

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
**«НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ТОМСКИЙ ПОЛИТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**

СЕЛЬКУПЫ

ОЧЕРКИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ И СЕЛЬКУПСКОГО ЯЗЫКА

Монография

2-е издание, исправленное и дополненное

Издательство
Томского политехнического университета
2013

УДК 39(571.1)+811.511.2

ББК Т52(25)+Ш167

С29

Авторы

Н.А. Тучкова, С.В. Глушков, Е.Ю. Кошелева,
А.В. Головнёв, А.В. Байдак, Н.П. Максимова

С29

Селькупы: Очерки традиционной культуры и селькупского языка: монография / Н.А. Тучкова, С.В. Глушков, Е.Ю. Кошелева и др.; Томский политехнический университет. – 2-е изд., испр. и доп. – Томск: Изд-во Томского политехнического университета, 2013. – 318 с.

ISBN 978-5-4387-0185-9

Монография посвящена селькупскому этносу, представители которого проживают в районах Томской, Тюменской областей и частично в Туруханском районе Красноярского края. В ней привлекаются музейные, архивные источники, лексикографические данные различных селькупско-русских и селькупско-немецких словарей. Кроме того, используются полевые материалы авторов, собранные ими в различных районах проживания селькупов на протяжении 1980–1990-х гг.

Предназначена для этнографов, лингвистов, историков, археологов, краеведов, а также студентов и аспирантов гуманитарных факультетов.

УДК 39(571.1)+811.511.2

ББК Т52(25)+Ш167

Рецензенты

Доктор филологических наук,
профессор заведующий кафедрой немецкого
и французского языков ОФ ТГАСУ
Н.Г. Кузнецова

Кандидат исторических наук,
доцент кафедры отечественной истории ТГУ
Э.Л. Львова

ISBN 978-5-4387-0185-9

© ФГБОУ ВПО НИ ТПУ, 2013

© Авторы, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (Н. А. Тучкова)	4
1. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ СЕЛЬКУПОВ	
1.1. История изучения культуры и этнической истории селькупов (Н. А. Тучкова)	6
1.2. История изучения селькупского языка (С. В. Глушков, А. В. Байдак)	24
2. СЕЛЬКУПСКИЙ ЯЗЫК	
2.1. О праистории селькупского языка (С. В. Глушков)	34
2.2. Диалекты селькупского языка (С. В. Глушков, А. В. Байдак, Н. П. Максимова)	49
3. КУЛЬТУРА СЕЛЬКУПОВ	
3.1. Хозяйство (А. В. Головнёв, Н. А. Тучкова)	64
3.2. Средства передвижения (Н. А. Тучкова)	95
3.3. Поселения и жилища (Н. А. Тучкова)	117
3.4. Пища и домашняя утварь (Н. А. Тучкова)	153
3.5. Одежда (Н. А. Тучкова)	167
3.6. Семейные обряды (Н. А. Тучкова)	192
3.7. Традиционное мировоззрение (Н. А. Тучкова)	224
3.8. Обряды годового цикла и общественные праздники (Н. А. Тучкова)	245
3.9. Народное творчество (Н. А. Тучкова)	256
3.10. Селькупы на рубеже XX–XXI вв. (Е. Ю. Кошелева)	278
Литература и источники	288
Список сокращений	316

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная коллективная монография посвящена материальной и духовной культуре селькупов, а также селькупскому языку и его диалектным подразделениям.

Общепринятым в публикациях историков и этнографов является деление селькупов на две группы – **южную** и **северную**. Таким образом, при работе с селькупским материалом обычно реализуется бинарная классификация, в рамках которой селькупам южной группы (широко известными также как нарымские или среднеобские) считают все подгруппы селькупов, проживающие на территории Томской области; селькупам северной группы (или тазовско-туруханскими) считают жителей селькупов Ямало-Ненецкого автономного округа и Красноярского края.

В разделе 2.2. «Диалекты селькупского языка» данной монографии представлена тернарная классификация локальных групп селькупов, разработанная лингвистами (М. А. Кастреном, К. Доннером, Т. Януриком, Е. А. Хелимским, Ю. А. Моревым), согласно которой выделяются **южный** (среднеобско-кетско-чаинско-чулымский), **центральный** (тымско-васюганско-нарымско-парабельский) и **северный** (тазовско-туруханский) диалектные ареалы.

На сегодняшний день в селькуповедении сложилась ситуация, когда историки (включая археологов) и этнологи продолжают пользоваться бинарной классификацией, а лингвисты с конца 1980-х гг. перешли к использованию тернарной как основной и наиболее точной классификации.

В данной работе предпринимается попытка ввести тернарную классификацию как опорную в силу её более надёжного и верифицированного обоснования (см. Janurik, 1978; Хелимский, 1985). Достаточная надёжность лингвистической классификации обеспечивается тем, что деление на диалекты и говоры производится на основе установления изоглосс, разделяющих языковой континуум на сегменты. При этом каждый такой сегмент отделяется от другого «пучком» изоглосс (т. е. сгруппированным набором языковых особенностей). Для поиска каждой изоглоссы лингвистами привлекается от нескольких десятков до сотен примеров, и практически исключено выделение изоглосс на основе единичных данных.

Признавая приоритет тернарной классификации, тем не менее, в этнографических разделах данной работы термин «южные селькупы» или «южноселькупский ареал» по-прежнему употребляется именно в «широком смысле», т. е. с включением центральных групп селькупов в состав южных.

Все селькупские термины в тексте работы даны, как правило, в финно-угорской транскрипции, за исключением некоторых цитат, где в ряде случаев используется кириллическая графика.

Написание селькупских слов сверено со словарями: Очерки по селькупскому языку. Т. 2, 3 (ОСЯ, 1993, 2002); Селькупский разговорник (на-рымский диалект) (Купер, Пустаи, 1993); Сююссыгуй ээджипсан Кээт-кый кууланни (Алатало, 1998); Sölkupisches Wörterbuch (Alatalo, 2004).

Для каждого селькупского слова-термина приводится, по возможности, три лексикографически выверенных диалектных варианта: его форма из кетского диалекта (кет.), нарымского (нар.) и тазовского (таз.). Например: весло – кет. *lappi*, нар. *lab*, таз. *lapj*. Таким образом, оказываются представленными все основные диалектно-локальные группы селькупов – южная, центральная и северная.

Монография снабжена иллюстрациями, в том числе авторскими фотографиями А. Г. Тучкова и Н. А. Тучковой, сделанными во время экспедиционных поездок по Томской области в 1992–1998 гг. (Бакчарский, Верхнекетский, Каргасокский, Колпашевский, Парабельский районы). Также использованы фотофиксации А. А. Ким-Малони, О. А. Казакевич, Т. Ю. Кобзаревой для создания видеоряда, репрезентирующего культуру северных селькупов.

Кроме того, в данной работе задействованы уже публиковавшиеся ранее фотографии К. Доннера, а также фотографии И. С. Фатеева из фондов Томского и Колпашевского краеведческих музеев. Особую роль в создании видеоряда селькупской культуры сыграли рисунки А. Г. Варгина, воспроизведенные в данной книге по образцам, представленным в электронном каталоге «Этнография Сибири в работах красноярских художников» (2003).

Авторский коллектив монографии: Н. А. Тучкова, канд. ист. наук; С. В. Глушков, канд. филол. наук; Е. Ю. Кошелева, канд. ист. наук; А. В. Головнёв, докт. ист. наук; А. В. Байдак, канд. филол. наук; Н. П. Максимова. Организационная работа по подготовке книги к изданию осуществлена Н. А. Тучковой и С. В. Глушковым.

Авторский коллектив благодарит этнолога, докт. ист. наук Н. В. Лукину (Санкт-Петербург) за консультативную помощь и участие в редактировании рукописи книги, а также канд. пед. наук, зав.кафедрой иностранных языков ЭНИН ТПУ Н. А. Качалова и канд. филол. наук, зав. кафедрой языков народов Сибири ТГПУ А. Ю. Фильченко за поддержку и помощь в реализации данного издательского проекта.

Н. А. Тучкова

1. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ СЕЛЬКУПОВ

1.1. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ И ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ СЕЛЬКУПОВ

Первые упоминания о населении Среднего Приобья, в которых отмечены в том числе и некоторые черты жизни селькупов, датируются началом XVII в. Одно из самых ранних упоминаний встречается в летописи 1636 г. митрополичьего дьяка Саввы Есипова (Есиповская летопись). В этом документе население, соотносимое последующими исследователями с селькупам, именуется Пегой ордой. При характеристике хозяйственной культуры населения Оби, Есипов использовал общий этноним «остяки», что позднее внесло определенные трудности в разграничение народов Приобья.

Весьма подробное и обстоятельное описание населения Оби принадлежит Николаю Спафарию, который, направляясь в 1675 г. с посольством в Китай, проехал по Оби от Тобольска до Нарыма, и далее – по Кети до Маковского острога (маршрут его путешествия см.: Спафарий, 1882). Им были перечислены фактически все населенные пункты, существовавшие в тот момент на речных побережьях, мимо которых он проплывал, причем, с указанием расстояний в вёрстах между поселениями или географическими объектами. Таким образом, Спафарий первым обрисовал ареал обитания «остяцкого» населения, объединив при этом хантов и среднеобских селькупов. Он очертил следующие границы их территории: «А жилище их начинается от Иртыша и до устья реки Иртыша, где впадает в Обь, и потом по Обе на низ до Березова и до Окиянского моря и вверх по Обе реке до Томского города, также и по Кете реке до вершины ея» (Спафарий, 1997. С. 254–255).

Не разграничивая хантов и селькупов территориально, Спафарий вместе с тем отметил у «единого» народа, как он считал, наличие двух разных языков. Кроме того, им были записаны основные этнонимы: «Сами себя именуют своим языком, которые по Обе живут и по Иртышу, *кандаях*, а Нарымские и Кецкие именуют же себя *чугулы*» (Спафарий, 1997. С. 254). Запись Спафарием этнонима *чугулы* является первой и самой ранней из дошедших до нас фиксацией этого этнонима, бытующего

в несколько измененном виде (в форме *čumyl'(-qip /-qula)*) до настоящего времени.

Под названием «остяки» отмечено население на Оби между Нарымским и Томским острогами на карте С. У. Ремезова (1701), которая подытоживает знания XVII в. о населении Сибири (в том числе и о жителях Приобья).

К сожалению, все известные материалы XVII в. нельзя назвать в полной мере научными описаниями, слишком отрывочный и противоречивый характер они носили. Отличительной чертой всех ранних сведений о населении Средней Оби и ее притоков является отсутствие у исследователей четкой дифференциации его по этническому и языковому признакам. Несмотря на ряд явных особенностей, которые проявлялись у разных народов в очерченном регионе, авторы этих свидетельств предпочитали говорить об «остяках» вообще.

Качественный этап в развитии знаний о народах Сибири связан с именем Герарда Миллера, его вкладом в становление лингвистических и этноисторических исследований в России. Основываясь на сравнительном анализе языков народов обского бассейна, территорию которых он обследовал в мае-июне 1740 г., историк выделил население Нарымского Приобья в отдельную этническую группу, отличную от хантов, по одному лишь «сходству их житъя и промыслов» остяками называвшихся.

Особый интерес представляют материалы Миллера о расселении нарымских селькупов в первой половине XVIII в. Они дополняют собой материалы Н. Спафария и дают возможность более четко обрисовать локализацию населения (см. Миллер, 1996).

В рамках своих этнолингвистических исследований Миллер проводил целенаправленный сбор этнонимии населения Сибири, в том числе и среди уральских народов. Он впервые собрал подробные данные по этнонимии населения Оби, в которых обские селькупы значатся под именем *Dshumul-Kup*, *Dshumul-Kula*, а селькупы р. Кеть – *Tangi-gula* (т. е. низовые люди) (Хелимский, 2005а. С. 31). Собирая материал среди северных селькупов, Миллер различал следующие их группы: *die Ostiaken am Tas*, *Surgutische Ostiaken am Tas und zu Karassina*, *Kudasseische und Baichische Ostiaken*, *Ostiaken zu Karassina* (Хелимский, 2005 а. С. 32). Однако только единожды Миллеру удалось записать самоназвание в североселькупском ареале: в Новой Мангазее (Туруханске) в 1739 г. им был записан этноним *Schöselgub*. По мнению лингвистов, именно этот этноним считается первичной формой, давшей впоследствии иные, более укороченные варианты, в том числе и форму *söl'qip* (сёлькуп) (Хелимский, 2005б. С. 42–43).

Чрезвычайно ценный материал был собран Миллером относительно населения бассейна р. Вах. Он писал о нем следующее: «От рч. Kul-jogon досюда [т. е. до рч. Kam-sêš] живут по Ваху остяки так называемой Тымской волости, которые, как и остяки, живущие по Тазу, *говорят на одном языке с нарымскими остяками*. А далее вверх Вах не заселен» (Миллер, 1996. С. 210, 211). Эта запись является ценным свидетельством пребывания селькупов на Вахе в середине XVIII в. Относительно этнонимики селькупов Ваха Миллером было записано только то название, которым их называли соседи – ваховские ханты: *Kuruch-jach* (орловые люди) (Хелимский, 2005 а. С. 31).

Новая страница в истории изучения селькупов связана с экспедициями, в том числе в Приобье, в первой половине XIX в. финского исследователя Александра Кастрена. Двигаясь по Оби из Тобольской губернии в Томскую, Кастрен останавливался в Нарыме в ноябре 1845 г. (именно отсюда он впервые написал профессору Лёнроту, что «наткнулся на несколько самоедских племен, доселе неизвестных» (Кастрен, 1999. С. 91)); в Тогуре он провел Рождество, в Молчаново – Масленицу, и в Томск он прибыл в марте 1846 г. Собранные в этом районе материалы – это первые квалифицированно записанные данные о культуре и языке среднеобских (нарымских) селькупов.

Основываясь на лингвистических материалах, Александр Кастрен дал описание границ проживания томских самоедов – так он сначала в своих дневниках называл селькупов, прежде чем им был сконструирован новый (экзо)этноним-неологизм – «остяко-самоеды», широко вошедший впоследствии в научный оборот). Согласно данным Кастрена, в середине XIX в. самоеды проживали в пределах Средней Оби и её притоков – рекам Тыму, Кети, Чулыму, Чежапке, Парабели, Чае. При этом Чулым являлся южной границей их расселения. На Оби томские самоеды были отмечены исследователем вплоть до ю. Амбарских; северной границей расселения селькупов был Тым, граничащий с Тобольской губернией. Томские самоеды являлись, как писал Кастрен, «единственные обитатели по всему течению ... притоков Оби...», за исключением Чулыма (Кастрен, 1999. Т. 2. С. 114).

Кастрен установил, что селькупское население, проживающее ниже Нарыма, называет себя *Tshûmel-gom*, выше Нарыма – *Schösch-kom*, по Кети – *Sysse-gom*, по Чулыму – *Tjûje-gom* (Кастрен, 1999. Т. 2. С. 87). Ему также удалось выявить в языке нарымских селькупов несколько самостоятельных наречий: нижнее, среднее и верхнее, локализовав их по территории обитания их языковых носителей.

Кроме языковых данных, в сферу внимания финского исследователя попали и этнографические особенности населения Нарымского Приобья:

их тип жилища, одежда, условия питания, «следы» заимствований из русской культуры (Кастрен, 1999. Т. 2. С. 130–135). Он одним из первых достаточно подробно описал специфику охотничье-рыболовецкой направленности хозяйства томских самоедов, охарактеризовал их годичный производственный цикл, привёл перечень охотничьих снарядов, применяемых ими во время охоты (Кастрен, 1999. Т. 2. С. 133). Благодаря усилиям М. А. Кастрена томские самоеды (т. е. нарымские или среднеобские селькупы) обрели свое «этническое лицо», стали узнаваемы среди других народов Западной Сибири.

В материалах М. А. Кастрена есть значительный объем данных, характеризующих не только южных (нарымских) селькупов, но и северные группы селькупского населения. Он планировал посетить р. Таз, но, добравшись до Туруханска к 7(19) июня 1846 г., нашел здесь достаточное, на его взгляд, количество представителей тазовских самоедов. В течение 6 недель он изучал их язык, а также расспрашивал о расселении, племенном делении, этнонимах, хозяйственных занятиях и проч. Ему удалось, например, выявить деление этого народа на две части – *Лимбель-гум* и *Казель-гум*, записав важную этноисторическую информацию: «..Название Казель-гум (окуньи люди), очевидно, относится к реке Тыму, по-самоедски *Kasel-ki* (Окунья река), с которой, по преданию, племя это переселилось на берега Таза» (Кастрен, 1999. С. 178). Помимо этих двух группировок остяко-самоедов, Кастрен упомянул еще и группу самоедов *Ир-гум*: двигаясь из Енисейска в Туруханск в начале июня 1846 г., он встретился с их представителями в Верхнем Имбатске при устье Елогуя.

До исследований М. А. Кастрена северные селькупы попадали в поле зрения достаточно редко, и, так же как в случае с южными селькупками, о них писали в купе либо с другими остяками (чаще всего с кетамми), либо с самоедью (ненцами). Самые ранние сведения относительно северных селькупов были, в основном, данными, характеризующими их язык (перечни списков слов, записанных исследователями как в XVII–



*Маттиас Александр Кастрен
(1813–1852)*

XVIII, так и в более поздние годы из разных самодийских языков, в том числе и из селькупского, см.: Donner, 1932).

Одним из достоверных и относительно репрезентативных источников о северных селькупках в «докастреновский» период является сочинение губернатора Енисейской губернии Александра Петровича Степанова «Енисейская губерния» (в 2-х томах) (1835). Обозревая население обширной территории, он отмечал разные народы, и среди них – остяков, которых он называл «енисейскими остяками». Всех представителей «остяцкого племени» А. П. Степанов строго разграничивал на две группы: Натских, Баихинских, Тымских, Караконских и Карасинских он называл Остяками 1-й группы или «Остяками Самоедского поколения», а Сымских, Самараконских, Нижнеимбатских, Верхнеимбатских – Остяками 2-й группы (Степанов, 1835).

К сожалению, относительно этнографических сведений о жилище, одежде, верованиях в работе А. П. Степанова нет четкого разграничения информации по поводу того, у каких именно групп остяков она получена. Данный труд для многих современников А. П. Степанова и его последователей служил путеводителем по просторам Енисейского края, а для исследователей – лингвистов и этнологов – он до настоящего времени является важнейшим источником информации о населении этой территории.

В конце 1850-х гг. обследование населения Туруханского края проводил Александр Мордвинов. Будучи чиновником Енисейского округа и членом Сибирского отдела Русского географического общества, он посетил север Туруханского края, совместив в своем путешествии «казенную надобность» и свои исследовательские интересы. По результатам поездки была сделана публикация «Инородцы, обитающие в Туруханском крае» (1860), написанная в виде этнографического очерка. Она содержит описания основных этнических групп, проживающих на севере Туруханского края – тунгусов, долган, самоедов, юраков, якутов и остяков. Среди последних автором перечислены как остяки-енисейцы, относящиеся к Подкаменно-Тунгусской, Верхнеимбатской и Нижнеимбатской управам, так и остяки-самоеды Баихинской управы, Карасинского рода и Тымско-Караконской орды (Мордвинов, 1860).

В описательной части относительно остяков А. Мордвинов приводит данные об их внешнем виде, жилищах, привычке к ночевкам в снегу, передвижениям на больших крытых лодках, семейных обычаях (сватовстве, обычаях при рождении младенцев), описывает их охотничьи традиции, в частности, охоту на медведя. В некоторых случаях он указывает, что приводимая им информация касается, прежде всего, тазовских остяков или карасинских; однако в большинстве случаев такие указания от-

сутствуют, что, естественно, затрудняет этническую атрибуцию представленного материала.

Ценные сведения о северных селькупках есть также в работе Михаила Фомича Кривошапкина – автора двухтомного сочинения «Енисейский округ и его жизнь», опубликованного в 1863 г. в «Записках» Сибирского отделения Русского географического общества; в 1865 г. этот труд был переиздан в Санкт-Петербурге отдельным изданием. В основу книги легли записи молодого врача, сделанные им в 1857 г. во время пребывания в Туруханском крае, куда он выезжал на борьбу с эпидемиями.

Начиная описание остяков Туруханского края, он сразу подчеркнул, что «издавна под именем остяков слыли у русских народы, нередко совершенно между собою различные» (Кривошапкин, 1865. С. 118).

В работе М. Ф. Кривошапкина есть сведения, касающиеся разных аспектов жизни остяков (например, описание их одежды, типов жилищ (чум, покрытый берестой; землянка), средств передвижения, инструментов, а также их социальных (внутрисемейных) отношений и семейных обрядов (например, свадебный обряд). Однако М. Ф. Кривошапкин не стремился регулярно этнически дифференцировать остяков; чаще всего он лишь указывал на «остяцкую» принадлежность фиксируемого им обряда или элемента культуры. Тем не менее, его труд, также как и публикация А. Мордвинова об инородцах Туруханского края, является ценным источником и позволяет получить общее представление о быте и обычаях остяцкого населения Туруханского края в середине XIX в.

В 1869 г. в «Записках» Русского географического общества по отделению этнографии появилась работа «туруханского пристава» П. И. Третьякова «Туруханский край», которая уже через год была переиздана в Вене на немецком языке под названием «Das Land Turuchansk» (1870); а еще через год эта работа вновь была переиздана на русском языке самостоятельным изданием под названием «Туруханский край, его природа и жители» (1871). В данном исследовании автор весьма регулярно пытается учитывать различия между остяками (кетами) и остяками (селькупками), используя для последних введенное М. А. Кастреном наименование «остяко-самоеды». Например, приводя список инородческих родов, П. И. Третьяков отдельно дает сведения относительно остяко-самоедов, выделяя среди них род Баихинский, Тымско-Караконский и Карасинский (Третьяков, 1869. С. 373).

Относительно бытующей этнонимии П. И. Третьяков пишет, что «тазовские и баихинские остяки называют себя *шелэ-комъ*, юраков *квялякнъ*, самоедов – *кэлякнъ*, тунгусов – *пампакнъ*, русских – *ружъ*» (Третьяков, 1869. С. 384).

В своей работе П. И. Третьяков привел некоторые сведения по этнической истории региона. Относительно появления селькупов в бассейне р. Таз им было записано следующее: «Тазовские остяки утверждают, что на р. Таз из южных пределов Березовского округа пришли из их племени сначала три остяка: Кагалева, Тамелькэ и Сайготин с намерением изведать тамошние места. Впоследствии эти остяки прикочевали на Таз уже со своими родовичами» (Третьяков, 1869. С. 384). Эти сведения согласуются с полученными позднее данными о перемещении селькупских семей в пределы бассейна р. Таз не непосредственно из Нарымского края с р. Тым (хотя Тазовский род носит название Тымско-Караконский), а опосредованно – через территорию Тобольской губернии.

