

КБ3 5(2533-7)ТМЧ 6(ам)
С-72

В.И. СПОДИНА

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРОСТРАНСТВЕ В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ЛЕСНЫХ НЕНЦЕВ



Нижневартовск
2001

11

**КОНТРОЛЬНЫЙ ЛИСТОК
СРОКОВ ВОЗВРАТА
КНИГА ДОЛЖНА БЫТЬ
ВОЗВРАЩЕНА НЕ ПОЗЖЕ
УКАЗАННОГО СРОКА**

Колич. пред. выдач.

--

К 63.5 (253.3-4) (ИИ-БХАН)
С-73

В.И. СПОДИНА

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРОСТРАНСТВЕ В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ЛЕСНЫХ НЕНЦЕВ

НИЖНЕВАРТОВСКОГО РАЙОНА

53716/1-(1)



Нижневартовск
2001

Му "Централизованная
библиотечная система"
Изд. 2001

Сподина В.И. «Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев Нижневартовского района». – Новосибирск: Изд. центр «Агро». Изд. группа «Солярис». «ЦЭРИС». 2001. – 124 с. илл.

ISBN 5-7007-0139-1

Рецензент – канд. ист. наук Д.А. Функ

Редактор – докт. ист. наук, профессор, член-корр. РАН, заслуженный деятель науки РФ З.П. Соколова

Рекомендовано к печати

Отделом этнографии народов Крайнего Севера и Сибири
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

На обширном этнографическом и лингвистическом материале в монографии реконструируется ненецкая модель мира в ее пространственном аспекте сквозь призму традиционного мировоззрения. Выявлен ряд космологических классификаторов, с помощью которых описано устройство Вселенной.

В монографии представлено значительное количество новых материалов, полученных автором в ходе полевых исследований среди лесных ненцев Нижневартовского района.

Книга предназначена для этнографов, культурологов, психологов, философов, краеведов, учителей и всех интересующихся мировоззрением коренных малочисленных народов Севера.

Книга издана на средства администрации Нижневартовского района

На первой странице обложки –
картина А. Мухаметовой «Посвящение Югре». 1999 г.
(Батик. 100 x 170 см)

ISBN 5-7007-0139-1

© Сподина В.И., 2001
© «Солярис», оформление, 2001

От редактора

Эта книга о маленьком народе, который именуют лесными ненцами. Сами себя они называют “болотными людьми” и, действительно, живут среди бескрайних таежных болот.

Автор книги, Виктория Ивановна Сподина, историк по образованию, ранее занимавшаяся русским фольклором, более 10 лет назад волею судьбы покинула свою родину на Украине и оказалась здесь, на Тюменском Севере, в таежном Нижневартовском районе. Сначала учительница, потом директор краеведческого музея в г. Мегион, теперь директор Регионального Экоцентра, она прикипела душой к этому краю, который считает своей второй родиной, и к новому для нее занятию – изучению культуры и быта коренных малочисленных народов данного региона – хантов и лесных ненцев.

Эта книга – о мировоззрении и мироощущении ненцев, о том, как они воспринимают и ощущают окружающий их мир, его пространство (устройство вселенной, ориентация по сторонам света, горизонтальная и вертикальная модель мира, мир духов-покровителей, представления о душе как пространстве человека) и его освоение человеком (дороги, ориентиры, стойбища, священные места), свое и чужое пространство. Это очень сложная тема и не всякий этнограф, изучающий культуру народа, возьмется за нее. Чтобы проникнуть в суть традиционного мировоззрения другого этноса, особенно в конце XX века, когда все так быстро меняется и исчезает, нужно очень подружиться с людьми, которые доверчиво откроют свои сердца и поведают свои сокровенные мысли.

Виктории Ивановне это удалось. Читая ее книгу, видишь, как скрупулезно, по крохам собирала она свои материалы, как деликатно, тактично и уважительно обращалась с каждой своей записью, сделанной во время бесед, как сопереживала своим собеседникам, когда они доверяли ей свою боль за родные места, разоренные промышленной добычей нефти.

Ненцы, о которых пишет В.И. Сподина, живут на небольшой (в масштабах страны) речке Аган, притоке могучей Оби, в поселке Варьеган и его окрестностях. Я была в этом поселке в конце 1980-х годов, разговаривала с теми же людьми,

с которыми потом работала Виктория Ивановна. В то время поселок поражал своей оторванностью от угодий оленеводов, охотников и рыболовов, неблагоустроенностью, захламленностью тайги и в то же время – озабоченностью людей, их стремлением сохранить пространство своего обитания и свою культуру, хотя бы в музее под открытым небом, в те времена – первом таком музее на Тюменском севере. Сегодня это современный национальный поселок с добротными деревянными домами, асфальтированной улицей, современным клубом, детсадом и т.д. А тогда невольно вспоминались места жительства хантов, которые я посещала в 1956-58, начале 1960-х гг. на Вахе, Оби, Казыме, С. Сосьве, Сыне – тихие песчаные и лесистые берега, летние стоянки рыбаков, желтеющая в лучах солнца береста чумов, дым костров, жареная рыба на рожнах, коптильни для рыбы, пестрая и нарядная одежда, расшитая умелыми руками хантыйских женщин, верткие долбленки у берегов, веселый гомон ребятишек...

Увы, все это ушло в прошлое. Теперь редко можно встретить умелых мастериц, стариков, знающих фольклор и старинные обычаи, исчезает самобытная и неповторимая культура, формировавшаяся тысячелетия. И хотя это столкновение народной культуры с техногенной свойственно всем народам и, очевидно, неизбежно, осознавать это, а еще больше – сталкиваться с этим в своей жизни, крайне тяжело.

Мы еще не научились беречь природу. Мы разрушаем ее, подрубая сук, на котором сидим. Ненцы, как и ханты, другие народы Севера, осознают и ощущают это каждый день своей жизни.

Книга В.И. Сподиной не только восполняет наши знания о культуре ненцев, она заставляет нас еще раз задуматься – а правильно ли мы живем, что оставим мы после себя своим потомкам? Разоренную землю, воспоминания об ушедшей в небытие культуре?

Ведь богатства нашей страны не настолько неисчерпаемы, чтобы служить нам вечно. Нужно беречь свою землю, как это делают ненцы, живущие на реке Аган...

З.П. Соколова

ВВЕДЕНИЕ



Актуальной задачей отечественной этнографии является изучение коренных народов Сибири и Крайнего Севера. Согласно Федеральному закону РФ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» (1999) в России к ним относятся этнические общности, численность которых не превышает 50 тыс. человек, живущие на территории традиционного расселения своих предков, сохраняющие самобытный уклад своей жизни и осознающие себя как самостоятельный народ. Понятие «коренные народы или народы, ведущие племенной образ жизни» в соответствии с нормами ООН применяется по отношению к народам, не имеющим своих собственных государственно-национальных образований и ведущим племенной (*tribal*) или полуплеменной (*semi-tribal*) образ жизни; кроме того, правовое положение этих народов регулируется собственными традициями или особым законодательством.

На современном этапе развития этнических и языковых контактов общей чертой, характерной для коренных родов, является широкое и быстрое вхождение в их жизнь элементов русской культуры, русского языка как языка межэтнического общения. Поэтому в настоящее время особую актуальность приобретают этнологические исследования традиционной культуры контактирующих этносов, особенно в местах интенсивного промышленного освоения.

Развитие рыночных отношений в экономике обострило взаимосвязанные между собой социально-экономические и национально-этнические проблемы. В связи с сокращением оленьих пастбищ и промысловых угодий угасают традиционные отрасли хозяйства, культура становится все более нивелированной, система питания

● НЕНЦЫ

Ненцы занимают обширную территорию Российского Севера от реки Мезени на западе до низовьев Енисея – на востоке. Общая численность ненцев в Российской Федерации составляет 34,2 тыс. чел., в том числе в Ненецком а.о. – 6,4 тыс. человек, в Ямало-Ненецком а.о. – 20,9 тыс. чел., в Ханты-Мансийском а.о. – 2,4 тыс. чел. Небольшие группы ненцев живут также в Таймырском (Долгано-Ненецком) а.о., республике Коми, Мурманской области и на островах Северного Ледовитого океана – Колгуеве и Вайгаче.

По хозяйственно-культурному типу ненцы делятся на две группы. Основную часть представляют тундровые ненцы-оленьеводы. Они осваивают самые северные тундровые районы и по всему ареалу обладают единством культурных и хозяйственных особенностей.



Женщина и ребенок
из племени самоедов (ненцы).
Илл. к «Путешествию в Сибирь»
Ш.Д.Атроша.
Гравюра XVIII в.

все меньше отвечает традициям. Доживают свой век последние носители мифопоэтического сознания, ушли в прошлое многие обычаи и обряды, связанные с религией (см. об этом: Соколова. 1971; 1976. С.50-70, 84, 97-98, 107-115). Не в каждом селении или стойбище найдутся старики, глубоко знающие обычаи, обряды, фольклор своих предков. Межпоколенная трансляция многих этнографических явлений прекратилась или осуществляется редуцированно.

Эти процессы размывания этносов, особенно малочисленных, утрата ими родных языков и культур – общемировые. Возможно, они смогут сохраниться, изменив свой облик и приспособившись к цивилизации. И тем не менее их выживание, по мнению З.П. Соколовой, “в окружении больших по численности этносов весьма затруднительно” (1995. С.25).

Если мы хотим сохранить народы Севера в обозримом будущем, учитывая их уникальность, а также быстрое угасание аборигенных культур, необходим, кроме развития их национального самосознания и целый ряд мер, в том числе и государственных, для их поддержания. А для этого, как верно заметила Н.И. Новикова, “административные работники должны обладать знаниями об истории и культуре народов, населяющих округ и создавших базу данных такого рода как для прошлого, так и для настоящего” (1995. С.62).

Кроме того, интенсивное развитие добывающей промышленности, происходившее на территории Ханты-Мансийского автономного округа (ХМАО) в последние десятилетия, привело к резкому изменению природного и социокультурного ландшафта, что сопровождалось обострением конфликтов между дву-

КОРЕННЫЕ МАЛОЧИСЛЕННЫЕ НАРОДЫ СЕВЕРА И СИБИРИ



Народы уральско-юкагирской семьи языков

Финно-угорская группа:

- ханты
- манси

Самодийская группа:

- ненцы
- энцы
- нганасаны
- селькупы

Народы алтайской семьи языков

Тунгусо-маньчжурская группа

- эвенки

Тюркская группа

- долганы

Народы, говорящие на изолированных языках

- кеты

Фрагмент карты воспроизводится по изданию Д.А.Функ, Л.Силлания «Коренные малочисленные народы Севера и Сибири»

мя культурами – “аборигенной” и “техногенной”. Причина коренных столкновений кроется в отношении к природным богатствам.

Исходя из вышесказанного, настоящее исследование выявляет несколько актуальных аспектов:

1. этнокультурный, определяющий важность изучения традиционных мировоззренческих установок;
2. этноэкологический, показывающий актуальность разработки проблем системы “этнос – природная среда”.

1. ИСТОРИЯ ЗАСЕЛЕНИЯ ЛЕСНЫМИ НЕНЦАМИ БАССЕЙНА РЕКИ АГАН

Объектом данного исследования является этническая группа лесных ненцев, которая в настоящее время населяет Сургутский, Нижневартовский и Белоярский районы ХМАО. В качестве исследуемой выбрана территориальная группа варьеганских лесных ненцев, живущих на северо-западе Нижневартовского района по реке Аган и ее притокам. Для этой группы характерен замкнутый в речном бассейне ареал расселения, самоназвание географического характера, свой диалект (или говор), некоторые особенности культуры, значительное число внутригрупповых браков в территориальной группе (Соколова. 1975а. С.186-210; 1990б. С.103-153).

О заселении лесными ненцами бассейна р. Аган существует следующее предание. “Несколько столетий назад красавица ненка по имени Эввы из рода Иуси вышла замуж за ненца из рода Айваседа, который проживал на р. Ляма Сургутского района. Прошло некоторое время, и у них появилось четыре сына. Вскоре муж умер и семья осиротела. Родственники мужа предложили Эввы вместе с детьми вернуться к родным на р. Ампута, потому что по своей бедности они не могли содержать невестку.

Так она и сделала. Но и братьям Эввы также стало тяжело содержать ее детей. Они начали опасаться, что когда те вырастут, “поднимут голову” (*найвамны тидны*), то смогут отомстить за возможные обиды. Поэтому и решили родственники подарить Эввы речку Варьеган от устья до вершины: “Эта речка самая богатая рыбой. Живите там и самостоятельно поднимайтесь на ноги”. (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1997).

Со временем род разрастался, земли становилось все меньше, тем более, что Айваседа приняли на свои уголья людей рода Тётт



Самоеды.
С рисунка XIX в.

Их основное занятие – оленеводство продуктивного направления. Другую небольшую часть (около 2 тыс. чел.) составляют лесные ненцы, живущие в таежной зоне по рекам Пур и Таз.

Они занимаются лесным оленеводством, имеющим в основном транспортное назначение, охотой, рыболовством.

Земли, заселенные ненцами, очень богаты полезными ископаемыми, особенно нефтью и газом, разработка которых создает большие проблемы для коренного населения, в частности для занятий промысловым хозяйством. В результате разведок нефти и газа в округе, появления новых населенных пунктов с приезжим населением, строительством железных дорог, из употребления было изъято и испорчено более 6 млн. га оленьих пастбищ.

(Д. А. Функ, Л. Силланпяя.
Коренные малочисленные народы
Севера и Сибири.
Университет Академии Або:
Секция Социологических
исследований. Вып. 29. 1999)

и Вэлла, которые раньше жили по рекам Халесовая, Толька и Те'ту пур. В 1930-х годах они дважды сбегали в пос. Варьёган от коллективизации. На третий раз, когда в поселок приехал уполномоченный Сибирского революционного комитета и спросил: "Есть ли здесь Тётт Соболя и Вэлла Кала?", – председатель артели Айваседа Хала ответил, что "у нас есть Соболя и Калла, только они Айваседа". С тех пор эти два рода вошли в род Айваседа и также стали уважать и чтить Щучьего Бога, почитаемого родом Айваседа.

Тётт отличались искусством загоразивать реки. Они жили очень дружно с людьми рода Вэлла. Их отношения были так близки, что "когда они сидели рядом, то даже вода между ними не могла просочиться" (Айваседа П.Я., пос. Варьёган. 1998).

Вероятно, миграции лесных ненцев с р. Пур и р. Халесовая могли быть еще в 1813-1815 годах, когда на Тобольском Севере свирепствовала эпидемия оспы, а также лесные пожары, резко сократившие количество пушного зверя и прежде всего соболя и белки – основного объекта охотничьего промысла.

Учитывая специфику предмета исследования, хронологические рамки работы возможно определить лишь условно. Это конец XIX – начало XX в.в., период, который, следуя традиции, сложившейся в сибиреведении, мы относим к традиционному, поскольку лесные ненцы в это время сохраняли в своей культуре основные традиционные черты. Однако материалы нами собраны в конце XX века, что позволяет раздвинуть рамки исследования до настоящего времени.

В пространственном аспекте лесные ненцы рассматриваются в основном в границах их современного расселения на территории Нижневартовского района. Это стойбища Иуси А.К. по р. Хаплиута и р. Варьёган с их притоками, стойбища Айваседа П.Я. и его родственников по

р. Улька и р. Пыдчи-ёган, стойбище Айваседа Ю.К. по р. Тюй-Тяха на границе Нижневартовского и Сургутского районов, а также сам национальный пос. Варьёган.

В этнической группе лесных ненцев существует четыре рода: Айваседа, Иуси, Тётт и Вэлла. Последние, как видно из вышесказанного, относят себя больше к тундровым, нежели к лесным.

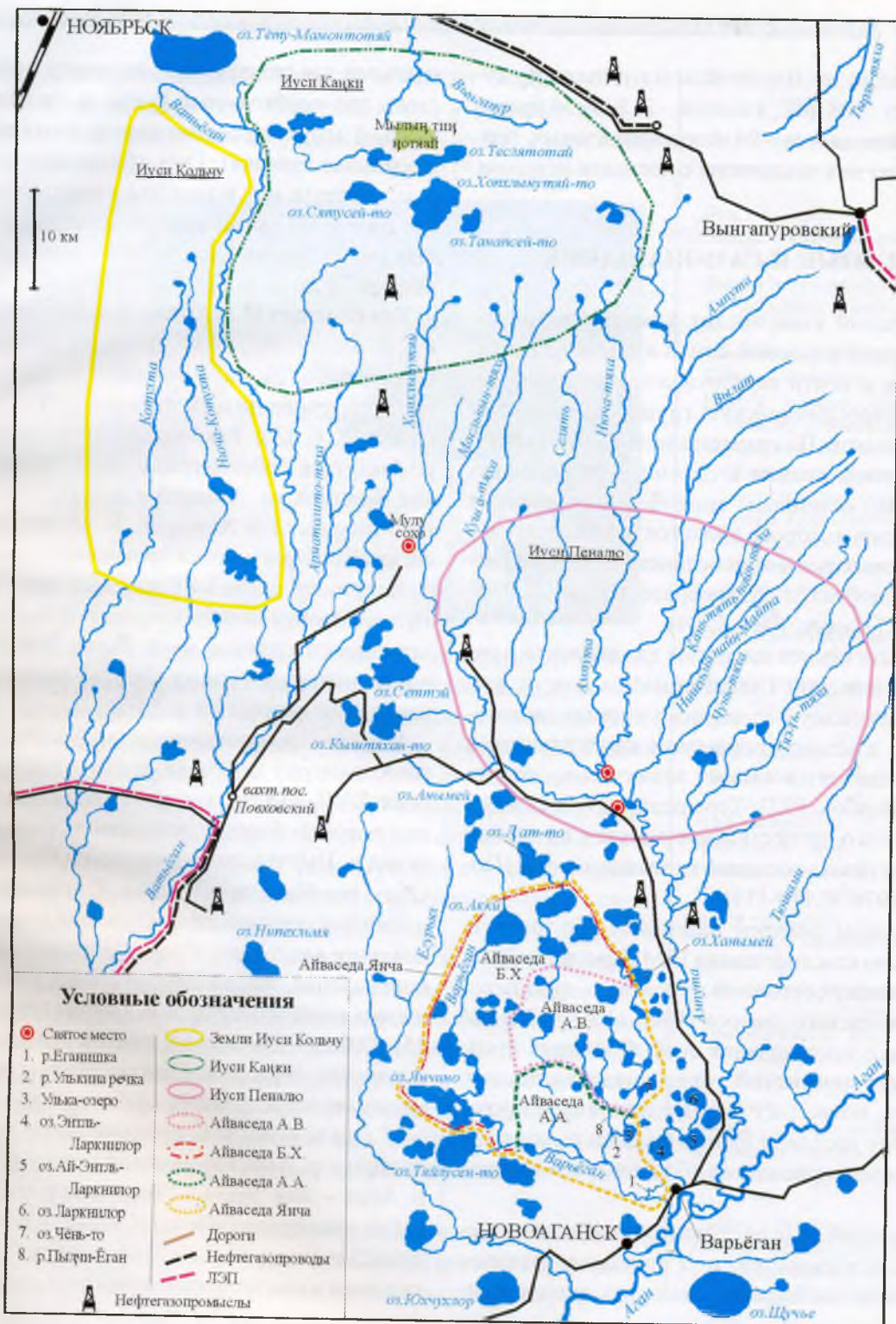
Следует отметить, что в настоящем исследовании слово "род" применяется не как общепринятый научный термин, а как самоопределение социальной общности собственно информаторами. В данном случае правильнее говорить о родовых или семейных группах, ведущих свое происхождение от животных-предков. Чернецов В.Н. характеризовал такие группы у хантов и манси как территориально-генеалогические, а точнее: генеалогические тотемные группы или общности. В данной связи следует согласиться с З.П. Соколовой, что "не все генеалогические группы были тотемными", и не обязательно их предком было "животное или птица-тотем".

В качестве исследуемых выбраны семейные группы:

Айваседа – род Шуки (*Сарт пыдя*). Живут по р. Варьёган. К ним примыкают Тётт и Вэлла. Исключение составляет Айваседа Ю.К. (Вэлла), который в поисках места под родовое угодье перебрался на р. Тюй-Тяха на границе Сургутского и Нижневартовского районов;

Иуси – род Бобра (*Махи*). Их стойбища расположены в верховьях р. Ватьеган, на границе Нижневартовского района и Ямало-Ненецкого автономного округа и в верховьях р. Ампута (карта 1).

В настоящее время территория расселения лесных ненцев является ханты-ненецкой этнокультурной контактной зоной. Согласно данным М.А. Зенько, любезно предоставленным автору, на 1998 г. общая численность лес-



Карта 1. Расселение лесных ненцев

ных ненцев по Варьеганскому сельсовету составляет 198 чел., а хантов – 218, из 54 браков с участием хантов – 24 межнациональных, причем 16 из них заключены с лесными ненцами.

2. ЯЗЫК И САМОНАЗВАНИЕ

Ненецкий язык входит в состав уральско-юкагирской языковой семьи и вместе с нгансанским и почти исчезнувшим энецким образует северосамодийскую группу самодийской ветви языков. По грамматическому составу он относится к языкам агглютинативно-суффиксальным, основным способом образования форм слов которого является агглютинатив – последовательное присоединение к основе словоизмененных и словообразовательных суффиксов (Хомич. 1966. С.24).

В языке ненцев выделяют два диалекта: тундровый и лесной. Они отличаются друг от друга по звуковому и словарному составу настолько, что взаимное понимание представителей обоих диалектов бывает значительно затруднено (Вербов. 1973; Терещенко. 1965. С.8-11). Кроме того, существенное влияние на лесной диалект оказал соседний хантыйский язык (Попова. 1978. С.116-119).

В лесном диалекте различают ряд говоров. Согласно классификации Н.М.Терещенко, лесной диалект состоит из пуровского, ляминского и нялинского говоров (1966. С.394). Для настоящего исследования особый интерес представляет ляминский говор диалекта лесных ненцев, поскольку его представители кроме р. Лямин населяют ныне и бассейн р. Аган, где в основном проводился сбор полевого материала.

Ненецкий язык по сравнению с русским имеет ряд особенностей, хотя принципы русского письма и сам алфавит оказались вполне при-

годными для ненецкого. К алфавиту добавили лишь две необходимые буквы *Ң* (заднеязычный), *Ҕ* (глухая среднеязычная смычная) и *'* (гортанная смычка). Они обозначают согласные, которых нет в русском языке. Отметим, что гортанная смычка встречается после гласных (*ту'* – “огонь”, *мя'* – “чум”, *ша'мы* – “нечистый” и др.).

Как отмечает И.А. Канакин, ненецкому языку (за исключением его западных, приуральских говоров) свойственна одна редкая черта: ненецкое слово не может начинаться с гласного (1996. С.13). Так, устоявшееся название р. Ампута в действительности произносится как Вампута, оз. Анымей в действительности произносится как Ханымей. В других случаях согласный *й* фактически прикрывает начальное *и*. Например, слова *ил* (“жизнь”), *ири* (“дед”), *Иуси* (название ненецкого рода) на самом деле произносятся как *йил*, *йири*, *Йиуси*. Эти особенности ненецкого языка учтены автором при написании настоящей работы.

В архивных источниках лесных ненцев чаще всего именуют казымскими самоедами. На рубеже XVII-XIX вв. и первой половины XX в. они освоили бассейн верхнего и среднего течения р. Пур и верховья притоков Сургутской Оби – рек Назыма и Лямина. С этого времени в этнографической литературе они стали именоваться *пян хасова* (“лесные люди”). На это определение, как на самоназвание, указывает и известный этнограф Л.В.Хомич (1956. С.24-25). Однако так лесных ненцев называли их тундровые сородичи. Самоназванием же этой группы ненцев является слово *нешац* – “человек” (мн.ч. *неша'*). С продвижением в район бассейна р. Аган (водораздел между р. Пур и р. Аган – *выц' тяха* – “болотная речка”) они стали именовать себя *выц' неша'* (“болотные люди”) или *выц' капи'* (“болот ханты”). В связи с этим ныне живущие в районе полевых ис-

следований ненцы обижаются, когда их называют “лесными”. Айваседа П.Я., рассуждает так: “Лес есть везде, и в тундре, только низенький. Так почему же вы (исследователи – В.С.) называете именно нас лесными?”.



Во многих произведениях фольклора лесных ненцев действие, как правило, разворачивается среди болот. В сказке *Вың'тяң вейсику* – “Болотной земли мужичище”, рассказанной Айваседа А.С. из рода Тётт, единоборство героев происходит в чуме среди болот. Аттени Соболевна вспоминает, что герой этой сказки *Выңки вэ'ку* (“Болот мужик”) – реально существующий человек, родом с р. Пур. Это было его прозвище. В другой ненецкой сказке *Ня'хад каса қашки* – “Три мужских ребенка” (или “Три брата”) герой с помощью вещей старушки, живущей в чуме среди болот, находит свое счастье.

Сами ненцы пос. Варьеган относят род Вэлла и Тётт к тундровым, а Иуси и Айваседа к болотным, считая последних менее умелыми, чем тундровые. Среди ненцев, живущих в бассейне р. Аган, об умелом родственнике говорят: “Если уж болотный ненец сделал так красиво, то это уж он действительно постарался и остальные люди (русские, ханты) и подавно сделают” (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1999). Та же фраза, но применительно к детям, имеет довольно устойчивую форму *вың'қашкиң шедтамы* – “болотный ребенок сделал”.

Кроме того, и ханты р. Аган в обращении к ненцам используют выражение *нёрым ики* (“болотный человек”). Представители рода Казамкиных зачастую обращаются к лесным ненцам с шуточным

● **НЕНЕЦКО-РУССКИЙ
СЛОВАРЬ**

(лесной диалект)

Вың - тундра
Вытю - болотина среди тундры с подземной речкой
Выңки'нюд - тундровая быстрина (река)

Кан пытя - передок нарты
Катца - снегопад
Капа'к - у малых детей вместо рукавиц глухая заглушка без пальца. Такая же заглушка на верхних углах покрышки чума, куда вставляются шесты для поднятия, называется - *капа'к*, тетьяң *капа'к*

Лапу - свежий пушистый снег
Лу'ки - стрела, пуля, дробь для ружья

Мюй - малица
Мюй'тана - малицу носящий

Ңай - нога
Ңай - ноги (мои)
Ңайта - ноги (его)
Ңадмы - носок ноги
Ңопа - рукавица
Ңоптана - носящий рукавицы
Ңута - рука
Ңуташата - безрукий, однорукий

Ңутата ненса - пряморукий – тот, у которого твердая рука, уверенная рука, мастер

Ңэ'пт - коса (на голове)
Ңэ'птути - косичка
Нюмы'кохой - поцелуемся
Ңып - лук

Ңышиң - самострел
Паниақатаяй - лесистый, выделяющийся над остальным лесом холм, бугор

выражением *нёрым сеvyт-колыңкыт* – “болот сороки-вороны”. Айваседа П.Я. пояснил, что болотные ханты, как и эти птицы, никогда не останутся голодными и выживут в любое время года. Несколько иное объяснение дала Казамкина П.В. Оказывается, у аганских хантов сорока ассоциируется с понятием “скачет” в значении “кочевые”. Что касается ворона то, как и другие птицы, он “имеет право на жизнь” (Казамкина П.В., пос. Варьеган. 1999). Таким образом, здесь подчеркивается кочевой характер ведения хозяйства, связанный с особенностями выпаса оленей в условиях заболоченных территорий.

Резюмируя вышесказанное относительно термина “болотные ненцы”, скажем, что до уточнения этого вопроса на более широком этнографическом материале автор будет пользоваться терминологией, принятой в литературе.

3. ОСНОВНЫЕ ВИДЫ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Своеобразие культуры народов Севера в значительной мере определено их хозяйственно-культурным типом (ХКТ), представляющим собой “исторически сложившиеся комплексы особенностей хозяйства и культуры, характерные для народов, обитавших в определенных естественно-географических условиях, при определенном уровне их социально-экономического развития” (Левин, Чебоксаров. 1955. С.4). Напомним, что, по классификации А.Головнева, лесные ненцы отнесены к таежно-ненецкому ХКТ, а З.П. Соколовой – к “охотникам и оленеводам тайги” (Головнев. 1995. С.120; Соколова. 1999. С.241). В целом у всех народов хозяйство было комплексным с преобладанием одной-двух отраслей.

Лесные ненцы, живущие по р. Аган с адми-

нистративным центром в национальном пос. Варьеган, к началу интенсивного промышленного освоения Нижневартовского района (1970-1980 гг.) практически утратили свои стойбища и были вынуждены переселиться в поселок. Нефтедобыча вплотную подступила к Варьегану, уничтожив почти все близлежащие промысловые угодия и ягодники, рыбные озера и кедровые боры.

В настоящее время тип оленеводческого хозяйства нашими информаторами определяется как вольный выпас, у малооленных – с упором на рыболовство в сочетании с охотой (Айваседа А.А., Айваседа А.В. и др.), и полувольный выпас, сочетавшийся с охотой (Иуси А.К., Иуси О.П., Иуси С.В., Айваседа Ю.К.). Точно так же различается и отношение к оленю у членов данных семейных групп. Айваседа А.В. рассматривает оленя лишь в качестве транспортного средства (их у него 20), а Айваседа Ю.К. ценность оленя видит не только в качестве источника питания и одежды для семьи, “но даже скорее в нынешней ситуации в качестве прочного звена в цепочке воспроизводства семейного благополучия” (Миськова. 1999. С.240).

Кроме оленеводства на своих землях ненцы занимаются охотой и рыболовством. На дикого оленя охотились на одном из боров на родовых землях Иуси А.К. – *Тет нычуньшац дохой* (“Ведро вместилища закуток”). Это название для лесного ненца говорит о том, что когда бы сюда ни приехал человек, здесь всегда можно было “поднять котелок с мясом”, т.е. досыта поесть. Весной, когда было особенно голодно, здесь собирались люди с разных стойбищ. В самом узком месте они садились, образуя небольшой проход. Если людей было мало, то на противоположной стороне в землю наклонно втыкали палочки со свисающими на нитях перьями глухаря. Они колыхались и отпугивали оленей, которые в это время из лесов шли ста-

дами в открытую тундру. Охотники, поднимая крик, гнали животных к этому проходу, в конце которого сидели мужчины-охотники и убивали бегущих оленей. Такой способ называли загонем с помощью махавок.

Если охота на дикого оленя имела значение для жизнеобеспечения семьи, то пушнина почти целиком шла на обмен или продажу. Охотились также и на птиц, особенно гусей в период линьки. Летом в большом количестве промышляли лебедей и гагар, а зимой – тундровую куропатку.

Важным источником питания ненцев является рыболовство. Несмотря на то, что оно никогда не было ведущей отраслью хозяйства, им занимаются практически все ненецкие семьи. Отсутствие рыбы в пищевом рационе одного из наших информаторов в течение трех дней привело, по его словам, к “раздражительности и забывчивости”. С появлением на столе горячей рыбы настроение и память к нему вернулись вновь.



С развитием интенсивного промышленного освоения природных ресурсов региона даже от незначительного изменения характеристик окружающей среды среди лесных ненцев возрастает настроение безысходности в сохранении и развитии традиционного хозяйства. На стойбищах Айваседа А.А. и Айваседа А.В. нефтяных вышек нет, но копать от Западно-Варьеганского месторождения они ощущают в воде и воздухе каждый день. “А куда нам деваться, – говорит Айваседа А.А., – рукой лужу почистил, отогнал пленку и бери воду на чай” (Айваседа А.А., стойбище на р. Пысум. 1998). Такой чай называют “нефтяным”. Лесные ненцы пони-

Пай-сохо - скалистая гора
Пеңкиаң - колотушка для бубна

Пема - обувь, кисты

Пемашата - босой

Пең - ладонь

Пениад - бубен

Пениде'тна - бубном пользующийся

Пеняки, пен - блюда

Пытя - нос

Пытя'ку - носик

Петадаң хадя - таежный мыс

Сопа'ки - русские сапоги

Сохо - высокий бугор, безлесный или с залысиной

Тацат - летняя обувь

Тачия - сегодня оказалось, что мы многие понятия еще недавно толковали неверно, поэтому я (Ю.Вэлла – В.С.) затрудняюсь дать правильный и точный перевод этого слова. Но есть три близких синонима: “пениде'тна”, “хәмтысву” и “тидитана”, для которых главным и объединяющим словом является – “тачия”. “Шаман” и “тачия” живут в моей душе совершенно разной самостоятельной жизнью, и если хотите понять слово “тачия”, не ставьте рядом понятие “шаман”



мают, что “нельзя людям запрещать ходить по земле, это грех”, что она дана не одному человеку. Но как сделать так, чтобы нефть не мешала ловить рыбу, добывать зверя, ходить охотничьими тропами? Возможно, компромисс недостижим, а может быть, “это – реальность, и реален поиск в среде людей, действительно ведущих свой образ жизни, не только новых правовых отношений с государством, властями, но и настоящий эксперимент с собственными нормами права, а это значит и культурой в целом (Миськова. 1999. С.243).

4. ТРАДИЦИИ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРОСТРАНСТВЕ

Предметом настоящего исследования является традиционное мировоззрение и одно из важнейших его составляющих – представление о пространстве, мироздании. Каждый народ, придерживающийся традиционного уклада жизни, имеет свое собственное представление о мире, так называемую картину мира, кото-

рая помогает ему адаптироваться к определенной природной среде. Человек ощущает свое внутреннее состояние, наблюдает различные природные явления, все это активизирует его мыслительную деятельность, он пытается понять, объяснить окружающий мир, построить некую систему представлений о нем.

Под мировоззрением мы понимаем, “духовное освоение мироздания... с точки зрения взаимоотношения таких основных частей мироздания, как природа и человек” (Чанышев. 1982. С.38). И притом это система взглядов, а не разрозненные представления, убеждения. Мировоззрение как ценность, само по себе инвариантно. По Шелеру, именно этос человека (от греч. *ethos* характер, нрав), т.е. “правила предпочтения одних ценностей и небрежения другими, определяет также структуру и содержание его мировоззрения, познания мира, мышления о мире” (Шелер. 1994. С.353).

В современной литературе почти не исследован вопрос об исторических типах мировоззрения, которые не могли быть одинаковыми в различные эпохи и у разных народов. В каж-



дом конкретном случае речь должна идти о качественном своеобразии той или иной эпохи или этноса на разных этапах его исторического развития. Увы, подчас ни источники, ни общий уровень методологических разработок не позволяют решить эту проблему с желаемой степенью точности и достоверности. Не удивительно, что нет и общепринятого понимания термина “традиционное мировоззрение”, хотя сам он все чаще появляется в названиях исследований (Львова, Октябрьская..., 1988. С.5).

В связи с этим хотелось бы определить наше отношение к понятию “традиция”. Как заметил А. Головнев, “в чистом виде традиций не существует, поскольку для всего сегодняшнего традиционным оказывается вчерашнее, а сегодняшнее станет таковым для завтрашнего” (1995. С.32). В данном исследовании мы следуем традиции, принятой в сибиреведении, относить к традиционным те явления и элементы культуры, которые сложились в конце XIX – начале XX вв. Разумеется, вместе с развитием культуры, меняют свой облик и традиции – одни исчезают, другие трансформируются, иные только формируются. Поэтому под традицией в тексте подразумевается то, что отражает относительно устойчивые культурные явления, выражает этническое лицо сообщества людей. Для сегодняшнего времени традиционной может считаться эпоха, предшествовавшая массовому наплыву иноэтнического населения в пределы Северо-Западной Сибири, т.е. в первые десятилетия XX века.

По нашему мнению, дефиниция “традиционное мировоззрение” указывает на то, что речь идет именно о миропонимании лесных ненцев, сложившемся в эпоху господства мифопоэтического мышления. Созданная в тот период картина мира эволюционизировала, изменялась, но в общих чертах сохранилась у данной территориальной группы до настоящего времени.

В своем исследовании мы придерживаемся мнения, что предметом мировоззрения как определенной структуры является не “мир в целом”, а “мир как целое” (История первобытного общества. 1986. С.553). И здесь есть определенная сложность. Как было сказано выше, территория Нижневартковского района на протяжении нескольких столетий представляла зону активного взаимодействия хантов и лесных ненцев. Поэтому элементы материальной и духовной культуры, сюжеты фольклора зачастую так тесно переплетены, что порой трудно определить, что принадлежит угорской, а что самодийской традиции. Как верно заметила в связи с этим М.А. Зенько, “наиболее показательным аспектом глубокого

Тачиялки - человек, как бы владеющий способностями тачия

Тачиятна - человек, в данный момент совершающий действия, присущие тачия

Тачия'кулы - пренебрежительно-критическое отношение окружающих к тому, кто, не имея способностей и дара, называет себя тачия

Тачияха'т катюмы - оставшийся из рода тачия, получивший в наследство дар тачия

Тёшад - болотина вдоль реки или бора

Тидитана - действие для предсказания, предсказатель, провидец

Тяң-хәмь - дословно: глаз земли – зерно, крупа

Хәмь - глаз

Хәмьсамы - глазастый

Хәмь'та - всевидец

Хәмьтысву - провидение, провидец

Хома - хорошо, хороший

Хэла'ку - белый

Хэд - лед, соль, искристый

Хыда - снег

Шат - лицо

Шату'та - красавица

Шатуути - личико

Шату маньдави - зеркало

Шомя - капюшон

Шомь'тана - имеющий

капюшон

Щей - сердце

Щей'та - смелый

Щетяй катя - дословно:

сердце ушло – испугался

По материалам газеты

«Тидивсама» 1991 г.

пос. Варьёган

(Редактор Юрий Вэлла)

взаимного влияния двух этносов выступает такая, неохотно поддающаяся нововведениям, сфера этнической культуры как мировоззрение. Здесь утрачивает свое значение фактор практической целесообразности и требуется существенное воздействие на сознание носителей культуры” (Зенько. 1999. С.183).

Выявляя типичные черты в мировоззрении лесных ненцев, автору хотелось бы выявить специфику мировоззрения именно аганских лесных ненцев, особенности их модели мира, в которой отразилось понимание об идеальном устройстве природы как замкнутой, конечной системы.

Одной из важнейших составляющих традиционного мировоззрения является представление о пространстве. По выражению Айваседа С.В., “у пространства нет границ, оно воспринимается таким, какое оно есть”. В любом разговоре о пространстве присутствует компонент *пен (nene)*. Это пространство, площадь, ладонь, поверхность стола, некая плоскость. О пространстве тундры ненцы скажут – *малэй пен* (“тундры пространство”), об озере – *тоң пен* (“озера пространство”), о бубне – *пеншал* (“чистое пространство”), о небе – *Нум няды* (“Неба пространство”). Но если пространство измеряется по прямой – это *танса*.

Пространство для нас, как правило, представляется одномерным. Но для человека традиционной культуры оно может быть перпендикулярным (вертикальное и горизонтальное), с прямым (пространство человека) и обратным течением времени (пространство Нижнего мира). Есть пространства разомкнутые в бесконечность (миры) или замкнутые на себя (“свое” пространство).

Пространство обладает рядом качественных характеристик: “свое” – пространство человека, его жилище, стойбище, родовые уголья и “чужое” – земли соседей, пространство техно-

генного человека: города, поселки, промышленные объекты. В последнее время к этой категории причислены и “свои”, не желающие, по словам Иуси О.П., “ходить тропой древнего человека”, т.е. потерявшие связь с традициями, не знающие языка и обычаев предков. Особыми качествами наделено священное пространство. Автор выделяет социальное пространство сверхъестественных существ, определяемое не границами, а системой связи (внутрисемейные отношения, степени родства, межпоколенная трансляция морально-этических норм и т.п.).

Пространство многослойно. Под каждым слоем традиционной культуры понимается такой мир, материальность которого отлична от других либо числом пространственных, либо числом временных координат. Его обитатели хотя и действуют преимущественно в одном или двух временных измерениях, но существуют во всех них и сознают их все (Боги). Эта синхронность бытия, реального и мифического, дает особое ощущение полноты жизни, неизвестное нам.

Таким образом, предметом исследования является отражение традиционным мировоззрением структурности пространственных характеристик. Автор отдает себе отчет, что любая картина пространства предполагает определение во времени. Однако этот аспект традиционного мировоззрения выходит за рамки настоящего исследования.

5. ИСТОЧНИКИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Полевые материалы

Общий уровень изученности этнографии ненцев и теоретического обобщения соответствует лишь краткому описанию отдельных компонентов традиционного хозяйственно-

культурного комплекса лесных ненцев, что не раскрывает принципы и динамику трансформации традиционного мировоззрения как элемента духовной культуры. Поэтому в настоящей работе в основном использованы полевые материалы автора, собранные на территории Нижневартовского и частично Сургутского районов ХМАО за период с 1990 по 1999 годы.

Первая экспедиция состоялась в ноябре 1990 г. на земли Иуси А.К. Одно из его стойбищ расположено недалеко от оз. Хаплиута, в 40 км от г. Ноябрьска, где и проводились основные исследования. В июле 1992 г. маршрут экспедиции пролегал по стойбищам Казамкина А.А. по р. *Дыңлаң паеп явун* (“Кедровых островов речка”), расположенным в районе Западно-Варьеганского месторождения нефти, а в феврале 1993 г. – в верховья р. Ватьеган, на оз. *Хапды'ңутың'то* (стойбище Айваседа Ю.К.). С 1994 г. Юрий Кылевич перекочевал с семьей на новые земли по р. Тюй-Тяха (район Тяновского месторождения на границе Нижневартовского и Сургутского районов). На его стойбище сбор материала проводился дважды в течение 1995 года: в апреле и в мае.

В августе 1998 г. была организована экспедиция на стойбища Айпина Е.Д. Проводником и консультантом был Айваседа П.Я. В ноябре того же года состоялась экспедиция на Улька-речку, где расположено стойбище Павла Янчевича и его родственников (в радиусе 40 км). Кроме того, в течение указанного периода проводились регулярные поездки в национальный поселок Варьеган с целью работы с основными информаторами – Айваседа П.Я., Айваседа Ю.К., Иуси А.К., Айваседа Т.Х., Айваседа А.А., Айваседа С.В. и др.

Во время этих поездок большое внимание уделялось вопросам экологической этики, религиозным традициям и земельным отношениям, которые наиболее близки традиционному пониманию пространства.

Вместе с тем, собранных на сегодняшний день данных недостаточно. Жизнь каждого народа так богата и разнообразна, что даже очень внимательный наблюдатель открывает для себя лишь отдельные сферы деятельности людей иной культуры, и ненецкая традиция в этом отношении – не исключение. Отдавая должное достоверности и точности сообщений разных авторов, следует заметить, что в науке по-прежнему ощущается потребность и в новых материалах, и в новых попытках осмыслить накопленные сведения.

