<sup>22</sup> В данном случае признак дыхания оленя.

<sup>23</sup> Сам пришел и лег у священной стороны чума.

<sup>24</sup> Потерял сознание.

пали. Совсем холодно. Я никого не помню, кто бы мог помочь нам. Куда глаза глядят, туда и пойдём».

Так и пошли. Идем. Иногда падаем, сознание теряем. Весна наступила. Потеплело, согрелись немного. Речки тронулись. Лето наступило. Птенцы стали попадаться, их едим. Время прошло, и птенцы поднялись на крыло. Мы мышей едим. Осень наступила. Теперь мышей не поймать. Зима наступила, мы опять замерзли. Семь дней идем, опять сознание теряем. Еще семь дней идем. Уже середина зимы.

Я вижу холмик, говорю: «На холмики совы садятся. Давай и мы на этой сопке умрем. Пусть когда-нибудь кто-нибудь скажет, что на этой сопке голова Сироты Пяся лежит». Взошли на холмик и потеряли сознание.

Я очнулся, снова меня снегом занесло, только дырка от дыхания в сугробе осталась. В нее вижу — перед нами долина. По ней едет к нам человек. Его пятеро пестрых оленей бегут, как собаки<sup>25</sup>. Он то ляжет на нарту, то сядет, хорей железный животом придерживает<sup>26</sup>. Олени его все в украшениях. На нем пестрый гусь. И точно, он к нам едет.

По шее моей один полоз проехал. Человек говорит: «Что-то мягкое мне под полоз попало». Остановил свою нарту. Вытащил нас из сугроба. Усмехнулся: «Как я себе добычу нашел!»

Достал он топор с серебряным топорищем. Тут его ведущий олень фыркнул<sup>27</sup>. Человек спрятал топор и говорит оленю: «Ты их, видно, жалеешь. Или они еще кому-то нужны? Хорошо, я заберу их с собой».

Погрузил нас, как бревна, поперек своей нарты. На нас сверху сел. Пять пестрых, как бешеные, с места рванулись. Семь дней едем. Мы то теряем свет, то снова находим. Подъехали к одному чуму. У дверей он нас сбросил. Кому-то в чуме говорит:

«Ты, девочка, всегда говоришь, что ты шаманка, что видишь сны. Я привез двух мучеников, поставь их на ноги».

Дверь отпахнулась. Вышла девочка. На вид ей столько лет, что ее кисы едва ли дошли до нарты *сябу*<sup>28</sup>. Она вышла — снег на сажень вокруг светится от ее лица<sup>29</sup>. Свой нож она в руке держит. Я помню только, как она меня ножом в грудную ямку ударила.

Очнулся сидящим. Она мне дала одежду, завела нас в чум. Тот, который нас привез, уже на постели валяется. Котел варится. Я сел в *си*. Он ко мне повернулся всем телом, спрашивает:

«Чьих ты рук жертва?»

<sup>25</sup> С усилием тянут нарту.

<sup>26</sup> Признаки сильной усталости.

<sup>27</sup> Предостережение вожака упряжки.

<sup>28</sup> С переходом в половозрелый возраст (появлением менструации) девушка хранит свою обувь на «поганой» нарте *сябу*.

<sup>29</sup> Метафора красоты.

«Трех Туңго рук это дело».

«Кто ты родом?»

«Не знаю, кто я. Сколько себя помню, я жил у Старшего Пяся. С тремя Туңго жили три Пяся. У Старшего Пяся была жена Не-Лэхэчи. Все Пяся погибли от рук Туңго».

Жена этого человека меня обняла и поцеловала в обе щеки. Говорит: «Как это страшно. Старший Пяся — мой старший брат».

Хозяин говорит: «Его жена — Не-Лэхэчи — моя сестра. А я — Исида Лэхэ. Когда-то у Старшего Пяся был старший брат. Ты — его сын. Ты остался сиротой, поэтому и зовут тебя Сирота Пяся».

Котел сварился. Поели, спать легли. Снаружи пять пестрых оленей стоят запряженные. Семь дней спим. Наутро восьмого дня Исида Лэхэ говорит жене: «Приготовь мне поесть». Она сварила котел. Он поел, вышел из чума, надел свой пестрый гусь. Уехал в сторону заката. От бега его пестрой пятерки будто гроза громыхнула и вдали раскатом отозвалась.

Дважды по семь дней его нет. На третьей семерке дней он проехал со стороны входа. Не привязывая нарту, говорит жене:

«Не-Пясядэ, сейчас мы погибнем. В нашу сторону едут три Туңго. От моего трехлетней давности проезда остался след, и ведущий безрогий олень Парико Туңго этот след носом разгребает. Отсюда надо уходить. Парико Туңго я не боюсь. Его оленей гонят тридцать Туңго. За ними в ста саженьях идет пешком трехглазый Туңго. Этого я тоже не боюсь. У этого сердце с собой. За ним в ста саженьях идет одноногий Туңго. Этого я боюсь. У него нет с собой сердца, его сердце кто-то охраняет».

Поели. Приготовились кочевать. Сняли чум. Исида Лэхэ на пяти пестрых поехал за оленями. Пригнал к чуму пять тысяч оленей. Другая сторона лица Исида Лэхэ почернела — такого с ним еще не было. Не распрягая своих пятерых пестрых, он подъехал ко мне и говорит:

«Сирота Пяся, как бы ты не стал когда-нибудь жертвой моих рук. Лучше я тебя сейчас убью».

Взял меня за шиворот и стал крутить. Я опять свет потерял. Три года я пролежал, пока свет вернулся. Сестры моей рядом нет. Четвертая зима уже на середине. Опять я замерз. Как я сейчас выживу?

Собрал все, что на мне было надето, и пошел, куда глаза глядят. Месяц иду. Теряю сознание через каждые семь дней. Весна наступила. Я согрелся. Никого нет вокруг. Реки тронулись, настало лето. Я по-прежнему сознание теряю. Начал есть птенцов. Вскоре они поднялись на крыло. Начал мышей ловить. Пришла осень. Теперь мышей не найти. Опять пришла зима, и опять я замерз. Вокруг не видать никого.

Вторая весна наступила. Справа лесная река виднеется. Я пошел вниз по реке. Слева еще одна лесная река видна. Я иду между реками по хребту. Сколько-то прошел — реки слились. Сел отдохнуть, вижу впе-



реди холм. На нем ничего не растет — лысый холм. Думаю, дойти бы туда и там умереть. Пусть когда-нибудь кто-нибудь скажет: «На этом холме умер Сирота Пяся, здесь его голова». Дошел до холма, потерял свет.

Прошло семь лет, когда я очнулся. Лежу и вижу кусок мамонтовой кости величиной с ладонь. Очень он похож на ручку двери. Еле встал я на ноги. Сколько ни дергал ручку, не поддается она. Пока дергал, опять свет потерял.

Очнулся, слышу, сзади кто-то на лыжах идет и что-то рядом со мной бросил. Смотрю на лыжи — они в длину от крепления в обе стороны по семь саженей. Палка лыжная — трехгранная железная, а на конце — копые.

Лыжи он снял, сел рядом со мной. Спрашивает:

«Мертвый ты или живой? Откуда ты? Сюда никогда живые люди не доходили».

«Я живой, но голод и холод меня замучили».

«Кто ты такой?»

«Когда-то был Сиротой Пяся. А ты кто такой?»

«Меня зовут Младший Пяся. Когда-то у нас был старший брат. Поехал он охотиться на морских зайцев, забрал с собой шестьсот ездовых быков и не вернулся. Ты стал сиротой. Тебя вырастил Старший Пяся<sup>30</sup>. Он десять лет жил у трех Туңго. Потом он начал кочевать домой, но из-за Не-Лэхэчи три Туңго их всех убили. Потом эти Три Туңго искали Исида Лэхэ, но не нашли. Они наткнулись на нас, и после этого никого не осталось — один я. Вот я и сделал себе этот земляной дом. Сейчас я ходил на охоту — воровал своих же оленей. Десять оленей я принес. В вершине этой реки овраг — там пасутся олени, идти туда семь дней.

Одел, обул меня этот Пяся, накормил. Спать я лег. Чувствую, силы мои приходят. Однажды он мне говорит:

«На лето надо мясом запастись. Придется опять идти».

Поели, он мне говорит:

«Ты никуда не уходи. Двери я снаружи закрою. Семь дней меня не будет».

Ушел Младший Пяся. Закрыв снаружи дверь. Дважды по семь дней прошло. Когда приходит время есть, я ем. Потом спать ложусь. Начал себя рассматривать. Вырос я, вроде бы. После двух семерок дней слышу — Младший Пяся идет на лыжах. Зашел в чум и свалился на постель. Говорит:

«Сирота Пяся, слушай хорошо. Когда я пришел туда, олени у них были по другую сторону чума. Тридцать чумов у этих Туңго где-то на хребте. Я появился, когда одноногий Туңго был снаружи чума. Видно,

---

<sup>30</sup> Ставший Старшим после смерти старшего брата.

он меня заметил. Но я до оленей дошел и убил десяток. Когда разделял десятого оленя, тридцать Туңго на меня набросились. Я на бегу десять оленей на копье надел. Они не сумели схватить меня. Но сейчас они меня обнаружили. Скоро сюда придут».

Поели, легли спать. Месяц спим. Через месяц снаружи раздался топот. Младший Пяся говорит:

«Они пришли. Ты наружу не выходи. Если у меня лук сломается, здесь еще один есть. Если он понадобится, я крикну. Вот тебе лук и три кольчуги<sup>31</sup>, а четвертую я сам надену».

Оделся он, вышел из чума. Целый месяц земля дрожит. Через месяц зовет меня Младший Пяся. Я только этого и ждал. Выскочил из чума. По обе стороны хребта текут ручьи крови. Лук у Младшего Пяся сломался. Я дал ему другой. А на той стороне Не-Лэхэчи сразу же дрогнула. Не-Лэхэчи говорит:

«Сирота Пяся, ты тоже тут оказался. Тебя, вроде бы, уже убили!»

С семи концов земли собрали они людей. Пока стреляли, лето наступило. Жара пришла — разгар лета. На той стороне осталось несколько человек. Но и на мне всего одна кольчуга осталась. У Младшего Пяся две кольчуги. Тогда Младший Пяся говорит трехглазому Туңго: «Лови свою стрелу». Тот мечется в ожидании стрелы — рот раскрыл. Младший Пяся тетиву натянул — искры вокруг полетели. Пустил он свою топорообразную стрелу. Трижды-по-семь раз крутнулся трехглазый Туңго, пока стрела летела. На последнем развороте стрела снесла голову трехглазому Туңго и верхушки деревьев сбила.

Одноногий Туңго прыгнул и очутился у нарты, запряженной четырехрогим. Запрыгнул на нее и уехал. Двое их осталось. Не-Лэхэчи говорит:

«Теперь нас осталось поровну, давайте драться».

Схватился я с Не-Лэхэчи, Младший Пяся — с Парико Туңго. Деремся семь дней. По земле гром идет от наших ног. С той стороны реки кто-то едет, кричит. Вожжа у него в руке натянута — деревья срубает. Пять пестрых оленей у него. На ходу кричит:

«Держите Парико Туңго, не отпустите!»

Остановился, нарту не привязал, говорит: «Дайте мне Парико Туңго!»

Смотрю, с пяти его пестрых оленей упряжь спадает. Совсем они отошались.

Теперь мы вдвоем на Не-Лэхэчи напали. Через семь дней мы ее свалили. Исида Лэхэ говорит: «До смерти ее не убивайте. После смерти матери и отца я сам ее выкормил оленьим молоком. Уши ей отрежьте, нос отрежьте, но не убивайте».

<sup>31</sup> *Еся паны* — 'железная одежда'.

Теперь втроем напали мы на Парико Туңго. Он и трех дней не продержался. Исида Лэхэ говорит: «Возьмите на нарте куски железа по три сажени длиной, соедините вместе, будет — как хорей. А я Парико Туңго подержу. У стечения рек водоворот. Воткните туда железный хорей так, чтобы конец торчал. А я туда Парико Туңго принесу».

Мы воткнули железный хорей. Насадил на него Парико Туңго подбородак так, что хорей из головы на сажень выскочил. А тело оставили в воде, чтобы в водовороте крутилось.

Исида Лэхэ говорит: «Одноногий-то уехал и четырехрогий угнал. Надо за ним ехать. У него, видать, сердце с собой, поэтому он убежал».

Младший Пяся говорит: «Четырехрогий зимний след, летний след виден целый год. Сейчас его, наверное, видно».

Сели втроем на одну нарту, запряженную пестрыми оленями. Пять пестрых рванулись. Семь дней едем по следу. По правую сторону спускается овраг. Видим, там пасется четырехрогий. Одноглазый Туңго ничего не ожидает, лежит на нарте. Исида Лэхэ говорит: «Как сейчас с ним поступить? Если сейчас его упустим, никогда уже не поймем. Надо у него оленя отпрячь, он опомнится — уехать не на чем».

Младший Пяся выстрелил в четырехрогий. Олень упал на рога. Одноногий вскочил, но мы успели схватить его.

Семь дней бьемся. Никак не можем его свалить. Наконец, повалили. У Исида Лэхэ было семь ножен<sup>32</sup>. Седьмым ножом он проткнул ему грудь. Кровь хлынула потоком. Исида Лэхэ отрубил ему голову<sup>33</sup>. Затем пнул четырехрогий оленя — тот сразу встал. Поехали домой. Голову Одноногого Туңго взяли с собой. Голову трехглазого Туңго тоже взяли по пути.

Головы повесили на холме, где был земляной дом. Подошли к водовороту, где был Парико Туңго. Он в последний раз повернулся и превратился в щуку. Напоследок говорит: «Пусть впрямь весной бедняки меня едят».

---

<sup>32</sup> Признак высокого достоинства. У Лимбя из рода Вай, героя «Притчи о братьях», семь ножей на поясе: (1) для еды в простых ножнах; (2) рабочий нож из рога оленя-менаруа; (3) охотничий нож в ножнах из рога лося; (4) из мамонтовой кости для изготовления нарт; (5) в медных ножнах для жертвоприношений; (6) «лунный нож» в серебряных ножнах (символ брачного союза); (7) боевой в золотых ножнах (А. П. Неркаги, 1994 г.).

<sup>33</sup> Нерасчлененность тела убитого врага оставляла возможность его воскрешения. 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: 24).

## ЧЕТВЕРО ЫЙВАЙ (ТЕТ ЫЙВАЙ)

*Хынаби*

Сказитель Анатолий Вануйто, Гыдан, 1979

Слово-песня у сестры четверых Ыйвай.

Живут четверо Ыйвай. У них десять тысяч оленей, тридцать работников-пастухов и тридцать нарт, полных богатств. Из них три брата — Старший, Средний, Младший — и приемный родственник, которого зовут Сирота Хопляв. Я — самая младшая из них.

Три года так живем. Однажды они собираются вчетвером, и Старший Ыйвай говорит: «Где-то, по слухам, живут трое Вэнга, у них есть сестра, ее мы возьмем в жены нашему младшему брату».

Мы легли спать, собрались на завтра ехать. Наутро Старший Ыйвай всех будит: «Вставайте, если собрались в дальнюю дорогу». Быстро поели. Старший Ыйвай дал команду своей собаке, и она вмиг собрала десятитысячное стадо. Загнали оленей в кораль. Старший Ыйвай запряг четырех черных оленей, Средний — четырех серых, Сирота — четырех хабтарок, Младший Ыйвай — четырех бело-дымчатых.

Когда упряжки запрягли, Старший Ыйвай задумался и говорит мне: «Ты с нами не поедешь, а останешься охранять стадо». Я говорю: «Я бы тоже хотела поехать». Старший Ыйвай ни слова в ответ не сказал. Когда он мимо меня проходил, я повторила свои слова. Он отвечает: «Ладно, поезжай». Услышав такие слова, я стала запрягать мною выращенных четырех белых хабтов.

Средний и Младший Ыйвай между собой разговаривают: «Когда-нибудь Старший Ыйвай умрет и в яме с травой останется». Я молча слушаю, оленей запрягаю. Жена Старшего Ыйвай со мной на нарту села. Старший Ыйвай первым поехал, за ним — Средний. После всех братьев еду я с женой Старшего Ыйвай. За женской нартой едут на упряжках работники-пастухи. Я уже обогнала их.

Проехали три оленьих пробега. Я ударила вожжой своего жоака, хотела Младшего Ыйвай обогнать справа, но он выставил хорей и не пустил меня. Я ударила вожжой жоака и стала обгонять Младшего Ыйвай слева. Обошла его. Еду за Средним Ыйвай. Так же, как Младшего, я обошла всех братьев, еду за Старшим.

Проехали так несколько оленьих пробегов. Старший Ыйвай на холме остановился и говорит мне: «Что-то ты сильно гоняешь оленей, хоть сейчас не гони, до стойбища трех Вэнга совсем недалеко осталось»<sup>34</sup>. Старший брат поехал, я за ним. За нами остальные поехали. Немного проехали, вижу — впереди тридцать три чума стоят. Среди них в центре — три больших. В центральном чуме все мужчины собрались, разговаривают.

<sup>34</sup> Не подобает женщине, обгнав мужчин, первой подъезжать к стойбищу.

Я хотела обогнать Старшего Ыйвай справа, он загородил мне путь хореем. С левой стороны обогнала я брата. Теперь я уже впереди всех еду. Мы подъезжаем со стороны дверей<sup>35</sup>. Когда мы подъехали, Младший Вэнга сказал: «Эта женщина хорошо ездит». Тут подъехали все остальные. Младший Вэнга говорит: «Не знаю, плохие или хорошие помыслы у вас, но пойдемте в чум».

Вошли в чум. Младший Вэнга спрашивает:

«Зачем вы приехали?»

«Мы хотим вашу сестру сватать, пока котел варится».

«Невеста, которую вы хотите взять, в соседнем чуме».

Старший Ыйвай и я пошли в соседний чум. Невеста мне понравилась. Пока котел варился, начали пить вино. Через какое-то время собаки залаяли. На улице мужчины говорят: «Трое Ябтоңэ едут». Трое Ябтоңэ остановились у *си*. Младший Ябтоңэ говорит: «Незнакомые нарты пришли». Я слышу шаги двоих по снегу, они идут к дверям чума. Я жду, когда эти двое подойдут к дверям. Двое Ябтоңэ вошли в чум, уселись. Через некоторое время снова слышны шаги. Это идет Младший Ябтоңэ.

Младший Ябтоңэ рывком отпахнул входной нюк, зашел в чум. Глаза у него узкие, будто тонким ножом прорезаны, а нос маленький, вздернутый. Действительно, Младший Ябтоңэ красив. Пока я на него смотрела, у меня внизу мокро сделалось.

Младший Ябтоңэ мог бы выбрать другое место, но он сел рядом со мной на край подола моей ягушки<sup>36</sup>. Сирота Хопляв говорит: «Этот не подходит для мужского разговора, он сразу к женщине сел». Младший Ябтоңэ встал, пересел на другое место. Начали пить вино. Я пью остатки. Уже все начали веселее говорить. Я все остатки допиваю. Опьянела и забылась.

Сон прошел. Я смотрю, в чуме темно. Наверное, все спят. Один кто-то бормочет. Я прислушалась, это говорит Младший Ябтоңэ:

«Как еще выпить хочется, в моем чуме еще бутыль есть».

«Я бы тоже не прочь еще выпить», — отвечаю я.

«Поехали ко мне».

«Хорошо, я своих оленей и не распрягала».

Младший Ябтоңэ вышел, я за ним. Он вожжи моей нарты выдергивает, и мы поехали на моей нарте. Младший Ябтоңэ вожжу натянул, хотел хореем ткнуть передового оленя, но промахнулся. Олени так дернулись, что я чуть не упала с нарты. Он подхватил меня.

Едем темную ночь. Остановились. Я вижу тридцать чумов. Мы зашли в чум к Младшему Ябтоңэ. Одна женщина, наверное, жена, ра-

---

<sup>35</sup> Мужчина подъезжает к чуму со стороны *си*, женщине не положено проезжать за чумом со стороны *си*, поэтому она подъезжает к чуму со стороны *нэ* (дверей). Поскольку в данном случае первой подъезжает женщина, она направляет караван.

<sup>36</sup> Жест означает предложение сексуальной связи.

зожгла костер, сварила поесть. Стали есть и пить из бутылки. Я опять опьянела, забылась. Просыпаюсь, уже светлый день. Младший Ябтоңэ только что от меня отодвинулся. Тут я испугалась, схватила свою шапку, подвязала пояс. Отвязываю вожжу и гоню свою упряжку назад. Приехала к чумам трех Вэнга. Остановилась, прислушиваюсь. В чуме все разговаривают. Я в чум зашла. Сирота Хопляв спрашивает: «Сестра, куда ты ездила?» Я ничего не отвечаю. Он молча подходит ко мне и бьет двумя пальцами по моим щекам. Кровь потекла. Он говорит: «Можешь ли ты когда-нибудь показать себя с хорошей стороны?»

Поели. Младший Вэнга говорит: «Если вы невесту берете, то мы соберем ей приданое». Старший Ыйвай говорит: «Да, мы уезжаем». Невесту собрали. Мы поехали назад. Впереди едет Старший Ыйвай, за ним Старший Вэнга, за ним Средний Ыйвай и другие братья. Позади мужчин еду я с женой Старшего Ыйвай, за нами невеста.

Вдруг слева подъехал Младший Ябтоңэ, нарушил аргиш, все нарты спутались и сломались. Старший Ыйвай рассердился: «Что ты наделал, ты все испортил, как мы теперь поедим?» Старший Вэнга говорит: «Теперь вы ехать не сможете, до осени с нами жить будете».

Остановились. Оленей отпустили. Остались жить до осени. Снег растаял, прошла жара, ждем осени. Идет *хохорэй иры*<sup>37</sup>.

Мужчины собрались, разговаривают. Младший Ябтоңэ говорит: «Я вам сейчас слово скажу».

«Говори, если надо сказать».

«Роса начинает падать. Пришла пора охоты на гусей, они уже крылья расправляют<sup>38</sup>. Пора ехать на охоту».

Все согласились. Начали собираться, оленей запрягать. Я говорю: «Я тоже хочу с вами на охоту поехать». Старший Ыйвай молчит. Когда он мимо меня прошел, я повторила свои слова. Он ответил: «Что ж, поезжай». Радуюсь, я запрягла своих четырех белых хабтов.

Прислушиваюсь, Сирота Хопляв и Средний Ыйвай говорят вполголоса: «Если со Старшим Ыйвай что-нибудь случится, он не будет нам братом». Я молча слушаю.

Поехали. Первым, как знающий место, поехал Младший Ябтоңэ. Подъехали к озеру, где линяют гуси. На озере вода черная — так много на нем гусей. Все достали луки и стрелы. Стали соревноваться в стрельбе, один за другим стреляют Младший Ябтоңэ, Младший Ыйвай, Сирота Хопляв и Младший Вэнга. Каждая их стрела по пять птиц сразу пробивает. Как распрямятся их луки, так от них ржавчина отлетает<sup>39</sup> — давно они не стреляли. Стрелы старших братьев по одному гусю пробивают. Я за ними наблюдаю.

<sup>37</sup> 'Месяц лебедя' приблизительно соответствует августу.

<sup>38</sup> После июльской линьки.

<sup>39</sup> У героев железные луки.

Всех гусей побили, с лодок их подбирают и на нарты складывают<sup>40</sup>. Тут Младший Вэнга заметил, что не всех еще гусей убили — два или три хитрых гуся спрятались. Мы смотрим, ничего увидеть не можем. Как он только их видит? А Младший Ыйвай все складывает добычу в лодку.

Младший Вэнга выстрелил — всю лодку Младшего Ыйвай разнесло. Стрела вонзилась в землю, а Младший Ыйвай с испугу прыгнул на другую сторону озера. Младший Ыйвай говорит: «Если бы я был простым человеком, ты мог бы меня убить. Что за нужда была стрелять последних птиц?» Младший Вэнга отвечает: «Я не туда стрелял, нечаянно в лодку попал».

Младший Ябтоңэ выстрелил в лодку Сироты Хопляв. Лодка разлетелась на куски. Сирота Хопляв с испугу тоже на другой берег прыгнул, говорит: «Если бы я был простым человеком, ты мог бы меня убить. Зачем стрелял?» Младший Ябтоңэ отвечает: «Я не в лодку стрелял, случайно в нее попал».

Собрались, поехали назад. Приехали домой. Прошло какое-то время. Лед начал замерзать. Стали делить оленей — братьям Ыйвай пора ехать домой. Как разделились, три дня едем, кочуем к своей земле. Младший Ыйвай говорит: «Сестра, я на том месте, где оленей делили, свой точильный брусок забыл. Вернись, найди его».

Я вернулась, нашла на том месте брусок. Только собралась ехать, вижу, из чума дым идет. Думаю, надо зайти. Подхожу к чуму и слышу, как трое Вэнга и трое Ябтоңэ вместе собрались и разговаривают. Я слушаю. Они говорят, что четырех Ыйвай надо ночью во время сна убить. Тут захожу я. Они спрашивают: «Какой у тебя разговор есть?» Я сказала, зачем приехала. Напоили они меня чаем, и я поехала.

Домой я приехала. Сирота Хопляв спит без кисов. Котел на костре кипит. Я захожу в чум, и из костра раздается сильный треск<sup>41</sup>. Младший Ыйвай говорит: «Что-то огонь трещит. Иди, скажи братьям, что сегодня ночью караулить надо».

Я пошла в следующий чум. Вхожу, и опять такой же звук раздается. Братья уже приготовились спать, надели ягучки. Спрашивают меня: «Что ты хочешь сказать, сестра?» Я говорю: «Младший Ыйвай сказал, что сегодня ночью надо стадо караулить». Братья отвечают: «Мы устали. Он — младший, пусть и сторожит. Ничего страшного, если волк десяток оленей задерет».

Вышла я из чума, слушаю в одну сторону — вроде, птички шумят, слушаю в другую — там тоже шорохи. Я стала прислушиваться и услышала слова Младшего Ябтоңэ: «Когда-то я попадал в воткнутую в снег

---

<sup>40</sup> На гусиную охоту выезжали на нартах с привязанными к ним легкими лодками *хой цано* (тундровая лодка).

<sup>41</sup> Огонь треском предупреждает хозяев об опасности.

иглу». Я стою, молча слушаю. Думаю: «Не мое это дело, братья мои тоже, наверное, все слышали». Зашла в чум и легла спать. На какое-то время я заснула.

Просыпаюсь, слышу, Младший Ябтоңэ стучит по шестам чума и говорит: «Чтобы не подумали, что мы спящими вас убили, выходите. Не с добром мы к вам пришли». Вижу, Младшего Ыйвай и Сироты Хопляв в чуме уже нет. Молодая жена Младшего Ыйвай отвечает: «Тех, кого вы окликаете, в чуме нет». Они пошли в следующий чум, где старшие братья спали. Их тоже в чуме нет. Говорят: «Как плохо, что мы их упустили! Ничего, далеко они не уйдут».

Отправились они искать четверых Ыйвай, ушедших без оленей, пешком. К вечеру вернулись, говорят: «Как жаль, они у нас из-под ногтей ушли. Ничего, мы их догоним». Женщины все слушают.

Переночевали, утром опять пошли на поиски. Возвращаются и рассказывают: «Мы их нашли, окружили, прижали к Каменному мысу. Двоих старших камнями забили, а Младший Ыйвай и Сирота Хопляв убежали. Не удалось нам их убить».

Уехали они домой. Я говорю снохе<sup>42</sup>: «Хочу посмотреть на тела моих братьев, увидеть, как они погибли». Та отвечает: «Что там смотреть? Погибли ведь они».

Я велела работникам запрячь четырех моих белых хабтов. Они запрягли. Еду, куда глаза глядят. Вижу Каменный мыс. Там сидят два человека и склеивают свои кости. Один говорит: «У меня вот еще нога выпала». Другой: «А у меня рука». Тут оглянулись они, увидели меня и говорят: «Что ты наделала, сестра, теперь мы пропали навеки!» И братья рассыпались по костям.

Я вернулась в чум. Сноха спрашивает: «Ну что, видела?» Я отвечаю: «Видела, но напрасно. Что же теперь делать? Надо младших братьев искать». Стали собираться в путь, сварили два мешка мяса. Взяли луки, одежду — одежда, наверное, у них уже плохая. Говорю снохе: «Ты сама будешь управлять упряжкой своего мужа. Только правь умело, не отпускай вожака вслед за встречными упряжками».

Работникам я велела приготовить упряжки. Они запрягли. Мы поехали. Едем. Впереди что-то виднеется. Вижу, едет на упряжке Младший Ябтоңэ, догоняет двух моих братьев. С ним Вэнга, Ябтоңэ и их работники.

Приближаемся к ним. Я вижу, сноха не ладит с упряжкой, она не прямо идет, а то влево рванет, то вправо. Я объезжаю встречных, а сноха уже за ними едет, ее упряжка идет за упряжкой Младшего Ябтоңэ. Младший Ябтоңэ ей говорит: «Ты-то, женщина, зачем едешь? Чумы отсюда близко, туда иди. А упряжку свою мне отдай, мои олени уста-

---

<sup>42</sup> Жена Младшего Ыйвай зовется от лица рассказчицы *мейку* (сноха).



ли». Она отдала ему свою упряжку. Младший Ябтоңэ сел на нее, легко ею управляет, говорит: «Вот хорошие олени!»

Мы с Младшим Ябтоңэ стали состязаться. Я назад посмотрела — тех, что ехали позади, уже не видно. Мы одни остались с Младшим Ябтоңэ. Вижу, он целится из лука в Младшего Ыйвай, не может хорошо прицелиться, нарта виляет. Он думает: «А вдруг я в оленя попаду? Нет, лучше я его кулаком ударю». Приблизился, ударил, но угодил в своего жоака. Тот упал замертво. Пока Младший Ябтоңэ с оленем возил-ся, Младший Ыйвай далеко убежал. Младший Ябтоңэ оленей перепряг, теперь у него жоаком идет неученый, виляет. Младший Ыйвай далеко убежал, не видно его.

Я догнала Сироту Хопляв. Он бежит, я не могу его остановить. Попыталась оленем ему путь загородить. Он хотел ударить оленя, но промахнулся, не попал по оленю. Он помешался, из сил совсем выбился. Сирота Хопляв говорит: «Раз ты меня догнал, убей!» Я говорю: «Это я, сестра твоя!» Он твердит свое: «Убей, убей!» Я несколько раз повторила: «Это я, твоя сестра!» Наконец, он остановился, сел на землю и вздохнул: «А, это ты, сестра».

Мы в неприметном месте чум поставили. Пришла осень. Сирота Хопляв охотится с луком, который я с собой привезла, добывает дичь. Начал падать снег.

Однажды я просыпаюсь, брата нет. Шорох услышала и увидела двух Туңго. Как только я их заметила, Туңго исчезли.

Решила я брата искать. Запрягла белых хабтов. Поехала. Проезжаю овраг. Там два Туңго спрятались, хотели меня поймать, но промахнулись. Я смеюсь: «Два мужика не смогли одну женщину поймать».

Доехала я до прежнего своего чума. Там сидит сноха. Я спрашиваю:

«Догнала ли ты того, кого догоняла?»

«Нет, у меня же отобрали упряжку».

«Как ее могли отобрать, если ты ею управляла?»

«А ты догнала того, кого догоняла?»

«Я-то догнала. Но, оказывается, наших врагов стало больше, они позвали на помощь Туңго».

«Если так, то они наших поймают. Нам тоже надо кого-то на помощь позвать. Ты никого не знаешь?»

«Нет, а ты?»

«Я знаю, на берегу моря стоит железный чум, он даже привален железом вместо дерна. Там живут семеро Ыэваседа. Младший Ыэваседа никого не боится. К нему надо идти за помощью».

Я велела работникам приготовить упряжку. Сноха рассказала, как ехать, сварила мяса в дорогу на три месяца. Я поехала. Три месяца еду, никого не встречаю. Сомнения пришли. Я уже ем мышей и птиц. Уже зима наступает, птицы улетели, мышей не видно. Есть хочется. Думаю:

«Дай-ка я крайнего оленя<sup>43</sup> забью». Только подумала, олень фыркнул. Я думаю: «Если забью оленя, как дальше поеду? Может быть, забить второго от края оленя?» Только так подумала, второй с краю олень фыркнул. Так я подумала про всех четырех оленей, и все они фыркнули. Тут я поглядела вдаль и увидела что-то темное, вроде чума. Приблизилась — на возвышенности стоит огромный железный чум, как рассказывала сноха. Только дымовой дыры у него нет, нарт вокруг нет, кроме той, что чум сзади подпирает<sup>44</sup> — она тоже железная.

Я сняла шапку, зашла в чум. Там старик со старухой. Старуха спрашивает:

«Ты откуда?»

«Я не из дальних мест».

«Я тебя знаю, ты не из дальних мест, ты — сестра четверых Ыйвай. Наверное, ты не просто так едешь, какую-то весть привезла?»

«Да, я привезла весть. Нашими врагами стали три Вэнга и три Ябтоңэ».

«Ты сама в этом виновата. Не надо было ездить с Младшим Ябтоңэ. И в смерти двух старших братьев тоже твоя вина. И в том, что за младшими братьями идет погоня, виновата ты. Но они не умрут, не родился еще человек, который бы их убил. Я слышала, что шести скрипят<sup>45</sup>».

«Я пришла за помощью к Младшему Ыэваседа».

«Его сейчас нет, может быть, он не захочет помочь».

Старик сидит молча, ничего не говорит. Сзади чума послышался шорох. Наверное, братья Ыэваседа идут. Они на лыжах ходили на охоту, били диких оленей. Входят шестеро Ыэваседа, одного пока нет. Снова сзади чума слышу скрип лыж, будто он по колено проваливается в снег<sup>46</sup>. Он тоже несет оленя. Одним взмахом он отпахнул дверь. Заходит. Я начинаю говорить. Он голову повернул так, что шея хрустнула, и говорит: «Никуда я по пустякам не пойду».

Молча поели. Мать опять говорит: «Наверное, ты все-таки пойдешь». Младший Ыэваседа отвечает: «Нет, не пойду». У матери поллица потемнело. Она говорит: «Ты же знаешь, что Сирота Хопляв никого не боится, и если он рассердится, то твой железный чум перевернет». Младший Ыэваседа говорит: «Ладно, пойду, но толку от меня не будет, ведь Туңго сражаются железными пиками. Они проколют меня».

Старуха сварила три мешка мяса в дорогу. Младший Ыэваседа говорит: «Я пешком пойду».

<sup>43</sup> Крайним правым (*пелей*) обычно запрягается плохо обученный молодой олень; иногда он заранее предназначается для забоя в пути.

<sup>44</sup> *Пой-чүто*.

<sup>45</sup> Скрип шестов чума предвещает хороший исход.

<sup>46</sup> Признак тяжести и мощи героя.

Еду три дня. Из виду Младшего Ҙэваседа потеряла. Ехать, оказывается, недолго — три дня. Вижу свой чум. Подъезжаю, там лыжи стоят. Младший Ҙэваседа уже пришел. Он мне говорит: «Ты, девушка, будешь свидетельницей моей смерти».

Я велела работникам запрячь четырех хабтарок. Вместе едем на нарте с Младшим Ҙэваседа, он сзади сидит. Едем к тому месту, где умерли два старших брата. Вижу, бежит Сирота Хопляв, за ним два Туңго и все остальные. Сирота Хопляв и два Туңго пробежали мимо, не заметив нас. Остальные увидели Младшего Ҙэваседа.

Начали сражаться. Силой не могут они Младшего Ҙэваседа одолеть. Младший Ябтоңэ говорит: «Надо его тонкими пиками испытать». Проткнули его пиками, и он упал. Убили Младшего Ҙэваседа и снова побежали за Сиротой Хопляв. Догнали Сироту Хопляв, силой не могут его одолеть. Стали его калеными на огне пиками колоть. Железо темнеет, а Сироте Хопляв ничего не делается. Всех он уложил. Остались в живых только Младший Ябтоңэ и Младший Вэнга. Он и их на части разорвал, а сердца их под землю ушли. Из-под земли кричат их сердца: «На земле ты нас победил, мы на землю больше никогда не поднимемся!»

Сирота Хопляв увидел меня и говорит: «Ты иди по моему следу, мои следы всегда остаются на земле, посмотри, что я делал». Еду по его следам. Вижу девяносто чумов, в них никого живого не осталось, всех он убил. Еду дальше, вижу, лежат два Туңго; Сирота Хопляв их убил кулаком — ударил в спину, и кулак вышел наружу через грудь. Дальше еду, вижу еще два Туңго лежат; их он убил, ударив кулаком в грудь, — кулак вышел наружу через спину. Дальше еду, вижу еще девяносто чумов, там нет в живых ни человека, ни собаки. Вижу, крышки черепов сбитые лежат. Дальше еду, там еще девяносто чумов и лежат сбитые по глаза черепа — он им в затылок бил кулаком.

Еду дальше, вижу железный чум, там трое дерутся: Младший Ҙыйвай, Сирота Хопляв и Туңго Ерв<sup>47</sup>. Подъехала, вижу, Сирота Хопляв на Туңго ножом замахнулся. Но тут выбежала из чума сестра Туңго и говорит: «Не убивайте его, иначе на земле огонь Туңго погаснет навсегда, исчезнут все Туңго. Возьми без оплаты одну из сестер в жены!»

Сирота Хопляв согласился. Вчетвером сели мы на нарту: я, Сирота Хопляв, Младший Ҙыйвай и сестра Туңго. Подъезжаем к тому месту, где лежит Младший Ҙэваседа. Сирота Хопляв его кости ощупал, вместе сложил. Тот ожил, говорит: «Что-то долго я спал». Сирота Хопляв отвечает: «Ты не спал, тебя убили. Мы тебя на помощь звали, а толку не вышло. Мы бы тебе сестру отдали в жены, а теперь иди своей дорогой».

Сирота Хопляв стал Илибембэртя, Младший Ҙыйвай — хэхэ рода Ҙыйвай, я — Я-Миня.

---

<sup>47</sup> Вождь *туңго*.

## ДВА БЕЗОЛЕННЫХ ҶАДЕР (СИДЯ ТЭСЕДА ҶАДЕР)

*Лахнако*

Сказитель Ейко Вэнго, Ямал, 1984

Живут два брата, Старший и Младший Ҷадер. У них три сотни оленей. Живут на берегу озера с обрывистыми берегами. На озере ловят рыбу, охотятся на диких оленей. Когда стало мало рыбы и диких оленей, откочевали они на новое место, где было много рыбы и оленей. Семь дней кочевали, на седьмой день остановились.

Старший Ҷадер запряг двух белых хабтов, поехал вперед проверить, есть ли там дичь. Ищет он диких оленей и замечает, что тропы, по которым проходили тридцать оленей, стали пропадать. Три пробега оленей он проехал. Перед ним высохшее озеро. В середине озера он видит человека, который уже разделал дикого оленя и принялся его есть.

Старший Ҷадер направил свою упряжку к нему. Тот, услышав шорох, испугался, прыгнул на сто саженой, очутился лицом к лицу со Старшим Ҷадер и говорит: «Чуть я не попался, плохо было бы, если бы ты был моим врагом».

Старший Ҷадер спрашивает: «Ты какого рода?»

«Я — Старший Туңго, а ты кто?»

«Я — Старший Ҷадер».

«Завтра ко мне в гости придешь».

Оленя они вдвоем съели. Еще два оленя у него оставалось.

Старший Туңго говорит: «Мало нам, еще этих двух съедим». Съели еще двух.

Старший Туңго говорит: «Что я теперь возьму? У меня там людей много, придется других оленей искать».

Пошли они искать оленей вдвоем. Идут, видят еще одно высохшее озеро. В середине его пасутся семь хоров. Старший Туңго побежал к ним, догнал и с ходу копьём всех семерых проткнул. Обернулся назад и спрашивает: «Ты здесь? Я думал, что ты отстал. Оказывается, ты тоже непростой человек».

Старший Туңго взял себе шесть оленей, Старший Ҷадер — одного. Направились они в разные стороны — Старший Ҷадер поехал на оленях, Старший Туңго пошел на лыжах.

Утром два Ҷадер перекочевали к семи Туңго, ехали по следу лыж Старшего Туңго. Лыжня шла по лесу и вывела на большую поляну. На поляне стоит семь больших чумов и семьдесят маленьких.

Два Ҷадер свой чум на краю стойбища поставили, подальше от чумов Туңго, чтобы олени могли пасться<sup>48</sup>. А Старший Туңго настаивал, чтобы Старший Ҷадер свой чум среди других чумов поставил.

<sup>48</sup> У Туңго не было оленей (прим. сказителя).

Утром Старший Туңго пришел и говорит: «Мы же тебе говорили, чтобы ты свой чум между нашими чумами поставил. Или ты боишься, что мы тебя убьем?»

Старший Ҷадер отвечает: «Я не боюсь. Я так чум поставил, чтобы мои олени паслись. Может быть, пойдём сегодня на охоту?»

Пошли вместе на охоту Старший Ҷадер и Старший Туңго. Тридцать оленей они убили — всех на конец своего копья надел Старший Туңго. Стемнело. У Туңго была избушка для ночлега, там они легли спать. Старший Туңго захрапел. У Старшего Ҷадер был под рукой топор. Он его взял и отрубил Старшему Туңго голову. После этого пришли еще пять Туңго, их всех Старший Ҷадер топором зарубил.

Вслед за ними пришли Младший Ҷадер и Младший Туңго. Первым в избушку вошел Младший Ҷадер. Младший Туңго остановился перед избушкой, говорит про себя: «Что-то недоброе сердце мое чуёт». Подошел поближе к избушке. Еще сильнее сердце застучало. Думает: «Что-то в доме ничего не видно и не слышно. Они, наверное, что-то натворили».

Хотел Младший Туңго убежать, на сто сажений уже отбежал. Но тут Старший Ҷадер рядом с ним очутился. Выхватил Старший Ҷадер топор и отрубил Младшему Туңго голову. Голова отскочила, покати-лась, круг сделала и снова к шее приросла. В тот же миг исчез Младший Туңго. Только слова его услышал Старший Ҷадер: «Сейчас я ухожу, но пройдет три года, и осенью начнет падать снег, три дня будет метель, потом целый месяц будет светить. Вот тогда берегись!»

Пришел Старший Ҷадер в стойбище Туңго и всех там убил, даже собаки не оставил. Два Ҷадер пришли в свой чум. Опять стали кочевать. Сколько-то они кочуют, остановились. Старший Ҷадер запряг своих оленей и поехал вперед. Нашел чум Пяк Вэсако. В чуме был старик, его жена, сын и дочь. Начали они разговаривать.

Пяк Вэсако говорит: «Приезжайте к нам летом, будем вместе жить».

Два Ҷадер летом перекочевали к чуму Пяк Вэсако. Стали вместе жить. Три года так живут. Однажды пошел Младший Ҷадер ночью караулить оленей. Старший Ҷадер ему сказал: «Гляди, не усни, когда будешь караулить оленей. Всю ночь смотри. Сначала придут песцы, потом лемминги, потом птицы. Когда птицы полетят, гони оленей сюда и предупреди нас».

Младший Ҷадер пошел оленей стеречь, лег и уснул. Разбудили его песцы. Думает Младший Ҷадер: «Сколько песцов! Надо поймать несколько!» Стал ловить — ни одного не поймал. Лемминги пошли, и тоже он ни одного не поймал. Потом птицы полетели: гуси, утки, куропатки. Думает Младший Ҷадер: «Сколько мяса! Птицы сами в руки летят!» Стал их ловить, но ни одной не поймал. Двух своих оленей к рукам привязал и лег спать. Стали его будить олени, но он их побил, чтобы не мешали спать.

В стаде были две белые хабтарки. Они побежали хозяина будить. Прибежали к чуму Старшего Ҷадер, стали будить его. У Старшего Ҷадер есть жена и маленький сын. Проснулись они, стали запрягать белых хабтарок. Смотрят, стадо оленей уже к чуму бежит. Следом за двумя оленями волочится на вожже Младший Ҷадер, который давно уже умер.

Старший Ҷадер говорит: «Пусть он умрет. Он сам виноват, не послушал меня».

Старший Ҷадер с женой и сыном приехали к Пяк Вэсако в чум. Смотрят, Пяк Вэсако, его жена и дочь мертвы, только сына нигде не видно. Младший Туңго здесь уже побывал, всех убил.

Спрятался Старший Ҷадер в чуме Пяк Вэсако, но Младший Туңго уже пришел. Старший Ҷадер рассердился, выскочил из чума, очутился позади Младшего Туңго. Тот обернулся и топором отсек голову Старшему Ҷадер. Голова отскочила, на землю упала, туловище тоже упало. Голова по кругу прокатилась и снова к туловищу приросла. Встал Старший Ҷадер, выхватил свой топор и отрубил голову Младшему Туңго. Голова Младшего Туңго упала, по кругу прокатилась и к туловищу снова приросла.

Встал Младший Туңго, испугался и говорит: «Я больше к тебе не приду, ты оказался сильнее меня». Ушел Младший Туңго.

Старший Ҷадер оживил Пяк Вэсако, его жену и дочь, сына нашел за сто саженьей, где олени кружились. Брата своего младшего не стал оживлять.

Дальше живут. Настали жаркие дни. Оленей пасет сын Старшего Ҷадер. Чум Пяк Вэсако отдельно стоит. Однажды осенью три сотни оленей Старшего Ҷадер потерялись. Старший Ҷадер взял оленей на упряжку у Пяк Вэсако. Запряг пять бурых хабтов в свою упряжку. У сына Старшего Ҷадер в упряжке четыре черных хабта, у сына Пяк Вэсако — четыре рыжеватых хабта.

Едут они, видят две стоящие упряжки. Это Лэхэ-Тэта и его сын. Лэхэ-Тэта говорит: «Старший Ҷадер, ты ищешь потерявшихся оленей, они сейчас в стаде Нядаңги. У Нядаңги девять тысяч оленей. Он украл всех этих оленей так же, как украл твоих. Мы тоже ищем Нядаңги, поедem вместе».

Сколько-то едут, видят широкую реку. За рекой видны тридцать чумов Нядаңги, рядом с ними девять тысяч оленей. Лэхэ-Тэта остался ждать на этом берегу реки, на мысу, который был усеян костями. Видно, здесь была битва. Старший Ҷадер, сын Старшего Ҷадер, сын Пяк Вэсако и сын Лэхэ-Тэта поехали к чумам.

Подъехали к большому чуму. Трое Нядаңги сидят у *си*. Шестьдесят работников у них. Старший Ҷадер спрашивает Нядаңги: «Где вы оленей взяли?» Те будто не слышат, даже головы не поворачивают.

Старший Ҷадер увидел своих триста оленей на краю стада, а среди

них двух белых хабтарок. Они своих оленей поймали, через реку их перегнали. Оглядываются, три Нядаңги и шестьдесят работников за ними гонятся. Старший Нядаңги подъехал и спрашивает: «Зачем ты наших оленей взял?»

«Это не твои, а мои олени».

Начали они спорить, потом драться. Старший Нядаңги оказался сильнее Старшего Ҷадер. Он воткнул в землю свое копьё и хотел бросить на него Старшего Ҷадер. Старший Ҷадер увернулся и упал рядом с копьём на землю.

Тут со Старшим Нядаңги схватился Лэхэ-Тэта. Он взял Старшего Нядаңги и бросил его на торчащее копьё. Потом остальных шестьдесят работников Нядаңги бросил на то же копьё.

Лэхэ-Тэта сказал: «Они сами виноваты. А Нядаңги, которые остались живы, без этих как-нибудь проживут».

Лэхэ-Тэта оказался Нум, а две белые хабтарки были его оленями. Он их себе забрал.

Остальных оленей Старший Ҷадер и его спутники взяли. Сотню оленей оставили Нядаңги. Оленей погнали к своим чумам.

Три года живут. Старший Ҷадер стал богачом. Жену своему сыну он взял у Пяк Вэсако. Старший Ҷадер и его жена состарились. Старший Ҷадер стал хэхэ, его сын — Илибембэртя.

#### ЧЕТЫРЕ БОГАТЫХ ВАЙ (ТЕТ ТЭТА-ВАЙ)

##### *Ярабц*

Сказитель Едэйко Окотэтто, Ямал, 1996

Я — поющий *ярабц* — Младший Тэта-Вай. Мы живем на середине Большой Вай-реки<sup>49</sup>. Три брата у меня, у нас сорок чумов. У старшего брата жена Не-Туңгосы, у второго брата — Не-Тавысы, у третьего брата — Ненэй-Вэрэй. Оленей у нас десять тысяч. Работников у нас сорок. Я женился прошлой весной. Жену зовут Не-Ҷыйвэй<sup>50</sup>.

Пришла осень. Я говорю: «Не-Ҷыйвэй, свари котел». Поел, вышел из чума. Со стороны *си* под *пой-дүто* у меня топор с серебряным топорисцем. Там же лыжи, подбитые шкурой выдры. Надел я лыжи, взял топор.

С полукруга сорока чумов я вижу — тянется конец лощины. Дальше речка, поросшая лесом. Покатился на лыжах. Спустился на лед Большой Вай-реки. Внизу был лес. Смотрю, наверное, это высохшее озеро. Или это устье реки.

<sup>49</sup> *Ҷарка Вай яха.*

<sup>50</sup> Имена всех женщин образованы из слова *не* ('женщина') и названий их отцовских племен/родов в женской огласовке: Туңгосы — Туңго, Тавысы — Тавы, Вэрэй — Вэри, Ҷыйвэй — Ҷыйвай.

Оставил позади себя три поворота реки. На берегу реки стоял Деревьев-Отец-Лиственница<sup>51</sup> — в обхват дерево. С двух сторон у него две крени<sup>52</sup>. Думаю: «Когда земля задрожит, сделанный из этих креней лук будет мне нужен, чтобы сражаться с Туңго Сюдбя». Начал рубить. С двух сторон срубил, повалил дерево поперек реки. Начал тесать топором.

Вечереет, но солнце видно. Нижний конец дерева в форме лука подтесал. Солнце скрылось за горизонтом, видна только полоса заката. Вдруг я насторожился, чуть не вскочил. Никого же нет, что же меня беспокоит? Старые люди говорят, что есть страх леса<sup>53</sup>. Наверное, страх леса на меня напал.

Опять начал тесать. Вдруг опять то же самое, и я легко отскочил в сторону на три сажени. Ничего не вижу. Наверное, это опять страх леса. Мне бы только успеть основную часть обтесать, чтобы я смог ее поднять.

Начал тесать. Опять чего-то испугался. Отскочил легко на десять саженей. Топор все еще держу.

Небо стало темным. Думаю: «Ладно, и так подниму». Надел лыжи. По Большой Вай-реке к верховьям пошел по своему следу. Дошел до высохшего озера и прислушался. Сорок пастухов Вай оленей собрали, начинают арканами ловить. «Почему они ловят оленей, ведь ночь настала?»

На краю места, где паслись олени, увидел наклоненное дерево. Остановился у этого дерева, прислушался. Шум сильный. Раздался тонкий плач. Пока прислушивался, сон меня украл. Уснул я.

Настал день. Пошел я в сторону чумов. Вижу — нюки чумов стойбища Вай ободраны сверху до входа<sup>54</sup>. Думаю: «Какой же я плохой. Чего же я ждал у комля наклоненного дерева?»

У короля земля разбита, будто тысяча оленей ее копытами била. Прыгнул я в середину стойбища сорока Вай, пальцем всех пересчитал. Все погибли. И три мои брата погибли. Младшего Вай<sup>55</sup> я не заметил, и тела своей жены Не-Џыйвэй не нашел. «Младший Вай должен где-то быть! Какой же я плохой! Как же я его неокрепшую грудь не защитил? Хотя бы рану его повернуть в сторону солнца!»

Пошел я к зимним пастбищам, три раза их кругом обошел. Младшего Вай нигде нет. Увидел следы. Оказывается, три хора<sup>56</sup> за Млад-

<sup>51</sup> *Пя-Нися-Харв.*

<sup>52</sup> Крень — естественный изгиб ствола дерева, по форме и прочности пригодный для изготовления лука.

<sup>53</sup> *Пэдара пинабцё.*

<sup>54</sup> Враги застали Вай, когда они снимали чумы.

<sup>55</sup> Младший из сорока Вай. Он — не Тэта-Вай, но тоже близкий родственник (прим. сказителя).

<sup>56</sup> В данном случае *хор* (олень-самец) — эпитет воина.



шим Вай погнались, следы их в одном месте совпали. «Чего же я ждал у комля дерева? Младшего Вай могли убить, пока грудь его не окрепла».

Там, где крутились олени, я заметил что-то черное. Этого человека я когда-то видел. Солнечное сплетение его будто огнем прожжено. Наверное, туда попал удар кулака. Это оказался моего старшего брата жены младший брат — Туңго Сюдбя. Рукояткой топора я постучал по его переносице: «К шурина и старшим сестрам почему у тебя руки тянутся?»

Младшего Вай отсюда след пошел, за ним следы двух хоров идут. Ноги у меня всегда были сильные. Как я побежал — снег между ног вихрем поднялся. Впереди на бугре вижу что-то темное. Думаю: «Может быть, это Младший Вай? Хоть бы повернуть его рану в сторону солнца». Там будто сто оленей землю растоптали. Этого человека я однажды видел. Оказывается, это моего среднего брата жены младший брат — Тавы Сюдбя. Постучал рукояткой топора по его переносице: «К шурина и старшим сестрам почему у тебя руки тянутся?»

Думаю: «Если бы у Младшего Вай была сила, он еще и не то смог бы. Не помог я ему, ведь грудь у него не окрепла. Какой же я плохой! Зачем я спал у комля дерева?»

Теперь за следом Младшего Вай идет след только одного хора. Дальше я побежал — снежный вихрь поднялся между ног. Впереди видна сопка. Земля там разбита, будто сотня оленей кружила. Кажется, на торчащей сопке стоит большой чум. Подбежал я ближе — это оказался не чум, а двое дерущихся. Приблизившись на расстояние крика, кричу: «Младший Вай, дай мне хоть последнего убить. Как я устал! Дай мне руки в его крови испачкать!»

Вижу, один *сюдбя*<sup>57</sup> другого за плечи дважды потряхнул и через колесо бросил так, что тот, вращаясь, рухнул оземь. Оказывается, это упал Младший Вай. Сюдбя схватил его за горло и так рванул, что кости вылезли. Окровавленные руки о снег вытирает. Повернулся в мою сторону — у него четыре широких зуба во весь рот. Оказывается, это Вэри Сюдбя<sup>58</sup>. Спрашивает:

«Что ты сказал?»

«Как я устал. Младшего Вай дай мне убить».

«Ты же не так сказал. Ты сказал, что последнего Вэри Сюдбя убьешь!»

«Нет, я не так говорил».

«Кто ты?»

«Я — Берестяных-чумов-озерной-земли сын Берестяных Чумов<sup>59</sup>, всю жизнь безоленный. Весть о гибели четырех Тэта-Вай я пришел ус-

<sup>57</sup> Сражающиеся воины названы уже не хорами, а богатырями-великанами *сюдбя*.

<sup>58</sup> Сказитель называет этого героя то Ворра, то Вэри Сюдбя.

<sup>59</sup> *Тэмядо-то 'я' Тэмядо-нудм*. Фальшивое имя героя.

лышать. Сейчас я опоздал. Может быть, мне достанется хоть один маленький олененок».

«Теленка ты найдешь».

«Кто же ты?»

«Меня зовут Вэри Сюдбя. Пойдем, у меня чум далеко».

«Ты — хозяин, ты первым иди».

Сюдбя пошел первым, но с опаской. Мы идем, а он все время насто- роже. Впереди — сотня чумов. В середине большой чум. В централь- ный большой чум мы направляемся. Остановились, у *пой-цудо* он снял лыжи. Я топор положил у *пой-цудо*, в чум вошли. Сюдбя говорит: «Дочь Сиибэ Ерв, свари котел».

Стемнело, собрались спать. Вэри Сюдбя постоянно насто- роже. Я шевельнусь — он шевельнется. Мысль моя ходит: «Я смогу убить Вэри Сюдбя, когда он уснет». Тут же Вэри Сюдбя захрапел.

Как собака, на четвереньках я вылез потихоньку под дверь. Под *пой-цудо* взял топор. Сотню чумов порубил из конца в конец. С обеих сторон среднего чума всех порубил. В большой средний чум, наконец, зашел.

Прицелившись тщательно, я шею Вэри Сюдбя топором перерубил. Голова его выскочила из чума, за ней тут же выскочило туловище. Ухватился я за его ногу и выскочил следом. Голова его к прежнему ме- сту приросла. Стали мы драться. Вэри Сюдбя сильным оказался. Разде- тый, он начал кричать: «Куда же вы делись, сотни чумов жители?!» Я сказал: «Громче крикни, тогда помогут!»

Забрезжил рассвет. Кто же мог думать, что Вэри Сюдбя такой силь- ный. Наступил полдень, когда я его под себя подмял. Сколько его ни резал, из ран шла только талая вода. Я крикнул: «Где ты, Не-Цыйвэй, куда ты делась?» Она откуда-то появилась, трижды прыгнула через Вэри Сюдбя. Раны его раскрылись, и вместо талой воды потекла кровь.

Зашли в чум, поели. Я взял дочь Сиибэ Ерв<sup>60</sup> и в отхожее место от- нес, спину переломил, бросил.

Взял хорошие нарты, по Большой Вай-реке поехали, поставили чум на прежнем стойбище. Зиму так прожили. Зима прошла, лето прошло, выпал легкий снежок. То ли утро было, то ли вечер — у меня сон про- шел. Послышались приближающиеся шаги. Кто-то сам с собой разго- варивает. Говорит: «Метки на ушах оленей — будто мои. И нарты, по- хоже, мои».

Я говорю из чума: «Младший Вай, это ты? Иди сюда!» Я распахнул дверь, говорю ему: «Ты же умер?!»

«Нет, я не умер. Я думал, что тот, кто идет сзади — брат Вэри Сюд- бя. Поэтому я умирал».

---

<sup>60</sup> Жена поверженного Вэри Сюдбя.

Стали мы жить. Десятитысячное стадо Младший Вай пешком пастет. На третий год наступила осень. Вышел я из чума. Пастуха не видно. На исток Большой Вай-реки взгляд мой упал. Десять тысяч оленей разбились по тысячам. Думаю: «Брат мой спешить стал». От его темени пар идет, как от стада оленей. Вспотел он.

Зашел я в чум. Говорю Не-Цыйвэй: «Котел вари. Младший Вай, брат мой, забеспокоился, заспешил».

Десять тысяч оленей вокруг чума закрутились. Пастух в чум вошел, говорит: «Младший Тэта-Вай, ты спишь? Олени далеко уходили, к концу лесной реки уходили, конец реки обогнули. От концов реки я увидел, что от сотни оленей идет пар дыхания, как от сотни чумов. Видел ли ты такое?»

«Такого не должно быть. Котел сварился, поедим и пойдем ту землю, где пар, посмотрим».

Согнали в кораль оленей двумя веревками. Пять белых я запряг. Эти пять белых такие огромные, что худые хабты под брюхом у них проходят. Младший Вай между оленями туда-сюда ходит, ищет себе упряжку. Думаю: «Что он ищет?»

Вижу, у края коралья стоят два белолобых<sup>61</sup>. Один рог у них загибается так, что в нос упирается, другой — в хвост. Запрягли их. Поехали. Два белолобых скачут изо всех сил. Моя белая пятерка бежит легко<sup>62</sup>. Смотрю из-под руки — там, где холм упирается в озеро, видны сто чумов. Младший Вай их еще не видит, зрение у него слабее.

Дальше я погнал пятерых белых. Семь дней едем к ста чумам. Посередине стоит большой чум. Остановились мы у *си* большого чума. На нарте у *си* сидит человек. Увидев пар моих белых оленей, он повернулся и говорит: «Если бы у тебя был плохой умысел, я бы здесь, на земле, уже умер».

«При встрече сразу не убивают. Кто вы такие?»

«Вэрини Сюдбя меня зовут<sup>63</sup>. Три года назад чумы мои ушли. Я их ищу, может быть, они погибли или возвращаться не хотят. А вы кто такие?»

«Мы — лесные люди, простые люди».

Тот, что сидел на нарте, крикнул в чум: «Сестра Сиибэ, свари котел, гости пришли».

Зашли в чум. Я открыл дверь, смотрю по обе стороны огня. На одной стороне у *нё* — жена Вэрини Сюдбя, другая сторона — пустая. У *си* сидит девушка. Губы ее шепотом произносят: «Ты, оказывается, Младший Тэта-Вай! Вэрини Сюдбя, ты кочуешь и не знаешь, с кем встречаешься!»

<sup>61</sup> *Тайсэр*.

<sup>62</sup> Сравнение упряжек показывает полное превосходство Младшего Тэта-Вай над его родственником-пастухом Младшим Вай.

<sup>63</sup> Брат убитого Вэри Сюдбя (прим. сказителя).

Я сказал: «У Младшего Вай жены нет».

Девушка ответила: «Дырки на нюке я тебе зашью».

Я говорю: «У меня есть Не-Џыйвэй, а вот брат у меня без жены».

Пока котел кипел, Вэрини Сюдбя спросил: «Нет ли у нас еще чего-нибудь?»

Начали пить вино. Как напился, глаза мои закрылись. Когда глаза открылись, слышу, снаружи оленей ловят. Я спросил: «Женщина, имеющая чум<sup>64</sup>, кто там снаружи оленей ловит?»

«Они не оленей ловят, а дерутся. Наша девушка<sup>65</sup> и Младший Вай никого в живых не оставили. Сейчас они с Вэрини Сюдбя дерутся».

«Пусть дерутся, а я выпить хочу».

«У тебя нет живота, чтобы выпить».

Смотрю на себя. Желудок мой возле лица *симзы*<sup>66</sup> уже остыл. Я взял его и внутрь себе засунул — это для меня не смерть<sup>67</sup>. Говорю женщине: «У меня на Большой Вай-реке, в среднем ее течении, есть телята размером в три больших кулака. Я на них могу купить у тебя вина».

«Не нужны мне телята — некому их здесь пасти, все погибли».

Дала она мне вина, я опять напился. Вскоре в стороне *нё* собаки залаяли. Я сказал: «Дверь чума вверх подними. Кто там едет?»

Женщина говорит: «Кто там может ехать? Это мой старший брат Сиибэ Мандо!»

Я сказал: «К земле Сиибэ у меня вражды нет».

У упряжного оленя Сиибэ Мандо спина с горбами. Когда он прямо идет — будто грань ладони<sup>68</sup>, когда поворачивает — будто речной обрыв<sup>69</sup>. Управляют его упряжкой семь сидящих впереди на левом полозе нарты *няятар*<sup>70</sup>. Сзади на левом полозе сидят семь *сесавэй*<sup>71</sup> — они распрягают нарту в оврагах. Спереди на правом полозе сидят семь *хора-парнэ*<sup>72</sup> — они в ямах нарту распрягают. Сзади на правом полозе сидят семь *сюдбя*<sup>73</sup>. Сквозь полог его нарты видно, как он смеется и ест<sup>74</sup>.

Девушка и Младший Вай от испуга разорвали Вэрини Сюдбя напололам. Разорвали его и тут же спрятались за мою спину.

<sup>64</sup> Обращение к хозяйке чума, жене Вэрини Сюдбя.

<sup>65</sup> Сидевшая в *си*.

<sup>66</sup> *Симзы-ся* — грань священного шеста, обращенная к очагу.

<sup>67</sup> *Хабця* — ‘смерть’, ‘болезнь’.

<sup>68</sup> Поджарый, стройный.

<sup>69</sup> Огромный, в буграх мышц.

<sup>70</sup> ‘Шерстокожие’ — стражи Нижнего мира.

<sup>71</sup> ‘Грязные’ *Парнэ* (разновидность нечисти).

<sup>72</sup> ‘Самцы *Парнэ*’.

<sup>73</sup> ‘Великаны’.

<sup>74</sup> Редкий для ненецкого фольклора портрет Владыки Нижнего мира, восседающего на нарте-шатре и окруженного слугами.

Я подумал, что придется мне драться с Сиибэ Мандо. На две ноги я начал вставать, но упал в чуме у выхода, одной ладонью что-то раздавил. Еще раз вскочил на ноги, но снова упал между дверными шестами. В третий раз вскочил, но упал на полено<sup>75</sup>. Наконец, я ноги нашел<sup>76</sup>. Сиибэ Мандо тоже соскочил на землю.

Я говорю: «Сват, у меня к тебе вражды нет! Зачем ты сюда приехал?»

«Я потому приехал, что ты одну мою сестру только что раздавил ладонью. Недавно ты другую мою сестру убил, в отхожей яме спину ей сломал. Ты что, досадить мне хотел? Моего горбатого оленя распрягите! Уведите оленя! Одного года или двух лет нам для драки не хватит».

Я сказал: «Младший Вай, пять моих белых отвяжи. Если мы начнем драться, одного года или двух лет будет мало».

Пять белых и горбатого отогнали. Начали мы драться. Пока дрались, дождь пришел трижды. Глаза потерялись. Когда глаза открылись, вижу — Сиибэ Мандо подо мной умер. Я встал на ноги, отошел на пять сажений. Подперев голову рукой, уснул. Сиибэ Мандо начал шевелить ногой. На ноги он вскочил, говорит: «Я пойду». Тряхнулся — стал диким оленем, худым диким хором. Лежа, подперев голову рукавом малицы, я сказал: «Иди, ищи место, где сдохнешь».