Этнографические сведения П. И. Третьяков дает обобщенно для всех групп остяков – енисейцев (кетов) и остяко-самоедов, считая их обычаи и культуру достаточно сходными; если же у каких-то остяков были специфические отличия, то эти моменты он подчеркивал особо: например, говоря о прическах остяков, он писал, что у них «черные волосы на голове, никогда не подстригаемые и нерасчесываемые, всклокочены; только некоторые из тазовских остяков разделяют их спереди на две половины и заплетают на затылке в косу, или просто завязывают ремнем» (Третьяков, 1869. С. 384).

Среди зарисовок этнографического характера, сделанных П. И. Третьяковым, можно найти описания характера остяков (автор акцентировал присущую им, на его взгляд, беспечность) или описания их одежды; значительный объем информации приведен относительно их семейных обычаев, таких как помощь при родах, уход за детьми, бытующие имена (с несколькими примерами на селькупском языке), наблюдения за их семейными нравами (Третьяков, 1869. С. 385–389). Достаточно подробно им было описано, как проходит у остяков сватовство, свадьба (с примерами песен и игр; фрагмент песни представлен на селькупском языке) (Третьяков, 1869. С. 389–391).

Если в целом в работе Третьякова относительно этнографической информации идет смешение кетского и селькупского материала, то относительно описания религиозных воззрений остяко-самоедов и бытующих в их среде традиций шаманизма (в частности, в своей работе П. И. Третьяков касается содержания шаманских песен), автор группирует материал, записанный у тазовских остяков с материалом, полученным от юраков (восточных ненцев), что, к сожалению, приводит к смешению селькупских и ненецких данных (Третьяков, 1869. С. 414, 432).

В середине XIX в. на территории Нарымского края также продолжались сборы данных относительно языка и культуры селькупов Средней Оби. Начиная с 1867 г. селькуповедческие исследования проводились «ссылным лесничим Воткинского завода» Н. П. Григоровским. Помимо

языковедческой значимости сборов Григоровского (об этом см. Раздел 1.2), его работы содержат в себе также ценный этнографический и фольклорный материал. Кроме того, он оказался единственным, кто записал этноним, бытовавший у ниже-чаинского населения, в форме *сюссогой гула*. Данный этноним был вынесен им в заглавие одной из самых важных его работ – «Азбука сюссогой гулани», написанной им для инородцев Нарымского края и опубликованной в Казани 1879 г. В этой работе представлен чаинский диалект одной из «крайне южных» локальных подгрупп селькупского этноса.

Значительную известность Н. П. Григоровский приобрёл также и как исследователь-краевед. Так, в «Записках» Западно-Сибирского Отделения Императорского Русского географического общества в его работе «Очерки Нарымского края» (1882) три из семи очерков («Производство из крапивы», «Мнения и предания о мамонте у нарымских инородцев» и «Ворожба») были написаны на этнографическом материале местного аборигенного населения. Наибольшую известность и востребованность у последующих исследователей имеет очерк «Производство из крапивы», посвященный технологии изготовления крапивного волокна остяками Нарымского края (судя по представленным в тексте терминам, материал был собран у селькупов).

В сентябре-октябре 1888 г. Нарымский край посетил венгерский этнограф Карой Папай. Исследуя восточные группы хантов, он проехал по Оби от Сургута до Томска, собирая попутно языковые и этнографические данные как у хантов, так и у различных групп нарымских селькупов. Во время этой поездки он совершил заезд на р. Васюган, где обследовал, в том числе, и селькупское население, проживавшее в низовьях этой реки. Папай вёз с собой фотокамеру, и его снимки – это первые фотосвидетельства, представляющие коренных жителей Васюганья.

В 1898 г. (через 10 лет после путешествия К. Папай) на Васюгане побывал финский исследователь Уно Сирелиус. Его также интересовали, прежде всего, ханты, и он тоже путешествовал с фотокамерой. Направляясь по Оби из Томска к Нарыму, он побывал в обских сёлах Каргаске и Тымске, где встретил и сфотографировал на ярмарке значительное число остяко-самоедов, а затем, уже на Васюгане, он посетил селькупские юрты Югины, Маргины, Наунак, Усть-Чижапские, оставив ценные фотосвидетельства¹ и описания (см.: Сирелиус, 2001).

¹ Фотосъемки Сирелиус производил камерой «Кодак». Его фотоснимки в массе своей хорошего качества; оригиналы хранятся в финно-угорской коллекции образцового архива этнографического отдела Центрального управления финских музеев в Хельсинки. Эти фотоматериалы составили богатый иллюстративный ряд к его книге «Reise zu den Ostjaken» (см. Sirelius, 1983; Сирелиус, 2001).

Значительной вехой в изучении селькупского населения края является работа Александра Фёдоровича Плотникова «Нарымский край», изданная в Санкт-Петербурге в 1901 г. В ней автор, находившийся в Нарыме с марта 1896 г. в качестве земского заседателя (служащего окружного полицейского управления), приводит весьма ценные статистические, исторические, фольклорные и этнографические сведения как относительно русского населения Нарымского края, так и аборигенного. Территориально его очерк охватывает всё пространство Нарымского края, включая бассейны основных рек – Тым, Кеть, Васюган и Парабель со всеми их истоками и основными притоками, а также саму Обь в пределах административных краевых границ.

Наиболее насыщена историко-краеведческой и этнографической информацией относительно селькупского населения является Глава 12 книги А. Ф. Плотникова «Нарымский край», посвященная историко-статистическому описанию инородческих волостей, где приведен не только перечень самих волостей и практически всех инородческих населенных пунктов, находящихся на их территориях, но также и данные по численности населения (в динамике за текущее десятилетие: 1892–1898 гг.), фамильному составу, микропонимике местности с включением интерпретационной информации, сделанной нередко на основе фольклорных данных (см. Плотников, 1901. С. 146–214).

Важный вклад в изучение культуры селькупов внес знаменитый финский исследователь Кай Доннер. Его первое путешествие в Сибирь началось в августе 1911 г. и длилось до июня 1913 г. Именно во время этой поездки ему удалось обследовать практически все основные группы остяко-самоедов, проживающих как в Нарымском крае, так и в Тазовско-Туруханском регионе. Второе путешествие Доннера в Сибирь было осуществлено в 1914 г., длилось 4 месяца, и было посвящено изучению камасинцев и камасинского языка; тем не менее, на обратном пути, возвращаясь по железной дороге из Красноярска в Томск, ему удалось совершить краткосрочный заезд к устью Чулыма и произвести сборы данных в юртах Байдоновых, где он сделал записи по одному из исчезнувших к середине XX в. диалекту остяко-самоедского языка – «верхне-обскому»/ чулымскому.

Экспедиционная экипировка К. Доннера для своего времени была на высочайшем уровне: в частности, он вез с собой как фотокамеру со стеклянными пластинами, так и фонограф. Он произвел несколько сотен снимков, характеризующих нарымских и тазовско-туруханских селькупов, а также камасинцев и русских. Значительная часть этих фотографий была использована в качестве иллюстративного ряда ко всем изданиям

его книги «У самоедов в Сибири» (Donner, 1915, 1915a, 1923, 1926, 1954; Доннер, 2008).

Привезенные им аудиоматериалы (записи песен и мелодий) были обработаны А. Вясененом; позднее с этим материалом работал также финский музыковед Я. Ниemi (Väisänen, 1965; Niemi, 1994). Антропологические измерения, произведенные Доннером на Тыму и в других местах проживания селькупов, были обработаны и проанализированы К. Хильденом (см.: Hildén, 1939).

Особый результат экспедиции – сборы этнографических предметов. Шаманские вещи, привезенные Доннером, послужили основой статьи А. Йоки о селькупских шаманских бубнах и колодушках (см.: Joki, 1959). Публикация списка всех предметов, привезенных Доннером из экспедиций к селькупам и хранящихся ныне в Этнографическом музее (Музее культур) в г. Хельсинки, см.: Тучкова, 2002.

Собранные за время двух путешествий этнолингвистические материалы К. Доннера, а также большая коллекция фотографий, аудиозаписей на фонографе и предметов быта, переданных К. Доннером в музей г. Хельсинки, являют собой уникальный материал, характеризующий состояние селькупского этноса на период начала XX в.

В ряду ярких исследователей первой половины XX в. стоит также имя Михаила Бонифатьевича Шатилова. Будучи директором Томского краевого музея, он пытался наладить планомерные этнографические обследования населения Томской губернии (Западно-Сибирского края) в целом, и в частности – аборигенного населения Нарымского края. В августе 1924 г. М. Б. Шатилов во время своего отпуска и на свои средства обследовал селькупов «Принарымского района» – население юрт Тюхтеревых, Пыжиных (Придорожных), Пыжиных (Заречных), Чиряевых. Материалы своего экспресс-обзора М. Б. Шатилов опубликовал в статье «Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района» (1927). Впервые в истории изучения южных селькупов внимание было сконцентрировано лишь на одной из локальных подгрупп селькупского населения.



*Кай Доннер
(1888–1935)*

Одним из важных результатов поездки М. Б. Шатилова в Принарымский район стала собранная им для Томского краевого музея этнографическая коллекция (57 предметов), характеризующая, прежде всего, быт, хозяйство и верования нарымских селькупов (Тучкова, 1995. С. 104–120).

Фактически в этот же период времени – в 1927 г. – селькупов Нарымского края посетила Елена Николаевна Орлова, впоследствии широко известная в литературных кругах Сибири как писатель-очеркист. Во время своей нарымской поездки она объехала остяцкие населенные пункты в бассейне рек Тым и Кеть. Результаты данного экспедиционного обследования уже через год были опубликованы ею в работе «Население по рекам Кети и Тыму, его состав, хозяйство и быт» (1928). Эта книга является фактически первой монографией, посвященной исключительно селькупскому населению, в которой оказались представлены в этнографическом и историко-статистическом плане две основные диалектно-локальные группы среднеобских селькупов – южная (кетская) и центральная (тымская).

В середине XX в. основные селькуповедческие работы, написанные преимущественно на североселькупском материале, были созданы петербургскими исследователями Георгием Николаевичем Прокофьевым и его супругой Екатериной Дмитриевной Прокофьевой (Боровковой). Они прожили среди селькупов три года (с 1925 по 1928 гг.) – работали в Тазовской тундре в пос. Янов Стан в школе-интернате для селькупских детей, где и был собран ими в основной своей массе селькупский материал. Помимо записи лингвистического материала (об этом см. в Разделе 1.2.), Прокофьевым принадлежит целый ряд работ, посвященных описанию и исследованию различных аспектов культуры селькупов.

Наиболее этнографически значимой из всех работ Г. Н. Прокофьева является его статья «Церемония оживления бубна» (1930), где подробно описывается процедура создания шаманского бубна, а также фазы его активации как сакрального предмета.

Е. Д. Прокофьева приехала в Туруханский край к мужу в 1925 г. с десятилетней дочкой и оставалась там весь период этой сложной командировки. Г. Н. Прокофьев доверял ей первичную обработку собранного им языкового и фольклорного материала; она также составляла картотеки селькупско-русского и русско-селькупского словаря. При этом на её плечах целиком лежал нелегкий таский быт, явно не привычный для дочери петербургского служащего. Кроме того, она работала учителем в яновстанской туземной школе, и, вероятно, самостоятельно собирала материал по традиционной культуре селькупов.

Перу Е. Д. Прокофьевой принадлежит более десятка работ, посвященных в основном селькупскому шаманизму, мифологии, а также дру-

гим аспектам их духовной культуры, вышедших с 1947 по 1984 гг. (см.: Прокофьева, 1947, 1949, 1949а, 1950, 1961, 1961а, 1971, 1976, 1977, 1981). Несколько статей представляют аспекты материальной культуры селькупов – оленеводство, водный транспорт (Прокофьева, 1976а, 1984). Кроме того, Е. Д. Прокофьевой был написан первый обобщающий очерк этнографического характера о селькупах для энциклопедии «Народы Сибири» (см.: Прокофьева, 1956).



*Екатерина Дмитриевна Прокофьева
(1902–1978)*

Практически все эти работы стали классикой отечественного селькуповедения. Сколько этнографов и популяризаторов последующих поколений, писавших о селькупской культуре, использовали эти публикации в качестве первоисточников! Особенно популярной и используемой в самых широких кругах является работа Е. Д. Прокофьевой «Старые представления селькупов о мире» (1976). Как пишет исследователь творчества Прокофьевых лингвист-селькуповед О. А. Казакевич, «коэффициент цитирования этой статьи зашкаливает: ввиду довольно солидного тиража сборника [в котором была опубликована данная статья] она служила и до сих пор служит для многих основным общедоступным источником сведений по селькупской мифологии» (Казакевич, 2004. С. 61; см. также очерк о Прокофьевых и их архивном наследии: Казакевич, 2010. С. 257–269).

Большую роль для реконструкции этнической истории селькупов в свете этногенетических процессов, протекавших в обширном западносибирском регионе, сыграли работы А. П. Дульзона «Древние смены народов на территории Томской области по данным топонимики» (1950) и «Этнический состав древнего населения Западной Сибири по данным топонимики» (1960). В частности, А. П. Дульзоном были рассмотрены вопросы локализации селькупского, кетского и хантыйского населения в Среднем Приобье и изменения этой локализации в течении II тысячелетия. Эти публикации ознаменовали собой начало усиленных поисков в области реконструкции этнической истории региона и воссозданию этногенетических процессов, приведших к формированию тех народов, которые заселяли Среднее Приобье в XIX–XX вв.

Заметный вклад в развитие данного исследовательского направления внесла известный томский этнограф Г. И. Пелих. Она была первым исследователем, кто планомерно и целенаправленно в течении 30 лет собирал материал, характеризующий как нарымских, так и тазовско-туруханских селькупов. В период с 1951 по 1980 гг. она регулярно проводила собственные полевые исследования, обследовав фактически весь селькупский ареал. Перечень ее экспедиций см. Бауло, Кулемзин и др., 2011.

Архивный и полевой материал позволил Г. И. Пелих, например, подтвердить существование во второй половине XX в. на территории Нарымского края трех групп селькупов: *чумуль-куп*, *сюсю-кум* и *шоеш-кум*. За пределами Нарымского края она выделила еще четыре группы: на Тазе – Тымско-караконскую (*Таскумыт*); в бассейне Турухана – Баихинскую (*Пайкулькумыт*); на Енисее близ устья р. Курейки – Карасинскую и в верховьях Кети – Натско-Пумпокольскую (с этнонимом *Тамме-кула* – верхние люди или *Коргэль-кула* – медвежьи люди) (Пелих, 1955. С. 254). Г. И. Пелих также обратила внимание исследователей, что единого собирательного имени для обозначения всех «селькупских племен» в Нарымском крае никогда не существовало.

Важной составляющей исследований Г. И. Пелих было изучение семейно-брачных отношений у селькупов. Результатом её поиска в данном направлении стала работа «Кольцевая связь у селькупов Нарымского края» (1962), в которой была изложена оригинальная концепция, связывающая воедино брачными узлами в строгой последовательности различные микрогруппы селькупского этноса.

В рамках выявления локальных подразделений нарымских селькупов Г. И. Пелих были выделены следующие «племенные и родовые образования»: *чумуль квыгыл куп*, *чумуль нюроль куп*, некое племя *парабельских чумылькупов*, «самоназвание которых, – как отмечала сама исследователь, – выяснить не удалось», *сюсю теле-гум*, *сюсю шоеш-гум*, *сюсю тише-гум*, и племя *кетских сюсюгумов*, «самоназвание которых также выяснить не удалось» (Пелих, 1963. С. 139). В свою очередь, племена нарымских селькупов делились, по её предположениям, на так называемые *таджэ* (каждое племя включало в себя от двух до четырех *таджэ*), которые подразделялись на экзогамные рода, состоящие, в свою очередь из патриархальных семей (Пелих, 1963. С. 142–143).

Данная этнолокальная классификация селькупских групп с использованием авто-этнонимии в кругах историков, занимающихся проблемами Среднего Приобья, до 1990-х гг. конкурировала с разрабатываемой лингвистами диалектной классификацией селькупского языкового континуума и выделением на базе реально фиксируемых диалектов локальные группы селькупов. После работ Т. Янурика (1978), Х. Катца (1979) и

Е. А. Хелимского (1984, 1985) классификация селькупских групп стала проводиться на основе именно диалектных подразделений (с разграничением на-рымских селькупов на центральный и южный ареалы, с выделением микро-групп и их локализацией в местах фиксации субдиалектов – см. Раздел 2.2 данной книги). Классификацию Г. И. Пелих в новейших публикациях обычно приводят в рамках истории вопроса (см. например: Беккер, 1995. С. 20). Тем не менее, для ряда археологов, занимающихся историей Среднего Приобья, эта классификация является рабочей вплоть до настоящего времени.



*Галина Ивановна Пелих
(1922–1999)*

Собранный в течение нескольких лет полевой этнографический материал позволил Г. И. Пелих создать объемный очерк о материальной культуре селькупов, который она включила в состав своей большой работы, вышедшей под названием «Происхождение селькупов» (1972). Описание культуры было сделано в рамках следующих разделов: «Рыболовство», «Охота», «Домашнее ремесло», «Жилища», «Захоронения». Данный очерк явился первым наиболее последовательным дескриптивным представлением культуры южных селькупов, выполненным профессиональным этнографом (с историческим базовым образованием).

Однако в целом цель и задачи книги – «Происхождение селькупов» (1972), были иные, чем просто дать описание их материальной культуры. На основе целенаправленно собранного материала Г. И. Пелих попыталась реконструировать этногенез селькупов (что следует из названия работы). Даже название очерка о материальной культуре было следующим: «Древние элементы в материальной культуре селькупов», и цель его была вычленил эти древние элементы, а через них показать возможный путь этногенеза селькупов (рассматривались, прежде всего, нарымские селькупы).

В данной монографии Г. И. Пелих выделила **пять** компонентов, на основе которых, по её мнению, сформировался селькупский этнос. Эти компоненты были обозначены автором как «Компонент «А», «Компонент «Б», «Компонент «В», «Компонент «Г» и «Компонент «Д». Компонент

«А», по мнению Г. И. Пелих, был связан с древнешумерским населением; компонент «Б» получил названием «палеосибирский» и относительно этого компонента был подобран материал, чтобы показать, что он имеет целый ряд схожих черт с культурой Ипиутака, локализуемой в северо-западной части Аляски на мысе Хоп и относящейся к палеоэскимосской культуре; компонент «В» также являлся древним палеосибирским субстратом и обнаруживал сходство с культурами Приамурья и с древними эскимоско-алеутскими (неоэскимосской) культурами Аляски и Алеутских островов; компонент «Г» представлял собой «группу признаков, не всегда достаточно четко выраженных» и соотносился автором с тагарцами-динлинами и с киданями; компонент «Д» прочно ассоциировался у Г. И. Пелих с самодийцами (Пелих, 1972а. С. 159–226).

В своем диссертационном исследовании почти с аналогичным названием «Происхождение и история селькупов» (1972) Г. И. Пелих несколько изменила подачу материала и его классификацию. В тексте диссертации было представлено не пять, а **шесть** культурных комплексов, каждый из которых, по её убеждению, оставил свой след в этногенезе селькупов. В диссертационном исследовании каждый из комплексов она обозначила следующими терминами: *киенкум*, *квеликуп*, *мадеткуп*, *теле*, *йаланы* и *касакуп*. Относительно происхождения каждого комплекса (этнического компонента, вошедшего в состав селькупов) Г. И. Пелих выдвинула частично иные (по сравнению с представленными в монографии) предположения: *киенкумы* – жители мифической страны Киенга, прародины селькупов, пришедшие в Нарымский край, *квеликуны* – древние жители нарымской тайги, *мадеткуны* – лесные люди-звери, ‘чудь’ Нарымского края, *теле* и *йаланы* – потомки скотоводов, осевших среди жителей Приобья («два вида конных богатырей»), *касакуны* – потомки *касов* (Пелих, 1972 б. С. 13–17). Каждому этническому компоненту соответствовал свой набор культурных элементов, причем равноправно были взяты как реальные элементы, этнографически зафиксированные у селькупов, так и элементы археологические, объективно говоря, неясного генезиса (перечисления элементов см.: Пелих, 1972 б. С. 14–17).

Выделенные комплексы Г. И. Пелих называла «реликтами различных этнических субстратов» (Пелих, 1972 б. С.17) и считала, что частично эти этносы вошли также в состав сопредельных селькупам народов – «нарымских хантов», шорцев, томских карагасов, кетов, став такими же субстратными слоями в их культурах.

Если исходить из текста диссертационного исследования Г. И. Пелих, то картина этногенеза селькупов предстает следующим образом: в основе селькупской культуры находились два палеосибирских компонента – квели и мады. У квели были черты сходства с культурами Прибай-

кальского неолита и бронзы, а также некоторые черты сходства с культурами северо-восточной Азии (чукчи, коряки, юкагиры); у мадов – с раннетагарскими захоронениями и этнографическими данными народов Приамурья. Во II тыс. до н. э. в Томско-Нарымское Приобье пришли киенкумы, принесшие металлургические традиции и явно южные черты в составе своей культуры (сравнение с кругом сейменско-турбинских археологических памятников). Ближним местом исхода киенкумов Г. И. Пелих виделось южное Прииртышье, а более дальним (и более ранним) – вышеупомянутая страна Киенга (Кангха) у северо-западных границ Китая (Пелих, 1972 б. С. 22–24). Скотоводческие культурные комплексы теле и йаланов связывались автором данной гипотезы с волнами тюркизации Приобья (VII–IX вв.), а также была сделана отсылка к выявленным параллелям с компонентами гуннских культур (Пелих, 1972 б. С. 26–28). Комплекс касса (самодийцы по языку) появляется, по мнению Г. И. Пелих, в Томско-Нарымском Приобье в 1-й пол. I тыс. н. э. Именно касы стали ядром вновь формирующегося в Приобье селькупского этноса и передали ему свой язык (Пелих, 1972 б. С. 28–29).

Этногенетические исследования Г. И. Пелих вызвали бурный поток откликов, не затухающий по сей день (критику методики и результатов этногенетических исследований Г. И. Пелих см., например: Соколова, 1980; Тучков, Тучкова, 2011).