БЛАГОДАРНОСТЬ

Появление этой книги было бы невозможным без доброжелательной помощи жителей пос. Варьеган, – хантов и лесных ненцев, которые не считаясь со временем, кропотливо, шаг за шагом вводили меня в мир ненецкой культуры. Во многом благодаря им эта земля стала и моей родиной.

В.Сподина



Айваседа П.Я.



Айваседа (Вэлла) Ю.К.

53716/1-19

Кроме того, сегодня, когда образ жизни ненцев и других аборигенных народов утратил многие прежние черты, возможность пополнить знания об их традиционных культурах становится все более ограниченной, и надо спешить, чтобы сберечь хотя бы для науки драгоценные крупницы сведений об архаических воззрениях обитателей тайги, донесших до наших дней древнейшие представления человечества.

Фольклор и данные лингвистики

В представленной работе широко использованы данные фольклора, жанровый состав которого весьма разнообразен. Часть произведений связана с религиозными культами, различными обрядами и шаманством. З.Н. Куприянова выделяет этиологические сказания (о животных), жертвенные молитвы-заговоры, обрядовую поэзию, шаманские песни и сказки (1960). Эти произведения представлены в основном записями Т. Лехтисало, число их невелико. Поэтому они являются неоценимым материалом для изучения традиционного мировоззрения лесных ненцев, тем более, что сейчас сбор произведений указанных жанров затруднен.

Автором также использованы собственные записи и переводы ненецких песен, выполненные совместно с Айваседа Ю.К. и Айваседа П.Я. Они подготовлены к изданию отдельным сборником "Песни реки Аган". Собранный материал позволяет выделить личные песни (сочиненные исполнителем о своей жизни, судьбе), хмельные или пьяные, мухоморные (исполненные в состоянии алкогольного или наркотического опьянения и воспроизводимые другими исполнителями в повседневном быту), песни-подражания, песни-сказки, песни-обращения к богам, шаманские бубенные. Разумеется, фольклорные произведения, в силу своей специфи-

ки, не отражают реального быта ненцев. Однако, имея весьма тесные связи с древним общественным бытом, этнической традицией, ранними формами религии, материальной культурой и искусством, фольклор многое объясняет в перечисленных традициях и служит ценнейшим источником их изучения.

Следует отметить, что язык фольклора является собой особую разновидность литературного языка и реализуется лишь в определенных ситуациях. Учет языка фольклора в качестве одного из параметров при моделировании понятия "этнос" встречается довольно редко. Именно на эту сторону проблемы обратил внимание К.В. Чистов (1972. С.73-85) и попытался решить в своей работе автор. Поэтому устный характер традиционной культуры обусловил повышенное внимание к слову как инструменту познания мира.

В исследовании использованы материалы ненецкого языка, особенно при переводе текстов песен, топонимов, терминов родства. Это в полной мере подтверждает положение о том, что одна из основных функций языка – "освоение ...мира и усвоение его в себе, т.е. процесс, который в самом языке передается разными средствами, в совокупности составляющими категорию притяжательности. Освоение-усвоение мира языком происходит таким образом, что в конечном счете миром считается то и только то, что освоено-усвоено себе языком..." (Топоров. 1986. С.146).

Коллекции музеев

Для описания отдельных элементов традиционного мировоззрения лесных ненцев использованы этнографические коллекции краеведческого музея г. Мегиона, в формировании которых принимала участие автор.

6. ЛИТЕРАТУРНЫЕ ДАННЫЕ

О ненцах в целом существует очень большая литература. Только дореволюционных изданий известно более 1000 названий. Из работ XVIII-XIX веков наиболее содержательны и ценны в этнографическом плане работы В.Ф. Зуева, архимандрита Вениамина, В.Иславина и др. Они содержат обширный описательный материал и являются хорошим источником по хозяйству, культуре, верованиям ненцев.

Весомый вклад в исследование истории и этнографии ненцев принадлежит Л.В. Хомич. В 1966 г. вышла ее книга “Ненцы” – первая и единственная обобщающая работа о хозяйстве, культуре и быте этого народа в прошлом и настоящем. Исследователем опубликована также целая серия работ, в которых рассматриваются различные аспекты религиозных воззрений и культовой практики ненцев, включая многообразные проявления шаманизма (Хомич. 1966; 1970; 1971; 1976; 1977; 1980; 1981 и др.)

В области языка и этнографии самодийских народов занимались исследованиями финские ученые Т. Лехтисало и М. Кастрен. Однако сведения о лесных ненцах в их работах отражены фрагментарно, а данные по мировоззрению и вовсе отсутствуют.

Работ, посвященных непосредственно лесным ненцам, немного. Большое значение для данного исследования имеют труды Г.Д. Вербова. В 1934 г., во время экспедиции в бассейн р. Аган, им был собран материал по этнографии и языку лесных ненцев, а также уточнена территория их расселения. Его статьи “Лесные ненцы” и “Пережитки родового строя у ненцев” содержат богатый материал по экзогамным нормам, наличию родовых кладбищ, жертвенных мест и другие материалы. Отголоски архаического мировоззрения лесных ненцев сохранены в эпических песнях, опубликованных З.Н. Куприяновой (Эпические песни. 1955).

Обстоятельный материал по проблеме этногенеза ненцев содержится в монографии “Этногенез народов Севера”, одна из глав которой – “Проблема этногенеза северосамодийских народов (ненцы, энцы, нганасаны)” – написана В.И. Васильевым. В ней обобщены и проанализированы материалы, освещающие процессы формирования северных народов на древних этапах их истории, исследованы родовые компоненты лесных ненцев. К таковым исследователь отнес Юуси и Нгэваседа (Васильев. 1980. С.48). Им выделены субстратные компоненты в составе лесных ненцев. “Бо-



Василькова Е.Д.



Казамкина А.С.

лее того, – отмечает В.И. Васильев, – мы полагаем что диалектные и этнографические особенности этих ненецких этнических образований в значительной степени обусловлены специфическими особенностями их субстратно-компонентных частей” (1980. С.61).

В 1995 г. опубликована обзорная статья Карапетовой И.А., Соколовой З.П., Соловьевой К.Ю. “Этносоциальная ситуация и проблемы традиционного природопользования восточных хантов и лесных ненцев” (Народы Сибири. Сибирский этнографический сборник. Кн.2. 1995), в которой на основе анализа влияния промышленного освоения региона прослеживается изменение формы традиционного природопользования. Кроме того, сделан вывод об особенностях традиционного образа жизни лесных ненцев, вынужденных с 1980-х годов переселиться в пос. Варьеган ввиду того, что нефтедобыча вплотную подошла к поселку, практически уничтожив близлежащие промысловые угодья.

Миськова Е.В. в одной из своих статей также отмечает утрату для коренных жителей Варьегана смысла и ценности стойбищной жизни и подчеркивает, что ко времени перестройки “накопилось ощущение безвыходности сложившегося положения в экологической, бытовой, хозяйственной, профессиональной и просветительской сферах поселковой жизни” (1999. С.239).

Исследованию общих черт в традиционной мировоззренческой традиции хантов и лесных ненцев посвящена работа М.А. Зенько. Автор приходит к выводу, что “близость исторических судеб, территориальное соседство и брачные связи, получившие к настоящему времени значительное распространение, способствовали формированию не только сходных черт в мировоззрении рассматриваемых народов, но

и единого культового пространства” (1999. С.184).

В книге использованы публикации А. Головнева, в которых обозначены отношения типа: свое-чужое, верх-середина, мужское-женское, центр-Я, периферия-Мир. Исследователь отмечает, что любое передвижение в пространстве, любое нахождение в нем, любой взгляд на него человека традиционной культуры наполнены своей грамматикой, своей символикой, своим осмыслением.

Большое значение для разработки вопросов развития мировоззрения и верований в своих исследованиях Чернецов В.Н. отводил душе.



Чернецов В.Н. 1920-е гг.

Он отмечал, что “те воззрения на духовную сущность человека, которые мы можем наблюдать в настоящее время, являются сложным комплексом представлений, весьма различных по времени и условиям их сложения...” (1959. С.114). Исследуя представления о душе у обских угров, ученый констатировал наличие у мужчины пяти душ, а у женщин – четырех. Однако сущность пятой ипостаси души осталась для него не вполне ясной. Причины разницы в количестве душ у мужчин и женщин – это универсальная тема.

Наиболее материальной ученый назвал душу-тень, которая якобы связана с видимой тенью, отбрасываемой любым предметом. Следующая – “уходящая вниз (по реке) душа”. Она проявляется, как правило, после смерти человека, то как человек, то как птица, то как комар. Третья душа имеет вид глухарки, живет в лесу и приходит к человеку лишь во время сна (“душа сна”). Четвертую душу В.Н. Чернецов ассоциировал с дыханием (1959. С.117-143). Это исследование очень важно для понимания представлений народов Севера о душе, в том числе и ненцев.

Особую ценность в плане настоящего исследования имеет монография А.П. Зенько, посвященная традиционному мировоззрению обских угров, а именно – представлениям о сверхъестественном. Исследователь отмечает, что “в сформировавшейся к XIX-XX вв. системе традиционного мировоззрения обских угров, представления о сверхъестественном занимают доминирующее положение. Объясняя истоки и сущность жизненности, данные воззрения являлись инструментом осмысления мира, человека и структуры взаимосвязи между ними” (1997. С.126). Несмотря на то, что данное исследование построено на обширном полевом материале по обским уграм, оно представляет неоспоримую ценность для настоящей работы.

Теоретическое и методологическое значение для нас имели исследования З.П. Соколовой, особенно о критериях выделения этнографических и территориальных групп (1975, 1990). В ряде ее статей содержатся концептуальные подходы к проблеме малочисленных народов Севера (1990а, 1990в, 1990г). Проблемы, на которых акцентирует внимание известный этнограф, посвящены и традиционной культуре аборигенных народов Сибири, и их современному развитию, проблемам выживания в рыночных условиях. В них особо подчеркивается необходимость разработки правовой базы для охраны народов Севера.



Казамкина П.В.



Айваседа С.В.

7. МЕТОДОЛОГИЯ И МЕТОДИКА

Методологической основой представленного исследования являются исторический подход, общетеоретические работы советских и российских этнографов, занимающихся как общими, так и конкретными проблемами народов севера Западной Сибири. Работа посвящена отдельным особенностям традиционного мировоззрения, которые “слагаются в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других особенностей и привычек, устроенных человеком как членом общества” (Тейлор. 1989. С.18). Понимание целостности особенно важно с методологической точки зрения. По убеждению Ф. Боаса, “мы не сможем дать оценку важным сюжетам человеческой истории, если будем рассматривать социальную жизнь как сумму отдельных частей. Необходимо понимать жизнь и культуру как целое” (Boas. 1938. P.5).

С целью получения достоверной информации автором использовался метод “включенного наблюдения”, предполагающий, по выражению Я.В. Чеснова, “длительное погружение этнографа в стихию жизни народа” (цит. по: Филиппова, Филиппов. 1992. С.11). Для этого необходимо стать частью семьи, в которой живешь, “ходить по их тропам”, одинаково чувствовать окружающий мир и сопереживать происходящие события. Этот метод позволяет более обстоятельно подойти к изучаемой теме, почувствовать нюансы, важные с точки зрения эт-

нопсихологии. Оказывается, для ненцев небезразлично, как написано слово. В слитном написании местного названия р. Тром-Юган (Тром-Аган), которое нередко пишут как Тромъеган, для них пропадает элемент божественности. Дело в том, что Торум принадлежит небу, а *явун* (Аган) – к земле, т.е. они относятся как бы к разным сферам мироздания. Поэтому жить они не могут в одном пространстве, а значит и писаться слитно, т.е. быть одним целым. По этой причине Айваседа П.Я. настаивает на написании названия реки отдельными словами. Это замечание учтено автором.

При длительном проживании (или частых повторных поездках) устанавливается интуитивная связь, когда мысленно продолжаешь общаться с информаторами, “проговаривая” какую-либо тему. Притом ответы собеседника “слышатся” с той же интонацией и речевыми оборотами, что и при личной беседе. Такая связь незримо присутствует между автором и основным информатором – Айваседа П. Я.

Этот метод позволяет возвратиться к тем вопросам, по поводу которых чувствуешь, что



они не раскрыты или в переводе слова есть недосказанность. В качестве примера возьмем слово “нумки”. Айваседа П.Я. неоднократно говорил, что это “звезды”. И лишь спустя некоторое время он нашел более точный перевод – “неба проседь (седина)”.

Автором применялся такой распространенный метод как запись бесед с информаторами, что во многих случаях конкретизировало факты, почерпнутые из литературных публикаций или от лиц среднего поколения.

В начале исследования использовался такой методический прием как стандартизированное интервью (с заранее определенными в одной и той же последовательности и в одной и той же формулировке задаваемыми вопросами) и нестандартизированное интервью (предполагающее свободу интервьюера в формулировке и переформулировке вопросов). Однако автор отказался от этого метода, поскольку в ответах выражалась, как правило, каноническая мораль. Поэтому более продуктивным оказалось групповое интервью, когда опрашивался глава семьи со своими ближайшими родственниками и обобщенные ответы записывались от имени старшего и наиболее знающего информатора.

В представленной работе использовался такой метод как доверительный диалог. Именно благодаря этому в книге содержится столь откровенная боль за родную землю, введено понятие о “двойных родовых угодьях” и пр.

Автором использован историко-сравнительный метод, предполагающий выявление этнографических сведений и этнической специфики и в своей, и в “чужой” (в данном случае угорской) культурной традиции. Так, благодаря материалам по аганским хантам, удалось аргументированно поставить вопрос о самоназвании лесных ненцев как “болотных”, уточнить представление о толщине “подола неба” и границе Среднего мира (*пут*) и др. Поскольку в данной работе не ставилась задача глобального историко-сравнительного анализа традиционной культуры хантов и лесных ненцев, то этот метод использован лишь фрагментарно для аргументации тех или иных положений и выводов.

В работе использован такой важный историко-этнографический источник как фольклор, работа с которым невозможна без применения интерпретационного метода. Например, выражение *тюлк тё-маха* дословно означает “наружу вышла”. Так говорят о женщине, которая выходит замуж и становится принадлежащей “другому огню”, т.е. другой семье.



Саша Логаны (Татва)



Иуси А.К.

Перевод имени одного из героев ненецкой песни *Техома Касама* – “Заблудившийся” – вызвал интересные комментарии информатора. Оказывается, когда человек попадает на брошенное кладбище, где живут духи, он вскоре становится “как они” (как бы теряет рассудок). В тексте это понятие передано словом *аллэ’дантян* “заколдованный”. На необычное состояние человека есть намек и в песне-похвальбе, записанной от Саши Логаны (Татва). В ней упоминается *Каля’тэй налка нюэ-цэй*, где *Каля’т* – собственное имя героя (хозяина) песни. В тексте это рассматривается как намек на легенду о нем. Приведенный рассказ Айваседа Ю.К. включен в комментарии к тексту, а затем воспроизведен в разделе о пространстве души.

Автор попытался в силу своих возможностей использовать метод интуиции, особенно при работе с таким сложным источником как фольклор. Если какая-либо песня не “давала себя переводить”, то ее старались лишний раз не “беспокоить”, т.е. не проигрывать. Это касается песен-обращений к богам (духам). Для информатора было важно сохранить сакральность таких песен, а для исследователя – покой собеседника. Возможно, это такие тексты, которые еще рано переводить или может быть нельзя переводить вовсе. “Вроде бы чувствуешь текст, – говорит Айваседа Ю.К., – а переводить – и получается ерунда. Видать, к таким песням еще не пришло время”.

Рассматривая те или иные стороны традиционного мировоззрения лесных ненцев, автор стремился как можно шире апробировать экологический подход, в основе которого лежат выявление, анализ и использование историко-этнографической реконструкции, общих и региональных закономерностей адаптации человеческих коллективов к окружающей среде.

Отличительной особенностью традиционных обществ является то, что они не воспринимаются в отрыве от природы, от своей этни-

ческой территории, которая рассматривается и в религиозном плане. Для существования такого этноса необходим определенный уровень состояния природы, дающий возможность вести традиционный образ жизни. Зависимость психического состояния этноса от характера окружающей среды необычайно велика. В психологии введено понятие “экологического отражения”, которое подразумевает точное соответствие психики всех видов животных, включая человека, их природно-географической среде. Слеп от горя старик Усти из рода Айваседа: в результате аварии на нефтепроводе он лишился почти всех своих пастбищ. Не мог спокойно мириться Иуси А.К. с тем, что исчезают песчаные гривы на его земле, служившие раньше ориентирами старинной оленной дороги. Они раскопаны под карьеры для отсыпки дорог на нефтепромыслы. Вместо них в жизнь старого оленевода вошли новые приметы времени – факелы, марево над которыми теперь является ориентиром родной земли. Так Аули Кольчевич и не научился правильно выговаривать слово “факел”. Его произношение *пахкал* еще и сейчас помнят в Варьегане.

Чтобы первичные данные настоящего исследования стали пригодными для содержательного анализа, могли служить основанием для выводов, они соответствующим образом упорядочены и обработаны. Использовались сравнительно простые методы – группировка (типологическая, структурная и аналитическая), составление карт, схем, зарисовки музейных экспонатов.

В книге использованы материалы и их интерпретации по сургутским хантам, содержащиеся в работах Г.Ф. Карьялайнена, В.Н. Чернецова, А.П. Зенько и др. Обусловлен такой подход близостью культур аганских хантов и лесных ненцев, их взаимосвязью и взаимовлиянием под воздействием общности исторических процессов.

Глава 1

ОСНОВЫ МИРОЗДАНИЯ



1. ВЕРТИКАЛЬНАЯ СТРУКТУРА МИРА

Основой любого мировоззрения является модель мира, отражающая, прежде всего, пространственно-временные координаты. Космогоническая концепция дает ответ на вопрос о начале и конце, структуре мира, объединяет сферы макрокосмоса (природы) и микрокосмоса (человека). Уже в самом процессе мироздания задаются его основные параметры: центр (Средний мир) и области, удаленные от него (Верхний и Нижний миры).

Верх лесные ненцы отождествляли с небом, небесными светилами, с высшими божествами; Средний мир – мир людей и всего живого; Нижний – считался обителью злых духов и вообще темных сил. Деление мира на три сферы общепринято. Однако согласно другой точке зрения, высказанной Айваседа Ю.К., у ненцев не существует понятия низа, так как захоронения делались на поверхности земли в специальном срубе из бревен. “Может быть, – рассуждает Юрий Кылевич, – не следует категорически делить мир на Верхний, Средний и Нижний? Просто он иной”.

По представлениям ненцев, у каждого объекта или явления окружающей природы имеется свой “хозяин” – самостоятельное существо, как бы слившееся с данным объектом или явлением. Наиболее значимое место в традиционном мировоззрении лесных ненцев занимают два образа: *Нум Вай’сику* (Вэ’ку) и *Кавшаң вэ’ку*. Первый олицетворяет небо, верховное божество, которое пребывает в небесной сфере Вселенной. *Нум* распоряжается судьбами людей. Словом *нум* обозначают и Бога, и небо, и погоду, и жизнь. Айваседа Ю.К. считает слово *нум* заимствованным из хантыйского *номын* – “верхний” (ср. *нум пелек* – “верхняя часть”).

● ГИПОТЕЗЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ НЕНЦЕВ

Относительно происхождения народов самодийской группы, одним из которых являются ненцы, существует ряд гипотез. Весьма существенным моментом при этом является наличие в южной Сибири, в районе Саянского нагорья, племен, язык которых еще в недавнем прошлом был самодийским. В XVIII в. факт существования этих народностей отмечен был И.Ф. Страленбергом, а затем более подробные материалы по ним были собраны участниками второй Камчатской экспедиции и Академической экспедиции 1768–1774 гг. Г.Ф. Миллером, И.Э. Фишером, И.Г. Георгием.

На том основании, что народы, говорящие на самодийских языках, жили не только на севере, но и в южной Сибири, Страленберг высказал предположение, что самоеды Саянского нагорья являются потомками самоедов приполярной зоны, где они были аборигенами, с севера часть самоедов под влиянием каких-то причин двинулась на юг, заселив Саянское нагорье.



Хотелось бы подчеркнуть одну особенность в связи с образом Нума. По отношению к другим богам он обладает наибольшей сакральностью, “чистотой”. Не случайно у ненцев звери и птицы мужского рода называются *нум няңы* (“в сторону неба”), в отличие от животных женского рода *тяң няңы* (“в сторону земли”).

Второй образ связан с подземным миром, где по воззрениям ненцев обитают враждебные человеку духи во главе с *Кавшаң вэ’ку* (или *Нга* у тундровых). Здесь же находится и страна мертвых, куда после смерти человека уходит его душа-тень *тидмя*. Согласно мифам, Нум – творец Вселенной, в этом ему помогал брат Нга. Там, где Нум создавал светлое, Нга творил темное.

Создав землю, Нум стал думать, кому отдать ее во владение. Нга просил отдать ему. Нум отказал. Тогда Нга прошел по земле и покрыл ее болотами. В гневе Нум ударил Нга посохом. Обидевшись на брата, Нга выдохнул свое холодное дыхание на созданную Нумом землю, и вся она покрылась снежными сугробами, деревья сразу замерзли, растения погибли. Вокруг стало темно и холодно.

Когда братья помирились, то решили сделать солнце, луну и звезды. Нум взялся за создание солнца, доверив Нга делать звезды и луну. С появлением солнца на землю

пришли свет и тепло, деревья ожили и расцвели. Но, пострадав прежде от холода, остались искривленными и маленькими. Нга увидел, какое красивое и теплое получилось солнце у брата, и решил сделать лучше. Но от холодного дыхания Нга луна замерзла в его руках, а звезды превратились в льдинки (Лар. 1998. С.18). Так были созданы Верхний, Средний и Нижний миры, тепло и холод, добро и зло, т.е. окружающий человека мир во всей его полноте.



Лар Л.А. Тайны Нга.

Рассмотрим подробно каждый из трех миров. Так, Верх населяли боги. Самым сильным и значимым был *Ҙаңка Нум вэ’ку* (“Большой бог мужик”). Ненцы относились к нему с великим почтением, его имя из уважения произносили очень редко и с особым благоговением. Как правило, в ненецком сознании он представлялся низкорослым, коренастым, светлородым старичком. Другое его название *Тянту кахэ* – Всевышний святой бог. Он следит, чтобы людей не было много, но убивает их не сам, а через духов. Как Нум решит, считают ненцы, так и должно быть.

Заметим, что *Тянту кахэ* – собственное название бога и происходит от *тянтна* “припавший” (к земле – как птица с опавшими крыльями). Это слово еще употребляется как синоним слову “страх”.

Аналогично представлялся ненцам его младший сын, который считается “борцом со

злыми духами, источником тепла и света”. Именно с его победой над “злым божеством холода” лесные ненцы связывают приход весны (Зенько. 1999. С.183).

Кроме него в Верхнем мире обитали *Тиди вай’сику* (“Луна Старик”), *Тядя пуша* (“Солнце-Женщина”), *Тяпту кахэ* (“Бог удачи”), *Хыдни кахэ* (“Золотая богиня”), *Апы ту’ вэ’ку* – “Медведь огонь старик” (Гром), *Апы ту’* – “Медведь огонь” (Молния), *Апы хаду* – “Медведь-дождик” (Гроза). Следует отметить, что *апы* – широкое понятие. Это и медведь, и жучки, и гусь, потому что их надо опасаться. *Апы*, таким образом, ассоциируется со страхом. Однако, например, гуся следует опасаться не потому, что он внушает страх, а потому, что он божественный. У оленных ненцев это бог, охраняющий оленят во время рождения.

Гром, Молния и Гроза находятся в тесной связи с Нумом. Однажды Айваседа П.Я. на охоте попал под страшный ливень с грозами: с трех сторон гром, молния, от ударов которой “земля зашаталась”. “Я не сдержался, – вспоминает Павел Янчевич, – начал кричать: “Ты что это, *Нум вэ’ку!* Не видишь, что здесь дети (люди – В.С.) твои ходят. Ты что!””. Случалось, что старики в особенных случаях говорили в адрес Нума и такое: “Я застрелю тебя, я зарублю тебя”. То есть в каких-то особо значительных случаях бог сам, по мнению ненцев, вынуждает “стать на его уровень”.

Касаясь этого случая, Айваседа П.Я. считает, что Нум таким природным явлением предупредил: ждите неприятностей. Действительно, через несколько дней умерла дочь Улька – Иуси Мялю Ульковна. Нум тем самым дал знать, что уходит из жизни самый почитаемый и уважаемый человек (Айваседа П.Я., пос. Варьеган, 1998).

Интересно представить себе облик *Нум вэ’ку*. Айваседа Ю.К. видит его то как хантыйского *Вонт ики* (если находится на рыбалке), то как хозяйку реки (если кочует с оленями). Иногда этот бог ассоциируется у него с *Тяпту кахэ* или с богом охотничьей удачи *Вяп патидча* (“Удачу производящий”). Такую неточность сам информатор связывает со своим отрывом от традиционного образа жизни.

Верхний мир ненцам представлялся многослойным, разделенным на ряд локальных сфер – *ше’эв нум пан* (“семь подолов неба”), причем “подол” воспринимается как синоним слову “горизонт”. Самый верхний из них представлялся такой недостижимой бездной, что до него не долетал “ни один космонавт” (Айваседа С.В., пос. Варьеган, 1998). Туда мог попасть только шаман верхом на

Противоположную точку зрения высказал историк И. Э. Фишер, который предполагал, что северные самоеды (предки современных ненцев, нганасан, энцев и селькупов) являются потомками самоедских племен Саянского нагорья, продвинувшихся из южной Сибири в более северные районы. Это предположение Фишера в XIX в. было подкреплено огромным лингвистическим материалом и обосновано М. А. Кастреном. Собранные во время длительных экспедиций материалы заставили М. А. Каст-



Кастрен Матиас Алексантери
(1813-1852)

рена согласиться с точкой зрения, высказанной И. Э. Фишером, о южном происхождении северных самоедов. М.А. Кастрен предполагал, что в I-II вв. н.э. в связи передвижениями народов самоедские племена были вытеснены из пределов Саянского нагорья к северу.

Теория Фишера-Кастрена, имеющая веские доказательства, обладала одним существенным недостатком: она свела вопрос об этногенезе ненцев к чисто механическому перемещению племен от Саян к Ледовитому океану. Таким об-

коне – *Ще’эв топта лав* – “Семь копыт лошади” (Айваседа С.В., пос. Варьеган. 1998).

Айваседа Ю.К. представляет “семь подолов неба” в образе семи разнополых божеств, которые соприкасаются подолами, стоя вокруг. Они очень высокие и их подола образуют горизонт, т.е. “полный мир”. Соответственно и фраза переводится информатором как “семи божеств подол”. Среди них Юрий Кылевич “видит” *Тяпту кахэ, Тяң ката, Туң ката, Чахый цамы* и др.

Намек на многослойность Верхнего мира прослеживается в ненецкой сказке *Тевалю* (“Мальчик-сирота”), записанной нами от Айваседа С.В. Согласно сюжету, некая светловолосая женщина *Ң айвата хыдни* (“Белоголовая женщина”) босой ногой несколько раз подбрасывает в небо капризного мальчика. Первый раз подбросила до *Нум нядаң тёдшат* – “Неба кожицы предела”. Упав, мальчик продолжал плакать. Второй раз подбросила чуть пониже (“не долетел до потолка неба”) – превратился в собачку. В третий раз мальчик превратился в утку, в четвертый – в молодого парня, с которым Белоголовая женщина и стала жить (Айваседа С.В., пос. Варьеган. 1998). Таким образом, перед нами как бы вертикальная картина пространственных слоев (рис. 1).

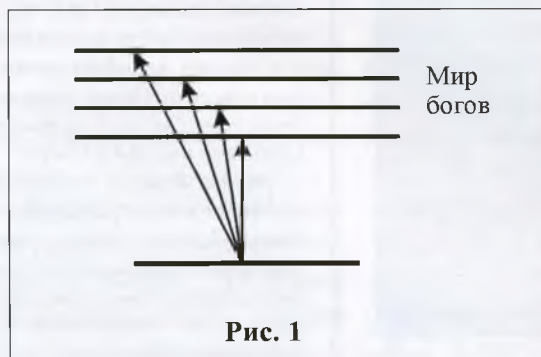


Рис. 1

Однако Айваседа Ю.К. высказал сомнение. Для него в этом примере “чувствуется плоскость” (рис. 2).

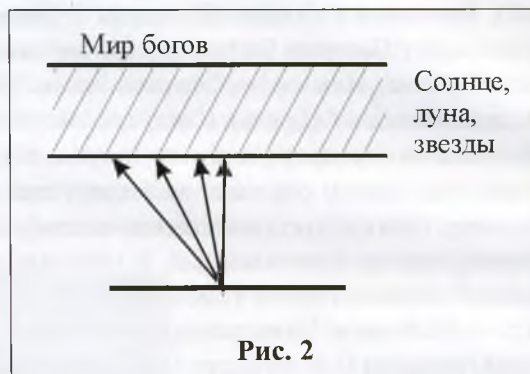


Рис. 2

Интересным представляется вопрос о толщине “небесного подола”, где живут боги Верхнего мира. От хантов р. Аган, чья культура тесно переплетена с культурой лесных ненцев, нами записана легенда о “Вверх ушедшем человеке”. В ней говорится, как “чистые люди” – *пуклыңдых ях* (“люди без пупка”) семь дней каслали в небо. После каждого дня пути они распрягали оленей, ставили чум, разжигали огонь. Люди на земле семь дней смотрели, как их аргиш поднимался все выше и выше по туманной дорожке. С каждым днем они становились все мельче, пока совсем не исчезли из вида.

Через какое-то время у ушедших в небо людей родились сыновья и отец отпустил их проведать людей земли. При этом предупредил, чтобы они не опускались ниже верхушек деревьев, ибо дальше начинается *рут* – “нечистая земля”, где живут люди. “Мы-то теперь в этом тумане живем. Торум нас так видит.” (Сардакова А.А., стойбище *Кув рап яхам* – “Длинного берега бор”. 1998).

Возможно предположить, что слой неба в хантыйской легенде приравнен к дневному

пути оленя в упряжке. С этим согласились и наши информаторы: Айваседа П.Я., Казамкина А.С., Айваседа С.В. и др. Кроме того, Верхний мир представлялся ненцам таким бескрайним, что перелетные птицы, которых они не видели почти полгода, по их представлениям залетали за край неба.

Средний мир – мир людей и всего живого – ассоциировался у ненцев с чумом, стойбищем, промысловыми угодьями. Он одухотворялся как в целом, так и во всех своих частях. В нем помимо людей и животных проживали свои духи-боги: *Нум тяхаң кахэ* (“Священной реки бог”), *Туң ката* (“Огонь бабушка”), *Пыдяң кахэ* (“Щучий бог”), а также многочисленные семейные духи, духи святых мест и сверхъестественные существа.



Лар Л.А. Духи Земли.

По ненецким поверьям духи-хозяева рек, озер, речек и ручьев подчиняются главному хозяину воды – *Нум тяхаң кахэ*. Среди водяных духов по своей значимости выделяется *Тяши’ дөтпөта кахэ* (“Речки охраняющий бог”). Он обитает в любом водоеме, охраняет реки, озера, родники. Его вспоминают на каждом жертвоприношении наряду с другими богами.

разом, совершенно игнорировался вопрос о донезецком населении тундровой и северной лесной зон.

Советский ученый Г. Н. Прокофьев, опираясь на теорию Фишера-Кастрена, внес необходимые коррективы. Согласно его предположению, “предками современных ненцев, нганасан, энцев, селькупов были не только самодийские (самоедские) племена Саянского нагорья, но также и некие аборигенные племена Крайнего Севера, заселявшие территорию Обь-Енисейского бассейна с древнейших времен”.

В настоящее время дискуссия по вопросу о происхождении самодийских народов продолжается, причем в нее активно включились археологи.

Следы древнего аборигенного населения на территории, ныне занимаемой самоедскими народностями, были обнаружены сравнительно недавно в результате произведенных археологических раскопок.

На п-ове Ямал в 1926 г. В.Н. Чернецовым были найдены остатки поселений, обитатели которых вели образ жизни,



Бронзовая личина с процарапанным лицом.

Хозяин этого озера, где ты?
 Ты нужен людям.
 По словам шаманов и ясновидящих,
 Ты – как человек, только спина – как у щуки.
 К нам пусть подойдет!
 Что мы будем обещать за хороший улов рыбы?
 Ясновидящие шаманы сказали:
 “Пусть будет человек!”

(Хомич. 1984. С.143)

Духи воды относятся к хорошим для человека существам. Они и внешне напоминают людей, хотя Айваседа П.Я. сначала ответил, что “непонятно, как что оно”. При всем этом Павел Янчевич высоко оценил его значение: “Миссия его по линии воды ответственная. Этот бог знает обо всем, что происходит в его владениях”. По мнению информатора, если кто “ногу в вершине речки поставит, то дух воды будет это немедленно знать” (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998.) По этой же причине нарушать привычную жизнь реки нельзя. Бог за это отомстит и заберет человеческую жертву.

Есть на земле Иуси А.К. озеро *Лат-то* (“Дощатое озеро”). Его название говорит о специальном способе лова рыбы, при котором досками перегораживают реку, впадающую в него. Доски устанавливают в дно вертикально в два ряда, а пространство между ними засыпают землей. Течение со временем ослабеваает, рыба, ощущая недостаток кислорода, начинает идти из озера против течения и попадает в ловушку (*морду*).

Характерно, что такой способ рыбной ловли всегда начинался с ритуального покаяния. С этой целью ненцы ставили стол с жертвенной пищей, бросали в реку монетки. На берегу, по возможности, развешивали на деревьях полотна ткани (Сподина. 1995. С.8). Кроме того, у ненцев существует поверье: кто прокопает перешеек между озерами, тот через три

года умрет (или уйдет в Нижний мир самый старший в роду). Объясняют это тем, что раз богом что-то создано, то “пусть там и будет”. Хотя на практике перешейки прокапывают для облегчения волоковых путей, считая, что этим никакого урона ни озеру, ни реке не причиняется.

К духам Среднего мира относится *нёк вит* (“вода живуна”). К нему отношение особое. В родник (*киври*) принято класть серебряные монетки, на него нельзя наступать, иначе он “может уйти”. Если в источнике появляются маленькие проворные жучки *так нев*, то такую воду уже не используют. Из родника, запрещается черпать воду грязным ведром или как-то иначе осквернять его. Ненцы верят, что того, кто обидит родник (плюнет или бросит мусор) вода живуна накажет. В подтверждение этого лесные ненцы рассказывают, как несколько лет назад водитель одного из грузовиков остановился возле родника, что в 12 км от г. Радужный. Пошел к источнику, лег на лед и стал пить чистую воду прикасаясь губами. Этим он сильно осквернил родник и тот затянул его в прорубь (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998). Отметим, что у ненцев и живун, и река относятся к понятию “своя земля”.

Духи-хозяева Среднего мира представляются ненцам весьма реальными. Находясь в лесу или на реке, они ощущают невидимое присутствие этих духов рядом с собой, слышат, как они по ночам ходят, разговаривают. Духов-хозяев имеют и стихийные силы природы. По ненецким поверьям, ветрами управляют четыре духа, во главе которых стоит “Хозяин семи ветров”.

К числу обитателей Среднего мира ненцы относят семейных и родовых духов. Основным божеством, обеспечивающим благополучие в домашнем быту, считали хозяйку огня – *ипи ката* (“дух огня”) или *туң ката* (“огонь ба-

бушка”). Этот дух воспринимается в облике женщины. В огонь нельзя бросать ничего грязного, нельзя резать его ножом, протыкать острыми предметами. Дрова в него кладут без смолы, корой вовнутрь, считая, что дерево “оттуда растет”, что огонь живой и не должен “плохое кушать”.



Огонь мог предсказывать будущие события. Так, уголек, “выстреливший” из огня – к удаче, гостям, а издающий звук, напоминающий свист “счик” (“как у букашки живот лопнул”) – это к болезни (Айваседа А.А., пос. Варьеган. 1999). К огню часто обращались за помощью. Так, аганские ханты в сложные периоды жизни просят: “Кот дахадты най авы: йыдых кандых, тыпыр-вопыр яку ад асда” (“Дом охраняющий огонь-девочка: нечистую силу, всякую нечисть в дом не пускай”). Здесь заложен смысл защиты детей, внуков от злых сил внешнего мира. Духу огня жертвуют кусочек ткани от горловины сака со словами: “Пусть твои дети в куколки играют”.

При одушевлении стихийных сил природы, наделении их качествами, присущими человеку, уже в глубокой древности сложились разнообразные обычаи: кормление огня, идолов, подношение жертв священным местам, озерам, рекам. Чем значительнее объекты, тем основательнее и шире их культ.

Культ природы, выраженный в почитании широкого круга божеств и духов-хозяев, находился в тесной связи с принципами мировоззрения ненцев. Природа для них – это жизнь. Она не только кормит и одевает человека, но и служит основой его нравственных ценностей.

в значительной степени отличный от того, который ведут современные жители Ямала – ненцы. Им были обнаружены землянки, свидетельствующие об оседлом образе жизни, остатки гончарства и следы интенсивного морского промысла.



Бронзовое украшение.

Основываясь на преданиях и рассказах ямальских ненцев и некоторых других данных, В. Н. Чернецов пришел к выводу, что раскопанные на Ямале землянки принадлежали народности, которую ненцы называют s'irtst, и что сами ненцы появились на северном Ямале не ранее начала XVIII в. По его мнению, близость культуры s'irtst – морских охотников – к культуре восточных палеоазиатов несомненна.

Представление о древнем аборигенном населении сохранилось у ненцев в виде широко бытующих рассказов (ва'ал) о сихиртя (в западных говорах сиртя) – низкорослом народе, живущем в пещерах и прячущемся от ненцев. Сихиртя, якобы, выходят из своих жилищ только ночью. Украшения, которые ненцы иногда находят на песчаных сопках, счита-

Нижний мир представлялся ненцам, как правило, целостным. Значительных событий в нем не происходило: основные действия в фольклоре разворачиваются в Верхней и Средней сферах эпического мироздания. Представление о глубине Нижнего мира передается эпитетами “черный”, “темный”. В этом мире можно “исчезнуть”, “усохнуть”, “ослепнуть”. Кроме того, этот мир характеризуется такими понятиями, как “обратный”, “неправильный”, “наоборот”. Так, для покойника, например, обязательно произносят фразу: “Ты иди в ту (обратную) сторону, а мы пойдем вперед, на нашу сторону” (Айваседа С.В., пос. Варьеган. 1998).

В Нижнем мире обитал *Кавшаң вэ’ку* (“Черный мужик”) – дух болезней, пожара, наводнений и всего, что связано со смертью.



Лар Л.А. Духи болезней.

Айваседа С.В. представляет его в образе молодого мужчины среднего роста с жидкой черной бородкой. Как говорят ненцы, живет он по “ту сторону мира” и оленей запрягает “с хвоста”. В представлении ненцев этот мир чаще всего связывался с покойником. Одевая умершего для иного мира, необходимо было предельно повредить его одежду, обувь. Ненцы говорят: *шичиди тада* (“дырявить нужно”), т.е. сделать *ненатумта* (“отметину”). Знаком инаковости служил и “узел покойника”, при завязывании которого все веревочки двигались против часовой стрелки.

Попасть в “иной” мир *Кавшаң вэ’ку* можно было через подочажное пятно, которое служило “таким же входом в Нижний мир, как и дымовое окно – в Верхний и через которое в чум приходит смерть” (Головнев. 1995. С.204-205). По некоторым поверьям ненцы считали, что детей вытаскивают из ямки под очажным листом. Об этом Айваседа П.Я. рассказывала его мать.

В ненецкой сказке, записанной нами в 1995 г. от Айваседа Ю.К., приводится эпизод, когда герою удалось заглянуть в Нижний мир через дыру в земле. Этой дырой оказалось дымовое отверстие чума. То, что он увидел, привело его в изумление: на постелях лежали и играли мальчик и девочка, а женщина качала в люльке старца.

<i>Щэ’эв этуң мяня</i>	<i>Внутри железной люльки</i>
<i>Щэ’эв щесамы</i>	<i>Семиязыкий</i>
<i>Пелчане тяна.</i>	<i>Головопузище возлежит.</i>
<i>Хэд муну’ шаңтна,</i>	<i>Белая искрящаяся борода его,</i>
<i>Пайңаң пан нимя</i>	<i>Касаясь подола постели</i>
<i>Дювиш тадым нэ’,</i>	<i>Крыльишку метущему подобно,</i>
<i>Кампулу чипчипи.</i>	<i>Соринки вздымает.</i>

Иными словами, время в Нижнем мире течет вспять, и герой сказки понял, что женщина – это мать бородатого чудовища, а маленькие дети –

его бабушка и дедушка. С этим связано поверье, что после смерти умерший возрождается в младенце, которому давали имя покойного.

Попасть к *Кавшаң вэ'ку* можно было при помощи определенно ритуального действия. Как поет хозяйка одной из песен:

<i>Щэ'эв, щэ'эв веша чэ'нэм</i>	<i>Семь, семь железных жердей</i>
<i>Шодехадетам, шодехадетам</i>	<i>Поверну, поверну</i>
<i>Щэ'эв, щэ'эв веңкахана.</i>	<i>Семью, семью шагами.</i>

(Айваседа Н.К., пос. Варьеган. 1997)

В приведенном отрывке *чэ'н* – “жердь, охраняющая очаг в чуме”. Если *чэ'н* шаманящий поворачивает по солнцу – это пожелание добра, а если в противоположную сторону – жди чего-либо недоброго.

По этой причине во время заклинаний имя *Кавшаң* ставят в числе имен других богов и духов-хозяев, чтобы он не нарушал покой людей, животных, не причинял беды. Ему приносили в жертву черную (темную) ткань, которую клали на землю в том месте стойбища, которое мало посещалось людьми. Ненцы считают, что при своевременном жертвоприношении *Кавшаң* не только не беспокоит людей, но даже старается оградить их от злых духов-помощников.

В легенде о происхождении людей, записанной нами от Казамкиной А.С., объясняется, почему *Кавшаң вэ'ку* связывают с болезнями и всем недобрым, что случается с людьми. Оказывается, раньше люди как пленкой (*нелаку*) были покрыты, жили хорошо, не болели. Небесный бог сказал сыну: “Пойди посмотри, как люди живут, но плохого не делай”. Отец отпустил его, но не на землю, как думал, а в мир *Кавшаң вэ'ку*. Тот спросил, как люди живут там, на земле, Сын бога ответил: “Да хорошо, ты их не достанешь. Они *нелаку* покрыты”, т.е. жили вечно и не умирали. Жили легко, так как один край реки тек в одну сторону, а другой – в обратную.

Кавшаң попросил сына бога снять с людей *нелаку*, а за это обещал поднять его на землю. Так и сделали. А еще реки пустили течь в одну сторону. Людям оставили только ногти. С тех пор люди стали болеть, умирать, жизнь их стала трудна (Казамкина А.С., пос. Варьеган. 1997).