Еще семь дней я спал. На седьмой день вскочил. Один раз тряхнулся — превратился в саблехвостого<sup>77</sup>. По следу за диким хором, нюхая землю, пошел. Бегу, волоча хвост по снегу. Впереди заросшее озеро. В долине хор лежит, отдыхает. Увидел меня, вскочил. Я говорю: «Беги, хор, ищи себе место, где сдохнешь».

Семь дней я за ним гнался. Сиибэ Мандо в земляную дыру заскочил. Оттуда, из прохода<sup>78</sup>, слышен его голос: «Не пускайте того, кто за мной идет!» Семь *сесавэй* и семь *хора-парнэ* охраняют проход. За руки друг к другу они привязаны. Когда один дернет рукой, другого обнимает. Мысль моя ходит: «Я же по следу иду, а они мне мешают, этакое дерьмо!»

Одно ухо я отвернул назад<sup>79</sup>. Заскочив в проход, дважды в обе стороны хвостом махнул. Семерых *сесавэй* и семерых *хора-парнэ* головы слетели. Еще семь дней бежим. Опять виден проход, который сторожат семь *сюдбя* и семь *ңаятар*. Хор говорит: «Не пускайте того, кто сзади меня, это не *ңылека*<sup>80</sup>, а Младший Тэта-Вай, он за мной гонится!»

<sup>75</sup> Полено для колки дров, уже снаружи чума. Так пьяный герой выбирается из чума.

<sup>76</sup> Уверенно встал на ноги.

<sup>77</sup> *Тэвалыңэ* — волк.

<sup>78</sup> *Под* — проход внутрь земли (так же обозначается просека в густом лесу, которую сторожит Сюдбя).

<sup>79</sup> Для быстроты бега.

<sup>80</sup> В данном случае «волк».

Думаю: «Эти будут мне мешать идти по следу». Одно ухо отвернул назад, дважды махнул хвостом — головы их полетели.

Высочили мы из-под земли. По солнечной земле бежим. Впереди виднеется дом со спиной<sup>81</sup>. Наверное, это дом правителя людей<sup>82</sup>. Видно, как там смеются и едят. Дальше бежим. Я вижу впереди сто чумов. Оленей повсюду полно — на сопках и в долинах рек. Среди десяти тысяч оленей семь дней за хором гонюсь. До него — расстояние длинного аркана. Десять тысяч оленей по сотне разбежались в разные стороны. Я его отличаю от всех других оленей, гонюсь за ним среди стада. Хор устал среди десяти тысяч бегать, повернул в сторону ста чумов. На пять сажень я его догнал.

В среднем большом чуме дверь распахнута до шестов *ти*<sup>83</sup>. Мы уже у кораля — три сажени до хора остается. У колоды<sup>84</sup> одна сажень осталась. В дверь он голову просунул. Я прыгнул под хора. Волчья пасть между двух его задних ног прошла. Сбил я его, хор упал на деревянный пол. Я рванул зубами и оторвал у хора между ног — в пасти моей его вещи<sup>85</sup> остались. Кровь хлещет из Сиибэ Мандо.

Волоча хвост, побежал я прочь. Сиибэ Мандо своим людям сказал: «Это не настоящий *чылека*, это Младший Тэта-Вай. Женщина Мандо, я умираю. Пусть он отдаст мои вещи! Пусть отдаст и взамен возьмет тебя!»

Я услышал позади себя звон женщины<sup>86</sup>. Обернулся. Только я к ней приближусь, она назад отходит. Говорит: «Отец сказал, чтобы ты его вещи вернул».

Путь лежал мимо дома со стеклянными окнами. Из этого дома голос правителя раздался: «Отдай ему то, что оторвал. Смерть его еще не пришла». Бросил я в снег рядом с домом его вещи. Тряхнулся и стал человеком. Пошел за женщиной.

Сиибэ Мандо говорит жене: «Вари котел. Нет ли у нас еще чего-нибудь?»

Вино стали пить. Спать легли. Я лег на постель девушки Мандо.

Через какое-то время залаяли собаки. Две упряжки идут. Первая — два белолобых, вторая — пять белых хабтов. Сиибэ Мандо задумался, голову склонил: «Таких упряжек не знаю. Кто же это?» У сидящего на задней нарте длинная борода в кольцах, животом он хорей подпирает<sup>87</sup>.

<sup>81</sup> *Маханда хард* — дом с крышей.

<sup>82</sup> *Ненэй Ерв* (погоня продолжается в мире людей).

<sup>83</sup> Входной нюк поднимают до горизонтальных шестов *ти*, когда кого-то ждут.

<sup>84</sup> Колода для колки дров у входа в чум.

<sup>85</sup> *Чамгэри* — в данном случае гениталии.

<sup>86</sup> Металлических накосных подвесок.

<sup>87</sup> Устал или спит.

Я сказал Сиибэ Мандо: «Ты охотишься, а людей этих не знаешь. Впереди едет Младший Вай, за ним — Старший Тэта-Вай, этот Вай — *цылекарка*<sup>88</sup>».

Младший Вай уже распахнул дверь. Я говорю: «Мой брат возмужал!» Чумовые шесты раздвинул плечами Младший Вай. Сел на пустую сторону чума. Старший Тэта-Вай между нами сел. Младший Вай начал говорить:

«Три года назад я потерял хора без пометок на ушах. Не видели вы такого?»

Сиибэ Мандо отвечает: «Такой олень не приходил. Вы, наверное, ищите того, что в *си* сидит?»<sup>89</sup>

Пока варится котел, Сиибэ Мандо спрашивает: «Есть ли у нас еще что-нибудь?»

Стали вино пить, глаза я потерял. Как глаза открылись, спрашиваю: «Женщина, имеющая чум, там оленей ловят?»

«Не ловят, а дерутся. Никого уже в живых не оставили. Младший Вай, Старший Тэта-Вай и Мандо-женщина с Сиибэ Мандо бьются».

«Пусть дерутся, я хочу выпить».

«У тебя нет живота, чтобы выпить».

Смотрю, опять мой желудок у лица *симзы* лежит, остыл уже. Я взял его и снова внутрь себе засунул. Она дала мне еще вина. Я глаза потерял. Когда глаза вернулись, два брата, Старший Тэта-Вай и Младший Вай пришли. Говорят: «Мы всех убили, один Младший Мандо в живых остался».

Младший Мандо говорит: «Если меня убьют, на моей земле погаснет огонь Мандо. В темной земле Мандо-женщину, лицо которой светится, как солнце, ты не достанешь».

Младшего Мандо в живых оставили. Мои братья уехали к себе домой. Я взял в жены двух Мандо-женщин. С чумом и аргишем поехал в свою землю.

Не один раз перекочевали. Пришла зима. Глянул я в дымовое окно — по небу высокие облака плывут. Две белые куропатки друг за дружкой в небе летают. Вижу, у одной куропатки вместо крыльев лук, у другой — тоже лук, темный железный лук. Первая куропатка — это сын Хурыте, вторая — сын Тидете. Один *хор-сюдбац*<sup>90</sup> другого луком ударяет. Сын Тидете говорит: «Пусть сидящий внизу тебе поможет».

Я сел, надел ягушку-одеяло, говорю: «Дайте мне лук вождя Мандо». Нацелил лук в дымовое окно. В заднюю куропатку пустил двух-

---

<sup>88</sup> 'Подобный *цылека*'. Старший Тэта-Вай воскрес, как это часто случается в ненецких сказаниях.

<sup>89</sup> Тот, что ведет *ярабц*, Младший Тэта-Вай.

<sup>90</sup> *Воин-сюдбац* — летающий воин.

концовую стрелу<sup>91</sup>. След остался за стрелой. Заднюю куропатку стрела подкинула. Со стороны *нё* что-то тяжелое на землю упало. Под дверь выглядываю — *хор-сюдбабц* на три нарты, связанные носами, упал. Другой *хор-сюдбабц* тоже вниз спустился. Окровавленный сын Хурыте вполз в чум, пошел на пустую половину чума. Я говорю: «Две Мандо-женщины, сварите котел».

Только стали вынимать из котла варево, *хор-сюдбабц* с криком вскочил и полетел в дымовое окно. За плечо меня схватил, потащил вверх. Лук вождя Мандо я еле успел схватить. Две Мандо-женщины за мои щиколотки ухватились. Вылетели все вместе через дымовое окно. За нами след по воздуху тянется. Обеих жен я под мышки себе кинул. *Хор-сюдбабц* летит — только воздух взвихрется.

Впереди вижу упирающийся в море мыс Хурыте-Сале. Холм высокий, в воду врезается. Семь раз обернулся вокруг мыса. На нем сто чумов, в середине — большой чум. Возле него мы спустились. Сын Хурыте крикнул в чум: «Сестры моей постель приготовьте. Сына Тидете не я убил, а человек с другой земли». Женщина-*сюдбабц* села на женскую постель<sup>92</sup>.

Осень настала. Три дня земля дрожит. Упряжка двух густошерстных оленей идет. Сын Хурыте говорит: «Сын того, которого ты убил, пришел». Под копытами двух густошерстных три дня земля дрожит. На вершине мыса сын Тидете двух своих густошерстных привязал.

Воины-*сюдбабц* стали друг в друга стрелять. У сына Хурыте кровь идет по ноге и под пяткой собирается. Дочь Сюдбабц говорит: «Если наш брат умрет, наша земля останется без огня».

Я вытащил из-под подушки лук вождя Мандо, говорю сыну Тидете: «Сват, стрела, предназначенная тебе, сейчас прилетит! Потом скажешь, что я убил тебя без предупреждения». Положил я на тетиву одну двухконцовую стрелу, под дверь из лука выстрелил.

Сюдбабц семь раз перевернулся, вверх поднялся, стрела ему ступню прорубила. Говорит сын Тидете: «Сильный ты, пришелец. Сильней меня ты оказался. Нogu я железом скреплю, это для меня не смерть. Двух густошерстных оставь себе. Я больше не приду».

С тремя женами я откочевал. Езжу на двух густошерстных. Началась вторая половина зимы. Однажды увидел я стоящий чум, говорю женам: «Поеду в гости, вы чум сами поставьте».

Подъехал, возле сидящего на нарте у *си* человека остановился. Со стороны *нё* — будто мертвец. Я спросил: «Кто-то здесь убит? Наверное, я нашел чум без хозяина».

Сидящий отвечает: «Отец мне велел оленей охранять».

<sup>91</sup> *Ёхоти* — стрела с раздвоенным наконечником.

<sup>92</sup> Стала женой пришельца — Младшего Тэта-Вай.



Хозяева этого чума когда-то ели — еда так и стоит на столах. Я говорю: «Это моих рук дело — этот мертвец. И чум это мой».

Чум свой я забрал, а тому человеку дал оленей. В свой чум пришел, перекочевал несколько раз. Остановились. У *си* на нарте своей сижу. Жду, когда котел сварится. Смотрю, со стороны *си* семеро на железных лыжах идут. У первого лыжи железные прогибаются, рукав за пояс закинут<sup>93</sup>.

Возле меня он остановился. Друг на друга смотрим. Я взгляд отвел — такого человека я не знаю. Спросил: «Кто ты такой?»

«Я всю жизнь без оленей — Сын Тэмя<sup>94</sup>. Когда-то ты встретил Вэри Сюдбя и назвался Сыном Тэмя. Это плохо. Ты привык убивать».

Он не заметил, как мелькнул мой кулак. Ударил я Сына Тэмя в одно ухо — голова у него крепкая. У меня рука чуть от плеча не оторвалась. Сын Тэмя говорит: «Кулаком бить ты не умеешь, дай-ка я тебя научу».

Не заметил я, как кулак его мелькнул. Свет забыл. Когда глаза открылись, с семи сторон ветер пришел. Чума нет. Встал на две ноги, думаю: «Как я выживу?»

Снова сознание потерял. Когда глаза открываю, прохожу расстояние в один аркан. Вижу маленький холмик, на котором сидит сова, думаю: «Дойду до холмика и умру».

Опять глаза потерял. Когда глаза открылись, вижу много оленей. За оленями идет мальчик. Он говорит кому-то: «Здесь лежит *цылека*». Второй, взрослый, отвечает: «Это не *цылека*, это тот, кого мы ищем». Подошел ко мне и говорит: «Этот мертвый — Младший Тэта-Вай».

Взрослый оказался Младшим Вай. Поставили чум. Младший Вай говорит мальчику: «Это твой отец». Так и стали жить. Выпал снег второй осени. Я говорю: «Младший Вай, иди в свою землю. С тем, кто меня убил, ты не справишься. Пока я не убью Сына Тэмя, не остановлюсь. Я ему вреда не сделал, зачем же он меня убил? Дай мне на время оленей».

«У меня нет хороших оленей, есть только два белолобых».

Откочевали они к своей земле. Я своим путем поехал. Сколько-то ехал, оказался над большим озером. В конце речки, вытекающей из озера, стоит большой чум. В этом чуме две женщины: Мандо и Сюдбабц. Они говорят: «Сын Тэмя поставил здесь для нас чум после того, как ты умер. Домашних оленей мы не едим. Сын Тэмя для котла приносит диких оленей. Если рыбу поймает, рыбу дает».

Я женщинам говорю: «Оленей собирайте сами. На вторую осень чум снимете». Они начали кочевать. Я поехал дальше.

У большого озера увидел сорок чумов. Оттуда идет аргиш. Это Сын Тэмя отправил мне свою сестру. Говорю: «Я не хочу жену, у меня жен хватает».

<sup>93</sup> Богатырь стремительно движется.

<sup>94</sup> Берестяной Чум.

Бросился я на женщину, голову ей наоборот развернул. Так и отправил назад. Смотрю, Сын Тэмя встречает сестру у границы своего стойбища: «Куда едешь, девочка?»

«Он сказал, что я ему не нужна».

Сын Тэмя поправил ей голову: «Это для тебя не болезнь, я снова поставлю тебе голову на прежнее место».

Аргиш сестры он привязал к своему поясу, направился к нам. Около меня остановился, говорит: «Драться я готов, только еще не видели того, кто сильнее меня. Мы с тобой родственники<sup>95</sup>. Неясно, кто из нас победит, лучше остановиться. Возьми женщину, больше я не приду». Он замолчал.

Я откочевал к своей земле. Пришел к своей земле, разделил жен. Двух жен отдал сыну, одну — Младшему Вай.

Старший Тэта-Вай стал хэхэ рода Вай и остался на середине Большой Вай-реки. Младший Тэта-Вай стал Илибембэртя.

#### ЖЕНЩИНА НЫЯВУ (НИ НЫЯВУ)

*Щютнас*

Сказитель Ауто Вылла, Нум-то, 1990

Живут два брата. У них есть сестра по имени Ныяву. Оленей у них девять тысяч. Долго они так живут. Олени весь ягель съели, землю языками лижут. Решили братья на новое место кочевать. Кочуют.

Младший брат говорит: «Когда мы кочевали, я на седьмой стоянке забыл топор в *си*<sup>96</sup>. Сестра, съезди за топором, привези его». Стал старший брат запрягать четырех оленей, запряг. Младший брат оленей по шее ударил, они упали. Он говорит: «Эти олени не пойдут, не доедет на них сестра».

Взял младший брат толстый, как канат, аркан и поймал четырех светло-серых хабтов с завернутыми назад рогами. Взял он передового оленя за шею, тот дернул так, что брат еле на ногах удержался. Три остальных светло-серых за ним как телята пошли.

Подошел младший брат к нарте, она железная и укрыта пологом. Открыл ключом замок, достал хорей железный складной, упряжь с железными застежками. Говорит сестре: «Сильно оленей не гони. Доедешь до седьмой стоянки, найдешь топор. Когда будешь подъезжать к стоянке, начнется снег и подует южный ветер. В полдень туда приедешь. Когда назад поедешь, густой снег пойдет. Ты оленей не погоняй, они сами пойдут, сами обратный путь найдут».

<sup>95</sup> Роды Тэмя и Вай относятся к одному *тэнз* — Яптик (Вануйта) (прим. сказителя).

<sup>96</sup> *Щин* (диалект лесных ненцев).

Слово переходит к сестре.

Я поехала. Кажется мне, что олени медленно идут. А по сторонам погляжу — деревья мелькают. Под нартой мелькают сопки, будто нарта едва касается сопок полозьями. В полдень я приехала на седьмую стоянку. Взяла топор. Когда я подъезжала, пошел снег. Когда обратно поехала, густые хлопья повалили, ничего не видно. Я вожжу отпустила, олени сами идут.

В крытой пологом нарте у меня еда была. Семь дней и семь ночей шел густой снег. К вечеру седьмого дня небо прояснило, я обрадовалась, огляделась вокруг. Ветер сменился, подул с севера, опять семь дней и семь ночей была метель. Я ехала и спала. К вечеру седьмого дня небо прояснило. Я огляделась вокруг.

Вижу, передо мной сопка, олени прямо на нее идут. На сопке сидит парень и что-то строгаёт. Я думаю: «Кто это такой? Наверное, Мандо. Куда же я еду?» Олени остановились. Парень вытащил костяную колодушку, говорит: «Это олени моего брата, сейчас я побью того, кто в нарте сидит».

Младший Мандо открыл полог нарты, увидел меня. Говорит: «О! Пока земля молчит и все спят, я эту девушку поймаю». Младший Мандо меня поймел. Мне понравился этот парень с белым лицом и черными бровями.

Младший Мандо привязал вожжу к нарте, меня повел в пещеру<sup>97</sup>. Там темно, семь *хэхэ*<sup>98</sup> стоят. Некоторые из них плачут, некоторые смеются: «Вот, хозяин наш себе невесту нашел». Это священное место Мандо.

Долго мы шли, перешли на другую сторону сопки. Там тоже светит солнце, видна долина, на которой пасутся олени, чум стоит. Раньше там большое стойбище было, князя там жили.

Подошел Младший Мандо к своему чуму, кричит: «Сестра, я тебе подругу привел, невесту мою». Я вижу, в чуме старики Мандо лежат под семью одеялами, долго лежат, будто мертвые. Искры из костра сыплются на их одеяла. Искры на одеяла падают, прожигают их.

Сели есть, легли спать. На седьмой день кто-то говорит Младшему Мандо: «Хватит спать, когда ты будешь своего старшего брата искать?» Младший Мандо вскочил, суставы его, как весенний лед, затрещали. Младший Мандо совсем молод, усы только пробиваются, глаза — красивые узкие щелочки, он стройный и резвый, как молодой олень.

Поели. В полночь, когда в верхнем отверстии чума появилась Тень Лося<sup>99</sup>, Мандо Вэсако вышел на улицу, поймал оленей. Стойбище со-

---

<sup>97</sup> Подземный проход. Символически отделял землю энцев (*мандо*) от земли лесных ненцев. По «подземной трубе», как и по «небесной трубе» (*Нув нуд* — Млечный путь), путешествовали шаманы.

<sup>98</sup> *Кхахе* (диалект лесных ненцев) — в данном случае культовые изваяния.

<sup>99</sup> *Кутвай тить нумки* — «Лося тени звезды» — Большая Медведица.

бралось, и мы начали кочевать. Я с ними еду. Сколько-то едем. Через подземный проход, где стоят хэхэ, снова проехали. Когда мимо хэхэ проезжали, мне показалось, что они плачут.

Мандо куда-то войском идут. У меня плохое предчувствие. Едем дальше. Выехали мы зимой, уже весна наступила. Солнце высоко поднимается. Подъезжаем к большой реке. Младший Мандо впереди едет, его воины впереди идут. Только перешло войско через реку, лед на реке начал крошиться. Переехали мы на другой берег.

Совсем близко к стойбищу моих братьев войско Мандо подошло. Средний Мандо говорит мне: «Навести своих братьев в последний раз». Тем временем остальные Мандо готовят кольчуги, луки железные, сабли, топоры, копыа хореев.

Я поехала к моим братьям. Приезжаю, вижу, они лежат раздетые, с босыми ногами. Я говорю: «Братья, к вам войной Мандо идут».

Они отвечают: «Нам все равно. Земля ровная и никуда не спрячешься. А ты куда собралась? Оставайся здесь ночевать».

Осталась я ночевать у моих братьев. Утром пошла на стойбище Мандо. Там тихо, дымов над чумами не видно, собаки не лают. Зашла в чум, там два брата Мандо лежат мертвые, глаза у них остекленели.

Пошла я к своим братьям, заплакала и говорю: «Мой муж и его брат убиты. Что-то случилось, они даже не воевали».

Старший брат говорит мне: «Если тебе жаль твоего мужа и его брата, то пойдешь к ним». Он достал пояс с семью золотыми ножнами, из которых торчат семь рукояток ножей из кости мамонта. Говорит: «Повесь этот пояс над их головами и рядом встань».

Я так и сделала. Легла спать. Утром встала, начала еду варить. Тут мой муж просыпается и говорит: «Долго же я спал». Я отвечаю: «Ты не спал, а был мертв. Вы напрасно на моих братьев войной пошли. Воевать вам не надо, они вам родня».

Остальные воины Мандо мертвыми остались. Мы с Младшим Мандо взяли оленей и поехали к моим братьям. Приехали, гостим. Младший Мандо говорит: «Давайте вместе жить. У вашего младшего брата нет жены. Пусть его женой будет моя сестра». Стали вместе жить.

Мой старший брат стал Явмал, младший брат — Илибембэртя.



## ГЛАВА 4. ШАМАНЫ

*Самбдабц. Сокровенное слово. Клюв Белого Орла (хынабц).  
Шаман-человек (ярабц). Пасынок (лахнако). Земляной-Чум-Имеющая  
(сёсавей лахнако). Ёыйвай-богач (лахнако). Могучий Пучи (ярабц)*

### САМБДАБЦ

«Головы Двурогой Мохнатый дух<sup>1</sup>, 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<sup>2</sup>, куда ты делся?»  
Железные копыта его белолобого хабта 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<sup>3</sup>, куда ты делся?»  
Тот отвечает:  
«Будь по-твоему, Сирота, я собираюсь, моя земля далеко».  
Он пришел, у священной стороны чума остановился.  
Как когда-то прежде, я начинаю камлать.  
«Железкрылая Гагара<sup>4</sup>, 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<sup>5</sup>, куда ты делась?»  
Старуха отвечает: «Земля моя далеко,  
Я готовлюсь, у носа священных нарт остановлюсь».  
Вновь, вновь я говорю:  
«Другой земли края, Края Земли Старуха<sup>6</sup>, куда ты делась?»

<sup>1</sup> *Ѕэва Тарка Ѕаятар.*

<sup>2</sup> *Яэмал Ирико.*

<sup>3</sup> *Поңгармэ Ирико.*

<sup>4</sup> *Есь 'тото Паяры.*

<sup>5</sup> *Пэ-мал Хадако.*

<sup>6</sup> *Ямал Хадако.*

Слышен ворчливый ответ старухи: «Прийти собираюсь».  
 Вновь, вновь я говорю:  
 «Ледяного острова Старик<sup>7</sup>, где ты?»  
 Рукава его малицы друг о друга стукнули:  
 «Будь по-твоему, Сирота, вот уже пришел я!»  
 (Үөт Тадибе, Ямал, 1993)

Небесных людей олень<sup>8</sup>  
 Один раз споткнулся,  
 И наконец-то встал.  
 И кровь осталась, где он остановился.  
 Братьев моих уши хорошо слышат<sup>9</sup>.  
 (Пирибтя Лаптандер-Окотэтто, Ямал, 1996)

По какой причине я села рядом с *симзы* мужа моей сестры?  
 Почему бубен с клыками белого медведя прошел между чумами?  
 Зачем челюсти мои ослабли?  
 Зачем суставы мои ослабли?  
 Хочу услышать звон  
 Двух семерок остро заточенных небесных ножей.  
 (Пирибтя Лаптандер-Окотэтто, Ямал, 1996)

### СОКРОВЕННОЕ СЛОВО (ХЭБИДЯ ЛАХНАКО)

*Ямал, 1996*

Когда-то давно на мыс Хэхэм-Сая (Хаэн-сале) приехали шаманы рода Үөкатэта, поставили большой чум и начали камлать. Духи сказали им, что богиня Ямал Хада желает воплотиться в тело женщины. Шаманы взяли женщину, затащили ей на шее аркан, а Вэхэля-тадибе держал веревку, привязанную к ее ноге. Жертву, как важенку, разрезали на две части. Снятую с нее кожу постелили в *си*, у священного шеста *симзы*. Там же вылили на землю остатки варева из котла. Прошла ночь, а утром люди увидели, что от *си* уходят вдаль следы оленухи и шести оленят. Однажды охотники увидели семь диких оленей — низкорослую старую важенку и шесть молодых высоких оленей. Их убили и поделили между собой. Старая важенка досталась самому бедному из охотни-

<sup>7</sup> *Сэр-но Ирико.*

<sup>8</sup> *Нун тэнз хабтекэми* — букв. 'Небесного народа хабт'.

<sup>9</sup> Этот *самбдабц* связывается с предсказанием *мандалады* — антисоветского восстания ненцев 1934 г. Исполнившая его шаманка протыкала себя ножом, и ее кровь пили все присутствовавшие при камлании. По преданию, ее кровь предзнаменовала будущее кровопролитие.

ков, тому, что пришел к Цокатэта подкормиться. Его звали Тахана Вэнга. Только начал он надрезать живот важенки, как его нож ткнулся в металлическую пряжку. Он спрятал ее и увез с собой. Жена Вэнга зашила пряжку в женскую шапку. Однажды камлал шаман с бубном, узнал, где находится пряжка, и рассказал людям. Услышав об этом, Лямби Вэнга отобрал у Таханы шапку вместе с пряжкой. Положил ее в изголовье своей священной нарты. Сейчас поясное железо<sup>10</sup> хранится у рода Тусида. А на месте, где когда-то стоял чум шаманов Цокатэта, появилось святилище Си'ив Мя (Семь Чумов).

#### КЛЮВ БЕЛОГО ОРЛА (СЭР ЛИМПЯ ПЫЯ)

*Хынабц*

Сказитель Леонид Лапсуй, Гыдан, 1979

Немой Мынеко летит по ветру. Видит, по холмам идут аргиши. Кажется, это люди Семи Железных Лыж<sup>11</sup>. Впереди аргиша едет сестра Железных Лыж на упряжке четырех бело-черных<sup>12</sup> хабтов. Как видит Мынеко, Младший из Железных Лыж плачет.

Так аргиши проходят семь перегонов подряд.

Слово у сестры Железных Лыж.

Я вижу, Младший из Железных Лыж плачет. Я вижу, мы все время кочуем без остановок. Поглядела я на то место, откуда мы отправились, и вижу, что по нашему следу идет пеший человек. Своей грудью он занимает полнеба. Нос у него кривой, как клюв орла. Кажется, это Сэр Лимпя Пыя. На каждый его вдох девять-по-девяти хабтов со спутанными рогами летят ему прямо в рот. Он глотает их.

Вижу, рядом со мной проходит Младший из Железных Лыж. Из нарт, с правой стороны, он достает железные лыжи в чехле. Снизу лыжи подбиты шкурой выдры. Он встает на них и проезжает мимо меня в голову аргишей. Его лыжи длиной в семь саженей от крепления к носу и семь саженей к пятке. По старой дороге он идет на лыжах.

Я смотрю на старое место стойбища, там уже никого не осталось, от семисот чумов ничего не осталось. Слышу, как Сэр Лимпя Пыя моему брату вдогонку говорит на языке *сюдбя*: «Беги, если можешь». Я побежала за братом. Сзади Сэр Лимпя Пыя ушел под землю, над его головой земля закрылась.

Семь дней бежим. На седьмой день видим, впереди идут караваны. Это кочуют люди Семи Железных Узд<sup>13</sup>. Достаем середины каравана-

<sup>10</sup> *Ни еся* — пряжка.

<sup>11</sup> *Си'ив Еся Ламба*.

<sup>12</sup> *Ладсэр* — спереди белые, сзади черные.

<sup>13</sup> *Си'ив Еся Сян*.

нов. Сзади опять появляется Сэр Лимпя Пыя, говорит Младшему из Железных Лыж: «Я же тебе говорил, в земле дырки нет<sup>14</sup>».

Впереди каравана идет сестра Железных Узд. Младший из Железных Лыж проезжает мимо нее и говорит: «Сестра<sup>15</sup>, мы умираем, давай собирайся». Сестра Железных Узд достает из нарты железные лыжи, которые для нее сковал Младший из Железных Узд.

Младший из Железных Лыж проезжает мимо Младшего из Железных Узд и говорит: «Кончено, мы не будем больше жить».

«Что случилось?»

«Посмотри назад!»

Младший из Железных Узд посмотрел назад и увидел Сэр Лимпя Пыя. Младший из Железных Узд достал из нарты железные лыжи, встал на них. Вчетвером бегут на лыжах Младший из Железных Лыж, Младший из Железных Узд, сестра Железных Узд и я.

Я опять посмотрела назад, вижу, как Сэр Лимпя Пыя глотает трех из Железных Узд. Младший из Железных Лыж говорит: «Плохо, что ты посмотрела назад. Оглянувшись, ты их погубила».

Я вижу, Сэр Лимпя Пыя будто сматывает веревку<sup>16</sup>, расстояние между нами уменьшается. Его дыхание достигает нас. Сэр Лимпя Пыя говорит: «Младший из Железных Узд, ты тоже бежишь. Что ж, бегите, только в земле дырки нет!»

Расстояние между нами — девять-по-девяти сажений. Сестра Железных Узд отстает от нас на три-по-девять сажений. Младший из Железных Лыж говорит Младшему из Железных Узд: «Подожди свою сестру, она уже устала».

Мы остановились, поджидая сестру Железных Узд. Расстояние уменьшилось до семи-по-девяти сажений. Младший из Железных Узд взял свою сестру на руки. Так бежим целую зиму. Сэр Лимпя Пыя тоже бежит за нами, веревку сматывает. Я вижу, что земля, по которой мы бежим, пустая — всех съел Сэр Лимпя Пыя.

Сэр Лимпя Пыя настигает Младшего из Железных Узд, расстояние между ними уже шесть-по-девять сажений, пять-по-девять сажений. Младший из Железных Узд говорит Младшему из Железных Лыж: «Я не смогу бежать больше семи дней, возьми мою сестру».

Младший из Железных Лыж берет на руки сестру Железных Узд и Младшего из Железных Узд и бежит дальше. Сидящие у него на руках блюют от усталости. Три года они бегут.

Мынеко видит, сестра Железных Лыж от своего брата не отстает. До Сэр Лимпя Пыя семь-по-девять сажений. Еще лето они бегут. Выпал снег.

<sup>14</sup> Спрятаться некуда.

<sup>15</sup> *Нябако* — обращение к старшей сестре, младшей сестре отца, старшим женщинам из рода отца.

<sup>16</sup> Догоняет беглецов.



Младший из Железных Лыж говорит сестре: «Я бы мог бежать еще девять лет, но толку нет. Придется драться». Он обернулся к Сэр Лимпя Пыя: «Я мог бы еще девять лет бежать, но все будет напрасно. Ты мог бы за это время еще кого-нибудь съесть. Давай биться здесь». Младшему из Железных Узд он говорит: «Идите три года, кого-нибудь из людей найдете. Если меня не будет девять лет, больше не ждите меня».

Младший из Железных Лыж повернулся и пошел навстречу Сэр Лимпя Пыя. Начали они биться.

Слово у Младшего из Железных Узд, сестры Железных Узд и сестры Железных Лыж.

Три года мы бежим. Слышим, сзади доносится гром боя. Сестра Железных Узд снова начала отставать. На третий год видим на холме большой чум. Вокруг него пасется девять тысяч оленей. Здесь живет Вантад-тадибе<sup>17</sup>.

Вантад-тадибе сидит у чума на нарте со стороны *си*. Младший из Железных Узд подходит к нему. Вантад-тадибе спрашивает: «Что с вами случилось?»

Младший из Железных Узд говорит: «Великан Сэр Лимпя Пыя шел за нами, всех съедая. Младший из Железных Лыж остался с ним биться. Через три года великан победит его и придет сюда».

Вантад-тадибе улынулся: «Пусть этот Ыа, какой бы он ни был, дерется с Младшим из Железных Лыж. Пусть Младший из Железных Лыж с ним поиграет. Вы нашли здесь очаг. Кто сюда приходит, тот не умирает».

Живем так девять лет, Младший из Железных Лыж не приходит. Из-под земли слышен гром их битвы. На девятый год земля вздрагивает, кто-то тяжелый там падает. Проходит еще три года.

На третий год со стороны пасущихся оленей доносится шум, стадо от испуга в кучу сбивается. Дочь Вантад-тадибе вышла из чума и говорит: «Идет Младший из Железных Лыж. Пока он бился с Сэр Лимпя Пыя, сам стал чудовищем<sup>18</sup>. Сейчас он идет за оленями».

«Так и должно было случиться», — говорит Вантад-тадибе.

Сестра Железных Лыж видит, как чудовище подходит к священной нарте и падает перед ней на четвереньки; руки его и ноги прирастают к земле.

Вантад-тадибе достает из священной нарты саблю небесных людей<sup>19</sup> и отрубает Младшему из Железных Лыж голову, руки, ноги. Берет его позвонок, кисти рук, ступни ног, голову и вносит в чум. Говорит дочери: «Принеси медный бубен из священной нарты». Дочь Вантад-тадибе принесла бубен, положила его на *ти*<sup>20</sup>, и бубен сам начал петь.

<sup>17</sup> Вантад-шаман.

<sup>18</sup> *Џаятар*.

<sup>19</sup> *Нуву тэнз*.

<sup>20</sup> Горизонтальные шесты чума, на них над огнем нагревают кожу бубна.

Вантад-тадибе говорит: «Сестра Железных Лыж, ты будешь вторящей<sup>21</sup>». Вантад-тадибе спрашивает всех небесных и земных богов. Сестра Железных Лыж видит — перед костром сидит уже сам Сэр Лимпя Пыя. Он — Отец Семи Смертей<sup>22</sup>. У него изо лба течет кровь. Вантад-тадибе говорит ему: «Ты больше на земле не появишься!»

Из-под ягушки, которой были укрыты кости Младшего из Железных Лыж, начинают вытягиваться ноги, на подушке появляется голова. На улице раздается шум, это идут ожившие шестеро из Железных Лыж. Вантад-тадибе заканчивает камлание и бросает медный бубен в *си*. Младший из Железных Лыж ожил и сел на постель.

Проходит три года. На третий год Вантад-тадибе говорит сестре Железных Лыж: «Если бы ты не оглянулась, трое из Железных Узд тоже были бы живы и на земле бы никто не умирал. А теперь люди будут уходить. Ты отныне станешь Нув Я-Мюня<sup>23</sup>, Младший из Железных Узд — Илибембэртя, Младший из Железных Лыж — Нум, а я стану Тадев Сомтавы<sup>24</sup>».

#### ШАМАН-ЧЕЛОВЕК (ТАДЕБЯ-ХАСАВА)

*Ярабц*

Сказитель Николай Ядне, Кутоп-Юган, 1978

Стоит одинокий чум. На одной его половине живет Тадибе-хасава с сестрой, на другой — его брат с женой. Тадибе-хасава все время спит. Он ни разу еще из чума не выходил.

Наконец, он встает, выходит наружу. Видит, с противоположной от входа стороны чума стоит семь священных нарт. Поверх средней нарты лежит шкура бурого медведя. Со стороны входа он видит нарту, на которой лежат лыжи, подбитые шкурой выдры, а рядом железная рогатина.

Тадибе-хасава идет к краю стойбища и возвращается обратно. Из священных нарт он достает медвежью шкуру и несет ее к нарте у входа<sup>25</sup>. Там он берет железную рогатину и семь раз хлопает медвежью шкуру со словами: «Посмотрим, кто из нас сильнее, ты или я!» Затем он снова кладет на нарту шкуру и железную рогатину. Возвращается в чум и ложится спать.

<sup>21</sup> *Тэлтаңгода* (вторящий) повторяет произносимое шаманом слово в слово. Если *тэлтаңгода* пропустит слово, шаман закричит, ударит в бубен над его головой. Если *тэлтаңгода* отстанет, шаман может упасть замертво, потерять сознание (прим. сказителя).

<sup>22</sup> *Си'ив Џа Нися* — бог смерти *Џа*.

<sup>23</sup> Богиня Лона Небесной Земли.

<sup>24</sup> 'Рождающий шаманов'.

<sup>25</sup> Перенос священной медвежьей шкуры из священной нарты в обычную (грязную) — нарушение обычая. Тем самым шаман бросает вызов медведю.

Тадибе-хасава спит семь дней. На седьмой день он чувствует, будто что-то мешает ему спать, будто ягушка под ним скомкалась. Встает Тадибе-хасава, надевает кисы, малицу. Не прикоснувшись к еде, выходит из чума. Видит, по тому месту, где он шкуру хлопал, идет медведица, за ней семь медвежат. Кричит Тадибе-хасава: «Ну что ж, посмотрим, кто есть ты и кто я!»

Медведица уходит прочь. Тадибе-хасава лыжи из нарт достает и надевает, рогатину с собой берет. Спешит за медведицей, а догнать не может. К краю соленой воды подходят медведи, когда Тадибе-хасава их настигает. Железной рогатиной он убивает всех семерых медвежат. Кричит вслед матери: «Так кто сильнее, ты или я?!»

Медведица только чихнула и еще быстрее пошла. До обрывистого берега моря остается совсем немного. Медведица так идет, что дальше не отдаляется и ближе не подпускает. Вот уже они идут по морскому льду. Тадибе-хасава шагу прибавляет, догоняет медведицу. Уже виден край льда, за которым начинается открытая вода. Медведица устает. Тадибе-хасава к ней приближается, железной рогатиной ее убивает. С мертвой медведицы он обдирает шкуру вместе с головой. В одну руку берет шкуру, в другую рогатину и поворачивает обратно.

Целый день идет Тадибе-хасава. Перед ним открывается полынья шириной в пятьдесят саженей. Идет в одну сторону — не видно конца полыньи, идет в другую — она еще шире становится. Думает Тадибе-хасава: «Может быть, лыжи мои способны по воде пройти?»

Пошел прямо по воде — под лыжами лед застывает, а позади тут же тает. Перешел полынью, шкуру медведицы за голову тащит. Видит, перед ним новая полынья, еще шире прежней. До другого ее края девяносто саженей. Он и ее переходит на лыжах, под которыми лед застывает. Подходит Тадибе-хасава к третьей полынье — другого ее края не видно вообще. Чувствует он усталость. Снимает лыжи, кладет под себя медвежью шкуру как подстилку и ложится на нее. Лыжи и железную рогатину оставляет рядом. Спит Тадибе-хасава.

Просыпается он от страшного треска, рядом с ним лед крошится. Лыжи его ушли под воду, железная рогатина и медвежья шкура уцелели. Обходит он льдину. Видит, со всех ее сторон лед обламывается. Плывет куда-то льдина. Снова ложится спать Тадибе-хасава. Просыпается через семь дней и видит впереди берег с высокими горами. С огромной скоростью несется льдина к этому берегу.

Думает Тадибе-хасава: «Если льдина ударится о берег, я разобьюсь». Остается до гор девяносто саженей. Тадибе-хасава бросает медвежью шкуру, берет железную рогатину, встряхивается и превращается в полярную сову.

Летит сова, поднимается на самую высокую гору. На ее вершине стоит девять-по-девять *сядаев*, которые раньше были людьми. Садится сова среди девяти-по-девять *сядаев*.

Думает Тадибе-хасава: «Если я останусь совой, люди меня не узнают». Тряхнулся он и вновь превратился в человека. Железную рогатину воткнул в землю между *сядаями*: «Пусть здесь останется память обо мне». Снова тряхнулся Тадибе-хасава и превратился в канюка<sup>26</sup>.

Летит канюк на восход солнца. Видит внизу множество чумов, из которых три — высокие. У центрального чума мужчины сидят, одного говорящего слушают. Говорящий замечает канюка, берет свой лук и стреляет. В крыло птице попадает стрела. Канюк падает на гору в снег, мучается от боли. Но люди не видят его. Он встряхивается и превращается в полярную сову. Дальше летит. Теперь люди не видят его полета — сова низко летает.

Снова виднеется множество чумов, из которых три — высокие. У среднего чума на нарте сидит женщина за шитьем. Около чума виднеется кочка, на нее и садится сова. Три дня сидит, головой вертит. Женщина видит сову, но в чуме никому о ней не говорит. Сама наблюдает за совой и тихо приговаривает: «Вижу, ты моих отца и братьев боишься, но меня не бойся, я тебя не выдам».

Сова с кочки взлетает и садится рядом с женщиной. Та прячет ее в своей женской нарте. Тадибе-хасава рассказывает женщине о том, как он очутился на льдине, как в него стреляли. Женщина приходит к нему, рассказывает о том, что у отца ее и братьев есть три сильных безрогих оленя, которых никому не догнать.

Однажды отец и братья догадываются, что женщина где-то прячет Тадибе-хасава, но сами найти его не могут. Говорят ей: «Если ты нам его не покажешь, тебе худо будет, если откроешь — ему в жены тебя отдадим». Тряхнулся Тадибе-хасава, превратился в человека и вышел им навстречу.

Отец женщины приготовил аргиш для невесты, запряг в нарты сильных безрогих оленей. Не останавливаясь, три года ехал Тадибе-хасава с женой в свою землю, где его уже искать перестали<sup>27</sup>.

## ПАСЫНОК (ХОВЫ НЮ)

*Лахнако*

Сказитель Андрей Тусида, Ямал, 1984

У меня есть отец, но отец ли он мне, я сам точно не знаю, наверное, отчим. Есть у меня мать и сестра. У нас семь работников. Много оленей у нас<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *Ныера*.

<sup>27</sup> Послесловие сказителя: «Шкуру-то нельзя было хлопать — медведь слышит, что над ним издеваются».

<sup>28</sup> Сказание начинается от лица шестилетнего ребенка (прим. сказителя).

Однажды отчим говорит: «Оденем хорошенько нашего сына, я хочу повозить его по дорогам моего отца». Сестра говорит: «Ему еще рано, он мал, подожди два-три года». Отчим ее не слушает. Мать одела меня, отчим взял и посадил меня на нарту.

Целый день едем. Подъезжаем к девяти чумам Тайбари Вэсако. Отчим меня снаружи оставил, сам в чум вошел, там пьянка началась. Я на улице мерзну. Утром отчим говорит: «На священном месте жертву принести надо. Пусть у нас будет одна жертва». Работники Тайбари друг друга локтями толкают — поглядите-ка, где же у него жертва?

У Тайбари оленей много, они поймали себе оленей, запрягли. Поехали все вместе. Целый день едем. Впереди видим девять чумов Цано-Харючи. Старший Цано-Харючи сидит у *си* и с работниками разговаривает. Отчим говорит: «Сейчас мы будем жертвоприношение делать. Запрягайте оленей и поедem с нами. Вам не надо брать жертву, одной обойдемся». Пастухи Цано-Харючи толкают друг друга локтями — где же у него жертва?

Запрягли Цано-Харючи оленей, поехали все вместе. Подъезжаем к горному ущелью. Отчим бросил меня на землю, взял аркан и начал душить, как оленя. Он говорит: «Тайбари Вэсако, у тебя нет своей жертвы, так что держи переднюю веревку, а ты, Цано-Харючи, держи заднюю веревку»<sup>29</sup>.

Тянут они изо всех сил. Подумали, что я уже мертв, и бросили меня в ущелье. Пролежал я там год, не знаю, жив я или мертв. Наступила весна. В ущелье потекла горная река, меня водой понесло. Плыву, вижу, впереди скала. Я за нее зацепился и так провисел целое лето.

Начались холода, ступни ног моих вмерзли в лед. Так я провисел всю зиму. Следующей зимой я вмерз до колен, на третью зиму — до бедер. Остался я совсем без ног.

Уснул я, слышу сквозь сон голоса:

«Зачем ты его мучаешь? Если хочешь съесть, съешь, если нет, отпусти».

«Как я его отпущу, если он у меня во рту?»

Как я их слова услышал, потерял сознание. Открываю глаза и вижу настоящую землю. Идти я не могу, ползу. Но далеко ползти не могу. Вижу перед собой двух Хора-Парнэ<sup>30</sup>. Друг друга толкают — довольны, что нашли добычу.

Взяли они меня за руки, а у меня руки до лопаток оторвались. Они пошли прочь, руки мои до лопаток с собой понесли.

Голос говорит: «Куда вы несете его лопатки? Они ему нужны».

Хора-Парнэ испугались, бросили лопатки, убежали. Опять я пол-

---

<sup>29</sup> «Передняя веревка» накинута на шею лежащей жертвы, «задняя веревка» привязана к ноге.

<sup>30</sup> Самец (мужчина) *Парнэ*.

зу, уже на своей челюсти. Далеко не могу ползти. Вижу, впереди меня Сюдбя. Говорит Сюдбя: «Вот хорошо, что мне попалась добыча». Оторвал он мою голову и бросил на землю. Туловище с собой взял, понес.

Голос говорит: «Куда ты несешь туловище? Оно ему нужно».

Испугался Сюдбя, бросил туловище. А мне легче стало — голова с кочки на кочку скачет. Вижу впереди девять чумов Цано-Харючи-Тэта. Чум Цано-Харючи Ерв стоит в середине стойбища, он самый большой. Перед чумом собака злая. Я за спиной собаки в чум юркнул.

Дочь Цано-Харючи Ерв достает мясо из котла перед костром. Голова моя остановилась возле нее. Она меня увидела и на другую сторону чума убежала. Отец спрашивает ее: «Чего ты испугалась?»

«Как не испугаться, если рядом с тобой череп».

Цано-Харючи Ерв говорит: «Где-то в крайнем чуме есть шаман Вэхэля Вэсако, приведи его сюда. Дочь привела Вэхэля-тадибе».

Вэхэля-тадибе положил бубен на шесты *ти*<sup>31</sup> над костром. Бубен нагрелся. Шаман ударил в бубен и начал камлать:

«Этот череп никогда никем не станет, потому что ноги его остались подо льдом».

Взял шаман свой бубен и пошел домой.

Моя голова выскочила из чума, дальше скачет. Вижу впереди девять чумов Тайбари-Тэта. Проскакиваю в самый большой чум. Дочь Тайбари Ерв варит мясо в котле. Голова моя остановилась возле нее. Она меня увидела и на другую сторону чума убежала. Отец спрашивает ее: «Чего ты испугалась?»

«Как не испугаться, если рядом с тобой череп».

Тайбари Ерв говорит: «Где-то в крайнем чуме есть тадибе, приведи его сюда. Дочь привела шамана. Он нагрел бубен над костром, ударил в бубен и начал камлать:

«Этот череп никогда никем не станет, потому что ноги его остались подо льдом».

Взял шаман свой бубен и пошел домой.

Моя голова выскочила из чума, дальше скачет. Вижу впереди мой чум. Проскочил в него. Моя сестра мясо из котла вынимает. Отчим ест, а сестра ему подкладывает. Увидела она голову, испугалась. Отчим позвал Сингы-тадибе. Пришел Сингы-тадибе, принес бубен в полнеба. Нагрел бубен над огнем, начал камлать, рассказывать, как голова сюда попала. Дошел его рассказ до ущелья.

Отчим говорит: «Хватит бить в бубен, это не игрушка». Отчим спрятался под ягушку.

Сингы-тадибе говорит: «Ты, девушка, подпевай бубну, а я уйду и вернусь». Оставил бубен и ушел. Сестра моя подпевает бубну. Син-

---

<sup>31</sup> Горизонтальные шесты чума.

гы-тадибе вернулся, принес с собой в подоле туловище, лопатки, ноги. Положил все это в котел и велел сестре варить.

Котел наклонился, чтобы вылиться на ночную сторону, но ему не дали. Наклонили котел на солнечную сторону. Косточки сварили, собрали на постель и ягушкой накрыли.

Я проснулся, говорю: «Я хочу есть». Сингы-тадибе говорит моей сестре: «Свари мяса». Сестра сварила, я поел.

Три года прошло. Сингы-тадибе говорит: «Поедем с тобой на святилище. Прихватим с собой отчима».

Я еду по следам отчима. Подъезжаю к чумам Тайбари-Тэта. Зову Тайбари Ерв с собой на святилище. Подъезжаю к чумам Цано-Харючи-Тэта. Зову с собой на святилище Цано-Харючи Ерв. Все вместе поехали. Остановились у ущелья.

Сингы-тадибе швырнул отчима на землю, говорит: «Ты, Тайбари, тяни переднюю веревку вместе со мной, а ты, Цано-Харючи, тяни заднюю веревку». Стали душить отчима. До конца не задушили, бросили его в ущелье. Тайбари Ерв, Цано-Харючи Ерв и всех их работников тоже бросили в ущелье — они когда-то убили моего отца.

Вернулись мы к нашим чумам. Я свою сестру замуж за Сингы-тадибе отдал.

#### ЗЕМЛЯНОЙ-ЧУМ-ИМЕЮЩАЯ (ЯМЯДОТА)

*Сёсавей лахнако*

Сказитель Пудако Салиндер, Гыдан, 1979

Слово остановилось у медвежьей берлоги, пришло к медведице.

Берлогу свою я застелила мертвой травой, мертвыми листьями. Пришло время, когда у быстро телящихся 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».

«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 Тальниковой реке<sup>32</sup>. Шерсть моя на носу встала дыбом. Ровно в полдень подошла я к чуму. Около него тридцать оленьих-хабтов 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 Марендя за волосы и выволокла на улицу. Разорвала ее напополам, будто щепку. Одну ее часть я за чумом под нартой *пой-дүто*<sup>33</sup> оставила, другую половину положила на свой след, чтобы Марендя, если не сможет спокойно жить без жены, нашел меня по следу. «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.

Слово осталось у дверей чума Марендя.

Марендя 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 двух своих хабтарок по следу.

Слово снова перешло к медведице.

Семь дней его не было. Дети-медвежата выспались, проснулись. Я сказала им: «Слушайте меня. Сегодня мне суждено умереть. Я уйду, но вы по моему следу не идите. Оставайтесь на этом месте до своей смерти».

Я вышла на улицу. Вижу, Марендя 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 Марендя. 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 дольше жить не смогу. Я с ума сошла с тех пор, как Марендя убила. Отсюда идите на полдень. Там найдете себе пристанище. Если с вами

<sup>32</sup> *Неро яха.*

<sup>33</sup> Нарта, подпирающая чум со стороны *си*.



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.

Слово оказывается у чума 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.

Слово снова переходит к медведице.

С восходом солнца я легла у священной нарты<sup>34</sup> 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 Вэхэля Вэсако. Начал он в бубен бить, всех земных и небесных богов призывать. От них он узнал это медвежье слово и людям пересказал. Слово привело их к тому месту, где я лежала. Со стороны священной нарты я просунула свой нос под нюк чума, заглянула внутрь и говорю: «Завтра утром вы меня зарежете перед семью священными нартами. Шкурой моей покроете все семь священных нарт. Но прежде потанцуете вокруг меня».

Поутру меня зарезали у священных нарт. Все Хаби танцевали вокруг меня. Затем моей шкурой, разрезанной по брюху, вместе с головой и лапами, укрыли семь священных нарт.

А Вэхэля Вэсако стал Тадев-Сомтавы<sup>35</sup>.

## ЊЫЙВАЙ-БОГАЧ (ЊЫЙВАЙ-ТЭТА)

*Лахнако*

Сказитель Иван Неркыгы, Кутоп-Юган, 1978

Њыйвай-Тэта — богатый, оленей у него столько, что сосчитать не может. Живет в верховьях реки Пур, в лесу. У него восемь работников, которые подчиняются ему беспрекословно. Младший брат у него — Салако<sup>36</sup> — спать любит, в шкурах копается. Салако с сестрой отдельно живет в другом чуме.

Как началось *лахнако*, прожили семь дней. Салако спит и сквозь сон слышит, что работники разговаривают в стороне *си* на нарте *пой-*

<sup>34</sup> *Хэхэхан*.

<sup>35</sup> 'Рождающий Шаманов'.

<sup>36</sup> 'Дурачок'.

*чумо*. Говорят: «Если бы кто-то из нас был сильный и проворный! На пастбище пришли лоси, можно было бы свежего мяса добыть, семь лосей пришли».

Салако, услышав это, ягушку откидывает, младшей сестре говорит: «Надо котел сварить». Когда котел сварился, несколько кусков мяса засунул себе в рот. Говорит сестре: «Дай мне кисы». А кисы огромные, из семи лосиных камысов<sup>37</sup> сшиты, вместе с копытцами<sup>38</sup> сшиты. Обувь как раз по нему — могучий Салако. Обулся, малица ему нужна. Сестра говорит: «У тебя под подушкой». Малица из семи лосиных шкур сшита — все по нему сшито. На подушке ремень его с ножнами, большими, будто для сабли. Подпоясался — все по нему.

Вышел из чума. Тех, что разговаривали, уже нет<sup>39</sup>. Около чума видит нарту — это его нарта, наверное. Около нарты лыжи длинные — его, наверное. На нарте с правой стороны большой деревянный лук в чехле и к нему одна стрела с раздвоенным наконечником, наточенным, как топор. Все это взял, лыжи надел. В сторону *си* направился, поехал, куда глаза глядят.

Идет, видит своих оленей, их много, как комаров, от них земля колышется. След Салако дорогой становится — олени даже не переходят его след. Три дня через своих оленей идет. Видит, впереди, прямо на земле орел сидит. Думает: «Я не женщина, чтобы подходить ближе!» Выстрелил и отсек орлу голову. Когда лук свой опустил, снег рядом раздуло. Подошел к орлу, взял за лапы, разорвал на две части, говорит: «Даже собака не съест тебя, не то что я!»

Еще день идет, делает за собой дорогу. Видит огромного оленя. «Что же я под ногой живое буду оставлять?» Дальше думает: «Что я, женщина, чтобы ближе подходить?» Выстрелил, лоб оленю раскроил. Отсек ему череп. Подобрал стрелу. Взял оленя за задние ноги, разорвал, раскидал: «Даже собака есть тебя не станет, не то что я!» Сквозь стадо оленей идет семь дней.

Оленье стадо прошел. На краю стада стоят две железные лиственницы. Корень у них один. Идет, прямо перед ним лиственницы. «Что я, женщина, чтобы ближе подходить?» Дальше думает: «Неужели стрела может сломаться? Попробую». Раньше тетиву несильно натягивал, теперь натянул до предела. Когда выстрелил, пробил лиственницы, но не обрубил — искра от них полетела. Когда подошел, лиственницы насквозь пробиты, он не стал их трогать, подобрал стрелу, взял свой лук, пошел дальше. Лук и стрелу сунул за шиворот, они исчезли<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Жесткая шкура с ног лося.

<sup>38</sup> Имеются в виду копытообразные пяточные наросты, а не собственно лосиные копыта.

<sup>39</sup> Специально, наверное, громко разговаривали, чтобы Салако разбудить (прим. сказителя).

<sup>40</sup> Ныйвай Салако был волшебником (прим. сказителя).

Идет семь дней. В такой густой кедровый лес вошел, что простому человеку нельзя пройти. Лес прошел, вышел на чистую поляну. Там десять чумов стоит. Один старик сидит у *си*, перед семью священными нартами, что-то делает на нарте. Салако спрашивает: «Что ты делаешь?» Тот оглянулся испуганно, бросил топор. Отвечает: «У меня есть дочь, которая совсем не может ходить, болеет, а умереть не может. Я делаю фигурку человека, шамана Ыйвай Салако, который может вылечить мою дочь. Этот хэхэ излечит мою дочь».

Когда Салако посмотрел на старика, тот задрожал от его взгляда. Старик говорит: «Что за чудо, с кем я разговариваю? Такие люди обычно бывают шаманами. Ты бы остался, вылечил мою дочь, без выкупа отдам ее тебе в жены, если ты хоть немного шаман».

Салако снял лыжи, сел на колени перед священными нартами. Старик говорит: «Может быть, он действительно шаман?» Салако задумался. Снял подвязку со своих кисов. Говорит старику: «Эту подвязку с наружной стороны чума над изголовьем постели дочери привяжешь. Если завтра утром попросит есть, значит, выздоровела». Старик взял подвязку, от радости будто полетел. Привязал ее к изголовью постели. Говорит: «Заходи в чум, поешь, ты ведь шел не один день».

«Я в чум не захожу, вынеси еду сюда, к священной нарте».

Старик вынес котел с мясом. Салако поел. Говорит старику: «Ложись спать, не беспокойся». Салако не спит, разлегся на снегу перед священными нартами. Когда полоска на небе появилась<sup>41</sup>, он сквозь сон услышал, что девушка есть просит. После того, как она поела, старик из чума вышел. Так волнуется, что вспотел. Говорит: «Она поела, на костях ее появляется мясо, значит, она выздоровела».

Салако говорит: «Долго у вас не пробуду, через два дня уйду». В чум не входит. Старик ему еду выносит. Когда пришло время Салако уходит, люди стойбища собрали своих оленей, три тысячи голов. Салако сделал аргиш из семи нарт. Пока Салако в стойбище был, с места своего не вставал, все сидел, дремал. Когда запрягли оленей, вышла дочь старика, наряженная невестой. Ее усадили в нарту, укрыли сукнами, сделали полог. Старик говорит: «Мы все приготовили к отъезду».

Салако говорит: «Дай-ка, старик, то, что ты сделал, — Салако-ся-дая<sup>42</sup>». Взял деревяшку, изломал, в труху стер. «Ты меня сейчас увидел, если понадобится, делай такого, как я. Больше ты меня не увидишь. Если сделаешь меня, посади в священную нарту, буду охранять вас от бед».

Впереди женской нарты запрягли белыми хабтарками мужскую нарту. Старик говорит: «Если все готово, отъезжайте». Салако на лыжи встает, на нарту внимания не обращает, говорит: «Конец женской уп-

<sup>41</sup> Заря.

<sup>42</sup> Идол-изображение Салако-шамана.

ряжи привяжите к задним копыльям моей нарты. Я ездить не умею, и не надо, чтобы олени меня везли».

Конец упряжи своей нарты к поясу подвязал. Старик говорит: «Может, еще оленей возьмешь, стадо у тебя будет?» Салако отвечает: «Зачем, они только мешать будут». Когда тронулись, он сам потащил аргиш, да с такой скоростью, что олени задние бегут.

Идут так неделю. Лес остался позади. Место безлесное. Прошли семь дней, остановились. Салако отвязал вожжу от пояса. Говорит: «Сейчас будем идти, как хотим, слезай с нарты». Откинул полог, там сидит женщина — красивая, будто в ней солнце отражается. Думает Салако: «Сяду на нарту, тихо будем ехать».

Олени даже не почувствовали, что тащат такого огромного человека. Конец женской нарты отвязал, женщина сама едет за ним. Три дня едут, оглянулся, видит, отстали задние нарты, остановился он.

«Дочь Вэсако, мы проедем вперед, потом вернемся к тебе по твоему следу, который не теряется ни зимой, ни летом». Поехали, опять отстали женские нарты и аргиш. Остановился Салако. Видит две лиственницы, думает: «Пока жду, попрыгаю, проверю себя». Нарту привязал. Прыгнул на сто саженой. «Что ж, на сто саженой и женщина может прыгнуть». Прыгнул опять, на это раз на двадцать саженой дальше. Опять показалось ему мало. Аргиш уже приближается. Его жена гонит оленей стоя, встав на полозья нарты, торопится. «Еще раз попробую». Прыгнул в третий раз, под ногами земли нет, в яму провалился, летит, переворачивается.

Светло в яме, он видит сопку. Открывается дверь, оттуда выходит огромная женщина — дочь Сюдбья. Говорит ему: «Откуда ты, как сюда попал? Пока нет моих братьев, угощу тебя чем-нибудь». Зашел он внутрь, жилище Сюдбья огромное и чистое, как озеро. Она приготовила еду. Говорит: «Ешь быстрее, пока братья не пришли, а то они могут тебя съесть».

Он быстро поел. Она говорит: «Чтобы тебя никто не увидел, надо тебя спрятать». Ее постель у неё. Она накрыла его своей ягушкой. Наступили сумерки. Распахнулась дверь, заходят семь сыновей Сюдбья. Салако прислушивается.

Старший сын Сюдбья говорит: «Мы ищем Ыйвай Салако, ни вверху, ни внизу его нет». Младший сын Сюдбья говорит: «Я обернулся орлом, увидел его и ждал. Если бы он ближе ста саженой подошел, я бы отсек ему голову, а оказалось, что он мне голову отсек». Следующий за младшим сын Сюдбья говорит: «Я обернулся оленем, если бы он ближе ста саженой подошел, я убил бы его. Но потом, как он свой лук натянул, я свой ум потерял». Старший сын Сюдбья говорит: «Я превратился в две лиственницы, если бы он на сто саженой подошел, я убил бы его, но он достал свой лук и пробил мое сердце».

Салако думает: «Везде они проникают, эти Сюдбья. Если совсем их уничтожить, хорошо было бы или плохо?» Откинул ягушку и говорит

дочери Сюдбья: «Если хочешь, помоги мне их уничтожить». Старший сын Сюдбья, как встретился глазами с Салако, опустил свой взгляд. Вышли из чума, схватились. Семь Сюдбья так его поднимают, что ноги земли не касаются. Дочь Сюдбья в схватку не вступает. «Если меня зовут Ыйвай Салако, я должен кого-нибудь убить». Только подумал — голову рукой кому-то смахнул. Так двоих убил. Тут дочь Сюдбья за него вступилась. Она схватила двоих, он — троих. Она бьется с младшим сыном Сюдбья, он — со старшим. Долго бились. Сопку в ровное место превратили, трижды по семь дней уже дерутся. От его руки их головы разлетаются, от его руки они умирают и больше не оживают. Дочь Сюдбья тоже одному голову отсекла. Только младший сын Сюдбья еще жив. Салако его за волосы схватил, от земли оторвал, спрашивает дочь Сюдбья: «Оставить его в живых, если ты жалеешь его?» Она отвечает: «Я его не жалею, пусть уйдет к предкам своим».

Салако спрашивает младшего сына Сюдбья: «Кто вас научил меня убить? Зачем вам это, разве я кому-то мешал?» Младший сын Сюдбья отвечает: «Это придумали старший и средний сыновья Сюдбья, я только подчинился их воле». Салако говорит: «Я могу тебя убить, но погасить огонь вашего рода Сюдбья мне не дозволено законом. Вы больше не трогайте людской род». Младший сын Сюдбья отвечает: «Хорошо, что у тебя в ярости разум остался. Я больше не стану людской род трогать».

Отпустил Салако Младшего Сюдбья. Тот говорит: «Уйдете отсюда вместе, я сестру тебе отдаю, ведь ты мне жизнь оставил». Дочь Сюдбья говорит Салако: «Мы уедем отсюда и никогда не вернемся. Но ты сам подняться вверх не сможешь. Схватись за мою ягушку со спины выше пояса и держись крепко». Рванулась она, будто гром загремел. Когда Салако очнулся, увидел твердую землю — то место, где он прыгал. Стоят они на краю ямы. Олени как стояли привязанные, так и стоят.

Салако смотрит на дочь Сюдбья и думает: «Она такая огромная, как с ней жить?» Говорит: «Садись сзади на нарту, я буду править». Сели. Олени тронуться не могут. Дочь Сюдбья говорит: «Так мы никуда не уедем на этих оленях. У тебя есть нож?» Салако дал ей нож. Она ему говорит: «Закрой глаза». Он закрыл, наклонил голову. Прошло мгновение<sup>43</sup>, он поднял голову и увидел — дочь Сюдбья так себя ножом переколола, что стала красивее дочери старика. Говорит она ему: «Смотри, вот панцирь, который я с себя сняла<sup>44</sup>. Теперь род людской будет продолжаться, никто его не прервет. А то место, где панцирь лежит, со временем сопкой будет. Люди будут приходить сюда, жертвы нам приносить. Это место — Ханталава<sup>45</sup>».

<sup>43</sup> *Џопой сярмэва* — время, за которое закладывают табак за губу.

<sup>44</sup> Срезала продольно от лба до ног (прим. сказителя).

<sup>45</sup> Возможны значения: «Место превращения» (от *хантана* — ‘превращаться’) или «Место жертвоприношений» (от *ханоць* — ‘приносить жертву’).

Три года прошло, как он в яму провалился. Пришел он к тому месту, где лиственницы росли, там уже ни деревьев, ни корней от них не осталось. Видит, следы нарты его первой жены идут по его старой лыжне. Олени через след его лыж не переходят. Идет он по следу, видит, на стойбище Ыйвай третий новый чум стоит. Две его хабтарки сами к этому новому чуму идут. Остановились у *си* третьего чума. Он с нарт не сходит, говорит работникам: «Соберите оленей, принесите мне семь телят в жертву».

Семь пастухов взяли свои арканы, по одному разу бросили, поймали семь телят, привязали им на шеи арканы, вверх дернули с криком: «Нум, вот тебе жертва!»

Салако сидит рядом со своей женой. Разделали они семерых телят, разделили каждого на две части. Он сказал: «Давайте угощаться». Услышав его голос, из своего чума вышел Старший Ыйвай в накинутой на плечи ягущке, сел около оленя. Старик Ыйвай-Тэта шире оленя в плечах — тоже непростой он человек.

Все стойбище собралось. Хабтарок распрягли, пастись отпустили. Та, которая раньше приехала, села с дочерью Сюдбя за одного оленя, с ними и сам Салако. Капли крови после них на снег не упало.