В начале 1970-х гг. Г. И. Пелих расширила ареал своих экспедиционных поездок по территории проживания селькупов: в круг её исследований попадает материал из тазовско-туруханского региона, где проживает северная группа селькупского этноса. Все последующие работы – по социально-экономической истории селькупов: «Селькупы XVII в.» (1981), по шаманизму у селькупов и дошаманским верованиям: «Материалы по селькупскому шаманству» (1980), по традиционному мировоззрению и мифологии селькупов: «Шелаб – крылатый дьявол» (1992), «Селькупская мифология» (1998) – были написаны в сопоставительном ключе, где материал «северный» и «южный» (в широком смысле) комплектовался друг с другом как взаимодополняемый.

Во второй половине XX в. заметно больше стало исследователей, интересовавшихся селькупской культурой, соответственно много больше стало публикаций. В целом исследовательский процесс развивался в разнообразных направлениях. Этногенетическими исследованиями на самодийском материале (в том числе и селькупском) занимался В. И. Васильев. Критикуя этногенетические построения Г. И. Пелих, он предлагал свою версию развития истории самодийских народов, утверждая, что в складывании северных самодийцев сыграли большую роль выходцы с терри-

тории Нарымского Приобья, т. е. предки селькупов (см. Васильев, 1979, 1987, 2005).

Заложенные Г. И. Пелих основы социально-экономического направления продолжили работы И. Н. Гемуева, который развил, прежде всего, исследования в области традиционной социальной организации селькупов и их семейно-брачных отношений (см. Гемуев, 1973, 1980, 1983, 1984, 1984а, 1998, 2005). Также семейно-брачные связи селькупов и семейную обрядность у северных селькупов изучал В. В. Лебедев (см. Лебедев, 1978, 1980, 1980а, 1988).

Особым направлением, важным для этноисторических изысканий, явились топонимические исследования на селькупском языковом материале. Кроме работ А. П. Дульзона, в этой области особое значение имеют работы Э. Г. Беккер, собравшей значительную базу данных селькупских топонимов (главным образом, гидронимов) и попытавшейся проанализировать и частично этимологизировать их (см. Беккер, 1964, 1964а, 1965, 1965а, 1965б, 1966).

Продолжением комплексных этнолингвистических исследований явились публикации А. А. Ким (Ким-Малони). Данный автор исследовала культовую лексику селькупов и сделала важные выводы для интерпретации религиозно-мифологических представлений селькупов (см. Ким, 1993, 1995, 1995а, 1996, 1997, 1997а). На североселькупском языковом материале этнолингвистические исследования проводились А. И. Кузнецовой, посвятившей несколько своих работ теме религиозных представлений селькупов и реконструкции их традиционного мировоззрения по данным селькупского языка (см. Кузнецова А. И., 1998, 2001, 2002).

Для реконструкции мировоззренческих установок селькупов исследователями активно были задействованы селькупские фольклорные тексты. Публикацией фольклорного материала селькупов с представлением оригинальных текстов на селькупском языке занимались Н. П. Григоровский (1879), Г. Н. Прокофьев (1935), А. П. Дульзон (1966, 1966а), Szabó (1966), А. И. Кузьмина (1967), Н. М. Воеводина (1980), Ю. А. Морев (1981), А. И. Кузнецова, Е. А. Хелимский (ОСЯ, 1993), О. А. Казакевич (1998, 2001, 2010), Н. П. Максимова, А. А. Ким (Сказки нарымских селькупов, 1996; Байдак, Максимова, 2002), А. А. Ким (1997). Ряд исследователей публиковали только русские переводы (или пересказы) селькупского фольклора (см.: Н. Костров (1882), К. Доннер (1915), Е. Д. Прокофьева (Сказки народов Севера, 1959), Г. И. Пелих (1972), И. Н. Гемуев (1984), А. В. Головнёв (1995), Д. А. Функ (2000)).

Анализ состояния фольклорной традиции у северных селькупов и этнолингвистической специфики селькупских фольклорных текстов про-

водила в своих исследованиях О. А. Казакевич (см. Казакевич, 1997, 1997a, 1998, 1999, 1999a, 1999b, 2000, 2001, 2002, 2003, 2003a).

В 2004 г. вышел в свет энциклопедический словарь «Мифология селькупов» (авторы: Н. А. Тучкова, А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич, А. А. Ким-Малони, С. В. Глушков, А. В. Байдак), изданный в рамках энциклопедической серии «Мифология уральских народов»; в 2010 г. он был переиздан на английском языке (Мифология селькупов, 2004; Selkup Mythology, 2010). Эта работа явилась в значительной степени обобщающим трудом, подводящим определенные итоги в изучении вопросов традиционного мировоззрения селькупов.

Исследованиями различных аспектов материальной культуры селькупов занимались: Н. Ф. Прыткова – селькупской одеждой (Прыткова, 1961, 1961a, 1970); Н. В. Лукина – средствами передвижения селькупов (Лукина, 1966), Н. А. Тучкова – типами жилищных конструкций, традиционными для селькупской культуры, а также селькупскими поселениями (Тучкова, 1998, 1999, 1999a, 2003).

Селькупский орнамент в сопоставлении с орнаментами других народов Западной Сибири, и, прежде всего, с восточно-хантыйскими орнаментами на бересте, изучала О. М. Рындина (Рындина, 1988, 1993, 1995, 1999).

В 1990-х – 2000-х гг. особое внимание исследователей было уделено вопросам изучения разнообразных этнических и языковых процессов, протекавших в селькупской среде во второй половине XX в., а также проблемам селькупской этнической идентичности и судьбе селькупской этнонимии. Этим темам посвящены работы Л. Т. Шаргородского (1988, 1990, 1991, 1994, 1994a, 1995), О. А. Казакевич и О. С. Парфеновой (1994, 1997, 1998, 2000, 2000a), D. Horn (2002), Е. Ю. Кошелевой (2000, 2001, 2005), О. Б. Степановой (2005), К. Г. Шаховцова (2000, 2006, 2006a, 2007). Этноисторические вопросы, связанные с проблемой трансформации традиционной культуры селькупов в первой половине XX в., рассматривались в статьях А. Г. Тучкова (2002, 2004, 2005, 2008).

В данном кратком очерке не ставилась задача осветить всю палитру исследовательских направлений; цель была гораздо скромнее – дать читателю лишь общее представление об истории сборов материала по этнографии, этнонимике и этнической истории селькупов, а также обозначить основные темы, разрабатываемые авторами-селькуповедами.

Н. А. Тучкова

1.2. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ СЕЛЬКУПСКОГО ЯЗЫКА

Известные на сегодняшний момент сведения позволяют относить начало изучения селькупского языка к 60-м гг. XVII в., когда голландцем Николаем Корнелием Витзенем был записан первый и наиболее ранний сохранившийся на сегодняшний день письменный памятник по селькупскому языку – текст молитвы «Отче Наш». Детальный анализ данного текста был проведен Х. Катцем только в XX в. (Katz, 1979. С. 49–53). По мнению Е. А. Хелимского, текст молитвы, ввиду его весьма небольшого объема, предоставляет мало информации, в частности, в области морфологии селькупского языка, но при этом сама по себе институциональная ценность данного текста в качестве первого засвидетельствованного источника на селькупском языке очевидна и, насколько нам известно, до сих пор не оспаривается (Хелимский, 2000а. С. 76).

Конечно, указанным источником нельзя ограничить весь спектр ранних работ, касающихся самоедов Сибири и, в частности, самодийского населения, проживавшего ориентировочно в регионе между Томью, Обью, Вахом и Енисеем. Так, для своего труда «О Северной и Восточной Тартарии» (впервые опубликован в Амстердаме в 1692 г.) тот же Н. Витзен использовал, в том числе, материалы подьячего Посольского приказа Никифора Венюкова (опубликованы в 1686 г.) и впервые ввел в научный оборот работу ссыльного поляка Юрия Крижанича (опубликована полностью только в 1822 г.). Поскольку все эти труды имеют не лингвистический, а этнографический, исторический, географический или иной характер, так же как и труды более раннего времени, написанные русскими, англичанами, голландцами и др., в отношении такого рода работ мы позволим себе сделать отсылку на историографические обзоры М. П. Алексеева (1932; 1941), А. И. Андреева (1960; 1965), В. Г. Мирзоева (1970), представившие детальную справочную информацию о научном исследовании Сибири до XIX в. включительно.

Почти одновременно с Н. Витзенем, в 1675 г. глава русского посольства в Китай Николай (Милеску) Спафарий записал самоназвание на-рымских и кетских остяков в виде *чугулы*, то есть *č'u(j) qūla*, сопроводив

следующими словами: «Народ Остяцкий древний, как и иные разные народы царства Сибирского... Сами себя именуют своим языком, которые по Обе живут и по Иртышу, *Кандаях*, а Нарымские и Кетские именуют же себя *чугулы*. А жилище их начинается по Обе на низ до Березова и до Окиянского моря и вверх по Обе реке до Томского города, также и по Кете реке до вершины ея. И то место есть немалое. Толко и у них хотя и един народ и вера одна, однакожде языки у них, живут разные, на силу друг друга выразумеют» (Спафарий, 1882. С. 83–84; см. также: Милеску Спафарий, 1960. С. 68–69; цит. по: Хелимский, 2000а. С. 76). К настоящему времени это свидетельство Спафария является, по всей видимости, первым случаем исторически зафиксированного реально бытовавшего самоназвания части селькупского населения.

К началу XVII в. относятся материалы, собранные во время первой экспедиции в Сибирь, начавшейся в 1719 г. по поручению Петра I. Руководил экспедицией Даниэль Готтлиб Мессершмидт. Для исследователей нет точной ясности в вопросе, когда и где могли быть собраны материалы по селькупскому языку Мессершмидтом. Это могло случиться, например, в конце весны и летом 1721 г., когда он находился в Томске вместе со своим помощником Филиппом Иоганном фон Страленбергом; или же в конце весны и летом 1723 г., когда Д. Г. Мессершмидт прибыл в Мангазею через Енисейск из Красноярска, а затем отправился на Нижнюю Тунгуску (где им были собраны также кетские и эвенкийские данные); или, наконец, между серединой (или концом) 1724 г. и серединой (или концом) 1725 г., когда Д. Г. Мессершмидт проследовал из Иркутска, в Енисейск, Маковский острог, вниз по Оби через Нарым, Сургут, Самаров-Ям и далее в Тобольск – однако, не позднее конца 1725 г., так как в марте 1726 г. он уже выехал из Тобольска в Соликамск (через Тюмень, Туринск, Верхотурье). Подробно маршрут и перипетии первой Сибирской экспедиции Д. Г. Мессершмидта см.: Напольских, 2001.

Рукописи Д. Г. Мессершмидта частично были опубликованы только в 1960-х – 70-х гг.; большая часть его коллекций и сборов стorerла при пожаре в Кунсткамере в 1747 г.; ранее значительная их часть погибла во время кораблекрушения в Балтийском море близ Пиллау в 1729 г. (Напольских, 2001. С. 22–25). Частично этим обусловлено то, что материалы по селькупскому языку, собранные во время экспедиции Мессершмидта, были введены в научный оборот уже упомянутым Филиппом Иоганном Таббертом фон Страленбергом² (см.: Donner, 1932. С. 8).

Действительное «авторство» (Мессершмидта или фон Страленберга) селькупских языковых материалов первой Сибирской экспедиции в

² Другие варианты его имени в русскоязычном употреблении – Штраленберг, Иван Филиппов Табберг.

настоящее время установить, видимо, уже невозможно. Ни коим образом не умаляя заслуг Ф. И. фон Страленберга, можно предполагать вторичность, по крайней мере, некоторых его материалов (более радикальное мнение относительно материалов Страленберга, и в большей степени Фишера см. в.: Хелимский, 1986). Так, по всей видимости именно Д. Г. Мессершмидт в своем дневнике впервые представил состав финно-угорской (уральской) языковой семьи с учетом степени их языкового родства достаточно близкий современному пониманию (см.: Напольских, 2001. С. 18), но впервые это было опубликовано Ф. И. фон Страленбергом (Strahlenberg, 1975. С. 32).

В 1733 г. началась Великая Сибирская «академическая» – Вторая Камчатская – экспедиция, которой руководил Витус Беринг. С этой экспедицией, носившей почти исключительно научный характер, связано появление материалов Герарда Фридриха Миллера по селькупскому языку (северный, тымский, нарымский, кетский, обской диалекты).

Значительное влияние на Миллера в вопросах языкознания оказали труды по лингвистике Готфрида Лейбница (Бахрушин, 1999. С. 27). Теоретическое положение Лейбница, согласно которому вопросы происхождения народов могут быть разрешены благодаря сравнению языков и установления родства последних (Хайду, 1985. С. 344), легло в основу его лингвистических изысканий в Сибири. Тезис о том, что язык народов является единственно верным критерием, позволяющим точно определить «различия» народов друг от друга (Бахрушин, 1999. С. 41), позволил ему исправить целый ряд этногенетических заблуждений, существовавших в науке XVII – нач. XVIII вв.

Материалы Г. Ф. Миллера представляют первые объемные и точные данные по языкам всех «остяков» (хантов, селькупов, кетов), их быту, культуре, хозяйственному укладу. Именно Г. Ф. Миллер обосновал языковое различие этих трех «остяцких» народов.

Данные, собранные Миллером по языкам сибирских народов, в частности, по селькупскому, использовались различными авторами: П. С. Палласом, Ю. Клапротом, И. Э. Фишером и др., при этом иногда без вполне определённых отсылок к оригинальному источнику.

Благодаря деятельности А. Х. Элерта по введению в научный оборот неопубликованных рукописей Г. Ф. Миллера в 1990-е – 2000-е гг. увидели свет многие его дневниковые записи и материалы, в том числе и относящиеся к путешествию собственно по селькупской территории: «Путешествие по воде вниз по Томи и Оби от Томска до Нарыма. 1740 г.», «Описание реки Кети от устья вверх против течения до Маковского острога по собранным устным сообщениям», «Путешествие по воде вниз по реке Оби от Нарыма до Сургута. 1740 г.», «Известия о реке Вах и до-

рога на Пур, Таз и через Елогуй на Енисей из русских и остяцких устных рассказов» (см.: Сибирь XVIII в..., 1996), а также «Описание сибирских народов» (2009; подготовка к изданию А. Элерта и В. Хинтцше). Можно также отметить вышедшие сравнительно недавно этнонимические данные из рукописей Г. Ф. Миллера и других участников экспедиции, обработанные и представленные Е. А. Хелимским (Хелимский, 2005а. С. 19–40). Особое внимание Е. А. Хелимский обращает на записанный Г. Ф. Миллером в 1739 г. во время пребывания в Туруханске (Новой Мангазее) среди карасинских самоедов (селькупов) этноним Schöselgub, и считает его первичной формой, тогда как все варианты в виде šöl-qum (-qur) / šöl-qum (-qur) – контракционными (стянутыми) формами (Хелимский, 2005б. С. 43).

Следующий серьёзный шаг по изучению языка селькупов был сделан в XIX в. М. А. Кастреном (M. Alexander Castrén). М. А. Кастрен находился в экспедиции в Сибири с 1845 по 1849 гг. Он проехал Сургут, Нарым, Молчаново, Томск, Маковское, Енисейск, устье Сыма, устье Нижней Тунгуски, Туруханск, Дудинку, Хантайку, зимовья в районе Дудинки, Верхнее-Имбатск, Бахту, Ачинск, Минусинск, Абаканские степи, Красноярск и др. местности. Александр Кастрен, которого Тапани Салминен по праву назвал «величайшим полевым лингвистом всех времен» ('the greatest field linguist of all times') (Salminen, 2006. С. 146), собрал богатейший материал по самодийским языкам и угорским «наречиям», а также по многим другим языкам Сибири.

По селькупскому языку данные, обнаруженные и записанные М. А. Кастреном, представляют словарные материалы, описание диалектных особенностей и грамматики, а также тексты (см., например: Castrén, 1854; Castrén, 1855; Castrén, Lehtisalo, 1960). На наш взгляд, языковые материалы Кастрена до сих пор изучены не в полной мере, особенно в таких аспектах как языковые изменения селькупского языка, выявление некоторых диалектных особенностей.

Период последней четверти XIX – начала XX вв. характеризуется появлением записей по селькупскому языку Н. П. Григоровского и К. Доннера.

Николай Петрович Григоровский находился в Томской губернии в ссылке, где смог собрать материал нижнечаинского говора (с. Костенькино) среднеобского диалекта и какого-то ещё говора (с. Новоильинское), диалектная принадлежность которого пока не выяснена (Хелимский, 2007. С. 7). Возможно, что говор с. Новоильинское является одним из вариантов нижнечаинского говора, или же этот говор представляет собой какой-либо иной южный диалект селькупского языка, ныне исчезнувший.

Наследием Н. П. Григоровского являются словарные материалы, тексты, сказки, молитвы и религиозные тексты на селькупском и русском языках (Григоровский, 1879а; Григоровский 1879б), значительное количество этнографических сведений. Языковые данные Н. П. Григоровского обрабатывались и издавались Е.А. Хелимским (Helinski, 1983; Хелимский, 2007), а также П. Хайду (Hajdú, 1973).

Значительные по объему и богатству материалы по селькупскому языку были собраны в начале XX в. финским исследователем К. Доннером. Две его экспедиции в Сибирь (1911–1913 гг. и 1914 г.) позволили К. Доннеру записать селькупский диалектный материал с Оби, Тыма, Кети, Чулыма, Чаи, Таза, а также материалы по другим языкам Сибири. Кай Доннер установил существенную дифференциацию в языковом отношении самоедов Тыма (что, видимо, отражает процесс переселения селькупов из различных мест селькупской территории на Тым), обнаружил более богатый словарный состав и значительный объем тюркских заимствований в верхнекетском (натско-пумпокольском) диалекте селькупского языка, определил сходство языка тазовских (район Поккелки) и тымских селькупов, записал топонимы, безусловно, селькупского происхождения на Вахе (при том, что самих селькупов на Вахе обнаружить ему уже не удалось), зафиксировал редкую встречаемость самоедов на Чае и в устье Чулыма (юрты Байдановы) – таким образом, обрисовав крайние территориальные места бытования селькупской речи на тот период.

К. Доннеру принадлежат многочисленные словарные, грамматические и текстовые материалы, выполненные в очень тщательной фонетической транскрипции. Необходимо отметить, что К. Доннер обладал очень тонким фонетическим слухом, позволявшим ему фиксировать мельчайшие различия звуков. Кроме того, К. Доннер, по всей видимости, первый и практически единственный лингвист, которому удалось сделать объемные (хотя и отрывочные) записи эпоса об Итте (Donner, 1913–1918).

Языковые материалы К. Доннера, в большинстве изданные после его смерти, обрабатывали и публиковали А. Йоки (по камасинскому и кетскому языкам), П. Саммаллахти (тексты), Ю. Янхунен (каталог лексики), Я. Алатало (селькупские материалы).

Огромный вклад в развитие самоедологии внёс финский исследователь Юха Янхунен, став автором словаря прасамодийских реконструкций, построенных с привлечением в том числе и селькупских данных (Janhunen, 1977). Необходимо отметить, что словарь Ю. Янхунена создавался как корпус общесамодийских реконструкций. В настоящее время в научном обиходе об этом словаре, как правило, говорят как о словаре

прасамодийских реконструкций. Вероятно, это отражает концептуальный сдвиг в научном понимании генезиса самодийских языков. В любом случае – будь-то общесамодийские или прасамодийские реконструкции – данный словарь представляет огромную ценность для анализа языковых процессов, происходивших в самодийских языках.

С 1930-х гг. можно уверенно говорить о начале отечественной (советской) школы изучения селькупского и других самодийских языков. Это связано с научной и организационной деятельностью среди северной части самодийцев Георгия Николаевича Прокофьева.

В результате длительных и целенаправленных языковых сборов им были описаны фонетика, грамматика и лексический состав северной (тазовско-туруханской) части селькупского языка (Прокофьев, 1935; Прокофьев, 1937), собрано значительное количество оригинальных текстов на селькупском языке, сделаны записи этнографической, культурной, мировоззренческой, религиозной информации (Прокофьев, 1940). Прокофьеву принадлежит заслуга создания первой письменности на селькупском языке для обучения детей родному языку. Довольно значительный объем текстовых материалов Г. Н. Прокофьева еще не опубликован (подготовку к публикации селькупских фольклорных текстов из архива Г. Н. Прокофьева ведёт О. А. Казакевич).

Кроме того, есть неопубликованный фольклор в рукописном архиве Л. А. Варковицкой – ученицы Г. Н. Прокофьева (опись архива – см. Мифология селькупов, 2004. Приложение 2. С. 337–340).

В 1980 г. на основе собственных полевых лингвистических материалов была опубликована монографическая работа по северному (тазовско-туруханскому) диалекту «Очерки по селькупскому языку», ценность которой до сих пор только возрастает; в 1993 г. вышел 2-й том (тексты и словарь); в 2002 – 3-й том (русско-селькупский словарь и разнопрофильные словари) (Кузнецова, Хелимский, Грушкина, 1980; Кузнецова, Казакевич, Иоффе, Хелимский, 1993; Казакевич, Кузнецова, Хелимский, 2002). Эти работы ознаменовали собой становление московской школы изучения селькупского языка.

Ариадна Ивановна Кузнецова, начинавшая как «русист», получила абсолютное и широкое признание на родине и за рубежом как специалист по селькупскому языку. Ею были организованы более 20 лингвистических экспедиций, преимущественно в районы проживания самодийских и финно-угорских народов, опубликовано более 140 научных работ. В настоящее время Ариадна Ивановна – профессор кафедры теоретической и прикладной лингвистики филологического факультета МГУ. В период с 1990 по 1997 гг. А.И. Кузнецова руководила кафедрой финно-угорской филологии.

Особо необходимо отметить исследования Ольги Анатольевны Казакевич по синхронному изучению селькупского языка. В частности, такой уникальный прикладной аспект изучения селькупского языка, как машинография и компьютерная обработка селькупских языковых данных практически полностью «закрит» только её работами (см., например: Казакевич, 1990). В настоящее время О. А. Казакевич работает в Лаборатории автоматизированных лексикографических систем Научно-исследовательского вычислительного центра МГУ; также она преподаёт в Институте лингвистики РГГУ, где кроме прочего читает спецкурс по «исчезающим» языкам.

Чрезвычайно большой вклад в исследование уральских и самодийских языков вообще, и селькупского языка, в частности, внес Е. А. Хелимский. Евгений Арнольдович Хелимский начинал как исследователь селькупского языка. Им было введено в научный оборот значительное число источников по селькупскому языку, например: материалы Г. Ф. Миллера (Хелимский, 1986; Хелимский, 2005а, б), Н. П. Григоровского (Хелимский, 1983; Хелимский 2007), Ф. Г. Мальцева (Helimski, Kahrs, 2001). Е. А. Хелимскому принадлежит заслуга в создании современного сравнительно-исторического и сопоставительного языкознания самодийских языков (см., например: Helimski, 1997; Хелимский, 2000в). Им были сделаны серьезные исследования в области языковых контактов селькупов и других самодийцев с тюркскими, обско-угорскими, енисейскими, тунгусо-манчжурскими и др. языками.