По мнению Л. Лара, “это грозное божество питается кровяной пищей и душами умерших людей и каждый раз требует себе новых жертв. В случае их отсутствия или недовольства дарами он

ются принадлежащими *сихиртя*. Само слово “*сихиртя*” пока не поддается достаточно четкой этимологизации, хотя отдельные попытки делались. Возможно, оно является причастной формой от глагола *сиць* – “сделать дыру, отверстие” и связано с предстанием о *сихиртя* как о людях, живущих в пещерах (*си* – “дыра”, “отверстие”).

Этническую принадлежность *сихиртя* пока определить трудно. Следует согласиться с В.Н. Чернецовым, что термин “*сихиртя*” не имеет связи с определенной этнической группой, а означает какое-то древнее население, жившее в данном районе до прихода самодийских племен.



Осколки керамической посуды.

Начало продвижения самодийских племен на север было связано, видимо, с переселением народов в I-II вв. н.э., в результате которого племена, населявшие Южную Сибирь, пришли в движение и часть их двинулась на север. Среди последних были и самодийцы. Движение их шло главным образом по Оби, частично, возможно, по территории междуречья

насылает на народ различные бедствия, болезни и смерть.” (Лар. 1993. С.14).

Живет *Кавшаң* не очень глубоко в земле, в верхней части Нижнего мира. В ненецкой сказке “Три брата” говорится о поисках удачи, счастья (*вяп*). Но есть в ней важный, с точки зрения данной темы, эпизод. В поисках счастья юноша натолкнулся на чум среди болот. Вышла из него старуха и сказала:

– О-о-о! Проходи, я знала, что ты придешь на поиски счастья. Я дам тебе работу, но ты не ленись и постигнешь свое счастье. – Покормила его и увела к колодезю.

– Вот видишь сколько там звезд, вычерпашь все – найдешь свое счастье.

Юноша черпал, черпал, а колодезю так и оставался полным. К утру его берестяной ковшик стукнулся о что-то твердое. Заглянул он туда, а там нет ни воды, ни звезд. Видать, все их с водой вычерпал. Оказалось, что там на дне проруби “в прохладном месте (*кансу тя хана*) оленей уводящий Кавшан сердце прячет” (*тына’ канаитота Кавшаң шеймта такадпи*), чтобы “солнца тепла сердце не пересохло” (*тыяң тямохот шейта касмаңтаха*на).

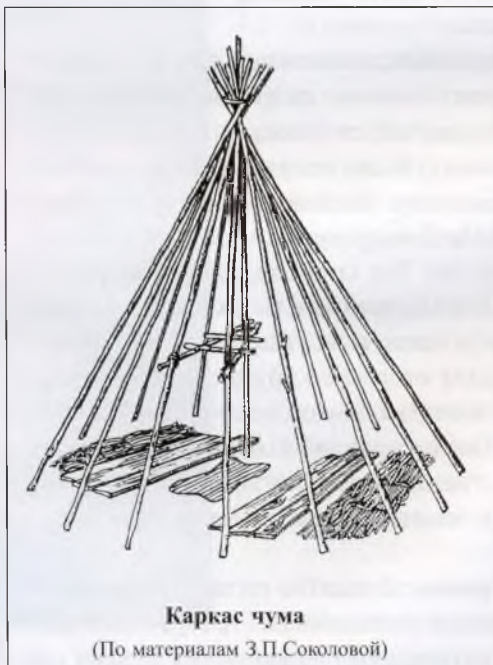
Кроме *Кавшаң*, наиболее страшными обитателями Нижнего мира ненцы считали души злых людей, самоубийц, преступников.

Также Нижний мир населяли: дух уродов, дух всех болезней, дух, уносящий разум. Причем они располагались в разных частях мифологической

территории. Ближе всего к людям находились духи легких болезней. Их образы вызывали страх перед силами тьмы, преследующими людей, из-за чего человек никогда не чувствовал себя в безопасности.

Трем сферам Вселенной соответствовали различные животные и птицы. В Верхнем мире главной птицей считался гусь – *аны хылаку* (“медведь птица”). По поверьям ненцев он был способен поднимать душу больного к Нуму (в значении “поднять к Богу его просьбы”). За Нижний мир отвечала змея – *тямп аны* (“длинный медведь”), за Средний – *аны* (“медведь”). Интересно отметить, что к медведю с таким именем мог обратиться лишь взрослый мужчина, который способен идти охотиться на него. Только такой охотник был достоин произнести термин *аны*. Женщины и дети обращались к медведю *Ильпи* (Чудовище), *паным писута* (т.е. “ощетинившаяся шуба”, в значении “наводящий страх”), а также *иллиути* (“дедушка”, “дедуля”).

Средний мир с его обитателями также имел свою иерархию. Самым верхним (значимым), как было отмечено выше, являлся медведь. За ним следуют лось (*кудвай*), волк (*тыканата*), выдра (*ненсадта*), росомаха (*вицкни*). Ее еще называют “маленьким медведем” (*нюча аны*). Следующими в этом перечне следуют лиса (*чоня*), песец (*нохо*), горноста́й (*питя*) и все другие животные. В этой череде горноста́й занимал особое положение, поскольку благодаря белизне своей шкурки



Каркас чума

(По материалам З.П.Соколовой)

считался зверем Нума. По этой причине его не всегда называли своим настоящим именем. При виде убитого горностая женщине полагалось закрыть лицо платком.

Структурность пространства на уровне Среднего мира представлена различными деревьями, которые принимают участие в обрядах жертвоприношения богам. В обряде акцентируется восток, по направлению к которому все присутствующие становятся лицом. Восток соотносится с началом пространства и времени и становится в ритуале точкой отсчета при "создании" мира. При вознесении молитв и призывах богов всех трех миров происходит ритуальное создание мира. Люди поочередно преподносят жертвоприношения верхнему богу *Нуму* (на березу как светлое дерево Верхнего мира), *Кавшаң вэ'ку* (к подножью ели как темного дерева) и богу огня *Тун ката* в костер, символизирующий очаг, Средний мир. Тем самым воссоздается Космос и замыкается земной круг.

Указанная схема трехслойности мирового пространства прослеживается и в повседневной жизни людей. Вкратце рассмотрим внутреннее пространство чума. Так, верх (дымовое отверстие) называется *мят хадва* или *мят шетю* ("жилища дыхание"). Вместе с противоположной от входа стороной (*шиң*) оно принадлежит к священному пространству чума. Некую сакральность и отношение к Верхнему миру имеет пространство от дымового отверстия



Наконечник стрелы сихиргя.

Оби и Енисея и продолжалось до конца I тысячелетия н. э. В процессе продвижения на север самодийские племена сталкивались с другими племенами, населявшими бассейн р. Оби, и в первую очередь с угорскими племенами. В тундровой полосе они вступили в контакт с потомками носителей Печорской и Усть-Полуйской культур.

Первой волной самодийских племен, двинувшихся на север, были, по-видимому, племена, вошедшие впоследствии в состав энцев и нгансан (еще в XVII в. энцы были на р. Таз, откуда их затем вытеснили ненцы), второй волной, последовавшей в непосредственной близости, были племена, давшие основу для формирования ненцев.

В проблеме этногенеза ненцев и других самодийских народностей остается много нерешенных вопросов, однако факт прихода предков современных самодийских народностей, в том числе ненцев, в I тысячелетии н.э. с Саянского нагорья представляется бесспорным.

Л.В. Хомич. Ненцы. М. 1962

до макушки сидящей женщины – *мят танса* (“жилища пространство”) или вершины полога *теншал*. В чуме только мужчина может вставать в полный рост *ңуны* (“весь”). Женщина при необходимости также встает, но обязательно согнувшись. Не должна она стоять, когда поднялся мужчина. Даже ребенка одергивают словами: “Ты что встал, садись! Неужто хочешь к богам?” (сравняться с богами – В. С.). Традиция разрешает мужчине сушить свои кисы на вешалах у двери, а женщине – только у огня, положив их на доски пола. Не случайно мужчина считался у лесных ненцев *няд* (“чистым”) в отличие от женщины – *ша’мы* (“нечистой”).

Средний мир ограничен пространством сидящих в чуме людей – *ва’ав* (“лежанка”). Циновка под постелью, подочажное пятно относятся к Нижнему миру (Казамкина А.С., пос. Варьеган. 2000).

Общепринятое традиционно-мировоззренческое деление Вселенной на три сферы проходит через все слои жизненного пространства лесных ненцев. Однако определить, где проходит грань между мирами, можно лишь ситуативно, ибо она не является постоянной. Пространство может быть сужено или расширено, уплотнено или разрежено. Ночью граница Верхнего мира находится прямо за дымовым отверстием чума, а за дверями дома человека могут поджидать духи Нижнего мира. Средний мир представлялся тонкой пленкой, разделяющей “верх” и “низ”. В нем человек занимал срединное положение, поскольку и в структуре Вселенной его мир являлся средним. Верхний и Нижний миры представлялись копиями Среднего мира. И хотя Верхний мир воспринимался более позитивно, было бы неверно противопоставлять его в абсолютных категориях Нижнему. Просто они разные. Их отношения, взаимно дополняя друг друга, делают мир человека полноценным во всех его проявлениях.

2. ГОРИЗОНТАЛЬНОЕ СТРОЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА

Пространственная ориентация невозможна без определения сторон света. Для ненца сторона – это направление, сегмент, имеющий свои границы. Эти границы подвижны и меняются в зависимости от направления ветра и положения солнца. Перечисление сторон света всегда происходит посолонь, начиная с севера. В качестве основы приведем систему пространственной ориентации Айваседа С.В. (схема 1).

Так, Север (*ңэд*) занимает направление между северо-западом и северо-востоком, причем не строго посередине сектора, а ближе к направлению *ңэд*. Северо-запад условно делится на два сектора: *нюча ңэд* (“маленький север”) и *ңэд* (“север”). Направление северо-восток является в пространственных ориентациях определяющим. Его название *ңэдта шохот* переводится как “северной горловины ветер”. Он самый жгучий, плотный и направленный. “Если руки вынуть из рукавиц, – говорит Айваседа С.В., – то они сразу же обжигаются этим ветром и как бы покрываются ледяной коркой”.

Восток занимает сектор от северо-востока до юго-востока. Ненцы это направление называют *тядаң тядпушаң няңи* (“солнце восходит сторона”). Небольшой сегмент между востоком и юго-востоком именуется *медш пой* (“откуда не дует ветер”).

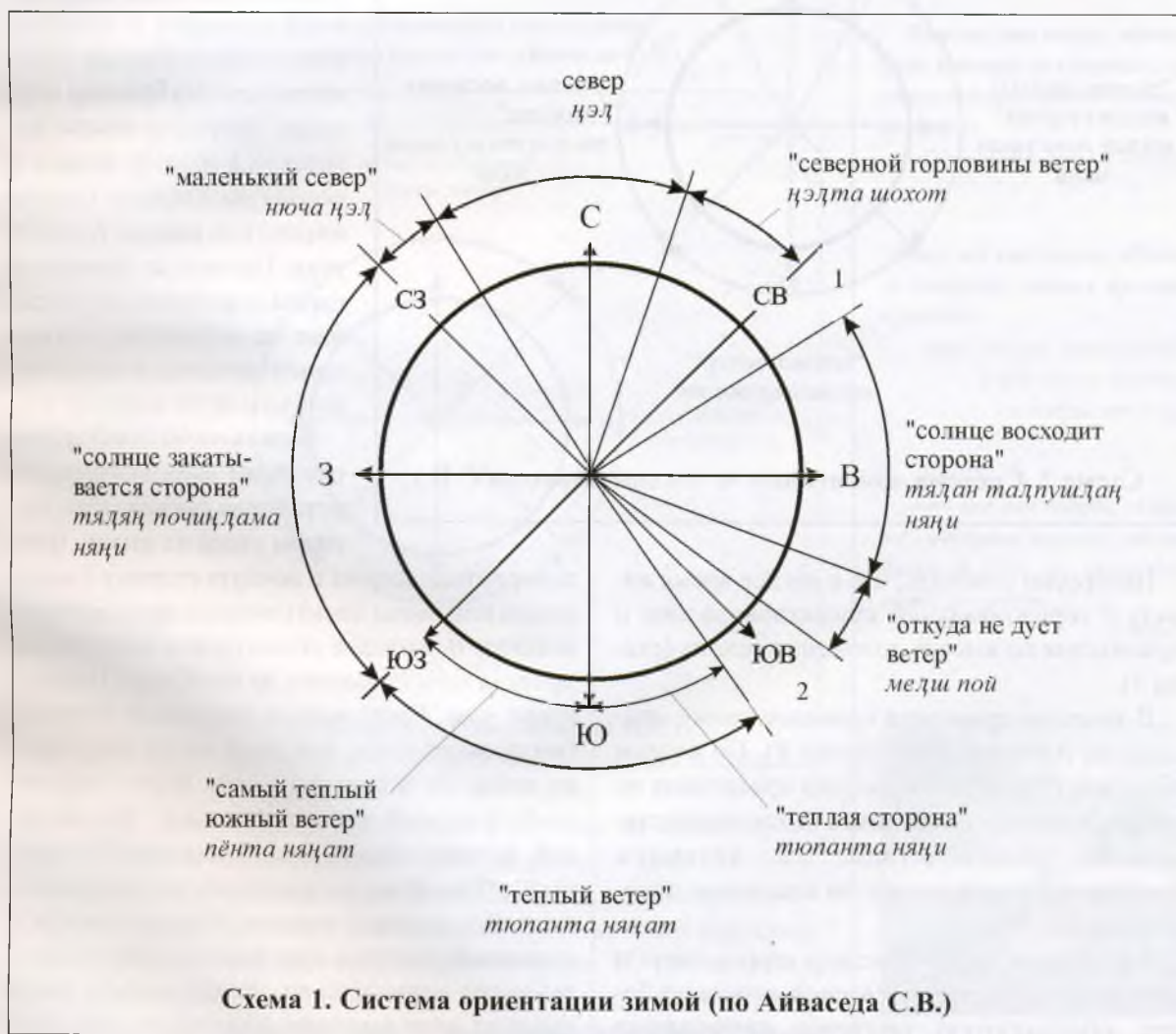
Юг занимает противоположный северу сегмент и называется *тюпанта няңат* (“теплый ветер”). Эта сторона также делится на сегменты: юго-западная часть имеет название *пёнта няңат* (“самый теплый южный ветер”) и *тюпанта няңи* (“теплая сторона”).

Между востоком и северо-востоком и между юго-востоком и югом имеются небольшие сектора (№№ 1, 2), названий которым Айвасе-

да С.В. дать не смог. Первый, по его мнению, тяготеет к северной стороне, а второй – к южной. О каком-то из них его мать вспоминала, как подул с этой стороны ветер с вихрем, поднял чум и перенес его метра на три. А они с дедом (мужем) как пили чай, так и остались под дождем сидеть за столиком для еды. Дед рассердился и сказал: “Раз ты так, я все равно чай пить буду (допью)”. Ветер посмотрел, что его не испугались, и утих. Эти два направле-

ния самостоятельного значения при определении сторон света не имеют.

Западная сторона расположена между югом (*тюпанта няцат*) и севером (*ңэд*). Ненцы ее называют *тядяң почидама няңи* (“солнце закатывается сторона”). В системе ориентиров эта сторона также особого значения не имеет. Говоря об этом направлении, следует сказать, что современной логике не вполне соответствует понимание запада. В ритуальных языческих



действиям западом обычно считается закат, т.е. место, где в данный день садится солнце.

В отличие от зимней, летняя схема ориентации выглядит более упрощенно (схема 2).



Интересно отметить, что в летнее время наряду с горизонтальной существовала еще и ориентация по высоте положения солнца (схема 3).

В качестве сравнения приведем схему ориентации Айваседа П.Я. (схема 4). По словам Айваседа С.В., преобладающая ориентация по направлению ветра связана с интенсивностью занятий оленеводством, т.е. ведением традиционного образа жизни в условиях лесотундры.

Рассмотрим характеристики сторон света и связанные с ними представления, используя более обобщенную систему ориентиров

Айваседа П.Я. Так, с северной стороной (*чешча няңат*) у ненцев связывается место обитания злого божества, поедавшего души людей. Согласно ненецкой легенде, Бог северного ветра насмерть застудил своего ребенка за непослушание.

Интересно, что представление о местонахождении темных сил носило двойственный характер. Обычно это были северная (*чешча няңат*) и западная (*пинча няңи*) сторона одновременно. Это был мир мертвых. Умершего ненцы помещали в могилу ногами в северную сторону (*чешча няңат*) или вниз по течению реки. По этой же причине и нарты покойного, оставленные на кладбище, всегда ориентированы в северную или западную сторону.

Запад (*пинча няңи*) традиционным мировоззрением устойчиво связывался с мотивом ухода из жизни. Чум,

повернутый дверью в ночную сторону (*чешча няңат* или *пинча няңи*) считался признаком покойника. В ненецкой сказке рассказывается, как приехал ночью человек на стойбище. Видит – стоит чум. Ищет вход с солнечной стороны (*тядя тадпудшаң* или *тядя няңи*), ощупывает, никак не может его найти. Вдруг изнутри слабый сиплый голос спрашивает: “Кто ты такой, почему ищешь вход с солнечной стороны?”. “Какой же ты умерший, раз разговариваешь”, – подумал человек. Разрезал он чум с солнечной стороны, взял чайник. Набрал воды, разложил огонь, взял то, что оставалось умершему на одну растопку. Мертвецом оказалась

● ЗАГАДКИ

Ненецкие загадки

Что же это такое: «Один внимательный глаз всех видит: и людей, и зверей, и растения?»

(Солнце)

Что же это такое: «Когда день к вечеру склоняется, он начинает натягивать тетиву лука?»

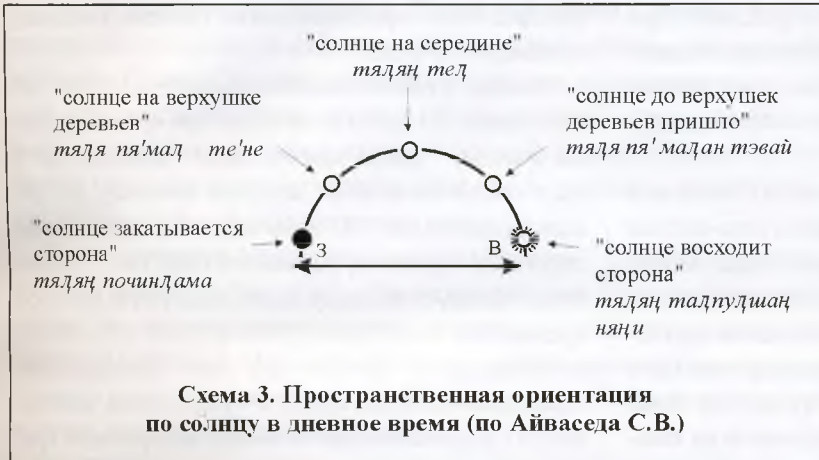
(Установка чума к вечеру)

Что же это такое: «Одного инородца лыжня прямая-прямая?»

(Луч солнца, пробившийся в чум сквозь дырочку в покрывке чума)

Что же это такое: «След, по которому пришел, не видеть, и след, по которому ушел, не видеть?»

(Лодка)



женщина. Со временем у них родились дети, но не совсем обычные – полубоги: один ребенок добрый, а другой – злой.

О том, что северо-запад соотнесен с Нижним миром, можно судить, например, по тому, что в архаических эпических сказаниях ненцев злые духи бродят по холодной стороне. И, тем не менее, есть одно исключение. На стойбище навес для разделывания рыбы всегда должен находиться входом на “холодную сторону” чешича

нячат, чтобы рыба быстро не портилась. При разделке рыбы женщина становилась спиной к солнцу и ее тень дополнительно предохраняла продукт от попадания прямых солнечных лучей.

Если северо-запад считался как бы “тыльной стороной” мироздания, то восток и юго-восток воспринимались как перед. У всех западносибирских народов он наделялся положительными качествами. Об этом прежде всего свидетельствует ориентация жилища как главного пространства человека. Дверь чума или дома (не) всегда должна быть ориентирована на юго-восток или в сторону воды. При этом следует иметь в виду, что спать головой к реке, озеру или в направлении течения реки возбранялось. Такого человека могло “утащить течением, затянуть волнами в реку”. Голова, как правило,

должна быть ориентирована против течения, т.е. вверх по реке.

Однако в расположении двери есть одно исключение. В особых случаях – во время урагана, метели – дверь можно было “перенести” в противоположную от востока сторону, т.е. на запад (*пинча няң*). В этом случае ее делают не строго посередине, а немного сместив. Все работы по обустройству выполняются в светлое время дня.

Айваседа С. В. пояснил так: “Дождь идет семь дней подряд, сыро в чуме, дрова намокли, со стороны дверей задувает ветер вовнутрь. Тогда приходит время вынужденно просить у Бога, что ты, мол, руководитель всех этих ветров, погоды, не по нашей воле мы делаем двери. Прости, но у нас уже выхода нет (Айваседа С.В., пос. Варьеган. 1998). При этом произносят:

“Нёма мели пой нятём ңэтя” (“Дверь между ветрами стороной [пусть] будет”), или *“Пинча нятём ңэтя”* (“Ночь сторона [пусть] будет”). Кроме того, напротив новой двери необходимо было положить точило.

Сейчас в таком перемещении двери необходимости нет, поскольку чум отапливается железными печками, а для них ураган или пурга не страшны.

Юго-восток всегда связывался с жизнью. Не случайно по поверьям ненцев, если звезда упала на северо-запад, считалось, что кто-то умер,



Лар Л.А. Чум из бересты.

а если на юго-восток – родился. По направлению к солнцу и только при его наличии на небосклоне совершают обряды жертвоприношения богам. Сторона восходящего солнца наделялась такой силой, что могла изменять погоду. Чтобы вызвать мороз, необходимо было вынести пепел от костра (*найпар*) на улицу, ближе к столбикам кораля в сторону солнца. Причем это должен делать человек, родившийся в зимнее время года.

Для понимания семантики термина “восток” следует, вероятно, иметь в виду, что “восток” – это не направление, не точка на горизонте. Это прежде всего сторона, в которой восходит солнце, расцветает (*тядыма*). Это целый сектор, расположенный между востоком и югом (юго-восток), где в разное время появляются солнце и луна, где находится край земли.

Традиционно восток и запад рассматриваются как противовес двух миров: кто кого перетянет. И все же, как нам представляется, следует говорить об инверсии понятий “восток-запад” и их семантической взаимности, наподобие той, которой связаны “приход” и “уход”. Путь солнца, регулярно исчезающего на западе и появляющегося на востоке, не мог интерпретироваться иначе как умирание, влекущее за собой рождение. Однако хотелось бы подчеркнуть, что восток и запад сближает общая для них черта – открытость, которую можно трактовать как возможность смерти после рождения.

Все эти характеристики образуют несколько оппозиций: юго-восток – север-запад; верх-низ; правый-левый. В ненецком языке левая сторона – *шатняңи* – переводится как лицевая, а правая – *маханяңи* – как “сторона спины”. Заметим, что такое произношение допустимо в детском разговоре, в обыденной же речи левая сторона (рука) означает *вачишат*, а правая – *четимят*.

Названия для юга и севера можно сопоставить как *тядя* и *ни* в значении “день” и “ночь” соответственно.

Число примеров можно без труда умножить, но и приведенные здесь материалы убеждают в отсутствии случайности закрепления за севером и югом противоположных значения. Это два семантических пояса, разделенные “переходными” востоком и западом, причем восток тяготеет к югу, а запад – к северу.

Столь сложная модель мира, сочетающая вертикальный и горизонтальный планы, возникла в связи с необходимостью разделить, противопоставить светлые и темные силы – добро и зло, тепло и холод, рождение и смерть. В этом отношении любопытен обряд жертвоприношения у ненцев перед началом охотничьего промыс-

Хантыйские загадки

Загадай моя загадка! Хочешь из зимы в лето? – один раз переступи.

(Порог дома)

Загадай моя загадка! Над городом ли, над стойбищем ли орел с соколом кружат.

(Солнце и луна)

Загадай моя загадка! Во глубине лабаза – кривая щука.

(Месяц)

Загадай моя загадка! Над городом ли, над стойбищем ли – шкура оленя личинками поеденная.

(Звезды)

По материалам фольклорно-этнографической экспедиции “Почтовый рейс”.

Авторы-составители:

А.Г. Корниенко, Ю.К. Айваседа.

Нижневартовск. 1999



ла: белые жертвенные олени ставились головой в сторону, откуда приходил холод. Верхнему светлomu божеству Нуму ненцы приносили в жертву также белого оленя: ритуал совершался днем, на самых высоких местах. Олень обращали головой к востоку. Злому духу *Кавшац* вэ'ку жертвовали черного оленя: ритуал совершали после заката солнца, голову оленя поворачивали к западу.

Среди специалистов идет спор, какая из моделей мира – горизонтальная или вертикальная – более ранняя? Василевич Г.М. считала более древней вертикальную модель (1971. С.56). Анисимов А.Ф., наоборот, полагал, что горизонтальное положение пространственных представлений о вселенной предшествовало исторически вертикальному делению ее на верхний, средний и нижний миры. “Даже там, – пишет ученый, – где мифологические представления о вселенной приняли уже четко выраженное вертикальное деление, следы горизонтальных форм простран-

ственного осмысления вселенной продолжают сохраняться сравнительно долго и достаточно отчетливо”. (Анисимов. 1959. С.84).

Важным, с нашей точки зрения, является замечание Е.П. Мартыновой, которая связывает вертикальную модель мира с “центрально-азиатско-южносибирской традицией”, а горизонтальную “речную” модель с более архаичной, автохтонной для хантов. (1998. С.204).

Этнографические полевые материалы показывают, что у лесных ненцев наиболее развита горизонтальная модель мира, хотя не исключено, как замечает М.Ф. Косарев, “что это объясняется слабой изученностью более ранних погребальных и вообще ритуальных комплексов”. Видимо, замечает далее ученый, “элементы и идеи вертикального осмысления вселенной по мере возникновения обогащали традиционную горизонтальную модель мира, сливаясь с ней в единое органическое целое”. (Косарев. 1984. С.219).



Глава 2

ФИЗИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО



1. ПРАКТИЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА

Жизнь таежного охотника, оленевода немыслима без движения, дороги. Путь это не только пространство, преодолеваемое в дороге, а скорее всего то, что связывает между собой две точки пространства, в том числе и природные объекты, играющие в традиционной картине мира структурообразующую роль: реки, озера, песчаные гривы. И в реальной жизни, и в мифе гармония человека и мира выражается в сочетании двух бесконечностей: пространства и движения. Об этом говорит достаточно разнообразная лексика, связанная с перекочевкой. Приведем в качестве примера некоторые слова и словосочетания, связанные с этим:

тямта*	– каслать, перемещаться;
тямтанод'ма	– поменять землю, место;
мансадкма	– тронуться (в путь);
мицкма	– ехать, двигаться (надо);
тяташ мицкма	– идти пешком;
ңайтадё мицкма	– ехать на оленях;
тянош минтяма	– медленно ехать;
учаутимана минтяма	– ехать медленно, помаленечку (детское произношение);
вентниң	– против течения;
вентатшел	– по течению.

Также разнообразны и способы измерения длительности пути: по количеству ночевок (*шецкалма*), по расстоянию от “перетаски ”

● ПРИРОДНЫЕ УСЛОВИЯ

Климатические особенности Нижевартовского района

Нижевартовский район расположен в зоне континентального климата с резкой сменой погодных условий. Зима суровая, лето короткое с ранними осенними заморозками. Весной наблюдаются возвраты холодов.

По данным по г. Нижевартовску: самый холодный месяц - январь со среднемесячной температурой $-22,2^{\circ}\text{C}$, самый теплый - июль, со средней температурой $17,4^{\circ}\text{C}$. Наиболее низкая температура за наблюдаемый период -57°C (по данным Омского УГКС с. Варьеган -59°C). самая высокая температура $+39^{\circ}\text{C}$.

Устойчивый снежный покров образуется во второй половине октября, разрушение его происходит в начале мая. Число дней в году с устойчивым снежным покровом – 201.



до “перетаски” лодки (*пунси*), по расстоянию, на которое слышен крик, по количеству световых дней и др. Зимой во время касланий расстояние определяли по промежуткам между местами традиционных остановок (*найтадёма*). Практически все единицы измерения не имеют определенного размера.

Освоение пространства начиналось с раннего возраста. Особое место в фольклоре ненцев занимали сказки, предания, мифы и были, ориентированные на физическое воспитание. Будущему охотнику было необходимо умение управлять и оленьей упряжкой, и вертким обласком. Отец Айваседа Семена Валюмовича с 5 лет уже отпускал сына на лодке. Мальчик самостоятельно мог пересечь р. Ампуту. С этого же времени он познал и первые навыки стрельбы из ружья. К 9 годам он свободно обращался с лодкой и владел приемами рыбного промысла. С 10 лет самостоятельно охотился на уток, куропаток, куликов. Чуть старше 10 лет он самостоятельно рыбачил и охотился, удаляясь от стойбища на расстояние 3 км.

Охотничий промысел требовал более высокого уровня физической и промысловой подготовки, чем рыбалка. Необходимо было ориентироваться в тайге и тундре в любую погоду, в любое время суток, иногда длительное время бесшумно преследовать зверя и т.д. С охотой и рыболовным промыслом были связаны детские игры “Охота на уток и гусей”, “Поездка на охоту в лодке”, “Рыбак” и др.



Если “свое” пространство осваивалось человеком с момента рождения, в детстве и юности, то “чужое” познавалось им в более зрелом возрасте в связи с движением, перекочевкой. Освоение пространства в любой культуре невозможно без знания основных приемов ориентирования. Путешественников и исследователей, посещавших ненцев, всегда приводило в восхищение и поражало их умение ориентироваться в тундре. “Самоед, которого мы послали осведомиться насчет палатки, возвратился к величайшему моему удивлению прямо к нашему лагерю, несмотря на то, что по причине густого тумана нельзя было различить предметов даже в 15 шагах”. (Шренк. 1855. С.542-543).

С детства, оказываясь лицом к лицу с суровой северной природой, ненцы и другие оленеводы в силу необходимости выработали в себе навыки ориентировки в самых разнообразных условиях, заимствуя опыт у старшего поколения. По совокупности различных факторов они научились находить нужное направление (*ненатумт*), используя при этом накопленные знания в области географии, естествознания, астрономии.

Важную роль в ненецких пространственных представлениях играло понятие “спины” (*маха*). Выражение *тяц маха* означает “земли спина”, т.е. изгиб горизонта, хорошо просматриваемый в безлесной тундре. Лесные ненцы такие гривы

называют словом “Земля”. На старой оленней дороге Иуси А.К. они еще и сейчас служат одним из ориентиров: *Ты’ишняңи Тытя’ай* – “Нижней стороны Землище”, *Тед Тять’-ай* – “Серединная Земля”, *Вад’ы Тять’-ай* – “Крайняя Верхняя Земля” (Сподина. 1995. С.11).

Сейчас эти песчаные гривы почти полностью раскопаны на грунт и превращены в карьеры. На месте одной из них – “Лысого кумыша старик” – сейчас находится озеро. Строительство объектов обустройства месторождений нефти приводит к повреждению поверхности рельефа, изменению или разрушению ландшафта территорий мест традиционного проживания лесных ненцев.

Наши информаторы особо подчеркивали необходимость хорошего знания рисунка местности, рельефа в плане освоения пространства. Айваседа С.В. без хвастовства заметил: “Я могу с завязанными глазами оказаться в любой точке нашей земли и выйти к людям”. Айваседа П.Я. не представляет ситуации, в которой он мог бы заблудиться, ведь “в самой природе много ориентиров”. Дорогу к дому находят по направлению солнца. При выходе из чума засекают, в какую “щеку светит”, а по возвращении лучи должны падать с противоположной стороны лица. Такой же прием используют зимой в метель: направление ветра, которое ощущается лицом.

Хорошим ориентиром на местности служат олени тропы (*ноту*): животное всегда ходит по кругу, недалеко от стойбища.

Перемещение в пространстве предполагает ориентирование по сторонам света, которые определялись следующим образом:

- мхи и лишайники растут на деревьях с северной стороны;
- муравейники располагаются с южной стороны дерева;
- ягоды начинают краснеть также с южной стороны;
- с запада на восток, как правило, падают деревья во время бу- релома и др.

Важное значение в пространственных ориентациях лесных ненцев занимают очертания озер и любых водоемов вообще. Поэтому важно было найти к ним дорогу. Чтобы летом выйти к водоему, необходимо посмотреть направление наклона травы. Если идти против ее наклона, то обязательно выйдешь к озеру. Вблизи поймы реки озера расположены параллельно к ней и вытянуты, а болотные озера, как правило, круглые. В смешанном лесу хвойные деревья растут “сами по себе”, а лиственные “тянутся к водоемам”.

Зимой ориентиров было не так много, и все же направление течения реки определяли по поваленным деревьям на ее берегах: их верхушки будут направлены по течению. Находили дорогу и по

Средняя высота снежного покрова на незащищенных участках достигает 77 см, на защищенных 85 см.

Максимальная глубина промерзания почвы наблюдается в марте-начале апреля: на открытых местах суходола при оголенной от снега поверхности до 290 см, под снежным покровом – 110 см. на болотах до 70 см.

Максимальная скорость ветра достигает 25 м/сек. Среднегодовое количество осадков составляет 624 мм. Наибольшее количество осадков выпадает в теплый период – 248мм. Среднегодовая влажность воздуха 75 %.

Максимум пасмурных дней по общей облачности приходится на осень и составляет 58 дней. Минимум – весной – 40 дней. В течение года наблюдается в среднем 19 ясных дней.



снежным застругам, которые от преобладающих в тундре ветров всегда располагаются в одном направлении. Охотник или оленевод, отправляясь в дорогу, замечал угол по отношению к застругам, под которым выезжал утром, а потом уже на всем протяжении пути придерживался этого направления. Кроме того, на кустах, торчащих из-под снега, с подветренной стороны всегда нависают ледяные сосульки.

У ненцев хорошо развита зрительная память. Они относительно легко запоминают очертания лесных массивов, которые идут вдоль ручьев, по болотам. Обладая хорошим зрением, они даже на большом расстоянии могут отличить самую ничтожную возвышенность, которая помогает найти правильное направление пути. “Способность различать на горизонте чумы или стадо оленей, – пишет А. Головнев,

– явно превосходит возможности вооруженного хорошим биноклем горожанина. К тому же опытные оленеводы, особенно старики, обладали чувством совмещенного ритма времени и расстояния, что напоминает некую звериную интуицию”. (Головнев. 1995. С.211). Вероятно, такая интуиция, основанная на глубоком знании природных ориентиров, позволяет Айваседа Ю.К. “поднимать” себя над землей на высоту птичьего полета и отсюда как бы вести себя по местности (Айваседа Ю.К., стойбище на р. Туй-тяха. 1994).



Большинство ненцев хорошо ориентируется по звездам (*нум ки* – “неба седина”). Айваседа П.Я. в основном примечает звезды ковша созвездия Большая Медведица (*Хо’ом*). Так, проехав “один проезд на оленях” (*цуп найтадёма*), равный 5-7 км, он поворачивает на другую звезду и проезжает еще одну отметку и т.д. По ночному небу он без труда находит направления на ближайшие от пос. Варьеган города: Радужный, Новооганск, Нижневартовск.

Ориентироваться в пространстве учили, как правило, с детства. О сегодняшнем дне Айваседа С.В. с горечью сказал: “Наши матери еще умели ориентироваться, наши жены уже нет”.

Хорошим ориентиром для ненцев служат оленные дороги. За многие годы кочевков полость нарт стирают, сглаживают кочки болот. Но

это очень шаткий ориентир. В больших лесах еще и сейчас можно встретить затесы на деревьях. А на болотах, где сосенки в рост человека, на их верхушки кладут кусочки мха. Иногда на большом расстоянии на открытых пространствах просмат-

риваются необычные деревья. У них на некотором расстоянии от вершины оббиты ветки. Такой знак называют *ня’кал*, от ненецкого *ня’к* – “голова, которая не упадет никогда”. Эту метку лесные ненцы сравнивают с высоким человеком с гордо поднятой головой и прижатыми руками. Часто можно услышать: “Ты что встал,

как *ня'кал!*". Верхушка такого дерева похожа на шапку шамана (Казамкина А.С., пос. Варьеган. 2000).

Вообще же обычай метить деревья таким образом не случаен. Айваседа Ю.К. видел это сам: "Представьте себе, едет человек на оленях. Дорога длинная, он начинает замерзать, и для того, чтобы разогреться, ездок старался хореом отбить с дерева ветку: один с одной стороны, другой – с противоположной. Так со временем начинала просматриваться дорога". Некоторые из таких деревьев стали уже большими и по ним можно узнать старые оленные дороги. Поэтому не случайно Айваседа П.Я. предупреждает: "Если заблудился, необходимо найти что-то знакомое и от него начать ориентироваться".

У лесных ненцев есть такая поговорка: "Я могу потеряться, но земля никогда не исчезнет под ногами". В этих словах и хорошее знание природы, и умение ее "прочитать", и бережное отношение ко всему, что окружает человека в его повседневном пространстве.

В связи с данной темой исследования представляет интерес сопоставление двух стилей ощущения пространства, а именно лесных ненцев и аганских хантов. Так, хант, выезжая на нарте из леса в открытую тундру, ежится от ветра, в то время как ненец, наоборот, распрямляется и поет песню. "В пути ненец следит за собой как бы с неба, представляя себя перемещающейся точкой на карте, хант же примечает дерево и держит свой путь на него, затем примечает мыс и движется к нему, но помнит каждую точку своих угодий" (Головнев. 1995. С.262).

Говоря об освоении пространства с помощью ориентиров, важно отметить и такую деталь. Проезжая по малознакомой местности, ненцы обычно обсуждали друг с другом пройденный путь с приметамы местности. Вспоминали рекомендации лиц, лучше знакомых с данной территорией, запоминали легенды, связанные с какой-либо точкой маршрута. Так появлялись географические названия, которые использовались лесными ненцами в целях пространственной ориентации.

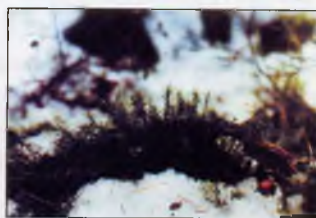
Стратегия мышления, доминировавшая в традиционных обществах, делала мир принципиально познаваемым и осваиваемым. Способы освоения пространства были различны: при помощи органов чувств (зрение, слух), по числу перекочевков и т.д. Граница хозяйственно освоенной территории оконтуривала мир, в котором из поколения в поколение жили члены данной этнической группы, "наполняя" пространство объектами по направлению от цент-

Леса Нижевартовского района

Территория Нижевартовского района расположена в северной и средней подзоне таежных лесов. Земли лесного фонда составляют 11,4 млн. га.



В подзоне северной тайги редкостойные леса состоят в основном из лиственницы и ели, хотя встречаются кедр и сосна. Под их покровом на глеево-подзолистых и мерзлотно-таежных почвах растут лишайники и зеленые мхи, характерные и для других подзон.



Широко распространены кустарники: водяника, багульник, голубика, карликовая береза. Среди ландшафтов этой подзоны преобладают сфагновые (верховые) болота, часто с сошной (рямы).

В подзоне средней тайги преобладают темнохвойные породы деревьев – ель, пихта, кедр. Такой лес называют урманом. Подзолистые и болотные

ра к периферии. Таким образом происходило создание и освоение пространства, подкрепляемое вещественно.

2. ОСВОЕННОЕ ЧЕЛОВЕКОМ ПРОСТРАНСТВО

Взаимоотношения человека со средой обитания подчиняются ряду закономерностей. Одна из них – утверждение о тесном взаимодействии организмов и их среды обитания. Адаптация этноса к среде происходит в процессе социально-организованного освоения территории. В “Словаре современного русского языка” термин “организация” трактуется как планомерное, продуманное устройство. “Организовать – значит упорядочить, привести в порядок” (Ожегов. 1990. С.456).

Под “организацией среды жизнедеятельности” мы, вслед за А. Сириной, понимаем “приведение в определенную систему, упорядочение взаимоотношений этноса или этнографической группы с окружающей средой в процессе хозяйственно-бытовой, культурной адаптации, конкретнее – в процессе пространственной организации среды” (Сирина. 1995. С.6). Иными словами, всякая территория, занятая с целью проживания на ней или использования ее в качестве “жизненного пространства”, предельно превращается из “хаоса” в “космос”.

В настоящем исследовании понятие “освоение среды” нами будет рассматриваться на примере освоения земель семьями Айваседа П.Я. и Иуси А.К. Вместе с тем следует учитывать, что в результате процессов аккультурации лесные ненцы получили ориентацию на оседлый образ жизни в условиях национального поселка Варьеган и городов Новоангск, Радужный, Покачи и др. Тем не менее, у полу-



Стойбище Айваседа А.А. на Улька-речке.

оседлых ненцев важной традицией, которая является показателем преемственности, было особое отношение к земле, территориям кочевий – как к дому.

Пространство и социально-организованная территория – это прежде всего территория, над которой установлен контроль и с которой определенная семья (род) идентифицируют себя. Это выражается в психологическом отношении к ней живущих здесь людей (Хейдметс. 1977. С.72).

К примеру, когда в 1987-91 годах строили дорогу Радужный-Новоангск, то пересыпали р. Б. Еганишка, которая кормила и кормит рыбой весь поселок. Водой залило болота, карьеры с отработанными отходами от буровых. Земля покрылась разноцветной пленкой. Небольшие подтопленные участки леса стали усыхать. Люди пытались спасти речку: писали письма в различные инстанции, ходили по кабинетам. А затем сами прорыли под мостом для нее ход. Потекла река, но русло изменила.

Также отстояли и кедровый бор, названный в народе “Бор на дрова”. Администрация Нижневартовского госпромхоза выкупила эту делянку лет 20-25 назад для Варьеганского ПОХа. Жители Варьегана стали на его защиту, рассудив так: если вырубят бор, то все вокруг

засохнет; на этом бору пасутся олени, люди собирают ягоды и орехи; лес будут вывозить по зимнику и обязательно “задавят” Еганишку; бор защищает поселок от ветров.

Ненцы и ханты поставили ультиматум: “Если свалите хоть одно дерево – мы под него ляжем”. Как считает наш информатор, раз этот бор отстояли, то в другом месте должны уступить. Дрова-то всем нужны. Поэтому разрешили вырубить лес на ненецком кладбище за поселком (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998).

Сейчас некоторые семьи, чьи стойбища расположены недалеко от Варьегана, предпочитают возить туда дрова из поселка. На небольших гривах деревьев мало, да и те “на вес золота”. Сын Айваседа П.Я. – Аркадий – подумывает об использовании на стойбище плитки с газовым баллончиком, а если это не подойдет – “попробуем перейти на торф” (Айваседа П.Я., стойбище на Улька-речке. 1998).