Когда закончили еду, Старший Ыйвай говорит: «Я считал себя старшим, но в своих делах ты старше меня. Будем жить отныне в разных местах, там, где обитают олени. Будем мы хранителями оленей<sup>46</sup>. О твоих похождениях я знал. Если бы к тебе пришла беда, я бы пришел на помощь. Но ты сам оказался сильным. Когда ты оставил жизнь Младшему Сюдбя, ты действовал по моим мыслям. У тебя есть сестра, отдай ее Младшему Сюдбя. Ты ведь тоже взял у него сестру».

Свою сестру Салако отправил аргишем Младшему Сюдбя. Лыжня поделила стадо оленей пополам: одна половина осталась Салако, другую взял Ыйвай-Тэта. Салако остался жить на месте, а Ыйвай-Тэта ушел под солнце<sup>47</sup>.

## МОГУЧИЙ ПУЧИ (ПУЧИ МЭБИТЕ)

*Ярабц*

Сказитель Хобка Вануйто, Ямал, 1994

Пучи, семеро Пучи. Оленей у них восемь тысяч. На протоке реки живут.

Мать меня, сколько глаза помнят, вырастила. В соседних чумах шесть братьев жили, все женатые. Я с Хэтой-матерью<sup>48</sup> живу. Хэтой-

<sup>46</sup> *Илибембэртя*.

<sup>47</sup> *Ялеңыл* — на юг.

<sup>48</sup> Женщина из рода Хэто (Хэтанзи).

мать всегда говорила: «На этой земле в конце реки есть твой Хэтанзи-брат<sup>49</sup>. А еще ближе Макарка Хаби живет. На этой нашей земле только три стойбища». Она просто рассказывала. Что с нашим отцом случилось, я не спрашивал. Не только жизнь у нас есть.

Этой зимой шесть братьев как обычно играли — через нарты друг друга перетягивали, арканы наперерез бросали. Я им говорил: «Не в вашем возрасте так играть». Они отвечали: «Мы разминаемся». Так шли дни. Однажды, когда они, отдуваясь, сели на ездовую нарту, я сказал: «Если что случится, нам никто не поможет, чуда не совершит».

Как-то зимой я сказал: «Хорошо бы завтра на ту сторону этой реки переехать». Шесть братьев отвечают: «Да, хорошо бы переехать. Эту сторону мы используем много лет. Сейчас лунный свет, дни короткие». Мы начали перекочевку. Чумы сняли, оленей запрягли. Аргиш моей Хэтой-матери я запряг. Повел аргиши на ту сторону, по безлесной земле к холму. На холм наши чумы в ряд встали. В стойбище у нас работников нет. Поставив чумы, на нарты мы сели.

На настовую дорогу мой взгляд ушел. Собаки залаяли. По настовой дороге трое идут. Лыжи их — от ступни в обе стороны по семь саженой; лук — будто большой выщербленный земляной холм; тетива — будто воды пахнувшей<sup>50</sup> изгиб.

Трое пеших до края нарт<sup>51</sup> дошли. У крайнего чума присели на свои деревянные лыжи, говорят: «Чумов тут, оказывается, много, оленей много. Кто вы?»

Брат отвечает: «Наш род — Пучи. А вы кто?»

«Мы — трое Туңго. Мы обнищали. Оленных людей ищем. Может быть, удастся нам для котла найти кровь-косточку? В давние годы от плохой болезни олени наши пали. У нас было три тысячи. Раньше мы как все жили. Вы — Пучи, оказывается. В другом конце земли мы о Пучи Мэбите слышали. Он ведь из вашего рода?»

Старший брат говорит: «Самого младшего брата мы Пучи Мэбите<sup>52</sup> называем. В той стороне *си* он сидит».

«Этот ребенок? Не очень-то он похож на Пучи Мэбите. Кто из вас может зваться Пучи Мэбите? Я вот — Старший Туңго, а со мной мои братья. Может быть, он пока еще маленький? Он у вас младший, а вы считаете его могучим. Если он у вас главный, то нам тут делать нечего!»

С каждым из шести моих братьев они так поговорили, слово в слово. До меня добрались. На ездовой нарте я сию, как сидел. Ничего им

<sup>49</sup> *Мяңэ* — двоюродный брат, племянник, дядя по женской линии.

<sup>50</sup> Пахнувшая вода (*штя цабтэня*) — море.

<sup>51</sup> Край стойбища, где расставлены нарты, со стороны дверей чума (восхода солнца).

<sup>52</sup> *Мэбите* — ‘могучий’.

не говорил и к ним не подходил. Возле меня они лыжи свои сняли, луки побросали.

«Пучи Мэбите, слышишь ли нас?»

Я будто их не слышу.

Мать-Хэтой сказала: «Котел сварился. Разговоры ваши нескончаемы».

Я сказал: «Что у вас случилось?»

«Расскажем. На этой земле, у устья реки, есть холм в сто саженей. На склонах холма сто наших чумов. Оленей у нас три тысячи было. Три долгих года жителей ста чумов кормили. Кончилась наша добыча за три года. О Пучи Мэбите мы наслышаны, щедрый он человек, кажется. Может быть, найдется для нас кровь-косточка? Ты слышишь?»

Я так сказал: «Насмехающиеся нашли того убогого, кто это прозвище носит. Пучи Мэбите меня зовут».

«Ну, тогда мы тебя отыскивали».

Мать сказала: «Всякие разговоры в чуме ведите».

Я вошел в чум, говорю матери: «Думаю, три пришедших человека на эту сторону не войдут. На ту сторону шкуры постели! Мясa длинную тарелку для них поставь. Пришедшие люди — голодавшие люди, кажется. На эту сторону чума они не войдут. Другая половина им впроу будет»<sup>53</sup>.

Ту половину чума мать шкурами застелила. Старший Туңго на эту сторону прошел. Матери моей локоть загородил ему проход: «Постой! Та сторона — тоже часть нашего чума. На ту сторону проходите. Та часть чума — как раз для вас».

Содержимое котла мы съели. Вечер настал<sup>54</sup>. Безветрие. Полный свет луны.

Я сказал: «Не ложитесь спать, вставайте! Путники пришли, давайте ловить оленей, давайте нарты запрягать! Не пойдут же пешком шесть братьев моих! Осенние упряжи найдутся, две грузовые нарты сделайте. Я Старшему Туңго нарту запрягу. Вы еще две упряжки сделайте. Сейчас оленей ловить будем, загон делайте!»

При свете луны ловим оленей. В кораль я вошел. Осенью используемых четырех бурых оленей привязал.

«Старший Туңго, вот олени твои!»

«Каких дашь, таких дашь. Божий ты человек».

Ногти покусывает. Своих оленей запрягать начал. Я говорю:

«Средний Туңго, дай-ка свою веревку».

Взял его веревку. Из коралья четырех пятнистых вывел:

«Средний Туңго, вот олени твои!»

<sup>53</sup> На жилой половине чума принимают желанных гостей, на нежилой — посторонних.

<sup>54</sup> *Нум пэвсюма* — 'небо потемнело'.



Ногти покусывает: «Каких дашь, таких дашь. Ты богатый».

«Младший Туңго, дай-ка свою веревку!»

В кораль снова я вошел. Четырех поджарых из коралья вывел ему. Он ногти покусывает, нарту запрягая. Вскоре упряжки были готовы.

«Все вместе поезжайте по дороге — со старого стойбища олени к чумам бегут<sup>55</sup>. О ста чумах вы говорите? Три сотни оленей оторвать надо<sup>56</sup>. Одной сотни оленей для ста чумов будет мало».

«Что дашь, то дашь».

По дороге к старому стойбищу они двинулись. Один из них отдельно поехал. Как я понял, три сотни или больше оленей они от стада отделили. Рукавами махая, при свете луны я спугнул три сотни оленей в сторону дороги. Оленей своих они забрали. Две упряжки за ними помчались. На старой талой дороге их следы остались.

Шесть братьев моих в чум вошли. Я снаружи задержался. Прислушиваюсь — уехали они, кажется, по какой-то дороге, по какой-то реке. Все тихо. От старого стойбища послышались голоса трех Туңго. Видно, там они остановились. Старший Туңго громким смехом разразился: «Ребята, как мы Пучи Мэбите обманули?! Трех жертвенных оленей обманом взяли. Я всегда так поступаю, когда людей семи земель убиваю! Когда же вы, два моих брата, научитесь так же делать?»

В чум я вошел. Сна нет. Спросил: «Хэтой-мать моя, есть ли на этой земле в устье нашей реки крутой яр в сто саженой? Не обманулся ли я, оленей отдав?»

Мать ответила: «Я по дальним странам не езжу. Откуда мне знать. Не слышала я о ста Туңго на этой земле у нашей реки. В стороне холма живет дед Хэто, дед Хэтанзи. Он точно об этом знает».

Сна у меня по-прежнему нет. Хорошо бы мне услышать слова деда. Неужели обманулся я? Плохие слова те люди говорили. Из чума выскокил я. Говорю: «Шесть братьев моих, где вы? Давайте оленей ловить!»

Снова мы ловим оленей. В середине коралья оказались пять хабтарок. На одну веревку пять своих хабтарок я привязал.

Шесть братьев спрашивают: «Куда собрался?»

«К деду в чум собрался. Будьте осторожны, я уезжаю. Те, похоже, недобрые люди. Кажется, обманулся я».

Вверх по реке выехал я. Пока ехал, небо посветлело. Вижу чум моего деда. На нарте у *си* двое сидят. Мать говорила, что у меня есть двоюродный брат. Оленей у них около трех тысяч. Рядом с их священной нартой я упряжку свою завязал. Дед Хэтанзи в мою сторону оглянулся, когда собаки залаяли. Говорит:

«Приехал Пучи Мэбите. Что у тебя случилось?»

<sup>55</sup> *Недарма* — след кочевья, ведущий от чумов к старой стоянке.

<sup>56</sup> Отделить часть оленей от стада непросто, поэтому сказитель использует глагол *ныкальць* (оторвать).

Я отвечаю: «Ничего особенного. Трое пеших пришли. Тремя Туңго они оказались. Три сотни оленей я им дал, три жертвенных оленя, четырех своих бурых отдал. Ты большой человек, не слышал ли о целых ста Туңго на этой земле, в устье реки, где яр в сто размахов?»

Хэтанзи-дед начал говорить: «Эту реку до самого истока извездил я за мою жизнь. В сто размахов яра здесь вообще нет. И Туңго на этой земле нет. Просто ухом слышал я, Хэтанзи, что три года назад люди наших семи земель о двух стойбищах заговорили. Как ухо слышало, с Пяся Сюдбя худое тогда случилось. Если в чуме сидеть, смерти день недалек».

Котел сварился. Поели. Пока сидели, небо потемнело. Я говорю: «Хэтанзи-брат, хорошо бы сейчас нам вместе поехать. Мысли меня тревожат. Хорошо бы нам вместе ездить. Где-то есть Старший Хаби, через чум этого Хаби поедем, спросим его».

Хэтанзи, брат мой, отвечает: «Сейчас ночь, оленей собирать долго. Нарта твоя пусть завязанной стоит, завтра вместе поедем».

Я говорю: «Плохо, когда упряжка связанной стоит. Оленей поймать не долго».

«Ночью ездить мне лень».

«Гляди, как бы ночью-прыгающим<sup>57</sup> ты не стал. Я ухожу».

Из чума вышел я, поехал. Небо начало светлеть. Когда рассвело, к развилке реки приблизился я. У одного рукава — большой чум. У основания чума четверка моих бурых привязана. Внутри чума двое пьянствуют, бутылками заняты. Один заикается. Другой — Старший Туңго, кажется.

Старший Туңго говорит: «Снаружи привязаны четыре бурых оленя Пучи Мэбите, обманом добытые. С Пучи Мэбите кончено — Пяся Сюдбя не упустит его. Он никого не отпускает. А если Пучи Мэбите уцелеет, встанет ли на нашу сторону? Один раз мы его обманули, но больше нам его не обмануть. Сейчас против многих наших сил ему не устоять. Два брата Туңго у меня есть. Они никого не пропустят. Часть наших уже на стойбище Хэтанзи».

Второй был Нядаңги Сюдбя. Он сказал: «Они никого не пропустят».

Я сказал: «Что вы говорите?»

От неожиданности они испугались, а когда я лук достал, они куда-то исчезли — шум от них пошел по лесу.

Домой я отправился. На моем стойбище нюки колышутся ветром<sup>58</sup>. Шести моих братьев нарты перевернуты. Думаю: «Не огонь ли их съел? Или что-то другое их съело? Шесть моих братьев с железным оружием умереть не должны. Кто это сделал?»

---

<sup>57</sup> *Пи-санартаң* — герои, застигнутые врагами ночью в чуме, обычно выпрыгивают в верхнее дымовое окно.

<sup>58</sup> Выражение *мякнани нюли* "хоярца" означает, что все стойбище погибло.

Восемь тысяч наших оленей исчезли. При свете луны я в кораль вошел. Две тугих тетивы шелкнули. Будто на конце веревки кружась, я упал. У основания жердей коралья — два Туңго. Говорят: «Не перестарались ли мы?» На правую сторону нарты своей я прыгнул, лук выхватил. Две стрелы пустил — напополам двух Туңго разорвал.

Свою упряжку по лесу между елей я отвел в сторону от дороги. Лук держу. Куски тел двух Туңго прочь отбросил. Их упряжки были между деревьями привязаны. Я их спугнул, по дороге пустил. Совик свой снял, кисы снял. Совик ветками набил, на край дороги положил. Кисы на палки надел, положил так, будто кто-то в них лежит. У дороги рядом с совиком за корень ели спрятался, лук держу.

Вскоре две упряжки подъехали, на одной — Старший Туңго, на другой — Макарка Хаби.

Старший Туңго говорит: «Пяти хабтарок следы? Туда посмотри, туда нарты уехали! Два Туңго, братья мои, из просеки живым никого не выпустят. Это они умеют. Убивая семи земель жителей, я их этому научил. Смотри-ка, Пучи Мэбите лежит! Они его убили, не захотел он пойти с нами».

Старший Туңго громким смехом разразился, ко мне поехал. Надо мной, лежащим, смех его несется.

«Правда, вот его тело, вот совик, а упряжка его убежала!»

Пока он озирался, тетива моя взорвалась. От выстрела в упор голова его отскочила. Стрелой голову снесло. Тело его оленя унесли.

С другим богатырем я так же поступил — в Макарку Хаби я пустил стрелу, голова его, на стреле торча, улетела. Макарка Хаби на землю, кружась, упал, через дыру в горле кровь брызжет в небо. По льду реки, вверх по течению, с горлом дырявым, о берега стучаясь, без головы покатился он. «В дремучий лес тебе дорога, если жить по-доброму не умеешь! В дремучем лесу будущее себе покличь!» Вверх по реке шум его ушел.

Думаю: «Как дальше жить буду? Хэтанзи-брата надо навестить».

По реке вверх к чуму Хэтанзи поехал. Подъехал — только нюки колышутся на ветру. Никого не осталось — ни старика Хэтанзи с женой, ни оленей. Всех оленей забрали. Тела сына Хэтанзи нигде не видно — куда-то исчез тот, кто в чуме нежился в женской одежде<sup>59</sup>. Ночью его окружили, отход к извилистой реке пытались перекрыть.

Пошел я по следу, по изгибам реки при свете луны. Вскоре впереди шум услышал. Реку к мысу влево пересек. Слышу разговор: «Здесь проедем, хорошо будет, спуск близко». Упряжку на льду реки я остановил, завязал<sup>60</sup>. Хорей взял. По склону берега поднялся — вверху слышу ше-

<sup>59</sup> *Мяки тоёта* — ‘домашне-женско-одетый’ (мужчина, спящий в женской ягущке).

<sup>60</sup> На открытом пространстве привязывать оленей не к чему. Для остановки вожжа оленя-вожака привязывается к копылу нарты так, что упряжка может лишь топтаться или кружить на одном месте.

пот. А с другого берега сын Хэтанзи на лед спустился. Пяся Сюдбя наверху шепчет: «Здесь он». Держа конец вожжи и кружась, Пяся Сюдбя с этого берега на лед стал спускаться. Пока он оглядывался, железным хореом я его ударил. Голова отлетела. Взяв за волосы, голову я прочь отшвырнул, тело тоже отбросил. Упряжку его по льду реки, спугнув, отпустил. Вверху говорят: «Товарищ наш уехал». Другой стал спускаться, снова я ударил. Так всю сотню железным хореом перебил — сто голов отлетело, никого не осталось.

Тем временем сын Хэтанзи вверх по реке уехал. Два изгиба реки гнался я за ним, дважды на след его выезжал. На третий раз опередил его. Слышу приближающийся скрип его полозьев. На льду реки я упряжку завязал. Скрип слышен громче. Полужелезный свой аркан я взял, смотал его для броска. По ходу скрипа полозьев на берегу реки я затаился. Вдруг он прыгнул с одного берега на другой через изгиб реки. Домашне-женская его одежда распахнулась. Пока на другой берег он летел, я *тынзян* метнул, грудь его петлей стянул, вниз сдернул.

Упав, он сказал: «Пусть я быстро умру».

Я за подмышки его поднял: «Хэтанзи-брат, забудь о Пяся Сюдбя, я его уже убил! Еле я тебя догнал. Говорил я тебе, что ночью-прыгающим ты можешь стать. Сейчас мы могли бы вместе ездить, и не прыгал бы ты в домашней одежде. В моем чуме никого нет, в твоём чуме никого нет. Как дальше жить будем? Есть у нас нарты. Дай вожжу от упряжки пятерых хабтарок! На них поеду. Ты не знаешь дороги».

По реке вверх помчались мы. Увидели стоящие нарты<sup>61</sup>. Одна нарта оказалась заполнена сушеным мясом. Семь дней так живем. Я сказал: «Долго мы так не проживем. Надо ехать в нижнюю землю».

Собрались, по следу войска я поехал. Извилистую реку переехал, на песчаном мысу вижу войско. Шум наверху слышен. Я сказал: «Хэтанзи-брат, я пойду вперед, подкрадусь к ним. Как плохой мой крик услышишь, значит, я начал бой. Оружия мне не нужно, двух кулаков хватит. В нарте у меня есть лук. Ты с краю нападешь, с луком. Пусть ни один не уйдет, даже убегающие старики. Женщин не оставляй — женщина с дурными мыслями не нужна, она слово унесет. Как плохой мой крик раздастся, значит, начал я. Упряжка пусть останется завязанной на льду реки».

По оврагу вверх поднялся я. Приблизился к нарте большого железного чума. Нядаңги Сюдбя свои икры раскинул по обе стороны очага. Голым сидит у огня. На одном бедре железо точит, говорит: «Этим железом я еще попользуюсь, края его заточу с зазубринами». На другом бедре раскаленное железо куёт, говорит: «Тела Пучи Мэбите я не на-

---

<sup>61</sup> *Сёрець* — нарты с упакованными вещами и провизией оставляются на путях кочевий и сменяются при кочевании с летних пастбищ на зимние и наоборот.

шел. Пяся Сюдбья не должен упустить его, но тела Пучи Мэбите нигде нет».

Огонь его шумит<sup>62</sup>. Говорит Нядаңги Сюдбья: «Камлать надо. Куда подевался Пучи Мэбите? Скорее берегового Тавы-тадибе позовите! Тавы-тадибе не может не знать».

Чум людьми наполнился. Тавы-тадибе к основанию священного шеста усадили. Ладонями он хлопнул — медный бубен сам с шестов в руки ему упал. Начал он в бубен бить. Пока он шел<sup>63</sup>, у входа в чум я оказался. В щель двери смотрю, один глаз вижу. Этот глаз будто говорит: «Наконец-то я дошел. Нядаңги Сюдбья не поймать. Наконец-то я дошел». Я вижу — это Младший Тас, мой брат<sup>64</sup>.

Тавы-тадибе на лед реки нас привел. Тут туманом все закрыло<sup>65</sup>. Шаман сказал: «К корню Пучи Мэбите я не пришел». Медный бубен он бросил в священный угол. «Нядаңги Сюдбья, ты просто чудовище. Вот к чему я пришел. Пучи Мэбите мне вреда не сделал». С места, где сидел, огня светом он в верхнее окно ушел. На глазах у всех светом ушел.

Я заскочил в чум, хотел Нядаңги Сюдбья за ногу схватить, но упустил — в верхнее окно чума он огня светом ушел. Из чума огня искра вылетела. Только слова слышались: «Ты, Нядаңги Сюдбья, Младшего Тас не разглядел!»<sup>66</sup> Тут же огня искра исчезла. Две искры улетели одна за другой.

Начал я кулаками бить всех в этом чуме. Плохой мой крик раздался: «Хэтанзи-брат, я начал!» Глаза мои закатились. Как очнулся, Хэтанзи-брат говорит: «Я никого не оставил». Будто оленей, семь десятков человек мы забили. Ни одной женщины не осталось. Это плохо. В чуме нужна хотя бы одна женщина. Я сказал: «Рассудок у меня помутился. Теперь ничего не поделаешь. На другую землю будем кочевать. Нарты возьмем, один чум возьмем. Я буду оленей держать, а ты, женщин убивший, ни одной женщины не оставивший, будешь по чуму работать».

Зиму и лето так живем. Новый снег выпал. Я сказал: «Хэтанзи-брат, о какой-нибудь женщине ты слышал?» Хэтанзи-брат ответил: «Нет, не слышал». Я сказал: «В конце другой земли у трех Косков есть сестра. Туда будем кочевать. По земле трех Тас поедем. Три брата Тас у меня есть».

К земле трех Тас кочуем. Мой напарник стадо оленей гонит. К тридцати чумам мы свой чум поставили. Пошли к чумам. Вижу сидящих со

---

<sup>62</sup> *Туяда муно* "лы — огонь треском предупреждает хозяина о приходе неожиданных (невидимых, враждебных) гостей.

<sup>63</sup> *Минзь* (идти) означает в данном случае путь-камлание шамана.

<sup>64</sup> Тас (Тасья) — родовое имя.

<sup>65</sup> Путь камлания прервался.

<sup>66</sup> Под именем Тавы-тадибе (нганасан-шаман) скрывался Младший Тас.

стороны *си* у двух чумов, у третьего чума сидящих нет<sup>67</sup>. К сидящим мы подошли. Один из них сказал: «Одного из вас мы знаем, а другой — из какого рода?»

«Мой товарищ — Хэтанзи. Мы голодные пришли. На нашей земле никого не осталось. Безысходное у нас положение. Только тела наши у нас остались. Плохая болезнь пришла. Жителей нашего стойбища, жителей наших чумов на нашей земле теперь нет, плохая болезнь всех перебила. Даже женщины нет. Хозяйку для чума мы ищем».

«Теперь в чуме будете. Дочери у нас нет. Один наш брат в позапрошлом году ушел. Неизвестно, как ушел, просто из чума исчез. Его зовут Младший Тас».

В чум вошли. Кроме их жен, женщин нет. Я сказал: «Вы, люди пожилые, о женщинах каких-нибудь слышали?»

«Точно не слышали. На берегу моря, у трех Косков, есть одна женщина, их сестра. Может быть, она уже замуж вышла. Мы не знаем ее, просто слышали о ней. Землю трех Косков тоже не знаем, просто слышали о ней».

Я сказал: «Нам надо кочевать туда».

«Сейчас середина зимы. Когда до той далекой земли дойдете, олени ваши отелятся<sup>68</sup>».

Я сказал: «Все равно будем кочевать на землю Косков».

Из чума мы вышли. За оленьим пастбищем виден один идущий. Оленя-жертву он за загривок держит. Это с посохом идет Младший Тас. Оленя он топором от хвоста до шеи рубанул — одна голова осталась. Пошли мы к нему, спрашиваем: «Что случилось?» Он отвечает: «Это Нядаңги Сюдбя. В прошлом году я гонялся за ним по небесам, по землям. Долго кружили мы. Сколько видов я поменял — даже водных<sup>69</sup>! Теперь я его успокоил».

Младший Тас продолжал: «Чум из суконных нюков поставьте. В этот чум я войду. Сколько вас? Двум Тас каждому по семь жертв надо. Вам, сын Хэтанзи и Пучи Мэбите, тоже каждому по семь жертв надо. Четырежды-по-семь жертв надо. Убьете оленей — и в небо крикните. Мне для жертвы поймайте олененка с густым подшейным ворсом, позднего олененка».

---

<sup>67</sup> В ненецком обычае времяпрепровождение на нартах у *си* — излюбленное занятие мужчин, обозначаемое в языке особым отыменным глаголом *хасавадэсь* — ‘сидеть на нартах и разговаривать’ (от *хасава* — ‘мужчина’). В этом «сидении» перекрещиваются состояния покоя, размышления о прошлом и будущем, созерцания красоты мира, настрой на роковое сражение или ответственное решение (см. Пушкарева 2003: 19–20).

<sup>68</sup> Месяц отела оленей в ненецком календаре (*ты ний иры*) примерно соответствует маю.

<sup>69</sup> Борющиеся шаманы в погоне друг за другом принимают обличье зверей, птиц, рыб, чудовищ.

Женщины из суконных нюков чум сделали. В этот чум он зашел, сказал: «Устал я, жертву принесите!» Четыре-по-семь жертв поймали. И впрямь в стаде оказался поздний олененок с густым подшейным ворсом. Его тоже связали.

Семь жертв Старшего Тас задушили. Старший Тас в небо крикнул. Крик его в сторону неба ушел, там стих. После этого семь жертв сына Хэтанзи задушили. Он крикнул. Крик в сторону неба не пошел, к земле спустился. Моих семь жертв задушили. Я крикнул. В сторону неба крик мой ушел, в небе стих. С густым ворсом теленка задушили. Младший Тас из верхнего окна суконного чума свистнул. Свист его в Млечный путь ветром ушел, за пределы небес ветром ушел.

В чум вошли. Младший Тас сказал: «Два Тас, вы до конца своей жизни дойдете. Сын Хэтанзи, раньше срока твоя жизнь кончится. Пучи Мэбите, ты до конца жизни дойдешь, но когда-нибудь придет к тебе беда. Хоть большой пользы от меня нет, вспомни меня — о том, что на земле творится, я не могу не знать. Вот слова мои. Так пойдет ваша жизнь. Впредь внутри этого суконного чума будут мне жертвы приносить. Если я снаружи, на земле буду жить, это чудовище, за которым я гонялся, вслед за мной станет появляться. В стороне от земли держать его буду»<sup>70</sup>.

Мы отъехали. Кочуем по берегу моря. Пока кочуем, на полозьях снег растаял. Олени начали телиться, первые телята родились. Оленят мы за стадом не гоним — около сотни отстали. На морской мыс мы вышли, за заливом моря видны тридцать чумов, будто лиственничный остров. Посреди тридцати чумов стоят три больших чума. Мы свой чум поставили.

Сын Хэтанзи, женщиной работающий, чум поставил, я шесты ставить не умею. У старой хабтарки Хэтанзи рога отпали. Хабтарок Хэтанзи мы поймали. На одну нарту сели. Говорим: «Хорошо бы нам жен найти».

Поехали к тридцати чумам, подъехали к ним со стороны *нэ*<sup>71</sup>. Собаки залаяли. Таких ездоков здесь, как будто, никогда не видели: из чумов все вместе с женщинами вышли. Среднего чума дверь распахнулась. Это сестра их, наверное. Будто в саже она выпачкана. Рядом с мужчинами мы остановились. Они говорят: «На всей этой земле таких двух людей мы не видели. Незнакомые вы люди».

Я сказал: «Один — Хэтанзи, другой — Пучи. Чум наш там стоит».

«Плохие ли разговоры, хорошие ли разговоры — в чуме будем вести».

---

<sup>70</sup> Шаман принимает на себя бремя духа-хранителя людей. «Победоносно-охранительная миссия» лежит в основе шаманства и мифологии ненцев.

<sup>71</sup> Признак изначального разлада — добрые гости-мужчины подъезжают к стойбищу со стороны *си*.

Трое Косков в один чум вошли. Там и сестра их. Старший Косков сказал: «Есть ли у нас что-нибудь на стол?» Тут же бутылка появилась. Водку начали пить. Как опьянели, неделю пьяные.

Я сказал: «Секретов у нас нет, мы жен себе ищем. На нашей земле никого не осталось. От плохой болезни все умерли, и женщин не осталось».

Старший Косков сказал: «Нашу сестру могли бы взять».

Я сказал: «Сын Хэтанзи, сейчас ты, женщин убивший, вместо женщины работаешь. Жену мы тебе нашли. Я себе потом найду, а сейчас я пьян. Тебе мы помощницу нашли — на одну нарту садитесь».

Трое Косков сказали: «Вот и хорошо. Пусть он жену возьмет. Жену мы тебе нашли, езжайте, олени уже долго стоят запряжены! А ты для разговоров с нами здесь останься».

Сын Хэтанзи говорит: «Олени никуда не уйдут, упряжка завязана. Пятерых хабтарок можно долго не отпускать. Что куда уйдет? Жену нашли — и ладно».

Еще семь дней пьем. Я сказал сыну Хэтанзи: «Долго мы пьяные, семь дней пьем. Тебе ведь жену нашли. Посади ее и езжай! Я как-нибудь потом приеду».

«Ничто никуда не денется. Все равно все свое заберем».

О жене сын Хэтанзи забыл. Еще неделю мы пьяные. Глаза не видят. Уже комары поднялись, в море лед ушел.

«Жену возьми, домой езжай!»

«Раз женщину нашли — все равно ее заберем».

Косков то же ему говорит: «Жену бери, езжай! Пусть твой друг для разговоров останется».

Сын Хэтанзи ничего не слышит, твердит: «Пять хабтарок привыкли завязанными стоять».

Так пьянствуем мы. Однажды дети кричат: «Царя корабль! С семью трубами корабль появился!» Я сказал сыну Хэтанзи: «Царский корабль пришел, домой езжай!»

«Царя корабль посмотрю. Незнакомых русских увижу. Не увидев русских, никуда не поеду. В жизни русских не видал. Отец мой о них говорил. Посмотрю, какие они, русские».

Старший Косков велел достать песцов, лисиц, камысы, шкуры: «Сейчас товары доставим от сына царя, плату приготовьте!»

Русские на берег сошли. Сын царя бумагу держит, говорит: «Товары вам с корабля перенести надо. Да у вас, оказывается, два неизвестных человека!»

Старший Косков отвечает: «Да, у нас есть такие».

Я сказал сыну Хэтанзи: «Русские издалека приехали, ты иди».

«Я на русских погляжу. Олени-то куда уйдут, они завязаны».

Кто гостит, тот гостит, кто вещи носит, тот носит. Кто о ценах договаривается, кто песцов-лис продает. Русские говорят: «Трое Косков,



на наш корабль приходите погостить. Два незнакомых человека тоже пусть придут». Хоть и пьян, на ноги я встал, говорю: «Сын Хэтанзи, хорошо бы тебе уехать».

«Нет, от тебя я не отстану!»

«На корабле царя делать тебе нечего, уезжай!»

Пока я говорил, сын Хэтанзи уже к царскому кораблю подошел. Трое Косков с детьми туда же пришли. Неделю гостим. На исходе недели мы опять пьяные, глаза не видят.

Как глаза открылись — с двух сторон волны плещут. Царя корабль по морю идет. Хэтанзи мой рядом лежит. Издали вижу тридцать чумов, будто остров лиственничный, а на стойбище со стороны *си* — пять хабтарок. Я сказал: «Сын Хэтанзи, говорил же я тебе, что ехать пора. Теперь смотри, пять хабтарок твоих остались. Это плохо. Сын царя нас куда-то везет».

Сын царя говорить начал: «Вы целых два месяца пьяные были. В счет выпитой водки ваши товарищи, три Косков, оставили вас. Весной вас обратно отвезу. Три Косков сказали, что вы оставлены в долг за водку, у царя работать будете. Денег они не дали, ничего не дали, только пили. За два месяца много водки выпили. За это вы отработаете — три Косков так сказали».

Совсем далеко мы уехали. Целый месяц в пути. Царя корабль прямо летит. Вскоре туманом все закрыло. Целую неделю туман стоит. На исходе недели туман ушел. Я говорю: «Туда ли мы идем?» Сын царя на компас посмотрел: «Царя компас не теряется».

Еще целый месяц идем. Как будто, должны уже дойти. Кажется, мы впрямь потерялись. Льды пошли. На льдах мы жертвы принесли. Дальше поехали.

Я вижу оторванный мыс<sup>72</sup>. Мыс большой — хватит на сто чумов. Со стороны *си* только один человек сидит, железо строгает. В нашу сторону из-под руки смотрит, говорит: «По этой земле много царских сыновей прошло. Хорошо бы этот царский корабль погубить. Сын царя, ты еще не знаешь Сюдбац Ерв<sup>73</sup>!»

С правой стороны нарт он достал богатырский лук<sup>74</sup>. Если он стрелой в семитрубый корабль попадет — разорвет его на куски. Я сказал: «Сын царя, видишь оторванный мыс, где чумы стоят? Оттуда беда идет».

Богатырский лук взорвался так, что моря гнилые берега на куски разлетелись. На ноги я встал. Стрелу рукой поймал. Сюдбац Ерв из-под руки смотрит за своей стрелой. Говорит: «Пучи Мэбите наконец доехал!»

<sup>72</sup> *Ныдахэй саля* — высокий мыс в Арктике издали выглядит как остров.

<sup>73</sup> Вождь летающих великанов-богатырей *сюдбац*.

<sup>74</sup> *Сюдбя нын*.

Сын царя сказал: «Сто русских, куда вы подевались? Из столба, льды ломающего, этот мыс мы до основания снесем! Поставить корабль на якорь!»

Сто русских внутри пушки ходят, наполняют железный столб до самого края. Сын царя говорит: «Всякий русский от этого столба, если выстрелит, отлетает. Вот он, столб<sup>75</sup>. Пучи Мэбите, попробуй ты!»

Как-никак, приказ сына царя. Я внутри пушки хожу, пушки ствол в основание мыса нацеливаю. Так говорю: «Сюдбабц Ерв, это не мое дело, это русских дело! Держись, это не мое дело».

Как из пушки я выстрелил, голова моя зазвенела. Песчаный мыс от корня оторвался, в большое море упал. Только ноги Сюдбабц Ерв болтаются. Сказал он: «Мы еще встретимся, Пучи Мэбите, я приду, перестарался ты!»

Сын царя говорит: «Я верную дорогу к земле определил. Теперь к своей земле поедем». Долго мы шли. Сзади ветер ударил, несет нас. Спереди показалась песчаная отмель, на ней — огромный камень. Он то появится, то исчезнет. Корабль наш на него несется. Сто русских устали кораблем править — корабль о камень разбился, развалился напополам. Камень говорит: «Я в землю ухожу. Пучи Мэбите, перестарался ты. Зря ты Сюдбабц Ерв не послушал!»

Пятьдесят русских на одной половине корабля оказались, пятьдесят — на другой. Сын царя на мою половину прыгнул. Руль корабля стал вниз уходить, я веслом его поймал. Опять сзади ветер ударил. Смотрю, там великан-рыба<sup>76</sup>. С одного бока у нее шестьдесят ног, с другого — тоже шестьдесят. Пасть открыла — нашу половину корабля вот-вот проглотит. Заговорила великан-рыба: «У Сюдбабц Ерв колдовства много, теперь не уйдешь!»

Как ни греб я корабля рулем, царя рулем, рыба сзади нас догнала. Стала сзади корабль грызть. Я сказал сыну царя: «От Косков я пришел. Сын царя, бумагу мне напиши! Кажется, нам конец!» Из глаз сына царя слезы каплют, сын царя бумагу пишет. Дал мне ее, сказал: «Эту бумагу не теряй! Может быть, хоть ты в живых останешься. Она, кажется, нас съест».

За мою спину сын царя спрятался. Только вдвоем мы с ним остались. Плохо совсем. Корабля рулем, десятисаженным железным рулем я вдоль спины рыбу ударил, даже глаза закатились. Как глаза открылись, вижу — шестидесятиногий всплыл, как поплавок. Сына царя нет, никого нет, от корабля почти ничего не осталось.

Стосаженное железо захлестнуло рыбу вокруг тела. От моего удара железо обмотало ее. Другой конец этого железа вокруг моей руки об-

---

<sup>75</sup> В сказании используются попеременно слова *пошка* (от рус. *пушка*) и *еся сал* (железный столб).

<sup>76</sup> *Сюдбяку халы*.

мотался, никак его ни размотать, ни снять. Думать я стал. Вспомнил, что мне Младший Тас говорил: «Беда к тебе придет». Сейчас, когда беда случилась, Младший Тас вряд ли поможет.

Только подумал, Младший Тас откуда ни возьмись появился. Железо с моей руки легко снял. Сказал: «Об этой беде я тебе говорил. Другой беды ты не найдешь». Тут же Младший Тас исчез.

На песчаной отмели я оказался, в сторону холма пошел. Коряги торчат из песка. До сухой возвышенности я дошел. Солнце светит, я стал одежду сушить, между корней и коряг уснул. Семь дней, кажется, проспал, одежда высохла. Со стороны холма появились две упряжки. Эти двое — почти дети. У одного под носом немного потемнело, другой — вовсе ребенок. Коряги стали они осматривать, сухие искать. Со всем близко ко мне подошли. Один меня увидел, говорит: «Здесь, между коряг, что-то шевелится — человек, кажется. Мать говорила — в корягах есть что-то пугающее. Этот пугающий или нет? Посмотри-ка, это точно человек!»

Подошел тот, что постарше. Сказал: «Это человек, кажется. Живой ты человек или нет?»

«Живой».

«Как ты попал сюда?»

«Со сломанного царского корабля».

Один говорит другому: «Давай мы на одну нарту дрова погрузим, а на другую его посадим». Так и сделали: на одну нарту дрова погрузили, на другую меня посадили.

У них два чума, оленей около тысячи. Из двух чумов один — похожий на сверло<sup>77</sup>. Нарты для вещей нет — нарт вообще нет, кроме той, что подпирает чум. У входа в большой чум кто-то дрова колет. К двери этого чума они идут. Один оленей упряжных отпустил, другой в чум вошел. Сказал: «Потерявшегося человека в корягах нашли».

В чуме была старуха. Она из чума вышла, ко мне подошла, спросила: «Что за беда с тобой случилась?»

«Я здесь — с разбившегося царского корабля».

Старуха сказала мальчику: «Принесенных дров накопи! Замерзший человек пришел. Потом еще один ездящий вернется».

В чум я вошел, старуха спросила: «Кем ты раньше был?»

«Когда-то давно меня звали Пучи Мэбите».

«Вот ты кто!»

Котел закипел. Пока ели, она сказала: «На плохую землю ты снова попал, несчастливую землю. В чум двух Белоглазых ты попал. Соседний, похожий на сверло чум видишь? В нем живет Старший Белоглазый. Три сына у него было. В разные годы он всех убил. И жену убил.

---

<sup>77</sup> Со сверлом (*нарэ*) сравнивается тонкий чум, в котором обычно живет одинокий или бедный человек.

Сейчас один живет в походем на сверло чуме. Когда он вернется, и тебя убьет. Своего брата, моего мужа, тоже хочет надоумить убить детей, уговаривает: «Я-то своих детей убил, давай твоих детей и жену тоже убьем». С трудом я хорошими словами его отговариваю. Сейчас ты, с другой стороны пришедший, попадешься ему. Как бы то ни было, в добрый час ты здесь оказался. У мужа моего есть силу-дающая вода<sup>78</sup>. Когда станешь сильным, детям моим поможешь. Вот, силу-дающую воду выпей-ка!»

Наполовину полную бутылку она достала. Раньше едой моей водка была, и эту воду я легко выпил. Застывшие кровь-мышцы согрелись. Все я выпил. Вечер наступил. Скрип полозьев послышался. Приехавший к *си* четырех оленей подвел, оленей отпустил. Второй приехавший у *си* другого чума остановился с четырьмя оленями, их отпустил. Пэтана Хаби<sup>79</sup> к *си* подошел и сказал:

«Дети твои по другим землям ходившего человека привезли. Жена твоя меня в чум не пускала, дрова велела колоть. Сама же напоила его силу-дающей водой».

Те, что прежде говорили, замолчали. Приехавший оленей отпустил, упряжь спрятал, в сторону соседнего чума пошел.

«Дети мои странника привели. Пэтана Хаби сказал, что жена моя напоила его силу-дающей водой. Что будем делать? На пустой стороне чума он будет спать. Сейчас я шести пересчитаю<sup>80</sup>. Так с богатырями мы расправлялись. Ты топор свой возьмешь. У меня в нарте острое железо есть. Острым железом я шести пересчитаю. Шести пересчитав, снаружи его к земле приколю. А ты острым топором его порубишь. Так поступим!»

В большой чум он вернулся. На пустой половине у *си*, рядом с Пэтана Хаби, постель мне сделали. Пэтана Хаби на пустой стороне спал. Белоглазый Сюдбя к *си* склонился. Ночи середина наступила. Он, как собака, на улицу тихо выскользнул. Слышно только, как Пэтана Хаби храпит. Я его поднял и на свое место уложил. Он по-прежнему храпит. Слышу, один великан в чум вошел, топор свой несет. Снаружи острое железо звякнуло. Пэтана Хаби храпит. Тут в него острое железо воткнулось. Пэтана Хаби только успел вскрикнуть. Как он вскрикнул, другой великан его топором изрубил среди темной ночи.

«Убили? Теперь он мертв». Оружие свое они убрали.

Я себе говорю: «Неужели я двух Белоглазых боюсь, почему я прячусь?» Прыгнул я, даже сам удивился. Сказал им: «Острога железа, то-

<sup>78</sup> *Ныхыця-и*.

<sup>79</sup> Имя, точнее прозвище, означает 'Дровокол хант', однако слово *хаби* здесь используется, скорее, в значении 'работник', и само прозвище рождается из эпизода, когда главный герой впервые видит 'дровокола'.

<sup>80</sup> Подсчитав, у которого шеста спит чужеземец, можно поразить его ударом сна-ружи.

пора я не боюсь. На моей земле семьдесят человек с ножами-топорами я двумя кулаками перебил. Вас — не семьдесят, и только четыре руки у вас. Острого железа я не боюсь. Когда-то я царский корабль съевшую шестидесятиногую рыбу убил. Шестидесяти ног у вас нет!»

Испугались они, побежали прочь. Долго ли буду я за ними гнаться? За затылки их схватил, о землю ударил — из кишок их брызнуло. В чум к себе я пошел, говорю: «Белоглазая старуха, натворил я дел, мужей твоих убил». Старуха отвечает: «Небесный ты человек! Ради моих детей ты пришел. Эти два *цылека* детей моих убили бы. Есть еще Младший Белоглазый. Он плохого не делает. У него есть сын, две дочери. Впятером они живут. От старших братьев он оленей мало взял, потому что опасался их. Чтобы братья детей его не убили, он в другой стороне живет. Но и они его убивать боялись».

Я сказал: «Хорошо будет, если твои дети меня к нему отведут».

«Правильно, пусть отведут. Пусть на упряжках они тебя отвезут. Тебе другая одежда нужна».

Переоделся, мы поехали. На двух нартах поехали. По оврагам едем. Чум показался, у чума меня ждут. Со стороны *си* — два сидящих. К ним близко я подошел. Старик сказал:

«Не похож ты на бездомного<sup>81</sup>. Разве чума ты себе не нашел? Какая беда с тобой случилась?»

«С разбившегося царского корабля я пришел».

«Какого рода ты был?»

«Пучи мой род. Земля моя где-то в другой стороне».

«Если чума ты себе не нашел, в этот чум заходи».

Детям он сказал: «В чум зайдем. Пришел бездомный человек».

Совики свои сняли, в чум вошли. Две постели у них<sup>82</sup>. На той стороне трое детей спят. Две дочери у них, а всего их пятеро. Оленей у них триста — сколько старшие братья дали.

Котел сварился. Пока ели, я думать начал: «Скрывать плохо, нужно им рассказать, кого я убил». Говорю: «Когда я пришел к двум Белоглазым, дел натворил. Два чума у них. Ночью я лег спать, они с топором и острым железом на меня напали».

«Эти могут. Один *цылека* стал, всю свою семью убил. Они умом тронулись, им следовало умереть. Я потому от них и ушел сюда».

Стал я жить в чуме Младшего Белоглазого. Семь дней живу. Сын Белоглазого охотился, оленей приносил, песцов. Однажды я сказал: «Скучно стало мне. На прежней земле я в чуме сидеть не привык. Я бы на охоту пошел».

<sup>81</sup> *Мяцда* — ‘бездомный’, обычно нищий и бедствующий.

<sup>82</sup> Часто постель (*ва’ав*) занимает одну половину чума, вторая остается пустой (*пелей*). Если речь идет о двух постелях, значит, в чуме живут две семьи или спящие на разных постелях родители и взрослые дети.

«Хорошо, для охоты напарник нужен. Нарту мою возьми. В ней лежит лук для охоты на песцов. А другой, что под ним, трогать нельзя».

Взял я нарту старика Белоглазого и поехал с его сыном на охоту. На этой земле песцов много, очень много. Я сказал напарнику: «Ты не беспокойся, даже не стреляй. Просто собирай, что глаз увидит».

Только середина дня наступила, как две нарты наши песцами наполнились. Так охота пошла, что три женщины, разделявавшие добычу, устали. Три года так живу. За три года три пары нарт, набитых шкурами песцов и лисиц, связали, тридцать грузовых нарт запасами наполнили, шкурами диких оленей покрыли. Четвертого года осенний снег выпал. Нарты приготовили. Белоглазый сказал: «Теперь у нас товаров много стало. Теперь мы большой ясак<sup>83</sup> можем заплатить. Большой ясак надо отвезти в большой город. Ты, если хочешь, можешь в свою землю кочевать. Без подарков не уедешь».

Я сказал: «По вашим делам съезжу, город посмотрю».

«Что ж, съезди».

Перед поездкой в большой город чум разобрали. Я сижу на чумовище, гнилой рожок строгаю. У девушки Белоглазой то один олень ногой в упряжи запутается, то другой. Я рожок покусываю. Она оленей распутала, ко мне подошла, говорит:

«Пучи Мэбите, если на свою землю поедешь, меня с собой позови. Ты же видел, когда с песцами возились, я с трех успевала снять шкурки, пока старшая сестра с одного снимала. Когда быстро кочуем, она ничего не успевает. Меня позови с собой, когда поедешь».

«Не жену искать я приехал. Беда меня сюда привела. Жена мне не нужна. На легкой нарте поеду, а там умру. Наверное, на эту землю я умереть пришел».

Она промолчала, будто не расслышала. К большому городу откочевали. Подъехали к городу на расстояние поездки на легкой нарте. В большом городе водку да еду купили мы. Белоглазый сказал: «Отсюда в свою землю поедешь, наверное?»

«Нет, я пока отдохну».

Назад откочевали, в землю Белоглазого вернулись. Второй снег выпал. Накануне зимы, осенью я сказал: «Белоглазый дед, слово у меня есть. На моей родине не осталось никого, о ком бы я помнил. Восемь тысяч моих оленей тоже куда-то подевались. Никого там нет. Но на краешек моей земли я хочу попасть».

Белоглазый ответил: «Одиноким не уедешь».

Утром небо посветлело. «Жена! Один он не поедет, старшей дочери волосы заплети! С чумом поедет она, триста оленей возьмет, которые у нас сначала были. Пусть возьмет железные украшения, которые ты в молодости носила».

---

<sup>83</sup> *Цэва мир* — 'плата с головы'.

Старуха старинные свои украшения достала. Старшей дочери волосы заплела. Сын Белоглазого, на постели сидя, говорить начал: «Отец, как старшая сестра в далекую землю поедет? Он быстро поедет, а она очень слабая. Младшую сестру пусть он возьмет».

«Ты что? Как он возьмет младшую сестру без единого олененка? Пешим<sup>84</sup> быть очень плохо».

Сын сказал: «Что за невесту платить нужно? Разве он не выкупил ее тремя парами нарт с песцами и шкурами диких оленей? Можно ли отдать ее дорожке? Когда он к нам пришел, у нас было всего триста оленей, а теперь три тысячи. За три тысячи можно отдать дочь?»

«Жена, глупо получилось. Этой дочери волосы распusti. Младшей дочери волосы заплети!»

Старуха старшей дочери волосы расплела. Младшей дочери сказала: «Подойди, волосы тебе заплету!»

Та, которой раньше волосы заплели, побледнела. На лице другой румянец появился. Младшей дочери волосы заплели.

Белоглазый говорит: «Когда поедешь, двух серых оленей возьмешь с легкой нартой. Двух серых никому не отдавай. Если беда придет, длинный хорей с серебряным наконечником в нарте твоей — тоже оружие. Топор — тоже оружие. Лук у тебя есть. Всё мое оружие возьми. Я по дальним странам ездить перестал. А твоя земля далеко. Если в близких землях окажешься, приедешь. А так — во снах встречаться будем».

Начали кочевать. Сколько-то кочуем, на полозьях нарт снег растаял. Большая каменная гора<sup>85</sup> над нами склонилась. До вершины Большой каменной горы мы дошли. С другой стороны горы на равнину спустились. Впереди вижу семь диких оленей, неспешно идущих по равнине.

Я сказал: «Жена, веди аргиш, там дикие олени, свежего мяса надо добыть».

«Ну их! С хоров шкуры снимать — одна морока. Мяса, что Белоглазый нам дал, до конца весны хватит. Хоры — лишняя тяжесть».

«К чистому мясу<sup>86</sup> я привык. Без чистого мяса не могу. По моему следу кочуй».

Двух серых к равнине направил. Два серых — хорошие олени. Упряжку свою я остановил, привязал. Прямо передо мной идут дикие хоры. Последний хор — с широкой грудью, жирный, большой. Лук я натянул, выстрелил — от моих выстрелов живыми не уходят. Большого хора голова отлетела. Со спины его кто-то соскочил с острым железом — двухконцовым посохом. Сказал: «Почему ты моих оленей убиваешь?»

---

<sup>84</sup> *Сидя нэнда нимна ядэрта ненэц* — ‘двумя ногами ходящий человек’ — безоленный.

<sup>85</sup> *Царка нэ хой* (Большая каменная гора) — Уральский хребет.

<sup>86</sup> Мясо дикого оленя считается «чистым» — *няро намза*. Сакрально чистыми считаются также рога и шкура дикого оленя.

Этим железом я оленей колю. Теперь колющим оленей железом тебя убью, как хора!»

В мою сторону он несколько раз прыгнул. Тут за мной женщина подъехала, говорит: «Что это за *цылека*? Опасная у него рогатина!»

Тот говорит: «Я — сын Туңго. О *цылека* Туңго ты не слыхал? Кто ты, кого я сейчас убью?»

Я ответил: «Очень страшен ты, двух серых оленей я тебе отдам».

«Двух серых, если убью тебя, я все равно заберу».

«За то, что я убил твоего оленя, возьми триста моих, вот они».

«Триста оленей никуда от меня не денутся».

«Сзади женщина есть, возьми ее».

«Женщина женщиной. Мне жизнь твоя нужна, кто бы ты ни был. Добывающего пищу оленя ты убил. На чем теперь я буду хоров догонять?»<sup>87</sup>

Словами сын Туңго не ограничился. Пока я на нарте сидел, он свое острое железо приготовил. В доски нарты, где я сидел, железо воткнулось. Оказывается, он не шутил, за мной в погоню бросился. Будто веревку сматывает, меня догоняет. Я от него убегаю, прыгаю. В места, где я оказываюсь, он острое железо втыкает. Уставать он стал. Начали мы биться утром, а теперь уже солнце от Большой каменной горы в сторону пошло.

Я сказал: «Каким бы *цылека* ты, сын Туңго, ни был, теперь ты попался. К смерти своей ты пришел. Ты — не семьдесят воинов, у тебя только две руки. Нет у тебя шестидесяти ног, как у убитой мной в морском водовороте великан-рыбы. На земле ты стоишь, две ноги, две руки у тебя. Вот острое железо, вот мой топор. Ты сам этого захотел, приготовься умереть!»

Двинулся я к месту его смерти. Он вертким оказался. На это он и надеялся. Гнев во мне закипел: «Что это я с Туңго играю?» Метнул железо в место, куда он отпрыгнул. В сердце Туңго угодил, убил его.

Между двух железных челюстей<sup>88</sup> его рогатины голову его вставил. Глаза ему палочками приоткрыл. Один угол рта вверх приподнял, будто он смеется. Одну ногу приподнял, будто он бежит. От ветра одна рука его немного изогнулась. Говорю: «Если кто-нибудь тебя увидит, подумает, что ты бежишь».

Женщина Белоглазая говорить начала: «Странно ты его убил. Убитого надо в земле оставлять».

Мы поехали. Горы остались позади, от каменной скалы на равнину спустились. За хребтом чум поставили. На следующий день снова стали кочевать. Только двинулись, видим, по следу нашего аргиша шестеро бегут. Острое железо вместо посохов держат. Говорят: «Сына Туңго,

<sup>87</sup> Тунгусы (эвенки) ездят на оленях верхом. Пучи убил ездового оленя Туңго.

<sup>88</sup> Концов.



нашего брата, ты убил. Теперь мы тебя убьем. Ты попался, кто бы ты ни был, людей ради глаз<sup>89</sup> убивающий!»

Я сказал: «Он сам виноват. Эту упряжку двух серых предлагал я ему, оленей всех предлагал. Он сказал, что олени ему не нужны. Женщину ему отдавал. Я уже повод в руки взял, хотел отъехать, но он сказал, что я должен умереть».

Им я говорю: «Все это забирайте! Ногами я отсюда уйду, чтобы жизнь сберечь».

Они отвечают: «Нам жизнь твоя нужна!»

Вижу, они не шутят. В нарту рядом со мной воткнулось двухконцовое острое железо. Я испугался, кружась, упал. Острым железом они бьют в места, где я оказываюсь, места эти прокалывают. Началось все утром, а теперь уже солнце на Большую каменную гору село. Они мне надоели, не желающие ничего слушать. Всех шестерых я убил.

Воткнул я шесть рогатин в ряд, головы убитых в развилки вставил, тела подвесил. Рты им раскрыл, глаза раскрыл. Ноги сделал так, будто они бегут.

Женщина сказала: «Эта добыча твоя ужасна».

Я ответил: «Зато не сгниют. На концах своего железа высохнут, завялятся».

Дальше мы двинулись. От Большой каменной горы отъехали. Наперерез кто-то на нарте едет. Олень у него с семью передними рогами. На нарте человек сидит, будто небольшой чум. Поравнявшись с нами, семиромого остановил, говорить начал:

«Куда кочуешь?»

«С земли Белоглазого я кочую. В свою землю еду».

«Что ты за человек?»

«Раньше меня звали Пучи. К кромке своей земли я еду».

«Там, за горами, семь моих сыновей на оленей охотятся. Оленей-то у меня много, около тысячи. Они диких оленей добывают, на весну мясо запасают. Около тридцати нарт мяса так запасаем, в ямах держим. Зимой и весной есть его будем. Не встречал ли ты таких охотников?»

«Таких не видел».

«В стороне где-то, наверное, они остались. Охотничьи места их находятся там, откуда ты приехал. Они без чума ездят. Скоро весна наступит, с реки лед сойдет. Пока наст держится, съезжу к ним, добычу заберу».

Я спросил: «Кто ты?»

«Меня зовут Туңго Сюдбя».

«Я неподалеку чум поставлю. Еды сварить надо».

«Моим оленям земли хватит. Если на видное место чум поставите, я вас найду. Приедете, один котел съедите. На другой вечер котел поставите варить, я приду».

---

<sup>89</sup> Без причины.

На дороге, по которой он приехал, облако от копыт его оленя поднялось. Гляжу ему вслед — семирогий хабтаркой оказался. Только успел поглядеть, как он уже исчез из виду.

Чум поставили. Первый котел сварили, поели. Второй вечер наступил. Котел сварился, есть начали. Скрип нарт Туңго Сюдбя послышался. У подпирающей чум нарты он остановился, говорит:

«Ты сказал, что людей не видел, а, оказывается, всех убил. Сказал бы, что убил, я бы туда не ездил. Сначала я шестерых бегущих увидел. Они будто бегут, а на самом деле на концах своего железа повешены. Дальше я пошел. Увидел еще одного бегущего, подумал, что сын мой жив. Бегущий будто посмеивается. Странная эта добыча, мертвым он был. Хоть бы на земле убитого оставил. Тебя я так же повешу».

Нарту свою он завязал, к чуму идет. С правой стороны моей нарты железный лук он увидел. Говорит: «Имеющий такое оружие иным быть не может». Шкуру с нарты поднял — с серебряной рукояткой топор увидел, хорей увидел. «Если бы он это мне отдал, я бы его не убивал».

К чуму шагает. Дверь за собой запахнул, на нежилую сторону прошел. Я сказал: «Гости на эту сторону проходят». Нехотя, ноги отряхнув, он слева от меня на постель сел. Говорить начал: «Убитых странно ты оставил». Я ответил: «На моей земле так хоронят. Оставленного на земле черви съедят, а так, высохнув, он будто живой будет». Есть мы начали.

За едой он говорит: «Моя нарта тебе останется, там лук у меня есть. А твою упряжку я возьму».

Я ответил: «Этих оленей Белоглазый дед мне дал. Младший Белоглазый сказал, чтобы оленей я никому не отдавал. Ну, хорошо, теперь ты вместо меня следить за ними будешь. Если кто спросит, скажешь, что дед их дал».

«Если ты так ими дорожишь, не отдавай. Что жалко, брать нельзя. На краях наших земель будем друг друга помнить».

«Убитые сами виноваты. Они меня отпускать не хотели. Упряжку с двумя серыми я им предлагал, женщину, оленей. Не послушали они меня. Рассердился я — плохое им даю, что ли? Так они были убиты. И тот твой сын таким же был».

«Видно, сами они дураками были. Если упряжку свою дашь, я на тебя не нападу. Те сами виноваты. Такие дураки пусть умирают».

Туңго уехал. Как он уехал, женщина спросила: «Завтра будем кочевать?»

«Там впереди река должна быть. Ледоход начинается, и телята уже родятся<sup>90</sup>. Рядом с Туңго нам хорошо будет. Во время комаров мы три-

---

<sup>90</sup> Вскрытие рек совпадает с месяцем «рождения оленят»; в это время ненцы не кочуют.

ста наших оленей не убережем. Если будет жаркое лето, триста оленей на небеса уйдут. Не Туңго же мне потом оленей вернет! К Туңго подкочем, оленей объединим, а позже отделимся<sup>91</sup>. Нарты с вещами здесь надо оставить. Других чумов поблизости нет. Поеду, спрошу Туңго».

Чум Туңго недалеко стоял. К нему я подъехал. Туңго был дома, две постели у него в чуме. На одной — он с женой, на другой — две девушки. Туңго говорит: «На той стороне — мои дочери, нас всего четверо». Жене он сказал: «Котел поставь, гость пришел!» Меня спросил: «Ты не откочевал?»

«Стоим. Телята появились. Лед ушел. Без твоей помощи в ту сторону не откочую, олени мои пропадут. Земля моя далеко. Если олени на небо уйдут, не ты же мне потом их вернешь! Давай я рядом с тобой чум поставлю, а потом, как жара спадет, разделимся. На ухах наших оленей отметки есть. Оленей объединим, не то в жару они уйдут. Осенью разделим их. Семирогого оленя отдашь мне?»

«Семирогий-то мне на охоте нужен, не могу его отдать. Он — с меткой моих детей. Для поисков добычи он нужен».

«Что жалко, брать нельзя. Давай рядом чумы поставим, тогда и решим».

«Ладно, переезжай на мое стойбище».

Я вернулся в свой чум, жене рассказал. Она говорит: «Что тянуть, завтра перекочем».

«Да, поздно будет, когда триста оленей уйдут. Туңго согласен, к нему будем кочевать».

«Что ты еще задумал?»

«Ничего особенного. В оленях дело. Если комары или оводы триста оленей уведут, куда мы пойдем? Сначала оленей смешаем, потом разделим. Теперь нарты сушить надо».

Пока нарты сушили, триста важенок отелились. Долгую весну так прожили, настала жара. Здесь, на незнакомой земле, комаров оказалось мало. Прохладный год выдался. Триста оленей около моего чума пасутся — отойдут и назад вернуться. Жары время прошло. Я сказал: «Жара спадает, к Туңго не будем кочевать, чтобы попусту не объединяться, а потом отделяться». Жена ответила: «Конечно, зачем зря объединяться и отделяться — к Туңго не будем кочевать».

Осень настала, заморозки начались. Однажды огонь в чуме зашумел. Жена говорит: «Хорошо бы тебе в стаде сейчас быть. Олени могут испугаться». Я говорю: «Да, пойду к оленям».

Стемнело, похолодало. К оленям я пошел. Лук взял. Там спать лег.

---

<sup>91</sup> В летнее комарно-оводное жаркое время удобно выпастить большое стадо в полторы-две тысячи голов, внутри которого олени образуют карусель — «кружание». Малое стадо, спасаясь от комаров, выходит из-под контроля пастуха и, разделяясь на части, уносится навстречу ветру.

Подремал. Трава замерзла, шорох на мерзлой траве я услышал. Сквозь разрывы темноты вижу — Туңго Сюдбя к моему чуму крадется. В сторону моего чума ползет. Острое железо волочит.

На ноги я вскочил. К Туңго сзади подбираюсь. Он в темной ночи ползет, моего шороха не слышит, под ним потрескивает мерзлая трава. К части чума, где моя голова должна лежать, подполз он. Встал, шести считает, целится, куда острое железо всадить. Я за локти Туңго схватил. Он отскочил, на десять размахов утащил меня за собой.

Всю ночь я его бью. Туңго не сдается. Рассвело, я рассердился, говорю: «Старший Туңго, ты — не семьдесят воинов, только две ноги у тебя; я в морском водовороте шестидесятиногую рыбу убил». Два раза перевернул его, подо мной он оказался. За горло его схватил, от земли тело его оторвал. Говорю: «Женщина Белоглазая, где ты? Дедов длинный хорей дай-ка мне!»

Повалил его, грудь его длинным наконечником пробил. Длинный наконечник в нижней мерзлоте застрял. Туңго на хорее завертелся, как метель. Я пошел спать, семь дней спал. Семь дней слышно, как он грочочет. На исходе недели я наружу вышел — от ударов его ног земля до мерзлоты взрыта. Туңго сказал:

«Пожалей меня! У меня дома две дочери, хочешь, жену тебе дам?»

«Жена мне не нужна!»

Снова в чум свой ушел. Лег спать, еще семь дней проспал. Вышел наружу. Туңго говорит:

«Жизнь мне нужна, пожалей меня! Тысяча оленей есть у меня, сколько-то оставь мне на жизнь, остальных возьми себе».

«Олени мне не нужны!»

В чум вернулся. Снова спать лег. Неделю сплю. Вышел наружу. Туңго говорит: «Пожалей! Жизнь мне нужна!»

«Семирогую оленя дашь, отпущу».

«Отдам семирогую».

«А дочерей тебе отдавать нельзя. Ты старым стал, кто оленей будет караулить? А у меня жена есть. Если семирогую оленя дашь, хорошо будет».

«Дам».

Отпустил я Туңго, подумал: «Богу ведомо, это грех». Женщина Белоглазая сказала: «Богу ведомо, грех это, как ты его мучаешь! Большой вины за ним нет. К тому же дети его умерли, сыновья его умерли. Они, конечно, сами виноваты. А дед совсем замучен. Пусть котел для него сварится!»

Дед поел. Я сказал: «Завтра мы кочуем». Он ответил: «Когда поедете, я оленя своего сам приведу». На следующий день Туңго семирогую хабтарку впереди моего аргиша привязал. Я сказал: «Своего оленя ты привел, а этих двух серых деда оленей оставь себе. Без подарка ты не останешься. На земле Туңго огонь мой погаснет. На краях двух наших

земель — ты здесь, а я на Пучи земле — во снах будем друг друга находить. Далеко моя земля».

Старик говорит: «Ты, что впереди аргиша, погонять не надо. Начнешь погонять, слишком далеко уедешь. Туңго хабтарка сама идет куда надо. Только направь ее и больше не погоняй».

Тронулись мы. Три Каменных холма проехали. Замерзшее море проехали. Весна близится. По знакомой земле кочуем. Вижу, на холме Косков чумы стоят. Следов кочевий Косков нет. Сыном Хэтанзи поставленного чума слабый след еще виден. Оленей половина, наверное, уже пала. Следы их вдоль мыса по оврагу еще видны. Я сказал: «Жена, здесь чум поставим».

Жена чум поставила. На следующий день в чум Косков я пошел. Трое Косков у *си* сидят. Косков сказал: «Наконец, ты приехал. Тогда мы совсем опьянели, на берег еле сошли. А вы на корабле уехали».

Я так сказал: «Я сейчас от царя. Сына царя я потерял. Его мной убитым будут считать, раз я сюда дошел».

В чум к себе я поехал. Туңго семирогую хабтарку привязал. Говорю: «Женщина Белоглазая, этого оленя я попросил, чтобы доехать до Бога-отцом-имеющего<sup>92</sup>. Землю, за месяц объезжаемую, семирогий за семь дней пройдет».

Туңго хабтарке глаза костяными накладками закрыл. Где еду, не понимаю, только землю впереди увижу, как тут же она сзади оказывается. Целую неделю еду. Бога-отцом-имеющего дом показался. Внутри ограды остановился. В дом вошел.