В 1960-х гг. благодаря деятельности А. П. Дульзона школа изучения селькупского языка появилась в Томске. Андрей Петрович Дульзон сформулировал научную проблему: «Происхождение аборигенов Сибири и их языков» и собирал данные для её комплексного решения. Он был организатором многочисленных археологических, этнографических и лингвистических экспедиций в места проживания коренных народов Томской области и Красноярского края, в том числе, селькупов. Результатом экспедиций явились значительные объемы полевых материалов, научные публикации, текстовые сборы (см., например: Дульзон, 1966а; Дульзон, 1966б; Dulson, 1971); описание сборов А. П. Дульзона и его учеников (см.: Каталог полевых записей..., 1998).

Особое место среди учеников А. П. Дульзона занимает Ангелина Ивановна Кузьмина. Ею было введено в научный оборот значительное количество текстовых материалов, прежде всего – фольклорных текстов, а также переводов фрагментов литературных произведений русской классики (А. П. Чехова, И. С. Тургенева и др.) на селькупский язык (Кузьмина, 1967). Богатый архивный материал А. И. Кузьмина передала

Е. А. Хелимскому, и в настоящее время её материалы хранятся в Гамбурге (см. Тучкова, Хелимский, 2010).

Активная научная и организаторская деятельность А. П. Дульзона, позднее его ученицы Э. Г. Беккер, ещё позднее другой его ученицы О. А. Осиповой привели к тому, что в Томске были подготовлены более 20 диссертаций по селькупскому языку (см., например: Беккер, 1965; Морев, 1973; Воеводина, 1974; Алиткина, 1979; Деннинг, 1984; Беккер, 1985; Быконя, 1984; Ким, 1987; Кузнецова, 1987; Ильяшенко, 1989; Гальцова, 1993; Быконя, 1996; Кузнецова, 1996; Болсуновская, 1998; Ким, 1999; Байдак, 2001; Зырянова, 2001; Глушков, 2002; Полякова, 2004), изданы пособие (Беккер, Быконя, Ким, Купер и др., 1994), букварь (Быконя, Ким, Купер, 1993), словари (см., например: Быконя, Ким, Купер, 1994), огромное число научных публикаций. Полный список работ по селькупам, в том числе и по селькупскому языкознанию, опубликован в библиографическом указателе «*Bibliographia Selkupica*» Н. А. Тучковой (Тучкова, 2006).

Из томских исследователей наиболее качественные, по крайней мере, в фонетическом отношении, селькупские языковые данные представлены в материалах и научных статьях Ш. Ц. Купера. Совместно с Я. Пустаи им был опубликован словарь нарымского (чумылькупского) диалекта в русской графике (Купер, Пустаи, 1993).

Также необходимо упомянуть о работах А. А. Ким (Малони), в которых вполне корректно с научной точки зрения ставятся вопросы об исследовании мировоззрения и религии селькупов по языковым данным (см., например: Ким, 1997).

Большой вклад в исследование вопросов, связанных с изучением селькупского глагола и его грамматических категорий, внесла Н. Г. Кузнецова (см. например: Кузнецова, 1995).

Кроме того, хотелось бы отметить публикации Н. П. Максимовой (см., например: Максимова, 1983; Максимова, 1985), написанные на собственных полевых сборах. Экспедиционные языковые материалы, собранные ею в 1980-е гг., служат основой для современных исследовательских работ по разным аспектам селькупского языка.

Обобщение результатов исследования южных диалектов селькупского языка представляет собой монография «Морфология селькупского языка. Южные диалекты», вышедшая в двух частях (см. Морфология селькупского языка..., 1995). В первой части освещены грамматические категории имени существительного в синхронии и диахронии, исследованы проблемы происхождения и функционирования грамматических показателей. Во второй части монографии систематизирован материал по следующим разделам морфологии: «Имя прилагательное», «Местоимение», «Имя числительное», «Наречие», «Послелог», «Союзы», «Ча-

стицы». Каждый раздел представляет собой системное описание современного состояния южноселькупских диалектов.

Из последних лексикографических изданий следует упомянуть селькупско-русский диалектный словарь (Быконя, Кузнецова, Максимова, 2005), включающий лексический материал южно-диалектного ареала и двух говоров северного наречия – туруханского и елогуйского. Сопоставительный характер словаря проявляется в том, что в одной словарной статье приведены диалектные дубликаты, а также указаны их фонетические варианты, отражающие устный ненормированный уровень языка. Представленные грамматические варианты позволяют проследить изоглоссы морфологического порядка. В рамках статей селькупского глагола предлагается выделение аспектуальных характеристик глагольной лексемы – вида и связанных с видом способов действия. В словаре широко используется лингвистический контекст.

Из зарубежных работ второй половины XX – начала XXI вв. значительный интерес представляют публикации Х. Катца, Т. Янурика, П. Хайду, И. Эрдейи, А. Йоки, А. Кюннапа, Я. Алатало, Ю. Янхунена, Т. Микола.

П. Хайду – известный венгерский специалист в области уральских языков и народов, его основной областью исследования является диахроническое и синхроническое изучение уральских языков и этносов, вообще, и самодийских языков и этносов, в частности. Из работ П. Хайду по селькупскому языку следует, прежде всего, отметить его текстовые материалы (Hajdú, 1968) и лингвистические обзоры (см., например: Хайду, 1985). Также П. Хайду опубликовал ряд статей по селькупскому языку (см., например: Hajdú, 1973).

В селькуповедении Т. Янурик известен как исследователь, предложивший весьма подробную и детальную классификацию селькупских диалектов (Janurik, 1978) и автор ряда научных статей по фонетике селькупского языка; И. Эрдейи – как автор словаря по северному диалекту селькупского языка (Erdélyi, 1969); А. Йоки и А. Кюннап – как авторы ряда статей по диалектологии, грамматике и истории селькупского языка (см., например: Joki, 1968; Künnap, 1985); Т. Микола – как специалист в области сравнительной и сопоставительной самодистики (с привлечением селькупского языка см., например: Mikola, 2004).

Пожалуй, совершенно особое место в селькупском языкознании занимают работы Х. Катца (см., например: Katz, 1975; Katz, 1976; Katz, 1986; Katz 1987). Хартмут Катц долгое время руководил Институтом финно-угристики в Мюнхене. В селькуповедении он известен, прежде всего, прекрасной обработкой селькупских материалов, при этом Х. Катц дает записи в фонетической и фонологической транскрипции, переводит селькупские тексты на немецкий язык, делает ценные грамматические пояс-

нения, приводит фактологическую информацию о месте, времени и условиях сбора, краткие сведения об информанте и о том, кто собрал материал (см., например: Katz, 1979c). Также известны научные статьи Хартмута Катца по селькупскому языку (см., например: Katz, 1979a; Katz, 1979b).

Особо следует отметить работы Я. К. Алатало. Основываясь на собственных полевых сборах, в 1998 г. Ярмо Кари Алатало опубликовал в русской графике словарь кетского диалекта селькупского языка (Алатало, 1998). В 2004 г. вышел селькупский словарь, в котором он переработал материалы К. Доннера, У.Т. Сирелиуса и собственные языковые данные (Alatalo, 2004). Безусловно, этот словарь Я. Алатало является на данный момент наилучшим профессионально выполненным селькупским словарём. В нём используется очень подробная фонетическая запись слов селькупского языка, а также представлены общеселькупские реконструкции, выполненные автором.

Даже из данного краткого обзора видно, что наибольшее освещение в работах исследователей, занимавшихся селькупским языком, получили фонетика и морфология, при том на синхронном уровне. В то же время работ по синтаксису селькупского языка явно недостаточно. Довольно слабо изучен лексический аспект селькупского языка – как в рамках традиционной лексикологии, так и в рамках современного когнитивного подхода. Также, на наш взгляд, отсутствуют полноценные работы по истории развития селькупского языка, в том числе, и на фонетическом уровне.

С. В. Глушков, А. В. Байдак

2. СЕЛЬКУПСКИЙ ЯЗЫК

2.1. О ПРАИСТОРИИ СЕЛЬКУПСКОГО ЯЗЫКА

Селькупский язык является одним из самодийских языков наряду с ныне существующими языками ненцев, энцев и нганасан, а также – с исчезнувшими языками саянских самодийцев. Вместе с языками финно-угорской группы самодийская группа языков составляет весьма обширную (если и не по количеству носителей, то по разветвленности и занимаемой территории) уральскую языковую семью.

Данные лингвопалеонтологии и глоттохронологии позволяют весьма обоснованно локализовать уральскую прародину географически к северу от Среднего Урала по обе стороны от Уральских гор между истоками Печоры и нижним течением Оби, большей частью в Западной Сибири, хронологически – в период VI–IV тыс. до н. э. (Hajdú, 1964. С. 74; ср. соотнесение той же территории с прародиной самодийцев (см.: Головнёв, 2004. С. 23–24). Распад прауральской языковой общности привёл к обособлению в её юго-восточной части носителей прасамодийского языка, который просуществовал до рубежа эр, т. е. около 4 тысяч лет.

Можно предполагать, что увеличивающиеся в численности прасамодийцы, теснимые с запада и северо-запада прауграми, а позднее обскими уграми, постепенно расселялись из восточной части Обь-Иртышского региона (где они находились в начале прасамодийского периода – видимо, в III тысячелетии до н. э.) на восток и юго-восток в среднее течение Оби в район Нарым – Томск (средний прасамодийский период – видимо, II тысячелетие до н. э.) и далее в направлении современного Красноярска (поздний прасамодийский период – видимо, I тысячелетие до н. э.).

Необходимо отметить, что такая периодизация достаточно приближительна и условна, и мы здесь не будем её абсолютизировать. Интересно другое: использование прасамодийцами речной системы Оби для своего расселения впоследствии было воспроизведено селькупам и стало базовым фактором, сформировавшим именно ту диалектную картину, которую наблюдаем в известное историческое время – дифференциация селькупских диалектов определяется географической локализацией их

носителей вдоль (бассейна) рек, когда одна река, как правило, означает один диалект (см. к этому: Glushkov, Tuchkova, Baidak, 2004).

По лингвистическим данным, весьма вероятно, что за весь период своего существования прасамодийцы не покидали зону западносибирской тайги, таким образом, что к моменту распада прасамодийской языковой общности её различные группы находились ориентировочно в треугольнике Томск – Красноярск – Енисейск с включением среднего течения Оби и её притоков (селькупы), части Прииртышья, Северного Алтая, Присаянья, а также территорий к востоку от Среднего Енисея (Хелимский, 2000б. С. 28).

Приблизительно на рубеже эр, прасамодийская общность, и без того занимавшая значительные территории, стала ещё больше «растягиваться» вследствие экспансии её населения в прилегающие районы. В результате в первых веках новой эры общность распалась на отдельные этноязыковые образования (Хайду, 1985).

Можно предположить, что восточная часть этой общности стала мигрировать на север (вероятно, вдоль Енисея), с возможностью переселения в районы Пур-Енисейского междуречья также и северо-западных групп, в какой-то форме знакомых с оленеводством. Это в конечном итоге привело к образованию современных северных самодийцев (ненцев, энцев, нганасан). Южная (и, видимо, наименьшая по численности) часть оказалась отрезанной от основной массы (возможно, вследствие вторжения гуннов во II в. до н. э.) и постепенно ассимилировалась пришельцами и их потомками. Аналогичную судьбу претерпела западная часть вследствие ассимиляции обскими уграми.

Центральная часть (предки современных селькупов), видимо, оставалась приблизительно в том же ареале, что и южные селькупы в историческое время. Кроме того, не исключается также довольно значительное число парасамодийских (и парауральских!) групп, ассимилированных как в период формирования, так и разложения прасамодийской общности.

Ненецкий, энецкий и нганасанский языки составляют северную подгруппу самодийских языков, внутри которой наблюдается большее число языковых сходств, обусловленных как факторами синхронического, так и диахронического плана. Селькупский язык вместе с языками саянских самодийцев (камасинцев, койбалов, маторов, карагасов, тайгийцев и, возможно, некоторых других) часто объединяют в южную подгруппу самодийских языков.

Такое объединение южных самодийцев носит несколько условный характер, учитывая следующее: а) развитие прасамодийского языка шло в направлении образования не двух гипотетических языков-наследни-

ков – северносамодийского и «южносамодийского», как считалось ранее, а четырех – северносамодийского, селькупского, камасинского и маторского языков (Хелимский, 1982. С. 37–47); б) уровень языкового расхождения между камасинским, маторским и другими языками самодийской группы приблизительно одинаков, т. е. говорить об отдельной саянской или камасинско-маторской подгруппе или периоде также не приходится (Хелимский, 2000в. С. 22); в) миграция на север, по крайней мере, части этноса в эпоху распада происходила, вероятно, по Енисею из районов, расположенных восточнее (и южнее) древнеселькупской территории, хотя нельзя исключать отход на север населения и из других регионов поздней самодийской прародины; г) значительная (и наиболее сохранившаяся на настоящий момент) часть селькупского этноса проживает весьма далеко на севере в тундровом междуречье Оби и Енисея (т. е. в тех же географических широтах, что и современные северные самодийцы). Кроме того, принадлежность некоторых исчезнувших южных племён к самодийцам, аргументируемая по совокупности этнографических, языковых и археологических данных (Миллер, 1941; Castrén, 1854; Окладников, 1957. С. 52–55), может быть, вообще говоря, не лишена определённой дискуссионности (см., например: Огородников, 1920. С. 155).

В XX в. селькупский язык (для южного материала, по крайней мере, правильнее говорить не о реально звучащей селькупской речи, а о представителях селькупского этноса и их потомках от различных смешанных браков) был распространен на территории Томской области по рекам Обь, Кеть, Васюган, Тым, Парабель, Кёнга, Чулым, Чая; на территории Тюменской области по рекам Таз, Пур, Толька; на территории Красноярского края по рекам Енисей, Турухан, Елогуй, Баиха и некоторым другим.

Несомненно, что до эпохи распада (возможно, накануне распада) прасамодийская общность в какой-то форме знала оленеводство, о чём говорит легко вычленимый пласт слов, присутствующий во всех современных самодийских языках, в том числе и во всех селькупских диалектах (прасамодийские реконструкции с указанием страниц здесь и далее см. в: Janhunen, 1977; древнеселькупские формы, как правило, основаны на общеселькупских реконструкциях Я. Алатало: Alatalo, 2004): ПС **t'el̥* «олень» (с. 155) > др.-сельк. **ātä* «олень» (ср. общеселькупское: Alatalo, 2004. С. 29), ПС **korä* «самец оленя, бык» (с. 74) > др.-сельк. **qorä* «самец оленя, бык» (с. 327), ПС **jekčä* «самка оленя, корова» (с. 41) > др.-сельк. **čekčä* «самка оленя, корова» (с. 222), ПС **čärkäj-* «телёнок оленя» (с. 31) > др.-сельк. **čörkäj-* «телёнок оленя» (ср. общеселькупское: Alatalo, 2004. С. 183), ПС **känčä* «сани» (с. 52) > др.-сельк. **qančä* «сани, нарты» (ср.: Alatalo, 2004. С. 312), ПС **äŋ* «рот» (с. 20) > др.-сельк.

**āṇqal'* «узда» (с. 36), ПС **nḏrʒ* «шест, копье» (с. 97) > др.-сельк. **narə* «хорей» (ср.: Alatalo, 2004. С. 205) и др.

Необходимо, однако, отметить, что детального лингвистического исследования о репрезентативности оленеводческой лексики в различных диалектах селькупского языка, насколько нам известно, не проводилось. Слова оленеводческой тематики, представленные в работе Е. Д. Прокофьевой по северному диалекту селькупского языка, вполне надежно этимологизируются из селькупского языка и находят вполне очевидные соответствия в других самодийских языках (Прокофьева, 1976. С. 139–155).

Если самодийская оленеводческая лексика была не исконной, а заимствованной, то такое заимствование произошло до разделения прасамодийской общности на отдельные образования. Впрочем, фонетический облик прасамодийских форм не позволяет считать адстратным ни один из известных региональных языков или групп. Правильным будет, на наш взгляд, считать оленеводческую лексику в самодийских языках исконной. В то же время, наибольшую вероятность представляет то, что с оленеводством были знакомы только самые северные и южные группы прасамодийской общности (контактировавшие с естественными экологическими ареалами обитания северного оленя), которые и распространили соответствующую лексику на весь прасамодийский регион.

Это, в свою очередь, является аргументом в пользу а) достаточной однородности прасамодийского языка перед его распадом и/или б) значительной временной продолжительности периода прасамодийской общности.

Современное широкое использование оленя северными самодийцами, появление «индустрии оленеводства – гигантской жизнеобразующей системы знаний и действий...», «одомашнивание оленя ... <и>... отундривание человека» (Головнёв, 2004. С. 73–74), есть, на наш взгляд, отдельное, северносамодийское явление, появившееся после прасамодийской эпохи в связи со сменой частью этноса экологических условий проживания и необходимостью адаптации к иным условиям.

Весьма интересны археологические и этнографические данные, касающиеся праистории и ранней истории самодийцев и селькупов. Хотя этот вопрос, строго говоря, выходит за рамки лингвистики, однако, он настолько значим для понимания генезиса селькупского языка, что оставить его совсем без внимания нельзя.

По всей видимости, разнообразие мнений относительно материальных культур (см. в: Долгих, 1960; Косарев 1964. С. 44; Могильников, 1969. С. 180; Хлобыстин, 1969. С. 134; Чернецов, 1969. С. 117–118; Могильников, 1970. С. 190; Алексеев, 1973; Косарев, 1974; Васильев, 1979;

Васильев, 1983; Могильников, 1983; Чиндина, 1984. С. 174–175; Вадецкая, 1986. С. 98–99), которые гипотетически можно отождествить с прасамодийцами и далее (насколько это представляется корректным) с предками селькупов, укладывается в две, не всегда взаимоисключающие, гипотезы: а) «обская» (и, вообще, более северная) локализация, а именно, кулайская общность V в. до н. э. – V в. н. э., распространённая на обширной территории Верхней и Средней Оби вплоть до Сургута и ниже (в более позднее время, видимо, также на Нижней Оби), захватывающая Прииртышье и нижнее течение Иртыша, среднее течение Енисея (по крайней мере, территории непосредственно примыкающие к Енисею), частично север Алтая и Саян; б) «саянская» (и, вообще, более южная) локализация – окуневская культура в районе Минусинска (II тысячелетие до н. э.), её аналоги в Красноярске, Туве, на Алтае, частично в Притомье и Прииртышье, также тагарская культура (VII в. до н. э. – I в. н. э.) в районе Минусинска, также большебереченская культура Верхней Оби (I тысячелетие до н. э.).

Преимуществом первой гипотезы является то, что она позволяет идентифицировать с древними селькупам рёлкинскую культуру, сложившуюся на основе кулайской общности в Нарымском Приобье в VI–IX вв. н. э., получая, таким образом, более менее очевидную преемственность культур на данной территории. Однако необходимо обратить внимание на отсутствие полной корреляции между данными археологии и данными лингвистики относительно времени прасамодийского и, частично, древнеселькупского периодов в независимости от того, какой из вышеуказанной гипотезы отдавать предпочтение (напомним, что по данным лингвистики самодийская общность существовала на протяжении почти 4-х тысяч лет до I в. н. э.).

Также следует не упускать из виду то, что ряд исследователей предлагают (и считают это возможным) кулайскую культуру идентифицировать с енисейцами (Хелимский, 2000б. С. 28) или с уграми (Молодин, 1995); «саянские» и прочие южные культуры из указанных можно рассматривать в качестве тюркских по происхождению; сомнительно установление совместности или преемственности между какой-либо из упомянутых южных культур и кулайской культурой. Здесь мы, конечно, не имеем в виду заведомо более поздние (вторая половина I тысячелетия н. э.) «южные» культуры. Так, например, верхнеобская культура (Новосибирское и Томское Приобье V–IX вв. н. э.) проявляет значительные генетические связи с кулайской культурой (в отличие от слабых связей с большебереченской культурой), а вместе с современной ей рёлкинской культурой составляет единую культурную общность (Очерки культурогенеза..., 1994. С. 224).

Наконец, весьма существенным является недостаточная археологическая изученность всех ареалов рассматриваемых территорий, чтобы археологические данные могли найти свое достойное место среди данных лингвистики и этнографии: территории Красноярского края, значимые для рассматриваемого вопроса, изучены в археологическом плане значительно слабее территорий Томской области (Хелимский, 2000в. С. 21), при этом даже на территории последней, изученной в археологическом смысле явно лучше, период почти в 500 лет (с X по XIV вв. н. э.) не показал наличия каких-либо археологических культур, т. е., надо предполагать, не был изучен в достаточной степени (ср. мнение А. И. Бобровой, высказанное устно, о наличии нарымской археологической культуры XII–XVII вв.).

Как видно из языковых данных, на протяжении своей истории прасамодийский язык контактировал и взаимодействовал с различными другими языками Сибири, при этом селькупский язык показывает наибольшую преемственность в отношении ареальных контактов, как единственный язык-наследник, вероятно, продолжительное время находившийся в границах самодийской прародины.

Первые контакты носителей прасамодийского языка с тюркскими языками произошли не ранее сер. I тыс. до н. э., но до выделения из пратюркского его болгарской ветви.

К более раннему периоду относятся контакты с пратунгусо-маньчжурским языком – начало контактов не позднее сер. I тыс. до н. э., а по характеру передачи прауральских сибирянтов, унаследованных ранне-прасамодийским, но изменившимся в средний прасамодийский период, языковые контакты прасамодийцев и пратунгусо-маньчжур можно отнести в значительно более раннюю эпоху – в ранне-прасамодийский период (т. е., видимо, ранее III тысячелетия до н. э.).

Наконец, к еще более древнему периоду (вплоть до времени обособления различных, ещё диалектных по своей сути, подразделений прауральского языка) следует относить ареальные контакты прасамодийского и прафинно-угорского, а позднее праугорского языков. Здесь, однако, дело осложняется генетической (и типологической!) близостью данных языков и трудностью разграничения ареальных заимствований и генетических схождений.

В то же время, несомненно, что если праугры какое-то время находились в непосредственном языковом контакте с индоиранцами (андроновцами) – например, имеется целый пласт соответствующих заимствований в обско-угорских языках, то прасамодийцы (а впоследствии и селькупы) на протяжении своей истории ни с какими индоевропейцами в сколь-либо значимые лингвистически релевантные отношения не всту-

пали (см. к этому: Janhunen, 1983), кроме, разумеется, русских в известное историческое время.