Айваседа Кисамы Хэшенич

Согласно традиционному мировоззрению лесных ненцев, охранять землю мы все должны. Она не одному человеку дана. “Землю надо вместе держать. Земля останется вам, мы ее в могилу не унесем” (Айваседа А.А., стойбище на Улька-речке. 1998). В этом смысле можно говорить, что ненцы “своей” землей или родиной называют ту территорию, на которой находятся их промысловые, пастбищные, рыболовные угодья со всеми необходимыми для жизнедеятельности объектами. В эту категорию справедливо будет включить понятие о могилах предков, местах жертвоприношений, святые места. Не случайно в сознании современных ненцев как идеальный вариант, сохраняется желание быть похороненным на “своей” земле, в лесу, на освоенной ими в прошлом или настоящем территории, и это место будет названо именем покойного.

Другой, не менее существенной составляющей отношения ненцев к своему пространству, является доскональное знание мест-

почвы, распространенные в этой подзоне, покрыты зелеными мхами; здесь обильно растут брусника и черника.



На песчаных пространствах широко распространены сосновые лишайниковые леса. В долинах рек развита луговая растительность.

Особенностью почвенно-растительного района является то, что его зональность сильно нарушается очень широким распространением болотных типов почв и растительности. Развитию болот способствуют такие природные факторы: осадков выпадает больше, чем испаряется, выравненность территории, длительное сезонное промерзание почвогрунтов, слабый сток и др.



ности, ее ландшафтных, экологических и иных особенностей.

Понимая, что организация жизненной среды основана на адаптивных возможностях, традиционных установках, нельзя, однако, не учитывать и новые факторы, влияющие на ее организацию – придание территориям кочевий статуса родовых угодий. Не вдаваясь в сложность ситуации, сложившейся вокруг этого вопроса, скажем, что раздел земель уже стал причиной скрытой вражды. Среди ненцев Нижневартовского района сложилось новое понятие “двойные родовые угодья”. Один из наших информаторов, Айваседа П.Я., дал по этому поводу следующие разъяснения. Вдоль Улька-речки и ее притоков еще с 1900 года жили его родственники. Здесь находится оз. Янчино, названное именем его отца. Здесь родился сам Павел Янчевич. Чуть дальше, на Могильном бору, похоронены его родственники.



Могильный бор – место захоронения предков Айваседа.

В настоящее время эти земли отведены Айваседа А.В. и Айваседа А.А. (см. карту 1). Они начали ходить сюда рыбачить и охотиться лишь с 1991г. “Если официальный хозяин земли нас прогонит, – рассуждает Айваседа П.Я., – закон на его стороне. Даст пинком под зад, мы и уйдем. Единственное – попросим дать

время избушки перенести на другое место, хотя наши стойбища здесь по 40 лет как стоят” (Айваседа П.Я., стойбище на Улька-речке. 1998).

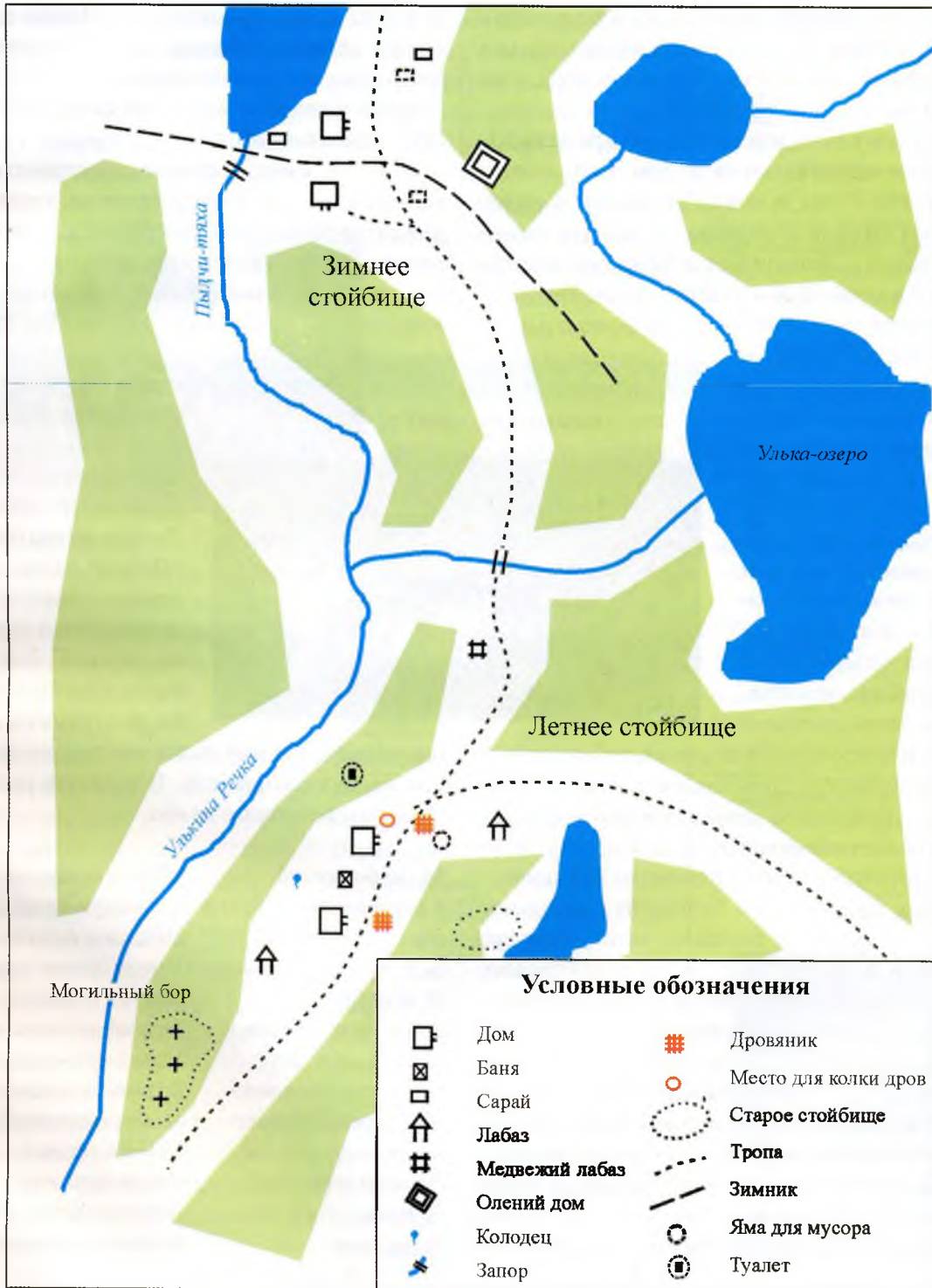
Павел Янчевич такое отношение к земле считает несправедливым. Кроме того, он обеспокоен, что у Алексея Вальчевича и Александра Алевича нет наследников и, по всей вероятности, земля “уйдет русским”. Так, у одного зятя русские, а у другого одна из трех дочерей замужем за украинцем.

На земле, где родился и вырос, где находятся могилы его родственников, Павел Янчевич себя хозяином не считает. Он не раз сокрушался, что соседи выбрасывают его ловушки-морды из протоки, показывая тем самым, что это, мол, не его земля. И, тем не менее, в народной традиции не принято запрещать “ходить по земле”, спорить за землю – это грех, это приводит к беде. Как говорит Айваседа А.А., “в кругу своей родни места всем хватит” (Айваседа А.А., стойбище на Улька-речке. 1998).

Что же представляет организованное в стойбище пространство? Прежде всего, следует уточнить, что лесные ненцы различают собственно стойбище (*нисы*) и летнюю стоянку (*тётты*). Рассмотрим летнюю стоянку Айваседа П.Я. (карта 2).

Это место постоянного нахождения семьи в летний период. Сюда люди переходят с наступлением дождей и остаются здесь до осени. Айваседа П.Я. свое стойбище называет *Канупонседемя тотяай тышинячы шатнячы тиң чо* – “Ниже Улька-озера левый остров-бор”.

Стойбище расположено между Улька-речкой и небольшим озерком с песчаным дном. На стойбище находятся следующие объекты: старая изба (*мят*), приспособленная под склад, баня (*калтаңкушаң мят* – “моющий дом”), собственно дом (*мят*), место для колки дров (*пайчема*), туалет и помойная яма (*нюча мятуути* “маленький домик”), лабаз (*чин*). Кроме пост-



Карта 2. Расположение стойбищ Айваседа П.Я.

роек, информатор в качестве своей территории отметил старое брошенное кладбище (*кал мяд тиң*), расположенное на Могильном бору, и колодец (*ваңкдат* – “прорубь”).

На карте видно, что яма для мусора находится почти напротив входа в дом. Оказывается это “грязное” место можно устраивать и на восточной стороне стойбища, т.е. там, где позволяют место и обстоятельства. Через другое стойбище Айваседа П.Я. – зимнее – проходит оленья дорога *хылды цоту*. Она пересекает Пыльчи-речку, на берегу которой это стойбище расположено. Среди построек следует отметить олений дом (*ты’мят*), летний очаг *теттядмя* – “ведро варить (место)” и сарай (*кум*). На зимнем стойбище обязательно находятся четырехугольное срубное зимовье, лабаз, хозяйственный



навес. Кроме обычных построек, поблизости от стойбища иногда сооружают вертолетную площадку. Интересную деталь при строительстве дома подметили старики: если к порогу будущего жилища сходятся несколько тропинок – это знак того, что дом “попал на правильное место”, и его будут посещать люди. Перечень жилых и хозяйственных построек обусловлен конкретным типом стойбища, его функциональным назначением и зависит от природно-климатических особенностей района кочевий.

Для организации стойбища немаловажное значение имеют природное окружение, эстетические достоинства выбранных для жилья мест. Все формы и виды традиций ненцев, а также многие общепринятые и жизненно необходимые правила говорили о бережном отношении

человека к окружающей среде. Ненцы одухотворяли природу в целом, персонифицировали отдельные ее составляющие: озера, реки, чем-то примечательные места, тем самым обогащая свой духовный опыт.

Понятие “своего”, родного пространства живет, прежде всего, внутри человека, являясь актом патриотического самосознания. Ничто, взятое само по себе в отрыве от духа – ни территория, ни образ жизни, ни язык – ничто не содержит понятия родины, не заменяет ее. Родина

(“своя земля”) нуждается в территории, но территория не есть родина. Она воспринимается непосредственно духовным опытом. Лесные ненцы говорят: “Добрый олень с выпадением первого снега возвращается туда, где он родился”. Вот и человек, хотя бы мысленно, но стремится к своим истокам.

Так рождались мотивы личных песен ненцев-оленоводов. В качестве примера приведем некоторые из них.

<i>Тё... нивэ-эй ца-ңэй</i>	(Я) не не такая – настоящая
<i>Ң айва-тё-шата цэ-э амо-о!</i>	Ң айвашата мама!
<i>Пеналё мя’ке-ңэ-э-наңэ</i>	У Пенало в доме (моем)
<i>Че’т тю’ кыти-ңэ-э-шаңэ</i>	Четыре десятка осталось,
<i>Тя’че кыте...</i>	Важенка осталась...
<i>Ведце’ кыши-ңэ-э-шаңэ</i>	Бесхозяйски осталась,
<i>Тюдк тө-маха... наңэ</i>	Когда я наружу вышла,
<i>Ведце’ кыте-ңо-о-шаңэ</i>	Бесхозяйски остались
<i>Мялёң вата-ңэ-э-мэйте</i>	Мялэй взрощенная (я),
<i>Аманта кати-ңо-о-мэй</i>	Мамой покинутая,
<i>Нейшата кати-ңэ-э...</i>	Отцом покинутая...
<i>Че’т тю’... тяңэ...чиңэ...</i>	Четыре десятка... ой больно...
<i>Ведце’ кыте...</i>	Бесхозяйски осталось...

В этой песне, записанной от Иуси Ламки Ханевны (пос. Варьган. 1996) поется о своей родине, а конкретно, о земле Пенало, расположенной в междуречье р. Селять (Щедяц) и Чёнь-тяха. Трагизм хозяйки песни в том, что когда она вышла замуж в другую семью (“наружу вышла”), олени остались без присмотра, без хозяина, а значит без хозяина осталась и ее родина.



Встречающиеся в песне повторы (“осталось”, “остались”), кроме необходимости создания более общей ритмической фигуры, укладывающейся в строго определенный размер, важны еще и для концентрации внимания на главной идее, мысли песни. Эти повторы, входящие до восклицания-

плача, многократно усиливают тоску хозяйки по утрате оленей, а значит и потерю своей земли.

В другой песне, записанной от Айваседа Нёню Кольчевны, в отношении своей земли присутствует несколько иной оттенок.

Тяха-тяха.	Река-река.
Тяха-тяха, тяңэй.	Река-река, земля.
Тяңэй-тяңэй...	Больно-больно...
Щичча тэ'таң немя	Двух богатых мать,
Тэ'таң немя!	Оленных мать!
Луса ңаманате	Русскосъедобный (продукт)
Ңаманате мэттыйң тытинэй.	Съедобный продукт поднеси.
Тытинэй ниңюңэй тишимтю',	Принеси, не утаивай.
Тишимтю' тяңэй.	(Ведь) Больно.
.....
Щичча нюнтэ неша,	Двух детей (твоих) отец (я),
Нюнтэ неша.	Детей отец.
.....
Нёнта тятхатэй,	(От) двери (его) основания,
Тятхатэй вайма	(От) порога (даже) плохой
ни халидтэй,	не возвращается,
Тяңэй-тяңэй-тяңэй,	Земля-земля-земля,
Тяңэй-тяңэй.	Земля-земля.

Животный мир

На территории района встречается 240 видов позвоночных животных, в том числе, 20 видов рыб, 4 вида земноводных, 2 вида рептилий, порядка 180 видов птиц и 40 видов млекопитающих, из которых американская норка и ондатра акклиматизированы.

К категории охотничье-промысловых животных можно отнести около 30 видов зверей и птиц.

Территория Нижневартовского района входит в ареал обитания 9 видов птиц, занесенных в Красную книгу РФ, и которые крайне редко могут быть здесь встречены на гнездовании или пролете. Это: черный аист, краснозобая казарка, пискулька, малый лебедь, скопа, беркут, орлан-белохвост, сапсан, журавль, стерх.

В водоемах Нижневартовского района встречается 21 вид рыб, относящихся к 8 семействам и 6 отрядам. Один вид – осетр сибирский с 1998г. внесен в Красную Книгу.

(Состояние окружающей среды и природных ресурсов в Нижневартовском районе. Нижневартовск. 1999)



В песне поется о земле Иуси Кольчу, простиравшейся от верховьев притока р. Катухты и до истоков р. Ватьеган (см. карту 1).

Здесь прошло детство двух его сыновей и дочери Нёню. Богатством Иуси Кольчу (оленьями) пользовались и его родственники, и люди, живущие рядом. Даже “плохой” человек (не только самый бедный, но и сделавший что-либо недоброе хозяину песни) от порога его дома не уходил с пустыми руками. Существующие повторы исполнитель употребляет для выражения отношения героя песни к своей родине, к тому конкретному месту, где он родился, к той земле, которая дала возможность вырастить его многочисленных оленей.



Занятие оленеводством и охотой обусловили сложную структуру освоенного пространства. Во-первых, это жилище – пространство, максимально освоенное человеком. Во-вторых, это пространство, непосредственно примыкающее к жилищу (стойбище). В третьих, это хозяйственно-освоенная семьей территория (пастбища, охотничьи угодья). Граница хозяйственно-освоенной территории оконтуривала мир, в котором из поколения в поколение жили члены данной этнографической группы.

Своя земля обожествлялась не только с хозяйственной точки зрения (как поле деятель-

ности человека), не только с экологической, но и в эстетическом плане. Портить землю, срывать покров с тундры, сваливать мусор, нечистоты в озера и реки считалось тяжким грехом. Чтобы не нарушить целостность “кожицы земли”, лесные ненцы стараются и теперь до конца мая заготовить последнее дерево для своих построек, когда земля еще мерзлая. По представлениям ненцев, земля чувствует боль точно так же, как и любое животное, поэтому грех колоть ее ножом, тревожить зря. Айваседа Ю.К. верно заметил: “Родина – это не только земля, где покоится прах предков. Человек жив, пока чувствует боль в душе. Душевная боль передается по наследству. Наследственная боль – это и есть та нить, которая связывает человека с его родиной. Перестанет болеть душа, значит нет и твоей Родины” (Вэлла. 1989. С.38).

С приходом на эти земли другой культуры – культуры техногенного человека с “большой земли”, нарушающего веками сложившиеся стереотипы поведения, стали по-новому осмысливаться и некоторые мифы. В одном из них тундровые ненцы увидели предощущение катастрофы. Приведем его текст в сокращении.

Как-то, гонимый Нумом, злой бог Нга пришел к нему и говорит: “Ты меня все гоняешь, гоняешь, но если бы у меня хоть кусочек земли был, я бы знал, что это моя земля и все остальное не трогал. Ну, дай мне чуточку, надо же где-то жить”. А доверчивый Нум и говорит: “Ну ладно, дам. Сколько тебе нужно?”. “Столько, сколько на острие этого посоха, больше не надо”.

Нга протыкает этим посохом землю, через образовавшуюся дырочку завладевает подземным царством и насылает на людей порчу.

С тех пор у ненцев существует такая норма: нельзя втыкать в землю колющие предметы. Но есть в этой легенде и другой, скрытый смысл.

● ЛЕСНЫЕ БОЛИ

БОЛЬ ПЕРВАЯ

“Много претензий у лесхозов к тресту Варьёгантрубопроводстрой. Он тянет водовод от реки Вах до города Радужного (на Агане). На протяжении восьмидесяти километров выкорчеванный лес столкнули бульдозерами в кучи. Сотни кубометров деловой древесины погребены в них...”

(Газета “Ленинское знамя”, г. Нижневартовск)

Ворвался трактор в мой урман.
Он под себя подмял осину.
Ей ноги
С хрустом обломал
И белый ствол втоптал
в трясины.
Он ликовал.
Он хохотал.
Он праздновал свою победу...
А в чуме
Дед мой
Сквозь сон стонал
И в чем-то долго меня корил,
Не требуя ответа.



Пробуривая землю в поисках нефти, техногенный человек нарушает привычный миропорядок, веками поддерживаемый аборигенами на своей земле. Так, видя страшные изменения, которые происходят вокруг, мать Иуси Аули Кольчевича еще в 1970-х годах, гадая на сухожильных нитях, пыталась заглянуть в будущее. Нити ее “предупредили”, что природа изменится в худшую сторону: земля будет гореть, люди все чаще станут погибать трагической смертью. Причину этой надвигающейся беды старая Оча объясняла как расплату людей за то, что они “то, что было внизу – положили наверх, а то, что находилось сверху – стало внизу” (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998).

Как видно, неотъемлемой и желательной характеристикой “своего” пространства была стабильность, устойчивость. Такое его понимание было связано с желанием людей защититься от стихии (в прямом и символическом смысле). Разрушая же землю в поисках нефти, человек разрушает собственно дом оленных людей. Этот дом соотносится с родиной, родовой территорией, “своим местом” обитания. И если ничего не изменится в местах традиционного проживания лесных ненцев, то в скором будущем Нижневартовский район может стать зоной социально-психологического кризиса, когда у представителей северных народностей навсегда исчезнет святое природное чувство хозяина своей земли.

3. ОДУХОТВОРЕННОСТЬ ПРОСТРАНСТВА

Географические названия представляют собой одно из важнейших проявлений национального самосознания народа, являются неотъемлемым признаком его национальной территории. В названиях сохраняется историческая преемственность поколений, через них передаются культурные традиции освоения пространства. Одна из них – одухотворение ландшафта.

В качестве примера рассмотрим старинную оленную дорогу *цад'ка цоту*, которую проложил Иуси А.К. от пос. Варьеган до своего стойбища на Лисьем бору (карта 3). Ее протяженность свыше 100 км.

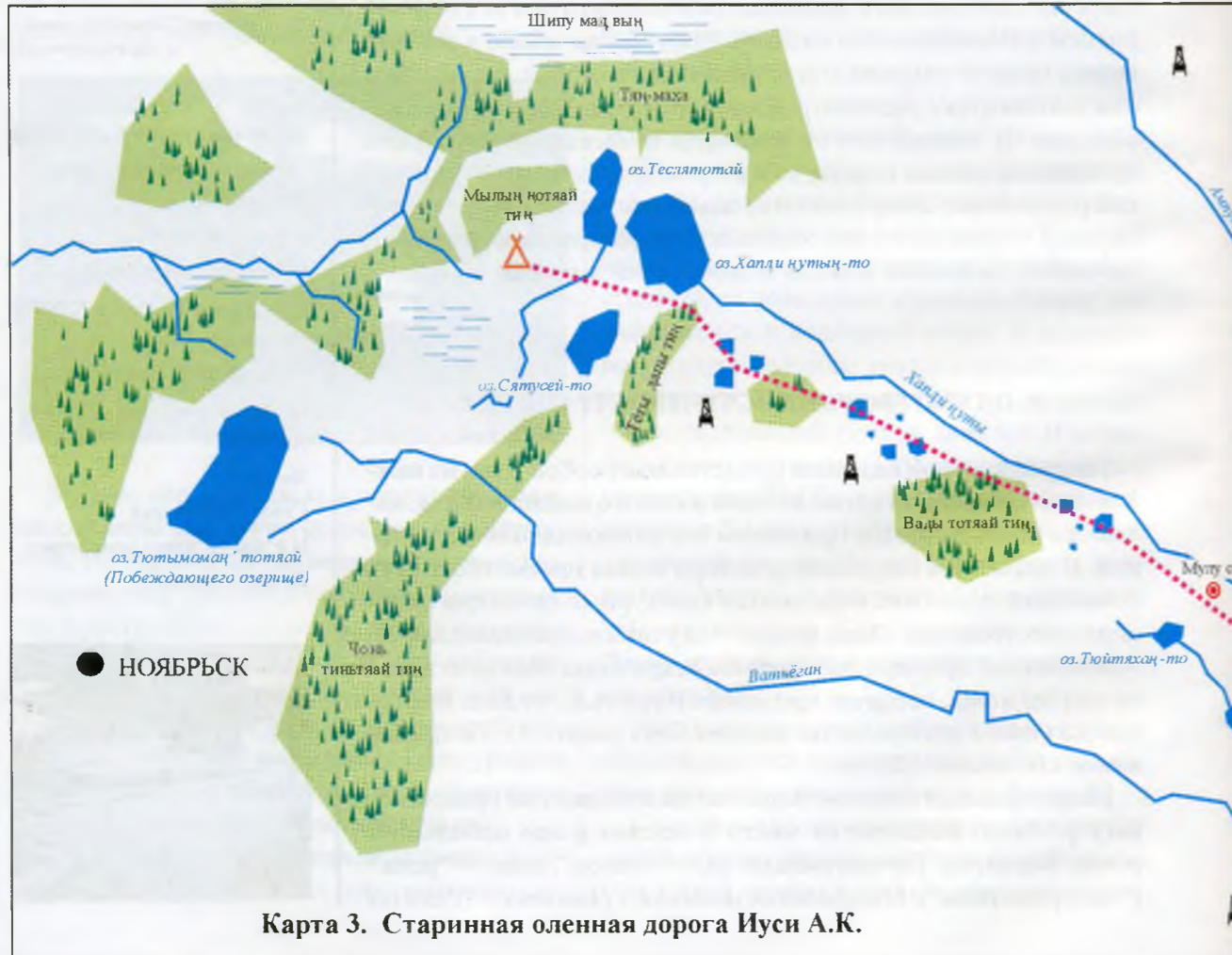
Национальный поселок Варьеган расположен на правом берегу р. Аган, недалеко от места впадения в нее небольшой речки Варьеган. По-хантыйски *вар* – “запор”, *еган* – “река” (“Запорная река”). Ненцы же ее называют *Пяшита* – “Река по

безлесью текущая”. Сам же поселок расположен на яру с названием *Тупка-пат* (“Топор-яр”).

В 5 км от поселка расположено “Озеро людей, вылавливающих ершей” (*Тя’дамаң тотяай* – “Ершарей озерище”). Хотя это озеро маленькое, именно оно имеет большое значение для варьеганцев. Здесь всегда останавливаются, проверяют упряжь, вспоминают, все ли взяли в долгий путь. Из этого озера вытекает небольшая речушка Еганишка. Она впадает в р. Аган и кормит рыбой всех жителей поселка.

Следующий маркер – “Поперек (дороги) расположенная (болотная речушка)” – *Нядңайта вытю*. По-ненецки “речушка” – *тя’ку*, но этого слова в названии нет. Оно лишь подразумевается. Проезжая мимо нее, жители поселка рассказывают историю о том, как когда-то Аули Кольчевич потерял здесь свою жену.

Случилось это несколько лет назад. Возвращался он как-то зимой с женой Раяй со своего стойбища в поселок на снегоходе. Было темно, нарты сильно подбрасывало на кочках. При очередном ударе Раяй выпала из саней в снег.



Карта 3. Старинная оленная дорога Иуси А.К.

Делать нечего, отряхнулась она и пошла по следу мужа. А у Аули через шесть километров сломался снегоход, и он занялся его починкой. Раяй, нагнав мужа, молча села на нарты. Только в поселке Аули узнал, что по дороге чуть было не потерял свою жену.

Далее дорога проходит через озеро *Кысуй-то*, что в переводе означает “Сухое”, т.е. мелкое. За ним расположено “Лис озеро” (*Чонь’-то*). Многие варьеганцы называют его *Чонь’-тотяай* – “Лис озерище”. Место это – родина ненцев Айваседа. В бору по берегам

всегда были стойбища людей, которые выращивали лис. Через это озеро протекает “Речка для переправы по полой воде на ту сторону нарт” (*Кану’пунсле’мя*). Для коренного жителя это значит, что здесь всегда жили оленные люди.

Следующим на пути расположено “Озеро речки родовой стоянки” – *Тёты тяхаң-то*. На ее устье с двух сторон находились стойбища людей рода Иуси и Айваседа. За ним простирается озеро *Лэпа’котиң-тотяай*. Лэпа – старинное ненецкое имя, а *котиң* – означает, что



перевел его название: “Шаткой походкой идущего покойничка озерце”. Озеро это небольшое, но примечательное. История его названия такова. Согласно легенде, однажды Лэпа гнал с Пеналю (“Человек небольшого роста”) оленей вдоль берега. На их пути встретилась небольшая речушка. Олени переправились, и Пеналю перепрыгнул. А Лэпа думает: “Раз Пеналю перепрыгнул, я и подавно перескочу”. Прыгнул – и в середину речки угодил. Пеналю кричит: “Сейчас вытащу, помогу!” Лэпа сначала отказался, надеясь на свои силы, однако был вынужден в конце концов просить о помощи. Пеналю сперва вытащил Лэпу, затем его штаны и кисы. В каждом из кисов был улов. С той поры речку стали называть по имени Лэпы, а озеро получило свое название уже от реки.

Почему Айваседа Ю.К. не назвал Лэпу своим настоящим именем – Пандята? У матери Юрия Кылевича – Айваседа А.С. – дед по отцу был Анет. Его брата звали Пыли. У него был сын Пандята. Таким образом Юрий Кылевич приходится им правнуком. Согласно традиционному этикету, он должен иносказательно произнести его имя (“Шаткой походкой идущий”). А вот Айваседа П.Я. может назвать Лэпу его настоящим именем, так как его отец Янча был старше Пандяты. Они принадлежат как бы к одному поколению. Наш информатор вспомнил, что Лэпа был шаманом. Прожил до 80 лет.

С этим озером Айваседа П.Я. связывает такую историю. Вроде бы здесь, когда каслали, поставили люди чум. Но, видать, на краю речушки. Когда огонь разожгли, растопило лед, да так, что вода стала бить фонтаном. Лэпа схватил бубен и давай колотить – хотел воду остановить. А женщины всё вещи выгаскивают: то постели, то посуду. Не стерпели и гово-

рят: “Ты бы, чем в бубен колотить, лучше бы вещи вынес” (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998).

Среди маркеров, особенно важных в пути, выделяются извилистые речушки, петляющие под жухлой травой и снегом. Ненцы такие речки называют “Подземными” (*Тяңыды*). Ночью такие места довольно опасны.

У следующего, Дошатаго озера (*Дат-тоя-ай*), история иная. Рассказывают, что однажды человек по имени Тяванку шел со стойбища и случайно попал на большой мыс озера. Обходить его было слишком далеко, и он попросил Плотву его перевезти. В древности говорили, что Плотва возила на себе Человека по морю. Приплыла большая рыба и перевезла его.

Почему именно Плотва стала героем этой легенды? Вспомним, что по поверьям ненцев налим – “рыба плохой удачи”, ерш – улов бедняка. На щуку также нельзя было посадить героя, так как это священная рыба. Язь – крупная рыба, и над ней шутить нельзя. Из ельца готовится традиционное ненецкое блюдо *хан*.



Заготовка рыбы для подкормки оленей.

Только плотва осталась не у дел. Возможно, поэтому ей досталась такая участь.

Следующее озеро на древней оленней дороге переводится как “Рыбаря озеро” (*Каля’таң-то*). Здесь всегда было много рыбы. За ним расположено озеро *Виқкниң-хаңымэ’эй*, что дословно означает “Росомаха – хозяин подземных ручьев”. А вот название речушки *Чуньчи’тяха* А.К. Иуси уже не смог перевести. По его мнению, в этом названии есть отдаленный намек на какую-то вражду. Название следующего озера – *Кыш-тяхаң-тояай* – Айваседа Ю.К. перевел как “Озеро *Кыш* реки”. “*Кыш*” в свою очередь он объясняет как “тсс!”, в значении “не спугни!”.

Интересны слова – определители озер. Они говорят коренному жителю о многом. Например, *щечезэй* означает, что такое озеро мелкое, имеет травянистые мысы и зачастую песчаное. *Хаңымеэй* – озеро, имеющее подземные ручьи, *вехелеэй*, искаженное произношение *валдлал* – “прорезанный, вырезанный”, т.е. имеющий вытянутую, зигзагообразную форму.

Следующий ориентир на оленней дороге Иуси – небольшая возвышенность *Мулу сохо*, расположенная в верховьях притока р.Ампута. *Мулу* на ненецком означает “уязвимое место на теле человека, которое высовывается из-под кольчуги” или “место возле шеи”. Своему возникновению это название также обязано легенде.

Во времена, когда ханты и ненцы воевали с *тасам капи* (тазовскими жителями, возможно, селькупам), одно из последних сражений разыгралось возле *Мулу сохо* – бугорка посреди болот с вытянутой вершиной. На этом месте, по одной легенде, врагов стали прижимать к горе и загонять наверх. Вдогонку им полетели стрелы, попадая под кольчуги. С оставшимися в живых врагами заключили мир.

По другой легенде, *тасам капи* были на горе. Спускавшихся вниз врагов ненцы без труда поражали в открытые шеи. Подробности, связанные с этим сражением, содержатся в песне о безногом Айваседа из рода Тётт. В ней говорится, что, когда началась вражда, ненцы не хотели брать с собой безногого родственника для участия в битве. Тогда он тайком заполз на нарту и спрятался, а достигнув места сражения, стал ползать между врагами и стрелять им под кольчуги. Говорят, что таким образом он поразил большую часть войска противника.

Следующий ориентир – “Сушинной (речки) озеро” (*Хынитос-таң-то*). За ним оленная дорога проходит по “Озеру речки, по берегам которой много задранных корневищ поваленных деревьев” (*Тюйтяхаң-то*). Очередной ориентир – островок леса посреди голой тундры. Его очертания особенно хорошо видны ночью.

БОЛЬ ВТОРАЯ

“Сынок, за последние три года я сменил несколько пастбищ. Нынешним летом двенадцать оленей пропали без вести. Куда бы я ни пригнал стадо, всюду много буровых, всякой техники и брошенных собак. С каждым годом оленеводческая жизнь становится труднее...”

(Из письма моего деда, написанного его сыном – моим дядей)

В полдень
Олененок малый
Над ручьем склонился.
Он просил:
– Мне жарко,мама,
Я бы здесь напился.
– погоди,
Не пей, сынок,
Потерпи немножко.
Пахнет нефтью ручеек,
Отравиться можно.
Вот уйдем подальше в тундру,
Там вода живая,
Там смеются птицы,
Утру
Песни напевая.
Там пушистый белый ягель
Украшает кочки.
Там румяных спелых ягод
Столько,
Сколько хочешь.
Там другие оленята
Весело играют,
А в бору грибы-маслята
Силы набирают..
Но куда б они ни шли,
Всюду буровые,
На озерах черной смолюю
Пятна нефтяные.
Фары целят в ночь
Двустволкой,
Ягель пахнет едкой гарью,
А по тундре псы гуляют
Без хозяев,
Словно волки.

*Ю. Вэлла. Белые крики.
Сургут. 1996*

Так и назвали его ненцы – *Падмезй* (“Чернеющий”).

После целого каскада озер оленная дорога подходит к р. *Хандиуты*, впадающей в р. Ампута, приток Агана. О речке *Хандиуты* ненцы говорят, что это одна из весточек, которые хозяйка Агана посылает своему мужу. А было это так. Старик Обь выдал замуж свою дочь Аган за сына Торумики, которого звали Тром-Аган. А так как характеры у них были, как у бурлящей реки потоки, вместе прожили они недолго и разошлись: Тром-Аган – на северо-восток, Аган – на восток. Но тяга друг к другу осталась. Поэтому, когда хозяйка Агана вспоминает что-нибудь хорошее из их совместной жизни, она поворачивается в сторону своего мужа и начинает грызть северный песчаный берег ягельного бора. Как вспомнит ссору – рассердится, повернется спиной к нему и начинает грызть глинистый берег Черного Урмана. Когда очень соскучится – посылает весточку в сторону мужа (притоки). Как приток – так и новая весточка. И эти весточки-притоки Агана и Тром-Агана рано или поздно встречаются.

Следующий ориентир – “Бор высохшего дна котелка” (*Тёт тыдапы тиньтяай*). Ненцу такое название говорит о многом. Когда-то, во времена страшного голода люди ушли из этих мест. Пустой, сухой котелок для таежника – знак беды. Причин голода могло быть много. Но человек на Севере в наибольшей степени зависел от окружающей природной среды, дающей ему все необходимое. Не случайно самые большие голодовки вызывались миграцией зверя, плохим уловом рыбы, засухой, когда люди вынуждены были есть лиственничную и сосновую заболонь (слой под корой), кожу со своей одежды.

В стороне от оленной дороги расположен огромный остров-бор *Сугулис цотяай*. Иуси А.К. говорит, что “вроде бы это было имя человека”.

Теперь это место называют *Мылыц цотяай*. Лет 80 назад здесь умер прадед Айвасада Ю.К. – Мылы. С тех пор остров посреди тундры носит его имя. К нему примыкает *Тетцычуншац дохой* – “Ведро вместилища закуток”.

Таким образом, практически каждое имя географического объекта – это символ, своеобразный памятник своего времени, в которое он возник. Одной из особенностей топонимики является точная передача структуры рельефа и тончайших признаков местности. При этом особые названия могут иметь все мельчайшие речушки, озера, болота и гривы. Этому способствовало то, что местные жители издавна занимались охотой и оленеводством, которые требовали от людей глубокого знания местности.

Распространены и образные названия, передающие важнейшие признаки, качества, свойства географических объектов, а также топонимы, связанные с именами людей или образованные в связи с какими-либо событиями. Еще в первой половине XIX в. известный русский критик, этнограф и журналист Н.И. Надеждин образно, но точно охарактеризовал и специфику, и значение топонимов: “...Естественно чувство, что земля есть книга, где история человеческая записывается в географической номенклатуре”.

Кроме того, в названиях получило закрепление моделирование мира, которое шло одновременно с практическим его освоением-усвоением. Для традиционного мировоззрения беспредельный физический мир (Вселенная) не актуален; он сужен до обозримых и достижимых пределов своей земли. Поэтому многие названия, помимо одухотворенности ландшафта, могут повествовать о различных сторонах мировоззрения лесных ненцев, закрепляя эту землю за живущими на ней людьми и, тем самым, отрицая понятие ничейного пространства.

Глава 3

ПРОСТРАНСТВО ЧЕЛОВЕКА



1. СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО

С повышением ценностных ориентаций на сохранение и развитие народных традиций возрастает присущая семье роль в межпоколенной передаче трудового опыта, обрядов, обычаев, традиционной культуры в целом. Одним из ее элементов, сохранившимся до настоящего времени в ненецкой семье, является знание системы родства или своего социального пространства. Таким образом, социальное пространство определяется не границами, а системой родственной связи.

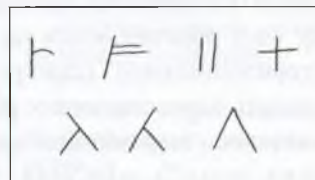
Для постоянно проживающего на территории региона населения в семейной жизни характерны устойчивые внутренние экономические и социальные связи, особые условия жизнедеятельности. Если говорить о сегодняшнем социальном пространстве лесных ненцев, то оно во многом определяется:

1. историческим прошлым;
2. характером труда и жизнедеятельности;
3. функционированием семьи в экстремальных природно-климатических условиях;
4. своеобразием ведения традиционного хозяйства;
5. удаленностью от промышленных и культурных центров и др.

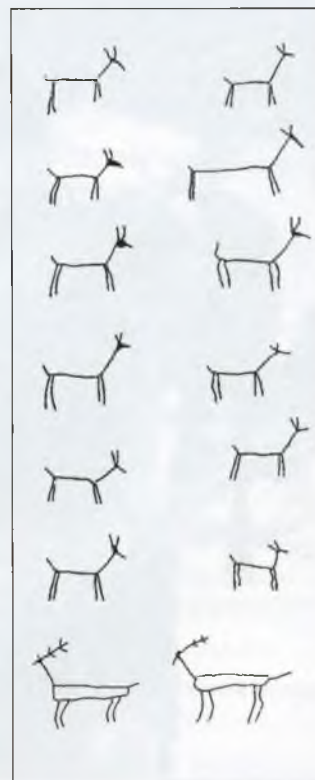
В специальной литературе существует множество научных определений понятия семьи. В данной работе под семьей понимается «основанная на браке или кровном родстве малая группа, члены которой связаны общностью быта, взаимной помощью, моральной и правовой ответственностью» (БЭС. 1998. С.1082). Признаки семьи, указанные в данном определении, соответствуют тому

● ТАМГИ НАРОДОВ СИБИРИ

Тамги рода Айваседа



Аганская волость



Ю.Б. Симченко.
Тамги народов Сибири
XVII века. М. 1965

операционному понятию, которое употребляется при учете и переписи населения.

В основе родственных связей лесных ненцев находится классификационная система родства, при которой группы близких родственников обозначались одним термином. Поскольку учет родства велся по мужской линии, то “горизонтальное” (синхронное) родство – общность здравствующих родственников – обозначалось выражением *нуп туң чел* (“одного огня люди”), *нуп тяң чел* (“одной земли люди”), *нуп тяң темс* (“одной земли разновидность людей”).



Это именно к ним уходит душа умершего *тидмья*. Так, *тидмитата* (“поднимающий”) во время совершения погребального обряда провозит: “Покидаешь нас, ты уходишь к нашим

предкам, к нашим родственникам бывшим. Если кто из нас, живущих, нанес тебе обиду – не держи, оставь здесь”.

Вместе с тем, понятие “люди одного огня”, как и “живое родство”, основано не только на учете генеалогических линий, но и на реальных отношениях близкого соседства. В эту общность могли войти даже представители других народов, но живущие рядом. К примеру, лесные ненцы рода Пяк, связанные брачными контактами с хантами Пима и Тром-Агана, оказались включенными в их род Лося (Головнев. 1991. С.206). Таким образом, фамильная принадлежность к одной социальной общности не всегда означала родственную близость.

Понятием вертикального (межпоколенного) родства, охватывающего, как правило, умерших родственников, служило выражение *ый пыкт ягат* (“люди одного рода, похороненные на одном кладбище”). Интересно, что это чисто хантыйское выражение (у ненцев родовых кладбищ не было в связи с кочевым образом жизни) прижилось и в ненецкой среде.

Члены одного рода делились на два класса – восходящего поколения *вейсику* (стариков) и нисходящего *ню'* (детей). Представители этих классов, как правило, объединялись агнатным, т.е. кровным родством, которое объединяло лиц, связанных происхождением от общего предка – мужчины. Для них существовало общее название *ве'дал* (род, фамилия, группа кровных родственников, ведущих свое происхождение от одного предка). При этом женщины, выходя замуж, переходили в род своих мужей и таким образом связывались с ними когнатным родством (кровным родством, по женской линии). Лесные ненцы в таких случаях говорили: “наружу вышла” (*те' маха*).

Как правило, с того момента, когда дочь ушла в семью мужа, она становилась для своей семьи “чужой”, относилась к “другому огню”,

к другому роду. Она будет похоронена на том месте, где были уже погребены члены ее семьи: муж, дети. Кроме того, по ненецким обычаям дети, рожденные дочерью, считаются *нащича* – “другими”, “иной крови”.

Справедливости ради заметим, что после ухода дочери в другую семью, отец распределял своих сыновей или братьев, кто из них за какую из ушедших дочерей будет нести “ответ” (заботу).

Таким образом, когнатным являлся тот род, куда были отданы замуж женщины или откуда отдельные члены рода брали себе жен. Круг когнатных родственников был довольно широким: близкие и дальние родственники мужа, женщины агнатного рода и их дети. Для когнатной родни у ненцев существовало название *лакхи* – родня (“ближний”), *вяны* – сват.

Женщина, переходя из своего рода в род мужа, должна была наследовать все обычаи последнего. Так, Айпина Е.Д., хантыйка из рода Бобра, вышла замуж за Айваседа П.Я., лесного ненца из рода Щуки. В связи с этим на нее распространяются все существующие в этом роду запреты. Например, женщинам и детям не разрешалось есть живот и печень щуки. За нарушение следовало наказание. Айваседа П.Я. рассказал историю, произошедшую на вершине р. Пяшита, возле Кыш озера. “Мы из Щучьего рода. Нам нельзя кушать животики щуки и печень. А тетка моя не послушалась, нарушила запрет, сама покрылась коростой и на нас беду накликала. Как-то перед отъездом мать привязала колыбель с братишкой к жерди чума. Колыбель качается, тетка заснула богатырским сном. Вдруг на меня такой страх нашел, что я весь затрясся, аж штаны мокрые стали. Слова не могу из себя выдавить. Вскоре приехал мой дядька. Как уж там было – не помню, маленький был. Говорили, что это покойник мою тень взял (рядом находились могилы родственников). Шаман тень вернул”. (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998.)

За нарушение запрета в отношении употребления в пищу частей щуки, герой одной из ненецких сказок отдал свою сестру в жены лесному чудовищу *Ильпи* (“Шерстяной человек”), и только хитростью удалось избежать нежелательного брака.