«Без своего товарища ты приехал, Пучи Мэбите. Наконец-то ты приехал».

Бумагу я достал. Прочитав, он сказал: «На корабле вы ехали, сын Хэтанзи умер, мой сын умер. Все началось с пьяных выдумок Косков. Я за водку людей продавать не прошу. Впредь никто не должен товарищей в долг за водку отдавать. Сейчас бумагу напишу. Трое Косков пусть сюда придут, хоть на оленях, хоть пешком. Они в мою землю придут, а назад я их не отпускаю. В том, что мой сын умер, их вина».

Вернулся я, в чум Косков пошел, бумагу показал. Царем написанную бумагу показал. Наконец, Косков сказал: «На упряжках поедем, а оттуда пешком пойдём». Трое Косков навсегда ушли с нашей земли.

На нашей земле Пучи Мэбите стал богатство дающим, оленей держателем<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> *Нум-нисятан* — эпитет царя.

<sup>93</sup> *Илибембэртя*.



## ГЛАВА 5. ОБОРОТНИ

*Два старика Мандо (лахнако). Безрогий старик (хынаби).  
Семьдесят Сусой (хынаби). Бедный Хороля (лахнако).  
Лисья Шапка (щютпас). Тридцать Вэли (хынаби). Медведь, медведица  
и медвежонок (щютпас). Охотник-мужчина (щютпас). Охотник (лахнако).  
Ведьмище (лахнако).*

### ДВА СТАРИКА МАНДО (СИДЯ МАНДО ВЭСАКО)

*Лахнако*

Сказитель Хадко Ядне, Гыдан, 1979

Живут у Тальниковой реки<sup>1</sup> два старика, у них тридцать оленей. Ловят рыбу плетеными ловушками. У Старшего Мандо есть маленькая дочь, у Младшего — сын, еще младше. На Тальниковой реке летом живут, а в остальное время — на берегу находящегося неподалеку большого заболоченного озера<sup>2</sup>. Осенью, когда рыбы много, они ловят рыбу в реке и озере. Три года так живут, только чум с места на место переставляют.

К зиме рыба уходит. Они делают деревянные слопцы для охоты. Оленям одевают *лоңгали*<sup>3</sup>, чтобы далеко не уходили. Осенью, когда приходит темнота, так делают. Олени у них едят рыбу<sup>4</sup>: как почуют запах рыбы — сами через реку к чуму переплывают. Зима настает. Они ставят деревянные слопцы на песцов, зайцев и куропаток. Мясо зайцев и куропаток едят<sup>5</sup>. Иногда старики диких оленей добывают.

Так еще три года живут. Осенью оленей они потеряли, когда темнота пришла. Не оказалось их на том месте, где они обычно были. И на запах рыбы олени не приходят. Рыба уже кончается, и приманить оленей нечем.

---

<sup>1</sup> *Неро яха*. «Тальниковая река» служит в тундровом фольклоре признаком лесистой местности (лесотундры, северной тайги).

<sup>2</sup> *Хасрё*. Заболоченное озеро — ровная, богатая растительностью низина, удобная для выпаса оленей.

<sup>3</sup> Тяжелый кусок рога или дерева, одеваемый на шею оленя.

<sup>4</sup> Подкормка оленей рыбой типична для лесных оленеводов.

<sup>5</sup> В представлениях тундровых оленеводов — признак бедности или лесного уклада жизни.

Ждут старики оленей три дня. Один Мандо спрашивает другого: «Куда, ты думаешь, олени подевались? Они никогда подолгу от чума не уходили. Давай, сегодня ты их будешь искать. В конце месяца гона домашних оленей и в начале месяца гона диких оленей<sup>6</sup> олени оставляют за собой след — в это время они кожу с рогов о тальник обдирают. Надо их по следу искать. Утонуть они не должны, к этим местам они привычные».

На следующее утро Старший Мандо стал надевать кисы. Ушел, и нет его семь дней. Жена Младшего Мандо говорит: «Что-то деда<sup>7</sup> долго нет. Ноги у него, наверное, устали, и он проголодался. Возьми с собой еды и кисы — его кисы, наверное, протерлись. Далеко он, видно, ушел. По следу его иди».

Младший Мандо пошел по следу. Обошел посолонь свой чум и пошел. Подходит к заболоченному озеру, где обычно пасутся тридцать оленей. Следов оленей не видно. Пошел он вдоль берега — следов нет. Поблизости от заболоченного озера течет Низинная река<sup>8</sup>. На другом ее берегу он заметил что-то вроде следов. Перешел он речку, но это оказались прошлогодние следы. Думает: «Наверное, олени пошли вверх по Низинной реке, туда пойду их искать».

Пошел вверх по Низинной реке. Осматривает тальник, пытается след оленей заметить. Думает Младший Мандо: «Никогда олени так далеко не уходили. Кожу с рогов они здесь обдирали прошлой осенью. Может быть, они соберутся, если свистнуть по-своему, они всегда раньше на свист собирались. Но сейчас их давно не было, они могут испугаться свиста, могут запутаться рогами в тальнике, затоптать друг друга». Тут он увидел оленей. Стоит, просто смотрит на них, чтобы они его тоже узнали. Думает: «Если олени держатся одним стадом, ни один не должен потеряться, все вместе они должны быть».

Смотрит по сторонам. Кругом густые кусты тальника. Среди кустов видна тропа — олени проходили. Видит упавшие к воде кусты — их кто-то надломил. Из воды рядом с упавшими кустами торчит олений рог и полчерепа. Думает: «Это, наверное, волк оленя зарезал». Там же увидел засохшую кровь, думает: «Это случилось нынешней осенью. Может быть, там череп с мозгами лежит? Надо кусты поднять».

Верхушки кустов сплелись, как ворота. Он нагнулся, по тропе пошел. Дошел до края тропы, где сплелись верхушки кустов. Там что-то торчит на сломанной талине. Подошел, видит, это рукавица от малицы

---

<sup>6</sup> *Хор иры* — месяц гона домашних оленей (приблизительно соответствует сентябрю-октябрю), *мар иры* — месяц гона диких оленей (приблизительно соответствует октябрю-ноябрю).

<sup>7</sup> По этике родства жена младшего брата называет старшего брата своего мужа дедом (*ири*).

<sup>8</sup> *Таню яха*.

Старшего Мандо. Разглядывает рукавицу, будто никогда раньше не видел рукавицы старшего брата, думает: «Наверное, он хотел по следу оленей идти, по тропе. Он кого-то испугался». Тут сам Младший Мандо чего-то испугался, отскочил в сторону. Думает: «Это его рукавица. Что же случилось? Он же не слабый, не простой был человек. Кого же он испугался? Наверное, что-то страшное увидел. Неужели он увидел какого-то *цылека*? Он говорил, что боится только *пэдара цылека*. Волка бы он не испугался<sup>9</sup>. Вдруг он встретил лося?»

Пошел Младший Мандо обратно. Идет и думает: «Правильно ли я иду? В какую сторону я отскочил, когда испугался?» Река стала шире, лес стал густым. «Наверное, я тропу потерял». Пошел обратно, вышел на Низинную реку, за ней показалось заболоченное озеро. Посреди виднеется что-то вроде острой сопки. Чем ближе подходит, тем острее кажется сопка, на ней будто тальник растет. Подходит ближе, видит темное пятно, думает: «Неужели это мои олени там собрались? Видно, старое место им надоело, и они по Низинной реке перешли на новое. Тридцать оленей там остановились. Наверное, Старший Мандо их увидел и оставил на талине рукавицу, чтобы младшему брату путь показать. Пойду туда».

Идет, корни тальника под ногами стали проваливаться. На сопке только в одном месте растет тальник. Младший Мандо поднялся наверх сопки. Там грязь от снега с песком, нигде такой грязи не было. Стволы тальника старые, кора с них ободрана. «Я думал, это мои олени, оказывается, нет». Обошел сопку вокруг, увидел яму. Снова обошел сопку, увидел дорогу. На дороге старый череп. Он не похож ни на один череп, кроме человеческого. «Неужели это череп Старшего Мандо?» Посмотрел в другую сторону, там лежат убитые олени — наверное, *цылека* их убили.

Это был чум — сцепленные верхушками талины с голыми стволами, а то, что казалось грязью из снега и песка, было белыми с копотью шкурами, накрывавшими чум. Думает Младший Мандо: «Не буду в чум заходить, заберусь на его верхушку и погляжу сверху». Забрался, вместо дымового отверстия увидел семь палок толщиной в палец. Вытащил одну палку и сквозь отверстие смотрит вниз, внутрь чума. Видит, там Сюдбя Вэсако что-то делает, и горит огонь в печи. На печи кипит огромный котел, в бурлящей воде всплывает мясо. Из котла торчит рука Старшего Мандо. Котел уже сварился, Сюдбя хочет вытащить мясо из котла. Показалась вторая рука Старшего Мандо. Запах человеческого мяса доносится через отверстие в макушке чума.

Посмотрел Младший Мандо в другую сторону чума. Там у стены сидят на цепях семеро детей Сюдбя, как высунувшуюся руку увидят,

---

<sup>9</sup> Герой перебирает разные образы *цылека*, упоминая «лесного черта» (*пэдара цылека*) и волка, которого иносказательно называют *цылека*.



бросаются к котлу. Там же старуха сидит. Когда дети к котлу бросаются, она их успокаивает: «Подождите, после нас поедите».

Сюдбя Вэсако носом поводит, говорит старухе:

«Жена, я запах почуял! Ты что, сырое мясо где-то в чуме оставила?»

«Нет, я все сварила».

«Свежим запахло, кажется, сверху. Я думаю, из двух братьев, что живут в этом лесу, из двух Мандо, младший еще не умирал. Я не слышал, чтобы Младший Мандо умер. Он, наверное, пришел по следу Старшего Мандо».

«Точно, это он, у нас снова будет мясо».

Младший Мандо это услышал и тут же заткнул палкой дырку. Потихоньку слез вниз. Думает: «Пойду назад, возьму рукавицу с талины, покажу жене Старшего Мандо, чтобы она поверила в его смерть». Взял рукавицу и рога с черепом — вот, мол, умерли олени и хозяин.

Пришел Младший Мандо домой и все рассказал. Обе женщины плачут. Младший Мандо говорит:

«Что же делать? Оленей наших нет, Старший Мандо умер. Идти нам некуда, мы тут все выросли. Надо что-то придумать. Дети могли бы помочь, но они еще маленькие».

«Ты никуда не ходи, а то пропадешь, как Старший Мандо. Лучше все вместе пешком пойдем. Будешь охотиться, как вы с братом охотились».

«Сюдбя Вэсако тут живет. Он почуял следы. Все равно охотиться не смогу, он будет преследовать, он знает наши тропы. Если бы я раньше, когда в силе был, услышал про такого великана, не испугался бы. Теперь я стариком стал, но все же попробую».

«Мы три дня не спали, тебя ждали. Без тебя мы жить не сможем, детей вырастить не сможем».

Младший Мандо стал думать, как с Сюдбя разделаться. Решил он пойти без малицы и кисов, чтобы не за что было схватить, если придется убежать. Жены его не пускают. Младший Мандо говорит: «Ладно, послушаю вас». Поели, легли спать. Он притворился спящим. Жены поверили, уснули, захрапели. Когда они крепче уснули, он потихоньку вылез из-под ягушки, надел кисы, малицу и вышел из чума.

Тропа теперь была ему знакома. Дошел он до сопки, которая была чумом, влез на нее. Ничего внутри не дымит, видно, варить нечего. От оленей уже ничего для котла не осталось. Семеро детей на другой стороне чума сидят, облизываются. Старуха говорит Сюдбя Вэсако:

«Сыновья есть хотяг. Ты не знаешь мест, где можно пищу найти? Зачем разжигать печь, если все равно варить нечего. В последний раз я тогда варила мясо».

«Поблизости нет таких мест. Помню я Младшего Мандо. В молодости мы встречались, и он тогда побеждал. Я его боюсь. С тех пор

девять лет прошло, может быть, он уже потерял силу. Может быть, сейчас ноги не крепко его держат, и я смогу его одолеть. Младшего Мандо, наверное, на два котла хватит».

Младший Мандо слушает и думает: «Я же ничего с собой не взял. Надо было лук взять». Дальше слушает, Сюдбья Вэсако говорит:

«У двух Мандо был отец. Младший Мандо, наверное, в него пошел. Отец у него тоже сильный был, мы с ним тоже встречались. Дрался я с отцом этих Мандо семь дней, за это время земля под нашими ногами сделалась водой. После этого через четыре года отец Мандо старым стал, и только тогда я смог его так же, как его старшего сына, поймать. Когда я его съел, сыновья были маленькими, поэтому не смогли помочь отцу».

Стал Сюдбья Вэсако собираться. Младший Мандо думает: «Кто же из нас выйдет победителем? У меня есть дети. Хоть Сюдбья Вэсако и силен, надо попробовать сразиться с ним». С верхушки чума Младший Мандо говорит: «Дедушка<sup>10</sup>, я здесь. Если меня поймаешь, на два котла тебе хватит. Ты уже съел моего старшего брата, тридцать наших оленей тоже съел. Наверное, очень есть хотел. Ладно, я все равно не ездил на этих оленях, мы их просто пасли. Дедушка, ты слышишь меня?»

«Да, слышу. Я тебя хочу съесть, и дети мои хотят есть».

«Конечно, они хотят есть. Но ведь меня вам хватит только на два котла. Мне себя не жалко, ешьте меня. Но у меня в чуме есть много мяса диких оленей, сушеной рыбы, мороженой рыбы, вареного жира. Вас со старухой двое, сыновей семеро, вместе вас девять. Вам этой еды хватит, наедитесь, и еще останется. То, что ты съел наших оленей, брата моего съел, мне уже не жаль. Ну что, пойдешь со мной?»

«Младший Мандо, ты правду говоришь?»

«Если пойдешь, старухе своей скажи, чтобы она знала».

Старуха говорит: «Иди, старик. Слышишь, как он хорошо с тобой разговаривает».

Младший Мандо спрашивает: «А ты, дедушка, меня не съешь?»

«Если ты мне столько даешь, зачем мне тебя есть».

«Я тебе еды сейчас дам, а потом еще летом, зимой и осенью буду еду давать. Буду охотиться. Лучше я для тебя буду охотиться, чем ты в двух котлах меня сварешь».

«Ну что ж, тогда пойдём».

«У меня есть двое детей, они могут тебя испугаться. Когда они маленькие были, даже своих оленей боялись. Если они тебя увидят, могут умереть со страха. Ты пойдешь после меня, по следу. Там, по дороге, есть холмик. Ты на него сядь и жди меня».

«Ладно, я там сяду и буду ждать, а ты принесешь мне еду».

---

<sup>10</sup> *Ирике* — ласковое и свойское обращение.

«Почему ты не охотишься на лосей? Возле моего чума всегда ходят два лося. Нет ли у тебя такого оружия, чтобы их убить. Мне нужен си-лок, чтобы их поймать».

Младший Мандо так говорит и смотрит на веревку, сплетенную из лосиных жил, которая привешена к верхушке чума. Веревка свисает вниз на тридцать сажений. Вверху она привязана к железу. А дверей у чума нет и выхода нет.

Сюдбя Вэсако говорит: «Кроме этой веревки у меня ничего нет».

«Если ничего нет, то дай мне эту веревку. Она сплетена из крепких лосиных жил».

«Сынок, я же по этой веревке наверх забираюсь, она мне очень нужна».

«Мы же потом обратно вместе придем, я тебе помогу».

«Ладно, давай, я тебе дам эту веревку, возьмем ее с собой».

«Ты, дедушка, наверное, видел лося?»

«Да, у него много мяса. Я бы, конечно, хотел поесть его мяса. Ладно, возьмем веревку. Мясо я всю жизнь ем».

«Я лосей убью и на обратном пути помогу их притащить».

Сюдбя Вэсако влез по веревке наверх, к выходу. Головой приподнял какую-то большую крышку, которая сверху была засыпана землей. Сюдбя Вэсако смотал веревку, как аркан, и отдал Младшему Мандо. Тот повесил ее себе на шею<sup>11</sup>. Очень тяжела веревка, мех на малице от нее весь смялся.

Идут. Младший Мандо говорит: «Ты пока лосей смотри, а я пойду за мясом в свой чум».

Младший Мандо пошел к своему чуму. Сюдбя Вэсако от радости то прыгает, то смеется. Обратно идет Младший Мандо, несет еды девять пудов в мешке из лосиной шкуры. Из мешка все вывалил около Сюдбя Вэсако, говорит: «У меня всего один мешок. Пока я обратно иду, старуха моя еще один мешок сошьет, а ты пока ешь».

Ест Сюдбя Вэсако, и жир у него стекает с губ. Так Младший Мандо ходил три раза. Потом говорит: «Дедушка, я устал, больше не могу. Теперь пойдем, твои дети тоже, наверное, есть хотят, понесем им все, что осталось. Я тебя по веревке спущу, а веревку с собой возьму. Ты только не бойся, что я тебя обману. У меня еды еще много, еды у меня столько, что я тебе все время смогу ее давать. И разговаривать с тобой интересно после того, как ты съел моего брата. Я тебе как сын буду».

«Ладно, сынок, пусть так будет. Я тебя трогать не стану».

«Давай, я веревку с собой возьму, а рано утром принесу. Этой веревкой я поймаю двух лосей и принесу их тебе вместе с веревкой».

---

<sup>11</sup> Оленеводы носят смотанный аркан (*тынзян*) на шее.

«Ладно, пусть будет так, а то дети мои есть хотят. Ты, наверное, устал, сынок».

Сюдбя Вэсако половину еды спрятал в рот, половину взвалил на плечо и так спустился в свою яму. Младший Мандо то, что он сам нес, стал сыпать прямо в дыру, куда Сюдбя Вэсако пролез. Сюдбя Вэсако говорит: «Ты осторожней сыпь. Сыновья мои по очереди будут подходить, рты открывать, так будут есть». Младший Мандо стал сыпать осторожно. Старуха смотрит — Младший Мандо всем поровну сыпет во рты. Младший Мандо говорит: «А два мешка, что я принес, дедушке и бабушке».

Наелись Сюдбя. Что они съедают, то у них сразу выпадает. Легли они на постели и уснули. Старуха говорит: «Младший Мандо хороший, ты, старик, его не трогай, видишь, как он нас накормил. Он когда-нибудь станет основателем нового рода».

Младший Мандо спрашивает: «Дедушка, я веревку возьму, завтра я ее тебе верну». Старуха говорит: «Младший Мандо, ты вправду вернешь веревку?»

«Конечно, верну».

«Ладно, сынок, возьми веревку», — говорит старуха.

Младший Мандо смотал веревку, повесил себе на шею и пошел домой. Приходит в свой чум. Котел уже варится. Жены его спрашивают, как он там жил. Младший Мандо отвечает: «Подождите, помолчите, я думаю». Сам думает, как ему дальше быть с Сюдбя. Спрашивает жену Старшего Мандо: «Когда Старший Мандо что-нибудь рассказывал, не упоминал ли он какое-то оружие, которым можно убить Сюдбя Вэсако?».

Она отвечает: «Он говорил об этом, но сам не знал, какое это оружие. Когда он был совсем маленький, отец ему что-то передал и сказал, что по земле ходят всякие *цылека*, и их можно убить только из ружья<sup>12</sup> — это как палка, а посередине шар. Есть мерка и другие части от него, все завязаны в узелок. Я у него однажды спрашивала, как это зажигать. Перед тем как идти на лося или оленя, он с верхней стороны туда что-то заливал и что-то сыпал. В один конец палки он сыпал шарики. Прижимал к щеке и одним глазом целился. Потом нажимал что-то, сзади какая-то железка поднималась, а из переднего конца вылетал огонь. Когда вылетал огонь, вдали падали олени и лоси».

Младший Мандо просит ее: «Бабушка<sup>13</sup>, принеси, я посмотрю эту штуку».

Она выскочила наружу и принесла ружье. Младший Мандо его рассматривает: спинка у него какая-то пестрая, к стволу расширяется, при-

<sup>12</sup> *Туни*.

<sup>13</sup> *Хада* — обращение к жене старшего брата.

клад есть. Две мерки к нему привязаны, из деревянного бруска сделаны мерки. Мерками он засыпал в ружье сначала сыпучее, затем дробь — немного, для пробы. Выстрелил в верхнее дымовое окно чума. От выстрела обе женщины упали на спины и схватились за ноги, а сам он вздрогнул.

Снова он зарядил ружье и отправился в путь. Пришел к той же сопке, позвал Сюдбя Вэсако. Старик поднялся, спрашивает:

«Ну что, веревку принес? Я хочу к тебе наверх подняться».

«Да, два лося уже поймались в веревку, а я тем временем от усталости уснул. Я пришел за помощью. Я спущу вниз палку, чтобы ты поднялся. Только глаза убери, а то в них сыпаться будет. А голову подставь. Вот, оказывается, лысина у тебя, ты совсем старик. Пусть жена твоя одеждой закроет твою лысину, середину головы».

Старуха закрыла его лысину своей грудью.

Младший Мандо говорит: «Бабушка, покажи, где точно середина его головы».

Она показала прямо на свое сердце со спины.

Младший Мандо говорит: «Сейчас, подождите, я эту лестницу спущу». И он прицелился одним глазом. Начал зажигать спичку. Зажег, и Сюдбя Вэсако вздрогнул. Старуху напололам разорвало, у Сюдбя Вэсако выкатились белые зрачки, а черные закатились. Фонтаном вверх пошла кровь.

Младший Мандо говорит: «Ну вот, я расплатился с Сюдбя Вэсако. Его голова стоила двух». Привязал веревку, спустился по ней в дом Сюдбя. Прикладом ружья разорвал на части семерых сыновей Сюдбя и по веревке поднялся наверх.

Пришел домой и все рассказал женщинам. Детям он сказал: «Вам больше бояться некого. Я всех великанов убил, старика, старуху и семерых сыновей. Потому меня и зовут Младший Мандо. Вы все будете зваться Мандо, а я буду вашим хэхэ».

## БЕЗРОГИЙ СТАРИК (СЮНДЫ ВЭСАКО)

*Хынабц*

Сказитель Леонид Лапсуй, Гыдан, 1979

У Сюнды Вэсако<sup>14</sup> есть жена и дочь. С той поры, как их слово нашло, живут они три года. Однажды он говорит своей жене: «Мы с дочерью всю жизнь вместе жить не будем. Придет какой-нибудь мужчина к ней свататься, а у нее нарт нет. Поеду за лесом для нарт».

Взял Сюнды Вэсако топор и поехал. Семь дней его нет.

<sup>14</sup> Сюнды (безрогий) — прозвище героя, перенесенное с его оленя.

Слово у дочери Сюнды Вэсако.

Я думаю: «Что с ним могло случиться? Лиственниц много, нет нужды долго из них выбирать». На седьмой день в дверях появляется Сюнды Вэсако. Со вздохом садится на постель, на усах у него сосульки льда. Ложится спать, просыпается, ни слова не говоря о еде.

Однажды Сюнды Вэсако говорит мне: «Я нашел большую лиственницу, как раз тебе на одну нарту хватило бы. На месте, где отдыхал, я оставил свой семигранный точильный брусок. Сходи за ним, иди по моему следу».

Иду я по его следу, прихожу к тому месту, где он дерево заготавливал. Кажется, он отдыхал там. Вижу, сзади ко мне подходит Сюдбя Вэсако и начинает со мной разговаривать. Я испугалась и отпрыгнула на тридцать саженей. Сюдбя Вэсако стоит на том конце поваленной лиственницы, протягивает брусок и говорит: «Возьми, если тебе нужно. Я хотел поговорить с твоим отцом, но он испугался и выронил свой брусок. Возьми его!»

Пока Сюдбя Вэсако смотрел по сторонам, я брусок вырвала из его рук. Сюдбя Вэсако упал на лопатки и стал рвать на себе волосы, кричит: «Как же я выпустил дочь Сюнды из моих рук!»

Я побежала куда глаза глядят. Бегу вниз по течению Тальниковой реки. Слышу, Сюдбя Вэсако за мной бежит и говорит: «Куда бы ты ни скрылась, я там буду появляться».

Бегу, вижу, устье Тальниковой реки образует два рукава, у их разделения находится мыс, а на мысу сопка в семь слоев. Вижу, в сопке нора, медвежья берлога. В берлоге вижу медведицу с восемью ушами, у нее семь медвежат, они сосут семь из восьми ее сосцов. Я стала сосать восьмой.

На седьмой день медведица поднимает голову и спрашивает: «Дочь Сюнды, что с тобой случилось?» Я рассказала ей, как все случилось. Медведица говорит: «Скоро придет Сюдбя Вэсако, мне придется выйти к нему, а ты останешься с медвежатами».

Медведица вышла из берлоги. Из-за холма появился Сюдбя Вэсако. Они подняли шум, семь дней бились. Сюдбя Вэсако ударит, медведица падает. На седьмой день шум стих. Я вышла из берлоги, смотрю, Сюдбя Вэсако ест медведицу, разделал ее, разделил на две половины и одну половину ест. Слышу, Сюдбя Вэсако говорит про себя: «Когда съем медведицу и семь медвежат, все равно найду дочь Сюнды».

Я побежала вниз по Тальниковой реке. Слышу, Сюдбя Вэсако говорит вслед: «Куда бы ты ни бежала, я тебя все равно найду, по следам приду туда, куда ты убежала».

Бегу, вижу, в устье Тальниковой реки стадо оленей — так много, что не сосчитать, с одного края стада другого не увидеть. Посередине стоит чум, в нем живет Илибембэртя.

Старик Илибембэртя с женой в чуме сидят, а сын Илибембэртя за

оленьями смотрит. Я рассказала им все, что со мной случилось. Старик Илибембэртя говорит: «Теперь тебе идти некуда, будешь женой моего сына».

Так живем семь дней. Сын Илибембэртя куда-то собирается ехать. Запряг четырех хабтарок и поехал. Три года его нет. Старик Илибембэртя с женой говорят: «Из-за какой-то женщины наш сын умер. Зачем ты к нам пришла?»

Я надеваю новую теплую ягушку, иду по следам сына Илибембэртя. Смотрю по следам, сын Илибембэртя подошел к Сюдбя Вэсако, когда тот доедал последнего медвежонка, сзади к нему подошел. Сын Илибембэртя схватил Сюдбя Вэсако сзади за волосы и потащил. Сюдбя Вэсако на руки упал, и его руки погрузились до мерзлоты. Где Сюдбя Вэсако руки упирались в землю, две реки образовались.

На устье Тальниковой реки была каменная гора. Там я их увидела. Там Сюдбя Вэсако нашел опору своим рукам, нашел, за что руками ухватиться. Встал на ноги и сына Илибембэртя качает на руках. Сюдбя Вэсако говорит насмешливо: «Вон куда мой мальчик меня утащил, он, наверное, сильный».

Я взяла упряжку из четырех хабтарок, что осталась на месте, где началась схватка. Еду на упряжке. Сюдбя Вэсако протягивает мне сына Илибембэртя, говорит: «Ты с ним уже жила, он тебе, наверное, нужен, возьми его!»

Пока Сюдбя Вэсако смотрел по сторонам, я схватила за шиворот сына Илибембэртя и бросила в сторону нарт. Он упал у самых нарт. Я говорю: «Если бы я носила капюшон<sup>15</sup>, я бы не сидела у Сюдбя Вэсако на ладони».

Сын Илибембэртя взял вожжи, стал управлять упряжкой. На одной нарте мы едем. Сюдбя Вэсако стал рвать на себе волосы: «Как же я мог опять упустить дочь Сюнды из своих рук!»

Мы не остановились у чума, мимо проехали. Поехали вниз по Тальниковой реке, в устье вижу селение Хаби<sup>16</sup>. Там девяносто чумов, посередине чум Хаби Ерв. Я им все рассказала. Хаби Ерв говорит: «Оставайтесь у нас, куда вам ехать».

Три года так живем. На третий год стали все Хаби собираться в центральный чум. Видно, пришел Сюдбя Вэсако. Когда он стал ближе подходить, все Хаби убежали в лес. Последним побежал Хаби Ерв. Я с сыном Илибембэртя стою у упряжки. Хаби Ерв хотел к упряжке подбежать, но Сюдбя Вэсако уже его за шиворот схватил, протягивает мне на ладони Хаби Ерв и говорит: «Если он тебе нужен, возьми его».

<sup>15</sup> Была бы мужчиной.

<sup>16</sup> *Хабей таңоч* — селение хантов. Ненецкое оленеводческое стойбище называется *ҕысы*.

Пока Сюдбя Вэсако по сторонам смотрел, я выхватила у него из руки Хаби Ерв и бросила к упряжке. Втроем мы поехали на четырех хабтарках. Сюдбя Вэсако стал рвать на себе волосы: «Как же мог я опять упустить дочь Сюднды из своих рук!»

Сын Илибембэртя говорит: «Поедем к белому царю<sup>17</sup>». Мы поехали к белому царю. Сюдбя Вэсако за нами гонится. Переехали мы море по льду. Приехали к белому царю. Я ему все рассказала. Белый царь говорит: «Оставайтесь здесь, будем здесь Сюдбя Вэсако ждать».

Прошло три года. Я выхожу на улицу и слышу, что ломается лед, вижу, как Сюдбя Вэсако ползет по льду. Белый царь говорит: «Ты поезжай, мы здесь будем его ждать».

Я поехала прочь. Они стали биться. Я приехала к чуму Илибембэртя, старики как жили, так и живут.

Проходит три года. На третий год приехали сын Илибембэртя и Хаби Ерв. Сын Илибембэртя говорит: «Насилу мы втроем справились с Сюдбя Вэсако».

Сын Илибембэртя стал Илибембэртя, дочь Сюднды — Я-Сой<sup>18</sup>, отца и мать она забыла; Хаби Ерв стал Явмал.

## СЕМЬДЕСЯТ СУСОЙ (СИ'ИВ Ю СУСОЙ)

*Хынаби*

Сказительница Екатерина Яр, Гыдан, 1979

Летит Мынеко<sup>19</sup>, видит, стоит семьдесят чумов. Все мужчины собрались у *си* главного чума, все сидят вокруг Старшего Сусой.

Старший Сусой говорит: «Что вы знаете больше меня?»

«Ничего больше того, что знаешь ты, мы не знаем», — отвечают остальные.

«Два Сюдбя собираются нашу сестру сватать».

«Не отдадим нашу сестру, — в один голос закричали все Сусой, — Сюдбя уже трех жен убил, мы ему свою сестру не отдадим».

Проходит семь дней. На седьмой день откуда-то едут две упряжки. На левой, запряженной четырьмя черными хабтами, едет Старший Сюдбя. За ним идет упряжка, запряженная двумя хабтарками, на ней сто колец, будто колокольчики, звенят. Это едет Младший Сюдбя.

Подъезжают Сюдбя и говорят: «Вы ее за выкуп не отдаете, так мы ее луками и стрелами возьмем. Этой ночью мы придем, ждите».

Слово переходит к сестре Сусой.

<sup>17</sup> *Сэр парацода*.

<sup>18</sup> *Я-Сой* — 'Рожающая Земля', одно из имен богини *Я-Миня*.

<sup>19</sup> Человек-птица — дух-носитель песен.



Семьдесят Сусой не спят ночь, не спят другую. На третью ночь уснули. Я слышу, будто кто-то по чуму шаркнул. Разбудила Старшего Сусой. Он встал, говорит: «Семьдесят Сусой, вы, наверное, уснули, вставайте».

Я вышла из чума, побежала в соседний чум. Там уже никого нет. Во всех чумах уже никого нет, всех убили, даже собак в живых не оставили. Только маленький брат в люльке остался жив, но и он куда-то исчез.

Семь дней я жду. На седьмой день приезжают Сюдбя, я в нарту спряталась. Они меня нашли, вместе с нартой и чумом куда-то повезли. Я не знаю, куда меня везут.

Три дня так едем, остановились. Семь раз по три дня едем и останавливаемся. В середине седьмого кочевания я увидела маленькую сопку, на которой сидит сова. Младший Сюдбя говорит: «Дай-ка я убью эту сову, пусть *няба*<sup>20</sup> поест». А сам смеется. Выстрелил, ранил сову. Сова крыльями машет, а с сопки взлететь не может.

У Сюдбя была сестра. Младший Сюдбя говорит мне и своей сестре: «Ну-ка, бегите наперегонки к сопке. Если ты отстанешь, я тебя убью, я уже трех жен моего старшего брата убил, мне ничего за это не будет».

Я вскочила, побежала. С середины пути оглянулась, сестра Сюдбя еще до половины пути не добежала. Я первой добежала до сопки, хотела сову поймать, а она говорит: «Сестра, меня не лови. Если меня поймаешь, с тобой несчастье случится, все равно они тебя убьют. Не трогай меня».

Я не стала трогать сову, вернулась. Поехали дальше. Семь дней едем, остановились. Младший Сюдбя говорит: «Сейчас мы в такое место поедем, где дров нет. Ты за один день должна заготовить десять нарт дров. Я уже топор в твою нарту положил, оленей запряг, упряжка готова».

Я поехала. Нашла большое бревно, думаю, разрублю его, на десять нарт хватит дров. Пошла к нарте за топором. Достала топор, а он тупой. Полдня рубила, даже кору с бревна не стесала. Тут откуда-то появился человек. Я узнала его, это тот, который в люльке потерялся, он уже вырос.

Он взял у меня топор, в один миг разрубил бревно, и дров хватило на десять нарт. Он говорит: «Ночью, когда ляжете спать, услышишь, будто дважды гром загремит. Ты держи как можно крепче своего мужа, из чума его не выпускай».

Я уехала, приехала к чуму. Младший Сюдбя спрашивает: «Что это ты такая румяная, что ты увидела, так тебя обрадовавшее?»

«Как могу я радоваться, если вы от семидесяти Сусой никого в живых не оставили. Это я от работы раскраснелась, тупым топором десять нарт дров нарубила».

---

<sup>20</sup> Жена старшего брата.

Младший Сюдбя ничего не сказал. Легли спать. Среди ночи слышу, в соседнем чуме дважды будто гром ударил. Стала я держать моего мужа. Он осиливает — меня к выходу тянет, я осиливаю — к *си* его притяну. Целую ночь так боролись. Он вытащил меня наружу, там продолжаем бороться. Он осиливает — к соседнему чуму тянет, я осиливаю — к своему чуму его притяну. Так мы оказались у моей нарты. Я выхватила из нее костяную лопатку и ударила мужа по спине. Спина его сломалась.

Захожу я в соседний чум, там моего брата держат Младший Сюдбя и его сестра. Я сестру по спине лопаткой ударила, сломалась ее спина.

Семь дней мы боролись с Младшим Сюдбя, пока одолели его. Он оказался *Ѓа Ерв*<sup>21</sup>. Собрали мы чум, уехали. Семьдесят Сусой ожили. Мой брат стал Илибембэртя.

### БЕДНЫЙ ХОРОЛЯ (ВЭВАКО ХОРОЛЯ)

*Лахнако*

Алексей Яндо, Гыдан, 1979

Несет ветром Немого Мынеко, на холме он видит тридцать чумов. Посередине стоят три больших чума. Слева от них два оврага и справа овраг. По склонам оврагов пасутся сто тысяч оленей. В макушку среднего чума Немой Мынеко своими когтями вцепился. Вздыхнул и посмотрел вниз.

В чуме постель только на одной стороне, другая пуста. На постели с одной стороны головой к *си* лежит человек, на другой стороне сидит красивая женщина, наверное, его сестра.

Лежащий человек — Старший Нохо, женщина — Ницы Нохой. На весенней, потертой шкурке лежит еще один человек. Это Бедный Хороля.

Весна наступила. Старший Нохо говорит: «Иди, Бедный Хороля, собери оленей». Бедный Хороля собрал оленей. Трое Нохо, наверное, куда-то собираются ехать, каждый в свою упряжку оленей запрягает. Старший Нохо запряг пять пестрых хабтов, Средний — пять белых, Младший — пять черных. Старший Нохо говорит: «Завтра будем кочевать с чумами под солнцем<sup>22</sup>».

Трое Нохо куда-то уезжают, говорят Бедному Хороля: «Заготовь тридцать нарт дров, там, куда мы кочуем, не будет дров». Дали ему тупой топор. Целый день он тупым топором бревно тешет, не может вырубить ни щепки.

<sup>21</sup> Бог Нижнего мира.

<sup>22</sup> *Ялецьл* — на юг.

К вечеру приходит к нему сестра Нохо, несет топор. У Старшего Нохо она взяла топор. Бедный Хороля не заметил, как тридцать нарт дровами загрузил. Повел возы к чумам. К ночи залаяли собаки, приехали трое Нохо. Старший Нохо пошел в чум, поел. Бедного Хороля кормят плохо, может быть, один маленький кусок кинули ему.

Легли спать. Сестра Нохо принесла ему мяса. Обычно она его так подкармливает. Бедный Хороля, когда утром просыпается, сразу уходит караулить оленей.

Однажды Старший Нохо говорит: «Сегодня будем кочевать». Бедный Хороля пригнал оленей. Сделали они кораль. Бедному Хороля в тридцать нарт с дровами неученых оленей запрягли. Олени рвутся в разные стороны, два оленя вообще бежать не могут. Смотрит Бедный Хороля — сзади подъезжает сестра Нохо. Мимо проходя, ткнула жожака его упряжки хореем, тот так рванул, что чуть впереди едущего не догнал.

Семь дней кочуем. Старший Нохо говорит: «Будем здесь чумы ставить». Остановились. Снова кочуем. Через некоторое время начали ловить оленей. Бедный Хороля нечаянно наступил на ногу сестры Нохо. Старший Нохо это заметил. Он достал свою лопатку, подошел к Бедному Хороля и ударил его по голове. Убил он Бедного Хороля.

Видит Немой Мынеко — снегом уже занесло Бедного Хороля. Прошло семь дней. Видит Мынеко, под солнечным лучом кто-то едет. На передней нарте едет старик. За ним идут два каравана, жены и дочери. У старика один олень — *тилири*<sup>23</sup>, рогов у него нет. Дочь старика гонит двадцать важенок. Мало у них оленей.

Старик говорит дочери: «Посмотри, может быть, где-то есть хорошее пастбище». Она взяла деревянную лопатку, пошла, снег попробовала. Отцу говорит: «Здесь уже была поздняя осенняя стоянка, лежит покойник, кусок его штанины валяется».

Отец ей говорит: «Откопай его».

Она выкопала покойника, у него под мышками еще тепло. Старик говорит жене: «Ставь чум». Дочери говорит: «Поймай олененка».

Дочь поймала олененка, забила, кровью олененка напоила Бедного Хороля, у него открылось дыхание.

Старик говорит: «Наверное, здесь стояли три Нохо. У них жил Бедный Хороля. Это он, наверное, и есть».

Бедный Хороля говорит: «Я, кажется, спал. Где я?»

Старик говорит: «Ты мертвый был, мы тебя оживили».

Тилири Вэсако<sup>24</sup> дал ему новую малицу с капюшоном из бобровой шкуры, кисы с семью белыми полосами, упряжку из пяти белых хабтов. Дочь дала Бедному Хороля пестрый совик.

<sup>23</sup> 'Комолый, безрогий'.

<sup>24</sup> Старик называется «комолым» по характерной черте своего оленя.

Бедный Хороля уже на своей нарте сидит. Тилири Вэсако говорит: «Поедем теперь к царю. Ты, Хороля, тоже поедешь».

«Поеду, только если мы кого-нибудь встретим, ты меня сыном называй».

Олени у них быстрые, по воздуху летят. Смотрят они сверху — в том же направлении семь нарт идут. Старик съезжает вниз на соединение дорог. Все спускаются вниз. Бедный Хороля так капюшон натянул, чтобы его нельзя было узнать.

Семь упряжек к ним подъезжают. Это три Нохо, их жены и сестра. Женщины спрашивают дочь Тилири Вэсако: «Кто это с вами едет?»

«Это мой брат».

Старший Нохо спрашивает старика: «Кто это с тобой едет?»

«Это мой сын».

Приехали они все к царю. Тилири Вэсако надолго задерживаться не стал, вскоре назад поехал. Живут год. Однажды сидит Бедный Хороля на своей нарте, видит — кочуют в их сторону аргиши. Остановились, поставили тридцать чумов, среди них три больших. Думает Бедный Хороля: «Это, наверное, три Нохо».

Тилири Вэсако говорит: «Надо навестить эти чумы. Ты, Хороля, поедешь». Бедный Хороля ничего не сказал. От тех чумов одна нарта в их сторону двинулась. Тут туман наплыл.

Едет нарта в тумане. В ней жена Младшего Нохо и сестра Нохо. Ищут они чум, думают: «Вроде, где-то рядом он был, как бы нам со стороны *си* к чуму не подъехать<sup>25</sup>».

Бедный Хороля слово сказал, и туман ушел. Сестра Нохо говорит жене Младшего Нохо: «Наверное, тот человек был Бедный Хороля».

Жена Младшего Нохо отвечает: «Разве может Бедный Хороля жить у такого небесного человека».

Они уехали. Сестра Нохо после этого временами плачет.

Тилири Вэсако, его дочь и Бедный Хороля собрались ехать в гости. Бедный Хороля своих пятерых белых хабтов запряг. Поехали они. Тилири Вэсако ему говорит: «Что между вами случилось, это твое дело».

Семь дней они в гостях празднуют, пьют. Сестра Нохо говорит Бедному Хороля: «Зачем ты меня мучаешь?»

Бедный Хороля сидел между Старшим и Средним Нохо. Он со шкур на деревянный пол подвинулся. Ударил Старшего Нохо, у того мозги полетели. Ударил Среднего Нохо, у того в другую сторону мозги полетели. Их жен сестра Нохо ремнем морского зайца связала.

У выхода собаки залаяли. Видит Бедный Хороля, идет Сюдбя Вэсако. Подошел к чуму, говорит: «Когда ты дрова рубил и кричал, у меня голова заболела от твоего крика. Тогда я тебя не съел. Может быть,

<sup>25</sup> Женщинам следует подъезжать к стойбищу со стороны *нё*, мужчинам — *си*.

сейчас ты мне что-нибудь приготовил? Где связанные женщины, выброси их наружу».

Сюдбя Вэсако одним глотком съел выброшенных жен Старшего и Среднего Нохо. Говорит: «Ладно, вечером я опять приду».

Наступил вечер. Со стороны дверей залаяли собаки, Сюдбя Вэсако идет. Бедный Хороля выбросил ему Старшего и Среднего Нохо. Одним глотком съел их Сюдбя Вэсако.

Сюдбя Вэсако говорит: «Ладно, хватит. Теперь я домой пойду. Ты, Бедный Хороля, женишься на сестре Нохо. Дочь Тилири Вэсако тоже в жены возьмешь. Сам будешь Явмал. Тилири Вэсако будет Нум, его жена — Я-Мюня.

### ЛИСЬЯ ШАПКА (ЧОНЯ ШОМЕНЮ)

#### *Щютнас*

Сказитель Лемя Пяк, Нум-то, 1989

Живут три человека. У каждого есть жена, детей нет. Есть работник. У них три тысячи оленей. Стариков нет. Есть у них сестра Щавнем Тучей. Братья сестру заставляют вместе с работником оленей пасти.

Однажды пошла сестра в стадо оленей караулить. Жарко, олени навстречу быстро летящему ветру бегут. Сестра за ними идет, сначала по долине, потом по сопкам. Когда олени на сопки поднялись, ветер стих. Увидела сестра, что идет по семи высоким холмам. Подумала: «Я не могу топтать эти святые места»<sup>26</sup>. Погнала оленей назад.

Вдруг слышит голос: «Стой, иди сюда!» Оглянулась, видит огромного человека с одним глазом, Щютпя<sup>27</sup>, наверное. Его зовут Ёомулик Щютпя. Он побежал к ней. От него олени шарахаются. Сестра испугалась, прочь побежала, но он ее быстро догнал. Говорит Ёомулик Щютпя: «Ты потоптала священные места, которые женщине нельзя топтать. Если ты пойдешь со мной, все будет хорошо, если нет, то твои братья умрут».

Сестра отвечает: «Нет, я с тобой не пойду, лучше я буду тебе вещи шить и отдавать. Лучше я к тебе еще раз приеду».

Когда сестра пришла домой, все рассказала братьям.

Однажды жены братьев и сестра пошли за ягодами. Сестра морошку не собирала, а ела. Долго она шла, дошла до озера, на котором плавали две уточки, два чирка. Засмотрелась она на красивых чирков, палочкой стала их гонять.

Прошла еще сколько-то. Увидела мужчину в лисьей шапке, он ехал

<sup>26</sup> Семь священных холмов в верховьях Казыма — аргиш богини *Вут ими*.

<sup>27</sup> *Сюдбя* в лесном диалекте.

в лодке. Сестра хотела спросить, где она находится. Они попили чаю, поели, поговорили, понравились друг другу. Мужчина спрашивает:

«Помнишь, ты с Щютпя встречалась?»

«Помню».

«Почему ты сейчас шла куда-то, а ягоды не собирала?»

«Не знаю, ум помутился».

«Меня, наверное, хотела найти. Помнишь, ты двух чирков видела и за ними гонялась?»

«Помню».

«Это все я был. Потом решил в лодке подплыть».

Семь дней они вместе прожили. Он ей говорит: «Больше мы не увидимся. Если у тебя родится сын, назови его Чоня Шоменю».

Пришла сестра домой, братья ее ни о чем не спросили, и она ничего не рассказала.

Пришла зима. Однажды сестре сказали, что за ней едет Саян Хапи<sup>28</sup>. Пришел Саян Хапи, у него лицо белое. Олень-хапт у него большой и красивый. С ним сваты приехали. Семь дней они просили отдать сестру в жены. На седьмой день братья согласились. Отпраздновали свадьбу у них в чуме, потом поехали к Саян Хапи, там тоже свадьбу праздновали.

Когда все веселились, сестра на огонь в чувале смотрела. Там она глаз Щютпя увидела. Щютпя звал ее, руками звал. Только она его видела, больше никто. Щютпя сказал, что муж ее долго не проживет.

Все уже были пьяные и быстро уснули. Братья домой уехали. Утром никто из Саян Хапи не проснулся, умерли все. Сестра подумала: «Как же я жить буду?» Решила идти домой.

Когда она пришла домой, братья стали ее ругать: «Зачем ты так быстро вернулась?» Она рассказала, что все Саян Хапи умерли, что это сделал Џомулик Щютпя.

Зимой у сестры сын родился. Братья думали, что это сын Саян Хапи. Сын ее быстро рос, через неделю уже стал ходить. Все только удивлялись. Назвала мать сына Чоня Шоменю.

Внезапно она умерла, а потом и все ее братья с женами умерли. Еще перед смертью она сказала, чтобы ее похоронили на высоком холме, а вокруг повесили колокольчики.

Остался Чоня Шоменю один. Проснулся он, а в чуме никого нет. Хотел он выйти на улицу, а там все снегом замело. Начал он плакать. На седьмой день он услышал голоса, люди говорили. Эти люди услышали его плач, откопали чум в снегу, мальчика забрали с собой.

Через год Чоня стал взрослым юношей. Аркан бросал, с оленями-хорами играл. Однажды его воспитатели поехали в город и Чоню взя-

<sup>28</sup> Мысовой Хант — житель Оби.

ли с собой. Там к ним подошел русский купец и говорит: «Нравится мне этот мальчик, продайте его мне». И продали Чоню за спирт. Стал он жить как русский. У купца был сын Саня. Чоня и Саня вместе росли.

Когда Чоня стал совсем взрослым, поехали они с Саней на охоту. Загнали они черного лиса, стали его ловить. Чоня поймал лиса руками, убил и принес Сане, подарил ему. Когда они пришли домой, купец спросил: «Кто этого черного лиса поймал?» Саня говорит: «Это я его поймал».

Однажды Саня решил отравить Чоню и рассказал об этом девушке, на которой хотел жениться. Когда он об этом рассказывал, Чоня услышал. Приходит он к Сане, а тот ему отравленное вино предлагает. Чоня стал с ним разговаривать и незаметно поменял стаканы. Саня выпил и отравился.

Когда все узнали, что Чоня отравил Саню, его решили наказать. Тогда Чоня убежал в лес. Пришел он на то место, где его родственники умерли. Прилег на землю и уснул. Во сне он услышал голоса родственников. Они жаловались, что к ним некому прийти, поминки сделать. Чоня сделал поминки и дальше пошел.

Сколько-то он шел и пришел к чуму Щютпя. У Щютпя был сын, его звали Хораню. Еще у Щютпя была дочь, сестра Хораню.

Решил Хораню с Чоней силами померяться. Говорит: «Я буду прятаться, а ты должен меня найти». Сестра Хораню решила помочь Чоне. Когда Хораню спрятался, она говорит Чоне: «На улице стоит ящик для дров, возьми топор и поруби его». Чоня вышел, порубил ящик и нашел Хораню.

Так еще два раза случилось, и оба раза Чоне сестра Хораню помогла. Тогда решили они палку тянуть. Целый день тянули. Хораню тянет, а Чоня уперся твердо, как дерево.

Подумал Чоня, что хорошо бы отца на помощь позвать, и вдруг почувствовал, что куда-то летит с палкой в руках. Улетел он в пещеру. Видит, в пещере сидят два Щютпя. Хотели они Чоню убить, но он первым успел их убить.

Дальше идет Чоня, видит птицу Минлей. Хотел Минлей Чоню съесть, но Чоня успел его убить.

Идет Чоня дальше. Видит большое озеро, а посреди — человека, скованного цепями. Человек кричит: «Сынок мой пришел освободить меня». Освободил его Чоня, но он с Чоней стал бороться. Это был Ыомулик Щютпя. Долго они сражались, наконец Чоня победил и убил Ыомулик Щютпя. Тогда вернулась к нему мать, и Саян Хапи тоже ожили, только постарели.

## ТРИДЦАТЬ ВЭЛИ (НЯХАР Ю ВЭЛИ)

Хынабц

Сказитель Леонид Лапсуй, Гыдан, 1979

Тридцать Вэли живут у двух длинных рек. У них три тысячи оленей. Старший у них — Вэли Ерв, средний — Юней Вэли. Младший Вэли после смерти отца сиротой остался, его Старший Вэли выкормил оленьим молоком.

Три года живут. Старший Вэли говорит:

«К царю надо кого-то отправить, не знаю, кого отправить. Наверное, Младшего Вэли надо отправить, он уже вырос. Ты, Младший Вэли, к царю поедешь. Поедешь на пяти хабтарках. Будешь ехать целую зиму; отпадут рога у оленей, а когда они снова вырастут до уровня ушей<sup>29</sup>, подъедешь к Священному мысу<sup>30</sup>. Там стоят три-по-семь *сядаев*. Ты оленей забьешь, кровью *сядаев* помажешь. Дальше поедешь. Увидишь Сюдбя-просеку<sup>31</sup>, там тоже стоят три-по-семь *сядаев*. Оленей забьешь, их кровью помажешь. Неподалеку увидишь дом Сюдбя Вэсако. Он даст тебе денег<sup>32</sup> на одну бочку вина. Ты ему бочку вина привезешь, когда обратно будешь ехать. На Священном мысу оставь еще одну бочку вина».

Так сказал Старший Вэли. Дал Младшему Вэли два кожаных мешка с пушниной. Младший Вэли запряг пять хабтарок, поехал. Ехал целую зиму. Уже у хабтарок отпали рога, новые выросли до высоты ушей.

Доехал Младший Вэли до Священного мыса, остановился, думает: «Оленям же больно будет, кровь пойдет, не буду я их убивать».

Поехал дальше. У начала Сюдбя-просеки сидит Сюдбя Вэсако и говорит: «О, Вэли Ерв едет<sup>33</sup>. Сейчас он у меня денег на бочку вина возьмет». Младший Вэли остановился. Сюдбя Вэсако подходит к нему, несет в руке деньги. Младший Вэли их взял и бросил в сторону. Сюдбя Вэсако полез в снег за деньгами, копается, ищет деньги. Нашел и снова протянул их Младшему Вэли. Так трижды Младший Вэли выбросил деньги в снег. Сел на упряжку и дальше поехал, а Сюдбя Вэсако так и остался у Сюдбя-просеки.

<sup>29</sup> По отросткам на рогах определяется возраст оленя. По росту самих рогов ведется счет годового времени. Не случайно среди сезонов и месяцев отмечаются периоды: чистки оленями рогов (*сельвеняңы*), потери рогов оленями-самцами (*малкомзь, маркупсан*), прорастания рогов (*яра*). Для оленевода символом лета является рогатость стада, зимы — комолость.

<sup>30</sup> *Хэбидя Саля*.

<sup>31</sup> Просека в густой чаще — *Сюдбя-под*. О значении *по-под* как двери/промежутка/прохода (см. Головнёв 1995).

<sup>32</sup> Деньги — *пя сябт*, букв. 'деревянные корки'.

<sup>33</sup> Младший Вэли едет на упряжке старшего брата, отчего Сюдбя Вэсако принял его за Вэли Ерв.



Сюдбя Вэсако думает: «Я — дурак! У него, наверное, деньги есть. Он купит вина и привезет мне, а я кому-нибудь другому деньги отдам».

Подъезжает Младший Вэли к Обдорску, покупает вина, семь дней пьянствует. Царь ему говорит: «Ты, Младший Вэли, поезжай домой, а то снег уже начинает таять». Младший Вэли кое-как дошел до своей нарты. Царь ему говорит: «Увидишь Сюдбя Вэсако, оставь ему бочку вина, без этого нельзя. На Священном мысу еще одну бочку оставь».

Младший Вэли загрузил в нарту тридцать бочек вина, поехал. Видит, сидит Сюдбя Вэсако. Сюдбя Вэсако говорит: «Ну, давай бочку вина, потом дальше поедешь». Младший Вэли вправо упряжку повернул, мимо Сюдбя Вэсако проехал. Сюдбя Вэсако снова говорит: «Оставь бочку вина и дальше поедешь».

Младший Вэли отвечает: «Если я каждому Сюдбя буду вино оставлять, у меня денег не хватит».

«Ну ладно, я тебя все равно догоню». И Сюдбя Вэсако побежал за Младшим Вэли.

Младший Вэли дальше едет, видит, у Священного мыса сидит Ыаятар<sup>34</sup> Вэсако. Сюдбя Вэсако ему кричит: «Лови Младшего Вэли». Ыаятар Вэсако отвечает: «Зачем я его буду ловить, он на моем Священном мысе две бочки вина оставит».

Младший Вэли подъезжает к Священному мысу, упряжку влево поворачивает, проехал мимо Священного мыса. Сюдбя Вэсако и Ыаятар Вэсако кричат: «Ну ладно, мы тебя все равно догоним. Не хочешь похорошему, так мы тебя убьем!»

Семь дней они бегут за Младшим Вэли. Догнали, начали биться. Младший Вэли зовет Старшего Вэли. Облака раздвигаются, между ними показывается Вэли Ерв и говорит Младшему Вэли: «Я тебя учил, что надо делать, ты не послушался». Вэли Ерв кричит Сюдбя Вэсако и Ыаятар Вэсако: «Эй, что вы с ним делаете?»

«Мы ничего плохого не хотели с ним сделать, мы просто хотели его напугать».

Вэли Ерв говорит: «Если хотите, я вас убью».

Сюдбя Вэсако и Ыаятар Вэсако отпустили Младшего Вэли и пошли обратной дорогой. Вэли Ерв убивать их не стал. Так Младший Вэли им вина и не дал. Домой приехали, на три года этих бочек вина хватило.

На третий год Вэли Ерв говорит: «Кому-то надо опять ехать к царю. Младший Вэли поедет». Он снова повторил, что Младший Вэли должен сделать, Младший Вэли поехал и снова все сделал не так.

Еще через три года в третий раз отправляет Вэли Ерв Младшего

---

<sup>34</sup> 'Шерстокожий' — страж Нижнего мира.

Вэли к царю и говорит: «Если и на этот раз ты меня не послушаешь, я к тебе на помощь не приду, спасенья тебе не будет».

Запряг Младший Вэли пять хабтарок, поехал. Ехал целую зиму. У хабтарок отпали рога, новые выросли до высоты ушей. Доехал Младший Вэли до Священного мыса и, не останавливаясь, поехал дальше. Так же проехал Сюдбя-просеку, не взял денег у Сюдбя Вэсако.

В Обдорске Младший Вэли купил вина, семь дней пьянствовал. Царь ему говорит: «Делай так, как тебе сказал Вэли Ерв, иначе плохо тебе будет». Младший Вэли загрузил в нарту бочки вина, поехал. Видит, сидит Сюдбя Вэсако. Сюдбя Вэсако думает: «На этот раз он мне даст вина». Младший Вэли вправо упряжку повернул, мимо Сюдбя Вэсако проехал. Сюдбя Вэсако бросается за ним в погоню, говорит: «Я тебя все равно догоню». Доезжает Младший Вэли до Священного мыса, и тут на него нападают Сюдбя Вэсако и Цаятар Вэсако.

Три года они бьются, еле держится Младший Вэли. Начинает он звать Старшего Вэли. Тот не приходит. Совсем ослабел Младший Вэли. Тут молча появляется Старший Вэли, встает рядом с Младшим Вэли, говорит ему: «Ты езжай домой, я здесь буду биться».

Младший Вэли поехал домой. Издалека слышно, как они бьются, земля трясется. Девять лет нет Старшего Вэли. На девятый год он возвращается и говорит: «Наконец я их одолел. Если бы я вовремя не пришел, тебя бы убили. Я тебя выручил, потому что сам тебя вырастил, без отца».

Старший Вэли стал Нум, Младший Вэли — Илибембэртя, Цаятар Вэсако остался у Священного мыса, Сюдбя Вэсако — у Сюдбя-просеки.

#### МЕДВЕДЬ, МЕДВЕДИЦА И МЕДВЕЖОНОК (ВЕТКОН НЕЩА, ВЕТКОН НЕМЯ, ИНЧА ВЕТКУ)

*Щютнас*

Сказитель Нипис Пяк, Нум-то, 1989

Живут медведь, медведица и медвежонок. Медведь охотится на диких оленей, приходит к вечеру. Так он несколько раз ходил на охоту и с каждым разом возвращался все позднее. Однажды вернулся, когда уже совсем стемнело, посреди ночи. Медведица его спрашивает: «Что случилось, почему ты стал так поздно возвращаться?»

Медведь не ответил. Снова пошел на охоту, на этот раз его не было день и ночь, вернулся он только на следующий день. Лицо у него совсем черное стало. Медведица на него смотрит, понять ничего не может. Медведь говорит: «Вари мне нашего медвежонка».

Медведице медвежонок жалко. Но ничего не поделаешь, пришлось варить. Только маленький пальчик медвежонок она сберегла, отрезала его и спрятала за пазуху.

Медведь начал есть. Медведица испугалась, решила убежать из дома. Нашла лыжи, подбитые выдрой, встала на них и покатилась. Оглянулась, видит, медведь за ней бежит. Медведица лапой махнула, и началась метель. Медведь все равно за ней бежит, не отстает. Увидела медведица чум и забежала в него.

В чуме живут люди. Она им говорит: «Уходите скорей отсюда, мой муж людоедом стал. Он идет сюда и вас съест».

Сама взяла кусочек мяса и кусочек хлеба, дальше побежала. Из чума кто успел убежать, тот уцелел, кто не успел, того медведь съел. Бежит медведица, за ней медведь. Медведь кричит: «Беги, беги, все равно в земле дырки нет, никуда не спрячешься, я тебя съем».

Медведица опять лапой махнула, началась метель. Медведь все равно бежит, не отстает. Снова медведица видит чум, забегает в него и говорит людям: «Уходите скорей отсюда, мой муж людоедом стал. Он вас съест».

Схватила кусочек мяса и кусочек хлеба, дальше бежит. Из чума кто успел убежать, тот уцелел, кто не успел, того медведь съел. Медведица дальше бежит, медведь за ней. Пробежала она маленький лес, затем большой лес. Через горы бежит. Видит, между горами что-то вроде двери. Подбежала она к двери. С одной стороны двери на цепи сидит волк, с другой — медведь. Тут откуда-то голос раздался:

«Если пришел кто-то, кто нужен мне, впустите, если нет — съешьте».

Медведица кинула им по кусочку мяса, и они еепустили.

Это был дом Нум-касава<sup>35</sup>. У него жена, три сына и дочь. Напоили они медведицу чаем. Стала она рассказывать, что убежала от мужа, который съел медвежонка и ее хотел съесть.

Нум-касава говорит: «Придется мне моего старшего сына отправлять сражаться с медведем».

Старший сын взял оружие и пошел сражаться с медведем-людоедом. Медведь увидел его и говорит: «Старший сын Нум-касава, давай бороться. Я буду на тебя дуть, если ты устоишь на ногах, отрубишь мне голову». Дунул медведь на старшего сына Нум-касава и сдул его с ног.

Нум-касава ждет своего сына, дожидаться не смог. Думает: «Наверное, его медведь проглотил, придется отправлять среднего сына биться с медведем». Отправляет он среднего своего сына. Тот взял оружие, пошел сражаться.

Медведь ему говорит: «Средний сын Нум-касава, давай сражаться. Я буду на тебя дуть, если ты устоишь на ногах, отрубишь мне голову». Дунул медведь на среднего сына Нум-касава и повалил его на землю.

Нум-касава не дождался среднего сына, отправляет младшего. Говорит ему: «Если ты не победишь его, мы все погибнем». Напоследок

<sup>35</sup> 'Неба-человек' — бог *Нум*.

Нум-касава дал ему железную саблю. Пошел младший сын Нум-касава с медведем-людоедом сражаться.

Медведь его узнал и говорит: «Младший сын Нум-касава, давай сражаться. Я буду на тебя дуть, три раза на тебя дуну. Если ты устоишь, отрубишь мне голову».

Начал медведь дуть на младшего сына Нум-касава. Тот выставил перед собой саблю, которую ему отец дал. Три раза медведь дул, так и не смог сбить с ног младшего сына Нум-касава.

Тогда младший сын Нум-касава взмахнул саблей и рассек медведя на две части. Две половинки медведя тут же срослись. Второй раз ударил медведя младший сын Нум-касава. Медведь развалился на три части. Три части медведя опять срослись. Тогда в последний раз ударил младший сын Нум-касава медведя и разрубил его на четыре части. Одна часть под землю ушла, другая в лес улетела, третья в море, а четвертую даже видно не было.

Победил младший сын Нум-касава медведя-людоеда и пошел к своей родне в дом. Все обрадовались, начали праздновать. Младший сын Нум-касава взял в жены медведицу. Медведица достала пальчик своего медвежонка и показала своему новому мужу. Младший сын Нум-касава ей говорит: «Делай с ним что хочешь».

Медведица бросила пальчик через голову два раза — ничего не случилось. Тогда она поплевала на него и снова подбросила. Тут пальчик превратился в медвежонка, которого съел отец-людоед. Медвежонок вырос и женился на дочери Нум-касава.

## ОХОТНИК-МУЖЧИНА (МАРИНТА-КАСАВА)

*Щютнас*

Сказитель Нипис Пяк, Нум-то, 1989

Живет где-то Маринта-касава, охотник на диких оленей. Однажды он пошел на охоту и заблудился. Решил заночевать, развел большой костер. У него было всего девять домашних оленей, из которых один — белый. Пока Маринта-касава сидел у костра, наступила ночь, и его окружили волки.

Маринта-касава принялся прыгать через костер, спасаясь от волков. Прыгал, прыгал — устал и лег спать. Утром проснулся, видит, всех его оленей, кроме белого, задрали волки. Запряг Маринта-касава единственного оленя и поехал.

Так ехал он, ехал и увидел волка. Догнал его и хореем убил<sup>36</sup>. Поехал дальше, догнал еще одного волка и его убил. Так он убил шесть

<sup>36</sup> На обратном конце хорее крепится железный копьевидный наконечник *нарэ*.

волков. Когда догнал седьмого волка, устал Маринта-касава и убивать волка не стал.

Едет Маринта-касава дальше. Видит на своем пути чум и подъезжает к нему. В чуме живут люди-собаки. Главный у них — Парсовой Варту. У Парсовой Варту есть жена Тасуай Янтуку и дочь Няули куянт укочи.

Маринта-касава остановился, думает: «Как я к собакам в чум войду?» Но делать нечего, зашел в чум. Парсовой Варту говорит дочери: «Дочь, иди и принеси самого жирного оленя». Дочь пошла, принесла оленя, стала его на пороге рубить. Положила мясо в котел, стала его варить на костре.

Котел вскипел, мясо сварилось. Стали они есть мясо и пить вино. Маринта-касава так напился, что не заметил, как уснул.

Очнулся Маринта-касава оттого, что ему на шею уголек из костра упал. Стал он собираться домой, только не знал, куда ему идти. Парсовой Варту говорит: «Куда ты один поедешь? Возьми мою дочь. Только когда поедешь, по сторонам не гляди. Смотри прямо туда, куда едешь». Дочери Парсовой Варту говорит: «Дочь, запрягай оленей, собирай нарты и чум. Если вы хорошо доедете, я пришлю вам в подарок еще оленей».

Собрались в путь. Дочь Парсовой Варту взяла хорей и вожжу, запрыгнула на нарты, и они поехали.

Сколько-то едут, речку переехали. По пути сосны, березы попадают. Дочь Парсовой Варту говорит: «Маринта-касава, забей оленя, а то домой не доедешь». Он ее не слушает, не смотрит на жену, едет вперед.