Что касается праязыковых контактов самодийцев и енисейцев, то современное состояние изученности данного вопроса позволяет, пожалуй, определенно считать только, что таковые были. Большинство же доказанных на сегодняшний день языковых схождений между селькупским и енисейскими языками относится ко времени самостоятельного существования селькупского языка.

Как уже отмечалось, более северная, «обская» локализация самодийской прародины (кулайская культура) позволяет соотнести древний период селькупского языка с рёлкинской археологической культурой VI–IX вв. н. э., локализованной в своей центральной части в районе Молчанова – более широко в регионе Нарым – Томск (Чиндина, 1984). По лингвистическим данным, считая, что в первых веках нашей эры самодийские языки представляли собой уже самостоятельные образования, отсчёт древнего периода селькупского языка должен начинаться приблизительно со II в. н. э. и перекрывать по продолжительности наиболее вероятную соотносимую археологическую культуру («рёлку») в её нижней границе, по меньшей мере, на 300–400 лет. Это, конечно, хорошо согласуется с фактом нарастания материальных различий в кулайской культуре, начиная с первых веков нашей эры и до её окончания в V в. н. э., однако, малоутешительно для попыток чёткого соотнесения данных археологии и лингвистики о начале древнеселькупского периода.

Возможно, такое расхождение можно объяснить запаздыванием изменений в материальной культуре по сравнению с изменениями в культуре духовной (в частности, в языке), связанное с тем, что первые требуют большего времени. Контраргументом является обычно наблюдаемая обратная закономерность, когда «надстройка» следует за «базисом»: материальные изменения, трактуемые здесь в широком смысле (изменение природных условий, экономических и демографических факторов, внешние завоевания и т. п.), влекут изменения в языке (появление новой лексики, заимствований, фонетических и грамматических изменений) вплоть до его полной смены.

Конкретное решение в пользу более ранней или более поздней границы начала древнеселькупского периода носит, на наш взгляд, методологический характер и зависит от того или иного комплекса теоретических положений, принимаемых/отвергаемых тем или иным автором. Предпочтением (и рабочей гипотезой) автора данного очерка работы (как лингвиста) является, конечно, отнесение начала древнеселькупского периода к более ранней границе – т. е. ко II в. н. э., что лучшим образом согласуется с лингвистическими данными. В любом случае, можно предпола-

гать, что в древний период селькупский язык (благодаря своей локализации в центре бывшей прасамодийской территории) не испытывал какого-либо серьёзного воздействия извне, если же таковое и было – то в основном, видимо, с северо-запада, с территории расселения обских угров, а позднее непосредственно хантов (о трудностях разграничения генетических и ареальных контактов, аналогичных для прасамодийского периода, см. выше).

Тюркское влияние с юга, наблюдавшееся ещё сравнительно недавно в V–I вв. до н. э. в конце прасамодийского периода (см., например, хорошо известное заимствование **juntā/juntā* «лошадь, конь» в прасамодийский язык из пратюркского языка – Janhunen, 1977. С. 49), в период II–V вв. ослабло. Более того, согласно археологическим данным во II–V вв. н. э., напротив, наблюдался процесс притока самодийского по происхождению населения из региона Средней Оби (Томского Приобья) на юг в регион Верхней Оби (Новосибирское Приобье и выше), сменившийся на обратный только в IX–XII вв. (Могильников, 1980. С. 243–244).

Это хорошо согласуется с лингвистическими данными об отсутствии или малой вероятности заимствований из тюркских языков в древнеселькупский язык, а также в обратном направлении в период II–X вв. н. э. Гипотезы о таких заимствованиях, высказываемые различными авторами (см., например: Róna-Tas, 1988. С. 748; Дыбо, 1989. С. 212), как правило, либо фонетически сомнительны, либо объяснимы автономными средствами соответствующих языков без привлечения влияния извне (аргументацию к этому см. в: Хелимский, 2000г. С. 307–308). Так, сомнительно заимствование древнекыргызского *qaša* «железо» из древнеселькупского **kuḏsa* (общеселькупская реконструкция: Alatalo, 2004. С. 318) при современных формах – таз. *kēsi*, кет. *kwezi* с тем же значением, поскольку труднообъяснимы переходы *k > q* и *uḏ > a*; небезупречно также и *s > š*. Вполне объяснимо собственными алтайскими средствами также алт. *qāt* «охапка» как стяжение деривата *qawim* от *qaw-* «хватать». Привлечение древнеселькупского материала (вероятную общеселькупскую форму – **qāmtə* с тем же значением – см в: Alatalo, 2004. С. 265) кажется здесь излишним.

Особенностью древнеселькупского языка по сравнению с прасамодийским языком стало появление др.-сельк. **k* или **q* на месте анлаутного ПС **w*: ПС **wḏ(-)* «лишний» (с. 168) > др.-сельк. **kuḏ* «лишний» (с. 246), ПС **wḏ'j* «плохой» (с. 168) > др.-сельк. **qosḏ(-)* «плохой» (с. 319), ПС **wḏj-* «половинный» (с. 169) > др.-сельк. **kuḏs* «половина» (с. 317), ПС **wḏ'js-* «старик» (с. 169) > др.-сельк. **kotḏ(-)* «старик» (ср. общеселькупскую форму в: Alatalo, 2004. С. 280), ПС **wḏr-* «ворона» (с. 170) > др.-сельк. **kuḏrā* «ворона» (с. 326), ПС **wḏrkḏ* «медведь» (с. 170) > др.-сельк. **quḏrqḏ/qorqḏ* «медведь» (с. 330), ПС **wāncḏ(-)* «ко-

рень» (с. 171) > др.-сельк. **končā* «корень» (ср.: Alatalo, 2004. С. 294), ПС **wotz* «ягода» (с. 177) > др.-сельк. **kōtā* «голубика» (ср.: Alatalo, 2004. С. 280) и т. п. многочисленные случаи.

Строго говоря, для нескольких случаев (возможно, исключительно только для слов: ПС **winā* «пояс» (с. 175), **wiŋkānčā* «росомаха» (с. 176), **wit* «вода» (с. 176)) следует предполагать переход ПС **wi-* > др.-сельк. **ü-/ū-*: др.-сельк. **ūnā* (с. 28), **ūŋkānčo* (ср. общеселькупскую форму в: Alatalo, 2004. С. 38), **ūt* (с. 20), соответственно. Однако, количество слов в большей группе настолько превалирует, что наличие нескольких исключений не отменяет общее правило.

Процесс гуттурализации прасамодийского анлаутного **w* затронул только селькупский материал и произошёл либо в самом конце прасамодийского периода, либо в самом начале древнеселькупского периода, являясь, таким образом, одним из маркеров образования древнеселькупского языка.

Другой древнейшей специфической чертой, маркирующей переход от прасамодийского состояния к древнеселькупскому, является переход большинства ПС **j* > др.-сельк. **č*: ПС **jāčā* «стрелять» (с. 34) > др.-сельк. **čāččā* «стрелять, бросать» (с. 215), ПС **jāpā* «лист» (с. 41) > др.-сельк. **čāpā* «лист» (с. 209), ПС **jekčā* «самка оленя, корова» (с. 41) > др.-сельк. **čēkčā* «самка оленя, корова» (с. 222), ПС **je'* «сосна» (с. 42) > др.-сельк. **čūā* «ель» (с. 208), ПС **jekz* «белый» (с. 42) > др.-сельк. **čāqā* «белый» (с. 222), ПС **jentā* «тетива» (с. 43) > др.-сельк. **čintā* «тетива» (ср. общеселькупское **činti* в: Alatalo, 2004. С. 219), ПС **je'szn²* «силок» (с. 44) > др.-сельк. **čēsān* «силок, петля» (ср.: Alatalo, 2004. С. 226), ПС **jetā/jitā* «сосуд, посудина» (с. 44) > др.-сельк. **čītā* «короб, кузов» (с. 217), ПС **jikkā-* «отвязать, развязывать» (с. 45) > др.-сельк. **čjkkā-* «отвязать, развязывать» (с. 222), ПС **jimā* «клей» (с. 45) > др.-сельк. **čjīmā* «клей» (с. 213), ПС **jom-* «снег идёт, выпал» (с. 46) > др.-сельк. **čōm-* «снег идёт, выпал» (с. 210), ПС **jumpā* «мох» (с. 48) > др.-сельк. **čūmpā* «мох» (с. 212), ПС **ji* «пояс, ремень» (с. 102) > др.-сельк. **čū* «пояс, ремень» (с. 208), ПС **juntā/juntā* «лошадь, конь» (с. 49) > др.-сельк. **čūntā* «лошадь, конь» (с. 218 – 219) и другие примеры.

В некоторых случаях наблюдается ПС **j* > др.-сельк. **k*, например: ПС **jorā* «глубокий» (с. 47) > др.-сельк. **korā* «глубокий» (с. 327), ПС **jotā* «промежуток» (с. 47) > др.-сельк. **kotā* «промежуток» (с. 280), ПС **jujtā-* «сон видеть» (с. 48) > др.-сельк. **kūtā* «сон» (с. 288). В других случаях (перед ПС **-ū-*) ПС **j* > др.-сельк. **Ø*, например: ПС **jūr* «жир» (с. 50) > др.-сельк. **ūr* «жир» (с. 48), ПС **jūrā-* «потеряться» (с. 50) > др.-сельк. **ūru-* «потеряться, пропасть» (с. 48). Данные изменения также произошли в древнеселькупский период.

Ещё одним маркером древнеселькупского периода является переход части ПС **ɲk* в древнеселькупское **ɲq*. Примерами изменения ПС **ɲk* > др.-сельк. **ɲq* являются: ПС **enāɲkə* «комар» (с. 23) > др.-сельк. **nepəɲqə* «комар», ПС **jaɲkə* «прорубь, лунка» (с. 37) > др.-сельк. **śiəɲqə* «прорубь, лунка» (с. 224), ПС **keɲkə* «(пере)ночевать» (с. 67) > др.-сельк. **śāɲqə* «(пере)ночевать» (с. 374), ПС **mäɲkə* «ребёнок старшей сестры» (с. 90) > др.-сельк. **māɲqə* «племянник» (с. 123), ПС **ñəɲkə* «ил, глина» (с. 105) > др.-сельк. **ñaɲqə* «глина, грязь» (с. 240), ПС **rəɲkə* «рукоять, черенок» (с. 113) > др.-сельк. **raɲqə* «длинная рукоять, палка, черенок, копье» (с. 84), ПС **reja'ɲkə* «связь» (с. 119 – 120) > др.-сельк. **rōśoɲqo/rōśiɲqo* «связь» (с. 77), ПС **roɲkə* «сеть» (с. 127) > др.-сельк. **roɲqə* «сеть» (с. 85), ПС **weɲkə* «шаг» (с. 174) > др.-сельк. **qiəɲqə* «шаг» (с. 276) и некоторые другие.

Слова, в которых развитие ПС **ɲk* > др.-сельк. **ɲq* отсутствовало, как правило, сохранили прасамодийское сочетание и в современных диалектах, или дали его «современные» рефлексy. Случаи, в которых для древнеселькупского уровня реконструируется сочетание **ɲk* (!), а не **ɲq*, представлены в следующих словах (в скобках указаны номера страниц для прасамодийских реконструкций Ю. Янхунена; общеселькупских реконструкций Я. Алатало, соответственно): др.-сельк. **śaɲko* «ловушка, пасть» (с. 35; с. 223), **śāɲko* «отсутствовать» (с. 40; ср.: Alatalo, 2004. С. 224), **śiɲkə* «лебедь» (с. 43; ср.: Alatalo, 2004. С. 225), **iɲkə* «слушать» (с. 49 – 50; ср.: Alatalo, 2004. С. 28), **kuɲkəl* «поворот» (с. 78; с. 313), **ñiɲkə* «щипать» (с. 101; с. 241), **raɲkə* «вена» (с. 113; с. 84), **piɲkər* «музыкальный инструмент» (с. 119; с. 85), **reɲkə* «трещина, дупло» (с. 121; ср.: Alatalo, 2004. С. 87), **seɲkə* «глухарь» (с. 140; с. 373), **siɲka* «каблук, пятка» (с. 141; с. 404), **iɲkəɲśo* «росомаха» (с. 176; ср.: Alatalo, 2004. С. 38).

Для большинства этих случаев («ловушка, пасть», «отсутствовать», «лебедь», «слушать», «поворот», «щипать», «музыкальный инструмент», «вена», «трещина, дупло», «глухарь») на современном срезе также фиксируются бифонемные сочетания согласных *ɲk*, *ɲq*. Для современных форм слова «росомаха» в центре и на севере фиксируется *ɲɲ*, на юге *ɲq*, на крайнем юге территории *ɲɲ*. Для слов «щипать», «вена», «глухарь» и некоторых других в отдельных современных наиболее южных говорах фиксируется *ǵǵ*. Для слова «каблук, пятка» на современном срезе фиксируется *ng*.

Особый случай представляет слово «клюв, нос, остриё». Поскольку на прасамодийском уровне реконструируется **ɲk*, а на современном срезе повсеместно фиксируется одиночный согласный *k* или *g*, то для древнеселькупского состояния также предпочтительнее реконструировать

одиночный **k*: ПС **ijŋkə* «остриё» (с. 30) > др.-сельк. **ūkə* «остриё» (с. 34). Также особый случай представляет ПС **wāŋkə* «яма» (с. 171–172) (и, возможно, некоторые другие). Поскольку современные селькупские южные формы повсеместно имеют долгий согласный *-qq-*, то, вслед за Ю. Янхуненом и А. Алатало, можно реконструировать долгий согласный, т. е.: др.-сельк. **qoqqa* «маленькая яма» (Alatalo, 2004. С. 308). В то же время некоторые селькупские центральные формы с *-ŋq-*, зафиксированные К. Доннером, допускают реконструкцию в виде др.-сельк. **qoŋqa*. Пока состояние селькупской исторической фонетики не позволяет сказать что-либо более определенное в пользу одной из указанных реконструкций.

Строго говоря, для тех форм, в которых происходил переход ПС **ŋk* > др.-сельк. **ŋq*, нельзя полностью исключать и сохранение в течение непродолжительного времени в раннем древнеселькупском языке прасамодийского **ŋk*. Однако, дальнейшая диалектная дивергенция в середине древнеселькупского периода в направлении **ŋq/*qq* (см. к этому и аналогичные реально зафиксированные современные формы) позволяет считать такую консервативную черту весьма маловероятной. По той же причине сохранение в указанных формах на ранней стадии древнеселькупского языка прасамодийского **ŋk* в любом случае предполагает его последующее развитие в **ŋq*. Такое развитие **ŋk* > **ŋq* должно было произойти до формирования диалектной дивергенции **ŋq/*qq*, т. е. приблизительно к середине древнеселькупского периода (о древних диалектах см. ниже). Тем не менее, для вышеуказанных древнеселькупских форм с переходом ПС **ŋk* > др.-сельк. **ŋq* на наиболее ранних стадиях существования древнеселькупского языка нельзя исключать первоначальное **ŋk*, т. е. ранние древнеселькупские формы могли первоначально иметь вид: **nenəŋka*, **čiəŋka*, **šāŋka*, **māŋka*, **háŋka*, **paŋka*, **pōšəŋko*, **poŋka*, **qiəŋka* и т. п.

Еще одним абсолютно надёжным маркером древнеселькупского периода является переход прасамодийского анлаутного **k* перед гласными переднего ряда в древнеселькупское **ś*, т. е. ПС **k* (перед переднерядным вокализмом) > др.-сельк. **ś*: ПС **keəj* «язык» (с. 66) > др.-сельк. **śē* «язык» (с. 346), ПС **kejɾz* «лёгкий» (с. 67) > др.-сельк. **śeri* «лёгкий» (с. 350), ПС **kiwä* «червь» (с. 72) > др.-сельк. **śiī* «змея» (с. 346) и т. д., но ПС **ko-* «видеть, находить» (с. 72) > др.-сельк. **qo-* «находить» (с. 249), ПС **kĭ* «середина» (с. 68) > др.-сельк. **kĭ* «центр» (с. 255) и др. Данное правило выполняется весьма стабильно и обширно по количеству примеров. Имеется одно исключение: ПС **kem/keəmt* «кровь» (с. 65) > др.-сельк. **ket* «кровь» (с. 270).

С большой долей вероятности можно предполагать, что другой важной особенностью древнеселькупского языка являлось наличие в нём **двух диалектных подразделений**. Сейчас сложно определить действительную географическую соотнесенность между ними (север – юг или запад – восток), однако современная диалектная картина позволяет условно (в рабочем порядке) обозначить диалекты древнеселькупского как «северный» и «южный». Древний «северный» диалект привёл в конечном итоге к формированию, главным образом, современных центральных и (значительно позднее – во второй половине II тысячелетия н. э.) северных диалектов, древний «южный» диалект сформировал, главным образом, южные диалекты.

Если же принять локализацию «запад – восток», то следует считать, что древний западный (северо-западный) диалект образовал современные центральные и северные диалекты, древний восточный (юго-восточный) диалект образовал современные южные диалекты.

Возможно, удачным терминологическим решением, позволяющим отложить полноценное рассмотрение вопроса о реальном географическом положении древних диалектов для специальной работы, следует считать названия «верхний» и «нижний» (ориентируясь по течению Оби) диалекты древнеселькупского языка, обозначая *двс.* – древневерхнеселькупский (южный или (юго-)восточный) диалект и *днс.* – древненижнеселькупский (северный или (северо-)западный) диалект.

Нижняя временная граница появления диалектов древнеселькупского языка относится определенно не к начальному периоду его самостоятельного существования. Вероятно, необходимо говорить о самом начале второй половины древнеселькупского периода – ориентировочно, начиная с VI в. или VIII в. н. э. – в зависимости от того, что принимается за точку отсчёта древнеселькупского языка (см. выше). Маркеры, определяющие наличие двух диалектов, являются одними из древнейших в селькупском языке, однако они явно моложе вышеназванных переходов 1) ПС **w* > др.-сельк. **k* или **q*; 2) большинства ПС **j* > др.-сельк. **č*; 3) некоторых ПС **j* > др.-сельк. **k*; 4) ПС **j* (перед **-й-*) > др.-сельк. **Ø*; 5) части ПС **ηk* > др.-сельк. **ηq*; 6) ПС **k* (перед переднерядным вокализмом) > др.-сельк. **ś*.

Таковыми маркерами, делящими селькупский языковой ареал приблизительно с середины древнеселькупского периода на два диалекта, являются: 1) переход части древнеселькупских **č* (< ПС **j*) в древневерхнеселькупском (древнем «южном») диалекте в **k* и сохранение **č* в древненижнеселькупском (древнем «северном») диалекте; 2) переход древнеселькупских **ηq* (образовавшихся, в том числе, из ПС **ηk*) в древ-

ненижнеселькупском (древнем «северном») диалекте в **qq* и сохранение **ηq* в древневерхнеселькупском (древнем «южном») диалекте.

Примерами первого изменения др.-сельк. **č* > двс. **k* и днс. **č* являются: др.-сельк. **čū* «пояс, ремень» (с. 208) > двс. **kū* и днс. **čū*, др.-сельк. **čūä* «ель» (с. 208) > двс. **kūä* и днс. **čūä*, др.-сельк. **čintä* «те-тива» > двс. **kintä* и днс. **čintä*, др.-сельк. **čüntä* «лошадь, конь» (с. 218–219) > двс. **küntä* и днс. **čüntä*, др.-сельк. **čū-* «стрелять» (с. 208) > двс. **kū-* и днс. **čū-*, др.-сельк. **česən* «силок, петля» > двс. **kesən* и днс. **česən*, др.-сельк. **čitä* «короб, кузов» (с. 217) > двс. **kitä* и днс. **čitä* и некоторые другие случаи.

Примерами второго (весьма последовательного) изменения др.-сельк. **ηq* > двс. **ηq* и днс. **qq* являются: др.-сельк. **āηqal'* «узда» (с. 36) > двс. **āηqal'* и днс. **āqqal'*, **nepəηqa* «комар» (с. 200) > двс. **nepəηqa* и днс. **nepəqqa*, др.-сельк. **čiəηqä* «прорубь, лунка» (с. 224) > двс. **čiəηqä* и днс. **čiəqqa* (таз. *qeqqī*; в качестве версии также: (?) таз. *čəqqəqə* «долбить»), др.-сельк. **tāηqä* «племянник» > двс. **tāηqä* и днс. **tāqqa* (? таз. *təqqī*), др.-сельк. **nāηqä* «глина, грязь» (с. 240) > двс. **nāηqä* и днс. **nāqqa*, др.-сельк. **raηqä* «длинная рукоять, палка, черенок, копьё» (с. 84) > двс. **raηqä* и днс. **raqqa*, др.-сельк. **rōčəηqə* «связь» (с. 77) > двс. **rōčəηqə* и днс. **rōčəqqa*, др.-сельк. **roηqä* «сеть» (с. 85) > двс. **roηqä* и днс. **roqqa*, др.-сельк. **sāηqəčä* «чернядь» (с. 374) > двс. **sāηqəčä* и днс. **sāqqačä*, др.-сельк. **šāηqä* «(пере)ночевать» (с. 374) > двс. **šāηqä* и днс. **šāqqa*, др.-сельк. **sāηqä* «лес» (с. 373) > двс. **sāηqä* и днс. **sāqqa*, др.-сельк. **qiəηqä* «шаг» (с. 276) > двс. **qiəηqä* и днс. **qiəqqa* и другие многочисленные случаи.

Напомним, что случаи, рассмотренные ранее, в которых для древнеселькупского уровня реконструируется сочетание **ηk*, а не **ηq*, сохранили это сочетание в обоих древних диалектных ареалах: ПС **ηk* > др.-сельк. **ηk* > двс., днс. **ηk*.

Как видим, характер изменений, произошедших в древневерхнеселькупском и древненижнеселькупском диалектах, не позволяет считать какой-либо из данных диалектов более архаичным. Оба древнеселькупских диалекта обнаруживают как консервативные, так и инновационные особенности.

Характерным и интересным примером, позволяющим наглядно показать ход одного из указанных изменений и приблизительно его датировать, является ПС **ηk* в слове **roηkā* «(рыболовная) сеть», давшее рефлекс в современных самодийских языках в виде: сельк. *qq* и *ηq*, нен. *ηk* и *ηg*, кам. *ηη*, энец. *g*. Границы распространения селькупских форм отделяют современные северные и центральные диалекты – *qq*, с одной стороны, и современные южные диалекты – *ηq*, с другой стороны. Поскольку

ку переход $*\eta q > *qq$ фонетически весьма вероятен, а противоположное развитие $*qq > *\eta q$ фонетически вряд ли возможно, для древнеселькупского уровня необходимо восстанавливать $*\eta q$ (возможно, через первоначальное $*\eta k$ – см. допущение выше). Таким образом, получаем указанное выше изменение: ПС $*\eta k >$ др.-сельк. $*\eta q$, с последующим развитием на части территории $*\eta q > *qq$ и сохранением $*\eta q$ на остальной части. Поскольку указанные изменения требуют некоторого времени, получаем приблизительную датировку процесса – середина древнеселькупского периода (VI в. н. э.).