Говоря о семейно-брачных отношениях, необходимо отметить, что еще сравнительно недавно существовали запреты на браки между определенными ненецкими и хантыйскими родами. Так, Айваседа не вступали в брак с Сардаковыми, Иуси – с Айпиными и т.д. По всей вероятности, это связано с их принадлежностью к одинаковым родам: Айваседа и Сардаковы – к роду Щуки, а Иуси

● ОПРЕДЕЛИТЕЛИ
ВОЗРАСТА

«Достичь возраста первого шага...»

«Достичь возраста метания тынзына по носам нарг...»

«Достичь возраста самостоятельной езды на оленьей упряжке...»

«Достичь возраста самостоятельной охоты (рыбалки)...»

«Достичь возраста Первого Поцелуя...»

«Достичь возраста Полноценного Поцелуя...»

«Достичь возраста вскармливания дитя...»

«Достичь возраста Белого Шва...»

«Достичь возраста Своей Походки (Своей Песни)...»

«Достичь возраста рождения внука...»

«Достичь возраста мудрости иносказаний...»

«Достичь возраста, когда главой семьи становится твой сын...»

«Достичь возраста возвращения в детство...»

«Ступить на Тропу, проложенную Стомедвежьим Отцом, проложенную Стомедвежьей Матерью...»

Ю. Вэлла. «Белые крики». Сургут. 1996

и Айпины – к роду Бобра. Даже если принадлежность к родам была разной, то и в этом случае браки между хантами и ненцами были редки. Айваседа П.Я. вспоминает, что его отец был чуть ли не единственным в свое время, кто “за сто лет женился на хантыйке”. В 1960-е годы таких браков, по наблюдению нашего информатора, стало больше (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998).

Как отголосок некогда существовавшей традиции еще и в наши дни в ненецкой среде встречаются близкородственные браки. Так, младший сын Айпиной Д.Д. женился на младшей дочери своего двоюродного дяди Айваседа Б.Х., т.е. на своей тетке, а Айваседа П.А. вышла замуж за своего двоюродного брата Айваседа В.Т.

Соколова З.П. в своих работах подчеркивала значение эндогамии (в аспекте преимущественного заключения браков в своей среде) для сохранения традиционной культуры и устойчивости этноса, формирования особенностей языка, культуры, быта этнических групп (Соколова. 1970. С.126; 1975. С.84). “Выявление эндогамных ареалов, – отмечает исследователь, – дает возможность изучить характер действия эндогамии как механизма стабилизации этноса, его культуры и языка, исследовать степень монолитности этноса, характер его этнических групп, процессы их формирования” (Соколова. 1990. С.94).

Преимущественное заключение браков в определенной среде или эндогамия, безусловно, влияет на развитие этноса, способствует консервации традиционных форм культуры, сохранению языковых особенностей, этнического самосознания в пределах данной среды. И, тем не менее, в этнокультурных контактных зонах, какой является исследуемый регион, эндогамия не была столь жесткой.

Возвращаясь к вопросу о социальном про-

странстве, интересно будет отметить небольшую подробность. По существующей ранее традиции, если дочь выходила замуж, то ее отец заключал с женихом или сватом договор: при этом ненцы говорят *тяңкум ңамтам* (“капкан поставил”), а ханты – *саяп пан* (“невод закинул”). Согласно договору, родители жениха отцу невесты взамен дочери должны отдать двух девочек (своих дочерей) или хотя бы одну. В этом случае говорят: “Возьмите невесту, а когда у вас родится дочь, или в семье есть девочка – сестра, племянница, то отдайте взамен за моего сына”.

По замечанию наших информаторов, лучше, если у жениха нет отца и его в качестве свата заменяет дядя. С одной стороны, он женит племянника, и тем самым исполняет “родительский” долг, с другой – он имеет право потребовать выкуп (девочку-невесту) немедленно, т.е. сможет уже в этом году кому-то из своих сыновей взять невесту. В первом случае скажут: *нешаңтма’ тытита’* – “человека дай”, т.е. когда-то, в будущем (как вариант возможно выражение *нетма тытита’* – “девочку дадите”). Во втором случае произнесут: *нешаңтай’ та’* – “человека дадите”, в значении “сейчас”. Заметим, что когда говорят “девочка”, то подразумевают любую невесту, не обязательно хорошую хозяйку или мастерицу.

Этот закон должен был соблюдаться неукоснительно, в противном случае нарушивший отправлялся в Нижний мир. К примеру, когда Алета отдал свою дочь замуж и не получил взамен невесту – Валю Окковну Иуси, то “вокруг нее родственников не осталось”. Старики говорят, что Алета их шаманством съел (*кахэвтамы*), т.е. проклял.

Если заключались ранние браки, то они были скорее формальными. Когда Иуси Кули в свои 50 лет женился на 15-летней Ольге из Халесовой, то мотивировал свой выбор так: “*Мысы*

тама' ништума' пюд, хаэмта нутата татяңэтя, нянташи татяңэтя, туй чутипёты паның' шим' хэтны' ", т.е. "Красивых мы не ищем, лишь бы одежды дырочки умела зашивать" (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998). Касаясь этого факта, заметим, что по ненецким воззрениям у каждого человека должны быть старый (в возрасте) жених или невеста (муж или жена). Это означает счастливую жизнь, в значении "долгий век супруга пусть передается другому" (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998). Судя по шутливому тону, с каким была произнесена эта фраза, ее, очевидно, не воспринимают всерьез.

Нередкими были браки с вдовцами или вдовами. В этом случае обычно говорили *хэдам мэца* – "вдову (вдовца) взял".

Следует заметить, что чем обильнее было родство по отцовской линии, тем значительнее оказывался диапазон брачных контактов. Не исключено, что сама "идея" широты и прочности отцовского родства основывалась на стремлении к обладанию (контролю) над территорией со всем содержимым, включая женщин (Головнев. 1991. С.207).

Общность родственников на уровне крупной территориальной группы (аганской) "фетишизировалась" мифами, названиями родов, этикой родства. О социальном пространстве можно судить по существующим и сейчас ненецким терминам родства (схема 5).

В состав восходящего поколения входили отец (*неша*), мать (*немя*), бабушка, старшая сестра отца или матери (тетка) – *ката* и дедушка – *илли*. Так же называли отца мужа или жены. Понятия прадеда практически не существовало. Они редко доживали до появления правнуков и их почти не помнили.



● ПЕСНИ
ЛЕСНЫХ НЕНЦЕВ

ПЕСНЯ
БАБУШКИ НЕНГИ

Что бы ни делала бабушка, всегда пела песни. Эту она пела, когда шла для меня обувь.

Вот сошью кисы я внуку.
Нгадбеей-нго!
Чтоб не мерз в мороз и вьюгу.
Нгадбеей-нго!
А когда пойдет за зверем
Далеко,
Чтобы лыжи не скрипели.
Нгадбеей-нго!
Будет он пасти оленей.
Нгадбеей-нго!
Из реки добудет нельму.
Нгадбеей-нго!
А в геологи поянет
Коль его,
В холода кисы натянет.
Нгадбеей-нго!

БАБУШКЕ НЕНГИ

Ты красивее березы,
Ты красивее Луны,
Ты желанней Красной Белки,
Руки ласковы твои.
Говорят, ты не красива –
Голос твой, как скрип сосны...
Но я знаю: словно диво,
Твои сказки входят в сны.

*Ю. Вэлла. Белые крики.
Сургут. 1996*

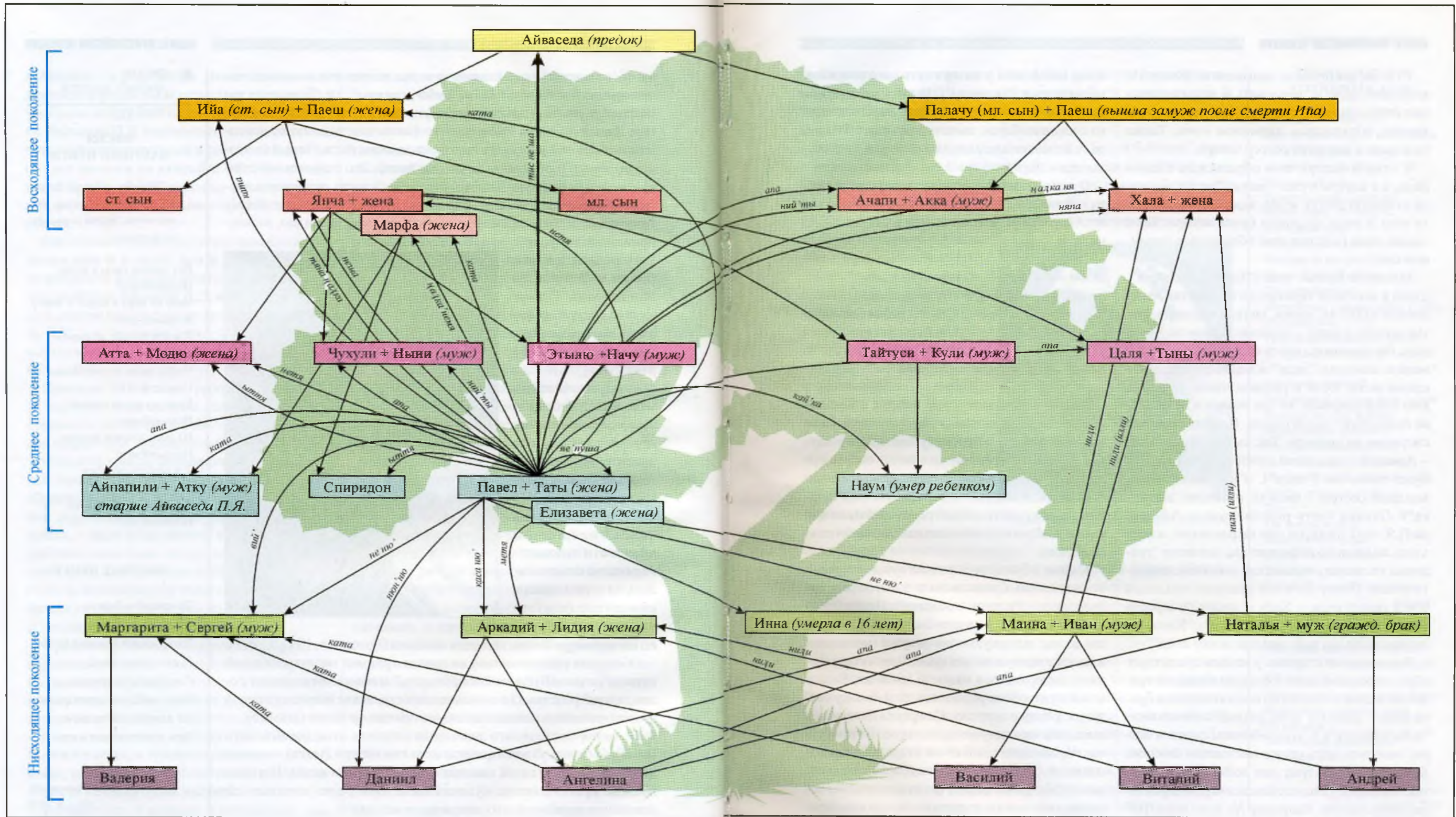


Схема 5. Схема родства (по Айваседа П.Я.)

Отчима, как правило, называли по имени. Но возможно было использовать и самостоятельное слово *иття* – “старший брат по отцу”. К мачехе обращались термином *нетя*. Также называли и младших сестер матери.

К отцу и матери зятя обращались словом *вяны*, а к матери мужа – *ката*. Так же называли старшую сестру мужа, жену старшего брата отца и жену старшего брата матери. Но к сестре отца (младше его) обращались термином *ана*.

Младшие братья отца (“большие братья”, дяди) в ненецкой терминологии родства называются *надка ня*, *ыття*, *ниди*, а младшие братья матери (дяди) – *хотюма*. Сразу же хотелось бы отметить, что в отношении термина *ниди* в значении “дядя” в ненецкой среде нет единогласия. Если в русском языке этот термин унифицирован, то для ненцев в этом слове существует ряд оттенков. Поясним данную ситуацию на примере. Так, сын Айваседа П.Я. – Аркадий – для детей своей старшей сестры будет *хотю’ма* (“дядя”), а для детей своей младшей сестры – *ниди* (в значении “дедушка”). Однако часть родственников Айваседа П.Я. этих нюансов уже не различает, а ведь здесь, по мнению информатора, заложена “традиция уважения, показатель многочисленности родни. Павел Янчевич называет младшего брата своего отца – Халу – *ыття* (“старший брат”), хотя тот намного старше его. “Какой же он мне *ниды*, он ведь младше моего отца!”

В отношении старших у ненцев существует обряд избегания имен. Согласно ненецкой традиции нельзя называть по имени старшего брата отца – выпадут зубы (*чимай’ камнатят* – “зубы отпадут”). С этим обычаем связан и запрет называть мать своим настоящим именем. Для этого используют имя кого-нибудь из детей, наиболее унаследовавших черты характера, облик матери. Например *Не’кулы немя* (Не-

кулы мать), хотя у матери есть свое самостоятельное имя *Пыдичена* (“Черная”). Кстати, в нескольких километрах от пос. Варьеган один из сосновых боров, на котором живет Айваседа А.В., носит имя *Некулы немяң тин’* (“Некулы мамы бор”).

Однако существует одно исключение из правил. В одной ненецкой песне, записанной нами от Айваседа П.Я. (личная песня Иуси Кули) поется:

<i>Немян комы’ ница’</i>	<i>Не мать нашла</i>
<i>Нешан комы’ ница’</i>	<i>Не отец нашел</i>
<i>Кадеэн комэй ташай</i>	<i>(Я) сам добыл богатство</i>
<i>Кылиц комы’ ница’</i>	<i>Не Кыли нашла</i>
<i>Каңкиң комы’ ница’</i>	<i>Не Канки нашел</i>
<i>Кадеэн комэй’ ташай.</i>	<i>(Я) сам добыл богатство.</i>

В этой песне Кыли – имя матери, а Канки – имя отца. Это говорит о том, что Иуси Кули уже достиг того возраста (у него самого внуки, да и много времени прошло от смерти родителей), что он их может называть по имени.

Следует отметить, что в присутствии старших (своих родителей или родителей мужа или жены) возбранялось произносить оскорбительные слова.

К жене обращались словом *пуша* (старуха), *не* (женщина). Существовало и выражение *хумитэтна* – “платок носящая”. Необходимо иметь в виду, что у ненцев было принято иметь две жены: младшую – *нюча пуша* (маленькая жена) и старшую *надка пуша*. Браки совершались, как правило, в возрасте 16-20 лет. Если в семье нужна была работница, то мальчику сватали взрослую девушку. Со временем муж мог взять себе еще одну жену, молодую. В этом случае первая жена становится старшей, вторая – младшей. Младшую чаще выбирал сам мужчина. Иногда это делала его старшая жена. Заметим, что ненцы в данном случае категори-

чески возражают против того, чтобы жен различать по числительным (первая, вторая). В этом случае может быть и третья и т.д. В браке принято деление жен только по возрасту – старшая, младшая и больше двух в семье не бывало.

Хранят в Варьегане память о *Хылу ката* – “Белой бабушке”. Проворная и быстрая, она была самой древней в поселке. Голова у нее была белая, как первый снег. Прожила она, как говорят, больше ста лет. Была старшей женой, но хозяйство вела младшая. Детей у них не было, поэтому две женщины брали на воспитание сирот и ребят из бедных семей. Жили жены дружно, не ссорились. Интересную роспись-тамгу ставили они на документах – “след лебеда”. Причем старшая ставила правую лапку, а младшая – левую.

Но бывало и так, что муж старшей жене давал выбор: или выйти замуж в “другую семью”, или возвратиться к родным. При всех случаях муж не мог выгнать жену из семьи.

Возвращаясь к ненецким определениям степени родства, отметим, что понятие “муж” имеет несколько оттенков:

вэ'ку – мужчина (наиболее часто встречаемая форма обращения к Нуму, подчеркивающая большое уважение);

вейсику – мужчина, старик (возможная форма обращения к Нуму);

касама – муж, мужчина.

В кругу своих родственников жена обращалась к мужу словами *вейсику*, *касама*. Дома же супруги друг друга окликают словами “иди сюда” (*тадьям ту*) или “послушай, слышишь” (*тюнишиди*, *намтудян*). Обращались супруги друг к другу и через имена своих детей, могли использовать вторые имена-прозвища. Так Иуси А.К. к своей жене Рае обращался *Нетявы* (от слова *нетя* – сноха), а Рая к Аули – *Ватя* (“Торка с гладким спуском”). Люди говорят, что характер у Аули был добрый, мягкий, “гладкий, как горка, с которой легко съезжают олени упряжки”.



“Белая бабушка” – Иуси Учани Янклевна

ПЕСНЯ СТАРОГО ОЛЕНЕВОДА АУЛИ

Что такое Любовь? —
Этот вечный вопрос моих дедов
Волнует сегодня и меня.
Может быть, Любовь —
Это свежий след
Твоей оленьей упряжки?
Может быть, Любовь —
Это новый чум,
Который мы с тобой сегодня
Поставили на снегу?
Может быть, Любовь —
Это новый голос,
Мучительно рождающийся в тебе,
И сердце мое,
Тревожно ожидающее вести
Из чума, наполненного твоими
стонами?

Что такое Любовь? —
Этот вечный вопрос моих дедов
Волнует сегодня и меня.
Может быть, Любовь —
Это снегоходная дорога,
Накатанная нашим сыном
По бесконечной снежной дали,
Между тундрой и тайгой,
Там,
Где всегда ездили
Люди нашего рода?
Может быть, Любовь —
Это первая нарта,
Неумело построенная нашим
внуком?

Может быть, Любовь —
Это первый тянтку,
Заботливо сшитый для куклы
нашей внучкой?..

Что такое Любовь? —
Этот вечный вопрос моих дедов
Все больше тревожит меня...
Но сегодня
Он начинает беспокоить
И нашего сына.

Ю. Вэлла. *Белые крики.*
Сургут. 1996

К нисходящему классу относились дети разных возрастов (*ню*'). Это и дочь младшего брата (сестры), и сын младшего брата (сестры), и дети младшей сестры. Сына, как и ребенка вообще, называют *каса ню*', дочь – *не ню*', внука – *нюн ню*' ("ребенок ребенка"). К сыну старшей сестры обращаются словом *хотюма*. Различают ненцы близнецов (*тяхадя*) и двойняшек (*тяхадяң петяд*).

Внутри восходящего поколения – предков и нисходящего – детей, имелся большой класс среднего поколения – братьев и сестер всех степеней родства. В него входили не только братья от одних родителей (*ыття* – брат старше меня, *кай'ка* – брат младше меня), но и сестры: младшая – *не кай'ка* и старшая – *ана*.

Мужа дочери младшей сестры (зятя) называли *вий'*. Этот термин содержит для ненца зависимость от старшего брата жены, поскольку тот по праву старшинства имел "власть" над своей младшей сестрой или дочерью, т.е. его слово было для нее законом. Мужа младших сестер отца (старше меня) мужья старших (моих) сестер называли *ний'ты*. Если в их присутствии женщина должна была закрывать лицо и ноги (интимные части тела у ненцев), то перед *вий'* – нет.

Мужа старшей сестры отца, старшего брата отца или матери называют *ниди*. Так же обращаются к старшему брату жены. Мужа старшей сестры назовут *ний'ты*. Для обозначения близкой родственной связи существует выражение *ңэнап* (от *ңэн* – "лук", в значении, что "хоть у него много различных частей, но все они связаны между собой в единое целое"). *ңэнап* называют и мужчин, женатых на двух сестрах. Кстати, этим словом они все четверо могут обращаться друг к другу.

Жены младших братьев моего отца (если они старше меня) мне приходится *нетя*. Так же назовут и мачеху. Жены старших братьев моего отца мне приходится *ката*. Жена неродного старшего

брата (двоюродного, троюродного) – *няпа*. Жена брата (младше меня) и жена моего сына, а также жены младших братьев моего отца (если братья младше меня) приходится мне *метя*.

Существуют и некоторые общие термины: *тидю* – товарищ; *вяны* – сват. Этот термин применим также к родственникам отца по линии его жены, т.е. моей матери. Дальние родственники, когда их матери являются двоюродными сестрами по отцовской линии, а они сами – троюродными братьями, имеют термин *шумя*. К родственникам матери обращаются словом *хотюма*. Несколько типов родственников или двоюродные, троюродные племянники могут называться *мянк*.

Особый статус в системе родственных отношений принадлежит сироте (*тевалю*). С сиротой, как считают ненцы, необходимо быть "осторожнее, не обижать, а то вырастет и отомстит" (*ңайвамта тидны* – "голову поднимет").

Возвращаясь к терминам родства, заметим, что *вяны* и *хотю'ма* означают одинаковые понятия с той лишь разницей, что *вяны* – более высокохудожественный термин в ненецкой словесности.

Таким образом, система родства в нормативной культуре ненцев является обозначением "своего" социального пространства, а не свидетельством формальной принадлежности к той или иной генеалогической группе. Отцовское родство выступало символом единства, мифологическим "хребтом" данной этнической общности. "Насыщенность" этого родственного пространства варьировала от постоянных и многогранных отношений между родней-соседями до "памяти" о единстве родословных корней у территориально отдаленных групп.

2. ПРОСТРАНСТВО ДУШИ

Термин "душа" в традиционной культуре лесных ненцев, как и у других народов Сибири,

условен, его трудно объяснить и он используется для обозначения необъяснимой сферы мироздания. Отсюда неточность в отражении сущности данного явления.

Одним из первых исследователей этого вопроса является К. Карьялайнен. Ученый за основу своей концепции взял тезис В. Вундта, который выдвинул идею о трех душах: телесной, душе-дыхании и душе-тени. Однако, как отмечает В.Н. Чернецов, «Карьялайнен при дальнейшей разработке материала столкнулся с невозможностью уложить все многообразие представлений о духовных спутниках человека в постулированную им двойственную душу, имеющую к тому же тенденцию, хотя бы и под русским влиянием, превратиться в единую». (Чернецов. 1959. С.116).

В целом, несмотря на очень большой материал, приводимый Карьялайненом в его исследовании, последнее, по мнению В.Н. Чернецова, совершенно не отражает действительной картины представлений, имеющих место среди обских угров. С точки зрения ученого, в наиболее общей форме представления о сущности человека у обских угров сводятся к тому, что человек состоит из тела и душ. У мужчин этих душ пять, а у женщин – четыре. Тем не менее, причины разницы в числе душ для исследователя не вполне ясны, как нет и единогласного ответа на вопрос, какая из душ отсутствует у женщин. «Объяснить все это, – пишет В.Н. Чернецов, – исходя из числа душ, тем более что как раз эта “пятая” душа наименее четко выделена, мне кажется было бы неправильным, тем более, что половую семантику чисел – именно: четные числа женские, а нечетные (и, как правило, на единицу больше) – мужские, встречаем достаточно широко по всему миру”. И далее, ученый полагает, что “будет правильнее представление о четырех женских и пяти мужских душах рассматривать не как первичное распространившееся затем на числовую символику, а наоборот, как вторичное, обусловленное этой неясной, но, видимо, достаточно универсальной символикой”. (Чернецов. 1959. С.117).

В.М. Кулемзин понятие “душа” связывал с представлениями о жизненных силах того или иного предмета и считал, что “они не только сохранились до настоящих дней как рудименты традиционного мировоззрения, но и выполняют иногда известную функцию в ряде случаев практического отношения человека к действительности”. И далее: “Представления об этих жизненных силах известны в этнографической литературе под названием “душа”. (Кулемзин. 1984. С.18). Причем эту жизненную силу ученый напрямую связывал с дыханием.

БОЛЬ ТРЕТЬЯ

« – Ты знаешь, сын-то мой женился в городе на русской женщине.

– Что ж тут плохого? У меня зять – хохол.

– Да я не против. Но женился-то мой аж десять лет назад, а я не только внуков, а невестку-то еще не видел...»

(Из разговора двух оленеводов)

Зарастают звериные тропы –
Зверь уходит.
Ну а тех, что уйти не смогли,
Выбили.
Скучно стало в моем лесу
Осенью.
И весной на моих озерах
Тишина –
Нету птичьего гомона.
Люди старятся –
Их язык не поет песен.
Не потому, что не хочется,
А слова забылись.
И сыны их не любят петь –
Любят слушать
Песни бешеные, дикие,
С непонятной речью.
На моей земле
Реже слышу родную речь.
Над родной рекой
Повседневно металла лягут...
И хочется верить:
Может, только звериные тропы
Травой и мохом зарастают.
Смогут ли не затеряться
В лесах и тундре
Следы полозьев родного рода?

Ю. Вэлла. Белые крики.
Сургут. 1996

А.П. Зенько совершенно справедливо считает “более корректным применять в своей работе термины “жизненная сила”, или “жизнеобеспечивающее начало” для описания соответствующих представлений о человеке у обских угров. Ученый отмечает, что “душу-дыхание” – *лил/лили* нельзя отождествлять только с понятием “душа” либо с понятием “дыхание”. Предпочтительнее трактовать *лил* как “жизненность”, или “жизнеобеспечивающее начало”. Дыхание же является лишь ее внешним признаком. (Зенько. 1997. С.70-72). Другое проявление жизненности исследователь связывает с понятием “тень”, или “тень-облик”, и считает целесообразным трактовать его как проявление “жизненных возможностей самого *лила* как материальной субстанции”.

Следующую, “уходящую вниз душу” А.П. Зенько, вслед за В.Н. Чернецовым, связывал со сновидениями и уходом в загробный мир. Как особая форма проявления жизненных сил человека воспринималась так называемая “птица сна”.

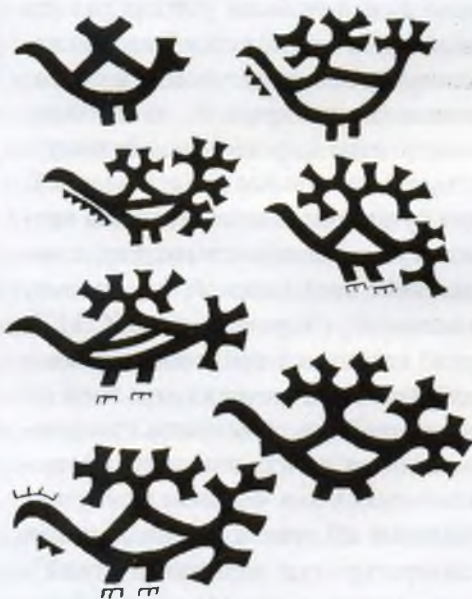
Ученый замечает, что “определять ее термином “душа”, видимо, нецелесообразно”. В целом А.П. Зенько приходит к выводу, что материалы по этнографии обских угров “демонстрируют несоответствие между общей установкой о наличии пяти душ у мужчины и четырех у женщины и реальной картиной жизнеобеспечивающих начал человека” (1997. С.77).

В этой связи отметим, что использование термина “душа” имеет давнюю традицию и вполне оправдано по отношению к тем культурам, которым это понятие имманентно присуще. Данным обстоятельством объясняется использование автором этого термина в своей работе.

В результате полевых исследований среди лесных ненцев удалось выяснить, что наиболее материальной мыслится душа *тидмя*. В дословном переводе термин означает “рядом” (в смысле “живет параллельно с человеком”), но в обыденной речи ее называют “душа-тень”. Она находится как внутри, так и вне человека. Душа *тидмя* имеется не только у людей, животных, но и у “неодушевленных” предметов. Она представляется их подобием, но только больших размеров и в эфирном состоянии.

В течение жизни, пока человек здоров, эта душа находится при нем, регулярно покидая его лишь во время сна. Отсюда становится понятным применение в данной связи пассивной формы глаголов *чий’* (“улететь”), *пуняц тоца* (“обратно вернуться”), *конадай* (“заснул”). Вследствие представления, что душа во время сна находится где-то в другом месте и, возможно, далеко, избегают внезапно будить человека. Если душа *тидмя* не успеет вернуться, то человек заболевает. Поэтому, когда ночью кто-либо приезжает, то, входя в дом, громко не разговаривает и не шумит, чтобы

Варианты хантыйского узора
олум лук «глухарь сна»



(По материалам Молдановой Т.А.)

люди не сразу проснулись. Еще лучше, если до пробуждения зажгут огонь.

Покинув во сне тело, душа *тидмя* посещает различные места, встречается с другими душами, вступает с ними в те или иные отношения, как мирные, так и враждебные. Поэтому душу *тидмя* может взять кто-либо со стороны живых или мертвых. С этим поверьем связан обычай при посещении стойбища положить где-нибудь монетки, чтобы собственная душа-тень не осталась здесь. Уезжая, также оставляют подарки, чтобы живущие тут души не забирали удачу гостей.

Считается, что с уходом души *тидмя* связаны тяжелая сонливость, слабость и бессознательное состояние. В одной из песен, записанных от Логаны (Татва), есть упоминание имени *Каля'т*, с которым связана следующая легенда. “В некоторые времена своей жизни *Каля'т* был в бессознательном состоянии. Его кормили, ухаживали за ним, водили справлять нужду. Он существовал, но дух в его теле якобы отсутствовал. Когда старик приходил в себя, родственники его спрашивали: “Что с тобой случилось?”. *Каля'т* рассказывал, как улетал в облике журавля в другие края, как видел землю с высоты птичьего полета, рассказывал о необычных землях, не похожих на нашу”. Родственники *Каля'та* замечали, что отлет журавлей в теплые края совпадал с его обморочным состоянием. Поэтому и считали, что его душа действительно странствовала с птичьей стаей.

Кроме сна расстаться с душой *тидмя* без вреда для себя могут лишь шаманы, душа-тень которых покидает их при камлании, и сказочные герои. Если один шаман заберет (*мадята*) душу-тень другого, тот будет жить, но станет каким-то другим. Согласно другой точке зрения, пока человек живой, душа *тидмя* никуда не улетает, “*тидмя* от человека далеко не уходит” (Айваседа А.А., пос. Варьеган. 1999).

Тидмя одного человека может вселиться в кого-либо из живущих людей. Так, по мнению Айваседа П.Я. и Айпина Е.Д., душа покойного Халы вселилась в душу его сына Теклю Халовича Айваседа, принеся с собой все “плохие черты”. Чтобы душа-тень перешла к человеку, достаточно “ходить его дорогами, чувствовать его, жить его мыслями и на его месте” (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998).

После смерти человека душа *тидмя* следует вместе с телом в могилу, где и пребывает, как правило, в дальнейшем. Довольно часто встречающийся в ненецком фольклоре сюжет о попадании

● НЕНЕЦКИЕ
ОРНАМЕНТЫ



Уши зайца



Безголовый
олень



Грудь песка



Перетянутый



Подобный чуму

героев в загробный мир содержит весьма интересную информацию о представлениях ненцев о судьбе человека (его образа, его “души” и т.п.) после фактической смерти. Судя по имеющимся в песнях материалам, загробный мир расположен на поверхности земли где-нибудь в стороне от обычных кочевий, а его обитатели ведут в ночное время тот же образ жизни, что и живые люди: кочуют с оленями, живут в чумах, готовят на костре еду и т.д. Однако при дневном свете они или невидимы, или “стойбища” умерших – это обычные ненецкие кладбища. Характерно, что умершие не видят живых, попавших к ним, а об их присутствии узнают по шипению и вспышкам огня в очаге. (Хомич. 1976. С.63-64).

Душа-тень, по мнению наших информаторов – это “сильная энергия”. Но она может быть с человеком до тех пор, пока он узнает людей. В этом случае душа-тень его видна (*чичамта маньтеңама*). Если человек не умер, но уже никого не узнает, считалось, что он обрел иной образ, т.е. как бы умер (*наңича мил*).

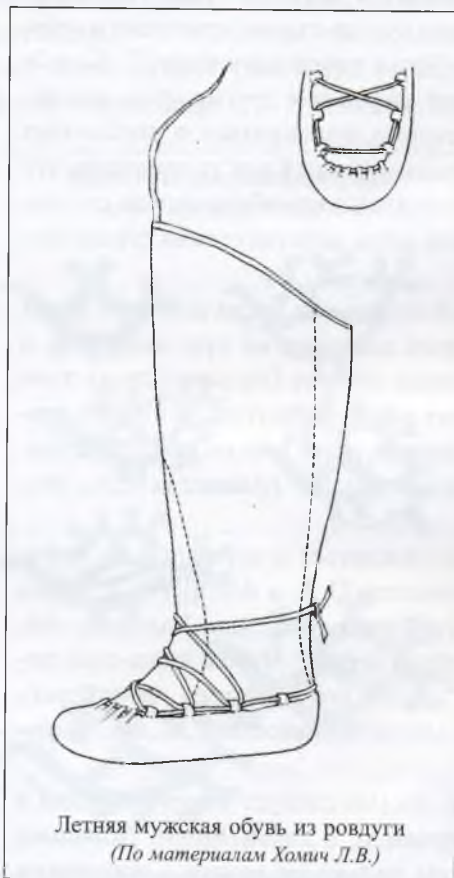
Для покойника самое плохое – замкнутое пространство. Душа умершего должна беспрепятственно уйти, оставив только своеместилище (*кор*). Кроме того, одевая покойника, необходимо предварительно повредить его одежду, обувь. Ненцы говорят *шичилди тада* – “дырявить нужно”, т.е. делать *нена-тумта* (“отметины”). От-

метины-надрезы делали на рукавицах, обуви, капюшоне. По этой же причине в могилу запрещалось класть предметы, похожие на мешок.

Душу-тень человека может забрать старик болезнью *Кавшаң өз’ку*. Чтобы ее вернуть, необходимо было найти сосну, у которой из одного корня выходят два ствола и положить к подножью темную жертвенную ткань. Затем следовало обойти дерево с севера на юг посолом три раза.

Душу *тидмя* покойного беспокоить нежелательно, иначе придет беда. Айваседа П.Я. как-то срубил на кладбище две сушины на дрова, кроме того, часто ездил вокруг могил, зря беспокоил шумом души родственников. Вот *Нум өз’ку* его и наказал. В самый неподходящий момент заглох его снегоход. Несколько дней он разбирал и собирал его, но причину неполадки найти не смог. Вынужден был добираться до поселка, просить у родственников снегоход, чтобы отбуксировать свой в Варьеган. А там он почти без ремонта завелся. Где-то в глубине души, сомневаясь в такой способности души *тидмя* наказывать за нарушение традиции, Павел Янчевич хочет проверить это еще раз, но побаивается.

Пространство души *тидмя* располагается на кладбище в радиусе 100 м от могилы. Ближе этой черты у ненцев хоронить не принято, чтобы одна душа не мешала другой. Причем, чем раньше похоронен человек, тем его



Летняя мужская обувь из ровдуги
(По материалам Хомич Л.В.)

душа *тидмя* (а значит и ее пространство) сильнее, т.е., как говорят ненцы, “он более нечистый” (*шанданай*). Считается, что души покойников ходят друг к другу в гости, а также к живым (во сне). Жена Айваседа П.Я. – Елизавета Даниловна – если увидит во сне обличье покойника, то не разговаривает с ним, а Павел Янчевич так не может (“я не могу собой так руководить”). Существует примета: если покойник что-либо отдает во сне – это хороший знак, а если отбирает – плохой.

Покойника и его душу-тень на кладбище следует оберегать. Для этого ненцы, когда кого-либо хоронят, в радиусе полметра от могилы топором рубят землю, приговаривая: “Мы тебя не можем охранять, мы кочуем, а на этом участке ты охраняй себя сам” (Айваседа А.А., стойбище на Улька-речке. 1998).

Кладбище посещается раз в полугодие (летом и зимой), причем поминовение относится к последнему из умерших, который выступает посредником между духами предков и живыми родственниками. Считалось, что душа покойного радуется, когда ее навещают. К душам умерших обращаются со словами: “Идите, пейте с нами чай. Не обижайтесь, что есть у нас – угощайтесь. Мы вам плохого не хотим. Ведь и вам хорошо, что вас проводывают”. Однако, если не знаешь покойного, то лучше не тревожить его пространство, чтобы не навлечь беду.

Как говорилось выше, душа *тидмя* живет в могиле и через некоторое время, как и у хантов, вселяется в новорожденных детей того же рода. Таким образом, каждый появляющийся на свет ребенок представляет собой перевоплощение кого-либо из своих покойных родственников



или, по крайней мере, сородичей. Поэтому одной из первых задач после момента рождения является установление того, кто же из предков вернулся к жизни. Вероятно, речь идет о том, что эта душа может делиться. В ненецком языке это соответствует понятию *тидмя шанат тян кэшту* – “в разные стороны (родословности) уходит”, т.е. разделяется, но не поровну. Какая-то ее часть остается как бы главной и при делении своей силы не теряет, слабее не становится. Кроме того, душа

Образцы орнамента (из коллекции МАЭ). Собиратель Вербов Г.Д.



Вытянутые
головки



Соболь



Следы медведя



Рога



Копыта

старшего в роду является старшей. Как пояснил А. Логаны, “пока род живой *тидмя* делится на всех живых”. Считается, что вместе с душой *тидмя* ребенок приобретает и все отличительные признаки своего покойного предка.

Совершенно естественно, что, как и в угорской традиции, так и в ненецкой, ребенок вместе с душой получает и имя покойного. При живом предке нельзя давать его имя детям. Но если старик желает уйти в иной мир, он просит дать его имя новорожденному. Такое желание стариков рассматривается, с одной стороны, как самоубийство, а с другой – как желание сохранить имя внутри рода.

Представление о душах-именах, перевоплощающихся из поколение в поколение по существу говоря, является не чем иным, как “отображением истории рода (в ее анимистической интерпретации), и как род, насчитывающий вполне определенное количество своих членов, ведет происхождение от единого предка, так и души-имена имеют зооморфный вид, соответствующий образу тотемного предка” (Чернецов. 1959. С.14). Это замечание ученого, относящееся к хантыйской культуре, вполне применимо и к мировоззрению ненцев.

Душа *тидмя* робкая и пугливая. Об испугавшемся человеке говорят: “*Тидмята каття*” (“Душа за пределы нашего мира ушла”) или *тидмята каття куптана* (“душа ушла далеко”).

Рядом с человеком в его пространстве живет душа *чича* – видимая тень. Ненцы не относят ее однозначно к понятию “душа”. Ее можно увидеть ночью при свете луны, но лучше она видна днем. Присутствие души *чича* зависит от угла падения солнечных лучей. При полной темноте она находит-

ся под подошвами ног человека (*ңындой ңыдна чича* – “подошва снизу тень”). Если встретились два человека, и у одного из них (при Луне) нет тени, то это некто из другого мира.

Душа *чича* есть у всех и обитает снаружи. Во сне она не улетает и вообще “не может далеко уйти”. Ее пространство слишком зависимо от “хозяина”. Душа *чича* у каждого “своя”.

Существование человека, а, стало быть, и его души, немислимо без души *шетю* (“дух”, “дыхание”). Человек рождается с дыханием. Если душа *шетю* временно покидает человека, то он становится бессильным, чувствует усталость. Пока она есть у человека, то и душа *тидмя* никуда не уйдет. А если душа-тень исчезнет, то и “дух оборвется” (*шетю ныкдаты*).

Душу *шетю* может похитить чья-либо душа *тидмя*. В этом случае человек умирает. *Шетю* очень пугливая и робкая. Это к ней чаще всего применяют ненцы выражение *шейта катя* (“сердце ушло”), а ханты – *сымаң мин*. У хантов реки Аган есть по этому поводу еще более емкое выражение – *кайңэм мин*. Но его дословно перевести уже невозможно. Однако лишиться души *шетю*, “попасть в иной мир”, может



человек, который нарушит веками установленный порядок во время жертвоприношения.

Если встать впереди “говорящего”, т.е. на то место, которое должно быть “чистым”, тень человека может попасть на жертвенный огонь и безвозвратно уйти вместе с дарами в иной мир. Люди, как правило, соблюдают этот порядок, не желая раньше времени умереть.

Определенное отношение к душе *тидмя* имеет *ви'* (“ум”, “мысль”). Живет она в голове. Когда человек спит, душа *ви'* также может вместе с душой *тидмя* путешествовать. Душа *ви'* очень быстрая и подвижная. Ненцы говорят: “*вихинянт куняшейна мэңан* – “умом (мысленно) можешь быть везде”, в том числе одновременно в разных местах.

Если душа *тидмя* и *ви'* уходят надолго (или навсегда), то человек становится сумасшедшим (*вишадама* – “с ума сошел” или *ви' катя* – “ум ушел”). Таких людей считают существами иного мира, “такие люди на все пойдут” (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998). Их существует несколько категорий:

1. *меңк даха* (“на *меңк* похож”). Это человек, который с рождения имеет умственный дефект. О таком говорят: “Он в нашу сторону никогда не повернет”;

2. *вишадама* (“сумасшедшим [стал]”). Это человек, которого покинула душа *ви'*, а душа *тидмя* осталась (возможно, в результате болезни). Он считается обитающим в нашем мире, в любое время может “отойти” (выздороветь) и “вернуть в нашу сторону”;

3. *меңк* (“людоед”, пожирающий душу *тидмя*). У такого человека нет души *ви'*, а душа *тидмя* может отсутствовать полностью или частично. Это человек, который лишился разума по старости. Такие люди однозначно находятся в ином мире, “жизни не чувствуют”, “себя не чувствуют” и разговаривают иначе. О них говорят: “уставшие от жизни”, “человек, вышедший из ума – не с нами”.

В предсмертных судорогах *меңк* становятся необычайно сильными, их не могут удержать несколько человек. Они скручивают руки, ноги, грызут простыню, землю. Разжать их пальцы, как говорят очевидцы, невозможно. Когда они умирают, необходимо освободить их руки, иначе они все будут тащить за собой.

Меңк делают все наоборот. Если они и живут долго и никак не уходит в иной мир, то вместо них умирают их родственники. Когда таким образом в чьем-либо роду умирают люди, говорят: “*Тата'ку*” (“своей смертью поменялся”).

● ХАНТЫЙСКИЕ
ОРНАМЕНТЫ



Волчий капкан



Крылья гуся



Локоть лисицы



Бегущая
собака

Вороны



Медвежьи уши



Оленья тропа



Кости щуки

Рандин В.А. Орнаменты:
Долганы. Нганасаны. Ненцы.
СПБ. 1992

У *меңк*, как правило, и друзья из “иного мира”. Рассказывают, что когда мать Иуси Аули Кольчевича перестала узнавать своего сына, то говорила о нем, как об умершем. Как-то раз ее неделю не было на стойбище, ушла куда-то. Люди решили, что потерялась. Возвратившись через какое-то время, старуха рассказывала, как гостила у “своих родственников” и перечислила тех, кто умер лет 50 тому назад.