Сколько-то они еще ехали, стемнело. Стали они чум ставить. Маринта-касава все думает, как же он будет теперь жить с женой-собакой. Попили они чаю и легли спать.

Проснулся Маринта-касава — на улице еще темно. Себя ругает: «Зачем я проснулся, на улице еще темно». Снова лег спать. Просыпается, чувствует, что его кто-то обнимает. Глянул — в чуме светло, все сверкает, а рядом с ним лежит красавица.

Вышел он на улицу, а там полным-полно оленей пасется. По следам видно, что они пришли с той стороны, где стоял чум Парсовой Варту. Оказалось, что волки — это собаки Парсовой Варту<sup>37</sup>.

## ОХОТНИК (МАРЕНДЯ)

*Лахнако*

Сказитель Андрей Тусида, Ямал, 1984

Живет Марендя со своей сестрой. Больше никого у них нет. Чум их стоит входом на восток. Позади чума снежные сопки, впереди — песчаные.

<sup>37</sup> Бога *Илибембэртя*, дарителя и хранителя оленей.

Однажды послал Марендя свою сестру за топором, который лежал в нарте. Она вышла и увидела, что к нарте идет Парнэ. Испугалась сестра Марендя, в чум забежала, слова сказать не может. Марендя спрашивает: «Что случилось?»

Тут в чум Парнэ заглядывает. Огромный, весь мохнатый, с хвостом. Голову в чум засунул, а ноги не входят. Сесть не может Парнэ. Говорит: «Марендя, я не есть тебя пришел. Я хочу тебя и твою сестру предупредить, что завтра сюда придут Ыаятар-Парнэ, вам отсюда надо откочевать. Я раньше тоже человеком был, жил на Березовой реке, что течет в Березовом лесу<sup>38</sup>. Пошел я туда делать себе хорей, но прибежали Ыаятар-Парнэ, окружили меня, забрали с собой и женили на своей дочери. С тех пор много лет прошло, я бы давно ушел от них, но у меня есть два сына, они — как цветы, жаль их бросать».

Рассказал все это Парнэ и ушел. Марендя с сестрой сразу стали собираться. Сестра чум разбирает, Марендя оленей ловит. Когда осталось сестре очажный лист убрать<sup>39</sup>, а Маренде последнего оленя поймать, прибегают Сесавэй Парнэ<sup>40</sup>. Марендя упряжку погнал, на нарту вскочил, а сестра не успела, зацепилась за полоз нарты, по земле волочитя. Руки у нее не выдержали, отцепилась она, осталась на земле лежать.

Сесавэй Парнэ ее окружили, стали спорить, кому она достанется. Тут подошел Старик Парнэ и говорит: «У меня два сына, я возьму Сестру Марендя для них». Остальные спорить не стали.

Слово переходит к Сестре Марендя.

Старик Парнэ привел меня к себе в пещеру. Я смотрю вокруг и думаю: «Где же его сыновья-цветочки?» Вижу только, что передо мной сидят страшные Парнэ. Отдал Старик Парнэ меня в жены своему младшему сыну.

Живем так три года. Сын Парнэ однажды говорит: «Я хочу жить, как настоящие люди<sup>41</sup>. Нам надо отсюда бежать». Я отвечаю: «Если мы убежим, нас все равно поймают».

Однажды ночью, когда я спала, кто-то меня поднял на руки и понес. Сначала я думала закричать, но увидела, что это мой муж. Сын Парнэ долго нес меня на руках. Остановился. Поставили мы шалаш из веток, стали так жить. Сын Парнэ стал на оленей охотиться, песцов ловить.

Однажды неподалеку от шалаша встало стойбище ненцев. Я говорю мужу: «Принеси мне скребок, наперсток и ткань». Сын Парнэ ушел и вернулся с женской нартой. Я говорю ему: «Зачем ты принес женскую нарту? Хочешь жить, как настоящие люди, а сам ворует».

<sup>38</sup> *Хо-яха* — Березовая река, *Хо-педера* — Березовый лес.

<sup>39</sup> Очажный лист *тюмо* снимается и укладывается в нарту *сябу* последним.

<sup>40</sup> *Сесавэй* — ‘Грязные’ — «с грязными ушами», «с серой в ушах».

<sup>41</sup> *Ненэй ненэця* — ‘настоящие люди’ — ненцы.

Сын Парнэ отнес нарту назад и принес скребок, наперсток и ткань. Еще он выменял у ненцев на песцов тридцать оленей.

Однажды я говорю: «Нам надо поехать искать моего брата». Сели мы на нарту и поехали искать Марендя. Едем, видим, слева от нас еще одна упряжка идет. Оказалось, это едет Марендя.

Марендя нагоняет нашу нарту. Сын Парнэ кричит ему: «Я тебя убью». Остановился он, схватил Марендю и бросил его на землю, подмял под себя. Я ему говорю: «Это же мой брат, ты не должен его убивать, если хочешь жить, как настоящие люди». Сын Парнэ отпустил Марендю.

Поехали мы вместе назад и стали жить в чуме Марендю. На одной половине чума живет Марендя, на другой — мы с Сыном Парнэ. Сын Парнэ тяжелую работу делает: дрова колет, за оленями ходит, воду носит. Три года так живем. Сын Парнэ несколько раз чуть не убил Марендю, я с трудом его останавливала.

Однажды Сын Парнэ колот дрова. Тут подъезжают две нарты. На передней Нохо Вэсако, на задней — его сын. Нохо Вэсако останавливается, спрашивает: «Не знаешь ли что-нибудь о моем сыне? Тридцать лет назад он поехал в лес вырубать себе хорей. С тех пор никто его не видел».

Я говорю: «Колющий дрова человек — Сын Парнэ — сын того человека, который поехал в лес вырубать хорей. Это твой внук». Нохо Вэсако отвечает: «Кто бы он ни был, пусть поедет вместе со мной».

Поехали мы с Нохо Вэсако к нему в чум. Сколько-то ехали, приехали в стойбище Нохо Вэсако. Здесь живут Нохо Вэсако и его старший сын. Мы поставили чум на краю стойбища. Мужчины стойбища ходят охотиться на диких оленей.

Однажды все уехали на охоту. Вечером приезжает Сын Парнэ, привозит девять диких оленей и говорит: «Сестра Марендя, я привез девять диких оленей, разделать их надо». Я пошла разделять оленей, вижу, у нарты ходит волк. Я испугалась, в чум забежала.

В другой раз все уехали на охоту. Сын Парнэ к вечеру возвращается, приводит оленей, заходит в чум и опять говорит: «Сестра Марендя, надо разделать оленей». Я вышла на улицу, вижу, у нарты ходит росомаха. Я опять испугалась, в чум забежала.

В третий раз Сын Парнэ опять с охоты оленей привез и велел мне разделать оленей. Я вышла из чума, вижу, у нарты ходит медведь. Опять я испугалась и забежала в чум.

Вдруг послышались шаги, и заходит в чум молодой мужчина. Лицо у него красивое, глаза узкие, будто острым ножом прорезанные. Я посмотрела на его пояс, он железом отделан, на нем семь ножен. Ножны висят на цепочках, похожих на лучи солнца.

Я сажу молча. Он спрашивает: «Жена, почему ты на одном месте сидишь? Или сильно испугалась?»

Я отвечаю: «Я не думала, что это ты пришел».

Три года так живем, сын у нас родился. Однажды я попросила моего мужа, Сына Нохо, съездить к Марендя за моими вещами. Сняли мы чум, поехали. Сколько-то едем. Слева опять нарта идет, это Марендя едет на своих четырех белых хабтах.

Марендя говорит: «Наконец-то ты, сестра, настоящего мужчину себе нашла». Я отвечаю: «Это тот же человек, который был Парнэ».

Поехали мы в гости к Марендя. Марендя подарил мне целый ар-гиш приданого. В нарты нам белых хабтов запрягли. На моих белых хабтах колокольчики звенят, нарты сукном покрыты.

Поехали мы на стойбище Нохо, стали там жить.

### ВЕДЬМИЩЕ (ПАРНЭЯ)<sup>42</sup>

*Лахнако*

Сказительница Екатерина Яр, Гыдан, 1979

Живут рядом Парнэ и Ненэй-не (Настоящая женщина). Однажды, когда пришла пора рвать траву<sup>43</sup>, 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 серьги нашей мамы почему-то виднеются из пучка нарванной травы». Прислушалась дочь Ненэй-не — Парнэ что-то ест, а ее дети, Вэнвэсота<sup>44</sup>, 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 они спят, и убежали в лес. С собой они прихватили огниво, кроильную доску и железный скребок<sup>45</sup>. 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

<sup>42</sup> *Парнэя* (ведьмище) — усиление от Парнэ (ведьма) (прим. Елены Пушкаревой).

<sup>43</sup> Для подстилки в кисы и иных бытовых нужд.

<sup>44</sup> Собачьезадые.

<sup>45</sup> Принадлежности домашних женских работ: огниво (*ту'еся*), деревянная доска для кройки шкур (*ядко*), железный скребок для выделки шкур (*мэятабць'*).



почти касаются спины брата. Бросила она кроильную доску через плечо, и сзади выросла деревянная гора.

Семь дней не слышно Парнэ. На седьмой день она снова показалась сзади, выкрикивая: «Каскасэй! Я вас съем, дети Ненэй-не! Земляная дыра<sup>46</sup> вас ждет!» Бросила девочка через плечо скребок, и выросла сзади железная гора. Вновь семь дней не слышно Парнэ. На седьмой день она появилась с окровавленными руками. Все ближе ее топот. Девочка бросила через плечо огниво своей матери, и за ее спиной выросла целая гряда железных гор. Дважды-по-семь дней не видно, не слышно Парнэ.

Впереди показалась Тальниковая река. На дальнем берегу Тальниковой реки 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»<sup>47</sup>.

Старуха говорит своему сыну: «Вэнвэсота, переправь их».

Только дети оказались на другом берегу и вошли в чум, как стали слышны шаги Парнэ. Остановилась ведьма у реки и говорит старухе:

«Бабушка, перевези меня».

«А красиво ли мое лицо?» — спрашивает та.

«Твое лицо рябое, будто щербатый камень».

«А хороша ли моя осанка?»

«Она похожа на сноп травы»<sup>48</sup>.

Старуха говорит своему сыну: «Вэнвэсота, переправь ее».

<sup>46</sup> Подземная страна смерти.

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> Известны и другие версии «игры в похвалу» в сказаниях о *Парнэ* (в ответах первыми даются хорошие оценки, затем в скобках — 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») (см. Ненецкие сказки 1984: 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») (Костров 1882: 22).

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 и говорит: «Наверное, здесь я и оставлю половинку брата моего»<sup>49</sup>. Тут полтела брата отвечает: «Сестра, не оставляй меня».

Отправилась она в лодке дальше, повезла с собой останки брата. Видит, на берегу растет березовая рошица. «Наверное, здесь я его оставлю», — 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 оставлю». Голос брата отвечает: «Не оставляй меня здесь, у меня будет болеть голова от шума приезжающих за ивовою стружкой женщин».

Вскоре увидела девочка берег, поросший лиственницами, думает: «Оставлю-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 оставлю 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<sup>50</sup>, говорит Ненэй-не:

<sup>49</sup> По традиции, гробом нередко служила перевернутая лодка.

<sup>50</sup> Сесть на нарту незнакомого мужчины считается дурным тоном.

«Каскасэй! Упряжка твоего мужчины вся черная, а упряжка моего мужчины вся белая!»

Мужчина на белых оленях испугался Парнэ, погнал стремглав свою упряжку. 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 вкусные куски мяса и костного мозга. 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 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 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 норовят 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 разожем 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.



## ГЛАВА 6. СОСЕДИ-ХАБИ

*Старик Хаби (лахнако). Старик Хаби и старик Русский (лахнако).  
Три Хаби (лахнако). Тридцать Хаби (лахнако). Нардалё (лахнако).  
Старик Неняңэ (лахнако)*

### СТАРИК ХАБИ (ХАБИ ВЭСАКО)

*Лахнако*

Сказитель Андрей Тусида, Ямал, 1984

У Хаби Вэсако есть жена-старуха, три сына, дочь и зять. Ий<sup>1</sup> с женой на другой половине чума живут. Сыновья не женаты, старший и средний охотятся, а младшего даже не видели, он все время спит. Старший за день трех диких оленей добывает, средний — семерых.

Три года прошло с тех пор, как *лахнако* началось. Однажды вечером Ий спрашивает Хаби Вэсако: «Можно, мы со Старшим сыном пойдём на охоту?» Хаби Вэсако отвечает: «Спроси его самого».

Поели, легли спать. Утром встали, поели. Ий спрашивает Старшего сына Хаби: «Можно ли мне с тобой на охоту пойти?» «Что ж, пойдём вместе», — отвечает Старший сын Хаби.

Оделись они, встали на лыжи, взяли луки, пошли. Идут вдоль левого берега Лесной реки<sup>2</sup>. Старший сын Хаби глянул на правый берег реки, видит, там берлога и около нее спит медведь. Говорит зятю: «Попробуй, выстрели». Ий отвечает: «Я не умею стрелять». Старший сын Хаби стал его уговаривать, Ий все отказывается.

Старший сын Хаби снял лыжи, пополз по льду через речку. Ий лук поднял, прицелился в Старшего сына Хаби, то поднимет лук, то опустит. Раздумал стрелять.

Старший сын Хаби подполз близко к медведю. Натянул лук, пустил стрелу, убил медведя. Ий подошел к Старшему сыну Хаби. Старший сын Хаби говорит: «Ий, взвали медведя на себя и неси. Я его убил, а ты неси».

---

<sup>1</sup> 'Зять'. Далее Ий пишется с заглавной буквы, поскольку используется в качестве имени героя.

<sup>2</sup> *Пэдарата яха*.

«Я не смогу его поднять, — отвечает Ий, — я приношу маленьких оленей, и то едва дотаскиваю». Старший сын Хаби стал его уговаривать — тот никак не соглашается, говорит: «Ты по три диких оленя с охоты приносишь, ты сумеешь поднять медведя». Старший сын Хаби согласился, стрелу в медведя воткнул и на плечо на стреле поднял.

Назад они пошли напрямую, вниз по Лесной реке. Уже весна настала. Пришли они к тому месту, где надо через реку переправляться, остановились. Река уже тронулась. Старший сын Хаби говорит: «Речка растаяла, как теперь переходить будем? Придется прыгать. Давай, Ий, прыгай первым».

Ий отвечает: «Я, наверное, не смогу перепрыгнуть речку. На девять саженой я прыгнуть не смогу. Ты первым прыгай. Если ты с добычей не допрыгнешь, я тебя сзади палкой подтолкну».

«Ну что ж, тогда я прыгну первым», — говорит Старший сын Хаби. Поднял медведя на плечи, отошел для разбега на девять шагов, думает: «Без ноши я бы перепрыгнул, а с ношей трудно. Ну что ж, попробую».

Разбежался Старший сын Хаби и прыгнул. В тот же миг Ий сзади из лука пустил ему в спину стрелу. Стрела прошла снизу и насквозь Старшего сына Хаби, он упал в воду за шаг от берега и утонул вместе с медведем.

Ий через речку перепрыгнул и пошел домой. Вошел в чум. Хаби Вэсако его спрашивает: «Где твой напарник по охоте?»

«Мы не могли найти оленя, — отвечает Ий, — пошли по разным берегам реки, а потом не встретились. Я вернулся, а он дальше, наверное, пошел».

Старик спрашивает: «Не убил ли ты его?»

«Нет, я его не убивал».

Поели, легли спать. Живут так семь дней. Средний сын Хаби старшего брата искал, ноги сбил. Однажды вечером Ий опять спрашивает старика: «Можно ли мне пойти на охоту со Средним сыном?»

«Спроси его самого», — отвечает Хаби Вэсако.

Утром Ий спрашивает Среднего сын Хаби: «Можно ли мне с тобой на охоту пойти?»

«Можно, пойдем вместе», — отвечает Средний сын Хаби.

«Ноги-то у тебя не болят?»

«На улицу-то выхожу, и на охоту смогу пойти».

Поели, оделись, вышли на улицу, встали на лыжи, взяли луки, пошли. Идут по той же Лесной реке, вверх вдоль левого берега. Следов никаких не видно. Дошли до вершины речки, до озера, из которого она вытекает. Видят, семь диких хоров пасутся.

Остановились. Средний сын Хаби говорит: «Ий, ты первым стреляй».

«Нет, я не умею стрелять, оленя не смогу убить, лучше ты первым стреляй».

Средний сын Хаби согласился первым стрелять. Ползком стал подбираться к оленям, подполз совсем близко. Про себя думает: «Что-то хоры слишком спокойны, не буду стрелять, попробую их руками поймать». Вскочил на ноги и побежал к оленям. Те увидели его и бросились бежать. Он за ними. Долго бежал, семь раз вокруг озера обежал, на седьмом круге хоры опять на лед озера выскочили. Средний сын Хаби одного хора за заднюю ногу поймал, вверх поднял и об лед ударил. Убил хора, бросил его и дальше побежал. Так всех семерых хоров он поймал и об лед перебил.

Ий подошел к нему и говорит: «Как это ты сумел их поймать?»

«Я за ними гонялся, ты сам видел. Давай бери их и неси».

«Я не смогу их поднять, я только одного маленького хора поднимаю. Ты по семь хоров с охоты таскаешь, ты сможешь и этих поднять».

Так они спорят и видят, какой-то огромный человек к ним идет — Сюдбья Вэсако. Подходит Сюдбья и спрашивает: «Внуки, что вы тут делаете?»

«Мы охотимся».

«Ах, вы моих хоров убили, это же мои хоры! Я за ними гонялся и на этом озере их успокоил. Что, внуки, хотите показать, что вы сильнее меня? Ладно, там у меня есть еще семь хоров, пойдете со мной».

Пошли они втроем. Рядом оказалось еще одно большое озеро. Из него выходил другой исток той же Лесной реки. На истоке они увидели семь хоров. Сюдбья говорит: «Зять Хаби Вэсако, попробуй их догнать».

Ий думает: «Ну, что ж, попробую, сумел же Средний сын Хаби их поймать!»

Пополз Ий к хорам, близко подобрался. Вскочил и с криком побежал к хорам. Хоры бросились бежать, Ий за ними. Семь раз обежали они озеро, на седьмом круге хоры пошли на лед. Сколько ни гнался Ий за хорами, поймать — дыхания не хватило. Упал на лед. Ни подняться, ни лежать, ни сидеть не может.

Сюдбья говорит: «Эх, зять Хаби Вэсако, не смог ты поймать семь хоров, Средний-то сын Хаби сумел хоров догнать. Думаешь, я не знаю, что ты убил Старшего сына Хаби? Я видел, как вы охотились. Ты уже тогда хотел его застрелить, когда он крался к медведю, но тогда ты пожалел его. Потом ты все-таки решил его убить, когда он через речку прыгал».

У Ий дыхание перехватило. Сюдбья дальше говорит: «Есть еще одно место, куда мы с вами пойдём. Там стоит дерево, на верхушке которого сидит красный соболь». Пошли они к дереву, на верхушке которого увидели красного соболя.

Сюдбья зовут Ладре<sup>3</sup> Сюдбья.

---

<sup>3</sup> 'Плечистый'.

Ладре Сюдбя говорит: «Вот, внуки, надо поймать этого зверька. Я всю жизнь пытаюсь его поймать. Сейчас я вам покажу, как я ловлю его».

Ладре Сюдбя влез на дерево до самой верхушки, добрался до зверька. Ударил его ребром ладони. Зверек разорвался напополам и упал на землю. Ладре Сюдбя спрыгнул вниз. Только протянул руку к зверьку, тот вмиг сросся и вскарабкался на дерево. Не успел поймать его Ладре Сюдбя. Говорит Ладре Сюдбя: «Ну вот, вы видели, как его ловить, теперь сами попробуйте. Ий, ты пробуй первым».

Ий полез на дерево, добрался до верхушки, ударил красного соболя ребром ладони. Тот разорвался напополам и упал на землю. Спрыгнул Ий на землю, хотел зверька поймать. Но тот вмиг сросся и взобрался на дерево. Ладре Сюдбя говорит: «Средний сын Хаби, теперь твоя очередь».

Средний сын Хаби влез на дерево, добрался до верхушки, ударил красного соболя ребром ладони. Тот разорвался напополам и упал на землю. Спрыгнул Средний сын Хаби на землю, хотел зверька схватить. Но тот опять сросся и взобрался на дерево.

Ладре Сюдбя говорит: «Эх, внуки, хотели вы сильнее меня быть. Ты, Ий, убил моего внука, который должен был охотиться так же, как я. Может быть, у вас в семье еще кто-нибудь сильный есть?»

Ий отвечает: «Есть у нас тот, который всю жизнь спит, Младший сын Хаби».

«Ну, тогда приведите его сюда. Через семь дней приведите его. Теперь идите домой, и я пойду».

Ладре Сюдбя пошел домой, Ий и Средний сын Хаби тоже пошли домой. Пришли, сняли лыжи, вошли в чум.

Хаби Вэсако спрашивает: «Ну, как вы охотились?»

Они отвечают: «Мы ничего не нашли. Встретили там Ладре Сюдбю».

Хаби Вэсако говорит: «Есть у меня такой друг. Когда я был молодым, встречал его. У него было семь хоров, я их догнал. После этого он предложил побороться с ним. Мы стали бороться, и я одолел его. На этом мы с ним помирились. Он меня в гости к себе звал, я гостил у него. Тогда у меня еще не было жены. Он мне свою дочь отдал в жены. Она и есть ваша мать».

Они говорят: «Сюдбя Вэсако вызывает к себе нашего младшего. Через семь дней мы должны пойти туда вместе с ним».

Всю жизнь Младший сын Хаби проспал. Когда *лахнако* его нашло, сшитая из семи лосиных шкур ягушка, которой он был укрыт, стала ему коротка. Накинули на него новую ягушку — и та мала стала. Прошла ночь, утром поели, Средний сын Хаби будит Младшего: «Вставай, пора тебе проснуться».

*Лакнако* переходит к Младшему сыну Хаби.

Я спрашиваю: «Что такое “вставай”?»

Средний сын Хаби говорит: «Сейчас я тебе покажу, как вставать».

Откинул ягущку, взял меня за руку, посадил.

Я спрашиваю: «Значит, я встал?»

«Нет, ты не встал».

«А что со мной?»

«Ты сидишь».

Средний брат взял меня за руки и поставил на ноги.

Я спрашиваю: «Значит, я встал?»

«Да, ты встал, теперь давай ходить».

«Что такое “ходить”?»

«Сейчас я тебе покажу».

Средний брат взял меня за руки, потащил вперед. У меня ничего не получается. Он говорит:

«Одной ногой шагни вперед».

«Что такое “шагни”?»

Средний брат мою ногу вперед передвинул. Опять взял за руки, говорит:

«Ты понял, как передвигать ноги, сейчас мы будем ходить».

Вперед меня потянул. Я одну ногу передвинул, потом другую. Так одну за другой ноги двигаю, все на месте топчусь. У старика пол железный, я скольжу. От моей тяжести пол стал прогибаться вверх-вниз. Старик говорит: «Выведите его на улицу, он нам все полы ломает».

Средний брат вывел меня на улицу. С улицы назад в чум завел, посадил на постель.

Я спрашиваю: «Что мы сейчас делали?»

«Мы ходили и бегали. Ты есть хочешь?»

«Что такое “есть”?»

«Я тебе сейчас покажу».

Средний брат вышел на улицу и принес оттуда двух хоров вместе со шкурами. Говорит: «Открой рот».

«Что такое “рот”?»

«Смотри на меня». Он открыл рот и говорит: «Открывай его так же, как я». Я открыл рот. Он мне в рот целого хора засунул. Я как начал жевать, так вместе со шкурой съел хора.

Средний брат спрашивает: «Еще надо?»

«Давай, если есть».

Средний брат второго хора мне в рот засунул. Я съел второго прямо со шкурой. Средний брат спрашивает: «Еще надо?»

«Давай, если есть». Средний брат затащил в чум других хоров, прямо со шкурами. Так я съел всех семь хоров, которых он принес.

Средний брат говорит: «Что ж, пока хватит». Матери говорит: «Переобуй его». Она переобула меня. Средний брат говорит: «Сейчас пойдем на охоту».



«Что такое “охота”?»

«Придем туда, там увидишь».

Пошли вместе Ий, Средний брат и я. Ий и Средний брат надели лыжи, а я так пошел. Средний брат кричит: «Не пересекай нашу лыжню, иди по нашей лыжне!» Побежали они. Я как побежал, не мог остановить свои ноги, пересек их лыжню.

Средний брат говорит: «Постой, куда ты бежишь, ты же дорогу не знаешь». Я зашел им вслед, пошел по их лыжне. Так идем. Опять я побежал, ноги остановиться не могут, пересек лыжню. Средний брат опять кричит: «Мы же говорили тебе, не пересекай лыжню!»

Опять я остановился, зашел им вслед, пошел по их лыжне. Так дошли до дерева. Ладре Сюдбя в тот же миг появился, говорит: «Эх, внуки, где это вы моего младшего внука прятали? Ну что, внук, ты пришел? Видишь, на верхушке дерева сидит красный соболь, достань его. Я его всю жизнь пытаюсь поймать. Теперь ты попробуй. Сейчас я покажу, как надо его ловить».

Ладре Сюдбя влез на верхушку дерева, ударил зверька ребром ладони. Тот на две половинки разорвался и упал на землю. Ладре Сюдбя спрыгнул вниз, хотел его схватить. Красный соболь тут же сросся и вскарабкался на дерево.

Говорит Ладре Сюдбя: «Ну что, внук, теперь ты попробуй этого зверька поймать».

Я полез на дерево, добрался до зверька, ребром ладони его ударил. Зверек разорвался напололам, упал вниз. Я спрыгнул вниз, зверек в тот же миг сросся, заскочил на дерево. Я успел поймать его за заднюю лапу. Он тряхнулся и превратился в снегиря<sup>4</sup>, полетел вверх. Я тряхнулся, превратился в ястреба, полетел за снегирем. Высоко поднялись и исчезли в облаках.

*Лахнако* переходит к тем, что стоят внизу.

Семь дней их нет. Видим, снегирь вниз летит, прямо в реку падает. За ним ныряет ястреб. В воде снегирь превратился в селедку, ястреб — в щуку. Щука начала гоняться за селедкой. Вокруг много рыбы, но щука гоняется только за одной селедкой. Так они ушли до самого дна моря. Там тоже много рыбы, но щука идет только за селедкой. Из моря назад вернулись, вошли в ту же самую речку, дошли до самого ее истока. Пока гонялись, всех рыб снизу в озера загнали.

У селедки дыхания не хватает, тряхнулась она, опять превратилась в снегиря, щука — в ястреба. Поднялись вверх, опять в небе исчезли. Вернулись назад, спустились до самых корней дерева. Снегирь тряхнулся и превратился в красного соболя, ястреб — в Младшего сына Хаби. Красный соболь стал взбираться на дерево, но Младший сын Хаби поймал его за заднюю ногу.

<sup>4</sup> *Сыра лэмор* — ‘снежная птичка’.

Ладре Сюдбья говорит: «Ну что, внук, ты поймал зверька?»

«Да, поймал».

«Дай его мне».

Взял Ладре Сюдбья зверька за задние лапки и разорвал напополам. Одну половинку бросил в небо, и она превратилась в Месяц. Другую половинку в карман засунул. Говорит: «Пойдемте домой, дело кончено. Вы, внуки, прятались за моего младшего внука, вы идите к себе домой, а мы с младшим внуком пойдем ко мне».

Разошлись они в стороны. Младший сын Хаби у Ладре Сюдбья погостил. Ладре Сюдбья ему говорит: «Ну что, внук, ты у меня погостил, теперь домой тебе пора. Но один ты от меня не уйдешь. Ты сильнее меня, а у меня дочь есть, дочь с собой заберешь».

Отдал Ладре Сюдбья свою дочь Младшему сыну Хаби. Когда они собрались уходить, Ладре Сюдбья говорит: «Сейчас вы пойдете домой. Ты, Младший сын Хаби, не знаешь, что Ий убил твоего старшего брата, а я все это знаю».

Ладре Сюдбья рассказал, как все случилось.

«Внук, когда придешь домой, ты зятя не убивай, ты не сможешь его убить. Если убьешь его, твоя жизнь испортится. Если начнешь его убивать, он превратится в *сядай*. Тогда ты похорони его в священной нарте своего отца, но только в левой стороне нарты. Ну, внук, живи хорошо. Олени у тебя будут. Брат пусть с тобой живет. Старики умрут, стариков похоронишь. Теперь у меня разговор окончен. Больше ты меня в этих местах не встретишь, Я не настоящий человек, я — *хэхэ*».

Пошел Младший сын Хаби с дочерью Ладре Сюдбья к себе домой. Пришли они домой, живут три года. Старики умерли, стариков похоронили. Думает Младший сын Хаби: «Ий убил моего старшего брата, я его тоже убью».

Стал Младший сын Хаби убивать зятя — никак убить не может. Бил его, бил, тот никак не умирает. Потом Ий превратился в *сядай*. Младший сын Хаби похоронил его в священной нарте отца, с левой стороны.

Дальше они живут, со Средним братом живут. Детей много у них родилось. Охотятся они хорошо.

СТАРИК ХАБИ И СТАРИК РУССКИЙ  
(ХАБИ ВЭСАКО, ЛУЦА ВЭСАКО)*Лахнако*

Сказитель Абчи Яр, Гыдан, 1979

В вершине Тальниковой реки стоит дом. Он перекошенный, на окнах натянута налимья кожа. В нем живет Хаби Вэсако. Жены у него нет, живет один.

Вышел он однажды из дома, посмотрел на Тальниковую реку. Видит, идет человек. Подошел человек ближе. Оказалось — Луца Вэсако<sup>5</sup>. Луца Вэсако говорит: «Давай жить вместе». Хаби Вэсако почесал голову и отвечает: «Давай вместе жить, а то мне не с кем говорить и рыбу ловить».

Живут они вместе, ловят рыбу, дичь добывают. Однажды заспорили. Хаби Вэсако говорит: «Мы умнее русских, можем все делать, потому что мы — шаманы. А русские что могут?»

Луца Вэсако говорит: «Я — лекарь, все могу делать».

«Все-таки я шаман, я больше могу».

«Тогда пойдем, испытаем друг друга».

Пошли они вниз по Тальниковой реке. Видят, в ее устье безоленные Хаби рыбу ловят. Там находится селение<sup>6</sup> Хаби. Луца Вэсако говорит: «Видишь селение Хаби? Там у них много рыбы и рыбьего жира. Своруй-ка все это».

Хаби Вэсако один раз тряхнулся, обернулся медведем. Луца Вэсако тоже пытается тряхнуться — ничего у него не получается. Хаби Вэсако думает: «Надо, чтобы он тоже в кого-то обратился». И сделал его росомахой.

Росомаха идет следом за медведем. Подошел медведь к тому месту, где рыба вялится, все одним махом сгреб, закинул на плечо. Говорит росомахе: «Что ты стоишь, росомаха, своруй тоже что-нибудь».

Росомаха пошла мимо склада. В это время все Хаби вышли из домов, взяли луки и стали стрелять по росомахе.

Медведь за тальником прячется. А росомаха бежит прямо к нему, вся в крови. Так ничего росомаха не сумела стащить.

Хаби Вэсако говорит: «Ты сам видишь, что ничего не можешь сделать. Зря ты спорил, чуть жизнь свою не потерял».

Росомаха кровью истекает. Хаби Вэсако говорит: «Что-то надо с собой сделать, не бросать же тебя таким». Поколдовал Хаби Вэсако, и кровь у Луца Вэсако перестала течь.

В поселке Хаби говорят: «Жаль, что такого зверя упустили, хорошая была бы шкура».

<sup>5</sup> 'Русский Старик'.

<sup>6</sup> Селение Хаби называется *таюч*, в отличие от стойбища кочевых ненцев *дысы*.

Хаби Вэсако и Луца Вэсако пошли домой с добычей. Хаби Вэсако говорит: «Теперь нам на год хватит рыбы».

Легли спать. Утром просыпаются, Хаби Вэсако говорит: «Ты говорил, что мудрый. Давай пойдем к царю. Дом у царя заметный, в семь этажей. На седьмом живет дочь царя. Дверь в ее комнату охраняют дважды-по-семь солдат. Попробуй ее украсть. Посмотрим, действительно ли ты волшебник».

Пошли Хаби Вэсако и Луца Вэсако вверх по Гальниковой реке, к самым ее верховьям. Там стоит царский дом в семь этажей. Подошли они ближе, видят — царская дочь смеется, ест. «Вот и попробуй ее украсть, тогда я скажу, что ты все можешь», — говорит Хаби Вэсако.

Подошел Луца Вэсако к дверям царского дома. Открыл первую дверь. За ней спит на ружье солдат. Как только Луца Вэсако к нему подошел, солдат ему пинка дал, Луца Вэсако покатился. Докатился до второй двери, там ему пинка дал другой солдат, потом третий. Выкатился Луца Вэсако из дверей царского дома весь в крови.

Хаби Вэсако говорит: «Ты же сказал, что сможешь украсть царскую дочь. Видно, у русских нет шаманов, и впредь не будет. А у нас должны быть шаманы. У русских пусть будут лекари. Теперь придется мне идти, попробую я украсть царскую дочь».

Хаби Вэсако превратился в шерстинку. Понесло его ветром через семь коридоров в комнату царской дочери. Зашел он к ней, будто с неба свалился. Говорит: «Здравствуй, царская дочь».

Она удивилась, говорит: «Откуда ты появился, ведь ко мне ни один человек не мог пройти сквозь стражу, или стражи мои уснули?»

Хаби Вэсако остался у царской дочери ночевать. Три дня с ней жил. На третий день опять превратился в шерстинку, и ветром вынесло его через семь коридоров из царского дома. Встал он на ноги и пошел домой.

Луца Вэсако его спрашивает: «Ну, как твои дела?»

«То, чего ты не сумел, я сделал».

Живут они так три года. Хаби Вэсако говорит: «Давай теперь вместе пойдем к царской дочери».

Пошли они к царской дочери. Подошли к двери царского дома, Хаби Вэсако превратился в шерстинку. Подумал — и Луца Вэсако тоже превратил в шерстинку. Ветром их понесло через семь коридоров в комнату царской дочери. Луца Вэсако видит, царская дочь родила сына. Он точь-в-точь похож на Хаби Вэсако.

Хаби Вэсако говорит царской дочери: «Я с тобой буду встречаться только во снах, ты останешься жить во дворце. Я стану Явмал, а Луца Вэсако будет русским богом Иисусом Христом».

## ТРИ ХАБИ (НЯХАР ХАБИ)

*Лахнако*

Сказитель Ямбое Сэротэтто, Ямал, 1990

Живут три Хаби в доме. Возле дома растет большая лиственница. Они с этой лиственницы берут сухие сучья для очага. Младший Хаби — Салако<sup>7</sup>, средний — ни дурак, ни умный, старший — умный. Два старших брата охотятся постоянно, младший им еду готовит.

Однажды они возвращались с охоты. Старший говорит Среднему: «Давай оставим Младшего в избе, мы же его даром кормим. Сделаем где-нибудь в лесу другой дом, там и будем жить. А Младший с голода сам умрет». Средний отвечает: «Так же нельзя, ведь он наш родной брат. Мне его жалко».

Пришли они домой.

Однажды опять пошли они на охоту. Когда возвращались назад, Старший сказал: «Давай все-таки оставим Салако, все равно он от голода умрет. Мы его только напрасно кормим. Построим себе новый дом и будем там жить, для себя охотиться».

Пришли домой. Утром Старший говорит Салако: «Мы пойдем на охоту, и нас долго не будет, потому что дичи рядом нет. Может быть, мы и не вернемся».

Ушли они. Долго их нет.

*Лахнако* пришло к двум братьям.

Они уже сделали дом. Старший говорит Среднему: «Пойдем, посмотрим Салако. У нас есть обглоданный заяц, найденный в лесу. Отнесем его Салако»<sup>8</sup>.

Пришли они в старый дом. Там Салако сидит. Старший говорит Среднему: «Поставь лыжи вот так, в наклон. Мы же не знаем, что у Салако на уме»<sup>9</sup>. Поставили лыжи, вошли в дом. Старший говорит: «Мы так ничего и не нашли. Вот падаль, свари ее и съешь».

Салако сварил падаль и поставил чашку перед братьями. Братья говорят: «Ешь сам, ты же давно не ел».

Салако отвечает: «Я-то дома сижу, Это вы на охоте устаете, везде ходите. Вы и ешьте».

Сели старшие братья за стол и осушили котелок с жидкой похлебкой. Легли спать. Только братья уснули, Салако оделся и вышел из дома, надел лыжи Среднего брата и пошел по их лыжне. Смотрит, они сделали себе другой дом. Зашел. В доме много всякой пушнины, дичи. Взял

<sup>7</sup> 'Дурачок'.

<sup>8</sup> Заяц — еда бедняков. Угощение обглоданным хищниками зайцем — выражение крайней меры презрения.

<sup>9</sup> Обычно лыжи втыкают в снег вертикально. В данном случае установка в наклон — способ проследить, тронет ли Салако лыжи.

котелок и сварил себе поесть. Поел, пошел назад. Пришел и поставил лыжи, наклонив их в другую сторону. Зашел в дом и лег спать.

Утром встали. Есть нечего. Старший говорит: «Сейчас мы пойдем и, наверное, не вернемся, близко дичи нет».

Они вышли и надели лыжи<sup>10</sup>. Ушли, долго их не было.

*Лахнако* переходит к братьям.

Два Хаби сидят дома. Старший говорит: «Давай еще раз проведем Салако. У тебя же падаль куропахья есть, возьмем ее для Салако».

Пошли они. Пришли. Старший говорит Среднему: «Поставь лыжи косо». И сам поставил косо. Заходят в дом, Старший говорит: «Ничего мы не нашли. Вот только падаль куропахья. Свари ее и съешь».

Салако сварил, поставил чашку перед братьями. Они ему говорят: «Ешь ты, ты же давно не ел». Салако отвечает: «Я-то дома сижу, это вы охотитесь, устаете. Вы и ешьте».

Братья сели и съели жидкую похлебку. Легли спать. Только они уснули, Салако вышел, надел лыжи Старшего. Пошел по их лыжне, пришел в их дом. В доме у них дичи видимо-невидимо. Сварил себе еду, поел и пошел обратно. Лыжи Старшего Хаби Салако поставил косо наоборот. Зашел в дом и лег спать.

Утром братья встали. Старший говорит: «Мы сейчас пойдем и больше не вернемся». Вышли из дома. Надели лыжи. Ушли.

Долго их не было, семь дней. Салако сидит дома и думает: «Неужели я умру на этом месте? Надо пойти и поискать себе жизнь».

Оделся, взял топор, вышел из дома. Посмотрел на растущую у дома лиственницу и подумал: «Мне суждено умереть, пусть и она умрет».

Срубил Салако лиственницу. В ее стволе оказалась дыра. В этой дыре появился Сюдбья Вэсако и говорит: «Зачем ты срубил верхушку моего чума? Я тебя съем!»

Салако отвечает: «Конечно, съешь. У тебя, наверное, зубы хорошие».

«Нет, — говорит Сюдбья, — зубы у меня уже плохие».

«Если плохие, то ты не сможешь прожевать мои кости. Лучше положи мои кости в эту дыру. Мы одинакового роста. Ты ложись на дерево, а я отрублю дерево по твоему росту, чтобы положить в него кости».

Сюдбья лег лицом вниз. Салако отрубил ему голову. В дыре появился Младший сын Сюдбья. Младший Сюдбья говорит: «Ты убил моего отца, я тебя съем».

«Зачем тебе меня есть? У меня ведь тоже когда-то были отец и мать. Их, наверное, съел твой отец. Давай решим так: за то, что твой отец съел мою мать, я срубил макушку вашего чума; за то, что он съел моего отца, я отрубил ему голову. Между нами долгов нет».

---

<sup>10</sup> Отсутствие комментария о том, что старшие братья не заметили иного наклона лыж, показывает превосходство Салако над умным Старшим братом.

Младший Сюдбя отвечает: «Действительно, между нами нет долгов».

«Если долгов нет, то подскажи, как мне найти хорошую жизнь».

«Хорошую жизнь? Сейчас возьмешь топор и пойдешь. Навстречу попадутся двое дерущихся. Один — слабый, другой — сильный, богатырь. Ты богатырю переруби поясницу топором. Это и будет твоя жизнь».

Салако говорит: «Тогда я пойду».

Взял топор и пошел. Шел семь дней. Видит — дерутся двое, один слабее, другой сильнее. Слабый еле держится, говорит: «Не знаю, откуда ты пришел, но помоги мне».

Салако перерубил богатырю поясницу, он тут же упал.

Слабый говорит: «Хорошо, что ты мне помог».

«Я тебе помог, а ты мне жизнь подскажи».

«Конечно, подскажу».

Салако оглянулся, а Слабого уже след простыл. Салако подумал: «Он меня обманул, зря я ему помог. Врага его зря убил».

Слабого не видно, а голос его говорит: «Я тебе должен был жизнь подсказать. Сними кожу с этого богатыря. Начни с того места, куда ударил топором. Сначала сними кожу с головы, затем с ног. Надень на себя его кожу и скажи: «Проведи меня туда, где живет Марендя».

Салако снял кожу с убитого, надел на себя и говорит ей: «Проведи меня к чуму Марендя». Сорвался Салако с места и тут же очутился у чума. Смотрит, возле чума мужской нарты нет<sup>11</sup>. Салако зашел в чум. Там с одной стороны постель, с другой пусто. Молодая девушка сидит у *си* и обдирает камысы с дикого оленя.

Салако сел у входа. Женщина на него внимания не обращает<sup>12</sup>. Салако спрашивает: «Ты одна или у тебя есть брат или муж?»

Девушка оглянулась и до смерти перепугалась — чуть не выскочила со стороны *си* из чума<sup>13</sup>. Когда она пришла в себя, Салако снова спрашивает: «Ты одна или у тебя кто-то есть?»

Девушка еле проговорила: «У меня есть брат Марендя. Он сейчас охотится».

«Когда он вернется, скажи ему, чтобы он к завтрашнему утру готовил твои нарты. Пусть запряжет нарты, посадит тебя на нарту и поставит твой аргиш слева от кораля. С рассветом я тебя заберу».

Стемнело. Слышно, как одна нарта остановилась у чума. Услышав

<sup>11</sup> Знак того, что хозяина в чуме нет.

<sup>12</sup> Салако в коже богатыря невидим.

<sup>13</sup> Обычаем женщине запрещено ходить в *си* между священным шестом *симзы* и местом пересечения нюков *пой*, обходить или объезжать чум со стороны *си*. Невинная девочка и старуха могут сидеть в *си*, но и им предосудительно лишний раз нарушать названные женские запреты.

это, девушка испугалась и выскочила через *си* наружу. Брат ей говорит: «Зачем ты так выскакиваешь, дверь же есть?»

«Как не выскакивать, если *цылека* на меня напал и слова неприятные говорил».

«Где это видано, чтобы *цылека* разговаривал».

«Зайди, сам увидишь».

Марендя зашел в чум и сел на постель.

Салако говорит: «Марендя, к завтрашнему дню приготовь аргиш, запряги оленей, посади сестру на нарту, оставь аргиш слева от коралая. Я с рассветом заберу твою сестру».

Вышел Салако наружу и лег спать неподалеку от чума. Утром проснулся. Смотрит, с левой стороны от коралая аргиша нет. Снова вошел он в чум и повторил то же, что говорил вчера — чтобы завтра к утру аргиш был готов. Снова лег спать снаружи. Проснулся, аргиша нет. Снял он с себя кожу, вошел в чум.

Марендя говорит: «Не знаю, откуда ты пришел, но проходи и сядь ближе к *си*<sup>14</sup>. К нам *цылека* приходит».

Салако отвечает: «У меня жизни нет, я ищу себе жизнь». Сел рядом с хозяином ближе к *си*.

Стемнело, а *цылека* так и не слышно. Марендя говорит: «С твоим приходом *цылека* что-то не появляется. Если у тебя нет жизни, живи у меня».

Живут они несколько дней. Марендя говорит: «Мою сестру все равно забрал бы *цылека*. Лучше ты женись на ней. Впредь твоя постель будет ближе к *нё*<sup>15</sup>, будешь у нас хозяином<sup>16</sup>».

У Марендя три сотни оленей. Прожили они год. Олени стали плодиться. Они обучили четыре упряжки — по две, белую и пятнистую, на каждого. Прожили три года. Оленей у них стала тысяча. Пришла осень третьего года.

Салако говорит: «Давай тебя женим. Где-то живут Трое Ян-Тэта<sup>17</sup>. У Старшего Ян-Тэта есть дочь».

«Пусть будет так, как ты говоришь», — отвечает Марендя.

Запрягли они слабые упряжки, поехали. Едут семь дней. Салако едет впереди. На седьмой день Салако остановился. Сидит на нарте, наклонив голову вперед. Долго так стоят.

Марендя говорит: «Если мы должны ехать, то давай поедем».

<sup>14</sup> *Синя хэв* — ближе к *си*, слева от места хозяина. Такое приглашение означает расположение и почтение к гостю со стороны хозяина.

<sup>15</sup> *Нёня хэв* — ближе к выходу, справа от места хозяина. Это центральное спальное место предназначается хозяину чума.

<sup>16</sup> *Сермбэртя* — ‘дело держащий’.

<sup>17</sup> *Няхар Ян-Тэта* — Три Земляных Хозяина (Три Хозяина Земли) — распространенное в эпосе родовое имя героев.



«Конечно, поедем, только мы с тобой запрягли оленей, которые слабо бегают. Привяжи мою упряжку к своей и поезжай домой. Приведи быстрых оленей. А я тебя буду ждать здесь».

Марендя привязал упряжку Салако к своей и поехал обратно. Только он скрылся, Салако надел кожу богатыря и говорит: «Приведи меня в землю Трех Ян-Тэта!»

Сорвался он с места и тут же оказался у трех чумов. Вошел в средний чум Старшего Ян-Тэта. С одной стороны чума постель, с другой пусто. У *си* сидят старуха и девушка, обдирают ноги диких оленей. Салако уселся у входа и говорит: «Кто в этом чуме живет, есть ли у вас мужчина?»

Женщины так испугались, что едва не вышли через *си* наружу. Когда они успокоились, Салако снова спрашивает: «Если у вас есть мужчины, куда они уехали?»

Старуха едва проговорила: «Это чумы Трех Ян-Тэта, они поехали на охоту».

«Когда придет Старший Ян-Тэта, скажите ему, чтобы он приготовил дочери аргиш, саму дочь посадил на нарту, а аргиш оставил слева от кораля. С рассветом я ее заберу».

Стемнело. Слышно, как к чумам подъехали нарты. Обе женщины выскочили через *си*. Старший Ян-Тэта говорит: «Зачем вы вышли через *си*, будто двери нет?»

«Как не выйти через *си*, если в нашем чуме сидит и говорит *цылека*, и его не видно».

«Где это видано, чтобы *цылека* говорили».

«Зайдешь — сам увидишь».

Старший Ян-Тэта вошел в чум и сел на постель. Салако говорит: «Старший Ян-Тэта, ты пришел. К завтрашнему утру приготовь твоей дочери аргиш, посади ее на нарту. Аргиш дочери поставь слева от кораля. Если этого не сделаешь, в твоих чумах никого живых не останется».

Старший Ян-Тэта удивился: «Где это видано, чтобы *цылека* разговаривали». Говорит жене: «Сходи, позови моего брата, Среднего Ян-Тэта».

Жена пошла, Салако за ней. Вошел в соседний чум. Средний Ян-Тэта говорит женщине: «Что ты так поздно пришла?»

«Придешь тут поздно, если у нас в чуме *цылека* говорит».

«Где это видано, чтобы *цылека* говорили».

Средний Ян-Тэта пошел в чум к Старшему и сел на постель рядом с ним. Салако говорит: «Средний Ян-Тэта, ты пришел. К завтрашнему утру аргиш дочери твоего старшего брата надо поставить слева от кораля. Если так не сделаете, в живых никто не останется».

Старший Ян-Тэта говорит жене: «Пойди, позови нашего младшего брата». Жена вышла и пошла в соседний чум. Салако за ней.

Младший Ян-Тэта говорит: «Зачем так поздно ходишь?»

«Как не ходить, если у нас в чуме *ңылека* говорит».

«Где это видано, чтобы *ңылека* говорили».

Младший Ян-Тэта пошел к Старшему. Сел на постель. Салако говорит: «Вот вы собрались все вместе. Надо, чтобы к рассвету аргиш дочери Старшего Ян-Тэта стоял слева от короля. Если так не сделаете, в живых никто не останется».

Старший говорит: «Надо что-то делать. *Ңылека* ведь может всякого натворить».

Салако вышел наружу и лег спать неподалеку от чума. Утром проснулся. Аргиш уже готов. Он привязал к своему поясу вожжу ведущего оленя. Коже говорит: «Веди!»

Весь караван рванулся — только последние олени мелькнули в облаках. Старший Ян-Тэта говорит: «Я-то думал, ее *ңылека* взяли, а, оказывается, ее взяли в небо<sup>18</sup>. Это лучше, чем если бы она умерла».

Салако мчится. Спустились на землю. Салако говорит девушке: «Ставь свой чум здесь. Через несколько дней приедут два человека. Пусть они тебя заберут».

Коже Салако говорит: «Иди на то место, где мы с Марендя остановились». Тут же перенесся на то место. Ждал недолго.

Марендя уже подъезжает, спрашивает: «Ну, долго меня не было?»

«Долго не долго, я-то на одном месте сижу. Успеем доехать».

Салако взял упряжку и поехал вперед. Долго они ехали, впереди показался чум. Привязали оленей, вошли в чум. В чуме сидит девушка. Они ее спрашивают: «Как ты здесь очутилась?»

«Я — дочь Старшего Ян-Тэта. Меня сюда *ңылека* привез и сказал, что через несколько дней приедут два человека и заберут меня».

Салако говорит: «Вот та женщина, за которой мы ехали. Давай ее заберем».

Они поели и разобрали чум. Салако поехал первым. Через несколько дней они приехали домой. Стали жить в одном чуме на двух половинах. Прожили три года, оленей стало у них две тысячи.

Салако говорит: «Есть у меня еще одно дело». Вышел из чума и отошел подальше. Когда его не стало видно из чума, надел кожу и говорит: «Приведи меня в царский город».

Тут же он очутился у города. Пошел по городу. Смотрит, у одного домика Средний Хаби дрова колет, весь исхудал, еле на ногах стоит. Подошел к нему Салако и говорит:

«Средний Хаби, как ты здесь оказался? Вы ведь меня бросили».

Средний Хаби оглянулся, никого не увидел. неподалеку был Стар-

---

<sup>18</sup> *Ну-ня* — ‘в небесную сторону’, т. е. верхние духи, небожители. Семь Небесных людей (*Си’ув Ну Хасё*) живут на небесах, младший из них иногда спускается на землю помочь людям.

ший Хаби, он тоже дрова колол. Салако снова говорит Среднему: «Как же ты здесь оказался?»

Средний Хаби отвечает: «Когда мы тебя бросили, стали жить в другом доме. Но потом не могли убить никакой дичи. В конце концов, мы пошли пешком и добрались до этого города. Тут работаем, но едим мало».

Салако говорит: «Давай подойдем к Старшему Хаби». Подошли. Салако говорит:

«Старший Хаби, как ты здесь оказался? Вы ведь меня бросили. Старший Хаби, ты умрешь тут же, пока колешь дрова. Среднего я с собой возьму, потому что он меня жалел».

Среднему Хаби говорит: «Возьми меня сзади за пояс». Коже говорит: «Приведи нас домой». Вмиг они очутились у чума. Салако снял кожу, вошли они в чум. Салако говорит Среднему Хаби:

«Садись возле этой женщины, сестры Марендя. Она будет твоей женой. А мне жена не нужна».

Прожили так несколько дней. Салако говорит: «Вы поделите оленей между собой. Ты, Средний Хаби, поедешь на свою родину, и когда жизнь твоя кончится, станешь хэхэ. Марендя, ты поедешь на свою родину и станешь Илибембертя. А я на земле жить не буду. Я пойду в небо, я приходил сюда, чтобы помочь вам»<sup>19</sup>.

### ТРИДЦАТЬ ХАБИ (НЯХАР Ю ХАБИ)

*Лахнако*

Сказитель Хадко Ядне, Антипаюта, 1979

Живут тридцать Хаби. Оленей у них нет, промышляют лисиц, белок. Едят мясо оленей, лосей, зайцев. Сколько-то так живут. Младший Хаби говорит: «Назавтра собирайтесь, готовьте *сюнка*<sup>20</sup>, лисьи шкуры, к царю<sup>21</sup> пойдем».

Рассвело, встали, поели, отправились в путь. Младший Хаби последним идет. Говорит старшим братьям: «Идите быстрее, не то мы в темноте потеряем вход в просеку<sup>22</sup>». Те будто не слышат. Один из них отвечает: «Мы так быстро идем, что меня ветка по глазу хлестнула. Все равно дойдем».

<sup>19</sup> Контекст означает, что главный герой — верховный бог Нум или младший из семи его сыновей, 'небесных людей' (Си'ив Ну Хасё).

<sup>20</sup> Ручная нарта, которую тянет за ляжку охотник или его собака. Название *сюнка* встречается в фольклоре применительно, главным образом, к лесным жителям Хаби. Сейчас маленькую ручную нарту ненцы называют *ханоко* (нарточка).

<sup>21</sup> *Параюда*.

<sup>22</sup> Лесная просека, как и подземный проход, называется *под*.

Вечереет. Они приближаются к просеке. Стемнело уже настолько, что просеки не видно. Младший Хаби говорит: «Я же говорил вам, что надо торопиться. Ну что ж, теперь будем ночевать здесь». Остановились на ночевку. Пока устраивали ночлег, похолодало. Говорят Хаби: «Давайте разожем костер». Младший Хаби отвечает: «Не надо костра, так ляжем спать». Братья говорят: «У нас кисы вымокли, ноги замерзли, да и поесть что-то надо. У нас соболиное мясо есть, давайте его сварим». Другие говорят: «У нас есть ползайца. Надо сварить наши запасы. Давайте разведем костер».

Развели костер. Сидят вокруг него, разговаривают. Младший Хаби поодаль от всех сидит. Смотрит через братьев и через костер — со стороны леса к костру ползет *ңылека* — ни человек, ни зверь. Говорит Младший Хаби: «Смотрите, сзади к вам ползет *ңылека*. Я же говорил вам не зажигать костра». *Ңылека* всё, что Младший Хаби говорит, повторяет. Это — вторящий<sup>23</sup> *ңылека*.

Между *ңылека* и костром осталось пять шагов. Хаби сидят у костра, не сняв с плеч ляжки от нарта. *Ңылека* вдохнул, и все Хаби вместе с нартами полетели в его рот. Только Младший Хаби успел в сторону отскочить. Неподалеку стояли три лиственницы. Он взобрался на вершину одной из них. Смотрит Младший Хаби, *ңылека* подошел к лиственнице и начал ее ствол грызть зубами и скрести когтями комель. Как только лиственница стала падать, Младший Хаби перепрыгнул на другую. *Ңылека* перешел к другой лиственнице, начал ее грызть зубами и скрести когтями. Наступила полночь, и *ңылека* свалил второе дерево. Когда начала падать вторая лиственница, Младший Хаби перескочил на сучок третьей. Принялся *ңылека* грызть и скрести третью лиственницу. Младший Хаби смотрит на звезды, видит Предрассветную звезду<sup>24</sup> и думает, что скоро городские куропатки<sup>25</sup> в городе закричат. Он вслух говорит о городских куропатках, а *ңылека* за ним повторяет: «Хоть бы закричали городские куропатки!»

Вскоре в городе зазвонил колокол. Только ударил колокол, *ңылека* оставил лиственницу и пошел по просеке в ту сторону, где живет русский царь. Младший Хаби слез с дерева и пошел по следу *ңылека*. До сих пор никто не ходил по этой просеке, там только один след. Этот след — ни звериный, ни человеческий. Идет Младший Хаби по просеке, впереди показались дома. Самого *ңылека* уже не видно.

На окраине города стоит заброшенное строение с одной обвалившейся стеной. Там видна яма, и в этой яме след пропадает. Младший Хаби дальше по следу не пошел, а направился прямо к царю. У царя

<sup>23</sup> *Хэтакода* — ‘вторящий, передразнивающий’. Хэтко, Хэтакода — эпитет, нередко прилагаемый к *ңылека*.

<sup>24</sup> *Ялымтата нумгы* (Полярная звезда).

<sup>25</sup> *Харад хоркы* (петухи).

в доме семь комнат, и двери не хлопают, а сами тихо закрываются. Седьмая комната — самая теплая.

Младший Хаби заходит к царю. Даже не здоровается, сразу говорит: «Какой же ты царь? Сколько раз я к тебе приходил, ты ни разу мне не говорил, что на окраине города живет *цылека*, поедающий людей. Я один остался, всех моих братьев съел *цылека*. Как же ты не знал, что на окраине твоего города живет *цылека*?»

«Ой-ёй, — отвечает царь, — откуда же мог взяться этот *цылека*?»

Царь собрал своих приближенных, и тут выяснилось, что несколько дней назад умер русский лекарь. Но его еще не отпели в церкви и не похоронили. Собрал царь своих солдат и говорит: «Посмотрите, похоронен лекарь или нет». Солдаты пошли в подвал, а там лежит лекарь — не захороненный. Разрезали ему живот и увидели в кишках тридцать Хаби с нартами и пушшиной. Все они уже начали гнить.

Младший Хаби говорит: «Один я остался, нет у меня братьев, нет жены. Ты такой большой царь, как ты допустил, что у тебя покойник был не похоронен, что он по ночам стал бродить? Надо было его похоронить».

Царь отвечает: «Плохо будет, если об этом узнают другие цари. Давай ты у меня будешь начальником<sup>26</sup>. Даю тебе тридцать людей, невесту и построю тебе новый дом».

Неподалеку от города царь построил Младшему Хаби дом, дал ему лошадей, товару и денег столько, сколько пушнины пропало. Дочь царя стала женой Младшего Хаби.

Младший Хаби стал *хэхэ* рода Салиндер<sup>27</sup>.

## НАРДАЛЁ

*Лахнако*

Сказитель Леонид Лапсуй, Гыдан, 1979

Нардалё живет с бабушкой у Тальниковой реки<sup>28</sup>. У них одна собачка. Нардалё пошел охотиться. По пути запряг свою собаку в *сюнку* и привязал ее к тальнику, неподалеку от чума. Все, что он добыл на охоте — зайцев, куропаток — положил в *сюнку*, а собаку привязал так, чтобы она могла сама отвязаться.

Приезжают двое Хаби. Нардалё сидит в чуме. Говорит: «Что-то мой охотник долго не едет». Только он сказал, гости смотрят, собака при-

<sup>26</sup> *Ерв* — глава, вождь, начальник.

<sup>27</sup> Салиндер (Житель мыса) — один из родов оненеченных хантов. К роду Салиндер ненцы относили и обдорских князей Тайшиных (в ненецких легендах Хаби Ерв). Сказание представляет одну из версий происхождения рода Салиндер.

<sup>28</sup> Неро яха.

бегают с нарточкой, на которой зайцы и куропатки лежат. Хаби говорят: «Вот это собака!» Между собой обсуждают: «Давай купим эту собаку!»

Спрашивают: «Нардалё, продай собаку, сколько она стоит?»

«Тридцать оленей давайте за нее», — отвечает Нардалё.

«Дадим, дадим», — соглашаются Хаби.

Так Нардалё продал свою собаку.

Однажды Нардалё говорит своей бабке: «Скоро приедут те двое на нартах. Когда они приедут, я буду просить тебя приготовить им чаю, но ты не соглашайся. Наполни зоб куропатки кровью и привяжи к шее. Я потом воткну нож в это место, у тебя потечет кровь, и ты притворись убитой. Я прикажу своему ножу тебя оживить. Ты быстро вскочишь и вскипятишь чайник».

Вскоре приехали двое Хаби на нартах. Нардалё говорит бабке: «Гости приехали, вскипяти чай». Она не соглашается. Нардалё ей в шею нож воткнул, потекла кровь. Потом кинул нож в ее сторону и говорит: «Нож, оживи бабушку». Бабка тут же вскочила и вскипятила чайник.

Хаби говорят: «Какой у тебя нож хороший! Этот нож надо купить. Нардалё, продай нож, а то нас жены не слушают».

Нардалё отвечает: «Продам за тридцать оленей».

Хаби купили нож у Нардалё и уехали.

*Лахнако* пошло с ними.

Приехали Хаби домой, быстро отпустили оленей. Один говорит: «Давай к тебе зайдем». Другой отвечает: «Ну, давай». Заходят они в чум. Хозяин говорит: «Ну-ка, жена, быстро приготовь нам чаю». Она не тропится. Муж ее ножом пырнул. Потом кинул нож и говорит: «Нож Нардалё, оживи ее теперь, она уже мертвая!» Говорит другому Хаби: «Наверное, она после оживет, а теперь пойдем к тебе». В другом чуме случилось то же самое.

*Лахнако* пошло к Нардалё.

Эти двое Хаби начинают искать чум Нардалё — вроде, рядом чум стоял, а они не могут его найти. Нардалё нагрузил нарту и пошел, бабка его осталась дома. Идет Нардалё, видит дорогу, по которой кто-то кочевал. Следы — не оленей, а коров. Значит, богатый хозяин здесь живет.

Нардалё нашел обглоданный мосол, засунул его в карман. Пошел по следу. Смотрит, стоит чум, вокруг оленей нет, одни коровы. Он заходит в чум. Там кипит котел. Проходит он мимо котла и бросает в него свою кость. Мясо сварилось, жена начинает вынимать его на деревянное блюдо. Нашла кость и бросила ее собакам. Когда мясо подали на стол, Нардалё стал перебирать кусок за куском — все жирные.

Хозяин говорит: «Ты что, капризничаешь, что ли?»

Нардалё отвечает: «Нет, просто у меня была своя кость, она куда-то делась».

Хозяин спрашивает жену: «Ты куда дела его еду?»

«Я ничего не видела. Нашла только обглоданную кость и бросила ее собакам».

Нардалё говорит: «Я тебя сейчас убью. Этой костью я три года кормился, три года шел и только ее облизывал. Я только ее и ем, мне больше ничего не нужно».

Хозяин говорит: «Ладно, у меня есть трехлетний бык, я тебе его бесплатно отдам. Бери».

Пошел Нардалё с быком, смотрит, идут два Хаби, тащат *сюнку*, а на ней мертвая старуха. Нардалё спрашивает: «Куда вы ее везете?» Те отвечают: «Надо вот ее похоронить». Нардалё говорит: «Давайте я так похороню, что вы ее через три года такой же свежей увидите. Если хотите, я вам еще быка дам».

Те обрадовались, что встретили дурака. Хоронить — работать надо, а этот еще и быка дает. Они быстро быка взяли и побежали прочь. Радуются, смеются над Нардалё.

Нардалё *сюнку* дальше потащил. Смотрит, перед ним обрыв, а на обрыве стоят чумы. Там живет Хаби Ерв. Он *сюнку* с мертвой старухой ставит к обрыву так, чтобы едва кто-нибудь до нее дотронулся — она сразу бы в обрыв скатилась. Старуху посадил как живую. Заходит Нардалё в чум.

Хаби Ерв спрашивает: «Ты кто такой?»

«Я — Нардалё».

Ему приготовили поесть, а он стоит, за стол не садится.

Хаби Ерв его спрашивает: «Ты что, капризничаешь, что ли?»

«Да нет, я-то поем, а бабушка моя не поест».

«Что же делать, пусть мои две дочери бабушку твою приведут сюда».

«Ладно, только вы осторожней идите, бабушка может вас испугаться».

Дочери пошли. Младшая говорит: «Давай соревноваться, кто быстрее дойдет до бабушки, тот за Нардалё замуж выйдет». Старшая сначала не соглашалась, потом уступила. Наперегонки они побежали. У самого края обрыва младшая упала и коснулась *сюнки* руками. Только тронула — нарточка покатила под гору. Бабушка в реке утонула.

Сестры говорят: «Что же нам делать, Нардалё ведь нас убьет». Пришли назад.

Нардалё спрашивает: «Ну что, привели бабушку?»

«Нет, бабушка у нас утонула».

«Я убью Хаби Ерв!» — кричит Нардалё и начал за ним с ножом гоняться.

Тот взмолился: «Нардалё, возьми в жены мою дочь, а не хочешь одну, возьми двух».

Нардалё отвечает: «Ладно, я старшую возьму».

Женился Нардалё на старшей дочери Хаби Ерв, поставил рядом с Хаби Ерв свой чум. Так три года живут. Родился у них сын.

Однажды Хаби собрались ехать поминки справлять. Нардалё приговорился больным. Хаби Ерв говорит: «Что ж, пусть больной дома останется, пусть младшая дочь останется с ним». Младшая дочь Хаби Ерв осталась в соседнем чуме. Жена Нардалё попросила ее приглядеть за ребенком.

Хаби все уехали. Младшая дочь поет: «Эге-гей, Нардалё ловчит с бабушкой, ловчит с женой, ловчит с коровой». Нардалё не утерпел, из чума вышел, схватил Младшую дочь Хаби Ерв и отрезал ей язык.