Как уже отмечалось, для таких случаев нельзя полностью исключить и сохранение ПС $*\eta k$ в раннем древнеселькупском, с последующим развитием на одной части древнеселькупской территории $*\eta q$, а на другой части – $*qq$. Однако, это имеет значительно меньшую потенциальную реализуемость, чем изменение, указанное выше. К тому же, имеет основание и предположение, что для гипотетического процесса типа др.-сельк. $*\eta k >$ днс. $*qq$ потребовалось бы приблизительно то же время, что и для ретроспективно восстанавливаемого процесса ПС $*\eta k >$ др.-сельк. $*\eta q >$ днс. $*qq$. Таким образом, в независимости от конкретных «переходных» форм от прасамодийского к древнеселькупскому состоянию получаем приблизительно одинаковую относительную датировку всего процесса.

Слово «сеть» было, безусловно, заимствовано из самодийских языков в енисейские языки. Енисейские формы этого слова (см.: Дульзон, 1961; Феер, 1998; Werner, 2002) частично отражают современную диалектную дифференциацию селькупского языка (и шире – самодийских языков): тым., таз. (современные центр и север селькупского ареала) $poqqi$ – имб. (центр и север кетского ареала) $b\bar{o}k$; кет. (южный диалект селькупского языка) $po\eta qi$ – юкет. (южный диалект кетского языка) $bo^?q$, югск. (югский язык локализован в районе р. Сым, т. е. южнее локализации кетского языка) $bo^?x$. Очевидно, что там, где для селькупского материала фиксируется ηq , заимствованные енисейские формы также имеют бифонемное сочетание. Это позволяет провести относительную датировку данного заимствования – после деления древнеселькупского языка на древненижнеселькупский («северный») и древневерхнеселькупский («южный») диалекты.

Альтернативная версия, на наш взгляд, значительно слабее. Можно предположить, что первоначальным источником заимствования слова «сеть» в енисейские языки был не селькупский язык, а прасеверносамодийский язык, в дальнейшем источником заимствования был (древне) энецкий язык. По мере продвижения на север предков северных самодийцев прасеверносамодийское $*\eta k$ перешло в древнеэнецкое $*kk$, с по-

следующим > энец. *g*, сохранившись в древнененецком **ŋk* и ненецком *ŋk/ŋg* (ср.: энец. *poga*, нен. лес. *põŋka*, нен. тундр. *põŋga*). При этом в более южные енисейские языки (и диалекты) была заимствована более ранняя прасеверносамодийская форма **ŋk*, в более северные енисейские языки (и диалекты) – более поздняя древнеэнецкая **kk*, или энец. *g*.

Такие источник и ход заимствования, однако, никак не объясняют увулярные согласные в южных формах енисейских языков и диалектов – *q* и *χ*, которые становятся хорошо понятными из материала селькупского языка (см. вышеприведенные зафиксированные селькупские формы: *poqqi*, *poŋqi*). Поэтому, конечно, «селькупский» источник заимствования более предпочтителен в данном случае, что косвенно подтверждает и объективность нашей дифференциации двух вышеназванных древнеселькупских диалектов.

Два крупных древних диалекта селькупского языка просуществовали приблизительно до X в., т. е. до конца древнеселькупского периода. Можно предполагать, что в конце данного периода происходил процесс роста диалектных различий и дифференциальных особенностей. Этот процесс, вероятно, начался на периферии селькупской территории, и, возможно, прежде всего, в области гласных. В то же время пока недостаточно специальных исследований для детальных аргументированных построений в этом отношении.

Приблизительно в конце I тыс. н. э. началась диалектная дивергенция, которая постепенно привела к диалектному состоянию, документально зафиксированному письменными источниками. Именно к такому возрасту диалектов приводит нас глоттохронологический подсчёт Е. А. Хелимского по формуле М. Свадеша: минимальная длительность диалектной дивергенции, по крайней мере, в 500 лет, считая со времени фиксации диалектных особенностей в начале XVIII в., с учётом системной ошибки в сторону занижения возраста диалектов (см.: Хелимский, 1985). Начало этой диалектной дивергенции (приблизительно X в. н. э.), по всей видимости, ознаменовало переход от древнеселькупского к среднеселькупскому периоду.

Итак, с большой степенью вероятности можно говорить о древнеселькупском периоде, начиная со II в. н. э.; о дифференциации в пределах древнеселькупского языка двух крупных древних диалектов приблизительно с VI в. н. э.; о смене древнеселькупского периода среднеселькупским периодом приблизительно в X–XI вв. н. э. с началом дивергенции, приведшей к диалектному состоянию, известному в историческое время.

С. В. Глушков

2.2. ДИАЛЕКТЫ СЕЛЬКУПСКОГО ЯЗЫКА

Начиная с первых достоверных данных, представленных в материалах Г. Ф. Миллера (1740 г.), селькупский язык документально фиксировался разделенным на множество диалектов и говоров. На синхронном срезе диалектная раздробленность селькупского языка является неоспоримым фактом. В развернутой диахронической перспективе оценка каких-либо изменений, происходивших в области диалектов (их пространственная локализация, нарастание или убывание диалектных различий и пр.) – дело достаточно затруднительное, что обусловлено сравнительно малой исторической глубиной достоверно известных сведений о селькупском языке. Вопросы исторического развития различных аспектов селькупского языка еще только ожидают своей разработки.

В настоящее время язык селькупов представляет собой конгломерат диалектов и говоров, каждый из которых сохраняет своеобразие и имеет вполне отличимые особенности. При этом мы полагаем, что нельзя признать верным мнение, высказываемое некоторыми лингвистами в отношении южных и центральных групп селькупов, о том, что их язык исчез. Правильнее говорить о выходе селькупского языка из употребления в определенном ареале, характерном для традиционного проживания селькупов, то есть здесь подразумевается скорее исчезновение селькупской речи, а не языка. Поскольку язык и речь – это далеко не одно и то же, более последовательной представляется точка зрения, что в широком смысле язык южных селькупов продолжает сохраняться хотя бы в виде зафиксированных лингвистами материалов (полевые записи, грамматики, словари, пособия, опубликованные тексты).

В научной литературе можно обнаружить применение различных диалектных классификаций селькупского языка с той или иной степенью детализации. Представлены два принципа классификации, а именно: географический (например: Janurik, 1978) и этнонимический (последний учитывает собственное название определенной части селькупского этноса). Принцип диалектного членения и степень детализации избираются каждым конкретным исследователем в зависимости от его целей. Важно

при этом отметить, что различные принципы дифференциации диалектов дают в целом сходную картину, что, с одной стороны, свидетельствует об аутентичности анализируемых диалектных данных, с другой – позволяет верифицировать различные способы их интерпретации.

В селькупском языке можно выделить северную, центральную и южную группы диалектов, что представляет собой тернарную классификацию. Изредка применявшаяся ранее бинарная классификация, с выделением северного и южного наречий, в настоящее время в языковедческих исследованиях не используется, хотя подспудно присутствует в научном обиходе в виде терминов «северные» и «южные» селькупы.

Ниже с некоторыми дополнениями приводится классификация Т. Янурика, предложенная им в 1978 г. (см.: Janurik, 1978. С. 77–104; Кюннап, 1985. С. 135–136).

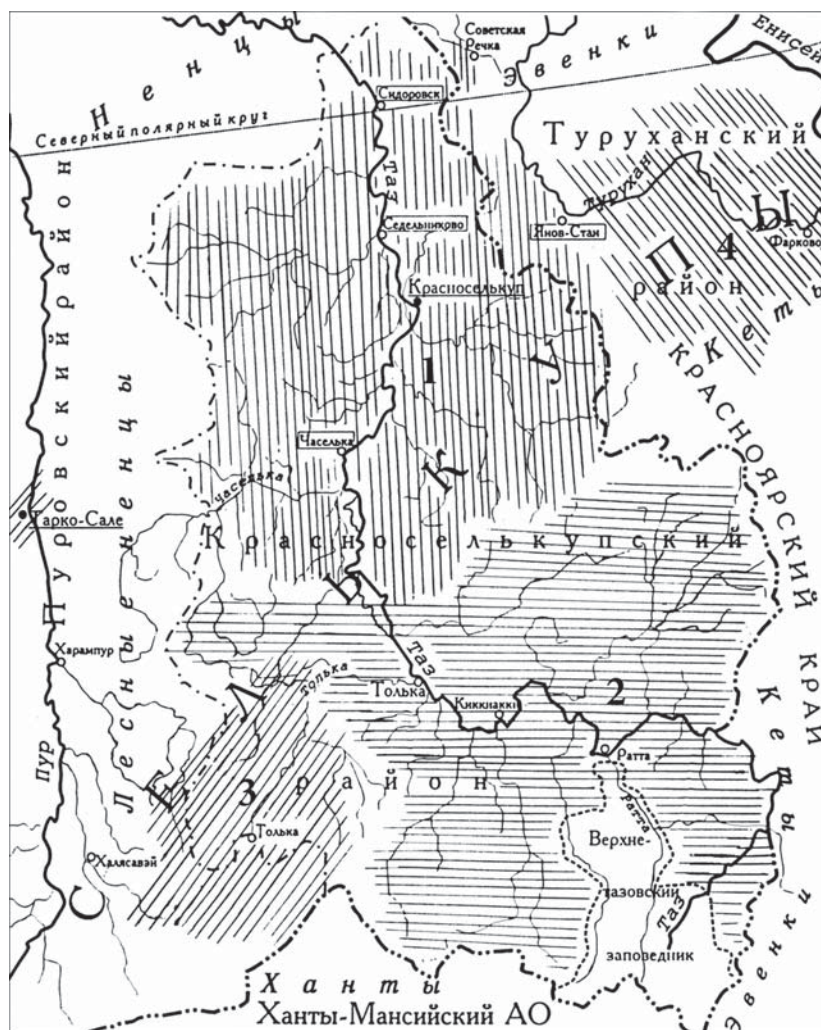
В Северную группу входят шесть диалектов: **1) тазовский** – р. Таз, посёлки: Сидоровск, Часелька, Толька (Красноселькупского р-на), Кики-Акки, Ратта; **2) ларьякский (верхнетолькинский)** – р. Пур, посёлки: Толька (Пуровского р-на), Харамбура, Кандинское, Тарко-Сале; **3) карасинский** – р. Карасина, посёлок: Карасино; **4) туруханский** – рр. Турухан, Енисей, посёлки: Янов-Стан, Фарково, Туруханск; **5) баихинский (баишенский)** – р. Баиха, посёлки: Пакулиха, Баиха, Бакланиха, Сургутиха; **6) елогуйский** – рр. Елогуй, Енисей, посёлки: Келлог, Верхне-Имбатское, Бахта, Ворогово, Сым, Ярцево.

Необходимо отметить, что допустимо и иное диалектное членение северного ареала, при котором **тазовский** диалект исследователи подразделяют на *среднетазовский* и *верхнетазовский* диалекты, а **карасинский, туруханский, баихинский** и **елогуйский** диалекты объединяют в один *баишенский (баихинский)* диалект. При данном подходе внутри северной (тазовско-туруханской) диалектной группировки выделяют *среднетазовский, верхнетазовский, верхнетолькинский (ларьякский)* и *баишенский* диалекты³. См. карту – Илл. 1.

Самоназвание данной части селькупов было переосмыслено как название всего этноса, поэтому к северным диалектам по этнонимической классификации можно применять термин диалект(ы) собственно *селькупов*.

Формирование северного диалектного ареала протекало в исторически известное время – во второй половине II тысячелетия (начиная с XVII в.). Ближе всего северные диалекты по своим языковым особенно-

³ Именно такое диалектное членение используют московские лингвисты-селькуповеды – О. А. Казакевич, А. И. Кузнецова, Е. А. Хелимский (см. ОСЯ. Т. 1. С. 7–10; это же деление представлено в разделе «Диалекты селькупского языка» в энциклопедии «Мифология селькупов» (Глушков, 2004. С. 15–16).).



Илл. 1. Карта-схема «Северные диалекты селькупского языка».

Составитель: О. А. Казакевич.

1 – Среднетазовский, 2 – Верхнетазовский, 3 – Верхнетолькинский, 4 – Баишенский.

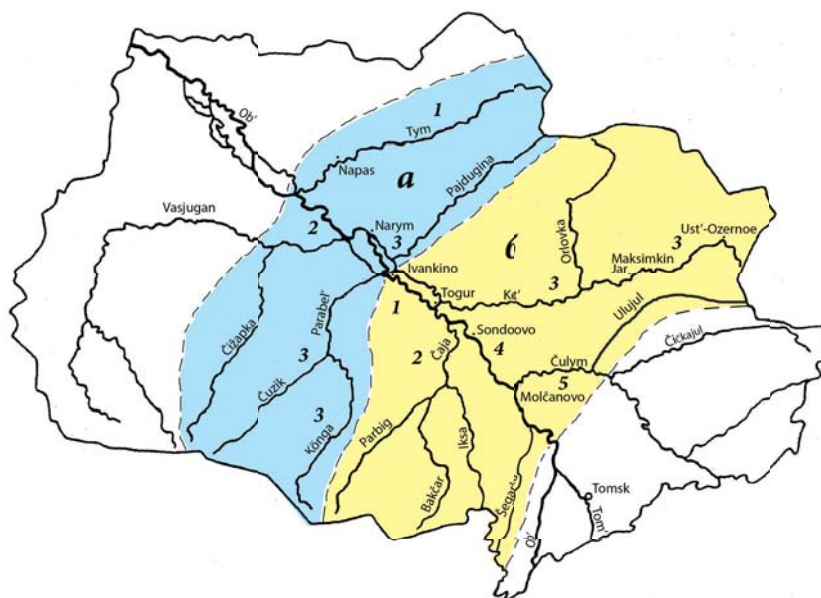
стям примыкают к тымскому диалекту центрального диалектного ареала, из которого, вероятно, и выделилась основная масса переселенцев, сформировавших в тазовско-туруханском регионе новый ареал бытования

селькупского языка. Процесс перемещения проходил через бассейн р. Вах.

Центральную группу составляют четыре диалекта: **1) ваховский** – р. Вах и, вероятно, Обь между устьями Ваха и Тыма, поселки: Тобольжино, Пирчино (на Оби); диалект начал формироваться в XVII в. в процессе перемещения части селькупов с Тыма в северо-восточном направлении и исчез в связи с уходом этого населения в бассейн Таза (см.: Миллер, 1996. С. 210, 211; Хелимский, 2005а. С. 31). Свидетельством пребывания селькупов на Вахе является сохранившаяся в среднем течении селькупская топонимика: Каральки, Нёрэль-ту, Локкон-ту и др. **2) тымский** – р. Тым, посёлки: Нюльядрово, Ванджилыкынак, Лымбелькарамо, Пылькарамо, Компас, Кананак, Напас, Кочеядрово, Варгананджино, Кулеево, Нёготка, Назино, Усть-Тым, Колгуяк, Козыльцево; **3) васюганский** – р. Васюган, посёлки: Каргасок, Ново-Югино, Старо-Югино, Маргино, Наунак, Усть-Чижапка; р. Чижапка, посёлки: Невалькынак, Тэделькынак, Вольджа; **4) нарымский** – (назван по наиболее крупному «центру» диалекта – поселку Нарым) р. Обь, посёлки: Тебинак, Пыжино, Нарым, Тюхтерево, Ласкино, Басмасово, Парабель, Мумышево, Невальцево, Сагандуково; р. Чузик, посёлки: Горелый Яр, Пудино; р. Кёнга, посёлок: Кёнга; р. Парабель, посёлки: Нельмач, Соиспаево.

По этнонимической классификации данная группа диалектов называется диалект(ы) **чумылькупов**.

В пределах **южной группы** дифференцируются пять диалектов: **1) среднеобской** диалект – р. Обь (среднее течение Оби на территории Томской области), посёлки: Инкино, Киярово, Езенгино, Иванкино, Тяголово, Иготкино, Тогур, Испаево, Конерово, Островные, Колпашево, Баранакново, Тискино, Костенькино, Ново-Сондорово; **2) чаинский** диалект – р. Чая, позднее языковые данные по этому диалекту фиксировались на р. Обь в посёлках Старо-Сондорово, Чалково, Тайзаково, куда, вероятно, переехали жители р. Чаи; **3) кетский** диалект – р. Кеть, посёлки: Белый Яр, Карелино, Мулешка, Клюквенка, Тайна, Алипка, Максимкин Яр, Степановка, Меташкино, Пирино, Усть-Озерное, Урлюково, Лукьяново, Зубреково, Марково, Лосиноборск, Налимкино, Айдара, Маковское; в пределах кетского диалекта обязательно выделяются *нижне-, средне- и верхнекетский* говоры и факультативно – отдельный (*верхне*)обской говор (вероятно, последний носитель этого говора опрошен в конце XX века в Колпашево); **4) верхнеобской** диалект (ныне исчезнувший) (у М. А. Кастрена этот диалект обозначался Ober Ob – «Верхняя Обь» (ОО)) – по р. Обь от устья р. Чулым до южной границы среднеобского диалекта; **5) чулымский** диалект (ныне исчезнувший) – по р. Чулым до среднего его течения, а также в районе впадения последнего в р. Обь (при этом, вероят-



Илл. 2. Карта-схема «Южные и центральные диалекты селькупского языка».

Составитель Н. А. Тучкова.

а) **Центральные диалекты:** 1. Тымский диалект. 2. Васюганский диалект.
3. Нарымский диалект.

б) **Южные диалекты:** 1. Среднеобской диалект. 2. Чаинский диалект
(включая Средне-Чаинский и Верхне-Чаинский говоры). 3. Кетский диалект
(включая Нижне-, Средне- и Верхнекетские говоры). 4. Верхнеобской диалект.
5. Чулымский диалект

но, с факультативным выделением внутри чулымского диалекта (*верхне*)-*обского* говора – Tschl. в обозначении М. А. Кастрена).

Регион, условно именуемый «Верхней Обью» на территории Томской области (Обь от Колпашево и выше), представляет собой весьма замысловатое смешение диалектов. Здесь в одном населенном пункте (например, Старо-Сондорово, Колпашево, Тайзаково) в силу различных условий могли оказаться представители различных диалектов или говоров, а диалектная атрибуция населенного пункта подчас зависела от того, с представителем какого диалектного подразделения преимущественно работал тот или иной исследователь.

По этнонимической классификации южную группу диалектов образуют диалект(ы) *шѣшкупов* или *шѣшкумов* – среднеобской диалект,

тойкумов (Чулым), диалект *сюссыкумов* (этноним *сюссыкум* использовался на Кети и на Оби в районе Сондорово; на Чае он существовал в виде *сюссокойкум*).

Фонологически верное *süssiqum* на русском языке исследователи нередко передавали в виде *сюс(с)юкум*. «Конкурирующие» варианты написания *сюс(с)юкум* / *сюссыкум* имеются в работах различных авторов (Беккер, 1978; Купер, 1983; Глухий, Морев, 1987. С. 51; Ким, 1999. С. 18; Глушков, 2001; Глушков, 2002. С. 8; Тучкова и др. 2005. С. 280).

От нижнечаинского говора (среднеобского диалекта), который во второй половине XX в. практически исчез из реального употребления, остались хорошо документированные данные в материалах Н. П. Григоровского (Григоровский, 1879); позднее они подверглись аналитической обработке в публикациях Е. А. Хелимского (Helimski, 1983; Хелимский, 2007; о чаинском диалекте см. также: Глушков, 2001).

Чулымский диалект, который также в XX в. перестал существовать как живой разговорный язык, был зафиксирован весьма слабо. Кроме небольших сборов языковых данных М. А. Кастрена и К. Доннера и топонимических материалов из низовий Чулыма, исследователи практически не имеют реальных, достоверных сведений из этого региона (о «крайне южных селькупках» см. также: Синяев, 1963; Тучкова, 2008).

Наиболее репрезентативные материалы представлены по следующим диалектам: тазовский, или северный (диалект собственно селькупов), кетский (диалект *сюссыкумов*), среднеобской (диалект *шёшкупов*), нарымский и тымский (диалекты *чумьлькупов*).

Как уже отмечалось, современные границы ареалов распространения селькупских диалектов, основные диалектные изоглоссы остались практически теми же, что и более чем два столетия назад – со времен появления первых значительных материалов по языку селькупов. Материалы М. А. Кастрена (середина XIX в.) также демонстрируют высокую степень тождественности с более поздними записями, хотя, определенные диахронические изменения можно проследить. Например, можно полагать, что такие изменения коснулись распространения изоглоссы *-p* / *-u* / *-m* (окончание 1-го л. ед.ч. наст. вр. глаголов), которая во времена Кастрена разделяла диалекты Нарыма и Тыма (*-p*) ~ диалекты Средней Оби и Кети (*-u*) ~ крайне южные диалекты Чулыма, Чаи и Верхней Оби (*-m*). Употребление окончания (*-p*) на Средней Оби для материалов Кастрена не характерно, гораздо чаще встречалось окончание (*-u*), что и объединяло среднеобский и кетский диалекты. В современных записях по среднеобскому диалекту встречается только окончание (*-p*), и по данному признаку это скорее объединяет данный диалект с другими центральными диалектами (тымский, нарымский).

Перечислим некоторые, хорошо известные в специальной литературе фонетические изоглоссы, позволяющие дифференцировать селькупские диалекты:

1. Изогlossa $t'-(\acute{t}) / k-$

Отделяет северные и центральные диалекты (тазовский, тымский, нарымский и др.) от южных (среднеобский, кетский и др.): тым. $\acute{t}\bar{o}$ / кет. $k\bar{u}$ «пояс, ремень».

2. Изогlossa $-p, -t, -k / -m, -n, -\eta$

Отделяет центральные диалекты (тымский, нарымский и др.) от южных (кетский и др.): тым. $kana\cdot k$ / кет. $kana\cdot \eta$ «собака». В северных диалектах (тазовский и др.) могут употребляться как взрывные, так и сонорные согласные ($p / m, t / k, n / \eta$). Среднеобский (шёшкупский) диалект, согласно последним данным, проявляет тенденцию к более частому употреблению взрывных согласных (p, t, k), хотя по другим признакам классифицируется как южный диалект. В этой связи более правильным (и распространенным) можно считать самоназвание шёшкуп, а не шёшкун; хотя лингвистически правомочны оба термина. Также можно считать, что значительное употребление сонорных согласных в данном диалекте, как это прослеживается по материалам двухсотлетней и более давности, отражает, вероятно, не диахронические отличия от современных записей, а идиолектные особенности внутри шёшкупского ареала.