Какой-то оттенок индивидуальности душе *тидмя* и самому человеку придает *шей* – “сердце”, но не в значении органа, а в смысле “жизненная сила”, “мужество”, “риск”. Ненцы говорят *шейта мытю* – “сердце крепкое” или *шейта тьяпта* – “сердце тонкое”. Интересно в связи с этим заметить, что в понятии ненцев, если человек проголодался – значит сердце просит еды. В этом случае говорят: “*Шейң мал та’ва*” (“Сердца кончик жевать” – в значении “перекусить”). Если очень захотели есть, то говорят: *шетяй’ тешимя* – “сердце заболело”.

Во всех рассуждениях о душе человека и ее проявлениях следует указать на некое критическое состояние или критическую точку – *не’шаң венг* (человеческое дыхание, течение, движение, колебание, беспокойное состояние). Информаторы пояснили так: “Тебя еще не убили, но душа вот-вот оборвется. Это какие-то доли секунды, в которые еще можно спастись” (Айваседа П.Я., Айваседа А.А., пос. Варьеган. 1999). Заметим, что вода, в которой есть *венг* – живая, ее можно пить. Таким образом, *не’шаң венг* можно рассматривать как состояние концентрации всех жизненных сил и души *тидмя* в одном необычайно сжатом пространстве.

Вопрос о пространстве души, как и о самом понятии, далек от своего завершения. Действительно, в мировоззрении жизнедеятельность человека (а именно она описывается термином

“душа”) выступает как сложное переплетение анатомических характеристик, физиологических процессов, менталитета и все это дополняется социальными характеристиками.

Ненцы довольно часто пользуются словами *тидмя*, *шетю*, *ви*’ и др., не отделяя одно от другого. Их сочетания придают оттенок различным внутренним состояниям человека, эмоциональным и энергетическим проявлениям живого организма.

Представления о так называемой душе – это не что иное, как результат самоопределения человека, и ее нельзя рассматривать изолированно от представлений о человеке в целом, его месте в мире и обществе себе подобных.

Нетрудно заметить, что в традиционном мировоззрении большое внимание уделяется фиксации границы между человеком (микрокосмосом) и миром (макрокосмосом). Именно тело становится этой границей. Наряду с освоением мира мыслью, обращенной вовне, происходит параллельный процесс, названный В.Н. Топоровым “углублением тела в свои собственные бездны”. По его словам, “тело как бы специализирует некоторые свои части, свою сердцевину... и превращает ее в орган нового познания, опирающегося на совершенно иные принципы освоения мира в его более тонких и более сложных структурах” (Топоров. 1986. С.160).

Исследование примитивных воззрений на жизненное начало и духовное естество человека, составляющих основную часть анимистических представлений, несомненно имеет большой интерес как для разработки вопросов развития первобытного мышления, мировоззрения и верований, так и для частных задач, касающихся этнографии и этнической истории одной из групп самодийской народности – лесных ненцев.

Глава **4**

**КАЧЕСТВЕННЫЕ
ХАРАКТЕРИСТИКИ
ПРОСТРАНСТВА**



1. СВЯЩЕННЫЕ (КУЛЬТОВЫЕ) МЕСТА

Отношение лесных ненцев к природному окружению включает в себя сложную структуру социальных взаимоотношений людей и сверхъестественного. Священные места, являющиеся частью природного ландшафта, очерчены устными преданиями, имеющими особое сакральное значение. Они связывают традиционный образ жизни с древнейшими космогоническими пластами ненецкой мифологии и с религиозным ритуалом.

Священные места широко известны ненцам. Наиболее популярными были так называемый Болванский Нос на о. Вайгач, священное место Яумал-хэ на п-ве Ямал, гора Минесей на Северном Урале и др. (карта 4). Самое большое священное место лесных ненцев расположено на оз. Нум-то. Оно имеет облик человека: берега очерчивают его голову, шею, плечи, туловище. Речки, впадающие со стороны головы – это его “кисы”, а острова на озере – его “глаза и сердце”. “Вполне вероятно, – пишет А. Головнев, – что в прошлом две земли Нума – южное озеро (Нум-то) и северный остров (Хэхэ-нго, Вайгач) представлялись краями-границами ненецкого мира (географически они образуют ось, проходящую с юго-востока на северо-запад по линии восход-закат). Именно “здесь и там” перевернутая чаша Неба, изогнутая через хребет Урала и подпираемая его вершинами, смыкалась своими краями с Землей” (Головнев. 1995. С.429).

● **ПРЕДМЕТЫ КУЛЬТА**





Карта 4. Основные священные места ненцев

Подобного рода священные места встречаются по всему исследуемому региону. По представлениям ненцев, в таких озерах живут божества или духи (*луңки*), от которых зависит не только удача в рыбном промысле, но и сама жизнь живущих поблизости или путешествующих по воде людей. В личной песне Сардаковой А.А. содержится важное с точки зрения лесных ненцев упоминание об одном из таких священных озер на исследуемой территории.

*Даныт луңк кухдэм ар ури
Ар корэл'и манэ...
Манэ дохудтыхдия*

.....
*Чи луңк ури кох ар
Ар корэл'ила ар
Манэ сочилахдия.*

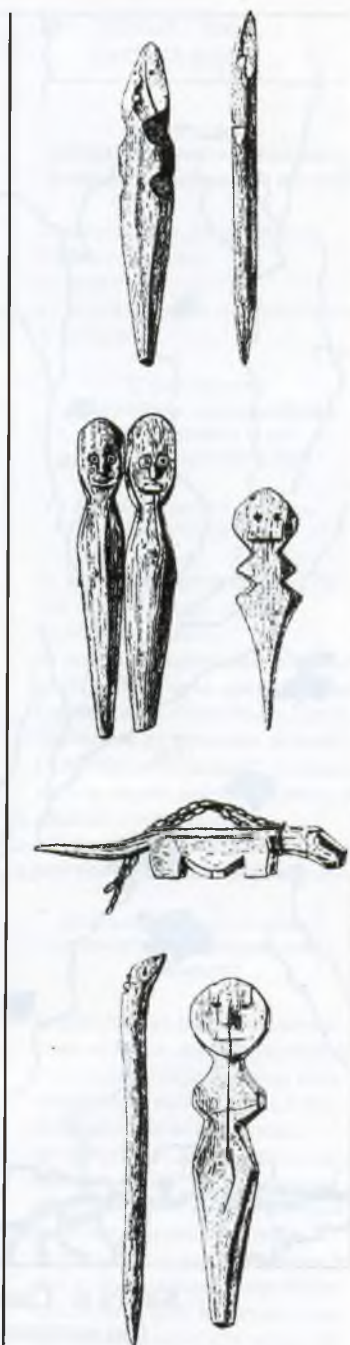
*С семью лунгами пробежатого урья
Много пряниц мною...
Мною проплыты (веслом).*

.....
*Этого луңк-ури долгие-многие
Многие пряницы
Мною исхожены.*

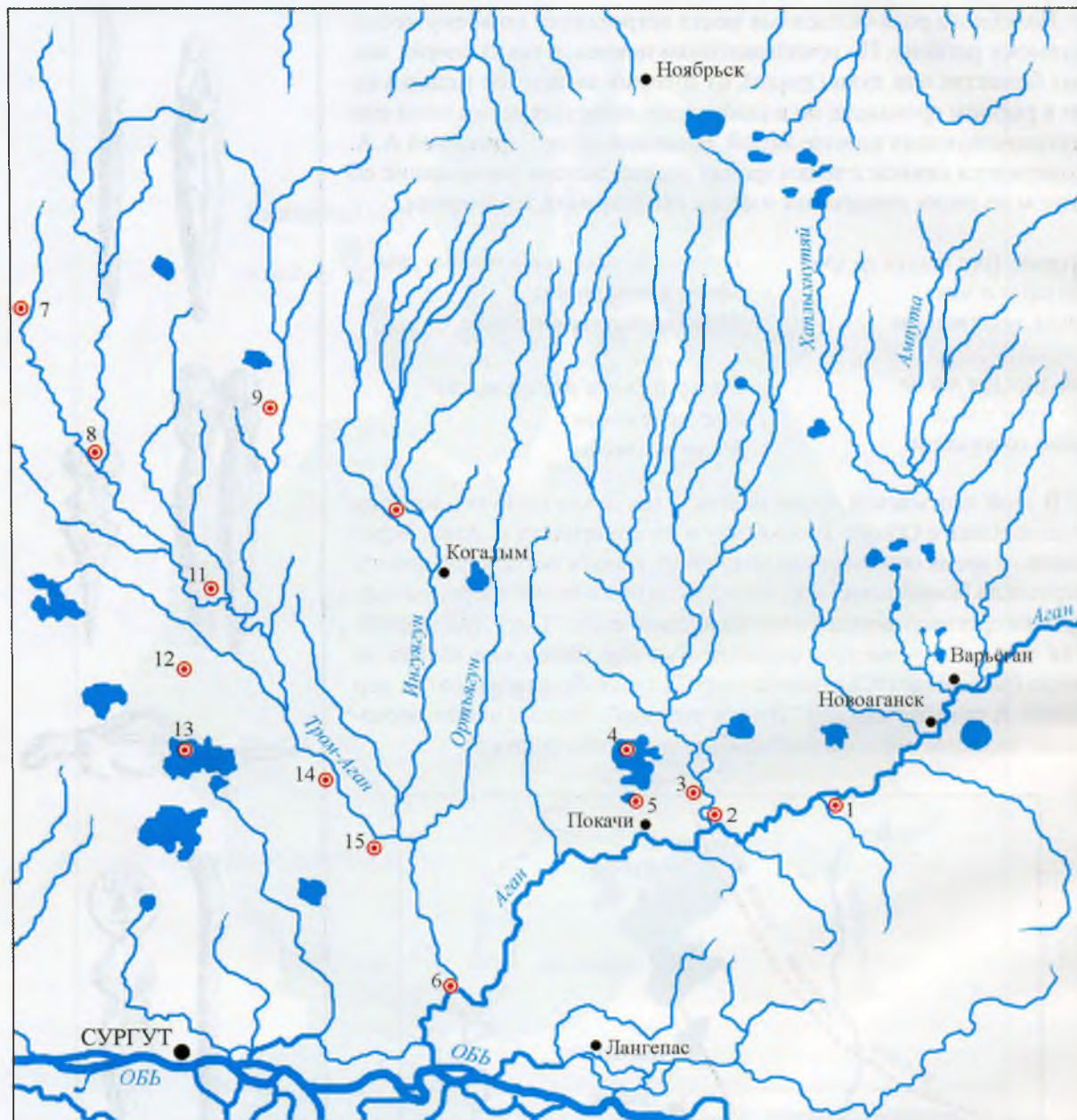
В этой хантыйской песне поется о тех духах (*лунгах*), которые поднимались с Оби по Тром-Агану и по его притоку р. Аган. Через какое-то время они свернули на старицу, вышли на оленнюю дорогу, пересекли Покачевский бор, нырнули в безымянное озеро, вынырнули на противоположной стороне и произнесли: “Сыс!” (“Долгое!”). Так озеро получило свое название Сыс-лор. Затем они вышли на озеро *Йимын-лор* (“Священное озеро”), где поселились и до сих пор живут. А старицу назвали “Лунгов старица”. Лесные ненцы производят название этого озера с особым значением (карта 5).



Карта 5. Месторасположение священных озер



Из коллекции МАЭ
(по материалам Хомич Л.В.)



Карта 6. Священные места в бассейне рек Аган и Тром-Аган
(по материалам экспедиций Балалаевой А.А. в 1993-1999гг.)

Река Аган. 1. Аган-Эвут-Ими-Ики; 2. Название неизвестно; 3. Название неизвестно; 4. Имынг-лор; 5. Сыс-лор; 6. Название неизвестно;
Река Тромъган. 7. Торум-Яун-Кот-Мых; 8. Овыр-Кол; 9. Ими-Яун-Кот-Мых; 10. Воки-Рап-Явун; 11. Ляты-Яун; 12. Торум-Яун-Эвут;
13. Имынг-лор; 14. Торум-Яун-Эвут; 15. Имынг-Салим.

Современный рельеф Западно-Сибирской низменности представляет собой в основном обширные междуречья и узкие речные долины. Возвышенности в бассейне Оби встречаются сравнительно редко. Единичность и доминирующий над местностью характер этих образований, видимо, определял сакрализацию подобных форм рельефа.

Одно из таких святых мест *кайта-тя* (“святая земля”) для поклонения *Җадка Нум* (Большому Богу) расположено на высоком холме в 5 км от дороги на Западно-Варьганское нефтяное месторождение. Его восстанавливает житель пос. Варьган Айваседа Т.Х. У подножья этого холма по обычаю принято оставлять жертвы *Кавшаң вә ку*. Они служат своеобразным “пропуском” к вершине, куда могут подняться только мужчины. Они и призывают богов, совершая жертвоприношения. Прикосновение женщины “оскверняет” духа и принадлежащие божеству предметы, поэтому ей доступ к вершине закрыт.

В качестве священных лесные ненцы почитают небольшие боры. Одно из таких мест носит название *Мулу сохо*. Считается, что тот, кто первым нарушит мир, установленный после происшедшего в этом месте сражения, будет наказан живущими здесь богами: численность народа сократится и виновный уже никогда не сможет набрать себе войска.

Особым почитанием окружают лесные ненцы священные лабазы. В одном из них, расположенном возле стойбища Айваседа В.Т. на реке Пысум-то, в находился сундучок со Щучьим богом. Как вспоминает Айваседа П.Я., его привезли с Казыма, из местной церкви. Бог был похож то ли на попугая, то ли на русалку, с длинным хвостом, яркий, красивый. В ясную погоду фигурки богов размещали на ветвях деревьев, чтобы люди разглядывали и любовались ими (Айваседа П.Я., пос. Варьган. 1998).

О том, каким образом какое-либо место получало известность в качестве священного, имеются различные объяснения. Возможно, оно становилось священным, если до этого там находился знаменитый идол или если это просто было жертвенное место. Существует мнение, что та территория, где иногда охота бывала особо удачной, достаивалась чести быть посвященной какому-нибудь духу; ведь “становилось дерево священным уже потому, что на нем гнездится орел” (Карьялайнен. 1995. С.65).

Человек узнает о священном потому, что оно проявляется, обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского. В устье речушки Еганишка несколько лет тому назад утонул Айваседа А., а

● ТИПОЛОГИЯ СВЯТЫХ МЕСТ

I категория - элементы данного ландшафта, феномены, связанные с водой

- а) озера (здесь же старицы);
- б) болота, речки;
- в) заводи, омуты;
- г) места слияния рек, перекаты и повороты.

II категория - природные ландшафты с включением в них сакральных построек

Материковые элементы ландшафта

- а) возвышенности (кочки, бугры, сопки, гряды, горы);
- б) острова и мысы;
- в) лесные сообщества: небольшие лески (боры, яры) и роши (прежде всего березовые). Почитаются и отдельные деревья (иногда необычной формы, иногда редко встречающиеся в данной экосистеме);
- г) камни, привлекающие внимание размером или формой;

Ландшафты с включением элементов традиционной культуры

- а) священные места, включающие остатки археологической культуры и традиционные культовые постройки: священные амбары, лабазы и избушки;
- б) священные места, представляющие собой часть окружающего ландшафта с остатками археологической культуры;
- в) рельефы с включенными в них сакральными постройками традиционной архитектуры, предназначенные для жития почитаемых здесь духов.

(По материалам
Балалаевой А.А.)

через какое-то время там же нашел свою смерть Иуси В. Айваседа Александр Теклевич посчитал это место не простым и, совершая жертвоприношения духам реки, произнес следующие слова-обращения: “Ставший священным после той памятной весны, когда ты унес две молодые жизни, прими от меня, ручей, эту жертву и лиши впредь меня таких снов. Тебе, по видимому, мало было одной жизни, и поэтому ты забрал себе двух молодых ребят; две жизни – две смерти. Сегодня я даю тебе больше – три жертвы”. И три бумажных рубля были им опущены в воду реки. Айваседа А.Т. перевязал эти деньги предвительно травкой, положил вовнутрь песок и лишь тогда бросил в глубокую заводь со словами: “Отпусти мои грехи, не прося у меня больше ничего...”

О необычном “поведении” другого священного места следует сказать особо. Находится оно по течению р. Ампута и имеет вид двух сросшихся холмов. Ложбинку между ними называют *нэнташи чахэй тяң* – “дверь на ту землю”, т.е. в Нижний (иной) мир. По поверьям ненцев, у любого, кто пройдет через эту “дверь”, век будет коротким (Айваседа С.В., пос. Варьеган. 1998). Как особый знак этого места информатор отметил факт переноса буровой на 3 км в сторону от холма. По мнению Айваседа С.В., “нечто” дало нефтяникам такой знак, видать, они что-то почувствовали.

Как правило, священные места не имеют точно установленных границ: обычно таковыми служат кромки болот или водоемы, какая-либо тропинка и т.п., но чаще видимых границ нет вообще.

Святые места обычно содержат в тайне. Иногда доступ к ним пытаются специально затруднить: прокладывают путь через болота и ручьи, причем тропинка, выложенная жердями, располагается под водой и только шестом можно нащупать ее направление. В некоторых слу-

чаях местоположение святого места просто “забывают”. Интересно отметить, что на тех местах, которые как-либо “отмечены”, зачастую находят месторождения нефти, иногда достаточно перспективные (Самотлорское и др.) После того, как Айваседа Ю.К. сделал для себя это “открытие”, о святых местах ненцы вообще стараются помалкивать.

Святость жертвенного места и местопребывания духа проявляется как в названиях, так и в отношении к этому месту, которое рассматривается как “жилище духа”. Отношение человека к святым местам должно быть всегда полным почитания, уважения и страха. Опасным для всех являлись рубка деревьев, обламывание ветвей, сбор ягод, охота, рыбалка, иначе говоря – “присвоение собственности лесного духа” (Карьялайнен. 1995. С.67). Однако не возбранялось брать хворост и кору для окуривания, дерево для идолов и шаманских бубнов. Об отношении к святым местам говорит В.В. Казамкин. Новый год он назвал “праздником убивания деревьев”. Старик у себя на стойбище тяжело вздыхал: “По всей реке столько деревьев губят! А вот мы на своих святых местах украшаем дерево в честь богов. Одно поколение им пользуется, другое”.

На святых местах существуют определенные нормы поведения. Здесь нельзя произносить слова молитвы тому, у кого в этот период “время траура”. На святом месте никогда не спорят, как правильно следует обратиться к богам. Главное – чтобы сказанное слово было понятно пришедшим сюда людям. В обращении к *лунгам* человек никогда не просит еды или одежды, очень редко обращается за счастьем или удачей. Чаще всего здесь молят богов даровать хорошую погоду. Ненцы говорят: “Вышел на улицу – мороз! Это хорошо, можно идти на соболя. Если идет мокрый снег – на выдру. Если закружила пороша – иди белковать, а в

буран или метель самое время охотиться на лося. Ведь дело не в том, какая погода, а в том, как ты ею воспользуешься” (Сподина. 1995. С. 25).

Такие места, где мифологическое прошлое повторяется и актуализируется вновь и вновь в ритуальной практике, приближают людей к их мифологическим покровителям, на них боги доступны для молитвы и просьбы. В свою очередь и человек давал духам на святом месте зарок: понапрасну лес не рубить, мусор после себя не оставлять, речки и озера не загрязнять. У ненцев даже существовали предания, в которых рассказывалось о наказаниях, ниспосланных на людей за нарушение этих правил. Кроме того, устное предание “конструирует” пространство, маркирует культурно значимые элементы данного ландшафта. Предание помещает священные места в плотную структуру культовых символов, образов, поверий, нагружая их смыслом, наделяя многозначностью.

На святом месте лучшей жертвой считается олень белой масти. Но возможно и просто оставить угощения и приношения: хлеб, вино, кусочки сукна, монеты. Если же ничего для угощения духа не было, то жертвовали древесную стружку (*вадам*) для обтирки рук, как частичку своего труда. Следует заметить, что долг почитания, безусловно, лежал только на живущих около святыни, но этому долгу следует и пришелец, если ему известно о существовании святого места. Проезжая мимо священного места, было принято оставлять здесь дар. В данной связи интересно замечание М.А. Зенько о возможности при необходимости использования хантами и ненцами святилищ друг друга. “Так, ханты нередко практикуют жертвоприношения на ненецких святых местах, способствующих удачливости в оленеводстве” (Зенько. 1999. С.184).



Олень
белой масти
ненецкой породы

● ОБРАЩЕНИЕ К БОГАМ



“Э-э-э.., Щука-кахэ!

Мы пришли на это место, и не только мы, но и наши гости. Прими нас и выслушай. Мы поставили жертвенный стол и то, что смогли принести – положили здесь. Прости, что стол беден – жизнь стала такой.

Мы пришли к тебе не хлеба просить, а для детей своих, величиной с еловую шишку, для детей своих величиной с кедровую шишку, чтобы ходя по своей земле они не натыкались на сучки судьбы торчащие. Чтобы, проезжая по реке, они всегда благополучно возвращались к семьям своим”.

(Зап. от Айваседа Т.Х.,
пос. Варьеган. 1991)

Предназначенную духу жертву следует самому приносить на его место обитания – на его священное место, либо нужно послать ее туда каким-либо образом. Если шаман хочет узнать мысли духа, он, как правило, должен отправиться к духу. С другой стороны, дух не настолько привязан к месту, что не может “духовно” услышать молитвы просящих о помощи, где бы они ни были произнесены.

Это представление о возможности духа передвижаться “духовно” основано на господствующем представлении о сущности духа: он имеет “тело” и “душу” – совсем как человек, и его душа тоже может иногда покидать свою оболочку. То, что жертвы следует приносить на месте обитания духа, исходит, вероятно, по мнению К. Карьялайнена, “из югорских представлений о его “физическом” присутствии только там; по этой причине только там можно вкушать жертвенную пищу и получать пользу от прочих жертвенных даров...” (Карьялайнен. 1995. С.70-71). Вообще же духов можно приглашать на любое жертвенное место.

Чтобы духи-боги услышали пришедших к ним людей, следует произнести ритуальные

восклицания: вов-вов-вов, хов-хов-хов и др. Эти же звукосочетания характерны и для сакральных песен.

<i>Вов-вов-вов-вов..!</i>	<i>Вов-вов-вов-вов..!</i>
<i>Вов-вов-вов-вов..!</i>	<i>Вов-вов-вов-вов..!</i>
<i>Луллэ Яван-Ики</i>	<i>Лягушка Реки-Старик</i>
<i>архидыдын.</i>	<i>(так) попевает.</i>

Сравним другой отрывок ненецкой шаманской песни:

<i>Хов-хов-хов...</i>	<i>Хов-хов-хов...</i>
<i>Хэй-хэй-хэй...</i>	<i>Хэй-хэй-хэй...</i>
<i>Элетия неңэ ныңэй.</i>	<i>Элетия (ты) дитё (дочь).</i>
<i>Хов-хов-хов...</i>	<i>Хов-хов-хов...</i>

Необходимо отметить, что у таких песен есть свое “священное” пространство. Святую песню нельзя тревожить зря. Бабушка Айваседа Юрия Кылевича, большая сказительница, сокрушалась на Айваседа Сену Калывича, который, сидя пьяным на полу, пел одну из таких песен, умышленно коверкая слова. “Эта песня святая ритуальная, прекрати издеваться над ней!” – требовала старая женщина. Наш информатор отметил, что уже то, что мы по несколько раз прослушиваем эту песню для перевода – само по себе плохо.

Лесные ненцы обычно старались, насколько это возможно, жить среди священного, в окружении священного. Эта тенденция вполне объяснима. Для людей древних обществ священное – это могущество, хотя, в конечном счете, самая что ни на есть реальность. Кроме того, и чувство родины, “своей земли” будет жить лишь в той душе, для которой есть на земле нечто священное.



Священные места являются не только значимыми культурными символами, но и конструируют этничность народа. Разрушение святых мест равносильно уничтожению культуры. Поэтому у каждого из таких мест был свой хранитель, который поддерживал стабильность и незыблемость своей земли. Не случайно лесные ненцы словом *тят, тятхатэй* (“наковальня”, “некая прочная основа”) называют основательное, прочное место на своей земле, которое, как правило, бывает священным.

Человек традиционной культуры стремился максимально долго удерживаться в священном пространстве. Только на такой чистой земле могли находиться духи-покровители. Восприятие лесными ненцами из пос. Варьеган понятия “чистой” и “нечистой” земли иллюстрирует ситуация, возникшая в этом населенном пункте около 10 лет назад, известная нам и описанная И.Н. Гемуевым. Житель этого поселка Айваседа Ю.К. решил создать этнографический музей под открытым небом, включающий жилища, хозяйственные постройки основных хантыйских и ненецких родов. На краю поселка, где сходились оленные тропы, им были поставлены жилой дом, хозяйственный амбар, навес для нартов, летний очаг, чум, летний дом и др.



Затем Юрий Кылевич решил воссоздать культовое место. Для этого он обратился за советом и поддержкой к старым, уважаемым людям поселка. “Однако старики ханты, – пишет И.Н. Гемуев, – одобрительно относившиеся к строитель-

ству музея, решительно воспротивились созданию культового места. Единственная причина их протеста заключалась в том, что в селении (в том числе и на огороженной площади) не было чистого “нетоптанного” места, пригодного для размещения святилища” (1990. С.18-19). В настоящее время одно из культовых мест восстанавливает Айваседа А.Т. Расположено оно в 12 км от пос. Варьеган. Здесь традиционно проводились жертвоприношения богам.

НА СВЯТОМ БОРУ

«Сегодняшние сородичи наши перестали посещать святые места. Изредка приходят сюда глубокие старики, забывающие слова молитв, да набредают случайные люди, разбавляющие богов на сувениры».

(Из письма к родственникам)

Молись,
 Быть может, слова твои
 будут услышаны,
 И хранитель тайги
 взрастит леса,
 Порубленные на лежневки...
 Молись,
 Быть может, слова твои
 будут услышаны,
 И хранительница рода
 оживит тех,
 Кто умер или погиб,
 Пожирая самогонку...
 Молись,
 Быть может, слова твои
 будут услышаны,
 И Хозяйка Агана
 Восстановит не только свои
 замасоченные воды,
 Но и берега,
 И народы,
 Жившие на ее берегах...
 Я усердно сегодня
 хочу молиться
 Молиться за себя,
 Молиться за детей и внуков,
 Молиться за тех,
 Кто за молитвы потоплен в
 Оби В тридцатых,
 В сороковых,
 В пятидесятых...
 Но боги молчат.
 Они разуты,
 Разграблены,
 Из ружей расстреляны.

*Ю. Вэлла.
 Путем Хозяйки Агана.
 Сургут. 1999*

Чистое священное место может быть не только на осваиваемой территории. Сакральным статусом обладает противоположная стена в жилище (чуме) от входа. Нарушать такое пространство извне (обходить) можно было в следующих случаях: вынужденный перенос двери чума и необходимость очистить покрывки чума от снега. В связи с этим у ненцев существует такая загадка. “Что же это такое: “Дверь для него святое место, а шиц – нет?” – *Taga'* (Лопата, делающая завалины чума). Кстати заметим, что если на некотором расстоянии за чумом стоят деревья, то за ними его можно обходить вкруговую, не боясь нарушить священность пространства.

В целом, священные территории, существуя внутри освоенного пространства благодаря различным запретам и охранительным мерам формировали особое, эмоционально окрашенное отношение к территории обитания. Тем самым устанавливались нормы социального поведения и нравственных ценностей, укрепляющих эти нормы. “Пренебречь этой сложной взаимосвязью, – указывает О. Балалаева, – означает на деле лишить народ его культурной ниши, окружающего мира, сконструированного во временной и пространственной перспективе, формирующей национальное самосознание и социальную активность”. (1999. С.151).

2. “СВОЕ” И “ЧУЖОЕ” ПРОСТРАНСТВО

Как верно заметил В.М. Пивоев, в основе культуротворчества лежит “освоение” мира, заключающееся в его познании и осмыслении, в выстраивании сначала в воображении и памяти целостной картины мира, затем творческим преобразованием его в соответствии с этой ценностной программой. Это развитие и рас-

ширение “своего” может происходить как за счет создания, сотворения нового, так и за счет освоения “чужого” (Пивоев. 1997. С.5). В связи с этим порой трудно, а иногда и невозможно отделить в сложившейся системе культуры “свои”, самодийские, элементы, связанные с древним историческим прошлым народа, и “чужие”, угорские или русские, приобретенные в ходе последующей исторической жизни, часто выработанные соседними этносами и вошедшие в состав культуры лесных ненцев.

В связи с этим понятие “свое” в настоящее время приобретает новое значение, ибо указывает не только на исторические корни того или иного явления, но и на органически вошедшие в систему культуры заимствования. “Своим”, по определению А. Головнева, является “осмысленное (в духовной сфере), освоенное (в экологической среде), созданное (в материальном отношении), общественно-присвоенное (в социально-нормативной области). Осмысленный, освоенный, созданный, обобществленный мир явлений и предметов образует культурную нишу человека” (1991. 187).

“Чужое”, как правило, рассматривается как нечто приобретенное извне, нарочитое, отличное от “своего”. Обычно категория “чужого” реализовывалась в межэтнических контактах. В настоящее время отношения между хантами и лесными ненцами лишены той конфликтности, отчужденности, о которой в свое время упоминали Кастрен М.А. (1860) и С.К.Патканов (1891).

Лесные ненцы отличают аганских хантов по припевке “кей-кей”. Бытует даже фраза: “Кей-кейе пришел”. Для ненца это признак ханта, особенно в фольклорных произведениях. Так, в песне Архипа Сардакова, записанной от Иуси Ольги Филипповны, поется:

Кей-кей-кей-кей-кей...

Явурьях поңудны ма воддтама

Тэм воддтама виде, кейе-кейе.

Кей-кей-кей-кей-кей...

(У) Ягурьяха на обочине я поживая

Тут поживая ведь, кейе-кейе.

Подмечены и другие различия между “своим” и “чужим”: если ханта можно уговорами склонить к какому-либо действию, то ненца ни к чему принуждать нельзя и т.д.

Справедливости ради заметим, что эта последняя черта не является жесткой характеристикой ни хантов, ни ненцев. Айваседа Ю.К. вспоминал, как в 1992 г. в Варьеганской округе при приблизительно равном количестве хантов и ненцев местная ячейка компартии состояла целиком из ненцев – ханты из упорства не хотели быть партийными. В связи с этим Айваседа П.Я. подметил, что у ненцев “большая тяга к власти, чем у хантов”.

Когда пропагандисты советской культуры решили усовершенствовать туземные обычаи и потребовали впредь хоронить покойников только под землей (традиционные ненецкие погребения – наземные, хантыйские – полуподземные), некоторые ненцы, скрепя сердце, пошли на уступки, ханты – отказались наотрез. В здешних краях большевикам не удалось разоблачить ни одного шамана-ненца, тогда как многие шаманы-ханты были арестованы. Может быть, поэтому ненцы говорят о себе: “У нас рога большие, они нам жить мешают” (Айваседа Ю.К., пос. Варьеган. 1992). Здесь речь идет об индивидуализме, сравниваемом с рогатостью бегущего в упряжке оленя.

Как видим, в данных примерах нет какого-либо оттенка пренебрежительности или антагонизма. Поэтому “свое” и “чужое” в культуре лесных ненцев, живущих бок о бок с аганскими хантами, следует рассматривать “не по оси времени, а по логике сформировавшейся системы культуры, в противном случае возможны неверные шаги, разрушающие ту или иную культуру и обособляющие прошлое от настоящего и будущего” (Селиванов. 1997. С.5).

С начала 1960-х годов в качестве “чужого” пространства выступает еще и инородец (“русский”), приехавший осваивать нефтяные месторождения и принесший мощную техногенную культуру в места традиционных кочевий. Его “чужое” пространство неумолимо наступает на таежного жителя. Вследствие подтопления, иссушения, эрозии, механического повреждения поверхности происходит деградация растительного покрова или перестройка растительных сообществ. Насколько губительно для ненца наступление этого “чужого” пространства, видно из письма деда Айваседа Ю.К.: “Сынок,

● РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ЛЕСНЫМИ НЕНЦАМИ И АГАНСКИМИ ХАНТАМИ

- при ориентации в пространстве ненцы мысленно поднимают себя на высоту птичьего полета и оттуда определяют нужное направление, ханты примечают дерево, едут в его направлении, затем фиксируют следующее дерево и т.д.;

- собираясь в дорогу, ненцы стараются уложить все вещи в один большой мешок, а у хантов под поклажу заняты разные сумки, кульки и пр.;

- имеются различия в покоем положе: у ненцев он трапецевидный, а у хантов – треугольный;

- ненцы утром могут петь, а ханты – нет (иначе можно спугнуть удачу);

- ненцы у своих топоров углы спиливают, чтобы при касании не повредить вещи;

- ненки в качестве интимной части тела прячут ноги, а хантыйки – лицо;



за последние три года я сменил несколько пастбищ. Нынешним летом 12 оленей пропали без вести. Куда бы я не пригнал стадо, всюду много буровых, всякой техники и брошенных собак. С каждым годом жизнь оленевода становится труднее” (Вэлла. 1991. С.70).

В середине 1970-х годов у оз. Локу-То высадились буровики Аганской нефтеразведочной экспедиции. С приходом геологов Иуси Аули Кольчевич потерял последнюю надежду развести оленей. В 1976 г. он вместе с Айваседа Олегом Панкчевичем решил переехать к оз. Кыш-То. Тогда у них было 30 оленей. Но вскоре прямо через их стойбище стали строить дорогу для перетаскивания буровой. Пришлось Аули с Олегом переезжать обратно на

восток через р. Ампуту и ее приток – “Песчаную речку”. Обосновались на новом месте. В ту же весну Аганская экспедиция начала интенсивную разведку Западно-Варьганского месторождения, разворотила все ягельные боры по берегам речки. Согнанные геологами, они решили вернуться на Большое Ватьеганское болото, на восточный его край – оз. Хаплеутяй-То.

Сейчас это их последнее убежище теснят нефтепромысловики “Повхнефти”, уходящие по Ватьегану все дальше на север. Наступают лесорубы из Ноябрьска, вырубаящие последние участки ягельных боров, сохранившиеся от пожаров и нефтяников. Нарушают покой рыбаки и охотники, собаки которых гоняют и беспокоят оленей.

31 июля 1990 г. Айваседа Теклю Халович лишился своего самого смиренного и самого ручного оленя. Он нашел его мертвым на дороге, ведущей к Западно-Варьганскому месторождению нефти. В 1987 г. в стаде Иуси Нины Лукитовны было 100 домашних оленей, теперь – 24. Кто-то отрубил голову оленя, принадлежащего Иуси А. К.



Не впервые ненцы-оленеводы меняют места своих стоянок, убегая от пришлых в эти края людей, в поисках корма для своих оленей. Олень – это пища и одежда для всей семьи. Встала буровая – потеснились люди, загорелась тайга – отступили. Но больше отступать уже некуда.

Эту мысль продолжает потомственный оленевод Айваседа Семен Валюмович: “Оленеводство и бурение не совпадают никак. По р. Аган проживают Казамкины, Айпины, Сардаковы, Иуси. Когда началось промышленное бурение, они вынуждены были отодвинуться. В результате многие потеряли все: уголья, избышки, лабазы. На р. Ампута в 1970-х годах “Варьганнефтегаз” начал свою работу. Мы были вынуждены передвинуться на 50 км выше по течению реки. Там были наши охотничьи уголья, а стало быть – затишье. Но олень привык к той местности, где вырос. В результате мы потеряли половину стада. То же произошло и с соседом. Он за год недосчитался 150 оленей, которые ушли на родину.

Прошло несколько лет. К нам приехали нефтяники. Сказали, что нужно заключить дого-

вора на возможность проведения поисковых работ. Нефть нужна. Но нам-то уже передвигаться некуда!” (Айваседа С.В., пос. Варьеган. 1996).

Чтобы новое пространство стало “своим”, необходимо вжиться в него, создать новые маркеры. Однако для многих ненецких семей круг замкнулся, бежать стало некуда, кроме как в поселки. Видимо, ощущая бесправность положения людей на своей земле, предчувствуя катастрофу, ослеп от горя старик Усти из рода Айваседа. На его землях вдоль р. Ватьеган случилась авария нефтепровода и он лишился почти всех пастбищ.

Что же просят сегодня лесные ненцы? Они хотят вернуть землю, где можно пасти оленей, охотиться, ловить рыбу, где на их оленей не нападут бездомные собаки, где не выгаптывают их охотничьи тропы, где в реках и озерах нет нефтяных пленок.

“Чужое” (другое, иное) пространство не обязательно является враждебным, но, будучи неосвоенным, вызывает настороженное отношение. И лишь освоив эту “чужую” культуру, можно относиться к ней без агрессивности и страха. Таким образом, основным элементом при моделировании мира служила оппозиция “свой – чужой”. Причем весь окружающий человека мир находился в состоянии непрерывной и сложной взаимосвязи, меняя свои качества в пространстве и времени. Поэтому даже защищенное “свое” пространство не гарантирует человека от влияния “иного” мира. Эти миры проницаемы, они дополняют друг друга, структурируя картину окружающего пространства.

3. СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЕ СУЩЕСТВА И ИХ ПРОСТРАНСТВО

Вопрос о пространстве сверхъестественных существ следует предварить объяснением предмета исследования. Во всех без исключения работах о верованиях западносибирских народов, начиная с самых ранних, упоминаются как объект почитания самые различные сверхъестественные существа. Их еще называют духами. Они есть везде: на небе, на земле и под землей, они находятся в лесах и водах. “Одни сильны, другие имеют меньшее влияние, некоторые могут оказать содействие во многих жизненных ситуациях, власть других ограничивается какой-либо небольшой обязанностью. Некоторые из них “добрые” и выступают защитниками и помощниками человека, хотя они тоже могут преследовать и

- для хантов плохо, когда с покойным кладут много вещей, а для ненцев – когда в гробу есть пустое место;

- у хантыйского сака зад подола несколько выше, чем перед, а у ненцев он может достигать до земли;



- хантам по-ненецки тяжело разговаривать, а ненцам по-хантыйски легко;

- подарки забирать обратно нельзя. За нарушение этого обычая у хантов – собака укусит, у ненцев – подпалится подол одежды;

- у хантов, если съел голову зайца, то должен рассказать семь песен и семь сказок. У ненцев рассказывает сказку тот, кто добыл красную лисицу;

- если при выезде в путь пошел дождь, то для ханта это знак Торума, который как бы говорит: “У тебя еще много хороших дней впереди. Один день еще может быть сыррым”. У ненцев в подобных случаях считалось, что это Нум “смачивает” удачу.

(По материалам автора)

обижать, если находятся для этого причины, другие “злы” по природе и пытаются причинять человеку неприятности и вред, даже если в некоторых случаях их можно побудить к оказанию помощи” (Карьялайнен. 1995. С.6).

Даже после такого, казалось бы, четкого определения функций духов, ученый отметил, что “упомянутые различия в характеристике духов между тем не являются настолько определенными, чтобы на их основе можно разделить духов на группы при детальном изложении материала” (Карьялайнен. 1995. С. 7).

Тем не менее ученый счел возможным, например, духов болезни объединить в одну общую группу, которой дал название “демоны”. В связи с этим В.М. Кулемзин заметил: “Вряд ли есть необходимость отмечать, что между духами и демонами нет существенной, непреодолимой пропасти. Демоны – это только самые мелкие в многочисленной армии сверхъестественных существ; они тоже духи, хотя в некоторых отношениях отклоняются от вышеописанных” (Кулемзин. 1977. С.271). И далее: “Духи могут проявлять себя не только через конкретные живые или неживые предметы, но определенная категория существует самостоятельно. Они могут переходить с одного места на другое, приобретать разную форму и размеры, оказывать положительное или отрицательное влияние на человека” (Кулемзин. 1977. С.125-126).

Таким образом, даже беглое знакомство с понятийным аппаратом в отношении сверхъестественных существ не дает их четкой характеристики. К сверхъестественным существам относят и духов, и демонов. Кроме того, К.Ф. Карьялайнен и А.А. Дунин-Горкавич называют духом Небесного бога Торума (Карьялайнен. 1955. С.186, 198).

Обстоятельное исследование о сверхъестественном в традиционном мировоззрении об-

ских угров принадлежит А.П. Зенько. Ученый в данной связи отмечает, что “в их мировоззренческой системе сверхъестественные существа связаны в единую структуру весьма относительно – без жесткого подчинения. Декларируемая в мировоззрении иерархия оказывается на деле лишь номинальной” (Зенько. 1997. С.11).

Не вдаваясь в полемику относительно понятий “дух”, “бог”, “сверхъестественные существа”, отметим, что на наш взгляд, существует разница между духами и сверхъестественными существами. Это тем более важно, поскольку термин “дух” фигурирует лишь в исследованиях XX века. В аборигенной культуре лесных ненцев существует слово *кахэ*, которое подразумевает такие понятия как “дух” и “бог”.

Мы не ставим себе задачу показать картину взаимосвязи духов и других сверхъестественных существ между собой. Для нас важно определить пространство сверхъестественных существ, которых лесные ненцы называют “мелкими пакостниками”. Из приведенной выше таблицы следует подчеркнуть один, на наш взгляд, довольно важный момент: поле деятельности сверхъестественных существ – сказки. Этому жанру фольклора в настоящем разделе будет уделено значительное место.

Наиболее важной и широко распространенной категорией таких сверхъестественных существ является *Ильпи*. Он крупный, мохнатый, когда идет, его шерсть скрипит “руп-руп-руп”. Аганские ханты называют его *Маңк’ ики* (“Шерстяной мужик”), Казымские – *менкв*, ханты с р. Юган – *менк*. Земля под его ногами “дрожит и проваливается до колен”. Дерево он использует как костыль. Его место подальше от людей, в лесу.

А.П. Зенько приводит описание *менка* со слов ханта Д.Н. Коймысова (пос. Коймысово, р. Ма-

лый Юган): “С охоты возвращается – на одну завязку на малице лося повесит, на другую – оленя. Из земли целую лиственницу вырвет и как с посохом идет” (Зенько. 1997. С.45).

Несмотря на то, что *Ильпи* это персонаж сказочный, ненцы, тем не менее, считают, что с ним “шутки плохи”, даже именем его не шутят. Считается, что *Ильпи* может отомстить. Не случайно, когда ненцы хотят поклясться честным словом, то говорят: *Ильпи хэмна* – “*Ильпи* глазом”, т.е. “я не вру”. Еще более страшной является клятва “Медвежьим глазом” – *Апың хэм*, а когда скажут *Кавшаң хэм*, т.е. поклянутся “глазом старика болезней *Кавшаң вэ’ку*”, то это означает, что говорящий точно сказал правду.

Именем *Ильпи* усмиряют детей. Страшный, с темной шерстью, он наиболее активен ночью. Поэтому с наступлением темноты в лес ходить нежелательно, особенно поодиночке. Детям говорят: “Ты один не ходи, а то *Ильпи шит ңамты*” (“*Ильпи* тебя съест”) или *Ильпи шит кананы* (“*Ильпи* тебя утацит”).