Хаби возвращаются. Что случилось? Младшая дочь Хаби Ерв немая стала. Надо звать шамана. Неподалеку живут Семеро Хаби, их мать — шаманка Вэнвэсота<sup>29</sup>.

Нардалё запряг собак Хаби Ерв, уехал на них. Приезжает бабка с бубном, начинает шаманить: «Это же Нардалё убил, Нардалё не поехал на поминки, Нардалё болеет!»

Нардалё уже вернулся, слушает у своего чума, что бабка шаманит. Выскакивает он наружу и кричит: «С войной к нам идут, войну хотят начать! Убивают!» Все из чума выскочили, а он туда с обратной стороны влез. Бабку-шаманку схватил и в огонь бросил. Кричит: «Бабушка умерла, что же вы делаете!»

Хаби ему отвечают: «Вроде бы, ты кричал, что кто-то войну начинает».

«Нет, я кричал, что бабка умерла».

Выходят все из чума. Хаби Ерв говорит: «Что будем делать? Семеро Хаби нас убьют. У меня ящик с золотом есть, три человека еле его поднимают. Надо, чтобы Нардалё этот ящик им отвез».

Нардалё собак запрягает и едет к Семерым Хаби. Не доезжая до чумов, на лесной дороге собак отпустил и кричит: «Семеро Хаби, тут войну против вас начали!» Прибегают Семеро Хаби и стоящую на опушке леса нарту с двух сторон из луков расстреливают. В нарте их мать мертвая сидит.

Нардалё кричит: «Я собак отпустил, помогите поймать!»

Видят Семеро Хаби, что свою мать убили. Нардалё им кричит: «Что вы наделали, я вам кричал, чтобы вы помогли собак поймать, а вы мать свою убили».

Семеро Хаби говорят: «Мы думали, что войну начали».

«Я кричал, чтобы собак поймали».

«Ладно, Нардалё, ты Хаби Ерв об этом не говори, а то он нас в тюрьму посадит. У нас есть ящик с золотом, три человека еле его поднимают, ты возьми этот ящик, отвези ему».

---

<sup>29</sup> *Вэнвэсота* — ‘собачьезадая’. «Одежда у нее была такая — низ ягушки шит из меха собаки» (прим. сказителя).



Нардалё забирает оба ящика и уезжает домой.

Сколько-то времени так живут. Говорит Нардалё: «Поеду, у меня родное место есть». Снимает чум, Хаби Ерв дает ему сотню оленей. Уезжает Нардалё. Едет к родному месту. По дороге останавливается. Жене говорит: «Ты чум поставь, а я поеду погляжу».

Едет, видит стадо оленей в три тысячи голов. Вокруг никого нет, их пасет собачка, которую он когда-то продал. Нардалё оленей себе взял.

Приезжает Нардалё в родное место. Там бабушка его — ожившая. Он ставит чум в вершине Тальниковой реки.

Через какое-то время приходят к ним двое, что раньше были богатыми. Просят: «Поесть не дашь ли нам? Один человек с нами так поступил: нож нам продал, которым мы жен убили, собаку продал, которая не охотится. Потом мы искали его, но не нашли».

Нардалё дал им поесть и говорит: «Если вы Нардалё знаете, то больше его не ищите. Я так с вами поступил потому, что вы ничего не даете бедным, когда они к вам приезжают. Теперь сами будете бедными, охотиться на зайцев и куропаток. Если не сможете так жить, то подохнете, как подыхали бедняки».

Нардалё стал самым богатым, он стал Илибембэртя, а мать его стала Я-Небя<sup>30</sup>.

## СТАРИК НЕНЯЦГ (НЕНЯЦГ ВЭСАКО)

*Лахнако*

Сказитель Ачинама Вэнго, Гыдан, 1979

В низовьях Оби жил старик Нибкей<sup>31</sup>. У него ничего не было, оленей не было. Он охотился на куропаток, зайцев, песцов. Сколько-то времени прошло, наступила весна. Однажды под вечер он посмотрел вдаль и говорит старухе: «Там вдали кто-то подкочевал, чум ставит». Возьму я *сюнку*, пойду, посмотрю, может быть, мне что-нибудь из еды дадут. Подошел ближе, там чум ставят. Он узнал, что это Неняцг — большой начальник<sup>32</sup>, помощник Хаби Ерв<sup>33</sup>. Весной Неняцг на Гыдан кочует, зимой — к Оби. Оленей у него много.

Говорит Неняцг: «Сейчас мы поставим чум, ты угостишься, потом пойдешь». Поставили чум. Старик Нибкей поел. Неняцг старухе своей сказал, чтобы гостю нарту наполнила едой. Пока старуха еду накладывала, Нибкей говорит: «Хватит, я всего не увезу». У Неняцга сын молодой, здоровый. Неняцг говорит ему: «Привяжи к нарте сзади оленя».

<sup>30</sup> 'Земли мать' — богиня Земли.

<sup>31</sup> 'Склоненная голова'.

<sup>32</sup> *Царка ерв*.

<sup>33</sup> *Хаби Ерв* ненцы называли князя Тайшина.

Старик Нибкей говорит Неняңгу: «Того, что ты мне дал, мне надо долго хватит. А оленя я поберегу, за лето травой и рыбой его откормлю, он будет мою *сюнку* с рыбой таскать. Но осенью приедет с Камня<sup>34</sup> Ямб Иня Наречи<sup>35</sup>, заберет у меня оленя». Неняңг отвечает: «Если Наречи у тебя оленя заберет, скажи ему, что со мной дело иметь будет». Старик Нибкей говорит: «Он все равно меня не послушает».

Взял старик Нибкей оленя, нагруженную *сюнку* и пошел домой. Дальше живет, дичь ему хорошо попадает. Оленя он сберег, кормил его целое лето, спина у оленя округлилась.

Застыл лед, наступили морозы. Старик стал запрягать оленя в *сюнку*, чтобы возить сети на лед, рыбу возить. Лед окреп. Однажды, когда он проверял сети, приехал Ямб Иня Наречи. Остановился, увидел оленя, отвязал его от нарты, привязал к своей длинной веревке и увел. Старик передал ему, что сказал Неняңг.

Прошло три дня. Пошел старик с нарточкой проверять сети. Был тихий морозный день. Смотрит, снизу от губы туман идет. Кто-то едет — от оленей пар идет. Две упряжки едут. Стали они подъезжать, он увидел, что едет Неняңг, а впереди его сын. Когда они стали подъезжать, старик притворился, что плачет, глаза слюной намазал, прилег у лунки. Они подъехали, спрашивают:

«Ты что, спишь?»

«Нет, не сплю».

«Ты плачешь?»

«Да, мои слова сбылись, приехал Наречи, отобрал оленя».

«Говорил ли ты ему, что если он отберет у тебя оленя, то будет иметь дело со мной?»

«Говорил, но он не обратил никакого внимания».

«А давно ли он уехал?»

«Нет, три дня прошло. Конечно, он далеко не уехал. Наверное, он доехал до Пандо-реки<sup>36</sup>. Там живут бедные люди Пандо, летом и зимой они ловят рыбу, зайца и куропатку, заготавливают юрок, варку, рыбий жир. Наречи не уедет, пока у них все не заберет. У них там не чумы, а землянки<sup>37</sup>, и не стойбище, а селение<sup>38</sup>. Сверху землянка укрыта сеном или дерном, снизу — землей или снегом, чтобы ветер не задувал. Двери у них на петлях».

Как все это старик Нибкей рассказал, Неняңг с сыном уехали. Едут, видят, вдоль реки стоят землянки. Упряжка Наречи с двумя оленями на

<sup>34</sup> Камень (*Лэ*) — Уральские горы.

<sup>35</sup> Наречи — ненецкий род, Ямб Иня (Длинная Веревка) — прозвище за то, что со своим длинным арканом он приходил к беднякам и уводил у них оленей.

<sup>36</sup> Река рода Пандо.

<sup>37</sup> *Ямя* — ‘земляной дом’.

<sup>38</sup> *Мядырма*.

льду реки стоит. Неняңг говорит сыну: «Мы свои упряжки у домов поставим».

Вошли в землянку, где был Наречи. В ней две постели по двум сторонам. Наречи сидит на одной постели, ест мороженую рыбу из деревянного блюда. Пандо сидят на другой стороне. Неняңг сел поближе к дверям, сын его дальше прошел.

Сын Неняңга наблюдает за Наречи. Когда они вошли, он сидел, скрестив ноги, когда их увидел, правую ногу выпрямил, что-то из кисов рукой достал и положил за пазуху. Подвязки от кисов связал и кольчугу туго подпоясал. Сын Неняңг тоже снял подвязки с кисов и затянул на поясе кольчугу.

Вдруг Наречи вскочил и в один миг вылетел из землянки — нет его нигде. Неняңг говорит сыну: «Он ушел, что же ты ждешь?» Неняңг и его сын наружу вышли. Смотрят, Наречи около своей упряжки стоит, упряжь у него застыла. Пока он ее развязывал, сын Неняңг за шлем его взял, за голову его схватил — тот никак вырваться не может. Старик Неняңг сел на свою нарту, наблюдает за борющимися. Наречи не может голову освободить, достал нож и стал им тыкать. Но нож широкий, не может кольчугу пробить.

«Он вооружился, и ты вооружись», — говорит сыну Неняңг. Молодой вождь достает свой нож. У него — *панаруй*<sup>39</sup>. Он ножом Наречи под лопатку ударил — нож целиком вошел. От лопатки до сердца через плечо рассек Наречи, убил его. Убитого Наречи погрузили на его же нарту и отвезли к Хаби Ерв. Все жители селения испугались, разбежались. Двери той землянки, в которой сидел Наречи, на другом берегу реки нашли.

---

<sup>39</sup> Нож с тонким граненым лезвием.



## ГЛАВА 7. РУССКИЙ ГОРОД

*Сын лошади (лахнако). Богатырь Хэтанзи (яраби). Вор (щютнас). Старик Тайбари (лахнако). Хозяйка Огня (лахнако). Русский старик (лахнако). Два старика (лахнако)*

### СЫН ЛОШАДИ (ЮНО НЮ)

*Лакнако*

Сказитель Евадю Оковай, Гыдан, 1979

На берегу морской губы, у устья Тальниковой реки, стоит тридцать домов<sup>1</sup>. Среди них есть приметный дом, в котором живет царь. Его люди живут так же, как он — ни богато, ни бедно. Там тридцать коровников, тридцать свинарников, тридцать конюшен, тридцать набитых золотом складов.

Как *лахнако* началось, три года прошло. Наступила зима третьего года. Царь собрал всех своих людей и говорит: «За три года ни одно царское судно с товаром не пришло, все склады у нас уже опустели, только конюшня осталась. Там есть один старик-конюх, спросите у него, не осталось ли чего-нибудь в конюшне».

Люди спросили конюха: «Осталась ли у тебя в конюшне хоть одна лошадь?»

Он отвечает: «Осталась одна кобыла, и та старая».

Царь говорит: «Завтра зарежем кобылу, а то есть нечего. Потом, может быть, кто-нибудь приедет».

Вечером кобыла спрашивает конюха: «Что ты услышал на сходе?»

Он отвечает: «Завтра тебя должны зарезать».

Кобыла говорит: «Тогда сделаем так. Ты дверь не запирай, оставь так, чтобы я смогла ее открыть. А сам иди к холмам, там есть тропинка. По ней все время иди, к какой-нибудь жизни она тебя приведет».

Полночь настала. Конюх пошел по той тропинке. Кобыла кричит ему вслед: «Назад сюда не возвращайся!»

---

<sup>1</sup> Дом и город в ненецком языке называются одинаково — *хард* (*харад*). Сходство со староскандинавским *gardr* и старорусским *град* указывает на древность заимствования ненцами этого понятия у западных соседей.

Кобыла по замку копытом ударила, дверь вместе с замком открылась. Кобыла убежала из конюшни. Три дня она бежит по берегу морской губы. На третий день легла отдохнуть, и стало ей тяжело. Начала она рожать. Родился жеребенок. Когда он полностью вылез из нее и упал на землю, старая кобыла испугалась и побежала прямо на солнце<sup>2</sup>.

Жеребенок остался один. Он встал на четыре ноги, поел травы. Смотрит вокруг себя и видит морской берег, на котором стоит наполовину развалившийся домик. Жеребенок тряхнулся и встал на две ноги, превратился в человека. Про себя говорит: «Я даже не знаю, чей я сын».

Идет к развалинам дома, думает: «Наверное, буду здесь жить, скрываться от ветров». Буду есть птенцов, мышей. Так живет три года. Однажды видит, со стороны солнца к дому по берегу моря идет человек. Он его спрашивает:

«Как тебя зовут?»

«Я — Иба-сей Нью<sup>3</sup>, а ты кто?»

«Я — Юно Нью<sup>4</sup>».

«Я ищу себе жилище. Ты не хотел бы взять меня к себе, чтобы мы вместе жили?»

«Конечно, будем вместе жить».

Живут три года в полуразвалившемся домике. Он заслоняет только от северных ветров. Иногда ездят охотиться на диких оленей. Мясо сырое едят<sup>5</sup>.

Проходит еще три года. Однажды видят, со стороны заката идет человек, останавливается возле них. Они спрашивают:

«Откуда ты, как тебя звать?»

«Я — Пий-сей Нью<sup>6</sup>, а вы кто?»

«Я — Иба-сей Нью».

«Я — Юно Нью».

Пий-сей Нью говорит: «Я ищу себе жилище, вы примете меня?»

«Конечно, примем, нам нужны люди»

Живут они втроем, охотятся на диких оленей, хорошая добыча им достается. Однажды они втроем обходили свое жилище. Юно Нью говорит:

«Так жить больше нельзя. Пищу, которую мы добываем, надо варить на огне. Ты, Иба-сей Нью, что можешь сделать?»

Тот отвечает: «Я могу сделать огонь, дрова колоть и на охоту ходить».

Юно Нью спрашивает: «Что ты, Пий-сей Нью, можешь сделать?»

<sup>2</sup> На юг.

<sup>3</sup> 'Тепла-сердца Сын', в переводе сказителя — «Сын Теплых Ветров».

<sup>4</sup> 'Сын Лошади'.

<sup>5</sup> У них нет огня.

<sup>6</sup> 'Ночи-сердца Сын', в переводе сказителя — «Сын Теневой Стороны».

Тот отвечает: «Я могу сделать из дерева ложки, черпаки — все могу из дерева сделать».

Юно Нью говорит: «Огонь у нас хороший будет. Я из железа все могу делать, начну печь делать».

Юно Нью сковал печь, начал ведра делать. Иба-сей Нью достал два камня и потер их друг о друга — в печи зажегся огонь. Юно Нью сделал из железа ножи и топоры. Пий-сей Нью вырезал из дерева всякую посуду, черпаки и блюда. Сделали все так, будто купили в городе. Вместе они поправили дом. В новом доме теперь живут.

Настало время охоты. Сварили они себе пищу и пошли на охоту. Когда вернулись с охоты, везде пустые котелки. Думают они: «Кто же съел нашу пищу?» Сварили себе поесть, легли спать.

На следующий день Юно Нью и Иба-сей Нью пошли на охоту, а Пий-сей Нью остался еду варить и дом сторожить. Принялся он дрова колоть. Наколов дров, поставил кипятить котел. Сел у окна, смотрящего в сторону моря. Видит, три лебедя летят со стороны моря. Сели на берег, тряхнулись и превратились в трех девушек, а их лебединые шкуры остались на берегу. Пий-сей Нью все это в окно видит.

Три девушки со смехом идут к дому, разговаривают. Старшая сестра говорит: «Наверное, Юно Нью, Иба-сей Нью и Пий-сей Нью нам опять пищу оставили. Сейчас мы насытимся. Но, кажется, они о нас знают».

Подходят к дому. Старшая сестра взялась за ручку двери. Пий-сей Нью не знает, куда ему деться, где спрятаться. Тряхнулся — превратился в деревянное блюдо. Три сестры вошли в дом. Старшая говорит: «О, еда уже варится, сейчас горячий суп поедим». Младшая сестра стала печь топить, две другие разделись и около печи греются. Котел закипел, мясо из него на новое деревянное блюдо положили. Деревянное блюдо изгибается от боли. Три сестры поели и ушли. Все мясо съели. Надели лебединую одежду и улетели.

Пий-сей Нью превратился в человека, на четвереньках дополз до кровати — весь живот у него обожжен. Вернулись с охоты Юно Нью и Иба-сей Нью. Они убили диких оленей, разделали их. Юно Нью спрашивают Пий-сей Нью:

«Что с тобой?»

«Я варил еду в котле, хотел мясо достать и кипяток пролил на живот. Весь живот сгорел».

«Конечно, живот сгорит от кипятка. Теперь ты, Иба-сей Нью, еду вари. Если мы будем превращаться в деревянную посуду, как увидим, кто ест нашу еду?»

Пий-сей Нью ничего не ответил.

Юно Нью говорит: «Ну-ка, покажи свой живот».

Пий-сей Нью показал живот. Юно Нью на него плюнул, Пий-сей Нью тут же выздоровел, сел на кровать. Так живут три дня.

На третий день пошли на охоту Юно Нью и Пий-сей Нью, а Иба-сей Нью остался еду варить и дом сторожить. Колет дрова, котел кипит. Сел у окна, видит, три лебедя летят. Сели на берег, тряхнулись и превратились в трех девушек. Идут они в дом. Старшая сестра говорит, что, наверное, про них уже знают. Только взялась она за ручку двери, Иба-сей Нью превратился в деревянный ковш.

Младшая сестра у печи села, стала печь топить, а старшие разделались и у печи греются. Младшая им говорит: «Оденьтесь, на нас смотрите». Старшие отвечают: «Да они все на охоте». Младшая сестра взяла ковш и стала черпать из котелка. Ковш изгибается.

Сестры поели, вернулись на берег, превратились в лебедей и улетели. Иба-сей Нью снова в человека превратился, еле до кровати дополз, голова у него опухла, вся в пузырях.

Приходят Юно Нью и Пий-сей Нью. Юно Нью спрашивает: «Что с тобой?»

«Я споткнулся и головой в горячий котел упал».

«Если мы будем превращаться в ковши, то так и не узнаем, кто нашу пищу ест».

Иба-сей Нью ничего не ответил.

Юно Нью говорит: «Ну-ка, покажи свою голову». Плюнул на голову, Иба-сей Нью тут же выздоровел, сел на кровать. Так живут еще три дня.

Пошли на охоту Иба-сей Нью и Пий-сей Нью, а Юно Нью остался еду варить и дом сторожить. Колет дрова, котел кипит. Сел у окна, видит, три лебедя летят. Сели на берег, тряхнулись и превратились в трех девушек. Идут в дом, смеются. Юно Нью про себя говорит: «Теперь вы от меня не уйдете». Только старшая сестра взялась за ручку двери, Иба-сей Нью превратился в шерстинку. Когда они вошли, он вылетел в сени, не стал смотреть, что они делают. За дверью превратился в человека, стоит, ждет, когда они выйдут. Только они открыли дверь, он навстречу:

«Так вот кто нашу пищу ест! Вашей лебединой одежды больше нет, никто не будет ее носить, ни вы, ни кто другой. Теперь никуда не денетесь, будете с нами жить. Одному моему другу вы живот обожгли, другому голову, но от меня вы не уйдете».

Младшая сестра шепчет: «Я же говорила, что в доме кто-то есть».

Три сестры остались в доме. Пришли Иба-сей Нью и Пий-сей Нью с охоты, рты разинули. Юно Нью отдал старшую сестру Иба-сей Нью, среднюю — Пий-сей Нью, а младшую взял себе. Три года так живут.

Однажды трое мужчин ушли на охоту. Старшая сестра варит еду. Смотрит она в окно, выходящее в тундру, и видит — Сюдбя Вэсако едет на упряжке, запряженной двумя росомахами. Вместо хорея у него целая лиственница. Погоняет он свою упряжку: «Хусь-кэ-хэй!»<sup>7</sup> Пока

<sup>7</sup> Смесь окриков: *Хусь* — для собак, *Кэ-хэй* — для оленей.

Юно Нью, Иба-сей Нью и Пий-сей Нью охотятся, я съем старшую женщину Хаби<sup>8</sup> и хорошо наемся».

Нарта его приблизилась к дверям. Сюдбья Вэсако взялся за ручку и открыл дверь. Старшая сестра как раз была поблизости от входа. Сюдбья Вэсако голову просунул, глазами поискал, воздух в себя втянул. Старшая сестра потеряла сознание, еле до кровати дошла<sup>9</sup>. Сюдбья Вэсако дверь захлопнул и уехал.

Под вечер вернулись охотники. Младшая и средняя сестры сварили еду. Охотники спрашивают: «Что со старшей сестрой?»

«Она заболела, не знаем, что с ней, голова у нее распухла».

Юно Нью подошел к ней — голова у нее распухла, глаза заплыли. Он говорит: «Да, она сильно заболела». Плюнул на нее, растер, она со свистом встала с кровати. Говорит: «Как долго я спала». Сестры ей отвечают: «Ты не спала, ты была больна». Старшая сестра ожила, стала прежней.

Несколько дней так живут. Опять мужья ушли на охоту, а женщины остались дома. Средняя сестра на этот раз варит еду. Она смотрит в окно, видит, Сюдбья Вэсако едет на упряжке, запряженной двумя бурыми медведями, в руке у него вместо хорей лиственница. Нарта у него, будто деревянная сопка, Сюдбья Вэсако на ней сидит, медведей лиственницей подгоняет. Кричит: «Хусь-кэ-хэй! Пока Юно Нью, Иба-сей Нью и Пий-сей Нью охотятся, я съем среднюю женщину Хаби и хорошо наемся».

Подъезжает Сюдбья Вэсако, открывает дверь. Средняя сестра как раз была рядом с дверью. Сюдбья Вэсако воздух в себя втянул, средняя сестра потеряла сознание, еле до кровати дошла.

Вечером вернулись охотники. Младшая и старшая сестры сварили еду. Охотники спрашивают: «Что со средней сестрой?»

«Она заболела, у нее ноги и руки распухли».

Юно Нью плюнул на нее, растер, она со свистом встала с кровати. Говорит: «Как долго я спала». Сестры ей отвечают: «Ты не спала, ты была больна».

Ночь проспали, мужчины опять ушли на охоту. Младшая сестра готовит еду, в окно смотрит, видит, Сюдбья Вэсако едет на упряжке, запряженной двумя мамонтами. Хорей у него — суковатая лиственница. Кричит: «Хусь-кэ-хэй! Пока Юно Нью, Иба-сей Нью и Пий-сей Нью охотятся, я съем младшую женщину Хаби, она будет моей добычей». Остановился Сюдбья Вэсако у двери, открыл ее, воздух в себя втянул. Младшая сестра упала без сознания. Сюдбья Вэсако обратно поехал по той же дороге.

<sup>8</sup> Здесь выясняется, что сестры — женщины-Хаби (*Хабей-не*).

<sup>9</sup> Сюдбья душу ее проглотил, а тело осталось лежать (прим. сказителя).



Вечером вернулись охотники. Юно Нью видит — его жена вся опухла. Старшая и средняя сестры говорят: «Она заболела, как и мы».

Юно Нью подошел к ней, плюнул, погладил, и она со свистом встала. Говорит: «Как долго я спала». Сестры ей отвечают: «Ты не спала, ты была больна».

На следующий день Юно Нью говорит: «Придется теперь жен своих сторожить. Кто-то сюда приходит. Пий-сей Нью, сегодня ты останешься».

Остался Пий-сей Нью сторожить, видит, на двух росомах едет Сюдбья Вэсако. Остановил нарту у двери дома, взялся за ручку двери. Пий-сей Нью не знает, куда деться, тряхнулся, превратился в блюдо. Сюдбья Вэсако заглянул, никого не увидел и поехал назад на своих росомах.

Пришел черед сторожить Иба-сей Нью. Видит он, на двух бурых медведях едет Сюдбья Вэсако. Остановился у двери, взялся за ручку двери. Иба-сей Нью не знает, куда деться, тряхнулся, превратился в деревянный ковш. Сюдбья Вэсако заглянул, никого не заметил и поехал назад на упряжке медведей.

Настала очередь Юно Нью. Смотрит он в окно и видит, Сюдбья Вэсако на двух мамонтах едет. Остановил нарту у двери дома, взялся за ручку двери. Юно Нью думает: «Те двое прятались и ничего не добились. Если мы будем так прятаться, то ничего не сумеем сделать».

Встал Юно Нью у двери, достал из кармана молот весом в девять пудов, приготовился ударить великана по голове. Сюдбья Вэсако дернул дверь, она не открылась, дернул еще раз, она опять не открылась. На третий раз он распахнул дверь и по пояс внутрь дома влез.

Юно Нью его по голове молотом ударил. «Ой, — вскрикнул Сюдбья Вэсако, — больно, комар меня, что ли, укусил?» Второй раз ударил его по голове Юно Нью. «Ой, пчела меня, что ли, укусила?» — вскрикнул Сюдбья Вэсако. В третий раз еще сильнее стукнул его Юно Нью. Вскрикнул Сюдбья Вэсако: «Ой, оказывается, это ты, Юно Нью, меня ударил. Не буду больше твоих жен трогать. Я уезжаю».

Сюдбья Вэсако поехал обратно на двух мамонтах. Кричит: «Юно Нью, ты оказался сильнее меня! Сейчас я уйду, но однажды мы еще встретимся».

Живут спокойно три года. Юно Нью говорит: «У нас теперь есть жены. Плохо ли будет, если мы пойдем в разные земли жить?» Двое его друзей отвечают: «Плохо не будет, давайте отдельно жить». Юно Нью говорит: «Тогда в разные стороны поедем. Ты, Иба-сей Нью, пойдешь в сторону теплых ветров. Ты, Пий-сей Нью, пойдешь в теневую сторону, к закату солнца, чтобы люди могли спокойно спать. А я пойду к солнцу, к восходу. Жен своих с собой возьмем».

Отправились все в разные стороны. Юно Нью с женой пошли пешком. Идут долго, неизвестно сколько дней.

*Лакнако* переходит к Юно Нью.

Посмотрел я на жену — она отстала на девяносто саженей. Еще сколько-то идем, жена уже комариком выгядит, на целую равнину<sup>10</sup> отстала. Впереди видна большая сопка. Моя мысль ходит: «Дойду до этой сопки и там подожду жену».

Дошел до сопки, там сидит дочь Сюдбя. Ближе подошел, вижу, рядом с ней лежит камень. Сел рядом с дочерью Сюдбя.

Дочь Сюдбя говорит: «Твоя жена далеко отстала. Ты устал, Юно Нью?»

«Конечно, устал, я здесь ее подожду».

«Давай, я у тебя голову посмотрю, вшей поищу»<sup>11</sup>.

«У меня нет вшей».

«Ты устал, давай я у тебя в голове поищу».

Я не отвечаю, думаю: «Скорей бы жена подошла».

Дочь Сюдбя опять спрашивает: «Пока ты жену свою ждешь, давай я у тебя в голове поищу».

Я согласился, подставил ей голову. Она волосы у уха раздвинула и свой извилистый ноготь, будто нож, мне в ухо вонзила. Сознание мое ушло.

Дочь Сюдбя отодвинула лежащий на сопке камень, там оказалась дыра шириной в тело человека, а глубиной в девяносто саженей. Пока я не опомнился, она спустила меня в эту яму. Дочь Сюдбя говорит: «Это тебе за то, что ты моего отца молотом ударил, теперь сгинешь в этой земле». Она снова заложила яму камнем и ушла.

Очнулся я, стою в узкой яме, пытаюсь вверх карабкаться, но падаю вниз. Где-то далеко вверху, как звезда в небе, виднеется отверстие. В своих мыслях я плачу, кричу. Никто не отзывается. Кажется, я пробыл в этой яме девять лет.

Я уснул. Еще, наверное, день прошел. Просыпаюсь, слышу, вверху у камня птичка запела. Думаю: «Спрошу у птички, она, наверное, обо всех делах наверху знает, с ней поговорю».

«Птичка, ты слышишь меня?»

Она, как будто, услышала и запела. Я обрадовался. Еще раз ее спросил, она в ответ защебетала.

Я говорю: «Если ты меня слышишь, хочу слово сказать».

«Если слово есть, говори, я тебя хорошо слышу», — отвечает птичка.

Я начал говорить: «Лети прямо на солнце. Отсюда семь дней будешь лететь, и впереди покажется густой лес, который не может пройти пеший человек. Над ним будешь лететь еще семь дней, и покажется болото. Среди болота увидишь маленькую сопку, на которой лежит ко-

<sup>10</sup> Лабта.

<sup>11</sup> Жест доверия и ласки.

была. Это моя мать. Спросишь ее, почему она так долго спит, когда ее сын уже девять лет мучается в яме. Когда обратно отправитесь, лететь устанешь, садись между ушами кобылы. Теперь лети, ты все услышала».

Птица сильнее запела. Взлетела, сделала три круга над камнем полонь и полетела прямо на солнце.

Летит птичка семь дней, видит впереди густой лес, который не может пройти пеший человек. Летит семь дней над лесом, видит болото. Среди болота на маленькой сопке спит кобыла. Птичка села прямо на кобылу. Не может ее разбудить, царапает лапками, прямо в уши кричит. Наконец, проснулась кобыла, говорит: «Ты мешаешь мне спать».

«Твой сын уже девять лет мучается в яме, он скоро умрет, если ты не придешь».

«Он знал, куда лез, не надо было голову свою подставлять».

Встала кобыла на ноги. Птичка вперед полетела, то вверх, то вниз порхает. Через семь дней птичка упала на землю. Кобыла говорит: «Садись между моими ушами». Птичка села ей на голову. Семь дней кобыла скачет.

На седьмой день птичка опять вперед полетела, села на камень, в щель кричит: «Юно Нью, я твою мать привела, ты живой или мертвый?»

«Я живой!»

Подошла кобыла, ударила копытом по камню. Он с искрами разлетелся в разные стороны неба. Кобыла спрашивает: «Ты живой?»

«Почему ты не просыпалась девять лет, пока я мучался в этой яме?»

Кобыла не отвечает, потом говорит: «У меня две веревки. Если ты ни о чем не будешь думать, то веревка не оборвется и я тебя вытащу из ямы, если о чем-то подумаешь, веревка оборвется. Если и вторая веревка оборвется, ты навсегда останешься в яме».

«Я ни о чем не буду думать!»

Кобыла из одной ноздри выпустила вниз кровавую соплю, которая превратилась в бронзовую веревку. Кобыла кричит: «Достает веревка?»

«Нет!»

Кобыла встала на колени. Я достал конец веревки. Кобыла кричит: «Достает веревка?»

«Достает!»

Веревка вверх пошла. Осталось до верха пять саженей. Я подумал: «Пока я с матерью, я вам отомщу, Сюдбя Вэсако и Дочь Сюдбя!»

Веревка оборвалась. Кобыла говорит: «Если ты опять о чем-нибудь будешь думать, то и вторая оборвется. Когда окажешься наверху, тогда хоть кричи, что отомстишь великану и его дочке».

«Я не буду думать».

Фыркнула кобыла, и из другой ее ноздри пошла вниз кровавая сопля — бронзовая веревка. На этот раз я остановил свои мысли, и кобы-

ла вытянула меня на веревке. Я кричу: «Сюдбя Вэсако, я тебя убью. Ты еще жену мою украл. Я приду к тебе!»

Кобыла скакнула вокруг ямы и копытами засыпала ее песком — срослась яма. Кобыла говорит: «Это чтобы больше никогда такой ямы не было и людям в ней никогда не мучиться». Мне говорит: «Теперь тому, к кому у тебя в сердце ненависть горит, отомсти. Тебе никакой великан не страшен. Сам повернешься в ту сторону, куда надо идти, или тебе подсказать?»

«Я сам знаю».

Я повернулся в сторону, где живет Сюдбя Вэсако. «Теперь повернись ко мне», — сказала кобыла. Я повернулся, вижу, только следы ее копыт остались, она искрами полетела в небо. Напоследок крикнула: «Я ради тебя на свет появилась, я не кобыла, а Мать Семи Небес!<sup>12</sup> А ты — не Сын Лошади, а Сын Семи Небес!<sup>13</sup> Те тридцать домов с голоду умерли. Я ради тебя кобылой на свет появилась. Ты — Сын Семи Небес!»

Я пошел в ту сторону, куда думал идти. Иду, вижу обрывистый ручей, текущий к лесной поляне. Посреди поляны что-то вроде маленькой сопки. Думаю, отдохну на ней. Сел на вершину сопки. На ней растут семь семигранных травинки. Я выдернул одну и сквозь дырку вижу — лежит Сюдбя Вэсако, раскинув свои ляжки вокруг костра. Дочь Сюдбя спит на постели. Жена Сюдбя что-то варит. В *си* лежит моя жена, вся опухшая, глаз не видно. Там же лежат покойники, у них одна нога опухшая, другая худая, они не то живы, не то мертвы. В *нё* лежат кости тех, кого уже съел Сюдбя.

Я тряхнулся и превратился в кусочек огня, упал в дыру рядом с костром, огонь разбросал по всему полу. Превратился в человека, встал и опрокинул кипящий котел на живот Сюдбя Вэсако. Весь чум Сюдбя в дыму, от пара ничего не видно.

Я схватил великана, стали мы драться. Деремся трижды-по-семь дней. Я достаю из рукава кусок железа, мну его руками и делаю из него саблю<sup>14</sup>. На семь кусков разрубаю великана, достаю из его груди сердце. Кладу его на ладонь и разрезаю на семь частей. Седьмая часть тут же исчезает — уходит под землю со словами: «Я больше не могу сражаться, но там, под землей, я стану Ёа — болезнями твоих детей. А тебя я боюсь и теперь буду жить под землей».

Пока мы дрались, покойники в *си* вставали и выздоравливали, и с каждым встающим уходила сила из великана. Так все встали, и жена моя выздоровела. От этих людей у Сюдбя Вэсако сила была. Только кости в *нё* остались лежать под землей.

<sup>12</sup> *Си'ив Нум Небя.*

<sup>13</sup> *Си'ив Нум Ню.*

<sup>14</sup> *Пблы.*

Моя жена достала свой нож и рассекла надвое дочь Сюдбья. Затем прыгнула на жену Сюдбья и разрезала ее на семь частей. Вынула из груди сердце и разрезала его на семь долей. Седьмая ушла под землю со словами: «Мы теперь будем болезнями ваших детей. Вы оказались сильнее, живите на земле!»

Покойники, которые ожили, в знак благодарности головы в сторону своих спасителей наклоняют<sup>15</sup>.

Юно Ню стал Нум, его жена — Хаер<sup>16</sup>.

## БОГАТЫРЬ ХЭТАНЗИ (СЮДБЯ ХЭТАНЗИ)

*Ярабц*

Сказитель Ейко Вэнго, Ямал, 1984

Живет Сюдбья Хэтанзи<sup>17</sup> на Пай Хой. У него есть жена, два сына. Есть хабт — огромный, как конь.

Три года прошло с тех пор, как *ярабц* начался. Однажды утром Сюдбья Хэтанзи вышел на улицу. Недалеко от своего чума увидел три чума.

Снова лег спать. Утром встал, начал одеваться. Жена спрашивает: «Куда ты собираешься?»

«Не твое дело, куда я поеду. Твое дело — мешки с вещами стеречь».

Вышел на улицу, запряг своего конеподобного хабта<sup>18</sup>, поехал к трем чумам. Это оказались чумы трех Санэр. У них тридцать работников и три тысячи оленей. Когда Сюдбья Хэтанзи подъехал, три Санэр сидели у своих чумов со стороны *си*. Старший Санэр обернулся к Сюдбья Хэтанзи, говорит: «Сюдбья Хэтанзи, я слышал, что ты хороший вор».

Сюдбья Хэтанзи отвечает: «Откуда ты это слышал, разве я что-то у тебя украл?»

Начали Сюдбья Хэтанзи и Старший Санэр ругаться. Старший Санэр первым стал успокаиваться, оправдываться. Говорит: «Ладно, я просто шучу». Жене крикнул: «Вари *евай*». Жена сварила *евай*. Старший Санэр зовет в чум Сюдбья Хэтанзи. Сели они, поели. Когда закончили есть, Старший Санэр опять начал разговор:

«Я много раз слышал, что ты хороший вор. Сейчас мы тебя проверим на деле. Сегодня ночью на лед озера мы пригоним наших три тысячи оленей. Среди них есть белая хабтарка. Ты должен ее украсть. Если сможешь ее украсть, я поверю, что ты хороший вор, и дам тебе тридцать

<sup>15</sup> Многочисленные поклоны божествам особенно свойственны ритуалам обских угров, в среде которых разворачивается действие сказания.

<sup>16</sup> Солнце.

<sup>17</sup> Сюдбья в данном случае — «богатырь».

<sup>18</sup> Юнурка хабтие (нен.).

олений. Если не сможешь, я твоего оленя заберу. Благодаря этой белой хабтарке я своих три тысячи оленей получил».

Сюдбя Хэтанзи поехал к себе в чум. Оленя к нарте привязал. Поел, не раздеваясь. Опять собрался ехать. Жена спрашивает: «Куда ты опять собрался? Я же говорила, что Старший Санэр что-то неладное затевает».

Сюдбя Хэтанзи отвечает: «Старший Санэр предлагает мне украсть его белую хабтарку. Надо попробовать».

Сюдбя Хэтанзи вышел из чума, отвязал своего хабта и поехал. Видит, оленей уже выгнали на лед озера. Кружат олени, еле заметна среди них белая хабтарка, только тень ее мелькает. Шум стоит от треска копыт, от стука рогов.

Остановился Сюдбя Хэтанзи на берегу озера. Настала полночь. Он рассчитал, когда белая хабтарка будет мимо него пробегать, встал на нарту и прыгнул. Упал рядом с белой хабтаркой мягко, будто снежинка. Схватил хабтарку за подмышки и вместе с ней прыгнул обратно в свою нарту. Привязал хабтарку к нарте и поехал к своему чуму.

Поел, лег спать. С рассветом приехал Старший Санэр, говорит: «Я потерял своего оленя, а он, оказывается, у тебя. Теперь я убедился, что ты настоящий вор. Я отдаю тебе тридцать оленей. Я еще слышал, что ты настоящий силач. У меня есть знакомый Луца из Тобол-города, у него есть тридцать богатырей. Если ты силач, ты должен их связать, ни одного не ударив и не убив».

Сюдбя Хэтанзи отвечает: «Ладно, посмотрим».

Старший Санэр уехал. Сюдбя Хэтанзи лег спать. Утром встал, поел, своего оленя запряг, поехал к трем Санэр. Старший Санэр уже привел тридцать богатырей. Как только они увидели Сюдбя Хэтанзи, сразу схватили его по рукам и ногам. Старший Санэр кричит: «Вот он, Сюдбя Хэтанзи, валите его!»

День не прошел, как Сюдбя Хэтанзи всех связал. За это Старший Санэр дал ему еще тридцать оленей. Потом говорит: «Завтра мы поедem к Тобол-Луца<sup>19</sup>». Сюдбя Вэсако забрал свои тридцать оленей, поехал в свой чум. Лег спать.

Утром Сюдбя Хэтанзи говорит жене: «Мать двух моих детей, сегодня мы поедem в гости к Тобол-Луца». Вчетвером они оделись и сели в одну нарту. Поехали.

Приехали в город к Тобол-Луца. У него там несколько домов. Три Санэр уже сидят на одной скамье с Тобол-Луца. На столе стоит бутылка. По рюмке налили Сюдбя Хэтанзи и приехавшим с ним. Тобол-Луца говорит: «Слушай меня. Мне сказали, что ты вор и силач и тридцать моих богатырей связал. Теперь посмотрим, вправду ли ты *сюдбя*. Ви-

<sup>19</sup> 'Тобольский Русский' — Тобольский губернатор.

дишь, под окном лежит огромный камень. Ты должен подбросить его, поймать и положить на прежнее место. Если сумеешь поднять, значит, ты — *сюдбья*».

Втроем они пошли к камню. Сюдбья Хэтанзи ладонь под камень подсунул, поднял его и подбросил. Камень улетел выше облаков и там исчез. Целый день камень летел вверх и вниз. Все головы вверх задрали, ждали, когда он упадет. К концу дня камень начал падать. Сюдбья Вэсако поймал его на другую ладонь. Опустил тихонько на место.

Тобол-Луца говорит: «Ты, оказывается, и вправду *сюдбья*».

Зашли в дом. Старший Санэр говорит: «Приготовьте поесть Сюдбья Хэтанзи, он, наверное, проголодался, он же работал».

У Тобол-Луца уже стол накрыт. Сели, стали есть и пить. Сюдбья Хэтанзи два бочонка водки выпил, на третьем захмелел и уснул. Когда проснулся, видит, жена над ним плачет и говорит: «Мы теперь пропали».

«С чего ты это взяла?»

Он встал, зашел в дом. Жена сзади говорит: «Поехали домой, нечего тут стоять».

Три Санэр все еще сидят с Тобол-Луца за одним столом. Тобол-Луца говорит: «Ты, Сюдбья Хэтанзи, натворил дел. Когда опьянел, людей моих убил за то, что они хотели тебя на улицу вытащить. Сейчас мы тебя к царю отвезем».

Жена Сюдбья Хэтанзи говорит: «Этого не было».

Сюдбья Хэтанзи говорит: «Я этого не помню, но, может быть, действительно так было».

Жену и детей он отправил домой в чум. Запряг своего конеподобного хабта, отвел упряжку за ворота, говорит: «Вы поезжайте, я вернусь». Хабту говорит: «Когда я про тебя вспомню, ты ко мне придешь, сможешь мне».

Сюдбья Хэтанзи со стражей поехал к царю. Тобол-Луца еще бумагу царю написал. Приехали к царю. Остановились у двери главного входа. Начальник стражи отдал царю записку. Царь записку прочел и говорит: «Ты, Сюдбья Хэтанзи, оказывается, вор, ты украл белого оленя. Ты — силач, тридцать богатырей связал. Ты — великан, поднял огромный камень, который никто не мог поднять, и подбросил его выше облаков, а потом поймал его на другую ладонь и тихонько опустил на место. После этого ты опьянел и убил тридцать богатырей, которые хотели тебя успокоить. Потом тебя ко мне отправили».

Царь приказал отправить Сюдбья Хэтанзи в тюрьму, у которой стены толщиной в сажень. Думает Сюдбья Хэтанзи: «Не придется мне здесь гнить, не будет так». В стену кулаком ударил — только обломки от стены полетели в небо и по земле покатались. Снова Сюдбья Хэтанзи пошел к царю.

Царь спрашивает: «Ты опять пришел?» Царь велел снова посадить Сюдбья Хэтанзи в тюрьму, у которой стены были толщиной в две саже-

ни. Опять Сюдбья Хэтанзи ударил кулаком в стену, и только обломки полетели в небо и покатались по земле. Пошел Сюдбья Хэтанзи к царю. Тот говорит: «Ты опять пришел?»

«Где у тебя еще крепкая тюрьма есть?»

Увели его в третью тюрьму со стенами в три сажени. Заперли в тюрьме. Сюдбья Хэтанзи думает: «Не выйдет так, как хочет царь». Ударил в стену, она загремела, но не поддалась. Сюдбья Хэтанзи думает: «Что со мной случилось? Я такого не видел даже во сне. Кто же мне поможет? У меня только конеподобный хабт есть. Наверное, он мне поможет».

Только он подумал, а хабт уже здесь. Слышно, как он за стенами ходит. Услышав хабта, Сюдбья Хэтанзи вдруг почувствовал силу. Ударил кулаком в стену — разлетелась тюрьма.

Пошел к царю Сюдбья Хэтанзи. Пришел и говорит: «Есть ли у тебя еще крепкие тюрьмы, из которых бы я не вышел?»

Царь отвечает: «Я тебя посадил, как было написано в бумаге. Сейчас, я думаю, тебе лучше домой поехать».

Хэтанзи говорит: «У меня нет таких тюрем, как у тебя. Но один кулак для тебя у меня есть».

Услышав это, царь за стол отпрыгнул, говорит: «Пощади, не убивай меня. Это не я виноват, это все подстроили три Санэр. Я их боюсь, поэтому я их послушал. Если хочешь, сам с ними расправляйся. Можешь их связать и ко мне отправить. А оленей они у других людей забрали, можешь взять их оленей. И нарты тоже».

Царь стол накрыл. Бутылок много на столе. Поели, выпили. Царь своим людям приказал отвезти Сюдбья Хэтанзи домой. Начал царь копаться в своих сундуках. Достал золоченые одежды, ордена, все подарил Сюдбья Хэтанзи. Кто войдет к царю — кланяется Сюдбья Хэтанзи; перед ним ковер выстилают, а сзади сворачивают. Кто на улице встретится — здоровается.

Поехал Сюдбья Хэтанзи домой. Стража его провожает. Город Тобол-Луца появился. Подъехали к городу. Сюдбья Хэтанзи заходит к Тобол-Луца и говорит: «Я убью тебя, у меня нет такой тюрьмы, как у вас, но одного кулака на тебя у меня хватит».

Тобол-Луца за стол отскочил, говорит: «Пощади меня, это Старший Санэр во всем виноват». Старший Санэр все еще рядом с ним сидел. Сюдбья Хэтанзи ударил его по голове — у того мозги вылились на пол.

Сюдбья Хэтанзи говорит: «Оттащите подальше Старшего Санэр».

Снова сели за стол, стали есть и пить. На следующий день Тобол-Луца говорит своим тридцати богатырям: «Отвезите Сюдбья Хэтанзи домой, его жена и дети в чуме ждут». Тобол-Луца отправил тридцать богатырей провожать Сюдбья Хэтанзи.

Приехал Сюдбья Хэтанзи к себе домой. Поел, лег спать. На следующий день запряг своего конеподобного хабта и поехал к Санэр. Издалека кричит: «Приготовьтесь, два Санэр, я вас убивать еду!»



Два Санэр вышли из чума, стали Сюдбя Хэтанзи умолять, чтобы он их не убивал. Говорят: «Это все Старший Санэр придумал, мы не виноваты».

Сюдбя Хэтанзи говорит: «Если хотите жить, оставьте себе две сотни оленей».

Остальных оленей Сюдбя Хэтанзи угнал к себе, нарты взял. Сам аргиш ведет, а жена оленей гонит.

Так Сюдбя Хэтанзи стал жить на Пай Хой. Стал он богачом — Хэтанзи-Тэта. Два его сына стали Илибембэртя, а сам он — Явмал<sup>20</sup>.

## ВОР (ТЫЛИКО)

### *Щютнас*

Сказитель Лемя Пяк, Нум-то, 1989

Живет один человек. С ним в чуме живет его сестра. Она красива, волосы у нее длинные и наполовину золотые. У них сто оленей, пятьдесят нарт. Он ходит на охоту, ловит песцов, лисиц. Когда много наловит, едет в город продавать шкурки, покупать муку.

Как-то раз он говорит сестре: «Ты шей мне одежду из белого горностая, я в лес пойду». Сшила она ему такую одежду, он надел ее, запряг четырех белых хабтов и поехал. Оделся во все белое и поехал воровать.

Когда он к чужому чуму подъезжает, собаки его не видят. Кто на улицу выходит, его не видит, потому что он весь белый. Воровал он всегда ночью, в метель. Привязывал нагруженную нарту к своей и уезжал.

Много Тылико наворовал — семьдесят нарт с пушниной и кисами. Никак его найти и поймать не могут. Люди говорят: «Какой-то Тылико объявился, все незаметно ворует».

Однажды Тылико говорит своей сестре: «Где-то тут три Ысыма<sup>21</sup> есть, у них три тысячи оленей, пойду я туда». Нашел он этих Ысыма и стал у них оленей воровать. Бросит аркан, поймает десять хабтов, к нартам привяжет и уезжает прочь.

Как-то он пришел к Ысыма. Они ему говорят: «Давай в карты играть, если ты три раза в дураках останешься, отдашь нам свою сестру. А если мы проиграем, то дадим тебе три сотни оленей — сто хабтарок, сто важенок и сто хабтов». Тылико согласился.

Три раза они сыграли, и все три раза Тылико выиграл. Пришлось Ысыма отдать ему три сотни оленей. Тылико пригнал их домой.

<sup>20</sup> Остались они там, где горы на севере кончаются, где жертвы приносят (прим. сказителя).

<sup>21</sup> Коми-зыряне (ижемцы) — оленеводы.

Через семь дней опять пошел к Ысма. Они пьют чай и говорят: «Тылико, ты вор, ты у нас оленей воруюешь. У нас есть белый хабт, его никто поймать не может. Попробуй, укради его».

«Ладно, попробую», — отвечает Тылико.

Пошел Тылико домой, запряг четырех белых хабтов, надел шубу из горносталя — стал белым, как снег. Пришел к Ысма, они его не видят, курят. Белый хабт спокойно ходит, пасется, его не замечает. Тылико подъехал прямо к нему, накинул аркан на шею, положил на нарту и увез. Тут метель началась, следы его замело.

Утром Ысма пошли его искать, а следов нет. Стали искать белого хабта — не могут найти. Думают Ысма: «Неужели Тылико украл белого хабта, а мы не заметили?» Решили в суд жаловаться. Пришли и сказали, что Тылико украл у них три сотни оленей и еще белого хабта.

Приехал к Тылико Луца<sup>22</sup> и говорит: «Тылико, зачем ты воруюешь? Поедем в тюрьму». Тылико отвечает: «Ысма в карты проиграли три сотни оленей, а белого хабта я на спор у них украл». Луца ему не поверил, повез в тюрьму.

Стали придумывать казнь для Тылико. Потом Луца Ерв говорит: «Не надо его трогать, он ведь силач. Дайте ему силу показать. Вон пароход, до середины наполненный водой. Если ты, Тылико, его вытащишь, жив останешься». Тылико согласился, говорит: «Только дайте мне семь больших цепей».

Дали ему семь железных цепей. Он на плечи их накинул, дернул и все порвал. Спрашивает: «А что, покрепче нет у вас цепей?» Луца Ерв испугался, что Тылико такой сильный. Тылико снова говорит: «Дайте мне толстые цепи».

Принесли ему толстые цепи. Накинул их на себя Тылико и стал тянуть пароход. Пароход качается, но на берег не выходит. Тогда Тылико стал небо на помощь звать. Тут откуда-то ветер налетел, волной пароход подбросил, на берег выкинул и придавил всех, кто близко стоял.

Луца Ерв говорит: «Ладно, хоть ты и вор, но зато силач. Живи в тундре, где хочешь. Ты нам помог пароход вытащить». Больше Тылико не трогали.

Приехал Тылико домой. В чуме сестра его сидит. Тылико поел, лег спать. Семь дней спал. Проснулся и решил опять пойти к Ысма. Сестра ему говорит: «Зачем идешь, ведь опять увезут тебя?» Он ей отвечает: «Я сам их увезу».

Пришел Тылико к Ысма. Они перепугались. Стали ему оленей и денег предлагать, только чтобы их не трогал.

---

<sup>22</sup> Русский.

После этого Тылико перестал воровать. Он нарочно воровал — силу испытывал. Теперь его сила стала не нужна, и он из рук своих мышцы вырезал, собакам бросил.

Через какое-то время приезжает к нему Сюдбя<sup>23</sup> на восьми хабтах. Сюдбя говорит Тылико: «Давай силой меряться. Если я окажусь сильнее, ты мне свою сестру отдашь. А если ты победишь, я тебе свою сестру отдам».

Стали они палку из бивня мамонта тянуть. Тянули, сколько чайник кипел, потом бивень сломался. Сюдбя говорит: «Это слабая палка. Я привез железную».

Стали они железную палку тянуть. Тянули, пока чайник кипел и котел кипел. Тут силы у Тылико кончились, и он отлетел. Пришлось ему свою сестру-красавицу отдать Сюдбя. Тылико нагрузил аргиш своей сестре и отправил. Сюдбя говорит: «Я к тебе еще приеду, и ты ко мне приезжай».

Уехал Сюдбя с сестрой Тылико. А Тылико сел на нарту и стал думать: «Зря я свою силу из рук вырезал — не думал, что Сюдбя придет силой меряться».

#### СТАРИК ТАЙБАРИ (ТАЙБАРИ ВЭСАКО)

*Лахнако*

Сказитель Маноти Вануйто, Ямал, 1984

Живет Харючи Вэсако на Севере Ямала. У него есть жена, три тысячи оленей. Раньше рядом еще чумы стояли, но откочевали.

Так зиму живут. Пришел гололед, земля промерзла. Много оленей пало от гололеда, всего тысяча оленей осталась у него. Лето настало, пришла сильная жара. От тысячи оленей остались три сотни. Опять настала зима, и осталось у старика только тридцать оленей.

Харючи Вэсако говорит: «Нам тоже надо перекочевать, поедem к Тайбари Вэсако, три месяца кочевать будем».

Месяц они кочуют. Видны высокие горы, к Уралу они подходят. Харючи Вэсако четырех серых хабтов запряг, поехал. Сколько-то едет. Поднялся на высокую сопку. Остановился, оглядывается по сторонам, ищет чум Тайбари Вэсако. На равнине видит чум, вокруг него шестьдесят оленей. Поехал к чуму. Остановился у чума со стороны *си*.

Тайбари Вэсако сидит на нарте у чума, спрашивает: «Издали ли ты приехал?»

Харючи Вэсако отвечает: «Живой человек хоть куда доберется. У меня олени пали, я место ищу. Нашел себе место около тебя».

<sup>23</sup> *Щюття* (лесной диалект).

Зашли они в чум. Сварилась еда, они поели. Тайбари Вэсако говорит: «Завтра перекочуем на другое место. Вчера я нашел высокую сопку, там чум поставим». Харючи Вэсако поехал к себе в чум. Приехал, говорит жене: «Свари котел, завтра перекочуем к Тайбари Вэсако». Поели, легли спать.

Утром начали кочевать. Сразу к высокой сопке подъехали. Тайбари Вэсако еще нет. Чум поставили. Когда чум поставили, Тайбари Вэсако приехал. Одним умом они стали жить<sup>24</sup>. Месяц так живут.

Однажды ночью Харючи Вэсако до ветру пошел. Ему вслед Тайбари Вэсако говорит: «Пусть твоя жена сварит *евай*. Если она не сварит *евай*, я вас обоих убью».

Утром Харючи Вэсако вышел из чума. Тайбари Вэсако еще в чуме был. Харючи Вэсако у своей нарты возится. Тайбари Вэсако говорит: «Сейчас оленей соберем». Собрали они оленей, Харючи Вэсако запряг четырех серых хабтов, у Тайбари Вэсако были хабт и хабтарка, он их запряг.

Поехали Харючи Вэсако и Тайбари Вэсако. Доехали до мыса, переехали Обскую губу. Подъехали к глубокому оврагу. Остановились, тридцать три дня так стояли. На тридцать третью ночь Тайбари Вэсако спрашивает: «Харючи Вэсако, слышал ли ты шум?»

«Где-то кочевье идет, разговор слышен».

«Я поеду, посмотрю, откуда шум».

«Ты видишь ночью?»

«Вижу. Если услышишь голос важеньки, поедешь на ее голос, если услышишь голос важеньки во второй раз, поедешь назад в чум».

Тайбари Вэсако куда-то в ночь уехал. Среди ночи слышит Харючи Вэсако хорканье важеньки. Сел на нарту, поехал. У мыса они остановились. Тайбари Вэсако стоит с прямой спиной, не сгибаясь. Тысячу оленей они оторвали от чужого стада. Тайбари Вэсако говорит: «Харючи Вэсако, ты отгони оленей к чуму, а я здесь останусь».

Поднялся Тайбари Вэсако на вершину мыса и стал охотиться на куропаток. Подвесил трех куропаток к поясу.

За ними погнались три упряжки. Спустились упряжки на лед Обской губы. Говорит Тасиний<sup>25</sup>: «Вы, наверное, украли у нас оленей! Этого Тайбари около наших оленей видели».

Тайбари Вэсако спрашивает его: «Ты какого рода?»

«Я — Нирчема<sup>26</sup> Хаби», — отвечает Тасиний.

Тайбари Вэсако говорит: «Вот видны следы. Эти следы ведут к высоким горам. Там живут два старика, которые всех, кто к ним прихо-

<sup>24</sup> В одном чуме, совместно занимаясь делами.

<sup>25</sup> Тасиний (Тасиняны) — от *таси* (низ) — житель «Низовой стороны», южного/правого побережья Обской губы от Оби до Енисея.

<sup>26</sup> Возможно, от *нирць* — 'бровь'.

дит, убивают. Поедем к русскому царю жаловаться на них. Ты знаешь по-русски?»

«Знаю», — отвечает Тасиний Вэсако.

«Будешь толмачом».

Тайбари Вэсако говорит: «Там, у мыса, мои сыновья. Они дадут вам для ваших детей десять важенок». Взяли Тайбари Вэсако и Харючи Вэсако десять важенок и поехали к себе.

Когда приехали в свой чум, Тайбари Вэсако говорит: «С этого места надо откочевать. Запряжем хабтов и поедем к царю. Мне нужны песцовые шкурки и деньги».

Два мешка с песцовыми шкурками положили в нарту. Тайбари Вэсако набил карманы деньгами. Поехал к царю.

Едет, перед ним город царя. Семь дней он там пьянствовал. Разными товарами наполнил нарту и назад поехал. От реки вправо отвернул. Видит впереди лес. Остановился, оленей к нарте привязал. Совик на себе разорвал, лицо о ветки исцарапал. Дальше поехал.

Перед ним трое Тасиний. Нирчема Хаби спрашивает: «Что с тобой случилось?»

Тайбари Вэсако отвечает: «Харючи Вэсако меня побил».

Они вместе поехали к чумам Тасиний. Сварили *евай*, поели. Тайбари Вэсако говорит: «Опять поеду в город. Надо спешить, а то Харючи приедет, мы опоздаем. Я трех начальников там подкуплю. Надо мне новых хабтов запрячь, песцовых шкур взять».

Запрягли ему новых хабтов, взял он два мешка песцовых шкурок, карманы деньгами набил. Поехал Тайбари Вэсако в царский город.

Семь дней там пьянствовал. Поехал назад, в том же месте остановился. Опять о ветки исцарапался, совик на себе изорвал. Навстречу ему едут три упряжки Тасиний. Старший Тасиний говорит: «Это, наверное, Тайбари Вэсако».

Тайбари Вэсако говорит: «Опять меня побил Харючи Вэсако».

Поехали они в чумы Тасиний. Сварили *евай*, поели. Тайбари Вэсако говорит: «Надо опять ехать в город. В этот раз я хороших товаров куплю. Одного песца мне не хватило, чтобы начальников подкупить. Надо новых оленей запрячь, песцов еще взять».

Тасиний говорит: «У меня есть пять хабтарок, возьми их».

Запрягли Тайбари Вэсако пять хабтарок, взял он два мешка песцовых шкурок, карманы деньгами набил. Поехал в царский город. Три дня пьянствовал. Как-то вышел на улицу, навстречу ему три Тасиний идут. Старший Тасиний спрашивает: «Тайбари Вэсако, ты подкупил начальников?»

Тайбари Вэсако говорит: «Там, на краю города стоит церковь. Пройдешь через семь дверей, только двери за собой не закрывай. Когда все семь дверей пройдешь, увидишь трех начальников, они сидят за

круглым столом. Ты им скажи, что у тебя тысячу оленей украли, и плюнь им в лица».

Старший Тасиний пошел к церкви, семь дверей прошел, все открытыми оставил. Трех начальникам в лица плюнул. Луца Ерв кричит: «Где солдаты? Поймать разбойника!» Солдаты схватили Тасиний, палками избили.

Луца Ерв говорит сыновьям Тасиний: «Возьмите своего отца, увезите и больше сюда не приезжайте». Сыновья повезли Старшего Тасиний, он по дороге умер.

Тайбари Вэсако три упряжки Тасиний себе забрал, домой вернулся богатым.

### ХОЗЯЙКА ОГНЯ (ТУ ПУХУЧА)

*Лахнако*

Сказитель Ыоет Тадибе, Ямал, 1992

У Ту Пухуча три дочери. К ней приезжают сваты, много сватов, она их всех сжигает. Решил посвататься к ее дочери один царь. Младшая дочь Ту Пухуча родилась в один день с царем, и он хотел на ней жениться. Поехал царь к Ту Пухуча.

У этого царя был знакомый — Луца Вэсако. У Луца Вэсако был сын, скрывавший свои сны. Его за это били сверстники. Царь его выкупил и привез к себе в город. Сына Луца Вэсако звали Иван.

Когда царь уехал, Иван спрашивает у его сестры: «Куда царь уехал?» Она отвечает: «К Ту Пухуча». Иван тоже захотел поехать. Сестра царя говорит: «Он уже далеко уехал, не догнать его».

Пошел Иван пешком. Долго шел. Увидел двух дерущихся Луца. Спрашивает: «Что вы не поделили?»

«Вот из-за этого деремся», — они показывают на рваную русскую шапку.

«Это пустяк, рвань».

«Это не простая шапка, наденешь — никто не увидит».

Иван говорит: «Давайте я пущу стрелу — кто ее первым найдет, тому и шапка достанется».

Те двое согласились. Иван стрелу пустил, они побежали. Он шапку надел и пошел. Те вернулись — нет ни шапки, ни Ивана.

Идет Иван дальше, семь дней идет. Снова видит двух дерущихся Луца. Подходит, спрашивает: «Что вы не поделили?»

«Вот из-за этого деремся», — отвечают они и показывают на молоток со сломанной ручкой. — Делили наследство, а этот молоток оказался один».

«Бросьте, он же сломанный, никому не нужный», — говорит Иван.

«Молоток не простой, им стукнешь один раз по земле — появится семь солдат».

Иван говорит: «Давайте я пушу стрелу, кто первым ее найдет, тому молоток и достанется».

Те согласились. Иван стрелу пустил, они побежали, а он молоток взял и дальше пошел. Семь дней идет. Снова видит двух дерущихся Луца. Подходит, спрашивает: «Что вы не поделили?»

«Вот из-за этого деремся», — они показывают на ржавую саблю.

«Бросьте, она же ржавая, шербатая», — говорит Иван.

«Эта сабля не простая, она сама рубит».

Иван говорит: «Давайте я пушу стрелу, кто первым ее найдет, тому и сабля достанется».

Те согласились. Иван стрелу пустил, они побежали, а он саблю взял и дальше пошел.

Еще семь дней идет. Устал, лег на берегу между бревен.

Подъехал царь к тому месту, где Иван спал, говорит: «У нас кончились дрова, возьмем отсюда». Стали бревна грузить в лодку. Иван в шапке-невидимке в лодку забрался. Поехали на корабль. Тут он царю себя открыл. Царь обрадовался, говорит: «Будешь мне помогать, со мной поедешь к Ту Пухуча».

Приехали они на корабле к Ту Пухуча. Стали свататься. Она говорит царю: «Принеси мне тридцать железных осок». Царь не знает, где взять железную осоку.

Легли спать. Иван надел шапку, пошел к Ту Пухуча.

Старуха отправила своих дочерей собирать железную осоку. Иван в шапке-невидимке пошел за ними. Среди воды видно мелкое место, где растет железная осока. Когда они срубили тридцать осок и ушли, он железной саблей тоже срубил тридцать осок и пошел на корабль.

Развесил осоку над головой. Назавтра отдал царю, отнес царь тридцать осок Ту Пухуча. Она взяла их и говорит: «Теперь мне нужно тридцать железных волос». Царь не знает, где достать железные волосы.

Легли спать. Иван пошел в чум Ту Пухуча. Дочерей старуха отправила за железными волосами. Девушки бегут, он едва за ними поспекает, камушки в них кидает. Камушки между лопаток им попадают. Те думают, что надо помедленнее бежать, а то камни из-под ног летят.

Дорогу им река перегородила. Две старшие перепрыгнули, а на младшую Иван сел и она вместе с ним через реку перескочила. На той стороне реки вверх по течению пошли.

Идут, видят сопку. С ее солнечной стороны торчит рог. Попробовали потянуть рог — это оказалась ручка двери. Вошли в дверь, там старик со старухой. Старик спрашивает:

«Вы почему ночью ходите?»

«Наша мать велела нам пойти к вам и поискать вшей».

Старик со старухой согласились, подставили свои головы. Стали

дочери будто вшей искать, а сами железные волоски выдергивают. Старикам больно, они спрашивают: «Что это вы делаете?» Дочери отвечают: «Это мы гнид вытаскиваем».

Набрали дочери железных волос и ушли. Иван остался. Достает саблю и велит ей: «Сруби старикам головы!» Сабля старикам головы отрубила. Иван скальпы со стариков снял, положил в карман и пошел. Принес к царю, повесил у изголовья.

Назавтра царь со скальпами пошел к Ту Пухуча. Старуха говорит: «Ладно, завтра свадьбу сыграем».

Вернулись царь и Иван на корабль. Все уснули. Иван сошел на берег. Навстречу идет Луца Вэсако. Иван спрашивает: «Откуда ты здесь, Луца Вэсако?» Луца Вэсако говорит: «Завтра ваш последний день, завтра вас сожгут. В том доме с острой крышей сестры затопят печь. Там и свадьба будет. Они закроют двери и сожгут вас так, что и пепла не останется. Когда станет горячо, вспомни обо мне, я как-нибудь пригожусь».

На следующий день пошли они к Ту Пухуча. В доме собрались три сотни человек. Старуха с дочерьми говорят: «Вы тут поешьте, мы позже придем».

Дверь снаружи заперли, в доме огонь запылал. Иван тут вспомнил Луца Вэсако. Только о нем подумал, и огонь погас.