3. Изогlossa $-\eta- / -\gamma-(-w-) / -\emptyset-$

Отделяет северные (тазовский и др.), центральные (тымский, нарымский и др.) и южные (шёшкупский, кетский и др.) диалекты: таз. $pa\eta\bar{a}$ / тым. $pa\gamma\bar{a}$ / об. $p\bar{a}$ «нож».

4. Изогlossa $\acute{s}-(\acute{s}-) / s-$

Отделяет северные (тазовский и др.) и центральные (тымский, нарымский и др.) диалекты от южных (шёшкупский, кетский и др.): таз., нар. $\acute{s}\bar{e}$ / кет., об. $s\bar{e}$ «язык».

5. Изогlossa $\acute{c}- / t-$

Отделяет южные (шёшкупский, кетский и др.) и центральные (тымский, нарымский и др.) диалекты от северных (тазовский и др.): кет., тым. $\acute{c}uk$ / таз. tuk «жук». Данная изогlossa является достаточно поздним явлением, поскольку деаффрикатизация \acute{c} в тазовском диалекте активно происходила в первой половине XIX в. (Хелимский, 2000а. С. 76).

Также более поздней инновацией необходимо считать исчезновение лабиализации согласного (или последующего гласного) в некоторых случаях в анлауте слов северных диалектов, что также отделяет северный ареал от ареалов центра и юга.

Селькупская диалектная система характеризуется единством грамматического строя. Различия наблюдаются в вариативности форм грамматических категорий. Примером служит суффиксальный инвентарь, служащий для выражения дв. и мн. ч. безличных форм имен существительных. Показателем дв. ч. имен существительных во всех диалектах селькупского языка является формант *-qi* (*-q*), реализующийся в различных фонетических вариантах. В среднеобских говорах селькупского языка дв. ч. имен существительных маркируется также с помощью показателей *-štja*, *-štjay*, *-štijayə*, восходящих к числительному *šittj* «два» в форме дв. ч.: *tebilgu -štja* «парни-двое», *qu-štijay* «люди-двое».

В тазовском и тымском диалектах селькупского языка показателем множественного числа безличных форм имен существительных является суффикс *-t~n*; в кетском диалекте, в языке верхнеобских сюссыкумов и среднеобских шёшкупов – суффикс *-la*. Его появление в указанных языковых регионах может быть связано с влиянием тюркских языков; мнения лингвистов о происхождении данного показателя множественного числа расходятся (Максимова, 1983. С. 103–104; МСЯ, 1995. Ч. I. С. 60–61).

В среднеобских говорах чумылькупов употребляются оба показателя мн. ч. *-la* и *-t*, а также встречаются контаминированные формы (Кузьмина, Киселева, 1975. С. 205), например *nāb-la-t* «утки», *qū-la-t* «люди». Значение собирательной множественности передается в тазовском диалекте присоединением ко второй основе имени составного показателя *-l'mj*, например: *pōl'mj* «деревья, лес, древесина», *ijal'mj* «ребята, детвора» (ОСЯ, 1980. С. 170). Показатель *-l'mj*, характерный для тазовского диалекта, встречается в структуре южноселькупских слов, обозначающих родство, например: *ad'a-lmā-γəγ*, *amba-lmā-γəγ* «родители».

Во всех южноселькупских диалектах зафиксирован показатель нерасчлененной множественности *-sak* (*-šak*, *-žak*, *-zak*, *-zaŋ*, *-žəŋ*, например: *tīdīžak* «кедровик» (*tīdīk* «кедр»), *qβe-šak* «березняк» (*qβe* «береза»)) (Максимова, 1983. С. 44–47). В среднеобских говорах зафиксировано присоединение суффикса *-sak* и его вариантов к формам с показателем дистрибутивной множественности *-la*, в результате чего достигается обозначение большой совокупности предметов, например: *pōla-zak* «большой лес», *qβela-sak* «большой березняк». В тазовском диалекте селькупского языка показатель собирательной множественности *-sak* не выявляется.

В количественном составе падежей имен существительных наблюдаются диалектные различия. В кетском диалекте выделяют 13 падежей, в обских говорах – 14, в тымском диалекте – 11. В тазовском диалекте категория падежа представлена 13 категориальными значениями. Тазов-

скому диалекту не известен местно-личный падеж на *-nan*. В южных диалектах с помощью аффикса *-nan* местно-личный падеж образуется только от имен, обозначающих одушевленные предметы, например: *āmdil'gu-nan* «у царя» *era-nan* «у старика». Этимологическое соответствие данного показателя – послелог *noni* употребляется в тазовском диалекте в элативном значении.

В структуре лично-притяжательных форм склонения в южных диалектах селькупского языка, аналогично тазовскому диалекту, выделяются два ряда лично-притяжательных суффиксов, соотносящихся соответственно с формами именительного и родительного падежей, а также два порядка расположения лично-притяжательных суффиксов: 1) за падежным формантом у форм именительного, родительного, винительного, направительно-местно-исходного, продольного, исходно-продольного падежей лично-притяжательного склонения; 2) перед падежным формантом у форм дательно-направительного II, местно-личного, местно-исходного, исходного I, орудно-совместного, лишительного, назначительно-превратительного падежей лично-притяжательного склонения. Порядок следования лично-притяжательных суффиксов за падежным формантом у части падежей лично-притяжательного склонения отражает самодийское и финно-угорское состояние. Порядок следования перед падежным формантом характерен для форм позднего послеложного образования (МСЯ, 1995. Ч. I. С. 65–69).

В южных диалектах выделяются черты инновационного характера, обусловленные стремлением носителей языка к устранению омонимии некоторых лично-притяжательных суффиксов (МСЯ, 1995. Ч. I. С. 72). Данная тенденция выявляется на обском материале, она прослеживается и в местоименной сфере.

Падежная система личных местоимений отличается от падежной системы имен существительных, как по количеству падежей, так и по способу образования падежных форм. Для местоимений 1-го и 2-го лиц характерно формальное совпадение основного и родительного падежа, образование винительного падежа от супплетивной основы *š'i-*, оформленной аффиксами посессивности соответствующего лица и числа. Параллельно с краткими формами винительного падежа в диалектах селькупского языка употребляются также полные формы винительного падежа этих местоимений, в которых супплетивной основе предшествует личное местоимение в полном или усеченном виде, например: 1 л. ед.ч. *šim-mašim* (ОСЯ, 1980. С. 89). Дательно-направительный падеж характеризуется модификацией основы: таз. *man* «я», *mākka* «мне»; тым. *mat* «я», *mekka* «мне», об. *tat-tan* «ты», *tekka* «тебе»; кет. *man* «я», *meŋga* «мне».

С точки зрения образования числовых и падежных форм личные местоимения 3-го лица идентичны существительным. В местоименной сфере средне- и верхнеобских говоров, наряду с простыми числовыми показателями встречаются усложненные суффиксы дв. и мн.ч.: об. *tabj-štjaj-in* «им-двоим», *taɥ-štjaj* «эти-двое» *kudə-štjaj* «кто-двое?». Родительный падеж личных местоимений 1-го и 2-го л. уточняется в контексте и используется в функции притяжательных местоимений: об. *tat olo:l* «твоя голова (букв. ты голова-твоя)».

Ядро качественных прилагательных в диалектах селькупского языка составляют слова с корневой основой, немотивированной в современном языке другими словами. Их число ограничено. Морфологическим признаком относительных прилагательных является, в зависимости от диалекта, словообразовательный суффикс *-l* (*-l*), *-j* (*j*) (МСЯ, 1995. Ч. II. С. 5–7, 33; ЯНСС. С. 403), например: об. *tβel* «берестяной» таз. *tül'* «огненный», кет. *lamduj* «низкий». Имена прилагательные характеризуются отсутствием морфологически выраженной категории степеней сравнения. Для выражения значения сравнительной степени используются синтаксические конструкции. В тазовском диалекте для обозначения объекта, с которым производится сравнение, используется сочетание соответствующего имени существительного с послелогом *n̄n̄j*, прилагательное стоит при этом в основной форме, например: *m̄t̄j̄n n̄n̄j w̄erq̄j* «бóльше дома». Значение превосходной степени передается в тазовском диалекте аналитическим путем с помощью препозитивной частицы *p̄ōs̄j* «самый», например, *p̄ōs̄j č̄umpr̄j* «самый длинный» (ОСЯ, 1980. С. 267, 324).

В южных диалектах для передачи значения превосходной степени используются синтаксические конструкции с исходным падежом, состав которых расширен до четырех компонентов, за счет употребления слова *βeś* «все», например: *taβ kβil βeś qβelanando βary ēja* «эта рыба от всей рыбы большая есть». Значение превосходной степени может быть передано рядом аналитических конструкций (МСЯ, 1995. Ч. II. С. 18–19). Выступая в функции определения, имя прилагательное не изменяется. В неатрибутивной функции может употребляться только субстантивированное прилагательное (ОСЯ, 1980. С. 265–266).

Селькупский глагол отличается от других частей речи более сложной внутренней организацией, что проявляется в большом количестве присущих ему грамматических категорий (ОСЯ, 1980. С. 203). В рамках категории вида в селькупском языке противопоставлены два вида: совершенный и несовершенный. Видовая дифференциация проходит через всю глагольную систему и проявляется в семантических разновидностях наклонений, времен, деепричастных и причастных форм. Так, например, причастия настоящего времени могут образовываться только от глаголов

несовершенного вида: таз. *tupa-ntijl'* «подметающий, подметаемый» (*tupaqo* «подметать») (ОСЯ, 1980. С. 210).

Противопоставление переходности / непереходности находит отражение в структуре глагольной парадигмы: переходным глаголам, в отличие от непереходных, свойственна категория типа спряжения. Её суть заключается в том, что во взаимно противопоставленных формах получает или не получает выражение наличие у глагола объекта, на который переходит действие (=категория субъектности / объектности). Переходные глаголы способны принимать окончания обоих типов спряжения – субъектного и объектного. На переходность или непереходность глагольного действия могут указывать суффиксы, присоединяемые к переходным, переходным / непереходным и непереходным основам. Оформление суффиксами непереходности переходных основ ведет к появлению возвратных глаголов.

В диалектах юга встречаются непереходные глаголы с типичными суффиксами переходности и наоборот. Здесь также представлены глаголы, нейтральные в отношении значений категории переходности / непереходности, категориальная отнесенность которых может устанавливаться только в синтаксисе. Селькупскому глаголу свойственна категория репрезентации, строящаяся на противопоставлении грамматических группировок глагольных словоформ. Вербальная репрезентация (глагол) используется исключительно в роли сказуемого; адвербиальная репрезентация (деепричастие) противостоит другим по способности выступать в качестве обстоятельства; адъективная репрезентация (причастие) – по способности выступать в роли препозитивного присубстантивного определения; субстантивную репрезентацию (инфинитив) отличает способность выступать в роли подлежащего (Кузнецова, 1995. С. 235–239).

Категория лица является для селькупского глагола обязательной, она выражается в любом акте употребления словоформы. Число, в отличие от лица, не относится к обязательным морфологическим категориям селькупского глагола. Его значение, которое носит отраженный характер, может выводиться из числа субъекта-подлежащего по смыслу. Число подлежащего передается, в свою очередь, морфологически – с помощью суффиксов; синтаксически – сочетанием количественного определения с существительным, лексически – с помощью суффиксов мультисубъектности в структуре глагольной основы; например, тым. *sombla qup* (ед. ч.) *mätti šersa* (ед. ч.) «пять человек в дом вошли»; таз. *pū* (ед. ч.) *al'čälimpisa* «камни понападали» (*-älj* – показатель мультисубъектной совершаемости; *-mpj* – суффикс дуративной совершаемости; *-s* – показатель прошедшего времени индикатива; *-a* – окончание 3-го л. ед. ч. (Кузнецова, 1995. С. 185, 239; ОСЯ, 1980. С. 167, 225).

Селькупский язык характеризуется широким распространением в нем послелогов (около 140), которые подразделяются на серийные и несерийные. Серийные послелогии соотносятся, по своему происхождению, с формами местно-временного, дательно-направительного, продольного и исходного падежей имен существительных пространственной семантики или слов, обозначающих части человеческого тела. Эти послелогии укладываются в определенные серии, состоящие из трех или четырех компонентов.

Послелогии одной серии связаны общностью корня и различаются падежным оформлением, например: *par* 'верх' – *paroyit* 'наверху' – *paroyindo* 'сверху'. В селькупском языке, как и в ряде других финно-угорских языков, серийные послелогии делятся на простые и сложные. Простые серийные послелогии сохраняют основное лексическое значение имени, которое легло в их основу. Сложные серийные послелогии образованы посредством сложения двух слов.

Несерийные послелогии выражают различные синтаксические отношения: пространственные, временные, причинные, целевые, предназначительные, делиберативные и др. Они выступают либо в форме основного падежа, либо в форме одного-двух местных падежей, например: Нап. *wattat čomba* 'дороги вдоль', Ив. *kat t'at* 'на зиму'. У ряда послелогов этимологическая связь со знаменательным словом затемнена (Быконя, 1980. С. 190–192).

Состав словообразовательных суффиксов в диалектах селькупского языка, в основном, одинаков. Для имен существительных насчитывается около трех десятков продуктивных и широко употребительных суффиксов (ОСЯ, 1980. С. 334–341, Беккер, 1984. С. 73–81). Некоторые из них относятся к полусуффиксам, так как по своему происхождению они связаны с самостоятельными словами, например: таз. *ira* «старик», *l̥ip̥i* «кусок, обрывок», *laka* «кусок, ком, куча», *saji* «глаз», *qi* «стебель», *-qum* «человек», функционируют как самостоятельные лексические единицы и стабильно входят в состав сложных образований в качестве второго компонента, утрачивая при этом свое лексическое значение и приобретая статус суффиксальных элементов с новым категориальным значением (ОСЯ, 1980. С. 336–339).

Полусуффиксы *-laka*, *-saji*, *-qi* образуют семантический ряд производных имен существительных со значением единичности. Они употребляются и в южных диалектах селькупского языка, ср. об. *pōssaji* < **pōt saji* «бусина (букв. камня глаз)»; кет. *kōrassaj* «песчинка (букв. песка глаз)». Фонетическим вариантом полусуффикса *-laka* в тымском диалекте и обских говорах селькупского языка является показатель *-laga*, например: тым. *pū-laga* «камень». В кетском диалекте фонетическим соот-

ветствием тазовской формы *laka* является форма *rakka* со значением «КУСОК, КОМОК».

Значение уменьшительности, ласкательности передается суффиксами *-la*, *-ja*, *-äŋ*, *-ŋ*, *-kä*, *-eŋko* (ОСЯ, 1980. С. 336). В южных диалектах употребляется также уменьшительный суффикс *l'ika* / *likka*, например: *nēl'ika* «доченька» *il'ika* «сыночек». Суффиксам уменьшительности противопоставляется увеличительный суффикс *-ira*, например: таз. *nānira* «хлебище» (*nān* «хлеб»). Многие суффиксы, образующие имена существительные, присоединяются не к именным, а к глагольным основам. К их числу относятся: суффикс места действия *-mol-ma*, который служит для образования существительных от глагольных основ на *-r* (таз. *patirno* «запад» <*patirno* «заходить (о солнце)»); суффиксы *-ñ*, *-š* с предметным значением (таз. *qarun* «заплата» < *qariqo* «латать»; *-san*, *-sa*, *-s* с первичным значением орудия действия (таз. *mirsan* «рубанок» < *mīrno* «строгать» (Беккер, 1984. С. 75–81; ОСЯ, 1980. С. 339–340).

Образование имен прилагательных происходит в селькупском языке двумя способами: посредством суффиксов и путем словосложения. Суффиксальным способом образуются имена прилагательные от многих частей речи, например: таз. *ūtīl'* «водный» (*ūt* «вода»); *mēltētīl'* «постоянный» (*mēlti* «всегда»); тым. *pargatəl hīr* «дойная корова» (*pargilgu* «доить»); нар. *taryul* «шерстяной» (*tar* «шерсть»); кет. *ñūñokka* «малюсенький» (*ñūño* «маленький»). Не менее продуктивным способом словообразования имен прилагательных является словосложение, например: об. *nāgur olo-l* «трехглавый» (*nāgur* «три» *olo-l* - прилагательное от *ol* «голова»); кет. *qoč ōmdaj* «многорогий» (*qoč* «много» *ōmdaj* – прилагательное от *ōmd* «рог» (ОСЯ, 1980. С. 349–351; МСЯ, 1995. Ч. II. С. 33–66).

В селькупском языке существуют следующие виды подчинительной связи: управление, примыкание, несогласованная определительная связь (как разновидность примыкания). Согласование как особый способ подчинительной связи между определением и определяемым не получило развития в селькупском языке, так как определение не имеет морфологических показателей. Управление в селькупском языке, как и в других самодийских языках, осуществляется падежным или послеложным способом. Падежи и послелог могут заменять друг друга. При этом послеложные конструкции имеют более конкретное значение, падежные формы – более абстрактное. Часто при одном и том же глаголе употребляется несколько форм управления. Вариативность глагольного управления во многом обусловлена значительными диалектными и идиолектными различиями.

В селькупском языке имеют место определительные словосочетания, передающие значение принадлежности, которые по своему строению близки к изафетным сочетаниям третьего типа в тюркских языках (Терещенко, 1973. С. 43–48). Структура таких притяжательных конструкций в селькупском языке выглядит следующим образом: обладатель – имя существительное в форме родительного падежа + обладаемое – имя существительное, оформленное аффиксом посессивности 3-го лица, например: об. *tab qβelič̣a azend poqlandjize* «он рыбачит сетью отца (своего)».

Параллельно генитивным конструкциям в селькупском языке существуют притяжательные конструкции с обладателем в местно-личном падеже (Ким, 1986. С. 154), например: об. *ūtčenan tǰβj̄t aduj* «у ребенка зуб его показался». Почти каждый селькупский диалект занимает особое положение в отношении изафетных конструкций. В языке тазовских селькупов изафетные сочетания встречаются значительно реже, чем в других диалектах, а в диалектах чумылькупов и шёшкупов наблюдается преимущественное использование посессора, оформленного формантом *-nan*.

В селькупском предложении осуществляется соответствие между подлежащим и сказуемым в лице и числе. Подлежащее может быть опущено без нарушения смысла высказывания, так как указание на него заключено в личной форме сказуемого. Если подлежащее имеет при себе количественное определение, то сказуемое может иметь как форму ед. ч. в соответствии с числом подлежащего, так и форму дв. ч. или мн. ч. в соответствии со значением количественного определения, например: вас. *ugot ir kočči loya* (ед. ч.) *eya* (ед. ч.) «В старину много лисиц было»; тым. *šidj̄ qur* (ед. ч.) *swa βargay* (дв. ч.) «Два человека хорошо живут».

Словарный состав селькупского языка в основе своей – общий, однако по отдельным диалектам и говорам наблюдаются некоторые различия (Dulson, 1971. С. 42), например таз. *šipa*, кет. *ñāp*, об. *ñāb* «утка»; кет. *iskilaj*, таз. *qošt̄l̄*, об. *qoštij* «плохой»; таз. *tam*, нар. *ñawə* «грязь»; таз. *täpāk*, кет. *ñāja* «белка»; таз. *kol'mittiqo*, об. *l̄ergu*, кет. *kojm̄ičč̄igu ~ koññurgu ~ kodjmb̄igu* «петь»; таз. *čattiqo*, об. *kottalgu* «бросить».

Во всех селькупских диалектах фиксируются лексические заимствования из тюркских языков. Пласт тюркизмов в лексике селькупского языка включает как сравнительно поздние заимствования, вошедшие в селькупские диалекты из языков тюркских соседей селькупов, так и древние тюркизмы, унаследованные из прасамодийского языка и являющиеся отражением древних самодийско-тюркских связей. Значительную часть тюркизмов составляют слова, заимствованные после отделения селькуп-

ского языка от северносамодийских, например: *ärtä* «рано», *mādur* «герой-богатырь», *araqa* «водка».

К числу наиболее поздних заимствований относится подгруппа тюркизмов локального южного ареала, фиксировавшихся во второй половине XVIII – начале XX вв. в районе Чулыма, Верхней Оби, Чаи, т. е. там, где значительно дольше сохранялись контакты селькупов с тюрками, например: *soska* «свинья», *sour* «сани, нарты», *altin* «деньги». Проникновение приведенных слов в современные обские говоры связано с переселением части носителей крайне южных говоров в близлежащие районы. Многие из тюркских слов, заимствованных в селькупский язык, подверглись фонетическим или семантическим изменениям, например: тюркское заимствование *ōgol-* < тюрк. *oqu-* со значениями «читать, учиться, знать, понимать» вошло в селькупский язык только в значении «учиться». Состав тематических групп свидетельствует о том, что основными формами селькупско-тюркских контактов были торгово-обменные отношения, хозяйственные связи в области скотоводства, бытовые контакты, отношения зависимости селькупов от Сибирского ханства (Филиппова, 1994. С. 4–23).

В тазовском диалекте широко представлены заимствования из хантыйского языка (см.: ОСЯ, 1980. С. 14–15).

Значительное место в словарном составе селькупских диалектов занимают заимствования из русского языка. Прежде всего, эта бытовая лексика, полностью подчиненная законам фонетики и грамматики селькупского языка, например: таз. *turpa* «труба», Ив. *kurpa* «крупа», *siḥind'a* «свинья», *kleḥa* «хлев».

Таким образом, язык селькупов представляет собой совокупность диалектов и говоров, каждый из которых сохраняет своеобразие и имеет вполне отличимые особенности.

С. В. Глушков, А. В. Байдак, Н. П. Максимова

3. КУЛЬТУРА СЕЛЬКУПОВ

3.1. ХОЗЯЙСТВО

По общепринятой хозяйственно-культурной типологии селькупы могут быть отнесены к таежным охотникам и рыболовам, охотникам-оленьводам тайги и рыболовам бассейнов крупных рек. В истории хозяйства селькупов, как и всей их этнической истории, отразились многообразные, подчас драматические, обстоятельства межзональных миграций и взаимоотношений с другими народами.

Северная группа селькупов расселена на Верхне-Тазовской возвышенности⁴ в северной тайге с преобладающими хвойными (сосновыми) лесами, богатыми мхами и ягельниками. Из крупных зверей здесь встречаются лось, дикий олень, медведь, из ценных пушных – соболь, куница, горноста́й, белка; в не заболоченных акваториях водятся нельма, сиг, сырок, таймень, тугун, частичковые виды рыб.