Ильпи, как и хантыйский *Маңк’уки*, может взять себе кого-то из людей в жены. Герой хантыйской сказки “Птичка с сестрой” решил за непослушание отдать свою сестру в жены великану. Прилетает он к *Маңк’уки*, а того дома нет. Через некоторое время слышит такой грохот и шум, что “аж земля трясется”. Вошел великан. На правой груди у него висит добытый медведь, а на левой – лось. Сосватал птичка свою сестру великану, а та, узнав об этом, залилась горькими слезами. Стало брату жаль ее и они придумали, как извести чудовище: “Вырыли яму, на порог положили слизистую доску для разделки рыбы, а пешню, которой долбят лед, поставили в огонь”. Когда великан спиной входил в дом, то поскользнулся и угодил в яму. В это время птичка с сестрой и всадили ему в живот горячую пешню. Затем его вытащили на улицу, разожгли костер и бросили в него великана. А когда тот горел, то проклял людей: “Пусть пепел мой по всей земле разлетается и превращается в комаров, чтобы людей кусали”.

Фольклор лесных ненцев сохранил сюжеты о поединке человека с этим лесным великаном, который представлял собой воплощение “зла и ужаса, даже в обличье своем отрицая все человеческое”. Схватившись в единоборстве, охотник Ану “быстро выхватил нож и стал отбиваться от многорукого демона с огромными желтыми клыками. Чудовище слюной, ставшей черной, как донный ил, забрызгал глаза Ану и выбил у него оружие”. Но герой все же одолел его. От чудовища осталась лишь черная болотная жижа. “Если вы ее встретите на болоте, – предупреждает легенда, – об-

● *РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ДУХАМИ И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫМИ СУЩЕСТВАМИ*

Духи

Как правило, привязаны к определенному месту или территории.

Круг влияния и почитания велик. Они имеют воздействие на род или более крупную общность, а также на семью.

Им приносят жертвы.

Место действия – мифы.

Прослеживается мотив власти.

Имеют историю происхождения.

Могут иметь облик человека, животного, явления природы.

Местонахождение – священное место.

Имеют жилище.

Есть их изображения (“идолы”, “кумиры”, “куклы”).

Могут быть посредниками между человеком и более высокими духами.

Различаются по силе.

Человека не могут сравнивать с духом.

ходите стороной” (Колодкин. 1998. С.114).

Считалось, что лесные чудовища раньше часто являлись к людям. Так, в пос. Аган приходил один из них, очень высокий. Его голова доставала места, где “красная кора на сосне заканчивается”. Рассказывают, подошел он к нарте, на которой стоял деревянный божок и висели колокольчики, и сказал женщине: “Поменный колокольчики местами. Перевесь их справа налево”. Но и этого лесному чудовищу оказалось мало и он переложил аркан, которым ловят оленей, по-своему. Когда женщина не согласилась выйти за него замуж, он пригрозил, что она ослепнет и предсказал ей будущее. Его слова, как уверяют информаторы, сбылись.

Но были случаи, когда девушки выходили замуж за лесных мужчин. Ханты с р. Аган называют их *Онкрум*. Такие семьи хорошо жили. Одну женщину лесной человек решил отпустить домой, чтобы та рассказала, с каким великаном живет. А чтобы люди поверили силе и величине его, оторвал от халата своего ребенка рукав и отдал женщине. Она и пошла с этим рукавом на стойбище. Всем показывала, у какого большого человека в лесу жила.

Были среди лесных людей и женщины. К Епаркиным одна такая приходила свататься. Получив отказ, пригрозила: “Раз ты не захотел на мне жениться, пусть в вашей семье 20 человек будут, потом начнут умирать, пока не останется один”. В действительности так и произошло. В роду Епаркиных остался один Юрий, который сейчас живет в Сургуте.

От браков с лесными людьми рождались дети. Только они “маленькие, как выдра, и выглядят, как выдра”. Говорят, что они вместе с человеком в его зимнем доме живут. Но на самом деле они люди. Когда их дети маленькие, они под защитой человека живут, а как вырастают – уходят в лес (подробнее: Зинченко. 1998. С.153-155). Комментируя вышесказанное,

наши информаторы еще раз подчеркнули, что “это все из области сказок” (Айваседа А.А., Айваседа П.Я., п. Варьеган. 1999).

По отношению к *Ильпи* у ненцев нет враждебности. Этим именем могут назвать крупного оленя в стаде, о нем слагают загадки. Одна из них спрашивает, что это такое: “У *Ильпи* из носа зуб торчит?” (Несущая жердь чума). По мнению ненцев, миссия *Ильпи* – поддерживать порядок. Он чуть-чуть видимый, как “силуэт в тумане” (Айваседа А.А., пос. Варьеган. 1999).

Схожие с *Ильпи* существа имеются у хантов с р. Вах – это *Сэвсики*. Они противодействуют людям и могут быть многоголовыми. Считается, что Сэвсики “переходят реку по дну, и тогда от берега к берегу поднимаются пузыри, лопающиеся на поверхности” (Кулемзин, Луккина. 1977. С.128).

Существом иного мира, обитающим в лесу, является *Падны*. По поверьям ненцев, она живет в гнилой трухлявой березе. Однажды люди взяли да и сожгли ее “дом”. Рассердилась *Падны* и говорит: “Пусть мой пепел к людям прилипает”. Так появились комары.

Падны может быть видимой. Ее представляют, как правило, в облике старухи, но она легко может превратиться в молодую девушку. Ненцы рассказывают, что жила одна из них в устье р. Пяшита, на одном из островов, в густых зарослях сосняка. Многие смельчаки пытались в одиночку переночевать на этом месте, но до полуночи не выдерживали, запрыгивали в лодку и уезжали. Встречи с самой *Падны* никогда не заканчивались добром. Человек, который с ней встречался, становился пугливым, рассеянным. Он внимательно вглядывался в лица прохожих и всегда будто что-то или кого-то искал.

В пос. Варьеган рассказывают легенду, как жил на далеком стойбище добычливый охотник по имени Таллё. Однажды он поехал на

рыбалку к дальним озерам в верховья р. Пяшита и увидел там красивую женщину на ветвях дерева. Она пригласила его попить чай. Так он и остался у нее. Долгое время не было Таллэ на стойбище. Люди заволновались и собрались на поиски. Пришли на остров, весь его обшарили, отловили *Падны* и сожгли ее на костре. Умирая, она крикнула: “Люди, я не смогу больше вселяться в ваши души. Но сжигая, вы не избавитесь от меня. Мой пепел всегда и везде будет преследовать вас”. И взметнулись над костром яркие искры, которые разлетелись в разные концы, превращаясь в комаров и мошек. А Таллэ после встречи с *Падны* потерял рассудок (Вэлла. 1996. С.25-27).

Ненцы считают, что *Падны* пакостные и хитрые, однако если о них не говорить плохо, то и они не тронут. Тем не менее, зайдет бывало *Падны* в дом и скажет женщине: “Давай я тебе в голове поищу”. А сама – косточку в ухо и женщина умерла. (Айваседа П.Я., пос.Варьеган. 1998).

Если *Падны* живут на стойбище, то их домом является то место, где вываливают мусор. *Падны* могут летать и достигают “третьего горизонта неба” – *няхад Нум пан* (Айваседа А.А., п. Варьеган. 1999).

Сходный образ ненецкой *Падны* есть у хантов – *Порнэ (Парнэ)*. В.Н. Чернецов причислял этих существ к царству хозяина Вод и считал, что они бывают двух родов. Одни – ростом немного больше людей, с длинными ногтями, которыми они царапают людей и могут съесть человека. Они ходят на четвереньках и не могут сидеть, так как “у них сзади торчит кость вроде хвоста”. Другие по виду не отличаются от людей. В.Н. Чернецов в своем дневнике оставил следующую запись: “Вчера зашел разговор о русалках. Это – народ, живущий в воде, причем женщины русалок (собственно *Пар не*) заманивают к себе мужчин людей. Жена Печ Хаби начала сказку, в которой говорится, как русалка грозит женщине, что она ее всю испаряет, если женщина будет отманывать своего мужа от русалки” (Источники... 1987, С.89).

По данным Т. Лехтисало, лесные ненцы представляли *Парнэ* в облике существа, покрытого черной шерстью, имеющего два пальца, с черными ногтями и живущего под грухлявым березовым пнем (Lehtisalo. 1924. S.41). По представлениям некоторых ненцев, *Парнэ* ходит по деревьям, отчего слышен в тайге треск.

Как видим, *Парнэ* – преимущественно женское лесное существо, героиня мифов хантов и манси. У ее детей по шесть пальцев на каждой руке и ноге. На Тром-Агане слово “*парнэ*” употреб-

Сверхъестественные существа

Нет четкой привязки их к какому-либо месту.

Почитание отсутствует.

Жертвоприношение отсутствует.

Место действия – в основном сказки.

Мотив власти не обязателен.

Могут иметь или не иметь историю происхождения.

Могут иметь облик человека, животного, явления природы.

Местонахождение и хранение отсутствует.

“Дома” не имеют.

Изображения отсутствуют.

Посредничество исключено.

В основном равны по силе.

Возможны сравнения с человеком.

(По материалам автора)

ляется как ругательное для злых женщин и девочек.

Происхождение слова *porne* пока неизвестно. К. Карьялайнен считает, что оно, по-всей вероятности, перешло от остяков к юрако-самоедам, у которых оно означало существо мужского рода, живущее в темных водах и нападающее на людей. “У него по три пальца на руках, но на каждом пальце – острые когти, которыми он раздирает пойманных им людей. Он все сжирает. У него нет ни чума, ни оленей, ни детей” (Карьялайнен. 1995. С.277). Ученый считает, что в представлениях народа это слово связано с финским *purna* – “кусать”. Таким образом, как считает К. Карьялайнен, *Парнэ* уместнее перевести, как “Кусающая женщина” (Карьялайнен. 1922. С.277).

Иной точки зрения придерживается В.Н. Чернецов. “Мне приходит в голову, – пишет ученый, – сопоставить Пар-нэ, то есть Пар-женщина с Пор хум (махум), то есть Поры-мужчина (так называются мужчины земной группы вогул). Откинув слова *нэ* “женщина” (вог. – нэ) и *хум* – “мужчина”, мы получим как бы имя собственное Пор (сам.) и Поры (вог.) Сближение этих последних слов заставляет предполагать их общее происхождение”. И далее: “сопоставление названий Пар, Поры дает нам повод к предположению о прежнем названии этого исчезнувшего племени” (Источники..., С.89-90). Вслед за В.Н. Чернецовым З.П. Соколова рассматривает Пор в качестве фратриального имени одной из групп обских угров. Исследователь замечает, что Пор является у восточных групп хантов также именем мифического злого персонажа, людоеда (Соколова. 1983. С.106).

Парнэ непреременный персонаж детско-женского фольклора. Рассказывают сказки о ней, как правило, женщины. Один из захватывающих вариантов приводит А. Головнев, который

он записал от Екатерины Яр во время экспедиции на п-в Гыдан в 1979 г. Приведем небольшой фрагмент этой легенды.

“Живут рядом Парнэ и Ненэй-не (Настоящая женщина). Однажды, когда пришла пора рвать траву (для подстилки в обувь и иных бытовых нужд), Парнэ исцарапала лицо Ненэй-не вдоль и поперек. У Ненэй-не все лицо жжет от царапин, но она все же отправилась с Парнэ за травой. Подошли они к большому озеру и принялись рвать траву. Парнэ говорит: “Слушай, давай попьем воды”. “Нет, – отвечает Ненэй-не, – я не хочу пить”. Парнэ напилась воды из озера, набросилась на свою попутчицу и снова начала царапать ей лицо. “Пей воду, пей воду”, – приговаривала Парнэ. Она схватила Ненэй-не, сунула ее головой в воду и убила” (Головнев. 1995. С.475).

Рассказывая сказки о ней, как правило, подчеркивают ее контрастность. *Парны* может быть одновременно и страшной, и смешной, и могущественной, и жалкой. Рассказы о ней, по выражению А. Головнева, – “этическая азбука для девочки, нравоучение на тему: “что такое женщина-наоборот”. Интересно еще одно замечание ученого: на этот образ “надет причудливый костюм – с каждого темного мира по нитке” (1995. С.477, 479).

Рассказы-притчи о лесных существах учат, что они не враждебны к людям, если те не нарушают этики взаимоотношений “дом – лес”. Будучи хранителями ночного пространства, они живут как бы наоборот: шьют не оленьими сухожилиями, а собачьими, ловят рыбу не днем, а ночью, глаза у них белого цвета, видят ночью, а от солнечного света они слепнут, говорят с заиканием. И, тем не менее, по словам нашего информатора, лесных духов не следует бояться. “Если нет грехов – бояться нечего. Бойся только плохого человека” (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998). Следует ска-

зять, что перечисленные существа имеют связь с хозяином Нижнего мира – *Кавшац вэ'ку*.

К сверхъестественным существам, живущим только в водоемах, относится *Ведс*. Человеку он может показаться в виде огромной рыбы или “спины кита”. Одно из таких водяных существ живет на Улька-озере. Ненцы верят: кто его увидит – “уходит в иной мир”. Живет он на середине озера, где водоворот. Несколько лет назад его видели жители пос. Варьеган Олег и Панкчу Иуси (оба умерли). “Едем мы на моторной лодке, а оно на такой скорости (“космической”) промчалось по поверхности воды, что у нас и дух замер. Может быть, метров восемь длиной, толстое, как бревно. Вроде бы *Ведс*, а может еще что-то. Волна большая пошла. Видать, его кто-то потревожил, поэтому он злой”. Очевидцы рассказывали, что Олег Иуси об этом случае всегда говорил со страхом.

Ведс в основном отрицательное существо, “он на положительную сторону не работает” (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998).

К существам иного мира, но только связанным с жилищем человека, относится “домовой” – *мяты кат* (“земляного дома бабушка”). С этим образом связано много бытовых историй и легенд. Как-то рыбачили Айваседа Кысымы Хэшэвич и Казамкин Григорий Васильевич на вершине старицы Тихая, недалеко от пос. Варьеган (карта 7).



Карта 7. Место рыбалки Айваседа К.Х. и Казамкина Г.В. на старице Тихая

● ОБИЖЕННЫЙ ОГОНЬ

Рассказывают, что ехали двое – муж и жена. Захотели развести костер, а огонь никак не загорается. Тогда муж рассердился и начал топором рубить огонь. Говорит:

– Я все равно в другом месте разведу огонь.

Поехали в другое место, и там никак не могут развести огонь, нигде не могут развесити.

Потом ехали, ехали и приехали снова на это же место, где он костер рубил. А там сидит женщина в красном платке и плачет. У нее по лицу кровь течет¹.

– Зачем ты меня так изрубил? Большие ты нигде не разведешь огонь, пока не отдашь мне дочь свою.

У них была дочь, в дневной льюлке² сидела. Мать заплакала и не хочет отдавать, а муж, раз он изрубил огонь, должен был рассчитаться. Поставил льюлку с ребенком на костер, костер сразу и разгорелся. Она взяла ребенка³.

¹ По воззрениям хантов, дух огня Пугос-анки – это женщина, а каждый конкретный огонь – дочь Пугос-анки. С огнем следовало обращаться осторожно, чтобы не поранить духа огня. Матери огня приносили в дар одежду красного цвета.

² У обских угров различались льюлки дневные и ночные.

³ Ребенок был пожертвован духу огня.

*Зап. Е. Титаренко
в 1972 г. в сел. Варьеган
от Н. Казымкина*

Сварили уху, чай. После еды залили костер тремя котелками воды. Подъехали к поселку, оглянулись, а на том месте – дым. Люди стали подбегать к ним с криками: “Это вы, наверное, огонь низом пустили!”. Три дня ездили тушить. Безуспешно. Тогда Григорий Васильевич снял летнюю малицу *нёвшаң*, три раза поклонился, перекрутился посолонь и три раза обежал вокруг огня. Через некоторое время пошел дождь, набежали тучи, стало холодно. Так и потушили огонь. Очевидцы рассудили, что, видать, это были “проделки *мяты кат*” (Айваседа П.Я., пос. Варьеган. 1998).

Покинутое жилище всегда становилось прибежищем злых существ. Аганские ханты их называют *катлумы ях* – “брошенного дома люди”. Они могут поймать человека, навредить ему – ведь теперь они хозяева. По поверьям как хантов, так и ненцев, ночлег в доме, пропустовавшем семь лет, неизбежно приводит к гибели. Считается, что лучше спать на могиле хозяина с его “разрешения”, чем в таком доме.

Когда человек попадает на брошенное стойбище (или кладбище), на котором живут такие потусторонние существа (духи), он как бы теряет рассудок. Его душа отделяется, становится “как они”. Ненецкое слово *аллэ лонтян*, упомянутое в песне-сказке о Техомы Касама, как раз говорит о таком состоянии человека.

Временно покинутое жилище по возвращении в него людей следовало очистить от злых существ. Для этого открывали двери, обходили дом по часовой стрелке, постукивая палочкой по стенам. Обязательным условием было отсутствие всего живого на пороге дома. После очищения жилища люди говорили: “Теперь мы хозяева, а вы уходите”. Затем, войдя в дом, люди разжигали огонь, дымок-кур. Если всего этого не совершить, то домовые (*яхтып пыты ики*) будут пугать живущих здесь людей.

Лесные ненцы, как и аганские ханты, верят, что дом живой, все слышит, и поэтому его нельзя колотить чем-либо или стучать об пол. К жилищу вообще следует относиться почти-



тельно. Как правило, считается, что домовый живет в дровах за печкой, но его “дом” может находиться и в неприкосновенном запасе дров на улице.

Интересную подробность приводит о злом духе покинутого дома (*vorak*) К. Карьялайнен. Ученый подметил, что он появляется там, где “осталось крыло для подметания или травяная стелька” (Карьялайнен. 1922. С.282).

К существам иного мира относят ненцы и *вэн вейсу-то* – “(тот, который) собаку дразнит”. У него половина туловища человеческая, а половина – собачья. Он такой же по характеру, как и *Ильпи*. Его боятся, особенно с наступлением темноты. Иногда он появляется перед человеком в образе филина.

Самой “темной” личностью среди существ иного мира, примыкающим по своему рангу к духам, является *чахи’ңамы* (“некто”, “тот который”). Если вышеназванные существа как-то появляются перед людьми, то *чахи’ңамы* никто не видел. Он не имеет формы. О его функциях ненцы говорят: “нас как будто таскает”. Он мо-

жет “отпустить” (*ңайтапта*), а может “поймать” (*ня’амны*). Когда кто-нибудь заболевает, ненцы просят: “Пусть *чахи’ңамы* отпустит”.

Ненцы верили, что с наступлением темноты *чахи’ңамы* садится на развилке дорог и слушает: на каком стойбище шумят, там нужно “людей уменьшить”. Поэтому образом *чахи’ңамы* пугали детей, чтобы они с заходом солнца ложились спать и не шумели.

По поверьям ненцев, после захода солнца в дом нельзя заносить вещи, меховую одежду, так как с наступлением темноты вокруг жилища собираются злые духи (*чахи’ңамы*), которые могут вместе с вещами проникнуть в мир живых и принести беду. Если все же по какой-либо причине необходимо занести малицу, кумыш или оленье шкуры для постелей, то их предварительно трясут у огня, приговаривая: “Если у тебя (т.е. у того, кто может спрятаться в одежде) есть вести (сказки), ты их огню расскажи”. (Сподина. 1995. С.9). После этого, считают ненцы, сон будет крепким, спо-

● ПЕСНЯ-СКАЗКА
О ТЕХОМЫ КАСАМА

Ҙаңэй нивэ-ңо...

Техомэң Касама ңэ-ңо

Мя’тэ ненюн чу’ ңэ-ңо

Аллэ’данэйтянэ ңо.

Маня’кадмядама’ ңо.

Маня’каңкэйңама’ ңо.

Туңэң та’тэйхана ңо

Аллэ’данэйтянэ ңо.

Мя’дэ ку’птов ниңа ңо.

Маня’каңкэйңама’ ңо.

Маня’кашэйтума’ ңо.

Туңэң та’тэйхана ңо

Мя’тэ китей наңэ ңо.

Тя’тэ конэй наңэ ңо,

Мя’дэ ку’птов ниңа-ңо.

Касама китей наңэ-ңо,

Мя’тэ китей наңэ-ңо.

Ҙаңэй нивэ-ңо...

Ҙаңэй нивэ-ңо...

Техомы Касама мужчина ңэ-ңо

В жилище (в чум) не входи ңэ-ңо.

Заколдованы (мы) ңо,

Мы покойники ңо,

Мы вымираем ңо.

В искре огня, в огня дыхании ңо

Заколдованы (мы) ңо.

Дом (твой) недалеко ниңа ңо.

Мы вымирающие ңо,

Мы умирающие ңо.

В огня искре, в огня дыхании ңо

Домой отправляйся ңо.

Дом свой найдешь (ведь) ңо,

Дом (твой) недалеко ниңа-ңо.

Мужчина отправляйся наңэ-ңо,

Домой отправляйся.

Ҙаңэй нивэ-ңо...



Карта 8. Местонахождение сверхъестественных существ

койным и *чахи'ңамы* не помешают страшными мыслями и кошмарами сну людей (карта 8).

Из вышесказанного следует, что представления о взаимосвязи людей с миром духов и сверхъестественных существ обусловили веру в необходимость соблюдения определенных норм поведения, которые обеспечивали сохранение сложившихся отношений с ними. Нарушение установленных правил, по воззрениям ненцев, вызывает недовольство окружающих человека существ, приводит к дисгармонии, проявляющейся в возникновении болезней, эпидемий, пожаров, засухи и других несчастий и стихийных бедствий.

Таким образом, весь окружающий мир с точки зрения лесных ненцев был заселен различными сверхъестественными существами. Они могли находиться как в отдельных предметах, так и “жить” самостоятельно, имея свою индивидуальную форму. Все связи и отношения в природе, влияние объекта на человека и бытие самого индивидуума объяснялись традиционным мировоззрением как действие тех или иных духов или сверхъестественных су-

ществ. Они могли проявлять себя не только через какие-либо предметы, но определенная их категория существовала самостоятельно.

Сверхъестественные существа могли перемещаться, приобретать разную форму, оказывать положительное или отрицательное влияние на человека. Они бессмертны и невидимы для людей. Населяют все миры, но в большей степени – Средний – мир людей. Часть из них привязана к определенной территории, другие считаются вездесущими. Разнообразны они и по сферам деятельности, могут оказывать влияние на успех в промысле и жизненные ситуации человека.

И последнее. Во всех рассуждениях о пространстве сверхъестественного следует учитывать, что их место жительства – это одновременно и территория обитания людей. Постоянное местонахождение всевозможных духов является гранью “человеческого и природного миров, своеобразная зона диффузии, вторжения человека в которую обусловлены его хозяйственной деятельностью” (Львова, Октябрьская и др. 1988. С.90).



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сопричастность земного бытия космическим сферам – одна из ведущих тем мифологического сознания. В традиционных аборигенных культурах реальные и мифопоэтические представления были связаны неразрывно, что, однако, не создавало законченной концепции мироздания. Как правило, несколько глобальных идей пронизывали все мировоззрение, воплощаясь в верованиях, вещественных и поведенческих формах.

Это, прежде всего, идея о первотворении мира с помощью ныряющей птицы, в результате чего упорядочивается нечто, бывшее Хаосом. Земля отделяется от воды, появляется Солнце, Луна, тепло и холод. Это создание модели мира, отражающей, прежде всего, пространственно-временные координаты бытия, соотносимые с центром, и представление о многослойности этого мира.

Действительно, Верхний мир – это мир богов (*Нум вэ'ку*, *Тядяң пуша*, *Тяпту кахэ* и др.), небесных светил; Нижний – мир злых, враждебных человеку существ (*Кавшаң вэ'ку*); Средний мир – мир человека, животных, духов (*Нум тяха*, *Туң ката*, *Пидяң кахэ* и др.) и сверхъестественных существ (*Ильни*, *Падны*, *мяты кат*). Соотнесенность объектов и явлений с верхом, низом и серединой путем введения бинарных оппозиций (верх-низ, земля-небо

и др.) прослеживается как на уровне организации всего мира, так и эпического, а также в повседневной жизни людей. Следует заметить, что строго определенной грани между мирами не существует и традиционным сознанием они мыслятся проницаемыми.

Наряду с вертикальной (трехчастной) структурой в аборигенной культуре лесных ненцев существует (причем в более развитой форме) представление о горизонтальном членении пространства с использованием оппозиции правый – *маханяңи* (“сторона спины”) и левый – *шатняңи* (“лицевая”), юг – *тяда* (“день”) и север – *ни'* (“ночь”) и др. Автор считает горизонтальную модель доминирующей в традиционном мировоззрении лесных ненцев и более архаичной.

Освоение-усвоение мира происходило в результате пространственной ориентации. В ее основе лежало направление розы ветров. Преимущественным считалось направление северо-восток (*цэд – цэдта шохот*). Это линейное обозначение сторон света дополнялось указанием на положение солнца на небосводе. Хотя на бытовом и ритуальном уровнях преобладающей была ориентация в сторону восхода (“солнце восходит сторона”). По представлениям лесных ненцев, восток – это перед, запад – зад, юг – верх, север – низ. Восток наделялся



положительными качествами, в то время как западная сторона устойчиво связывалась с мотивом ухода из жизни (“покойников сторона”, “мертвецов сторона”).

Понятия другой пары – юг-север – противопоставлены менее очевидно. Однако их следует скорее трактовать как максимальную реализацию потенциалов запада и востока и в этом отношении говорить об их целостности.

Совмещение вертикальной и горизонтальной структур мира дает возможность описания любых его состояний. Необходимость таких описаний предопределена качественной разнородностью отдельных сфер пространства, осознаваемой человеком. Координаты мира, явленные традиционной культурой, сходятся в его центре, которым для лесных ненцев является человек (“я сам”). Тем самым мир человека понимался как микромодель первомира. Это подтверждают и обряды жертвоприношений богам.

В традиционной культуре сотворенный мир – это мир гармонии, света, жизни. Это мир человека и для человека. Иные сферы Вселенной моделируются мировоззрением по принципу либо гиперболизации этих положительных характеристик (Верхний мир), либо утверждения качеств им противоположных (Нижний мир). Единство мировоззрения тем самым сочетается с его дискретностью: Вселенная представлена отдельными мирами, сторонами света, слоями неба, что делало мир принципиально познаваемым.

Стратегия мышления, доминировавшая в традиционных обществах, делала мир принципиально познаваемым и осваиваемым. Способы освоения пространства были различны: при помощи органов чувств, по числу перекочевок и т.д. Граница хозяйственно-освоенной территории оконтуривала мир, в котором из поколения в поколение жили члены данной этнотерриториальной группы.

Для любого представителя аборигенной культуры “своя” земля – это середина мира, за ее границами – “чужой” мир. Неотъемлемой характеристикой своего пространства была стабильность, устойчивость. Хозяйственное освоение пространства было сопряжено и с его духовным постижением. При этом занятие оленеводством и охотой обусловили сложную структуру освоенного пространства. Во-первых, это жилище – пространство, максимально освоенное человеком. Во-вторых – это пространство, непосредственно примыкающее к жилищу (стойбище). В третьих – это хозяйственно освоенная семьей территория (пастбища, охотничьи угодья). Право человека на пользование этой землей нуждалось в постоянном подтверждении, маркировке. Граница хозяйственно освоенной территории оконтуривала мир, в котором из поколения в поколение жили члены данной этнографической группы. С удалением от дома пространственные характеристики теряли свою определенность, превращая мир действительный в мир возможный.

Человек в традиционном мировоззрении имеет обширный круг маркеров, позволяющих уяснить его место в систематике живого. Они должны охватывать все мыслимые и реальные ситуации человеческого бытия или пространства человека. Таким маркером являлась классификационная система родства. Вертикальное (межпоколенное) родство состоит из трех классов: восходящего поколения – *вай’сикү* (стариков), среднего – братья и сестры всех степеней родства, нисходящего поколения – детей (*ню*). Система родства в нормативной культуре ненцев является обозначением “своего” социального пространства, а не формальной принадлежности к той или иной генеалогической группе.

Наряду с освоением мира мыслью, обращенной вовне, происходит параллельный процесс,

названный В.Н. Топоровым “углублением тела в свои собственные бездны”. По его словам, “тело как бы специализирует некоторые свои части, свою сердцевину... и превращает ее в орган нового познания, опирающегося на совершенно иные принципы освоения мира в его более тонких и более сложных структурах” (Топоров. 1985. С.160). Здесь следует сказать особо о таком проявлении человека, как душа. Она описывается как сложное переплетение анатомических характеристик, физиологических процессов, менталитета в сочетании с социальными характеристиками.

Кроме того, представления о так называемой душе – это не что иное, как результат самоопределения человека, и их нельзя рассматривать изолированно от представления о человеке в целом, его месте в мире и обществе.

В результате полевых исследований выявлено четыре ипостаси души. Наиболее материальной мыслилась душа *тидмя*. Она находится как внутри, так и вне человека, представляется его подобием, но только больших размеров и в эфирном состоянии. В течение жизни, пока человек здоров, эта душа находится при нем, регулярно покидая его лишь во время сна. Душа *тидмя* робкая и пугливая. Душа *тидмя* может делиться.

Следующая душа – *чича*. Хотя ненцы и не относят ее к понятию “душа”, но все же упоминают в общем ряду душ. Она живет рядом с человеком, в его пространстве. Она есть у всех и обитает снаружи, только у души *тидмя* ее нет. Существование человека, а стало быть, и его души, немисливо без *шетю* (“дух”, “дыхание”). Если душа *шетю* временно покидает человека, то он становится бессильным, чувствует усталость. Определенное отношение к душе *тидмя* имеет *ви* (“ум”, “мысль”), которая живет в голове. Когда человек спит, *ви* вместе с душой *тидмя* может совершать путеше-

ствия. *Ви* очень быстрая и подвижная. Если душа *тидмя* и *ви* уходят надолго (или навсегда), то человек становится сумасшедшим. Эта категория людей называется *мецк* – существами иного мира, “людоедами”. Какое-то отношение к душе имеет *шей'* – “сердце”, но не в значении органа, а в смысле “жизненная сила”, “мужество”, “риск”.

При этом указывается на некое критическое состояние или критическую точку – *не'шац вент*. Вероятно, это концентрация всех жизненных сил и души *тидмя* в одном необычайно сжатом пространстве.

И еще одно важное замечание. Все кардинальные вопросы бытия и устройства мира ненцы решали, апеллируя к природе как к высшей ценности и единственному образцу порядка. Тем самым определялся фонд “своего пространства”, в понятие которого включены священные (культовые) места. Они сохраняют даже для человека, не ведущего традиционный образ жизни, особое свойство – быть “единственными”. Это святые места его личной вселенной. Таким образом, человек, живущий в традиционном пространстве, стремился максимально долго удерживаться в священном пространстве. Природа как источник мифопорождающих ситуаций неразрывно переплетается с сознанием.

Качественные характеристики пространства рассматриваются традиционным мировоззрением сквозь призму оппозиции “свое – чужое”, которая представляется основным элементом при моделировании мира. Весь окружающий мир находится в состоянии непрерывной и сложной взаимосвязи, меняя свои качества в пространстве и во времени. Поэтому даже защищенное “свое” пространство не гарантирует человека от влияния “иного” мира. Эти миры проницаемы, они дополняют друг друга, “наполняя” и структурируя картину окружающе-

го пространства. В этом пространстве есть место для различных духов и сверхъестественных существ. Наиболее распространенные их категории: *Ильни* (“Лесное чудовище”), *Падны* (“Ведьма”), *Вэдс* (“Водяное чудовище”), *мяты кат* (“домовой”) и др.

Представление о взаимосвязи людей с миром духов и сверхъестественных существ обусловили веру в необходимость соблюдения определенных норм поведения, которые обеспечивали сохранение сложившихся отношений с ними. Сверхъестественные существа населяют все миры, но в большей степени Средний – мир людей.

Для традиционного мировоззрения характерно не критическое переосмысление предшествующего опыта, а всего лишь интерпретация с целью устранения явных противоречий. Это, в частности, объясняет причины длительного бытования так называемых “пережитков” традиционного мировоззрения вплоть до этнографической современности.

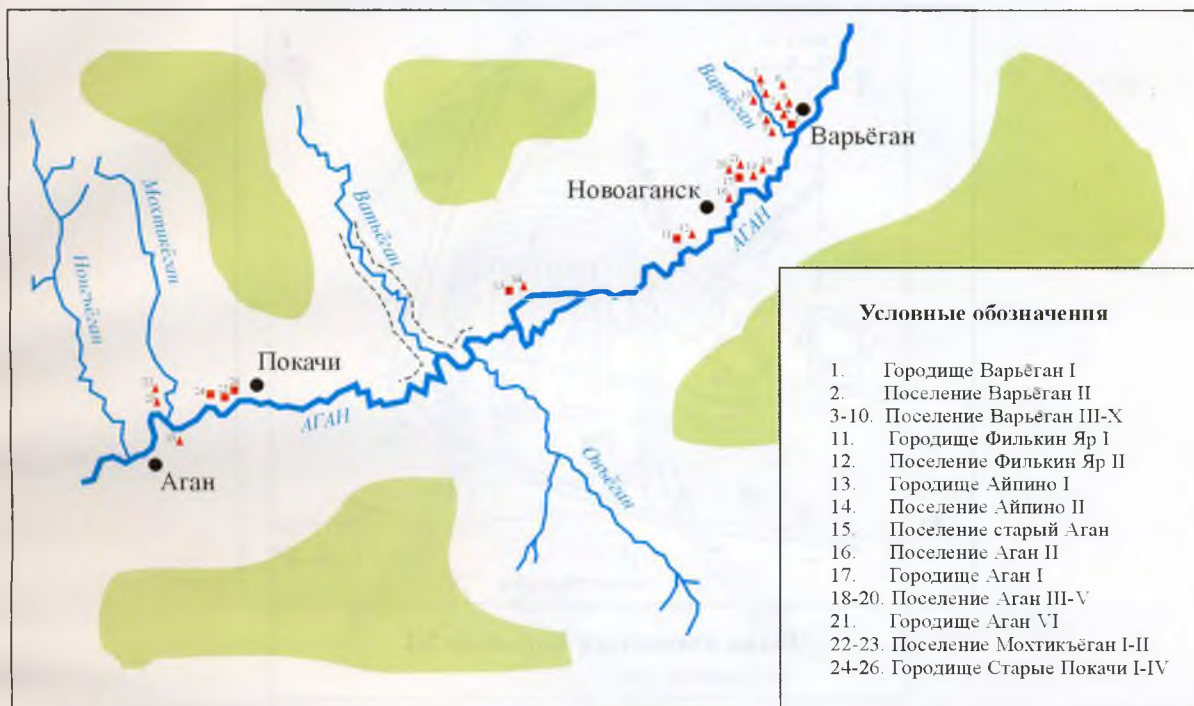
Создание модели мира – не самоцель традиционного мировоззрения. Представления об устройстве мира, при всей их несомненной познавательной ценности, были лишь инструментом для решения самой важной проблемы бытия – проблемы жизни и ее сущностных характеристик.

Данная работа охватывает далеко не все стороны представлений о пространстве, сохраненные в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Дать всеобъемлющий обзор характеристик мироздания – задача, которую автор не осмелился поставить перед собой. Главная трудность здесь не в разнообразии представлений о картине мира, а в ограниченности фактических данных. Поэтому даже весь в совокупности ранее опубликованный материал при его величайшей научной ценности не дает возможности создать полную и безукоризненно точную картину мироздания и основанной на нем культовой деятельности лесных ненцев.

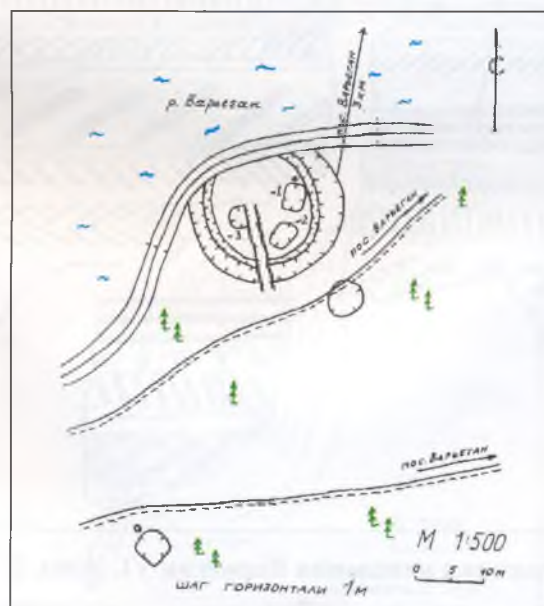


ПРИПОЖЕНИЯ





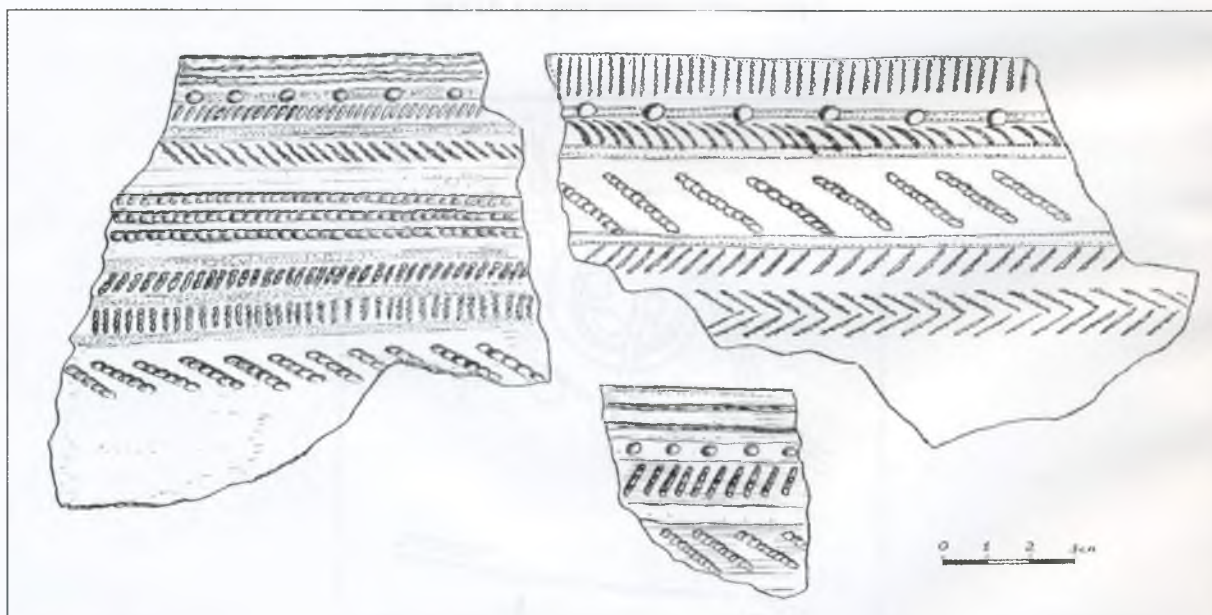
Археологическая карта Агана



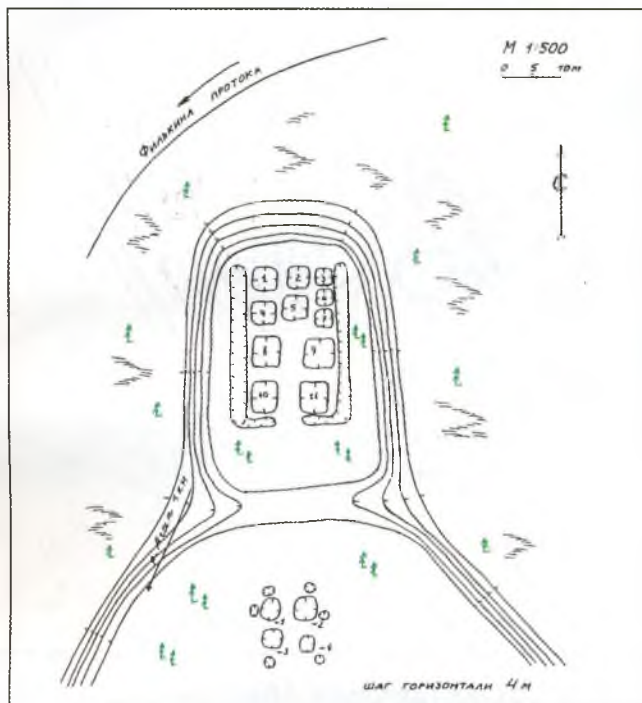
План поселения Варьёган II



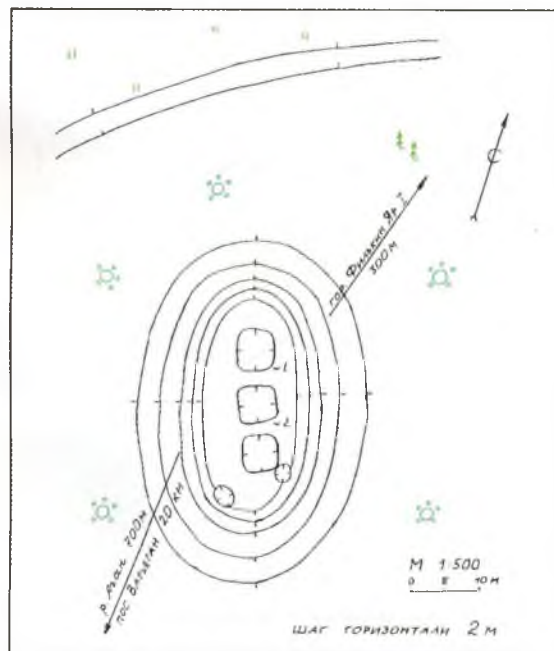
План поселения Варьеган VI



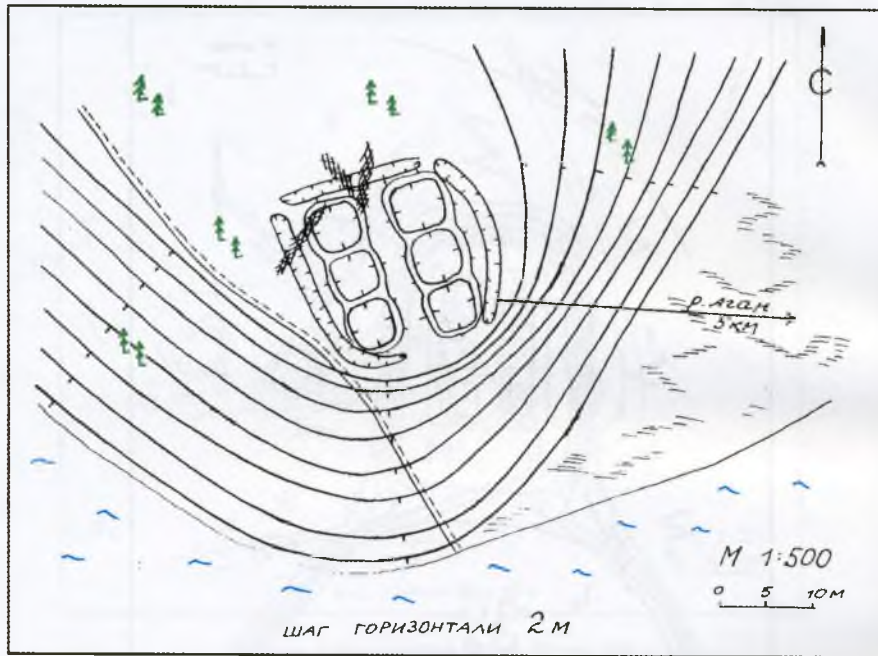
Керамика поселения Варьеган VI. Жил. 2



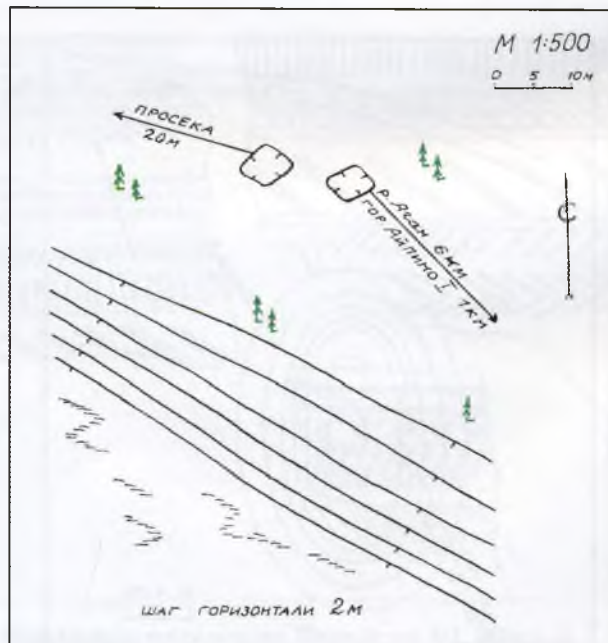
План городища Филькин Яр I



План поселения Филькин Яр III



План городища Айбино I



План городища Айбино III



Стойбище Иуси А.К. в вершине оз. Хаплиуты
(материалы экспедиции 1990 г.)