Слышат, старуха к двери подходит, говорит: «Наверное, они уже сгорели». Открыла она дверь, и все три сотни Луца вышли на улицу.

Пришлось Ту Пухуча свою дочь за царя отдать замуж. Уехали Луца. Иван бросил молоток и говорит: «Появитесь тут солдаты!» Бросил саблю и говорит: «Пусть на земле Ту Пухуча живого места не останется!» Бросил спичку и все сжег.

## РУССКИЙ СТАРИК (ЛУЦА ВЭСАКО)

*Лахнако*

Сказитель Лату Тадибе, Ямал, 1986

Луца Вэсако живет бедно. Есть у него маленький топорик и один кусок хлеба. Этот хлеб волшебный: только он его съест, хлеб снова появляется. Есть у него хэхэ — крест. Если рыба не ловится, он крест достает, и рыба начинает ловиться. Маленькой сеткой он рыбу ловит. Живет так три года.

Однажды рыба перестала ловиться. Он достал крест, вынес на улицу — нет толку. Достал кусок хлеба, съел его — новый не появился. Думает: «Теперь я умру, жить дальше не смогу». Положил крест на пол, топором трижды рубанул: «Нет от тебя пользы, умри вместе со мной!»

По Тальниковой реке вниз пошел. На другом берегу увидел другого Луца Вэсако. За плечом у него мешок. Спрашивает первый Луца Вэсако:



«Куда идешь?»

«Ищу жизни».

«Давай вместе пойдём!»

Пошли вместе. Вечер настал, костер разожгли. Другой Луца Вэсако говорит: «У меня где-то кусок хлеба был, половина его оставалась, на завтра я половину оставил».

Уснули. Первый Луца Вэсако ночью встал, половинку хлеба украл и съел. Утром проснулись, встали, пошли. Вышли на берег моря. Залив моря хотели напрямик пройти. У другого Луца Вэсако вода под ногами застывает. Первый идет по пояс в воде, говорит: «Я погибаю».

«Погибаешь? Наверное, ты что-нибудь украл».

«Что ты?! Я всю жизнь один живу. Ах, верно, я хлеб твой украл».

«А я никогда в жизни не воровал».

Дальше идут. Один по пояс проваливается, у другого вода под ногами застывает. Первый говорит: «Я пропадаю».

«Пропадаешь? Наверное, ты дрался».

«Я никогда не дрался, рядом со мной никто не живет. Ах, верно, перед уходом я подрался — бога своего трижды топором ударил».

«А говоришь — не дрался!»

Дальше идут. Видят, три Луца невод тянут. Вытанули — много рыбы поймали. Другой Луца Вэсако говорит рыбакам: «Дайте одну рыбу». Рыбаки отвечают: «Нам самим этой рыбы мало».

Дальше пошли. Другой Луца Вэсако на рыбаков оглянулся, дунул в их сторону — три волны на них пошли, лодка перевернулась, и они утонули.

Два старика дальше берегом моря идут. Перед ними широкая река. На том берегу дома стоят. Три рыбака рыбу ловят — невод закидывают. Другой Луца Вэсако им говорит: «Дайте нам лодку через реку переправиться!» Те лодку дали, двух стариков перевезли. Невод вытанули — там много рыбы. Очень много рыбы поймали.

Два Луца Вэсако говорят: «Мы жизни ищем. Давайте вместе жить».

Те отвечают: «Что ж, оставайтесь, живите».

Стали они вместе жить. Рыбу, песцов ловят. Много наловили. Первый Луца Вэсако говорит: «У нас ничего нет, надо одежду купить, дом купить».

Пошли они к царю, все, что нужно, купили, и деньги еще остались. Много денег у них. Некуда им деньги девать.

Однажды другой Луца Вэсако говорит: «Мы все время вместе ходим, а надо бы кому-то одному оставаться дом стеречь».

Остался первый Луца Вэсако дома, а другой пошел в церковь. День его нет, другой, третий. Первый Луца пошел его искать. У царя спросил — тот не знает. Все отправились его искать — нигде нет. Как стемнело, зашли в церковь. Видят там того, кого потеряли. Он их спрашивает: «Что вы ищете?»

«Мы друга потеряли».

«Я жить с вами больше не буду. Я пришел, чтобы тот старик, который один жил, к людям вернулся. Ты, старик, три раза меня рубанул, а потом хлеб у меня украл. Теперь живи среди людей. А я — Луца хэхэ Микулай<sup>27</sup>.

## ДВА СТАРИКА (СИДЯ ВЭСАКО)

*Лахнако*

Сказительница Светлана Вэнго, Гыдан, 1979

Жил царь, у него была жена, но не было детей. Однажды отворяются двери и входят два старика в малицах с обнаженными подолами, лохматые, так что в дом пустить нельзя. Царь велит, чтобы их тотчас схватили и бросили в темницу. Двух грязных стариков посадили в темный подвал.

У царя была кухарка. Ночью, только она закончила работу, слышит, кто-то стучится. Выглядывает она и видит старушку — лицом она в семь пядей, а ростом в одну. Рукой старушка пот вытирает и спрашивает:

«Здесь ли Я Вэсако и Нум Вэсако?»<sup>28</sup>

«Я их не знаю».

«Как не знаешь? Сегодня утром они к царю пришли».

«Наверное, это те старики, которых в дом не пустили. Неужели Нум Вэсако и Я Вэсако такие? Их в темницу заперли».

«Веди меня к ним. Ребенок родился, надо жизнь ему предсказать»<sup>29</sup>.

Кухарка повела старушку в подвал. Старушка в дверь постучала, спрашивает:

«Нум Вэсако и Я Вэсако, как мне жизнь человеку описать?»

«Кто родился?» — спрашивают они.

«Мальчик».

«Если сейчас родился мальчик, пусть он к полудню умрет».

Кухарка оглянулась, старушки уже нет. Она пошла в свою комнату. Легла спать. Только стала засыпать, опять кто-то стучится. Выглянула, та же старушка пришла, говорит: «Отведи меня к Нум Вэсако и Я Вэсако, девочка родилась, надо жизнь ей предсказать». Пошли они снова в подвал. Кухарка сердится, старушка ее почти за шиворот ведет. Старушка стучит в дверь подвала и спрашивает:

«Нум Вэсако и Я Вэсако, девочка родилась, как мне ей жизнь описать?»

<sup>27</sup> Русский бог Микулай (Николай Чудотворец).

<sup>28</sup> Земли Старик и Неба Старик.

<sup>29</sup> Новорожденному предсказывают жизнь трое: Я Вэсако, Нум Вэсако и Я-Мюня (прим. сказительницы).

«Если девочка родилась, пусть завтра к полудню умрет».

Кухарка оглянулась, старушка опять исчезла. Вернулась она к себе, легла спать. Опять старуха стучится: «Веди, — говорит, — меня в подвал, сама я не вижу, глаза у меня плохие». Кухарка повела. Уже светать стало. Старушка стучит в дверь подвала:

«Нум Вэсако и Я Вэсако, вы здесь?»

«Здесь».

«Родился мальчик, надо жизнь ему описать».

«Кто его родители, бедные или богатые?»

«Оба бедные, отец и мать, в земляном доме живут, одну трубу видно».

«Опиши его жизнь так: когда вырастет, пусть завладеет всей царской казной».

Кухарка оглянулась, хотела на старушку посмотреть, а та уже исчезла. Хотела кухарка лечь спать, но пора пришла еду варить.

Приготовила она еду, поставила на стол. Царь с царицей пришли есть на кухню. Кухарка сидит в конце стола и в голос зевает. Царь спрашивает:

«Что ты зеваешь, неужели не выспалась за такую длинную ночь?»

«Три раза за ночь старушка приходила, искала Нум Вэсако и Я Вэсако, которых ты вчера в темницу посадил. Дети рождались, она спрашивала, как им жизнь предсказать. Один мальчик умрет, девочка тоже, а третий будет твоей казной владеть».

Царь не поверил, говорит: «Если они действительно Нум Вэсако и Я Вэсако, надо их выпустить». Пошли к темнице, а стариков уже след простыл. Царь говорит: «У меня есть лошадь, на которой по небу летают. Она знает, где дети рождаются. Полетим туда вместе с женой и кухаркой. Если ты, кухарка, врешь, я тебе голову отрублю».

Сели они на лошадь и полетели по небу. К полудню лошадь опустилась у богатого дома. Только они заходят, навстречу им выбегают люди, говорят: «Не заходите, а то вас придется окуривать, у нас ребенок умер<sup>30</sup>».

Сели они на лошадь, лошадь их понесла. Середина дня миновала. Видят богатый дом. Опускаются возле него. Им навстречу выходят люди и говорят: «Не заходите в дом, у нас ребенок умер».

Снова сели на лошадь, она их дальше понесла. К вечеру увидели земляной дом. Подходят, там ребенка обнимают, целуют. Царь думает: «Все равно он моей казной владеть будет, возьму его с собой». Говорит кухарке: «Оказывается, ты правду сказала. Мы держали в темнице Нум Вэсако и Я Вэсако, а старушка, приходившая к нам ночью, — Я-Мюня».

---

<sup>30</sup> Обряду очищения *нибтара* подвергаются все присутствовавшие при смерти и погребении (прим. сказительницы).

Вернулись домой. Кухарка растит ребенка. Он уже сам играет, бегает. Однажды царь задумался: «Этот ребенок из бедной семьи, неужели я не смогу с ним справиться». Велит царь кухарке отнести ребенка в лес и там заколоть.

Кухарка ослушаться не может. Собрала она вещи мальчика, сама плачет. Пришла с ним в лес, играет с ним целый день. Мальчик уснул. Она думает: «Оставлю его, пусть он сам умрет, не могу я его убить». Поцеловала в лоб, от ее поцелуя пятно осталось. Она смотрит на него и думает: «Может быть, когда-нибудь по этому пятну я его узнаю»...<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> «Не досказано рассказку», — с сожалением отметил один из свидетелей моего срочного отъезда, помешавшего записать легенду до конца. Но и короткий ее эпизод дает яркую картину представлений о предопределении судеб, в котором участвуют боги Неба (*Нум*), Подземелья (*На — Я Вэсако*) и Земли (*Я-Мюня*), а также о русском городе с его царем, кухаркой и тюрьмой.

*МИФОЛОГИЧЕСКИЙ  
СЛОВАРЬ*





## МИФОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

**Варк-Сомтавы** — ‘Рождающая Медведей’, именуемая также *Си’ив-Нютя Варк* (Семидетная Медведица) и *Сиднет-Хавота Варк Небя* (Восьмиухая Медведица Мать), прародительница лесных медведей. Слово *варк* (медведь) произносить не принято; обычно зверя без различия пола называют *хада* (бабушка). Мать-медведица может выступить судьей или, напротив, защитницей человека. В фольклоре ‘Рождающая медведей’ приносит себя в жертву ради справедливости и сама приходит на заклятие к священной нарте (см. «Земляной-Чум-Имеющая»). *Варк-Сомтавы* — обращение к медвежьему духу, принятое в шаманстве. Ненцы двойственно, с почитанием и страхом, относятся к лесному медведю. Шкура медведя хранится в священной нарте, подвязанный к поясу или капюшону малицы медвежий клык (*хадан тибя, варкан тибя*) предохраняет от злых духов, укрепленный на дужке колыбели лоскут медвежьей шкуры (*парм*) защищает младенца от нечисти и избавляет от робости (с *парм* ребенок не боится собак). Вместе с тем, ненцы считают охоту на бурого медведя уделом *хаби* (хантов или ненцев хантыйского происхождения) и избегают участия в шевелении зверя; женщины не должны переступить след медведя (*ядма*). От хантов можно услышать рассказы об избегании ненцами медвежьего промысла, о замешательстве, охватывающем их 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 и если именно в этот день попадается медведь. Одним из мотивов избегания тундровыми оленеводами лесных берлог является обстоятельство этноэтического (облеченного суеверием) свойства: в культуре их южных соседей хантов медведь играет настолько заметную мифоритуальную роль, что воспринимается как «хантыйский зверь». Примечательно сходство ненческих прозвищ медведя (*ямядота* — ‘земляной-чум-имеющий’) и хантов (*ямяд-хаби* — ‘земляного-чума-работник’). Вообще землянка представляется ненцам подобием берлоги, и наоборот. В обоих случаях кочевники тундры осознают вторжение в «земляной дом» или угодыя хозяев леса (хантов и медведей) как посягательство на чужую собственность.

**Ёмбо** (Ёмпо) — плут, обманщик в фольклоре восточных (гыдано-таймырских) ненцев, близкий по характеру энецкому герою-трикстеру Дюба-нга (Ди'а) и селькупскому Ича (Ийя, Итьте). В похождениях Ёмбо немало комичного, эротичного и натуралистичного. Он обманывает богачей, продавая им «волшебные» вещи — «теплую» берестяную одежду или «самодвижущуюся» нарту, хитростью одолевает великана Сюдбя, спасает и превращает в красавца «собачезадого» Вэнвэсота (см., например, Симченко 1975: 128–131). Невольной сообщницей Ёмбо выступает его добропорядочная бабушка, исполняющая капризы сумасбродного внука. Ёмбо способен на шаманские превращения (в рыб, птиц), врачевание и воскрешение. В конце своих походов Ёмбо приносит в дом богатство и превращается в духа-хранителя. Сходные черты приписаны другим героям ненецкого фольклора, например Нардалё.

**Иба-сей** — 'Тепла-сердце', бог южного неба, именуемый также *Иба Ерв* ('Тепла/Юга Владыка'), *Иба Хора-ури* ('Южный Хор-старик'). Живет на южном крае неба или на одной из семи небесных земель (*си'ив хэхэ мя*). В этой земле располагается стойбище разноцветных громов (Серого, Красного, Пестрого, Грохочущего, Белого, Главного), в центре которого стоит чум самого *Иба-сей*. Со свитой громов он кочует по небу, нередко пересекая границу северной половины неба, которой владеет бог Севера *Нэрм-сей*. Между богами Юга и Севера происходят битвы, вызывающие грозы и бури на земле. Бои идут с переменным успехом — то сын бога Севера надвигается на земли Юга, то воинство Юга подступает к ледяному хребту Севера с намерением растопить его. Однако противостоянию не суждено завершиться чьей-либо окончательной победой, и стороны заключают мир, знаменуемый перекрестными браками (см. «Семь Ярков»). У енисейских ненцев конфликт Севера с Югом выражается в том, что бог Севера желает женить своего сына на дочери бога Юга, но сватовство остается безуспешным, поскольку жених не может переносить жару, а невеста — холод. Тем не менее, поездки сватов продолжают, и грохот железных полозьев их нарт отзывается на земле громом (Vasiljev 1978: 433–434). Образ *Иба-сей* всегда связан с теплом, жарой и небесным огнем. Он посылает тепло, южный ветер, грозовой дождь. Согласно мифологии, *Иба-сей* послал тепло первым людям, замерзавшим в травяных чумах. Сын *Иба-сей* выступает одним из творцов культуры, высекая огонь ударами камней и предлагая варить на огне пищу (см. «Сын Лошади»). Власть над огнем делает *Иба-сей* одновременно полезным и опасным. В битвах богов он, владыка небесного огня (громов), обычно выступает на стороне верховного бога *Нум*, однако союз этот не вечен, и после победы над силами зла пути богов расходятся. Приносимое *Иба-сей* тепло может обернуться изнурительной жарой в летнее время, а зимой теплый ветер может превратиться в страшную вьюгу и образовать губительный для оленей ледяной наст.



**Ид Ерв** — ‘Вод Владыка’, бог воды, обитающий на подводном стойбище, вокруг которого бродят, подобно оленям, водные звери и рыбы. Приливы и отливы — дыхание *Ид Ерв*. Приближение к его стойбищу грозит гибелью лодкам и кораблям. В семи чумах стойбища живут хозяева всех вод: *Ид’ ерв не* (Вод хозяйка), *Ид’ ерв ню* (Вод хозяина сын), *Ид’ ерв не ню* (Вод хозяина дочь), *Яв’ ерв* (Моря хозяин), *Яв’ ерв не* (Моря хозяйка), *То’ ерв* (Озера хозяин), *Яха’ ерв* (Реки хозяин) (Хомич 1981: 28). *Ид Ерв* ездит на упряжках белых медведей, тюленей, моржей или щук (одно из его прозвищ — *Пырихапт-Тэта* — ‘Щуко-быков имеющий’). Он предстает в облике огромной щуки, живущей в священном водовороте (*хэ*), осетра или сидящего на берегу человека. Слуга *Ид Ерв* — водяная железная змея (или ящерица) — ломает лодки, но может и доставить потерпевших кораблекрушение к берегу. Благосклонный к людям, *Ид Ерв* каждой весной посылает из моря в реки отца и мать всех рыб, которые ведут за собой рыбные косяки по рекам и озерам (в том числе заводят ершей в болотные речки), а затем возвращаются в море. Ради благополучия людей Владыке Вод приходится бороться с богом Севера, захватившим рыбную стаю (Лехтисало 1998: 22, 34–35). Тем самым *Ид Ерв* олицетворяет чуждую, но не враждебную человеку стихию. Люди благодарят Владыку Вод жертвоприношениями, совершаемыми у водоворотов, при водных переправах и на промысловых угодьях. Морские зверобои перед выходом в море жертвуют *Ид Ерв* оленя, кровью которого мажут нос и руль лодки, рты *сядаям* на святилище, а пригоршню крови выливают в море. Если охотникам случилось быть унесенными штормом в море, Хозяину Моря во имя спасения жертвовалось самое ценное — например, оружие (Евладов 1992: 39–42; 98). Оленя *Ид Ерв* жертвовали рыболовы перед началом промысла и после его завершения. В фольклоре упоминаются человеческие жертвоприношения Владыке Вод (см. «Глупый Ян-Тэта»). В обращении к Хозяину Озера звучат слова: «Хозяин Озера, где ты? Ты нужен людям... Ты — как человек, только спина — как у щуки... Что мы будем обещать за хороший улов рыбы? Ясновидящие, шаманы сказали: “Пусть будет человек”» (Хомич 1977: 8). Существует легенда о самопожертвовании Владыке Вод слепой шаманки, жившей на прибрежном святилище у Обской губы. Сказав однажды: «Мне пора замуж, Владыка Вод меня зовет», она расставила нарты своего каравана вокруг святилища и ушла в глубь прибрежной сопки, став женой *Ид Ерв*. По преданию, *Ид Ерв* забирает к себе каждого, кто войдет в воды священных незамерзающих озер на Полярном Урале. В рассказах об утопленниках преобладают мотивы рока и воздаяния за грехи.

**Илибембэртя** — ‘Жизнедаритель’, ‘Жизнедержец’, бог-покровитель оленей и оленеводов. В его имени сочетаются понятия *илебц* (жизнь, благополучие, добыча, дикий олень) и *нэръц* (делать, держать). В фолькло-

ре он иносказательно именуется Кочующим человеком (*Мюсеня хасава*), объезжает всю землю, дарит людям оленей. Желтый лед на море — железный мост, по которому *Илибембэртя* ездит на двух огромных оленях, семи сажень от носа до хвоста (в ряде сюжетов он запрягает в нарты белых медведей или волков). Стойбище *Илибембэртя* окружено несметным стадом диких оленей — «с одного его края не видно другого»; олени ходят вокруг чума, «будто земля движется» (см. «Пятеро Яптик»). От подаренных им «старых дряхлых важенок» нарождаются многочисленные домашние стада. *Илибембэртя* выступает посредником между природой и культурой. Путь людей от дикости к оленеводству сопряжен с тяжелыми испытаниями, происходящими по воле *Илибембэртя* — он умерщвляет героев и затем воскрешает их в новом качестве носителей культуры оленеводства. Часто в фольклоре культуртрегерская миссия выпадает дочерям *Илибембэртя*, которых он отдает в жены родоначальникам ненцев. Например, камлая на мамонтовом бубне, дочь *Илибембэртя* рассекает девушку-дикарку на семь частей и вновь оживляет ее уже в облике «настоящей женщины», не боящейся огня и едящей человеческую пищу (Житков 1913: 244–247). По одной из версий, *Илибембэртя* получает божественное могущество от волшебной птицы *Минлей*, на сестре которой он женат (Vasiljev 1978: 432). В мифологии роль *Илибембэртя* выглядит двояко: он выступает хранителем диких оленей и первым оленеводом. В одних сценах он предстает могущественным, неуязвимым в битвах, равным верховному богу *Нум* богом-дарителем богатства и жизни, в других — второстепенным персонажем, «просто первым пастухом», ворчливым немощным стариком, чей сын проигрывает единоборство лесному богатырю *Сюдбя* (см. «Безрогий Старик»). Двойственность его образа отражает преобразования ненецкой культуры, происшедшие при становлении крупностадного оленеводства. Прежде *Илибембэртя* дарил охотникам диких оленей, впоследствии стал наставником оленеводов. Дикие олени *Илибембэртя* становятся домашними. Тем самым он олицетворяет таинство превращения дикой природы в «богатство», выступая исполнителем воли *Нум* или даже его ипостасью. В поздних оленеводческих сказаниях в *Илибембэртя* обычно превращается герой, которому удается силой или хитростью завладеть большим стадом оленей.

**Марендя** (лесн. нен. *Маринтя*, энец. *Моррэдэ*, нган. *Мориче*) — охотник на диких оленей (от *мар* — ‘дикий олень’). Образ бродячего охотника характерен для устной традиции всех северных самодийцев и является реликтом раннеолeneводческой стадии развития круга северосамодийских культур. В фольклоре энцев *Моррэдэ* промышляет диких оленей в период гона (осенью), используя в качестве маншика обученного оленя-пороза с надетой на рога петлей, в которой запутывается вступивший с ним в схватку дикий олень. Петля изготовлялась из спле-

тенных тремя прядями сухожилий ног дикого оленя. Обычным орудием охоты служила рогатина, которой Моррэдэ поражал диких оленей и медведей. В сказании лесных ненцев Маринтя убивает копьем-хореем одного за другим нескольких волков. В фольклоре энцев и нганасан Моррэдэ рисуется бродящим пешком или на лыжах от леса до тундры, живущим то в легком чуме (перевозимом на ручной нарте), то в сооруженном из древесных стволов и крытом дерном жилище. Обилие охотничьей добычи подчеркивается картинами гор оленьих черепов, наваленных позади жилища и защищающих его от ветра. По мнению ряда исследователей, подобный образ жизни был характерен для обитателей Уральского и Таймырского Севера в каменном веке. Благодаря своей древности образ Марендя иногда приобретает мифологические черты: с ним (у энцев) связывается появление людей, металлических игл и ножей; сын Моррэдэ женится на дочери богини Земли, дочь Моррэдэ становится женой «Снежного человека» — сына бога Севера. В ненецком фольклоре, вследствие становления крупностадного оленеводства, Марендя приобрел облик пастуха-оленевода, хотя по-прежнему занимается охотой, промысляет диких оленей и тревожит медведей в берлогах.

**Мерця Парацода** — ‘Ветер Царь’, иначе называемый *Мерця Вэсако* (Старик Ветер). Город *Мерця Парацода* выглядит как белые облака на небе (Фольклор ненцев 2001: 103–105). По легенде, Старик Ветер создал чайку и сказал: «Люди на реке ловят себе рыбу. Будешь летать над речкой и показывать им направление ветра. Люди за это будут тебя кормить рыбой». С тех пор чайке — птице ветра — достаются угощения от рыбаков, а ветер способствует хорошему улову (Лар 2001: 284). По другому поверью, унесенная на небо *Хад Хада* (Старухой Пурги) чайка-халэв — злокозненная и несущая недобрые вести птица; залетевшую в чум чайку следовало убить.

**Микулай Вэсако** — принятый в ненецкий пантеон православный св. Николай Чудотворец. *Микулай Вэсако* считается высшим русским богом, живущим на седьмом небе и сославшим своего сына на землю. Через нити, тянущиеся на седьмое небо, он чувствует, что происходит на земле. *Микулай Вэсако* покровительствует мореходам, и в него превращается русский герой (друг ненецкого шамана), спасший сорок матросов с тонущего корабля. При посещении Обдорска ненцы ставили в снег позади селения открытую бутылку вина, кланялись в сторону церкви, выливали немного вина на землю и говорили: «Микулай Старик, не будь в плохом настроении! Прими свой глоток! Мы едем». При посещении церкви в Обдорске ненцы клали перед изображением длиннородого *Микулай Вэсако* деньги или свечу (Лехтисало 1998: 26). Ненецкий пантеон, устояв под напором христианства, проявил изби-

рательное гостеприимство в отношении «русского бога Микулая». *Хэхэ Микулай* занял место посредника в общении с русскими; за пределами русских городков ненцы вспоминали *хэхэ Микулая* чаще всего по случаю торговых сделок или военно-административных конфликтов с новой властью.

**Минлей** — мифическая птица, поднимающая семью железными крыльями метели и сильные ветры. *Минлей* похищает и уносит людей (его имя можно толковать как ‘уносящий’) в свое гнездо за море на высокую гору. Он поднимается в небо стремительно и так высоко, что земли почти не видно. В перьях он может унести людей целого города; по его широкой спине, от крыла к крылу, ходят и ползают пленники. Сильный буран означает, что *Минлей* в пути. Согласно мифу, когда-то жили мальчик и девочка, которые постоянно ссорились. Мальчик заколол девочку ножом, и разгневанный отец девочки поволок мальчика в лес, чтобы повесить на вершине дерева. Мальчик взмолился о пощаде, и отец девочки превратил его в *Минлей* — воткнул ему в пах два ножа, ставшие шумящими крыльями, и ударил по затылку. С тех пор *Минлей* побуждает людей убивать друг друга, но, в память о собственном спасении, способен помочь терпящим бедствие (Лехтисало 1998: 23–24). *Минлей* выполняет волю своего отца *Нум*. Он наделил могуществом бога *Илибембэртя* (женатого на одной из его сестер), сражался с мамонтом, потеряв при этом крыло (Ненецкие сказки 1984: 38). *Минлей* — шаманская птица и властелин прочих птиц; в шаманских призывах (ритуале очищения) его называют первым, прежде орла и журавля. Он считается одним из семи родоначальников наряду с волком, росомарой, бурым и белым медведями, праотцами родов Харючи и Вануйта (Вербов 1939: 44–45). Шаман обращается к нему с призывом: «Семикрылый *Минлей*, куда ты идешь? Семикрылый *Минлей*, к дымовому отверстию моего чума должен ты сесть». Если не шаман, а обычный человек увидит *Минлей*, у него умрут все родственники (Лехтисало 1998: 23). Только сильный шаман может совладать с могучим *Минлей* и на его хребте совершить путешествие в иные миры. Заместителями птицы *Минлей* представляются железокрылая гагара, трех- и семикрылый ястреб, которые, согласно мифам и шаманским песням, также садятся на верхушку священного шеста *симзы*.

**Мынеко** — человек-птица, носитель песни. Часто его называют *Нянзяда Мынеко* — ‘Немой Мынеко’. Песня начинается с того, что *Мынеко* несет ветром над сопками и долинами. Он кружит над стойбищами, садится на верхушки чумов и сквозь верхнее дымовое окно рассматривает обитателей. *Мынеко* лишен симпатий и предпочтений, он, как безмолвный ключник, лишь открывает исходную мизансцену сказания. Он — дух песни. Сказитель Леонид Лапсуй охарактеризовал его

так: «*Мынеко* дает человеку песню. Если человек умирает, он передает песню другому. Если бы *Мынеко* умер, с ним умерла бы песня».

**Нум** — глава пантеона и верховный бог неба в мифологии самодийцев (ненцев, селькупов, камасинцев, койбалов, маторов, тайгов). Сотворение земли рисуется в ненецких мифах как исполнение воли *Нум*. По одной версии (лесных ненцев), сначала небесный бог послал лебедей и гусей облететь бескрайние воды и отыскать землю; затем он отправил гагару нырнуть под воду и найти землю; наконец, птице *льюри* удалось нырнуть так глубоко, что на седьмой день она подняла со дна кусочек земли и свила на нем гнездо; позднее она достала земли столько, что хватило на постройку дома. Несмотря на попытки злого бога *Ѓа* разрушить землю, *Нум* сделал ее просторной и расселил на ней зверей и людей. По другой версии (тундровых ненцев), мир был сотворен не то в содружестве, не то в споре светлого и темного богов-братьев *Нум* и *Ѓа*: земля, созданная *Ѓа*, растекалась меж его пальцев, а *Нум* слепил из глины лепешку-землю и опустил ее на поверхность воды; чтобы земля не качалась, *Ѓа* по велению *Нум* пытался укрепить ее на спине кита; затем *Ѓа* по указанию *Нум* положил на нее камень-Урал, и земля перестала качаться. В дальнейшем боги-антиподы продолжили совместное творение мира: *Нум* сделал из глины человека и собаку, но коварный *Ѓа* их досотворил — оплеванный им человек стал смертным, а корыстная собака обросла шерстью (Lehtisalo 1924: 9–10). *Нум* создал тех зверей и рыб, которых едят люди, а *Ѓа* — тех зверей (волка), рыб (налима) и людей (духов смерти), которые поедают созданных небесным богом зверей, рыб и людей.

Призвание *Нум* состоит не только в творении, но и уничтожении (пересотворении) жизни. Ненцы полагают, что смерть — волеизлияние *Нум*, исполняемое *Ѓа*. Когда на земле расплодилось слишком много болезней, *Нум* наслал страшный потоп, и в течение семи дней не светило солнце, гибли люди и звери. По другой версии, потоп случился из-за ссоры между Небом и Землей: сначала с юга пришел огонь, который горел семь дней даже в воде; затем с севера пришел лед, от таяния которого земля на семь дней покрылась водой. После этого три года стояла жара, иссушившая всю влагу и погубившая всех зверей и рыб; затем наступила трехлетняя зима, убившая холодом тех, кто еще не умер, в том числе людей. Наконец, Небо и Земля помирились и решили «снова найти детей» — они отрезали от себя по куску мяса, из которых появились мужчина и женщина (см. *Ваал*).

Согласно ненецкой мифологии, *Нум* живет на седьмом небе в золотом чуме, блеск которого пробивается сквозь отверстия в 'небесной мездре' (*нув' няра*) и виден на земле звездами (Терещенко 1990: 33). Отодвинув очажный лист (*тюмю*) в своем небесном чуме, *Нум* сверху наблюдает за жизнью людей, а иногда спускается на землю (например, в виде лохматого старика в малице с обгаженным подолом). В мифоло-

гии селькупов жилище *Нум* стоит у небесной щели (*нут тичи*), которой касается кроной растущее от земли до неба семикорневое дерево (*селчи контыль по*); в корнях дерева обитают семь змей-караульщиц, а на семи ветвях, растущих с солнечной и ночной сторон, сидят птицы; по этому дереву к *Нум* доходят просьбы людей (см. Прокофьева 1976: 112). Ненцы видят в небе семь земель-владений детей *Нум*: облака (*ян' тир*, на которых кочует *Нум*-сын), звезды (*нумгы*), 'небесную шкуру' (*нув' хоба* — дымка, сквозь которую просвечивает золотое небо), 'небесную мездру' (*нув' няра* — небесный свод), 'хребет неба' (*нув' пуд* — Млечный путь), солнце (*хаер*) и месяц (*иры*) (Лар 2001: 21). Селькупы считают солнце здоровым глазом *Ном*, а луну — больным (месяц на ущербе означает, что *Ном* «отвернулся», «что-то в глаз ему попало»). Возможно, древние самодийцы представляли *Нум* в образе огромного небесного зверя (в стиле представлений нганасан Таймыра о земле-оленухе, из шерсти которой родились люди, см. Грачёва 1983: 21), осматривающего землю глазами-светилами — дневным (здоровым) глазом-солнцем и ночным (больным) глазом-луной.

*Нум* властвует как над пространством, так и над временем. В ходе сезонных ритуалов он поворачивает время в летнее или зимнее полугодия, открывает путь солнцу после зимней «полночи». Он меняет очертания луны, чтобы люди могли следить за течением времени (Лехтисало 1998: 14). Жертвы *Нум* приносятся на святилищах, главные из которых находятся на острове Вайгач, озере Нум-то, у северной вершины Полярного Урала, на северном мысу Ямала и в урочище Козьмин перелесок в Мезенской тундре. По преданию, когда-то остров Вайгач был ровным, затем на нем вырос человекоподобный утес, на котором был поставлен семиликий трехгранный идол, именуемый *Вэсако* (Иславин 1847: 114). Оленя-жертву обращали головой на восток, душили петлей и закалывали в сердце узким ножом. Шаман восклицал: «*Нум*, мы даем тебе оленя, вот это твой, уведи!»; присутствующие поворачивались к востоку и кланялись, полагая, что *Нум* в это мгновение сходит с неба для принятия жертвы. Лесные ненцы приносят *Нум* жертву весной, когда пробивается зеленая трава, возвращаются птицы и гремит первый гром, а также осенью, когда исчезают перелетные птицы и выпадает первый снег. Кровью жертвенного животного брызжут вверх со словами: «Старик *Нум*, дай одному твоему глазу (солнцу) глянуть сюда!» Жертвой служил белый олень, еще теленком обещанный шаманом *Нум* и, как «дух стада», пасшийся свободно (если его не приносили в жертву до семи лет, то не трогали до естественной смерти). Мясо оленя съедали сырым, а голову надевали на кол, глазами на восток (в устье Печоры череп и кости водружали на помост на вершине столба); шкура хранилась в священных нартах, а когда истлевала, доставлялась на святилище. Люди могут общаться с *Нум* не только на главных святилищах; в случае болезни, например, ему жертвуют кусок белого или красного сукна, вывешенный на верхушке хороя

возле чума, а после выздоровления — на березе (Лехтисало 1998: 24–26). *Нум* достигаем не только для шаманов (достигающих его светящегося чума, преодолев шесть слоев неба), но и для обычных людей (в актах ритуальных жертвоприношений).

Понятие *Нум* составляет одну из основных категорий этнической философии ненцев и родственных им народов. Лексема *Нум* (нен. *нум*, *нум'*; сельк. *нум*, *ном*, *ноп*; камас., койб., мат., тайг. *нум*) образует обширный круг значений в смысловом поле «верх–небо–погода–время–бог»; для прасамодийского языка реконструируется праформа \**num* — ‘небо, погода, бог’ (Прокофьева 1949: 335; Collinder 1955: 41; Lehtisalo 1956: 290–292; Терещенко 1965: 320; Janhunen 1977: 104; Ким 1997: 111–117). М. А. Кастрен и его последователи (Й. Тойвонен, Б. Коллиндер, К. Редей) соотносили самодийский теоним *Нум* с именами финно-угорских богов неба *Yibmel*, *Ibmel* (саам.), *Yumala* (фин.), *Yummal* (эст.), *Yenm* (зыр.), *Yuma* (мари), *Yumal* (северная чудь), считали его прауральским наследием, семантически развившимся в последовательности небо>бог (Castrén 1853; Collinder 1955: 42). К. Доннер, напротив, связывал имя самодийского верховного бога с согдийским *num* и тюркским *nom* (‘вера’, ‘религиозный закон’) и предполагал его южное происхождение: около II в. до н. э. согды заимствовали греческое понятие «номос», которое впоследствии в форме *num* распространилось вместе с согдийским манихейством и руническим письмом среди центрально-азиатских народов; к VIII в. в Уйгурском каганате было известно понятие *num* (‘религиозный закон’, ‘священная книга’ и его дериваты *nomla* ‘молиться’, *nomluä* ‘учитель’), сохранившееся в современных тюркских (телеут. ‘закон’, карагас. ‘библия’), монгольском и маньчжурском языках. В VIII в. это слово было заимствовано саянскими самодийцами и предками селькупов, а через их посредство вошло в словари северных самодийцев и обских угров (Donner 1925: 4–5). В поддержку версии Кастрена о прауральских корнях лексемы \**num* А. А. Ким отмечает, что широкая палитра значений и богатая фразеология могли развиваться лишь на родной почве, тогда как, по версии Доннера, самодийские племена сначала восприняли *nom* как определенное религиозное понятие, а затем почему-то распространили его на множество явлений (Ким 1997: 111–117). В селькупском языке А. А. Ким реконструирует следующие ступени развития значений *Нум*: (1) \**ni* — ‘верх’ горизонтального пространства (верховья реки, южная, теплая сторона); (2) \**ni* — верхний мир, небо; (3) \**numz* (букв. ‘верх-ничто’) — дух-податель погоды; (4) *num* — бог (с XVII в. образ дополнен христианским содержанием). В обско-угорских языках прауральская лексема \**numz* сохранила пространственное значение ‘верха’ (*num*, *numi*), а бог стал обозначаться другим словом — *torum* (*tåårem*, *torəm*) (Collinder 1955: 41; Ким 1997: 116). Вместе с тем, соотносенная этимология \**num* в уральских, алтайских и индоевропейских языках до сих пор остается нерешенной задачей высокой сложности.

История развития образа *Нум* как верховного бога самодийцев трактуется с учетом двух обстоятельств: (1) исходного многозначного величия (например, в толковании В. Шмидта (Schmidt 1931: 340–384) *Нум* предстает верховным богом-творцом и вседержителем, подобным христианскому Создателю); (2) влияния христианства в эпоху Российской колонизации (например, более конкретные черты верховного божества *Нум* у европейских ненцев, в сравнении с азиатскими самодийцами, В. И. Васильев (Vasiljev 1978: 430) относит на счет «прямого воздействия христианской религии»). Роль христианства, правда, выразилась не только в «конкретизации» фигуры единого бога, но и упрощенной стилизации его образа; именно христианские толкования создали иллюзию отстраненности *Нум* от земной жизни (после сотворения земли он-де почил бездеятельно в золотом чуме на седьмом небе). В действительности *Нум* выступает столпом самодийской мифологии, занимает центральное место в сакральной картине мира, хотя нередко его воля преломляется в образах и действиях менее величественных фигур пантеона. *Нум* сотворил землю, людей, зверей и с той поры следит за миропорядком, распределяет роли в пантеоне богов и вершит человеческие судьбы. В мировоззрении самодийцев воля *Нум* равноценна установлению закона, хотя закон этот всегда диалектичен, в соответствии с дихотомией ценностей сотворенного и пересотворяемого мира. «Человеченный» портрет *Нум*-бога сложился, вероятно, под влиянием фольклора, где герои-люди по завершении земных деяний обычно обретают имя *Нум* и тем самым насыщают его собирательный образ.

**Нумгымбой** — ‘Звездный’, бог звездного неба, один из сыновей верховного бога *Нум*, владыка одной из семи образующих небо ‘священных земель’ (*си’ив хэхэ мя*), наряду с богами *Нум* (Небо), *Хэ’* (Гром), *Иба-сей* (Тепла-сердце), *Цэрм-сей* (Холода-сердце), *Пэ-мал* (Гор-край), *Яв’мал* (Вод-край). Согласно мифу, *Нумгымбой* был послан отцом *Нум* на землю, а затем, в награду за успешное посредничество между людьми и богами, возвращен на нижнее небо. С тех пор ‘дыхание Звездного’ живет на земле, а сам он обитает между небом и землей, наблюдая сверху за людьми. В знак милости он посылает на землю светлый солнечный день, в знак гнева — темный вихрь. По другой версии, жил некогда великий шаман, который семь дней бил в бубен и на седьмой день поднялся к богу *Нум*. Семь лет он путешествовал по небу, а на седьмой год, вернувшись на землю, бросил на головы людей искру-молнию и ударил каждого своей голой рукой. С тех пор люди перестали понимать друг друга и разошлись в разные страны — так возникли различные племена. А великий шаман вновь поднялся вверх и в облике *Нумгымбой* стал кочевать по небу вместе с громом. На земле ‘дыхание’ *Нумгымбой* обычно связано с небесным огнем: его образ в виде громового камня был найден на р. Таз; летом ему изготовили священные нарты,



а осенью построили священную избушку; с тех пор летом «дыхание» *Нумгымбой* живет на нарте, зимой — в избушке. *Нумгымбой* способен остановить лесной пожар, занявшийся от молнии, поэтому во время грозы хранитель «дыхания» освобождает завязки на одежде духа, чтобы он мог подняться в небо к богу грома и унять небесный огонь (Лехтисало 1998: 76). В другом месте жилище *Нумгымбой* представляет собой чум, верхушка которого снесена стрелой, а вокруг навалены горы костей животных и птиц; сам бог предстает больным, с обмотанной железным бинтом головой (Хомич 1976: 22). На Нижней Оби дух-двойник *Нумгымбой* живет в избушке без крыши; по преданию, пролетающие над избушкой птицы вскрикивают и падают замертво, отчего вокруг навалены горы птичьих костей. Дух принимает облик лебедя, лисицы или оленя. Его изображение в полнолуние декабря привозят на ритуальные танцы; изображение привязывают к топору, и везет его священный олень, у которого один рог обломлен, другой — необыкновенно ветвистый. На Ямале образ *Нумгымбой* хранят в священных нартах в виде лоскута шкуры со лба белого медведя. В хантыйском фольклоре *Нумгымбой* (*Нумимбой*) упоминается ездящим на паре белых медведей и рассекающим своим кнутом дьявола (Кулемзин, Лукина 1978: 66). Многоликость *Нумгымбой* отражает, вероятно, его миссию бога времени, обитающего между землей и небом, летом и зимой в черед с состояний природы и жизни людей. Путь его связан с календарем, и толкование его имени как 'Звездной двери' (*нумгы-ной*) соответствует представлениям о небесной двери, через которую приходит и уходит время. Сближение *Нумгымбой* с богом-странником *Явмал* подчеркивает его роль в охране жизненного мира людей, например, в песне ямальского ненца Тывмал Хару: «Со мной никто не справится, у меня с одной стороны *Явмал*, с другой *Нумгымбой*, они хранят меня». Судя по распространенности образа *Нумгымбой* на востоке Приобья и явным параллелям с селькупским *Ича/Кандальдук*, можно предполагать, что изначально *Нумгымбой* был вождем пантеона восточных самодийцев — *Мандо-тэнз*<sup>1</sup>.

***Няд-цаворта*** — 'Мохоеды', имеющие облик людей, но едящие ягель, подобно оленям. *Няд-цаворта* пасутся, копая снег или дерн лопатками *яңсаць*; эти же лопатки они приставляют к голове, отчего еще больше напоминают рогатых оленей. Хозяин стойбища — *Няд-цаворта Ерв* — со своими сыновьями пасет мохоедов, запрягает их в нарты, ловит арканом и забивает на мясо. Героям сказаний, попадающим в стойбище *няд-цаворта*, выпадает испытание гостеприимством хозяина мохоедов,

---

<sup>1</sup> Поражение *Нумгымбой* в борьбе с другими племенными небодержцами за ненецкий «олимп», возможно, выражено в его образе больного или раненного в голову (перевязанную железным бинтом), сидящего в чуме со снесенной стрелой верхушкой (см. Lehtisalo 1956: 292; Хомич 1976: 22).

угощающего гостя «жирной важенкой» (см. «Пятеро Яптик», версия И. Неркыгы). Герой отказывается от трапезы, просит хозяина отдать ему «важенку» живой с обещанием съесть ее дома, увозит пугливое, бессловесное, боящееся огня существо к себе в чум, где не без вмешательства шаманства происходит ее перерождение. Например, Вылка привез в чум привязанную к нарте «девку-мохоедку», а затем его жена, дочь бога *Илибембэртя*, превратила ее в настоящую женщину, камлая на мамонтовом бубне, изрезав на семь частей и вновь оживив (Житков 1913: 244–247). У лесных ненцев мохоеды предстают великанами, обитающими в ямах и едящими мох, вследствие чего их испражнения похожи на олени; бегают они, подобно оленям, быстро и без утомления (Lehtisalo 1924: 39). Сюжеты о *няд-цаворта* как «культуры-наоборот» контрастно соседствуют в фольклоре с образом бога *Илибембэртя* как создателя настоящей оленеводческой культуры. Не исключено, что живописные картины быта мохоедов — не столько фантазия, сколько пародия на тему дикой жизни в доолeneводческую эпоху. На подобные размышления наводит, 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» (Бэрроу 1938: 119). Впрочем, Бэрроу был не первым: еще Тацит писал о финнах (финнах или саамах): «их пища — трава, одежда — шкуры, ложе — земля» (2001: 483).

*Ца* — бог смерти и зла, брат (или сын) верховного небесного бога *Нум*. Неизменный участник акта творения, создающий вместе с *Нум* землю и жизнь. *Ца* творит темную часть мироздания — смерть, которая, как и установления *Нум*, становится законом бытия. Очевидна этимологическая связь имени *Ца* с понятием *цо* ('небесный дух', 'бог') у нганасан и энцев. В мифологии ненцев *Ца* первоначально обитал на небесах, но с сотворением земли ушел в подземелье, за семь слоев вечной мерзлоты. Согласно мифу лесных ненцев, *Ца* явился на созданную *Нум* землю, попросился на ночлег и попытался разрушить землю. Изгнанный, он вернулся и попросил дать ему хотя бы клочок земли для жизни — ровно столько, чтобы опереться на посох. Получив дозволение, *Ца* продырявил посохом землю. С тех пор он выходит сквозь эту дыру из-под земли и охотится на людей (Лехтисало 1998: 8–9).

В календарном цикле *Ца* принадлежит время погружения земли в зимнюю тьму — «месяц большой темноты» (*нарка пэвдя иры*, декабрь). Не случайно *Ца* часто рисуется слепым или лишенным тени. Согласно мифу, *Ца* попросил у *Нум* луну и солнце для освещения своего темного жилища, где он натывается на острые углы семислойной мерзлоты. *Нум* уступил его просьбе, и 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 святилищах, прося *Нум* вернуть свет. *Нум* прибег к хитрости: сославшись на скуку и одиночество, он попросил у *На* в качестве спутника его тень. *На* никогда прежде не видел своей тени и был удивлен, разглядев-таки ее. Он согласился на просьбу *Нум*, но тень, несмотря на уговоры и даже побои, не желала покидать своего хозяина. Сказавшись обиженным, *Нум* выхватил из углов подземелья луну и солнце (вновь лишив владыку подземелья его тени) и вернул светила на небо (Хомич 1966: 198). Мифу соответствует ритуал, совершаемый ненцами в один из дней декабрьского «безлуния»: в жертву *На* приносят оленя у «поганой» нарты (*сябу*) на темной стороне (*нё*, у входа в чум); кровь жертвы оставляют на снегу, поскольку *На* идет по следам кочующих людей и проявляет к ним благосклонность, если найдет кровавое пятно; если жертвы не обнаружится — он «все равно добьется крови», но это будет кровь человека. Называть *На* по имени запрещено, а видеть его доводится тем, в чей дом идет смерть. Иногда *На* требует символической человеческой жертвы: по преданию, однажды люди заметили вырывающийся из большой ямы огонь; во избежание распространения пожара по земле они задобрили *На*, поставив рядом с ямой женскую нарту и посадив на нее девочку. Позже девочку увезли домой, но в течение семи лет ее не выдавали замуж; затем на ее место посадили другую девочку, которая считалась женой владыки подземелья следующие семь лет.

*На* меняет облик, становясь то карликом, то обросшим черной шерстью великаном (у лесных ненцев), то безголовым чудовищем с длинными ногтями, то человеком в красной одежде, на пути которого за смертью падают олени (Лехтисало 1998: 38). В царстве *На* обитают существа, крадущие жизнь у людей и оленей. В фольклоре *На* зовется Отцом Семи Смертей (*Си'ив На Нися*), а его дети носят имена: Оспа (*Мерю-на*), Цинга (*Си-на*), Кашель-туберкулез (*Ходэ-на*), Безглазость (*Сэвседа-на*), Чесотка (*Якдэй-на*), Краснуха-корь (*Нярм-на*), Костолом (*Тэм-на*), Копытка (*Лека-на*). В «темный пантеон» входят также инолюди *Парнэ*, рожденные в чугунном чуме мохнатые чудища *наятар*, являющиеся в образах врагов и оборотней *цылека*, духи детских болезней и страхов *набацци*. Слуги *На* существуют среди людей-врагов, птиц, зверей, рыб (особенно часто этой ролью наделяется червь смерти *халы*, грызущий человека). Раны, боли, болезни вызываются «людьми смерти», которые колот людей своими пиками, забираются внутрь в виде червей, кусают их в облике маленьких волков. Смерть случается тогда, когда они съедают дыхание человека и приносят его сердце своему владыке *На*. Они же пожирают мясо и крадут из могил конечности мертвецов (Лехтисало 1998: 38).

Власть *На* не безгранична — украсть жизнь он может только с позволения верховного бога *Нум* или богини *Я-Мюня*. Судьбы людей *На* предрешает совместно с *Нум* и *Я-Мюня* — в подобных случаях *На* выступает под именем *Я Вэсако* — ‘Земляной Старик’ (см. *лахнако*

«Два старика»). Ненцы считают исходящее от *Ҥа* наказание предначертанием *Нум*, и, таким образом, воля братьев-богов оказывается двуединой. Шаман может обратиться к *Нум* с просьбой заставить *Ҥа* «забрать болезнь» — и тогда посланный *Нум* ветер сдувает с больно-го следы прикосновения смерти; если же шаман узнает от духов, что болезнь послана самим *Нум*, он отказывается от дальнейшего камлания (Khomič 1978: 248).

*Ҥаятар* — ‘Шерстокожий’, страж Нижнего мира. Семь *Ҥаятар*, наряду с Парнэ и Сюдбя, составляют свиту бога *Ҥа*. *Ҥаятар* — инолюди, сотворенные *Ҥа* (см. *Ваал*). *Ҥаятар Небя* (Мать *Ҥаятар*) и *Ҥаятар Нися* (Отец *Ҥаятар*) живут в чугунных чумах на нижней земле, куда способны добраться только герои-богоборцы (см. «Левша-Дурак»). Собирая на камлание духов пантеона, шаман может призвать из подземелья *Ҥэва Тарка Ҥаятар* — ‘Головы двурогой мохнатого духа’. В *Ҥаятар* может превратиться герой, слишком долго сражавшийся с богом Смерти; в этом случае лишь могущественный шаман способен вернуть его в светлый мир, разрубив на части и заново оживив (см. «Клюв Белого Орла»).

*Ҥомулик* — дух Нижнего мира лесных ненцев. Посреди озера Нумто, на острове-сердце (*ҥо-яй*), где располагалось главное святилище лесных ненцев, стоял кедр, на стволе которого крепилась металлическая личина *Ҥомулик*. Женщины при приближении к острову закрывают лицо и прячут металлические подвески. *Ҥомулик* — одноглазый и одноногий великан, передвигающийся по воде так же легко, как по суше. (Лехтисало 1998: 34, 49). В сказании женщину, ступившую на семь священных холмов<sup>2</sup>, преследует великан *Ҥомулик*, превращаясь то в красивого чирка, то в лодочника в лисьей шапке. *Ҥомулик* заставляет женщину стать своей женой, убив ее братьев и мужа. Но рожденный ею сын убивает отца-великана, избавляя людей от страшного *Ҥомулик* (см. «Лисья Шапка»). Явление глаза *Ҥомулик* считается предзнаменованием смерти. Шаман может обратиться к *Ҥомулик* с просьбой о продлении жизни. Будучи племенным богом Нижнего мира лесных ненцев (*Пяк-тэнз*), *Ҥомулик* обладает чертами сходства с богом смерти тундровых ненцев *Ҥа*.

*Ҥылека* (от *ҥылы* — ‘нижний’) — нечистая сила. По-русски ненцы называют *ҥылека* — «чёрт». Как обобщенное понятие темных сил *ҥылека* может обозначать и жестокого воина-тунгуса, и неопознанного утопленника, и выжившего из ума злодея, и врага-волшебника, и волка, и невиданное чудовище, и бога Нижнего мира *Ҥа*. Часто *ҥылека* — нечто пугающее и неопределенное, иногда — ругательство.

<sup>2</sup> Святилище Вут Ими, хозяйки Казыма.

*Нэрм-сей* — ‘Севера-сердце’, бог Севера, именуемый также *Нэрм Вэсако* (Севера/Холода Старик) и *Нэрм Хора-ири* (Северный Хор-старик). В мифах рисуется живущим на северном краю неба или у неприступного ледяного хребта посреди ледовитого моря. *Нэрм-сей* предстаёт то седовласым человеком-великаном, то огромным белым оленем (Северным Хором-стариком), дыхание которого зимой становится северным сиянием, а летом поднимается над морем в виде дождевых туч. Если в зимнее время бог Севера спокоен, то на земле царит холод, если начинает двигаться, то становится теплее. Когда он отряхивает спину, идет снег, когда делает выдох, из его пасти несется морозный ветер. Его рот огромен, и пространство между зубами — будто пропасти с крутыми берегами (Лехтисало 1998: 22–23). *Нэрм-сей* не покидает своего ледяного хребта и иногда выглядит оцепеневшим — в одном мифе он семь дней не отзывается на приветствие героя-пришельца (см. «Левша-Дурак»). Зато его сын бесконечно кочует и лишь изредка ставит свой чум у Ледяного хребта. Он ездит на упряжках мамонтов или белых медведей, обитает на конце ледяной земли, кочует на ветрах-облаках (его чум стоит на «носу» облака). Ритм путешествий сына *Нэрм-сей* измеряется семерками дней — четвертями лунного месяца. Все главные события в жизни обитателей страны Севера-сердца (рождение детей, заключение браков) приходится на время выпадения снега, их стихия — год-зима. Страна *Нэрм-сей* рисуется безлюдной, там обитают белые медведи, киты, мамонты и могучая птица *Минлей*, поднимающая взмахами железных крыльев снежные вихри.

Богу Севера (Хору Севера) противостоит бог Юга (Хор Юга — *Иба-сей*), владеющий теплой (южной) стороной неба. Сыновья богов Севера и Юга кочуют на ветрах-облаках и воюют друг с другом за небесные «священные земли». Время от времени небесные воины заключают перемирие — посылают друг другу невест на упряжках оленей, чтобы, словами бога Севера, отношения «были добрыми» (см. «Семь Ярко»). В середине «небесной трубы» (*нув пуд*) раскачиваются семь железных колыбелей; северный ветер наклоняет их к стране Хора Юга, южный — к стране Хора Севера. Хор Севера считается сильнее Хора Юга. Даже когда южное воинство разноцветных громов врывается во владения Севера и пускает свои стрелы-молнии, Хор Севера просто погружается в воду (как это делают при жаре олени и лоси), и молнии застывают в ледяном море (Лехтисало 1998: 12, 16, 22). Возможно, древние самодийцы представляли дуэль богов Севера и Юга как схватку гигантских небесных оленей-хоров.

*Парнэ* — когтистое и мохнатое уродливое существо, творение *На*. По-русски ненцы называют ее «ведьмой». Многоликость и распространенность образа *парнэ* в мифологии ненцев и обских угров указывают на древние, возможно, прауральские корни (этимология *пар~пор* свя-

зана с кругом значений 'инакий, враждебный, грязный', например, в удмуртском *пор* — 'чужой народ', финском *пурра* — 'кусать', сосвинско-мансийском *пор(ы)с* — 'сор, мусор'; шурышкарско-хантыйском *порвой* — 'волк'). Б. Мункачи, К. Ф. Карьялайнен, В. Н. Чернецов допускали возможность соотнесения *парнэ* с этнонимическим обозначением иноплеменников *пор* у северных угров и удмуртов. Популярность образа *парнэ* связана с ее включенностью в «детскую демонологию»: у хантов ею пугали непослушных детей (надев шубу и берестяную маску), именем *парнэ* (в связи с ее привычкой кривляться и вихляться) называлась игрушка «волчок» (Karjalainen 1922: 378; Кулемзин, Лукина 1977: 213). В полной смеха и страха ненецкой игре *парнэко* «мать» защищает от «ведьмы» своих «детей». Представление *парнэ* антиподом женщины-матери легло в основу ненецких притч и поверий (например, старую ягушку нельзя бросать в тундре — ее наденет *парнэ* и явится в облике настоящей женщины). В мансийских сказках *Мосьнэ* и *Порнэ* противопоставляются как женщина и квазиженщина: одна — проворная рукодельница, готовит пищу и шьет одежду для людей, любит своих детей; другая — ленивая неумеха, варит еду и шьет одежду только для себя, съедает собственного ребенка.

*Парнэ* представляет угрозу для людей: острыми когтями она царапает и убивает женщин, охотится на детей, домогается мужчин. В традиционной этике и эстетике ненцев *парнэ* — олицетворение неряшливости, грязи и нелепого поведения. Она — головолосатая или носит лубяную одежду. Она может отрезать свои груди, положить их в чашку с золотой ножкой и предложить шаману в качестве угощения. Она жжет ольху и потому измазана пеплом и сажей. Грязная похотливая *парнэ* особенно настойчиво пристает к мужчинам, одетым в белые одежды. Она ведет себя подчеркнуто непристойно: без приглашения заскакивает на мужские нарты, жадно съедает лучшие куски. В хантыйской сказке она бранится со своим мужем, пока он не разрывает ее на части, привязав к хвостам пяти лошадей. У тромъеганских хантов слово *parne̅* служит ругательством для злых женщин (Karjalainen 1922: 378–379; Lehtisalo 1924: 41; Симченко 1975: 133–134). Инакость *парнэ* гротескна: ее уродство подчеркивается шестипалостью или трехпалостью. В североямальской версии эти существа ходят на четвереньках и не могут сидеть, так как сзади у них торчит кость (или две кости) наподобие хвоста. У энцев *парнэ* — покрытое шерстью чудище женского пола с длинным волочащимся хвостом. В одном ненецком сказании *парнэ* рисуется полуженщиной-полумедведицей, использующей вместо ложки грудную кость лебедя; в другом — рожденный *парнэ* получеловек проходит долгий путь превращений, является то волком, то росомахой, то медведем (см. «Охотник»); в третьем — дети *парнэ* выглядят кишащими в норе под березовым пнем голыми червеобразными существами, а их мать обладает необычайно вонючим содержимым желудка (Мошинская 1953:

94; Долгих 1961: 23–24; Источники 1987: 120; Лехтисало 1998: 14). Из разновидностей *парнэ* известны *сесавэй* ('грязные', 'с серой в ушах'), *лысавэй* ('костлявые') и *ңаятар* ('волосатые').

*Парнэ* выступает образом-вестником темных миров — подземелья, лесной чащи, водной пучины. Как существо Нижнего мира *парнэ* рисуется живущей в земляной норе (под трухлявым пнем) или подземном чуме в царстве смерти *Ҥа*: по поверьям европейских ненцев, люди после смерти попадают в страну *парнэ*, обитатели которой языками высасывают друг у друга кровь; в фольклоре северных хантов «семь каменноглазых *парнэ*, шесть каменноглазых *парнэ*» живут в каменном городе и владеют ядовитым, вызывающим бешенство водным растением; у иртышских хантов образ *парнэ* связан с «черной оспой». Как дух леса *парнэ* предстает сидящей в глубине чащи черной трехглазой птицей или мохнатым человекоподобным существом с круглыми крыльями; по представлениям хантов Тромъегана, *парнэ* живет в дупле дерева, по поверьям лесных ненцев, — под замшелым березовым пнем или в чуме из согнутых елей; *парнэ* с треском носится по кронам деревьев, издавая крики в ночи; святилища *парнэ* (на Лямине, Васюгане) находятся на лесистых холмах. В своей водной ипостаси *парнэ* представляется на Ямале «русалкой», а ее святилище на мысу Парнэ-саля — 'Лягушечьим мысом'; на Васюгане она живет по берегам рек и озер, ест змей и лягушек; по фольклорной версии европейских ненцев, сын *парнэ* по имени Вэнвэсота (Собачьезадый) превращается в водяного *Ид Ерв*, а сама ведьма способна превратиться в «темную рыбу» налима (Иславин 1847: 139; Житков 1913: 303; Karjalainen 1922: 378–379; Lehtisalo 1924: 41, 57; Ненецкие сказки 1984: 68–70; Источники 1987: 89–90). В качестве приданого *парнэ* предлагает своим избранникам стадо мышей. Она предстает собирательным образом земной и водной нечисти, владычицей мышей и лягушек, комаров и червей. *парнэ* можно сжечь на семи кострах, принеся в жертву семь оленей, но из ее пепла (или вшей) рождаются комары.

**Поңгармэ** — дух Страны Вихрей или Ледяной Земли (см. *Самбдабц*). Возможно, под именем *Поңгармэ* фигурирует сын бога Севера — сочетание значений *по* (год, промежуток, порог) и *ңарм-нэрм* (север, холод) может означать «зимний год» или «порог холодной земли». *Поңгармэ Ирико* (*Poonkarmje*) считается старшим братом знаменитого ямальского родового/племенного духа *Япстик-хэсе*. В фольклоре Старик *Поңгармэ* запрягает в свою нарту белых медведей, среди его окружения упоминаются мамонты. В одной из шаманских песен ему посвящено обращение: «На конце ледяной земли обитающий дух Земли, мой дед» (Lehtisalo 1924: 74–75).

**Пэ-мал Хада** — 'Старуха Края Гор', дочь-воплощение богини Земли (*Я-Мюня*); ее имя в варианте *Минисей* сочетает значения 'материн-

ство', 'лоно', 'вынашивание', 'бремя'. Она покровительствует рождению оленят и детей. Согласно мифу енисейских ненцев и энцев, в ходе творения по настоянию богини *Пэ-мал Хада* на быстро вращавшуюся землю были сброшены тяжелые камни, укрепившие ее горным поясом — Уралом (Vasiljev 1978: 430–431). По другой версии, в цепь Уральских гор по воле злого *На* был превращен караван богини, а ее передовой олень стал священной горой Минисей (Хомич 1966: 199–200). По третьей версии, богиня *Пэ-мал Хада* сама «ушла в камень», остановив на Полярном Урале свой аргиш, а тремя священными горами стали ее чум (*Хаддам-нэ*, 'Старухи камень' — Малый Минисей), подпирающая его нарта (*Нутос-нэ*, 'Нарты камень' — Константинов Камень) и лежащий олень (*Хабтея-нэ*, 'Оленя камень' — Большой Минисей). Четвертая легенда повествует о тяжких земных скитаниях богини (войнах с врагами, плаваниях по морю на кораблях, жизни у русских) и ее посмертном уходе в каменный дом — гору Минисей.

Камни-амулеты со святилища *Пэ-мал Хада* хранятся в священных нартах и, облаченные в меховую одежду, олицетворяют Старуху Края Гор. Ненцы считают *Пэ-мал Хада* хранительницей оленят: раз в три года ей следует приносить в жертву олененка, произнося при заклинании слова: «Мы тебе, бабушка, принесли теленка, чтобы остальные были целы». Чтобы потерявшиеся в пурге оленята отыскивали путь к стойбищу, камень-образ *Пэ-мал Хада* привязывают к хорею и ставят у священной (*си*) стороны чума. Необычной формы камни со святилища Минисей служат оберегами для взрослых (в качестве поясной подвески) и младенцев (хранящий колыбель *сей-нэ* — 'сердце-камень'). Для североуральских ненцев *Пэ-мал Хада* выступает олицетворением хозяйки-богини Земли.

**Сихиртя** (*сиртя*, *сииртя*) — маленькие светлоглазые (белоглазые) люди, обитающие в песчаных сопках (верхнем из семи слоев подземелья). На поверхность тундры *сихиртя* выходят по ночам или в туман, от взгляда на солнце умирают. Они пасут 'земляных оленей' (мамонтов), ездят на собаках и шьют одежду собачьими сухожилиями, слывят кузнецами-колдунами. *Сихиртя* носят красивую одежду с металлическими подвесками, иногда одаривают людей металлическими изделиями, их подземные жилища блестят от обилия металлических вещей. Дверью в жилище *сихиртя* обычно служит торчащий из земли 'рог' (бивень мамонта). Прежде они жили на земле и охотились на диких оленей, но по воле бога *На* их чумы превратились в песчаные сопки, а сами *сихиртя* стали жителями подземелья. *Сихиртя* избегают столкновений с ненцами благодаря шаманской способности становиться невидимыми. В быличках упоминаются браки ненцев и *сихиртя*, а некоторые ненцы считаются потомками *сихиртя*. По выражению сказителя Ивана Неркыгы, «*сихиртя* жили, когда жили сказки». Другой сказитель, Пудак Салиндер, полагает, что *сихиртя* живут и сейчас неподалеку от



Сихиртя наду (яр Сихиртя на Гыдане) — там есть яма, в которую опускали на шесте человека, и дна он не достал; *сихиртя* рыбачат в маленьких лодочках на маленьких речках, их можно увидеть, но являются они только тому, кому суждено счастливо жить.

Многогранность фольклорных характеристик *сихиртя*, сочетающих черты исторической действительности и мифологии различных уровней, позволяет видеть в них реальных обитателей тундры в эпоху, предшествовавшую развитию крупностадного оленеводства и экспансии кочевников-ненцев. Если в быличках и притчах *сихиртя* выступают белоглазыми карликами (см. *Ваал*), то в эпосе они предстают героями сцен превращения охотничьей культуры в оленеводческую (см. «Три Сихиртя», «Пятеро Яптик»). С учетом этимологии, предложенной Л. В. Хомич (*сиртя* — ‘делающий дыру’ или *сихирць* — ‘избегающий, имеющий землистый цвет лица’), а также саамских параллелей (Харузин 1890: 184; 321–322; Lehtisalo 1924: 66–67; Хомич 1970: 63–64; 1976: 58; см. также главу «Праистория»), название *сихиртя* можно определить как «дух предков» и считать реликтом древнесаамского понятия, сложившегося в этническом пространстве между Ямалом и Белым морем, с которым генетически связаны саамы и ненцы. К востоку от ненцев, у энцев и нганасан, образа *сихиртя* нет, вернее, энцам он известен от ненцев (*сиите*), а у нганасан *сиге* (*сихио*) — одноглазый великан-людоед, плавающий в медной лодке (Долгих 1961: 27–35). К западу он имеет параллели в северорусских преданиях об ушедшей под землю «белоглазой чуди». Возможно, какое-то отношение к *сихиртя* имеет древнее название саамов (у анонимного географа из Равенны VIII в.) — *Sirdifenni*.