Стойбище Айваседа К. в верховьях р. Ватыёган
(материалы экспедиции 1993 г.)

СВЕДЕНИЯ ОБ ИНФОРМАТОРАХ

Айваседа Павел Янчевич

Родился 20 июля 1941 г. В семье был третьим ребенком. Отец, Айваседа Янча Ячевич, умер в декабре 1946 г. До четвертого класса учился в Варьеганской школе-интернате, после – в Сургутской средней школе. Не раз на время каникул добирался от Сургута до пос. Варьеган на барже. Путь занимал 7-10 дней. В Сургуте закончил 8 классов, затем по направлению райкома комсомола отправился в Ханты-Мансийское ремесленное лесное училище, которое закончил в 1962 г. Вместе с аттестатом получил удостоверение радиста (окончил курсы от военкомата).

Был призван в армию. Там стал членом КПСС. После демобилизации женился и некоторое время работал в Чистоборске. Затем переехал в Варьеганский ПОХ. Там проработал 25 лет. В ноябре 1990 г. был выбран председателем оргкомитета по формированию Варьеганского сельсовета. Работал в исполкоме Нижневартовского Совета народных депутатов, был председателем постоянной комиссии по малым народам Севера в районной администрации. Руководил комиссиями в окружном Совете народных депутатов. С 1993 г. работал в аппарате администрации Нижневартовского района. В 1994 г. ушел на пенсию. В 2000 г. избран в районную ассоциацию “Спасение Югры”.

Гордится Павел Янчевич своим родом Айваседа, который “дал обществу” поэтов, писателей, руководителей. Они вели людей за собой и, по словам нашего информатора, “игра-

ли роль первой скрипки в оркестре необразованного поселка”.

При работе с текстами стремится “каждое слово положить на свое место”. Если в чем-то сомневается, то говорит исследователю: “Вы не пишете, просто в ум положите”.

Старается жить рационально, чтобы “убить двух зайцев”. Знак собственности рода Айваседа – ➤ .

Айваседа Теклю Халович

Родился в 1920 г. Самый старший в роду, хранитель Щучьего бога. Из многодетной семьи. У самого от двух жен три дочери и сын. Айваседа Т.Х. один из немногих представителей старшего поколения, кто владеет знанием шамана. Он вместе с отцом шаманил во сне. К нему приходили, объясняли свои проблемы и спрашивали: “Может сон сделаешь?” (*ңамы тюттым’ маныйтаңан* – “какой-нибудь сон увидишь /посмотришь/”).

Имя Теклю происходит от ненецкого *чеклю* (“зависший”). Когда он был маленьким, то цеплялся за жерди чума, зависал на них раскачиваясь. Этого делать нельзя, к жердям относятся, как и к огню – почтительно.

Айваседа Т.Х. один из первых на Варьегане, кто стал держать лошадей, выращивать картошку. У него была цель научиться русскому языку, чтобы быть переводчиком на собраниях. Последнее его стойбище было на р. Ампута, где он держал около 30 оленей.

Сейчас он живет в поселке. Преклонный

возраст сделал его память “похожей на старую сеть, в которой не задерживаются мысли”.

Айваседа Алексей Вальчевич

Родился в 1933 г., глубоко знает свою культуру, обычаи. Хорошо помнит те времена, когда появилась советская власть на Севере – 1947-48 годы. Родовые угодья получил в 1994 году, однако живет больше в поселке. В лесу у него не стойбище, а всего лишь две избушки: одна на оз. Чонь-то, вторая на Кедровой речке. Наследника нет, а только две дочери.

Айваседа Александр Алевич

Родился в 1941 г. Родовое угодье площадью в 17 га перешло от отца и расположено на р. *Пылчи-тяха*. Этой земли для его 20 оленей недостаточно: боры маленькие, но при современной жизни больше “не потянешь”, и эти-то, по словам информатора, “тянут нас назад”, т.е. приводят к обнищанию.

Имеет трех дочерей, зятя не приспособлены жить на стойбище. Тревожится Александр Алевич, что его земля по праву наследования уйдет “русским” зятям. Ощущает себя живущим в железном кольце, где ему нечем прокормиться (“в моем бору две белки и пять куропадок”). Очень переживает, когда весной во время таяния снега озера на его земле стоят черные, в грязи. “Такое чувство, – говорит Айваседа А.А., – будто в помойную яму залетел! Пьем нефтяной чай”. Часто повторяет мысль, вероятно, выстраданную им за долгие годы проживания на стойбище: “Человек на земле живет с природой. Разрушенную ее не восстановить”.

Долгое время работал на катере. Хорошо играет на гармошке.

Айваседа Семен Валюмович

Родился в 1953 г. Потомственный оленевод, охотник-профессионал. Его родовые земли простираются выше р. Хаплиуты, по правому берегу вершины р. Ампуга. Раньше вся его семья находилась в лесу, а теперь жить стало трудно, его жена переехала в поселок, устроилась на работу. Имеет стадо оленей в 80 голов.

Основные знания, житейскую мудрость и мастерство получил от отца. Вырос Семен Валюмович в достатке, у него были две бабушки. Они его обшивали, да и жена Вера – большая мастерица, среднее образование получила в Новооганске. Айваседа С.В. живет по соседству с Айваседа Ю.К.

Айваседа Юрий Кылевич

Родился в 1948 г. в пос. Варьеган. По паспорту имеет фамилию Айваседа, но все его зовут Юрий Вэлла. И это не только литературный псевдоним, это – настоящая фамилия его рода. После так называемого Казымского восстания (1931-1932 гг.), когда советская власть преследовала его участников, ханты и лесные ненцы уходили со своих земель целыми семьями, и некоторые из них пришли на р. Аган. Хантов с Казыма стали называть Казымкины. Про своих родственников и другие ненецкие семьи Юрий слышал от стариков такую историю.

Пришли они на Аган. Остановились на стойбище у Айваседа. Это был местный ненецкий род. А вскоре “приходят другие красные” переписывать население. Переписчики и спрашивают: “Как ваша фамилия?”. А наши сидят, опустив голову, молчат и думают: “Вот мы и попались, сейчас запишут, что мы участвовали в Казымском восстании, и поминай как звали”.

ли”. Они же не знали, для чего устроена перепись. Но хозяин стойбища был человек местный и любой мог подтвердить что ни в каком восстании он не участвовал. Поэтому он говорит: “Я – Айваседа, а это все моя родня”. И всех подряд записали Айваседами. И когда мой отец женился на моей матери, то все, кто этой истории не знал, судачили: “Айваседа женится на Айваседе, не мог найти себе пару в другой семье”. А на самом деле моя мать из рода Тётг, а отец – Вэлла.

Юрий Вэлла 4 класса окончил в Варьеганском интернате, до 8-го учился в пос. Аган, затем уехал в школу в Сургут. Но проучился в 10 классе только два месяца и сбежал. Окончил школу гораздо позже. Работал заведующим Красным чумом, затем на звероферме. Плавал помощником капитана на маломерном катере по р. Аган. Возил на оленях сено для коров. В пос. Аган был секретарем комсомольской организации, затем председателем сельсовета пос. Варьеган, депутатом окружного Совета народных депутатов. Работал охотником в госпромхозе.

В 1988 г. окончил литинститут в Москве. Организовал этнографический музей в пос. Варьеган. В 1992 г. купил первых оленей и переехал жить на стойбище на р. Туй-тяха. Считает себя тундровым ненцем.

Издal несколько сборников своих стихов. Один из авторов-составителей книги «Путем Хозяйки Агана».

Айваседа Нёню Кольчевна

Родилась в 1933 г. В 10 лет ее насильно выдали замуж за родственника из Пура. Прожили они 10 лет, детей не было, муж ее бросил. Приехала в Варьеган, вышла замуж за Айваседа Илью Михайловича. У них родилось трое дочерей.

Айваседа Н.К. – участница ансамбля “Пяши-

та”. Имеет хороший голос. Каждый раз на День Победы раздает подарки, как говорится “каждому встречному”. В 1999 г. дарила бисерные звездочки обшитые мехом, а нынче – игольницы с бисерной звездочкой внутри.

Досконально знает традиции, обряды, рукоделия. Помнит много песен, в том числе и старинных.

Иуси Аули Кольчевич

Родился в 1927 г. Ненцы-оленеводы рода Иуси жили у оз. Копей-тяха-то (в 4 км от р. Ватъеган – притока р. Аган). Старики помнят Иуси Тала, жившего там еще в прошлом веке. У Тала было три сына – Кольчу, Канки и Майсю. Кольчу и Канки пасли своих оленей на западном берегу р. Ватъеган, а Майсю переехал на восточный край Большого Ватъеганского болота и жил возле оз. Хаплеутай-то.

Канки умер рано, не оставив детей. Кольчу же взял себе в жены Очу Анковну и у них родилось пятеро детей – Уна, Аули, Альта, Неню, Люда. Кольчу обладал даром понимать и чувствовать оленей, жить с ними одной жизнью. Благодаря этому, стадо Кольчу насчитывало свыше полутысячи оленей, а сами животные были рослые, сытые и спокойные. Кольчу этот дар передал своему сыну – Аули.

Кольчу умер неожиданно, когда дети были еще маленькие. Могила его на оленьей дороге у оз. Копей-тяха-то сохранилась до сих пор. Аули тогда было 12 лет. Так он стал старшим мужчиной в доме, а значит и основным кормильцем.

Дважды женился. От второго брака родились дети – Тамара, Тоня, Галина, Павел, Тимофей, Алексей, Виктор. Безвременная и ужасная смерть двух старших сыновей Павла и Тимофея (один застрелился в доме, а другой на улице) надломила его. В 1994 г. он тихо ушел из жизни.

Его жена Рая живет в пос. Варьеган с одним из сыновей.

Знак собственности рода Иуси – \mathcal{Z} , \rightarrow .

Иуси Ольга Филипповна

Родилась в 1961 г. на р. Пим. Ее мать с Тром-Агана, вышла замуж за ненца из Варьегана. В семье было четыре своих ребенка и один опекаемый. Хорошая сказительница, мало училась, поэтому все приходилось запоминать. Обладает даром запоминать голос исполнителя.

Хозяйственная, внимательная, всегда всем поможет. О ней говорят: “Со всех сторон положительная”. Настоящее имя Ульяна. Но мать не могла его выговорить, поэтому “прижилось” другое имя – Ольга.

Муж – Иуси Геннадий – пользуется землей своего деда Ойси.

Иуси Ойся Пеналович

Родился около 1920 г. С начала 1950-х годов со своих родовых угодий к людям не выезжает. Сокрушается, что никто из его родственников “не ходит тропой древнего человека”.

В молодости был хорошим охотником. Экстерном окончил два класса и был принят в комсомол. Был колхозным оленеводом, однако случилась недостача и, боясь оказаться за решеткой, вынужден был скрываться со своими стадами. С 1953 г. не посещал поселок, хотя уже с начала 1950-х годов на него власти не обращали внимания. Когда он это понял, то уже отвык от людей, от общения. Два-три человека у него в гостях – большая тяжесть для хозяина. Присутствие посторонних мешает ему спать.

Про Ойся Пеналовича и его жену говорят, что они совсем не болеют, но когда пообщаются с

людьми – чувствуют себя плохо. Все подарки, продукты, привезенные другими людьми – окуривают.

Иуси Ламки Ханевна

Родилась около 1930-31 г. Была самой младшей из рода Айваседа-Тётт. Поскольку уже в 1950-х годах она была замужем, то во время формирования выборных списков ей записали больше лет – 18, в то время как ей было 15-16 лет. Поэтому точно ее возраст не определить.

У ее отца, Хани, была жена Ваймаколы, которую он отобрал у своего родного, старшего в семье, брата Калли. У Хани и Ваймаколы были дочери Пальга и Ламки. Они первоначально не знали, как писать отчество, но когда стали выдавать детские пособия и премии (до войны), стали писаться Ханевны. Своего “отца” называли по имени Ханя, т.е. не называли отцом. Их мать Ваймаколы была родственницей Ойси Пеналовича.

Казамкина Полина Васильевна

Родилась в 1941 г. на р. Юккуньеган (Деревянная речка). Полина Васильевна из хантыйского рода Махи (Бобра). В настоящее время живет на стойбище *Йис настукут мылын* (“Старинных оленеводов заводь”). Это стойбище всегда живое, т.е. посещаемое людьми. Казамкина П.В. одна из немногих, кто умеет выделывать шкуру налима.

Участница всех традиционных мероприятий. О ней говорят, что она буквально родилась в обласе.

Знак собственности рода Казамкиных – \mathcal{J} .

Казамкина Аттени Соболевна (Айваседа)

Родилась в 1930 г. на р. Пур, из рода Тётт. Всю жизнь проработала в пос. Варьеган: в школе, в колхозе, ПОХе. Косила сено, рыбачила, жила в лесу. Односельчане отмечают ее огромное трудолюбие. Выростила троих детей.

Знает досконально хантыйский и ненецкий языки, традиции. Муж, Казамкин Ефрем Ильич, был первым в свое время коммунистом. Аттени Соболевна обладает природным даром запоминать все из своей культуры.

Участница многочисленных выставок, конкурсов, фестивалей. Выступала в ансамблях “Пяшита”, “Щэ’эв ни”. Обладает удивительно сказочным голосом.

Аттени – старинное ненецкое имя. Когда в чуме родилась девочка, отец спросил: “Кто у меня (родился)?” Родственники говорят: “*He*” (девочка). “Ну, ладно, *таття не*” (“пусть будет девочка”). Так и называли ее Татени. А уже позже, в школе, начальную букву отняли от слова, и получилось Аттени.

Сардакова Анастасия Александровна

В девичестве Покачева, родилась около 1930 года. Из многодетной семьи, и у самой родилось пятеро дочерей. В 1952 г. вторично вышла замуж за Сардакова Н.С. и переехала к нему на стойбище на р. Ягурьях. Мужа взяли в армию, и она растила дочь одна. Когда муж вернулся, у них родилось еще четыре девочки. Младшим детям исполнилось по 10-15 лет, когда утонул отец, и она растила детей одна.

Когда дети выросли и вышли замуж, и она нашла свою половину – Казамкина Константина Наумовича. У Константина Наумовича это был третий брак. Когда умер и этот муж, она еще год жила на р. Ампута, затем переехала на стойбище старшей дочери на устье Ватьегана, где и живет сейчас.

Рыбачила, охотилась, пасла оленей. Сама ставила мордушки, выполняла и мужскую, и женскую работу. Училась мало, поэтому все приходилось запоминать. Сардакова А.А. жила в среде мастеров и талантливых людей конца 1920 – начала 1930 годов, но еще помнит и людей с конца 1890-х годов.

ЛИТЕРАТУРА

- Аксанова Г.А. История антропологического изучения ненцев // Некоторые проблемы этногенеза и этнической истории народов мира. М. 1976.
- Алексеев В.П. Лесные ненцы (соматологические таблицы) // Вопросы антропологии. Вып. 39. 1971.
- Алексеева Т. И., Волков-Дубровин В.П. и др. Антропологическое изучение лесных ненцев (морфология, физиология и популяционная генетика) // ВА. Вып. 41. 1972.
- Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. М.-Л. 1959.
- Артеев Г.И. Кочевья оленеводов северо-западной части Обдорского района // Урал. 1926. № 8.
- Арутюнов С.Л. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М. 1989.
- Арцишевский Р.А. Мировоззрение как проблема исторического материализма // Мировоззрение: опыт теоретического анализа. М. 1985.
- Балалаева О.Э. Священные места хантов Средней и Нижней Оби // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). Екатеринбург. 1999.
- Бахрушин С. В. Научные труды. Т. III. Ч. 2. М. 1955.
- Большой энциклопедический словарь. СПб. 1998.
- Борисов А.А. У самоедов. СПб. 1907.
- Броднев М.М. От родового строя к социализму // СЭ. 1950. № 1.
- Бромлей Ю.В. Этническая общность и эндогамия // Тезисы докладов на сессии отделения истории АН СССР, посвященные 50-летию Ленинского декрета о создании ГАИМК – института археологии АН СССР и итогам полевых археологических и этнографических исследований в 1968 г. Л. 1968.
- Бромлей Ю.В. Этнос и эндогамия // СЭ. 1969. № 6.
- Бромлей Ю.В. Обсуждение статьи Ю.В.Бромлея «Этнос и этнография» // СЭ. 1970. № 3.
- Бромлей Ю.В. К характеристике понятия «этнос» // Расы и народы. Вып. 1. М. 1973.
- Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М. 1981.
- Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М. 1983.
- Бугаева А.М. Традиционная этнопедагогика хантов и манси. М. 1994.
- Василевич Г.М. Домашние и шаманские верования эвенков // СЭ. 1971. № 5.
- Васильев В.И. Социальная организация азиатских ненцев, энцев и нганасан // Общественный строй у народов Северной Сибири. М. 1970.
- Васильев В.И. О генетической природе этнических компонентов лесных ненцев // СЭ. 1973. № 4.
- Васильев В.И. К проблеме этногенеза северосамодийских народов // Социальная организация и культура народов Севера. М. 1974.
- Васильев В.И. Проблемы формирования фратриально-родовой организации сибирских ненцев в этногенетическом аспекте // Из истории Сибири. Вып. 21. Томск. 1976.
- Васильев В.И. Открытие самодийского мира // СЭ. 1976. № 4.
- Васильев В.И. Исторические предания ненцев как источник при исследовании этногенеза и этнической истории северосамодийских народов // Этническая история и фольклор. М. 1977.
- Васильев В.И. Проблемы формирования северосамодийских народностей. М. 1979.
- Васильев В.И. Проблема этногенеза северосамодийских народов (ненцы, энцы, нганасаны) // Этногенез народов Севера. М. 1980.
- Васильев В.И., Головнев А.В. Народный календарь как источник исследования хозяйственного уклада народов Северо-Западной Сибири // Духовная культура народов Сибири. Томск. 1980.
- Васильев В.И. Особенности развития этнических и языковых процессов в этнокультурных зонах Европейского Севера и Северной Сибири // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М. 1985.
- Васильев В.И. Ненцы, энцы, нганасаны (северосамодийские народы) // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М. 1994.
- Вениамин, архимандрит. Самоеды мезенские // ВРГО. Кн. III. 1855.
- Вербов Г.Д. Лесные ненцы // СЭ. 1936. № 2.
- Вербов Г.Д. Пережитки родового строя у ненцев // СЭ. 1939. № 2.
- Вербов Г.Д. Диалект лесных ненцев // Самодийский сборник. Новосибирск. 1973.
- Вэлла Ю. Вести из стойбища. Радужный. 1989.
- Вэлла Ю. Вести из стойбища. Свердловск. 1991.
- Вэлла Ю. Мы никогда не исчезнем с лица земли // СП. 1996. №№ 3-4.
- Гемуев И. Н. Мировоззрение манси. Дом и космос. Новосибирск. 1990.

- Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. Ч. III. СПб. 1777.
- Гнедовский С.В., Абанкина Т.В. и др. Культура и религия. М. 1995.
- Головнев А.В. «Свое» и «чужое» в представлениях хантов // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII. М. 1991.
- Головнев А.В. Говорящие культуры. Екатеринбург. 1995.
- Дмитриев-Мамонов А.И., Голодников К.М. Юридические обычаи самоедов. Памятная книжка Тобольской губернии на 1884. Тобольск. 1884.
- Долгих Б.О. О родоплеменном составе и распространении энцев // СЭ. 1946. № 4.
- Долгих Б.О. Происхождение нганасанов // Сибирский этнографический сборник. Т.1. ТИЭ. Т.XVIII. 1952.
- Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. // ТИЭ. Новая серия. Т. 55. М. 1960.
- Долгих Б. О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М. 1970.
- Долгих Т.Б. Традиционное жилище лесных ненцев бассейна реки Пур // СЭ. 1971.
- Дюркгейм Э. Метод социологии. Киев. 1899.
- Жирмунский В.М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М. 1958.
- Жорницкая М.Я. Народные танцы Сибири как историко-этнографический источник // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск. 1990.
- Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. М. 1997.
- Зенько М.А. Об общих чертах в мировоззренческой традиции хантов и лесных ненцев // Обские угры. Тобольск-Омск. 1999.
- Зинченко Н.К. Кого в круг пригласить? // Западная Сибирь, история и современность. Краев. зап. Вып. 1. Нижневартовск. 1998.
- Зуев В.Ф. Описание живущих в Сибирской Губернии в Березовском уезде иноверческих народов Остяков и Самоедов // Материалы по этнографии Сибири XVIII в. М.-Л. 1947.
- Зыкова Л. Сны лесного ненца // Югра. 1997. № 4.
- Из истории шаманства. Томск. 1976.
- Ильина И.В., Маргынова Е.П. Ребенок в традиционной культуре юганских хантов // Народы Сибири. Кн. 3. М. 1997.
- Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб. 1847.
- История первобытного общества: эпоха первобытной общины. М. 1986.
- Источники по этнографии Западной Сибири. Томск. 1987.
- Калинин И.М. О распространении самоедов в прошлом. Изв. Гос. РГО. Т.IX1. Вып. 1. 1929.
- Канакин И.А. Языки соседей (о хантыйском и ненецком). Тюмень. 1996.
- Карапетова И.А. Лесные ненцы: к проблеме региональной и субэтнической специфики в материальной культуре // Этнокультурная динамика в центре и на периферии этнического ареала. М. 1986.
- Карлов В.В. Народности Севера Сибири: особенности воспроизводства и альтернативы развития // СЭ. 1991.
- Карьялайнен Г.Ф. Религия Югорских народов. Т. 2. Томск. 1995.
- Кастрен М.А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири, 1838-1844, 1845-1849 // Магазин земледелия и путешествий. Т.6. Ч. 2. М. 1860.
- Корниенко О.Г., Айбаседа Ю.К. Путем Хозяйки Агана. Нижневартовск. 1999.
- Козьмин В.А. Традиции в развитии современного оленеводства таежной зоны Западной Сибири // Культурные традиции народов Сибири. Л. 1986.
- Козьмин В.А. Типология оленеводства народов Западной Сибири // Историческая этнография. Л. 1985.
- Конаков Н.Д. Календарная символика уральского язычества. Сыктывкар. 1990.
- Косарев М.Ф. Западная Сибирь в древности. М. 1984.
- Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. М. 1977.
- Кравцов В.Г. Очерк истории народов Северо-Западной Сибири. М. 1937.
- Крупник И.И. Арктическая экология. М. 1989.
- Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Материалы по фольклору хантов. Томск. 1978.
- Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск. 1984.
- Кулемзин В.М. Отношение человек – общество, человек – вещь, человек – природа в традиционных и современных культурах Сибири. М. 1997.
- Куприянова З.Н. Терминология родства в устном народном творчестве ненцев. Уч. зап. Лен.гос.пед.инст. им. А.И.Герцена. Т.101. 1954.
- Куприянова З.Н. К характеристике ненецкого эпоса. Уч. зап. Лен.гос.пед. инст. им. А.И.Герцена. Т.132. 1957.
- Куприянова З.Н. Эпические песни ненцев. М. 1965.
- Куриков В.М. Коренные малочисленные народы и промышленное освоение // Обычное право и правовой плюрализм. М. 1999.
- Куроптев А. Охота на дикого оленя. Природа и люди Севера. Сб.1. Архангельск. 1927.
- Лар Л.А. Шаманы и боги. Тюмень. 1998.
- Лебедева Н.М. Социальная психология этнических миграций. М. 1993.
- Левин М.Г., Чебоксаров Н.Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // СЭ. 1955. № 4.

- Легенда об Ун-ими (Лесная женщина Мэнкв). Подготовил к печати В.Колодкин // Западная Сибирь. История и современность. Краев. зап. Вып.1. Нижневартовск 1998.
- Лукина Н.В. Об этнических связях васюганско-ваховских хантов // Материалы об этнографии Сибири. Томск. 1972.
- Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов. Томск. 1985.
- Лукина Н.В. Культурные традиции в хозяйственной деятельности хантов // Культурные традиции народов Сибири. Л. 1986.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск. 1988.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск. 1989.
- Максимов С.В. Год на Севере. СПб. 1890.
- Мамедов Н.М. Культура. Экология. Образование. М. 1996.
- Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М. 1998.
- Матвеев Л. К. О древнем расселении самодийцев по данным топонимики // Топонимика Востока. М. 1964.
- Мельников В.П. Осознать суть созидания // Пути и средства достижения сбалансированного эколого-экономического развития в нефтяных регионах Западной Сибири. Труды NDI. Вып.1. Нижневартовск. 1995.
- Миськова Е.В. Стойбище-на-нефти и национальный поселок: жизнь семей лесных ненцев и восточных хантов в районах разрабатываемых нефтяных месторождений // Обычное право и правовой плюрализм. М. 1990.
- Митусова Р.П. Год среди лесного народа // Вокруг света. № 9, 11, 12, 14, 15. 1929.
- Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии «Народы Советского Союза». Вып. 5. Народы уральской языковой семьи. М. 1991.
- Народы Севера России. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XVIII. Ч. II. М. 1992.
- Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М. 1994.
- Народы Сибири и Севера России в XIX в. М. 1994.
- Ненецкие сказки. Составитель А.М.Щербакова. Вологда. 1984.
- Ненцы: оленеводы и охотники // Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск. 1997.
- Неотрадиционализм на Российском Севере. М. 1994.
- Нижневартовский район. Страницы истории. Под рук. Солодкина Я.Г. Нижневартовск. 1998.
- Новикова Н.И. Алкоголизм у коренных народов Севера России // Среда и культура в условиях общественных трансформаций. М. 1995.
- Новикова Н.И. Охотники и нефтяники: возможность договора // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М. 1995.
- Одежда народов Сибири. Л. 1970.
- Ожегов С.И. Словарь современного русского языка. М. 1990.
- Основные показатели развития экономики и культуры малочисленных народов Севера (1980-89 годы). М. 1990.
- Осокина Э. Долги наши // "Ленинское знамя", 16 октября 1990.
- Очерк культурогенеза народов Западной Сибири: мир реальный и потусторонний. Т.2. Томск. 1994.
- Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч.III. СПб. 1788.
- Патканов С.К. Стародавняя жизнь остяков и их богатырей по былинам и сказаниям // ЖС. Вып. 3-4. СПб. 1891.
- Пивнева Е.А. Грозит ли депопуляция малочисленным народам Севера // Среда и культура в условиях общественных трансформаций. М. 1995.
- Пивнева Е.А. Из истории колхозного строительства в Березовском районе Тюменской области // Народы Сибири. Кн.2. М. 1995.
- Пивное В.М. «Свое» и «чужое» в культуре // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера. Петрозаводск. 1997.
- Полное собрание русских летописей. Т.I. СПб. 1864.
- Попова Я.Н. Фонетические особенности лесного наречия ненецкого языка. М. 1978.
- Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л. 1981.
- Программа «Экологическое образование населения ХМАО» // "Новости Югры", 20 мая 1997.
- Прокофьев Г.Н. Ненецкий (юрако-самодийский) язык // Языки и письменность народов Севера. Ч.1. М.-Л. 1937.
- Прыткова Н.Ф. Одежда народов самодийской группы как исторический источник // Одежда народов Сибири. Л. 1970.
- Романова Е.Н. Люди солнечных лучей с поводами за спиной (судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). М. 1997.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск. 1990.
- Сибирь XVIII в путевых описаниях Г.Ф.Миллера // История Сибири. Первоисточники. Вып. 6. Новосибирск. 1996.
- Симченко Ю.Б., Смоляк А.В., Соколова З.П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М. 1993.
- Синицын М. По ненецкой земле. М. 1960.
- Сирина А.А. Катангские звенки в XX в.: расселение, организация среды жизнедеятельности. М. 1995.
- Соколова З.П. Обсуждение статьи Ю.В.Бромлея «Этнос и эндогамия» // СЭ. 1970. № 3.
- Соколова З.П. Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири. М. 1970.

- Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX века. Л. 1971.
- Соколова З.П. Женские и мужские священные места у хантов р.Сыня // Итоги полевых работ института этнографии в 1971 году. М. 1972.
- Соколова З.П. Формирование ареалов этнографических групп хантов и манси // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л. 1975 а.
- Соколова З.П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М. 1975 в.
- Соколова З.П. Проблема рода, фратрии и племени у обских угров // СЭ. 1976 а. №6.
- Соколова З.П. Страна Югория. М. 1976 б.
- Соколова З.П. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. М. 1980.
- Соколова З.П. Туголуков В.А. Старые и новые названия народов Севера // СЭ. 1983. № 1.
- Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода. М. 1983.
- Соколова З.П. Перестройка и судьбы малочисленных народов Севера // История СССР. М. 1990 а. № 1.
- Соколова З.П. Эндогамный ареал и этническая группа. М. 1990 б.
- Соколова З.П. Народы Севера СССР: прошлое, настоящее и будущее // СЭ. 1990 в. № 6.
- Соколова З.П. Проблемы этнокультурного развития народов Севера // Расы и народы. 1990. Вып. 20.
- Соколова З.П. О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск. 1990.
- Соколова З.П. Адаптивные свойства культуры народов Севера // СЭ. 1991. № 4.
- Соколова З.П., Мещтыб Н.А. О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских, юганских) хантов и аганских ненцев. Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М. 1993.
- Соколова З.П. Народы севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Народы Севера Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М. 1994.
- Соколова З.П. Концептуальные подходы к развитию малочисленных народов Севера // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М. 1995.
- Сподина В.И. О чем твоя песня, Аули? М. 1995.
- Сподина В.И. Методическое пособие по этнографии. Мегион. 1995.
- Сподина В.И. Воспитательная роль ненецкой системы родства // Роль традиций в семейном воспитании. Мегион. 1998.
- Сподина В.И. Роль деревьев в организации священного пространства // Лес и человек. Мегион. 1998.
- Сподина В.И. Определение «своего» пространства в традиционном мировоззрении лесных ненцев // Западная Сибирь: история и современность. Краев. зап. Вып. 2. Екатеринбург. 1999.
- Сподина В.И. Родовое стойбище как организация среды жизнедеятельности // Городская среда и экология. Мегион. 1999.
- Старцев Г. Самоеды (ненча). Л. 1930.
- Сухарев А.В. К вопросу о роли этнических условий в нарушении психической адаптации и воспроизводства населения // Этнодемографические особенности воспроизводства народов Севера России М. 1995.
- Сухарев А.В., Степанов И.Л. и др. Этнофункциональный подход к психологическим показателям адаптации человека // Современные тенденции репродуктивных процессов у народов Севера. М. 1996.
- Сусой Е.Г. Народ – творец и художник, поэт и певец // Народы Северо-Западной Сибири. Томск. 1994.
- Тейлор Э.В. Первобытная культура. М. 1989.
- Терещенко Н.М. Материалы по языку ненцев. М. 1956.
- Терещенко Н.М. Ненецко-русский словарь. М. 1965.
- Терещенко Н.М. Ненецкий язык // Языки народов СССР. М. 1965.
- Ткаченко А., Корюхина А. К проблеме ратификации РФ конвенции МОТ № 169 «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни в независимых странах» // СЭ. 1995. № 3.
- Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX - нач. XX в. М.-Л. 1957.
- Токарев С.А. Религия и история народов мира. М. 1965.
- Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // СЭ. 1970. № 4.
- Топоров В.Н. Космос // Мифы народов мира. М. 1982.
- Топоров В.Н. О некоторых предпосылках формирования категории посессивности // Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности. М. 1986.
- Топорова Т.В. К вопросу о семантических мотивировках обозначения пространства и времени в древнегерманских языках // Известия АН СССР. Серия литература и язык. Т.44. Вып. V. М. 1985.
- Тохолая Г. Ненецкие игры // СП. 1994.
- Филиппова Е.И., Филиппов В.Р. Камо грядеши? // СЭ. № 6. 1992.
- Харузин Н. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов. М. 1899.
- Хайду П. Уральские языки и народы. М. 1985.

- Хейдметс М. Пространственная регуляция общения человека // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по психологии. VI. Тарту. 1977.
- Хомич Л.В. Ненцы. М.-Л. 1966.
- Хомич Л.В. Некоторые вопросы ненецкой антропологии // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск. 1973.
- Хомич Л.В. Ненецко-самодийские этнокультурные связи // Вопросы советского финноугроведения. Петрозаводск. 1974.
- Хомич Л.В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л. 1976.
- Хомич Л.В. Реальность и фантазия в фольклоре ненцев. // Фольклор и этнография. Л. 1984.
- Хомич Л.В. Культурные традиции в трудовой деятельности и материальной культуре оленеводов Севере-Западной Сибири // Культурные традиции народов Сибири. М. 1986.
- Чаев Н.С. Несколько заметок к истории ненцев в XVII в. // Уч. зап. Лен. гос. ун-та. Серия исторических наук. 1939. № 5.
- Чанышев А.Н. Начало философии. М. 1982.
- Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // ТИЭ. Новая серия. Т.11. 1959.
- Чешко С.В. Человек и этничность // СЭ. № 6. 1994.
- Чистов К.В. О взаимоотношении фольклористики и этнографии // СЭ. 1971. № 5.
- Чистов К.В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // СЭ. № 3. 1972.
- Шатилов М.В. Ваховские остяки: этнографические очерки // ТГКМ. Томск. Т.IV. 1931.
- Шейн С. Аборигены // "Местное время", 28 марта 1991.
- Щепанская Т.В. Собака – проводник на грани миров // СЭ. 1993. № 1.
- Элиаде М. Священное и мирское. М. 1994.
- Этническое развитие народностей Севера в советский период. М. 1987.
- Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып.2. М. 1995.

Список сокращений

БЭС	–	Большой энциклопедический словарь
ВА	–	Вопросы антропологии
вог.	–	вогульский
ВРГО	–	Вестник Русского географического общества
ГАИМК	–	Государственная академия истории материальной культуры
ЖС	–	Живая старина
МАЭ	–	Музей антропологии и этнографии им. Петра I.
мн.	–	множественное (число)
пос.	–	поселок
р.	–	река
РГО	–	Русское географическое общество
сам.	–	самодийский
СП	–	“Северные Просторы”
СЭ	–	“Советская этнография”
ТГУ	–	Томский государственный университет
ТЗС	–	Труды по знаковым системам Тартуского государственного ун-та
ТИЭ	–	Труды Института этнографии АН СССР
ТТКМ	–	Труды Томского краеведческого музея
цит.	–	цитата

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (5)

Глава 1. Основы мироздания (25)

1. Вертикальная структура мира (25)
2. Горизонтальное строение пространства (36)

Глава 2. Физическое пространство (43)

1. Практическое освоение пространства (43)
2. Освоенное человеком пространство (48)
3. Одухотворенность пространства (55)

Глава 3. Пространство человека (61)

1. Социальное пространство (61)
2. Пространство души (70)

Глава 4. Качественные характеристики пространства (79)

1. Священные (культовые) места (79)
2. “Свое” и “чужое” пространство (88)
3. Сверхъестественные существа и их пространство (91)

Заключение (101)

Приложения (105)

Литература (117)

Научно-информационное издание

Сподина Виктория Ивановна

**Представление о пространстве в традиционном мировоззрении
лесных ненцев Нижневартовского района**

В книге использованы фотографии: Б. Брагина, С. Гасина, А. Головнева, Ю. Гордеева,
Н. Гынгазова, Ш. Дудека (Германия)

Лицензия ИД № 05960 от 03.10.01г. (ЛР 040112 от 14.10.91)

Подписано в печать 28.05.2001.

Формат 84 x 108 1/16. Усл. печ. л. 7,5.

Гарнитура Таймс.

Бумага мелованная (Фин.)

Печать офсетная

Тираж 2000.

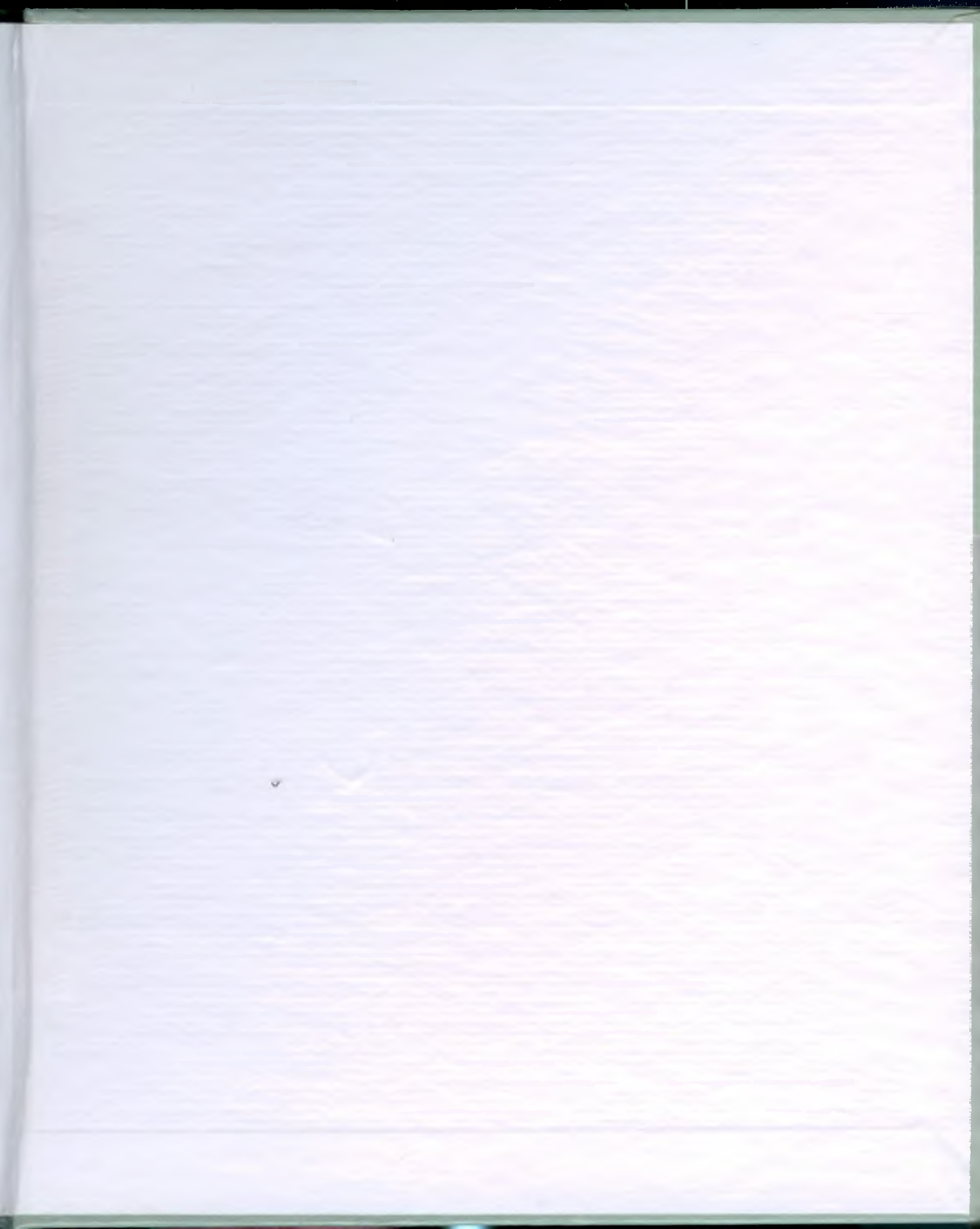
Заказ № 1025-8

Издательская группа «Солярис»



Издательский центр «Агро»
630067, Новосибирск, ул. Никитина, 151-а.

Издательство «ЦЭРИС»
630099, Новосибирск, ул. Советская, 18, оф. 422





Кандидат исторических наук **Виктория Ивановна Сподина**, начав свою деятельность на Тюменском Севере в качестве школьного учителя, сейчас возглавляет Региональный историко-культурный и экологический центр (Экоцентр) в г. Мегионе.

Организовала и провела 14 этнографических и фольклорных экспедиции по территории ХМАО. Инициатор организации полевого лагеря-стойбища. Книга «Легенды и были Деревянной речки» (под редакцией В.И.Сподиной), изданная по материалам полевых дневников ребят, участников этнографической экспедиции 1999 г. на земли хантыйского рода Айпиных, удостоена главного приза IV Международного фестиваля «Дети и экология: XXI век» в номинации «Самая добрая детская книжка».

В 1996 г. по приглашению Американской АН Сподина В.И. в составе российской делегации знакомилась с работой Службы Лесов (штат Орегон) и системой жизнеобеспечения в индейской резервации Уорм Спрингс.

С 1997 г. является членом Международного Совета музеев (ИКОМ). Участник генеральных конференций ИКОМ в Австралии (1998 г.) и в Испании (2001 г.).

Свыше 10 лет проводит исследования состояния традиционной культуры коренных народов Нижневартовского района в местах интенсивного промышленного освоения.

Автор пяти научно-популярных книг и более 10 научных статей.