**Сэр-но Ирико** — ‘Ледяного (Белого) острова Старик’, святилище которого расположено на острове Белом к северу от Ямала. К «Белому Старик» обращаются при камлании шаманы; по наблюдениям В. П. Евладова, на Ямале *Сэр-но Ирико* считается «главным» (Евладов 1992: 105); по ямальской легенде, в него превратился один из семи братьев-Харючи. По разным версиям, он — отец, муж или брат богини *Ямал Хада*. Одна легенда гласит, что в *Сэр-но Ирико* превратился охотник, заблудившийся и унесенный пургой на небо, где он взял в жены дочь бога *Нум*, а их дочь стала богиней *Ямал Хада*. Другая повествует о долгом пути по Ямалу человека с железным посохом — *Сэр-но Ирико*, который, умирая и воскресая, достиг края земли (*я-мал*), нашел себе двух жен, родивших ему четырех сыновей, и основал вместе с ними главное ненецкое святилище *Си’ив Мя* (Семь Чумов). Согласно третьей, *Сэр-но Ирико* и его сестра *Ямал Хада* вместе приехали с юга на север Ямала: он на семерке оленей, она — на четверке. Во всех случаях в образе *Сэр-но Ирико* видны черты эпического и мифологического героя, испытывавшего долю бедствующего странника и превратившегося в бога. Ненцы считают, что *Сэр-но Ирико* со своего острова, как с неба, видит

все, что происходит в тундре. Отдельные черты сближают его с *Илибембэртя* (оба живут на Белом острове и владеют дикими оленями). Возможно, под именем *Сэр-но Ирико* скрывается вождь племенного пантеона *Харючи-тэнз* — верховный бог *Нум* в его ямальской ипостаси.

**Сюдбабц** (от *сюдбя* — ‘богатырь’) — летучий воин с луком вместо крыльев. Тем же словом обозначается жанр эпических песен, в которых летающие богатыри сражаются в небе: «С концов своих луков они устремились к небу, небесный свод продавили головами»; «На конце своего расписанного камнями лука он к небу устремился, расписанный камнями лук использует вместо крыльев». В эпических песнях-*сюдбабц* летают не только воины, но и их упряжки и даже караваны оленей (Терещенко 1990: 24, 32). Летучие богатыри-*сюдбабц* предстают особым племенем, в котором есть воины (*хор-сюдбабц*) и женщины (*не-сюдбабц*) (см. «Четыре богатых Вай»). У *Сюдбабц Ерв* (Вождя летающих великанов) есть *сюдбабц нын* (богатырский лук), стрелой которого он может разнести в щепки царский семитрубый корабль; в его колдовской власти — шестидесятиное морское чудовище и волшебный говорящий камень, о который разбиваются корабли (см. «Могучий Пучи»).

**Сюдбя** — ‘великан’, ‘богатырь’, созданный *На* могучий зверочеловек, обитающий в подземном доме-норе. Битва с *сюдбя* — популярный сюжет ненецких сказаний о противостоянии людей и звероподобных инолюдей. Злодей-великан *сюдбя* запрягает в свои нарты росомах, медведей, мамонтов, погоняя их суковатой лиственницей. Жилищем *сюдбя* служит огромная яма, напоминающая берлогу, где бурлит котел, варятся люди; в одном углу его дома-берлоги лежат обглоданные скелеты, в другом — ожидающие своей участи пленники-полупокойники. Вход в берлогу *сюдбя* — дырка в земле или дупло в старом дереве. У *сюдбя* — особый язык, и заговорить по-*сюдбя* означает не то зашипеть, не то засвистеть; шипящий свист является и языком Подземелья (см. «Сын Лошади»). *сюдбя* вступает в схватку с героями-людьми, медведями и даже богами; он, например, побеждает сына *Илибембэртя* (см. «Безрогий Старик»), а сам может превратиться в божество Нижнего мира (*На*) — седьмая часть сердца побежденного *сюдбя* ускользает в земную щель, откуда доносится угроза когда-нибудь непременно вернуться. У *сюдбя* есть владения на земле — *Сюдбя-под* (просека в дремучем лесу), где путники приносят жертвы (см. «Тридцать Вэли»); *сюдбя* может превратиться и в духа-хранителя *хэхэ*.

Зверочеловек-оборотень *сюдбя* далеко не всегда оказывается злодеем; он сам, подобно медведю, может выступать в роли судьбы злодеев и лгунов (см. «Старик Хаби»). Если его дочери становятся женами людей, то *сюдбя* — заботливым дедушкой (особенно часто в отношении лесных жителей Хаби). В борьбе с могущественными чужаками, напри-

мер зырянами и русскими, *сюдбя* предстает народным плутом-мстителем, олицетворяя, если угодно, мечту о справедливости. Он проделывает трюки-подвиги, которые по плечу только великану-зверочеловеку (см. «Сюдбя Хэтанзи»). Как подметила Н. М. Терещенко, «во многих произведениях под словом *сюдбя* понимаются не страшные чудовища, но силачи-богатыри», и в разговорном языке глагол *сюдбядё(сь)* означает ‘быть уверенным в себе, самонадеянным’ (1990: 18). Герои с эпитетом *сюдбя* нередко выступают союзниками высших богов, в том числе бога *Нум* (см. «Левша-Дурак»), и главные боги *Нум* и *Ца* иногда называют друг друга *сюдбя*. Благодаря своей многоликости *сюдбя* представляется скорее особым качеством, чем конкретным образом.

На русский *сюдбя* можно перевести как ‘чудище’ — с указанием на общий языковой корень понятия. Слово *чудь*, распространенное в русском, саамском, коми языках и нередко выводимое из готского *βiuda* (народ, люди), означает в саамской фольклорной традиции «сказочный враждебный народ», в северорусской и коми — язычников, скрывавшихся от крещения в ямах и, в конце концов, заживо захоронивших себя в земляных жилищах (чудских печищах), подрубив несущий столб. В образе *чудь~сюдбя* можно видеть древнюю основу, связывающую фольклорные традиции ряда народов Северной Евразии.

**Сядай** — дух-страж (очевидна генетическая связь между ненецким *сядай* и саамским *сейд*). Вырезанные из дерева остроголовые *сядаи* охраняют святилища (*хэхэ-я*), священные нарты (*хэхэхан*), выступают исполнителями воли богов (*хэхэ*), принимая от их лица жертвоприношения. По преданию, *сядаев* начали изготавливать, когда духи-*хэхэ* перестали ездить по земле и остались жить на своих священных землях; тогда люди сделали *сядаев* (тень *хэхэ*) и стали приносить им жертвы дома. Примечателен монолог старухи в одном из сказаний: «Я сделаю себе вместо сыночка деревянного *сядая*. После нашей смерти люди земли возьмут нашего деревянного *сядая* в услужение своих *хэхэ*». *Сядай* — знак, олицетворение (отсюда распространенная этимология от *ся* — ‘лицо’) богов-*хэхэ*; иногда один *сядай* обозначает семерых *хэхэ* — на нем вырезают семь личин. Собеседник Т. Лехтисало, сравнивая религии самоедов и русских, заметил: «У русских есть кресты, а у нас *сядаи*, которые изготовлены рукой, как и кресты». Обычно *сядая* вырезает шаман из дерева, растущего на священном месте (Лехтисало 1998: 13, 24, 52, 70, 82). Иногда *сядая* называют *еня* — ‘слуга’, ‘ночной караульщик’. Когда *сядай* выступает в роли охранника стойбища, оленьего стада, кочевого каравана, его хозяином оказывается человек, который может наказать охранника за плохую службу (например, избить вожжой или порубить топором). *Сядай* в свою очередь может выражать злобный нрав и мстить хозяину. Иногда служебная роль *сядая* представляется воздаянием-наказанием — в *сядая*, например, превращается вероломный Ий (Зять) в сказании «Старик Хаби».

**Тадев Сомтавы** — ‘Рождающий шаманов’, дух особого шаманского пантеона. Насколько значима и в то же время скрыта роль шамана в мире людей, настолько эзотерична миссия *Тадев Сомтавы* в мифологии. В *Тадев Сомтавы* превращается герой (Вантад-тадибе в *хынаби* «Клюв Белого Орла»), который оказывается сильнее бога смерти *Ѓа* и выше верховного бога *Нум*. Он совершает нечто выходящее за рамки традиционного мифа — на глазах у истекающего кровью *Ѓа* рассекает на части чудовище *няятар* и, переродив камланием, делает его богом *Нум*. Обращение к категории *сомтавы* (рождающего начала) свойственно именно шаманам. Камлающий на бубне *сэвндана* (ясновидящий) может призвать *Варк Сомтавы* (Рождающую медведей), *Яң-кора Сомтавы* (Рождающую мамонтов). И сам *сэвндана*, камлая в женской ягушке, выступает неким обоеполым рождающим началом. В этом смысле и *Тадев Сомтавы* предстает исходно единым шамано-родителем.

**Ту Хада** — ‘Огня Старуха’, иначе именуемая *Ту Пухуця* (Огня Хозяйка). *Ту Хада* оказывается то злодейкой, сжигающей всех сватающихся к ее трем дочерям женихов (см. «Хозяйка Огня»), то покровительницей скрывающегося от погони героя — дарит ему пеструю собачку, на которой он переплывает море. Старуха Огня треском предупреждает хозяев о приближении опасности, явлении духов или врагов. Очагу кланяются, когда гремит гром, и Старуха Огня оберегает людей от молнии. Зато она может сжечь людей или потребовать от них 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. Лишь после этого огонь вновь разгорелся. По другой легенде, однажды женщина ткнула в огонь ножом. Очаг погас. Старуха Огня ей говорит: «Ты мне глаз выколола, отдай своего сына, тогда гореть буду». Женщина отдала своего сына огню, и он загорелся вновь. *Ту Хада* не переносит порезов и уколов металлическими предметами, мусора и плевков в очаг (от этого на языке может вздуться пузырь). Если разводят новый огонь, в очаг кладут монету, если готовятся к торжественной трапезе, *Ту Хада* подносят первый кусочек жира и глоток водки. По данным Т. Лехтисало, Старухе Огня следует отдавать срезанные волосы, а если у ребенка выпадает зуб, бросить его в огонь, чтобы *Ту Хада* дала новый. Магией на огне (тычками ножа в очаг) можно наслать на врага смерть. Протыканием огня ножом сопровождается и клятва на огне — «Пусть Бабушка-старуха Огня сожрет меня, если я виновен». В одном из сказаний Старуха Огня описывается сидящей в середине семи встроженных друг в друга стеклянных чумов; в ее огне сгорают медные, свинцовые, стальные и железные поленья (Лехтисало 1998: 86–87).

**Хад Хада** — ‘Пурга Старуха’, дух холода и смерти в облике крадущей людей старухи с длинными седыми волосами. По легенде, *Хад Хада* унесла заблудившуюся девушку на небо и превратила ее в чайку-халэв. Ей способны противостоять домашний дух-хранитель *цытарма*, которого во время пурги выносят наружу, и Старуха Огня (*Ту Хада*), к помощи которой прибегает женщина-шаманка. М. А. Кастрену довелось наблюдать заклинание ветра, совершаемое самоедкой-колдуньей: она ходила вокруг очага, останавливаясь по четырем его сторонам и кланяясь на все четыре стороны, затем села перед огнем, издала восклицание: «У-у-у!» и принялась тихо постукивать по очагу (Кастрен 1860: 167). Сходные и по-своему выразительные мифологические образы пурги существуют у других самодийских народов. Нганасаны полагают, что *котара”а* (пурга) случается, когда живущий на первом небе седой старик-пурга *Козу нуо* раскрывает свои ноздри (обыкновенно он держит их зажатыми) и начинает дуть. Старика *Козу нуо* посвящают оленя, отмечаемого особой тамгой, а чтобы остановить пургу, втыкают в снег палочку с нанизанными на нитку вшами и говорят: «Пусть станет так тепло, что ни одна вошь не замерзнет» (Попов 1984: 48). *Хад Хада* близка по призванию и имени не только нганасанскому *Козу нуо*, но и селькупскому богу смерти *Кызы* — не случайно страна *Кызы* располагается на холодном севере, а чум его сына стоит у устья шаманских рек, впадающих на дальнем севере в Море мертвых.

**Хыңгартя** (возможно, от хэ — ‘водоворот’) — дух священных водоворотов, «где тонут корабли»; один из семерки духов-обитателей главного святилища ненцев — *Си’ив Мя* (Семь Чумов). Он является в образе громадного волосатого чудовища. Водовороты-святилища *Хыңгартя* находятся в устье Оби и устье Тазовской губы, на границе рек и моря, где речная вода, по старым ненецким поверьям, уходит под землю и под землей возвращается в истоки. *Хыңгартя* представляется посредником между сушей и водой, миром людей и страной *Ид Ерв*. Слепая шаманка, обречшая себя в жены *Ид Ерв*, ушла к Владыке Вод через святилище *Хыңгартя* на мысе Трехбугорном. Девушка-сихиртя приехала к озеру *Хыңгартя* спасти своего брата, но осталась навсегда у «Свистящей сопки» (см. «Песня сихиртя»). Однажды ненцы несколько дней шли на шестивесельной лодке на север от Нового Порта по Обской губе; ветер крепчал и грозил мореходам гибелью; изможденные гребцы уснули, и тогда кормчий Иримбой Вануйто произнес: «*Хыңгартя*, помоги мне, если другим не хочешь помочь!» После этого ему в одиночку (вернее, с помощью духа водоворотов) удалось довести лодку до пристани. *Хыңгартя* предпочитает в жертву белолобого олененка (*тайсэр сую*); если обряд совершается в северной тундре, при заклинании олененка следует помахать платком на юг, в сторону водоворотов. Возможно, *Хыңгартя* является племенным/фратриальным духом Вануйта-тэнз.

**Хэбидя Хо Ерв** — ‘Хозяин Священной Березы’, повелитель потопа. Он живет в дупле священной семиствольной березы. Раз в две тысячи лет он поднимает свою березу, и из-под ее корней по земле разливается священная вода. Перед *Хэбидя Хо Ерв* бессилен верховный бог *Нум*. Мыть землю потопом нужно для ее очищения от плодящихся болезней (см. *Ваал*). Одно из святилищ *Хэбидя Хо Ерв* находится на Хо-ян-саля (Березы морской/земной мыс). По сведениям Т. Лехтисало, на святилище *Надья* росла береза с семью ветвями; однажды корни березы стали гнить, и когда сгнил седьмой корень, береза упала. Из ее ствола потекла кровь, ставшая огнем, а вслед за огнем хлынула священная вода, заполнившая реки. Люди и звери спасались на плотях. Остановить потоп удалось шаманам, семикратно крикнувшим богу со священного мыса. Когда придет новый потоп, нужно связать ивовые плоты и скрепить их собачьей шерстью (Лехтисало 1998: 10). Сказительница Светлана Вэнго убеждена: если начнется новая мировая война, остановить ее можно будет только священной водой — тогда и сыграет свою роль «великий потопник» *Хэбидя Хо Ерв*.

**Хэхэ** — ‘дух’, ‘бог’. Понятие имеет глубокие корни в самодийской мифологии и является общим для ненцев и родственных им народов: ненецкому *хэхэ* у энцев соответствует *киху*, у нганасан — *койка*, у маторов (саянских самодийцев) — *кайго*. Земли, принадлежащие богам, называются *хэхэ-я* (*хэбидя-я*) и являются святилищами; к ним относятся и некоторые арктические острова (Вайгач, Белый, Литке). *Хэхэ* называют и сильных шаманов, при жизни обретающих бессмертие (см. «Нцый-вай-богач»). *Хэхэ* носят персональные имена и образуют пантеон, возглавляемый богом неба *Нум*. К *хэхэ* относятся прежде всего небесные духи, рожденные *Нум Небя* (Неба Матерью), хотя и земных родовых духов также именуют *хэхэ*. Среди них выделяются высокие *хэхэ*, называемые *хэсе*: *Явмал-хэсе* и *Яптик-хэсе*. Они — не только общененецкие мифологические герои, но и духи-покровители отдельных племен/фратрий (*тэнз*): *Явмал-хэсе* — *Хаби-тэнз*, *Яптик-хэсе* — *Яптик-тэнз* (см. главу «Род и народ»). На святилище *Си’ив Мя* (Семь Чумов) подобное разделение подчеркивается сосуществованием двух главных жертвенников (*хандорма*) — *Яптик-хандорма* (жертвенник *Яптик-тэнз*) и *Цокатэта-хандорма* (жертвенник *Цокатэта/Харючи-тэнз*).

**Хэ’** — ‘гром’. *Хэдо* (громы) предстают небесным воинством, одетым в каменные шлемы, кочующим на облаках или мчащимся на грохочущих железных/каменных нартах. В *хынабц* «Левша-Дурак» упоминается целое стойбище громов — семь-по-девять-по-девять чумов, принадлежащих *Хэ’ Сивиле* (Серому Грому), *Нарьян Хэ’* (Красному Грому), *Падвы Хэ’* (Пестрому Грому), *Лаборти Хэ’* (Грохочущему Грому), *Сэрча Хэ’* (Белому Грому) и *Хэву Ерв* (Вождю Громов). Седьмым в этой

небесной стране оказывается чум бога Юга — *Иба-сей*, которому служат войны-громы. В других сказаниях упоминаются *Морорез Хэ'* (Сверкающе-белый Гром) и *Париденя Хэ'* (Черный Гром); имена громов различаются по цвету грозовых туч — «голов громов». В *ярабц* «Семь Ярко» *Хэңо Ерв'* (Громов Вожди) сражаются с богом Севера (*Нэрм-сей*), намереваясь растопить его владения — ледяной хребет. Несколько семерок дней небо полыхает огнем, хлещет ледяной дождь, но очередная схватка богов Севера и Юга оканчивается примирением и обменом невестами.

По данным Т. Лехтисало, духи грозы — это небесные воины, которые едят железный хлеб. Иногда они представляются одноглазыми, одноногими и однорукими. Сражаясь с богом Севера, они мечут громовые стрелы, но не могут поразить противника — их стрелы с шипением падают в воду. Северное сияние возникает, когда духи стреляют, а стрелы замерзают в море. Лесные ненцы представляют духов грозы птицами, живущими в море. Из моря они поднимают воду в небо, используя в качестве тягловых животных облака. Когда они открывают рот для речи, оттуда зигзагом вылетают молнии, а гром — их речь. Молнии представляются и крыльями птицы грома — железной утки, прилетающей с юга вместе со стаями гусей (Лехтисало 1998: 15–16).

Когда небесные воины-громы стреляют молниями — *муңоты-ту* (стрела-огонь), на земле поют лиственницы (поэтому они священны). Во время грозы женщине лучше снять одежду красного цвета и покрыть голову платком, иначе небесные воины могут ее похитить. По рассказам лесных ненцев, Гром иногда поднимает земную девушку в небо. Правда, пока она летит, ее *сах* (одежда) сгорает — только волосы на голове остаются. Когда она входит в небесный чум, Вождь Громов говорит: «Дайте ей *сах*, нехорошо на нее смотреть». Рожать пленнице на небе нельзя, ибо вскоре ее «опять на землю спустят». У тундровых ненцев принято считать невестой грома (*хэхэн' сяр' вы' не*) девочку, родившуюся во время грозы. По достижении возраста девушки она еще семь лет не должна выходить замуж, не то «с ума сойдет». За разжигание домашнего огня во время грозы *Хэ'* может молнией спалить чум. При затяжных грозах «пухнут и мрут олени». Громовые каменные стрелы расщепляют деревья до корней и иногда попадают в людей или оленей. Но счастье выпадет тому, кто после грозы найдет громовую стрелу и спрячет ее в своей священной нарте.

*Явмал* (*Яв'мал, Явмал-хэсе*) — 'Истоков-вод дух', 'Края-морей дух', культурный герой и бог-странник, «смотрящий за миром», владыка южного/теплого/верхнего моря. По его воле с юга несутся вешние воды и приходит летнее тепло. У верхнего моря стоит *нярава хард* (медный дом), в окно которого *Явмал* наблюдает за миром, а ночью мчит по небу на белолобом коне или упряжке белолобых оленей, объезжая и

осматривая землю. Он вездесущ, его путь лежит от моря до моря — от теплых вод к ледовитым, где он спасает унесенных на льдинах морских охотников; на острове Вайгач его образ запечатлен выложенными из камней кругами. *Явмал* движется и по вертикали Небо–Подземелье, участвуя в бесконечном диалоге богов *Нум* и *На*. Сын бога Неба *Нум* и богини Земли *Я-Миня*, он оказывается в гуще земных событий, рождений и смертей людей, узаконения ритуалов и явления родовых духов-покровителей *хэхэ*. *Явмал* посещает подземелье, где обитают люди *сирхтия* и пасутся ‘земляные олени’ — мамонты. Он сведущ в законах лесного мира великана *сюдбя* и водной стихии *Ид Ерв*. Родственные узы связывают его с хозяином оленей *Илибембэртя*. В цикле мифологического времени «смотрящий за миром» ответствен за два пика — крайнего упадка и крайнего напряжения природы (зимнего и летнего солнцестояния): в зимней тьме, когда *На* крадет свет (Солнце и Луну), *Явмал* советует своему отцу *Нум* хитростью вернуть светила из подземелья; в разгар лета, когда половодье превращается в потоп или тепло становится губительной жарой, ненцы приносят жертвы *Явмал* и бьют по воде саблями, призывая бога умерить зной. *Явмал* носит саблю и доспехи (иногда даже мундир). Он покровительствует шаманам и воинам, выступает посредником в отношениях ненцев с хантами и русскими (иногда его прямо называют ненецко-хантыйско-русским богом). Его воплощениями оказываются гусь и утка, в одежде выделяется лисий мех, его дом-святилище располагается в «вершине» Оби (иногда с уточнением: в юртах Волторминских или Троицких).

Ненецкий *Явмал* близок угорскому *Мир-Сусне-Хум* по месту в пантеоне и деталям культовой атрибутики. Он считается братом/двойником угорского Смотрящего-за-Миром, носится вместе с ним по звездному небу, живет на святилище среди хантыйских богов. В имени *Явмал* пересекаются два измерения: (1) южное, выраженное буквально смыслом ‘верхних вод’, и (2) северное/западное, обозначенное цепью теонимов с единой основой *юма-илма* и единым значением ‘бог неба’: северо-пермский *Йомаль* (*Йенм*) — марийский *Юмо* — эстский *Юммал* — финский *Юмала* — саамский *Юбмел* (*Йиммел*); цепь замыкает известный по исландским сагам бог беломорских бьярмов *Йомали*, капище которого грабили заезжие викинги. *Явмал* «южного моря» соотносим через посредство угорского *Мир-Сусне-Хум* с арийским *Митра* и тюркским *Тенгри*. *Явмал* «северного неба» связан через уральский теоним *Юма/Йомали* со скандинавским *Тор* (в исландской Саге о Стурлауге бог *Йомали* назван именем *Тор*). При обширности взаимных связей богов-странников у народов североевразийского круга, *Явмал-хэсе* имеет и свою племенную нишу — его можно считать вождем пантеона Хаби-тэнз (северных хантов), а его высокий мифологический статус связать с социальной миссией обдорских остяцких князей Тайшиных.



**Ямал Хада** — ‘Края-земли Старуха’, хозяйка Ямала и главного святилища ненцев *Си’ив Мя* (Семь Чумов), дочь или воплощение *Я-Мюня* (богини Земли). На святилище Семи Чумов, где живут семь ненецких богов и совершают жертвоприношения семь ненецких родов (в действительности *си’ив*-семь означает «все»), принято приносить отслужившие свой срок священные предметы (шесть *сымзы*, культовые скульптуры, нарты, шаманские бубны), а также кровавые жертвы и подарки. Паломники везут дары со всех посещенных ими по пути стойбищ. Здесь все предметы возрождаются, заново насыщаются священной силой. По обычаю, паломник приносит *Ямал Хада* свою жертву и забирает с собой ее ответный дар, а также развозит предметы со святилища во все стойбища, откуда он привез жертвы. Главный дар богини — лента, символизирующая «пояс Старухи». Эта лента «должна быть в каждом ямальском чуме», она повязывается на пояс культовой куклы *мяд-пухуця* (‘хозяйки чума’). *Мяд’ пухуця* охраняет рождение, жизнь и смерть живущих в чуме людей; особенно важна ее роль в обряде родин, когда для облегчения родов ‘хозяйке чума’ развязывают пояс-ленту. *Ямал Хада* считается матерью всех ямальских *мяд-пухуця*, и не случайно ее главный символ — поясная пряжка (*ни еся*), с которой связаны легенды о Старухе Края Земли и появлении святилища Семи Чумов.

По одной версии, охотники семи родов собрались для облавы на диких оленей на севере Ямала, где в то время стоял один обыкновенный *сядай*. Соорудили коридор из «махавок» (кольев с наверхиями) для загона оленей и перебили из луков все стадо в тридцать голов, осталась лишь одна белая важенка. Охотник из рода Вэнга (не то предводитель охоты, не то, наоборот, последний из лучников) застрелил белую важенку. При разделке нож звякнул о металлическую пряжку на брюхе оленухи. Охотники поняли, что какой-то дух превратился в оленя и позволил себя убить. На месте охоты возникло знаменитое святилище, а между родами Вэнга и Цокатэта разгорелся спор о праве на священную пряжку (Житков 1913: 51; Евладов 1992: 123, 148–149).

По другой версии, живший на Ямале самоед поехал на промысел и заблудился в тумане. Поднялась страшная буря и унесла его на небо, где он попал в «Божий чум», женился на божьей дочери и сам стал богом. Спустившись на землю, он 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». Жена его осталась на Ямале, а он сел на острове и стал Белым Стариком (*Сэр-цо Ирико*). Их дочь околдовал бог Севера (*Нэрм-сей*), превратив в Белую Важенку, которая попала под стрелу и при разделе досталась роду Вэнга. Затем пошла молва о найденной на ней пряжке, из-за которой между самоедскими родами разгорелась война (Евладов 1992: 151).

По третьей версии, в Белую Важенку превратилась женщина, спасшаяся от жестокого мужа. Важенка с оленятами, преследуемая охот-

никами Џокатэта (в том числе мужем), уходила все дальше на север Ямала. Семь раз семь оленей останавливались на отдых, и эти места позднее стали святилищами. Охотники зимой и летом шли по следам Белой важенки и у края земли, на мысе Хэхэм-Саля, настигли жертву. Застреливший Белую Важенку охотник Џокатэта (преследователь-муж) обнаружил на поясе оленухи пряжку своей жены. С тех пор люди приносят жертвы женщине-оленухе и ее детям на семи жертвенниках у мыса Хэхэм-Саля, а протекающая неподалеку река называется Яхады-яха (река Важенки).

Последняя версия (см. «Сокровенное слово») повествует о камлании шаманов Џокатэта, которые принесли в жертву богине Земли женщину. В ее плоть и вошла богиня, став Старухой Края Земли. Лишь позднее, когда она обернулась Белой Оленухой, разыгралась известная «драма пряжки». Эта версия представляется близкой к реальности и объединяющей в шаманском ключе остальные сюжеты, включая легенды о явлении *Сэр-до Ирико*. Миф связал божественное и человеческое в образе богини Ямала как хозяйки вновь созданного святилища-пантеона ямальских ненцев.

**Я-Миня** — ‘Землю Несущая’, богиня Земли, материнства и рождения, именуемая также *Я-Сой* (Рождающая Земля), *Я-Мюня* (Земли Лоно), *Я-Небя* (Земля Мать). Она — дух Земли и живет внутри земли. В ее дом ведет дверь с ручкой из мамонтового бивня, а сама она — старушка «лицом в семь пядей, спиной в одну». Это земляное существо с огромным лицом держит в руках судьбы богов и людей, их рождение и рождение-наоборот — смерть. Она вхожа во все миры и предстает в разных ликах: в Подземелье она — мать бога *Џа*, на Небе — жена бога *Нум*, на Земле — мать богинь-дочерей, ставших ее местными/племенными воплощениями (*Пэ-мал Хада*, *Ямал Хада*, *Яптикар Небя*). Она — то Лоно, которое всё рождает и всё забирает. На Вайгаче символом каменной *Небя-хэхэ* (Матери духов) является огромная скальная щель, куда бросают жертвоприношения. В *хынабц* «Левша-Дурак» к *Я-Мюня* за советом обращаются верховный бог *Нум* и владыка преисподней *Џа*, после чего *Нум* убивает старушку «лицом в семь пядей, спиной в одну». И тут же является новая *Я-Мюня* — вместо дряхлого тела она обретает свежую плоть жены бога-победителя (*Нум*).

По энецкому преданию, богиня Земли (*Дья Минью*) наделила первую пару людей мужским и женским детородными органами (Vasiljev 1978: 430–431). Лесные ненцы считают, что «Несущая землю старуха» (или «Земляная бабушка-старуха») опоясана семью поясами, одета в земляной костюм и земляную шапку; она посылает людей в этот мир, ведет книгу о сроках их жизни. Запись о рождении называют «бумагой Несущей землю старухи», а в случае смерти говорят: «Пришла бумага, написанная Несущей землю старухой, из-за бумаги наступила смерть» (Лехтисало

1998: 88). Домашние духи *мьд-пухуця* ('хозяйки чума') являются малыми копиями-воплощениями богини Земли и выполняют ее волю.

**Яптик-хэсе** — 'высокий дух Яптик' (*хэсе* — усиленный вариант *хэхэ*), хранитель рода (*еркар*) Яптик и племени/фратрии Яптик-тэнз (Вануйта-тэнз). В то же время он входит в общеплеменный и общененецкий пантеоны, считаясь сыном/зятем бога *Нум* или *Илибембэртя*, зятем хантыйского бога *Орт Ики*, братом духа *Поңгармэ Ирико* (Старика Страны Вихрей). К *Яптик-хэсе* обращаются за помощью в случае тяжелой болезни — например, *нярмако* (корь). Для изгнания духа болезни передают жрецу (*хэхэмбэртя*) Яптик искупительную жертву — собаку. У рода Яптик отмечено «явление, как будто не встречающееся среди прочих ненцев» — жертвоприношение собак. *Яптик-хэсе* приносят в жертву красивых белых собак, которых душат удавкой, чтобы «не появилась кровь». Череп и шкуру собаки оставляют на святилище, кровью намазывают полозья нарт (Чернецов 1935: 132; Источники 1987: 87, 118–119). Шаман обращается к высокому духу: «*Яптик-хэсе*, [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: 75). *Яптик-хэсе* вообще покровительствует собакам, члены рода Яптик изготавливают и хранят металлические изображения собак. По старой традиции, собака не должна умирать своей смертью — ее, состарившуюся, следовало задушить, извлечь сердце и разрезать его на семь частей. Существовали, вероятно, и более древние традиции — на жертвеннике Усть-Полуй найдено скопление черепов собаки. Они пробиты и погребены под большим очагом. Там же обнаружены части скелета человека (Moszynska 1978: 472). Не исключено, что древний Усть-Полуйский жертвенник был посвящен духу-прообразу *Яптик-хэсе*.

Другим символом *Яптик-хэсе* является колокольчик, хранящийся в каждой священной нарте. Его звоном — голосом *Яптик-хэсе* — призывают духов к ритуальной жертве у священной нарты. В эпосе он завещает приносить себе жертвы осенью, когда выпадет снег, — во время разгула на Земле темных сил. Именно *Яптик-хэсе*, ладящий со всеми мирами, способен охранить людей в период *нэв* (темноты). Он, сын бога *Нум*, никогда не возвращается на небеса. Подобно человеку и собаке, он по-своему досотворен *Ца* — его настиг и приковал к земле первый буран; его путь (в *лахнако* «Пятеро Яптик») начинается долгим зимним сном и оканчивается жертвоприношением в преддверии тьмы. От темных сил и бережет Землю *Яптик-хэсе*: «Я охраняю людей!» — провозглашает Младший Яптик (*Яптик-хэсе*), сбросив в земную дыру *цылека*.

В сказаниях *Яптик-хэсе* объезжает и верхних богов (*Илибембэртя*), и гостит в подземелье (у *сихиртя*); чудаковатых *няд-цаворта* он оставляет в покое, избегая их радушия, а злобных *туңго* уничтожает. Он все время ездит — и в эпосе, и в своем культовом бытии. У него нет опреде-

ленного места, вернее, у него много мест: святилище Япто-хаэн на Юрибее, мыс Тор (Lehtisalo 1924: 74–75; Источники 1987: 118–119), тундра между мысом Пэу-Саля и бухтой Находка. Но главный кочевой приют *Япतिक-хэсе* — священная нарта, которую возит по тундре его жрец — *хэхэмбэртя* (хранитель духа) или *хэсе енядо* (служитель духа). *Япतिक-хэсе* и его жрец (обычно шаман-сэвндана) наделены особой миссией: объезжать весь Ямал и «считать всех ненцев»; нарта *Япतिक-хэсе* по солнцу объезжает каждый чум — кому суждено умереть, тот тут же падает замертво. Путь кочующего *Япतिक-хэсе* начинается и завершается на североямальском святилище *Си'ив Мя* (Семь Чумов), где находится большой жертвенник — *Япतिक-хандорма*.

Мифологический образ *Япतिक-хэсе* явно выходит за рамки обычного родового хэхэ. Легенда о том, как *Япतिक-хэсе* (сын бога *Нум*) жил на теплой земле и был настигнут первым бураном (Источники 1987: 118), в чем-то перекликается с историей об унесенном вихрем на небо *Сэр-до Ирико* (Белого острова Старик). И по значимости для ямальских ненцев Белый Старик и Дух-Япतिक подобны, только принадлежат к разным *тэнз* (племенам/фратриям) — *Цокатэта* (Харючи) и Япतिक. Вероятно, *Япतिक-хэсе* — сын-олицетворение верховного бога *Нум*, глава племенного/фратриального пантеона ненцев Япतिक-*тэнз*. Примечательно, что у Япतिक-*тэнз* есть и своя богиня Земли (*Я-Мюня*), которую олицетворяет *Яптикар Небя* — Мать Япतिक<sup>3</sup>. В сюжете *лахнако* «Пятеро Япतिक» мать пяти братьев играет судьбоносную роль: в исходной сцене она побуждает к действию сонных сыновей, варит им пять гусиных желудков и пять гусиных лапок, призывает пойти на промысел; поставленная набок материнская нарта служит Старшему Япतिक мерилом восхода зимнего солнца; на исходе тяжелой одиссеи Младший Япतिक разыскивает свою мать, подсказывающей ему последние решающие шаги; в финале, когда герои переходят в статус богов, не жена Младшего Япतिक, а именно мать становится богиней Земли (*Я-Мюня*). Мифу вторит культ: в священной нарте *Япतिक-хэсе* центральное место занимает большое изваяние, одетое в ягушку и женскую шапку — Мать Япतिक. Кроме нее, в нарте — управляющая упряжкой жена *Япतिक-хэсе* и фигурка *Нярмако* (духа краснухи-кори), помогающая духам Япतिक поладить с болезнями. Иногда Мать Япतिक называют, как и ее сына, *Япतिक-хэсе* и с особым почтением говорят, что она слышит каждое слово, произносимое людьми.

<sup>3</sup> Однажды Анастасия Лапцуй посоветовала мне обратить особое внимание на образ *Яптикар Небя* (Матери Япतिक), благодаря чему я заметил ранее ускользавшие из поля зрения детали мифологии и культа *Япतिक-хэсе*.

## ГЛОССАРИЙ

- Айбат (нен. *айбат*) — сырая или мороженая оленина или рыба, повседневная пища тундровых кочевников.
- Аргиш (нен. *мюд*) — кочующий караван, олений обоз из нарт.
- Важенка (нен. *яхадей*) — оленуха.
- Вэсако — старик, взрослый мужчина.
- Евай — суп, навар от оленины или рыбы.
- Ерв — вождь, глава, хозяин.
- Камыс (нен. *пена*) — шкура с ног оленя или лося, употребляемая на подбой лыж или на обувь.
- Каслать (касление) — кочевать (кочевание).
- Кисы (нен. *пива*) — обувь из оленьего меха.
- Луца — русский.
- Макода-си — верхнее дымовое окно в чуме (*макода* — основные шести, *си* — отверстие).
- Малица (нен. *мальця*) — верхняя мужская одежда из оленьих шкур мехом внутрь, с капюшоном и пришитыми к рукавам рукавицами.
- Мандо (Манду, Манту, Манто) — самодийцы правобережья Оби, тундровые и лесные энцы.
- Не — женщина, жена.
- Нё (*нёняцы*) — дверь, вход, пространство чума у входа.
- Нюк — покрытие чума, сшитое из оленьих шкур, бересты, брезента; наружная крышка (*ея*) шьется мехом наружу, внутренняя (*мюйко*) — мехом внутрь.
- Пай Хой — Полярный Урал.
- Параңода — царь.
- Пой-нуто — нарта, подпиральная чум со священной (*си*) стороны; *нуто* — нарта для перевозки шестов чума.
- Салако — дурачок; в ненецких сказаниях часто выступает главным героем, путь которого начинается с глупых поступков (бездействия, сна) и завершается героическими деяниями (превращением в бога).
- Санэр — зыряне, жители Печоры (Санэро-ям).
- Си (*синяцы*) — священная сторона чума напротив входа.
- Симзы — священный шест в чуме, в верхней части которого вырезаются личины.
- Совик (гусь, нен. *савак*) — верхняя мужская одежда мехом наружу, надеваемая в дальние поездки поверх малицы.
- Тавы — тавгийцы (нганасаны), самодийцы Таймыра
- Тадибе — шаман; у ненцев различаются: *начекы тадебя* (детский шаман, наре-

кающий новорожденного именем), *мал'юдэрта* (сновидящий), *самбана* (проводящий души покойных), *янацы* ('к земле' камлающий), *сэвдана* ('ясновидящий', камлающий к небу).

Туңго — тунгусы (эвенки), восточные соседи ненцев.

Тэта — богач, хозяин.

Тынзян — аркан для ловли оленей.

Хаби — иноплеменники (обычно ханты), в нарицательном значении пастухи, работники, слуги.

Хабт — кастрированный олень, бык.

Хабтарка — крупная бесплодная оленуха, выносливая и сильная, быстрая в упряжке.

Хасава — мужчина, человек, муж.

Хор (нен. *хора*) — олень-самец, иногда эпитет воина, шамана, бога.

Хорей (нен. *тюр*) — длинный шест для управления упряжкой оленей; на переднем его конце — костяное навершие для смягчения ударов, на обратном конце — железный наконечник *нарэ*, служащий копьем.

Хэхэңган — священная нарта.

Ягушка (паница, нен. *паны*) — меховая верхняя женская одежда; служит также ночным одеялом.

Янгач (*яңгаць*) — колотушка, обычно изготовленная из дерева (березы), иногда из кости. Мужская лопатка-колотушка, хранящаяся в нарте под шкурой, используется для откапывания песчовых нор, оглушения пойманных зверьков, проб снега и ягеля. Женской колотушкой, хранящейся у порога, обивают снег с покрывшек чума и одежды. Различаются *ңэ-яңгаць* (колотушка для обуви) и *ея-яңгаць* (колотушка для нюков).

---

## ЛИТЕРАТУРА

- Бахрушин С. В. 1955.** Очерки по истории колонизации Сибири в XVI и XVII вв. // Бахрушин С. В. Научные труды. Т. 3. Ч. 1. М.: АН СССР. С. 13–160.
- Бахрушин С. В. 1955а.** Самоеды в XVII в. // Бахрушин С. В. Научные труды. Т. 3. Ч. 2. М.: АН СССР. С. 5–12.
- Белов М. И., Овсянников О. В., Старков В. Ф. 1980.** Мангазея. Мангазейский морской ход. Ч. 1. Л.: Гидрометеиздат.
- Белявский Ф. 1833.** Поездка к Ледовитому морю. М.
- Борзунов В. А. 1986.** Сравнительный анализ зауральской и западносибирской культур крестовой керамики // Проблемы урало-сибирской археологии. Свердловск.
- Броднев М. М. 1950.** От родового строя к социализму // СЭ. № 1. С. 92–106.
- Бруин К. де. 1872.** Путешествие через Московию // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей Российских. СПб., Кн. 1.
- Бунак В. В. 1956.** Человеческие расы и пути их образования // СЭ. № 1.
- Буров Г. М. 1965.** Вычегодский край. Очерки древней истории. М.: Наука.
- Буров Г. М. 1967.** Древний Синдор. М.: Наука.
- Буров Г. М. 1989.** Происхождение коми-зырян в свете новых археологических данных // Материалы 6-го Международного конгресса финно-угроведов. Т. 1 / Ред. Э. А. Савельева. М.: Наука. С. 19–21.
- Бэрроу С. 1938.** Плавание в направлении реки Оби и открытия, сделанные шкипером Стефаном Бэрроу, командиром пинассы под названием «Сеч-рифт», а также другие обстоятельства, достойные примечания, происходившие в 1556 г. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. М.
- Вайнштейн С. И. 1972.** Историческая этнография тувинцев. М.: Наука.
- Вайнштейн С. И. 1991.** Мир кочевников центра Азии. М.: Наука.
- Василевич Г. М., Левин М. Г. 1951.** Типы оленеводства и их происхождение // СЭ. № 1.
- Васильев В. И. 1962.** Система оленеводства лесных энцев и ее происхождение // КСИЭ. Вып. 37. М. С. 67–75.
- Васильев В. И. 1975.** Проблемы формирования енисейских ненцев (к вопросу об этнической природе этнографических групп в составе современных народностей Севера) // Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука. С. 111–147.
- Васильев В. И. 1979.** Проблемы формирования северосамодийских народностей. М.: Наука.
- Васильев Е. А. 1978.** Гребенчато-ямочная керамика Среднего Приобья // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 3–12.

- Васильев Е. А. 1982.** Северотаежное Приобье в эпоху поздней бронзы // Археология и этнография Приобья. Томск: ТГУ.
- Вербов Г. Д. 1936.** Лесные ненцы // СЭ. № 2.
- Вербов Г. Д. 1939.** Пережитки родового строя у ненцев // СЭ. № 2. С. 43–66.
- Верещагина И. В. 1990.** Мезолит на Крайнем Европейском Северо-Востоке // КСИА. 200. С. 48–54.
- Вершинин Е. В. 2003.** Русская власть и сибирские самоеды в XVI–XVII вв. // Вестник НГУ. Сер. История, филология. Т. 2, вып. 2: История. Новосибирск: НГУ. С. 5–21.
- Гемуев И. Н. 1984.** Семья у селькупов (XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука.
- Гемуев И. Н., Пелих Г. И. 1974.** Селькупское оленеводство // СЭ. № 3. С. 83–95.
- Георги И. Г. 1799.** Описание всех в Российском государстве обитающих народов. Ч. III. СПб.
- Головнёв А. В. 1988.** Социально-экономические аспекты ненецко-угорских контактов // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск: ТГПИ. С. 86–101.
- Головнёв А. В. 1993.** Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск: НГУ.
- Головнёв А. В. 1995.** Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН.
- Головнёв А. В. 1998а.** Древний Ямал в контексте мифологии и археологии // Этнографическое обозрение. № 2. С. 101–115.
- Головнёв А. В. 1998б.** Туземцы и пришельцы в этногенезе Северного Приобья: заметки к археологической дискуссии // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Новосибирск: Наука. С. 66–83.
- Головнёв А. В. 1998в.** Бронзовый ложка из Ростовки // Интеграция археологических и этнографических исследований. Материалы VI Международного научного семинара, посвященного 155-летию со дня рождения Д. Н. Анучина. Ч. 1. Омск; СПб. С. 50–53.
- Головнёв А. В. 2000.** Путь к Семи Чумам // Древности Ямала. I. Екатеринбург–Салехард: УрО РАН. С. 208–236.
- Головнёв А. В. 2001.** Смотрящий за миром // Самодийцы. Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск: ОмГПУ. С. 33–36.
- Головнёв А. В. 2002а.** Бьярмия: Неоконченная сага о Крайней земле // Уральский исторический сборник. № 8. Екатеринбург: Академкнига. С. 5–35.
- Головнёв А. В. 2002б.** Морские кочевники Арктики: модели адаптации // Северный археологический конгресс. Доклады. 9–14 сентября 2002 г. Екатеринбург; Ханты-Мансийск: Академкнига. С. 94–111.
- Городков Б. Н. 1926.** Краткий очерк населения крайнего северо-востока Западной Сибири // Известия РГО. Т. 58, вып. 2. С. 50–76.
- Грачева Г. Н. 1983.** Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (по материалам нгансан XIX — начала XX в.). Л.: Наука.
- Грачёва Г. Н. 1993.** К происхождению тундрового оленеводства // Ad Polus. СПб.: Фарн. С. 119–121.
- Грязнов М. П. 1977.** Бык в обрядах и культурах древних скотоводов // Проблемы археологии Евразии и Северной Америки. М.: Наука. С. 80–88.



- Дебеч Г. Ф. 1956. О принципах классификации человеческих рас // СЭ. № 4.
- Долгих Б. О. 1952. Происхождение нганасанов // ТИЭ, н. с. Т. 18. (СЭС 1). С. 5–87.
- Долгих Б. О. 1960. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке // ТИЭ, н. с. Т. 55. М.
- Долгих Б. О. 1961. Мифологические сказки и исторические предания энцев // ТИЭ, н. с. Т. 66. М.
- Долгих Б. О. 1970а. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М.: Наука.
- Долгих Б. О. 1970б. Основные черты отцовско-родовых отношений у народов Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII — начало XX в.). М.: Наука. С. 88–102.
- Друри И. В. 1955. Оленеводство. М.; Л.
- Дэвлет М. А. 1976. Большая Боярская писаница. М.: Наука.
- Евладов В. П. 1930. По тундрам Ямала. Свердловск.
- Евладов В. П. 1992. По тундрам Ямала к Белому острову. Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 гг. Тюмень: ИПОС.
- Житков Б. М. 1913. Полуостров Ямал // Зап. ИРГО по общей географии. Т. 49. М.
- Зданович Г. Б. 1988. Бронзовый век урало-казахстанских степей. Свердловск: УрГУ.
- Зуев В. Ф. 1947. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов // Материалы по этнографии Сибири XVIII в. ТИЭ, н. с. Т. 5. М.; Л.
- Иславин В. 1847. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб.
- Источники по этнографии Западной Сибири. 1987. Томск: ТГУ.
- Канивец В. И. 1964. Канинская пещера. М.
- Карев Г. И. 1963. Возникновение и развитие северного оленеводства // Магаданский оленевод. № 3.
- Кастрен М. А. 1860. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири, 1838–1844, 1845–1849 // Магазин земледения и путешествий. М. Т. 6, ч. 2.
- Кастрен М. А. 1999. Сочинения: В 2 т. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики.
- Ким А. А. 1997. Очерки по селькупской культовой лексике. Томск: Изд-во научно-технической литературы.
- Кирипова Л. В. 1995. Ненецкая женщина в разных временных измерениях // История и современность народов Ямала. Салехард: Окружная научная лаборатория этнографии и этнолингвистики Ямала. С. 28–31.
- Кирюшин Ю. Ф. 1973. Развитие керамических орнаментов эпохи бронзы в Нарымском Приобье // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск. С. 62–64.
- Книга Большому чертежу. 1950. М.; Л.
- Козьмин В. А. 1981. Оленеводство народов Западной Сибири в конце XIX — начале XX веков: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л.
- Колычева Е. И. 1956. Ненцы Европейской России в конце XVII — начале XVIII века // СЭ. № 2.
- Косарев М. Ф. 1974. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья. М.: Наука.
- Косарев М. Ф. 1991. Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. М.: Наука.
- Косинская Л. Л., Фёдорова Н. В. 1994. Археологическая карта Ямало-Ненецкого автономного округа. Екатеринбург: ИИА УрО РАН.

- Костиков Л. В. 1930.** Законы тундры // Труды Полярной комиссии Академии наук. Вып. 3. Л. С. 3–68.
- Костров Н. А. 1882.** Образцы народной литературы самоедов. Томск.
- Крижевская Л. Я. 1990.** Полярный и Приполярный Урал в эпоху неолита и раннего металла // КСИА. 200. С. 53–60.
- Крупник И. И. 1989.** Арктическая этноэкология. М.: Наука.
- Крупник И. И. 2000.** Люди в чумах, цифры на бумаге. Русские источники к демографической истории Ямала, 1695–1992 гг. // Древности Ямала. Вып. I. Екатеринбург; Салехард: УрО РАН. С. 122–151.
- Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1977.** Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX вв. Томск: ТГУ.
- Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1978.** Материалы по фольклору хантов. Томск: ТГУ.
- Куприянова З. Н. 1965.** Эпические песни ненцев. М.: Наука.
- Куроптев А. 1927.** Свадебные обряды самоедов // Природа и люди Севера. № 1. Архангельск.
- Лар Л. А. 2001.** Мифы и предания ненцев Ямала. Тюмень: ИПОС.
- Лашук Л. П. 1958.** Очерк истории Печорского края. Сыктывкар.
- Лёзова С. В. 2000.** Сибирские ненцы (самоеды) в середине XIX в.: диалог кочевников и чиновников // Древности Ямала. Вып. I. Екатеринбург; Салехард: УрО РАН. С. 191–206.
- Лёзова С. В. 2001.** Северный Ямал: великое переселение 1947 года // Самодийцы: Материалы IV Сибирского симпозиума. Тобольк; Омск: ОмГПУ. С. 132–135.
- Лепёхин И. И. 1805.** Путешествия академика Ивана Лепёхина в 1772 г. // Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства. Ч. 4. СПб.
- Лехтисало Т. 1998.** Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Пер. с немецкого Н. В. Лукиной. Томск: ТГУ.
- Лукьянченко Т. В. 1980.** Этногенез саамов // Этногенез народов Севера. М.: Наука. С. 28–40.
- Максимов А. Н. 1928.** Происхождение оленеводства // Учен. зап. РАНИОН. Т. 6. М.
- Матвеев А. В. 1995.** Археологическое наследие // Ямал — знакомый и неизвестный. Тюмень: ИПОС. С. 6–20.
- Матузова В. И. 1979.** Английские средневековые источники IX–XIII вв. Тексты, перевод, комментарий. М.: Наука.
- Матющенко В. И. 1970.** Нож из могильника у деревни Ростовка // КСИА. № 129. С. 103–105.
- Миллер Г. Ф. 1937.** История Сибири. Т. 1. М.; Л.
- Могильников В. А. 1987.** Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири // Финно-угры и балты в эпоху средневековья. Археология СССР. М.: Наука. С. 163–235.
- Могильников В. А. 1990.** Этнокультурная история Западной Сибири в средние века: Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. М.: ИА РАН.
- Молодин В. И. 1995.** Этногенез // Молодин В. И., Лукина Н. В., Кулемзин В. М., Мартынова Е. П., Шмидт Е., Фёдорова Н. Н. История и культура хантов. Томск: ТГУ.

- Морозов В. М. 1993.** К вопросу о зеленогорской культуре // Хронология памятников Южного Урала. Уфа.
- Мошинская В. И. 1953.** Материальная культура и хозяйство Усть-Полюя // МИА. № 35. М.: АН СССР. С. 72–106.
- Мурыгин А. М. 1992.** Печорское Приуралье: эпоха средневековья. М.: Наука.
- Напольских В. В. 1997.** Введение в историческую уралистику. Ижевск: Удм. Ин-т истории, языка и литературы УрО РАН.
- Ненецкие сказки 1984** / Сост. А. М. Щербакова. Вологда.
- Окладников А. П. 1953.** Древние культурные связи между арктическими племенами Азии и Европы // Учен. зап. ЛГУ. № 157. Л. С. 151–166.
- Павлов П. Ю. 2002.** Древнейшие этапы заселения Севера Евразии: Северо-Восток Европы в эпоху палеолита // Северный археологический конгресс: Доклады. Екатеринбург; Ханты-Мансийск: Академкнига. С. 192–209.
- Пархимович С. Г. 1991.** О контактах населения Нижнего Приобья и Северного Приуралья в начале II тысячелетия н. э. // ВАУ 20. Свердловск. С. 145–153.
- Патканов С. К. 1911.** О приросте инородческого населения Сибири. Статистические материалы для освещения вопроса о вымирании первобытных племен. СПб.: Академия наук.
- Пелих Г. И. 1981.** Селькупы XVII века: очерки социально-экономической истории. Новосибирск: Наука.
- Перевалова Е. В. 2000.** Открытие Ямала // Ямал: грань веков и тысячелетий. Салехард: Артвид; Санкт-Петербург: Русская коллекция. С. 219–251.
- Перевалова Е. В. 2001.** Беглецы: из истории родов лесных ненцев // Самодийцы: Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск: ОмГПУ. С. 143–147.
- Перевалова Е. В. 2002.** Войны и миграции северных хантов (по материалам фольклора) // Уральский исторический вестник. № 8. Екатеринбург: ИИА УрО РАН. С. 36–58.
- Погодин А. А. 2000.** К проблеме изучения первоначального заселения севера Западной Сибири // Древности Ямала. Вып. 1 / Ред. А. В. Головнёв. Екатеринбург; Салехард: УрО РАН. С. 68–78.
- Помишин С. Б. 1990.** Происхождение оленеводства и domestикация северного оленя. М.: Наука.
- Попов А. А. 1936.** Тавгийцы // Труды Института антропологии и этнографии. Т. 1, вып. 5. М.; Л. Изд-во АН СССР.
- Попов А. А. 1944.** Енисейские ненцы (юраки) // Известия ВГО. Т. 26, вып. 2–3. С. 76–95.
- Попов А. А. 1984.** Нганасаны: социальное устройство и верования. Л.: Наука.
- Прокофьев Г. Н. 1928.** Остяко-самоеды Туруханского края // Этнография. № 2. С. 96–103.
- Прокофьев Г. Н. 1940.** Этногония народностей Обь-Енисейского бассейна // СЭ. № 3.
- Прокофьева Е. Д.** Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // СМАЭ. Л., 1949. Т. 11. С. 335–375.
- Прокофьева Е. Д. 1976.** Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука. С. 106–128.

- Пушкарева Е. Т. 2000.** Ненецкие песни-хынабцы: Сюжетика, семантика и поэтика. М.: Восточная литература. РАН.
- Пушкарева Е. Т. 2003.** Картина мира в фольклоре и традиционных представлениях ненцев: системно-феноменологический анализ: Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. М.: ИЭА РАН.
- Рындина О. М. 1995.** Орнамент. Очерки культуругенеза народов Западной Сибири. Т. 3. Томск: ТГУ.
- Савельева Э. А. 1971.** Пермь Вычегодская. К вопросу о происхождении народа коми. М.: Наука.
- Свешников Н. А. 1961.** Общественный строй народов Нижнего Приобья в конце XIX — начале XX века // Учен. зап. ЛГПИ им. А. И. Герцена. Т. 222. Л.
- Симченко Ю. Б. 1975.** Зимний маршрут по Гыдану. М.: Мысль.
- Симченко Ю. Б. 1976.** Культура охотников на оленей Северной Евразии: Этнографическая реконструкция. М.: Наука.
- Симченко Ю. Б. 1978.** Северная Азия // Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий. М.: Наука. С. 146–161.
- Симченко Ю. Б. 1980.** Ранние этапы этногенеза народов уральской языковой семьи Заполярья и Приполярья Евразии // Этногенез народов Севера / Ред. И. С. Гурвич. М.: Наука. С. 11–27.
- Симченко Ю. Б. 1995.** Тайга селькупская. М.: ИЭА.
- Скалон В. Н. 1956.** Оленные камни Монголии и проблема происхождения оленеводства // СА. Т. 25.
- Соколова З. П. 2004.** Этнический состав и демографическая ситуация // Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока / Ред. В. А. Тишков. М.: ИЭА. С. 32–53.
- Стоколос В. С. 2000.** Вопросы этногенеза Северного Приуралья в энеолите и бронзовом веке // Древности Ямала. Вып. 1. Екатеринбург; Салехард: УрО РАН. С. 6–24.
- Сусой Е. Г. 1994.** Из глубины веков. Тюмень: ИПОС СО РАН.
- Тарасов В. 1914.** Сообщение о поездке на полуостров Ямал с ветеринарной экспедицией С. И. Драчинского в 1913 году // Ежегодник Тобольского губернского музея. Вып. 24. Тобольск. С. 1–32.
- Тацит. 2001.** Анналы. Малые произведения. История. М.: Ладомир.
- Терещенко Н. М. 1965.** Ненецко-русский словарь. М.: Советская Энциклопедия.
- Терещенко Н. М. 1990.** Ненецкий эпос: Материалы и исследования по самодийским языкам. Л.: Наука.
- Титов А. 1890.** Сибирь в XVII веке. Сборник старинных русских статей о Сибири и прилежащих к ней землях. М.: Издатель Г. Юдин.
- Третьяков П. И. 1869.** Туруханский край // Зап. ИРГО по общей географии. СПб. Т. 2.
- Фёдорова Н. В. 2000.** Олень, собака, кулайский феномен и легенда о сихиртя // Древности Ямала. Вып. 1. Екатеринбург; Салехард: УрО РАН. С. 54–66.
- Фёдорова Н. В., Косинцев П. А., Фитцхью В. В. 1998.** Ушедшие в холмы: культура населения побережий северо-западного Ямала в железном веке. Екатеринбург: Изд-во «Екатеринбург».
- Фишер И. Э. 1774.** Сибирская история. СПб.

- Фольклор ненцев. 2001** / Сост. Е. Т. Пушкарева, Л. В. Хомич. Новосибирск: Наука.
- Формозов А. А. 1987.** Наскальные изображения и их изучение. М.: Наука.
- Хайду П. 1985.** Уральские языки и народы / Пер. Е. А. Хелимского. М.: Прогресс.
- Харузин Н. 1890.** Русские лопари. М.
- Харючи Г. П. 2001.** Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. Томск: ТГУ.
- Хелимский Е. А. 1983.** Ранние этапы этногенеза и этнической истории самодийцев в свете языковых данных // Проблемы этногенеза и этнической истории самодийских народов. Омск.
- Хелимский Е. А. 1989.** Самодийская лингвистическая реконструкция и праистория самодийцев // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Ч. 2. М.
- Хлобыстин Л. П. 1993.** Вожпайская культура на Западном Таймыре и вопросы ее этнической принадлежности // Ad Polus. СПб.: Фарн. С. 19–27.
- Хлобыстин Л. П. 1998.** Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур Севера Евразии. СПб.: ИИМК РАН.
- Хлобыстин Л. П., Грачева Г. Н. 1974.** Появление оленеводства в тундровой зоне Европы, Западной и Средней Сибири // Формы перехода от присваивающего хозяйства к производящему и особенности развития общественного строя. М.
- Хомич Л. В. 1966.** Ненцы. М.; Л.: Наука.
- Хомич Л. В. 1970.** Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография. Л.: Наука. С. 59–69.
- Хомич Л. В. 1976.** Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л.: Наука.
- 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.
- Хороших П. П., Гемуев И. Н. 1980.** Берестяные изделия селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука. С. 171–185.
- Хрущев С. А., Клоков К. В. 1998.** Ненецкое оленеводство: подходы к разработке концепции устойчивого развития. Этнографические и этноэкологические исследования. Вып. 7. С. 1–47.
- Чемякин Ю. П. 1996.** Жилище эпохи поздней бронзы в Сургутском Приобье // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск: ТГУ. С. 64–76.
- Чернецов В. Н. 1935.** Древняя приморская культура на полуострове Ямал // СЭ. № 4–5. С. 109–133.
- Чернецов В. Н. 1953.** Усть-полуйское время в Приобье // МИА. № 35. М.: Изд-во АН СССР. С. 221–241.
- Чернецов В. Н. 1957.** Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры // МИА. № 58. М.: Изд-во АН СССР. С. 136–245.
- Чиндина Л. А. 1977.** Могильник Релка на Средней Оби. Томск: ТГУ.
- Чиндина Л. А. 1984.** Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Томск: ТГУ.

- Шренк А. 1855.** Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к Северным Уральским горам. СПб.
- Baskin L. 2000.** Reindeer Husbandry / Hunting in Russia in the Past, Present and Future // *Polar Research*. Vol. 19 (1). P. 23–29.
- Castrén M. A. 1853.** Reiseerinnerungen aus den Jahren. 1838–1844. SPb.
- Castrén M. A. 1856.** Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845–1849. SPb.
- Collinder B. 1955.** Finno-Ugric Vocabulary. An Etimological Dictionary of the Uralic Languages. Stockholm: Almqvist&Wiskol.
- Czaplicka M. A. 1916.** My Siberian Year. London.
- Donner K. 1925.** Über soghdisch nom «Gesetz» und samojedisch nôm «Himmel, Gott» // *Studia Orientalia*. T. I. Helsingfors. S. 1–8.
- Golovnev A., Osherenko G. 1999.** Siberian Survival: The Nenets and Their Story. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Hatt G. 1919.** Notes on Reindeer Nomadism // *Memoirs of the American Anthropologist Association*. Vol. 6.
- Janhunen J. 1977.** Samojedischer Wortschaftz. Gemeinsamojedische Etymologien. Helsinki.
- Karjalainen K. F. 1922.** Die Religion der Jugra-Völker. Parvoo; Helsinki. Bd. 2.
- Khomîè L. V.1978.** A Classification of Nenets Shamans // *Shamanism in Siberia* / Ed. by V. Dioszegi and M. Hoppal. Budapest. P. 245–253.
- Klovov K. 2000.** Nenets Reindeer Herders on the Lower Yenisei River: Traditional Economy under Current Conditions and Responses to Economic Change // *Polar Research*. Vol. 19 (1). P. 39–47.
- Krupnik I. 1993.** Arctic Adaptations: Native Whalers and Reindeer Herders of Northern Eurasia. University Press of New England. Hanover; London.
- Laufer B. 1917.** The Reindeer and its Domestication // *Memoirs of the American Anthropologist Association*. Vol. 6, № 2.
- Lehtisalo T. 1924.** Entwurf einer Mythologie der Jurak-samojeden // *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*. Helsingfors. № 53.
- Lehtisalo T. 1956.** Juraksamojedisches Wörterbuch. *Lexica Societatis Fenno-Ugricae*. 13. Helsinki.
- Moszynska W. 1978.** An Ancient Sacrificial Site in the Lower Ob Region // *Shamanism in Siberia* / Ed. by V. Dioszegi and M. Hoppal. P. 469–480.
- Nelleman G. 1961.** Theories on Reindeer Breeding // *Folk*. Vol. 3. 91–103.
- Schmidt W. 1931.** Der Ursprung der Gottesidee. Bd. 3.
- Sebestyén I. N. 1953.** Beiträge zum Problem der protolappischen Sprache // *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae*. T. 3, f. 3–4. Budapest.
- Strahlenberg Ph. I. 1730.** Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia. Stockholm.
- Toivonen Y. H. 1949.** Zur Problem des Protolappischen // *Sitzungsberichte der Finnischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Emil Öhmann. Helsinki. 1950. S. 161–189.

**Vasiljev V. I. 1978.** Animistic Notions of the Enets and the Enisei Nenets // Shamanism in Siberia / Ed. by V. Dioszegi, M. Hoppal. Budapest: Akademiai Kiado. P. 429–434.

### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВАУ — Вопросы археологии Урала  
ИИА — Институт истории и археологии Уральского отделения РАН (Екатеринбург)  
ИИМК — Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург)  
ИПОС — Институт проблем освоения Севера СО РАН (Тюмень)  
ИРГО — Императорское Русское Географическое Общество  
ИЭА — Институт этнологии и антропологии РАН (Москва)  
КСИА — Краткие сообщения Института археологии  
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии  
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР  
НА ТГИАМЗ — научный архив Тобольского государственного историко-архитектурного музея-заповедника  
РАНИОН — Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук  
СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии  
СЭ — Советская этнография  
ТИЭ — Труды Института этнографии

*Научное издание*

Андрей Владимирович Головнёв

**КОЧЕВНИКИ ТУНДРЫ:  
ненцы и их фольклор**

Рекомендовано к изданию  
Ученым советом  
Института истории и археологии  
и НИСО УрО РАН

ЛР № 020764 от 24.04.1998 г.

Редактор *Л. А. Урядова*  
Корректор *С. Г. Галинова*  
Верстка *Л. А. Хухаревой*

НИСО УрО РАН № 66(04)

Подписано в печать 17.08.2004. Формат 70 × 108/16. Бумага ВХИ.

Усл. печ. л. 26,5. Уч.-изд. л. 23,03. Гарнитура Times NR.

Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ

---

НИСО УрО РАН № 66(04)

622019, Екатеринбург, ГСП-169, ул. Первомайская, 91

Институт истории и археологии УрО РАН

622019, Екатеринбург, ГСП-340, ул. Р. Люксембург, 56

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ООО «Корпорация типографий «Циркон».

623751, Свердловская обл., г. Реж, ул. Ломоносова, 6.