Южная и центральная группы населяет долину Средней Оби – самую заболоченную часть южно-таежной зоны Западной Сибири⁵, где растут темнохвойные (ельово-пихтово-сосновые) и хвойно-лиственные (с березой, осинкой) леса. Местная крупная фауна представлена лосем, медведем, пушная – белкой, лисицей, горностаем; из-за обилия болот в реках происходят ежегодные заморы воды; среди ихтиофауны преобладают частичковые породы. На территории северной группы средняя температура января –28°, июля +15°, южной группы, соответственно, –21° и +18 °С.

Основу жизнеобеспечения селькупов в прошлом составляли рыболовство, охота и собирательство. В северном ареале этот комплекс хозяйственных занятий дополнялся оленеводством, в южном ареале – домашним животноводством. Соотношение отраслей хозяйства зависело от места проживания относительно крупных рек; например, на Оби существовало разделение селькупов на «обских» – *qoltaqur* (*qold*, *qolta* – селькупское название Оби), занимавшихся преимущественно рыболовством, и «лесных» – *mažilqur* (*maž* – «лес, тайга»), обитавших на обских притоках и уделявших основное внимание охотничьему промыслу.

⁴ Высота над уровнем моря 250–300 м.

⁵ Болота занимают около 70 % всей площади.

Рыболовство

Для селькупов – жителей речных долин – рыболовство было самым стабильным источником обеспечения пищей, так как рыбу на Оби с притоками и в бассейне Таза добывали почти круглогодично и в большом количестве⁶. Ареалы южных и северных селькупов различны по физико-географическим, гидрологическим и ихтиологическим характеристикам: первый относится к среднеобскому озерно-заморному (ельцово-щучье-чебачьему) рыбохозяйственному району, второй – к подрайону северотаежных материковых водоемов со свойственным ему сочетанием сигово-муксунье-ряпушковых и частичковых видов рыб (Иоганзен, 1956; Сыроечковский, 1974. С. 46). Особенности рыбных ресурсов выражены в лексике северных, центральных и южных селькупов (табл. 1).

Оживление рыбного промысла наступает весной по вскрытии водоемов ото льда. Весенний ледоход на Оби начинается в середине апреля и продолжается 5–10 дней. Половодье длится около 100 дней и проходит три этапа: сначала вода заливают самые низкие ложбины и пойменные озера, затем пойменные луга (соры), и, наконец, наступает основной разлив, когда пойму наполняет сплошной поток воды, а незатопленными остаются лишь высокие гривы (Иоганзен, 1971). Этот период селькупы называют *üttj* (букв. ‘в воду’), что по-русски обычно истолковывается как «весна». В истоках пойменных озер и углублениях соров селькупы начинают ловить туводную рыбу сетевыми снастями, плетеными ловушками и запорами.

В это же время с Нижней Оби начинается подъем ценной полупроходной рыбы: нельма достигает Нарымской Оби в середине июля; в августе-сентябре приходит осетр, в сентябре-октябре – сырок, чуть позже – муксун; в ноябре, после заморозков (когда температура воды понижается до 12 °C), появляется налим (Иоганзен, 1974; Гундризер, Юракова, 1991). В том же порядке распределяются названия летних месяцев в селькупском календаре: июль-август – *вандис ирэт* ‘нельмы месяц’, август-сентябрь – *квыгр ирэт* ‘осетра месяц’, сентябрь-октябрь – *шид ирэт* ‘сырка месяц’, октябрь-ноябрь – *кор ирэт* ‘муксуна месяц’ (Пелих, 1972. С. 379–380; Колесникова, 1995. С. 151; Головнёв, 1995. С. 331–348).

⁶ Во второй половине XX в., согласно установлениям инспекции рыбоохраны Томской области, круглогодичный рыболовный промысел ограничен тремя периодами: 1) «весенним» (с момента ледохода до 25/31 мая) – для сбережения весеннерестовых видов рыб; запрет в это время распространяется на все водоемы области; запрещено ставить любые сети и передвигаться на лодке без специального разрешения; 2) «летним» (с 1 по 30 июня) – для охраны осетровых пород рыб; промысел запрещен на нерестилищах осетра; 3) «осенним» (с 10 октября по 10 декабря) – для охраны осеннерестовых видов рыб.

Таблица 1

Селькупские названия рыб

Рыбы	Южн., центр. группы		Северная группа
	кет.	нар.	
Карповые			
Язь	<i>lā</i>	<i>lā</i>	<i>laŋa</i>
Карась серебристый	<i>tutto</i>	<i>tod</i>	<i>tūtī</i>
Карась красный	<i>patta</i>		
Елец	<i>qwendi</i>	<i>qwende</i>	
Чебак (плотва)	<i>peŋ'e, ŋorra</i>	<i>pāž'e</i>	<i>qəntī</i>
Пескарь	<i>muŋga</i>	<i>muŋga</i>	
Линь	<i>qāwija</i>	<i>qamija</i>	
Окунёвые			
Окунь	<i>qāssa</i>	<i>qāža</i>	<i>qāsa</i>
Ёрш	<i>ŋīrsa</i>	<i>neŋša</i>	<i>ŋīršā</i>
Щуковые			
Щука	<i>purri</i>	<i>piča</i>	<i>pičča</i>
Тресковые			
Налим	<i>ŋūju, ŋū</i>	<i>ŋū</i>	<i>ŋūnī</i>
Осетровые			
Осётр	<i>qwegin</i>	<i>qwegir</i>	<i>qəqir</i>
Стерлядь	<i>nōdij</i>	<i>nōdek</i>	
Лососевые			
Таймень			<i>tini</i>
Сиговые			
Муксун	<i>qōri</i>	<i>qōr</i>	<i>qōri</i>
Нельма (белорыбица)	<i>wendžī</i>	<i>wandž</i>	<i>wəntī</i>
Сырок (пелядь)		<i>šed</i>	<i>šitī</i>
Щокур (чир)			<i>ipqi</i>

На участке Оби между устьями Тыма и Чулыма находятся нерестилища (*pūto*; от *pūgu* – возиться, совокупляться) подъемной рыбы, за исключением нельмы и осётра, которые мечут икру в обских притоках выше района расселения селькупов, начиная от устьев Чулыма и Томи. Сырок нерестится во второй половине октября в Оби выше юрт Испавых, муксун – в течение ноября в районе от юрт Невальцевых до с. Колпашево и выше (вплоть до устья Томи), налим – в декабре и январе в

районе с. Парабели и юрт Невальцевых, иногда чуть выше. Стерлядь держится в Оби в приустьевых участках от Васюгана до Кети, к зиме часть ее поднимается выше, до устья Чулыма; в заморный период она залегает на ямы совместно с осетром; за полмесяца до ледохода покидает ямы, спускается по течению и выходит на пойму; недели через две после вскрытия Оби поднимается на нерестилища в район пос. Молчаново и Амбарцево.

Своеобразие рыболовства северных селькупов состоит в круглогодичности лова, в том числе ценных сиговых пород рыбы (в связи с отсутствием замора на притоках Среднего Тазы). С апреля начинается промысел сетями, с июля – неводами, в августе–сентябре эти способы дополняются крючковым и остроговым ловом. После ледостава вплоть до вскрытия рек продолжается облавливание установленных летом заповров. В некоторых случаях практикуется подледное сетевое рыболовство. Тазовские селькупы различают основные способы рыболовства (*qālīšqo*) специальными терминами: *kinčittiqo* – лов заповром; *poqqitqo* – лов сетью; *lūmitqo* – промысел самоловами; *nupīšqo* – подледный лов.

Сеть (кет. *pong*, нар. *poqq*, таз. *poqqi*) с древности является самым распространённым средством промысла, наряду с заповрными сооружениями и плетеными ловушками. В прошлом сети плели из крапивного волокна – нарымские селькупы называли крапиви «остяцкой коноплей», тазовские из лесной крапивы плели сети и невода. Сегодня сети изготавливают из льняных или капроновых нитей с помощью деревянной иглы (таз. *poqqit po*). У каждой рыбы свое «зрение»: мелкая рыба (чебак, елец, ерш, окунь) входит в мелкоячеистую сеть, так как различает ячею как проходы, большая видит ее как сплошную преграду и обходит стороной. Каждый вид рыбы ловится только в «свою» сеть, и по размерам ячеи селькупы определяют, например, язевую сеть *lājpoq*, сырковую сеть *šedipoq*, карасёвую сеть *todipoq*.⁷ Поплавки (кет. *qāzi*, нар. *qāllaga*) в Нарымском Приобье знатоки делают исключительно из коры обского тополя – осокоря. Называемая по-русски балберой (сельк. *qā*), она является аналогом пробкового дерева и до настоящего времени используется как лучшее сырьё для сетевых поплавков. На Тазу круглые поплавки (*lōmpī*) делают из сухостоя кедра или ели. Грузила (нар. *kibas*) изготавливаются разными способами: из глины лепят и обжигают цилиндрические грузила с отверстием для хода сетной тетивы (древние аналоги этих грузил хорошо известны в археологии); комок глины или гальку обвязывают черёмуховой саргой или оборачивают куском бересты, обшив саргой по

⁷ По современным стандартам размеры сетевой ячеи варьируют от 22 до 70 мм; сеть с ячеей до 35 мм считается мелкоячеистой – «частушкой».

верхнему краю; кедровым корнем камень укрепляют в кольцо из стебля стланика (такие «обязанные» грузила распространены на Тазу).

По способу использования сети бывают ставные и плавные. Ставная сеть (нар. *qendži poqq*, таз. *kĩnsa (näkätsa) poqqi*) крепится краями тетивы к кольям, которые устанавливаются в дно. Во время половодья ее ставят в заливах у берегов – ранней весной туводная рыба «набирает жир», кормится на мелководных заливных лугах. Летом ставные сети устанавливают на протоках, чворах и истоках, зимой – на озёрах под лёд. В ходе летнего лова селькупы практикуют вспугивание рыбы: подростки идут по воде с палками в руках и гонят рыбу в сторону сети. На Оби ставные сети устанавливают только в местах со слабым течением, местные жители хорошо знают такие «тихоходные» участки. Тымские селькупы в зимнее время ловят налима и осетра «прогонами» – подледной ставной сетью.

Плавная сеть крепится одним концом тетивы к лодке, другим – к большому поплавку (бревну, бочке). Выбросив поплавок и отгребая поперек течения, рыбаки растягивают сеть, и некоторое время сеть и лодку свободно несет река. Затем сеть вместе с запутавшейся в ней рыбой вытаскивают в лодку. Плавными сетями начинают рыбачить, когда «нажировавшаяся» рыба возвращается с заливных лугов в реки; лов продолжается все лето до осенних заморозков. В начале лета так ловят ельцов и чебаков, с июля – стерлядь и нельму, осенью – муксуна, сырка, осетра.

Невод (нар. *ñäwoda*) – большая сетевая снасть (до нескольких сот метров в длину), используемая в основном летом, после спада большой воды, когда обнажаются отлогие берега – пески. До прихода русских и развития товарного рыболовства селькупы не знали крупномасштабного неводного промысла; их домашние потребности вполне удовлетворяли запоры, ловушки и небольшие сети из крапивного волокна. Примитивный «деревянный» невод представлял собой собранные в подвижный забор решетки из тонких сосновых дранок. Его заводили в широком месте водоема, затем, по мере приближения к берегу с боков снимали одну решетку за другой. Когда у берега невод сужался до размеров котца, его замыкали в круг и саком вычерпывали рыбу (Пелих, 1972. С. 11).

С середины XIX в. неводной промысел на Оби находился в руках русских рыбопромышленников. Они откупали или арендовали у аборигенного населения богатые рыбоугодья «пески» на 3–4 года и нанимали артели по 30 человек на срок, например, с 15 июня до 20 октября за 15–20 рублей. Остяки, нанявшиеся «в невод», приходили на «песок» с семьями, строили на берегу землянки; бессемейные остяки и русские, обычно из ссыльных, ставили крытые сеном шалаши или берестяные балаганы. Наемные рыбаки изготавливали поплавки и грузила, очищали дно «песка»



*Илл. 3. Делевой запор на Акке (старице) выше юрт Кананак, р. Тым.
Фото: И. С. Фатеев, 1938 г.*



*Илл. 4. Подледный лов. М. Ф. Тобольжина проверяет сеть.
Фото из семейного альбома Тобольжиных. Иванкино, р. Обь. 1950-е гг.*



Илл. 5. Рыбалка неводом под Тымском. Фото: К. Доннер, зима 1912 г.



Илл. 6. Подготовка невода. Фото: К. Доннер, зима 1912 г.



*Илл. 7. Рыбаки плетут сети. Подготовка сетей к использованию.
Фото: К. Доннер, 1912 г.*



*Илл. 8. Современные капроновые сети на хранении.
Фото: Н. А. Тучкова, Максимкин Яр, р. Кеть, 1998 г.*



Илл. 9. Леонтий Мартынов плетет сетяное полотно.

Фото: Н. А. Тучкова, Каргасок, р. Обь, 1995 г.

от коряг. В ходу было обычно по 2–4 невода. Неводили 7–8 раз в сутки, в нешироких местах – до 14 раз. До Семёнова дня (1 сентября) промыслили только днем и босиком, после – днем и ночью и в броднях (Шостакович, 1882; Волости и населенные места, 1894; Плотников, 1901).

Часть улова (язя, подъязка, сырка, нельму) солили, другую (осетра, муксуна, стерлядь) выпускали в «сад» – перегороженное озерко; с наступлением холодов рыбу вылавливали из «сада» небольшими неводами и возами отправляли по зимнему пути в Томск.

На Средней Оби для лова во второй половине лета полупроходных пород рыбы использовались невода длиной до 150–200 м. В это же время на обских притоках проходил промысел туводных видов посредством малых неводов длиной до 100 м. На Кети поздней осенью для подледной неводьбы применялась снасть длиной от 40 до 120 м. Средний размер невода у селькупов Таза и Тыма составлял в начале XX в. 33–44 м; на одно туземное хозяйство в среднем приходилось полневода (Головнёв, 1993. С. 19–20).

Промысел гордобой или запорами (кет. *čonžui*, нар. *qwež*, таз. *kin-č'i*) в прошлом был основным, тогда как в наши дни он заметно уступает

неводно-сетевого. Запирают обычно протоку, рукав реки, горло сорового озера или небольшую речку. Для этого водоем перегораживают листовенными кольями, переплетенными кедровой саргой, и устанавливают в отверстиях ловушки (морды), изготовленные из ивовых прутьев и листовенных планок. Обычно запоры из года в год ставят в одних и тех же местах, называемых *atarmo* (нар.), *atjrmō* (таз.). По словам тымских селькупов, в апреле рыбу «на атарму тоннами брали».

В начале лета перегораживают узкие речки, старицы, чтобы не выпустить рыбу из водоема, когда она во время спада воды стремится уйти из пойменных озёр в реки.

Зимние запоры устанавливают глубокой осенью, когда рыба после нереста начинает скатываться по течению реки. Подлёдный лов рыбы – совместный труд нескольких семей. В октябре, после ледостава, пробивают лунки и вбивают колья, к которым крепят 2–3 ряда поперечных жердей, оставляя 3–4 отверстия; две морды ставят по течению, две – против (Ириков, 2002. С. 70).

Котцы (нар. *taur*, таз. *kinči*) – запоры открытого типа из деревянных решеток, сооружаются в любое время года, чаще осенью-зимой после первых крепких заморозков (на озерах и реках у ключей). В одной перегородке оставляют отверстие для прохода рыбы; другую делают глухой, но сложно искривленной (в форме сердца), чтобы рыба потеряла ориентацию в замкнутом пространстве. Накапливающуюся в ловушке рыбу вычерпывают сачком / саком (кет. *kūjaŋ*, нар. *kūja*, таз. *opči*).

Мордой (корчажкой) (кет. *qār*, нар. *qār*, таз. *qaŋar*,) пользуются и как самостоятельной ловушкой. Ее устанавливают в местах хода рыбы. Чем шире просветы между прутьями, тем более крупной рыбе предназначена ловушка. Сегодня ее плетут и из проволоки, но от этого улов, как утверждают опытные рыболовы, становится меньше, поскольку рыба слышит «звук проволоки». Кроме того, на проволоку, в отличие от ивовых прутьев, не налипают улитки и черви, служащие приманкой для рыбы. Самостоятельно используются на Оби и сетевые ловушки – чердаки (*kožba*; от *koža* ‘мешок’ и *po* ‘палка’) и в XX в. – фитили⁸.

Чердак (сетевой мешок длиной около 12 м с горловиной 3 × 10 м, опускаемый на жердях под лед) служит основной снастью ранней весной, в марте, когда на один «кожпан» добывают до 2 тысяч яззей. Поздней весной, со вскрытием рек, на стрелевых участках рек ставят фитили – длинные цилиндрические рукава со вставленными деревянными обручами и основанием в виде квадратной рамы из талового прута.

⁸ В селькупском языке нет своего термина для названия ловушки типа «фитиль». Г. И. Пелих (1972. С. 12) дает термин магай в значении «фитиль». Магаем называют фитиль русские жители Чаинского и Молчановского р-на Томской области.

В начале зимы использовали способ глушения рыбы (он эффективен, когда рыба неподвижно стоит под тонким слоем льда). По льду били палками, и рыба впадала в оцепенение – «глохла», лед над ней долбили и рыбу вычерпывали сачком. В конце зимы в исключительных случаях, при угрозе голода, селькупы пускали в ход средство, называемое *qelip telčitqa* (таз.) – ‘топтать рыбу’. Когда замор воды достигал крайней точки, и рыба устремлялась к ключам, водоем перекрывали плотиной (таз. *tontj*), «натоптанной» из земли и снега. В плотине, отгородившей доступ к ключу, оставляли нишу с плетёной тальниковой ловушкой. Рыба рвалась к ключу и буквально набивалась в ловушку, откуда ее вычерпывали сачком. За одну-две недели так добывали 200–400 кг рыбы, однако впоследствии водоем надолго пустел.

В разгар зимы, когда начинался замор воды, и рыба из-за нехватки кислорода залегала в «зимовальные ямы» (глубокие участки русла Оби), селькупы проводили своеобразную облаву на рыбу, называемую «ломаньем ям». Богатыми уловами славились ямы на Оби у юрт Тайзаковых, Баранакowych, Иготкиных, Теголовых, Иванкиных, Инкиных, Куяльцевых. По описанию Г. И. Пелих, «... в старину день лomanья ям назначался заранее. Сюда съезжались рыбаки из соседних деревень. Лед над ямой делился на участки и распределялся по жребию. Жеребьевку проводили с вечера, а утром все по сигналу бросались к месту лomanья ямы. Количество добычи зависело не только от места (к центру ямы было больше рыбы), но и от быстроты опускания невода. Кто начинал первый, тот добывал больше рыбы» (Пелих, 1972. С. 13).

Р. Д. Сычин вспоминает применение другой снасти (самоловов-«стяжек») в день лomanья ям в 1920-е гг.: «В Иванкино было три ямы: большая, средняя и малая. Старики делят лед на порядки. Начинают по выстрелу: долбят пешней поды (проруби) и опускают самоловы. Женщины помогают мужчинам тем, что сачком вычерпывают лед. Мужчины пропускают через проруби «стяжки», укрепляют и тянут по воде. Все торопятся – скорей-скорей. Стерлядь от шума поднимается вверх и попадает на крючки. Почти на каждом крючке бывает рыба. Проверяют самоловы несколько раз за день, а также оставляют их на ночь. Дети около дома расчищают место для рыбы, помогают взрослым ее сортировать для продажи и укладывать по размерам: 20 штук на пуд, 30 штук на пуд, 40 штук на пуд. Пока рыба замерзает, мальчишки отгоняют собак. Вечером хозяйки варят стерляжью уху. Наутро все собирают свои самоловы – лomanье ям закончилось. Рыба, пережившая этот день и ночь, может до весны больше не беспокоиться».

Промысел самоловами был и остается популярным в селькупской среде. В прошлом лесные селькупы с притоков выезжали на обские бере-



Илл. 10. Селькуп А. Н. Мальков устанавливает морды на стерлядь. ТОКМ 11059/33



*Илл. 11. Е. Г. Соиспаев делает юнги (планки) для запора. 1960-е гг.
Пос. Ласкино, р. Обь. ТОКМ 11059/29*



Илл. 12. Зимний забор. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.
(Каталог графики Варгина..., 2003. № 189)

га и жили в землянках, занимаясь самоловным промыслом рыбы. Самоловы-«стяжки» (нар. *karba*, таз. *lūmī*) – острые крючки с маленькими поплавками, привязанные на расстоянии друг от друга к кожаной или веревочной тетиве – дают лучшую подледную стерлядь. Правда, ежедневно «точить крючки» селькупы считают нудной, наводящей тоску работой. Известна селькупам и рыбалка с обласка на жерлицу или удочку – веревку (в прошлом из кедрового корня) с крючком на конце. Удочка – кет. *sabiq*, нар. *šabik*, таз. *šabik* (в таз. диалекте есть еще свой особый термин для удочки *ñur*).

Лучение рыбы – древний способ, сохранявшийся в Нарымском крае до середины XX в., а на Тазу бытующий и поныне. Орудием «покола» служит трех- или двузубая острога (*qelij qesi*). Охотятся на рыбу с лодки тёмными осенними ночами, освещая воду близ берега факелом – тонким берестяным свитком длиной до метра. Зажженный факел крепят к станку в лодке, а запас берестяных свитков возят за собой на небольшом плоту.

Лучение с факелом называется *tüsa qelitča* – ‘с огнём рыбалка’ (Шатилов, 1927. С. 159; Ириков, 2002. С. 68). По словам селькупов Таза, умелый промысловик в сентябрьскую ночь «набивал лодку рыбы». Своего рода продолжением древней традиции является охота с ружьем на тайменя и щуку, практикуемая летом на мелководье. Правда, этот и другие активные способы добычи рыбы в понимании селькупов являются не столько промыслом, сколько развлечением для молодых мужчин.

Охота

Несмотря на важность рыболовства в селькупском хозяйстве, оно считалось обязанностью слишком молодых или слишком старых, а «настоящим мужским делом» был охотничий промысел – дальние и длительные походы за таежным зверем. Календарь селькупов содержит обозначения охотничьих месяцев: прилета уток или гусей (май), линьки уток (август), глухаря (сентябрь), охоты на белку (ноябрь), походов в лес (январь), надевания лыж (март), бурундука (апрель). Основными считаются осенне-зимний и зимне-весенний сезоны охоты.

В прошлом порядком в промысловом деле ведали старейшие охотники, которые сами уже нечасто навещали уголья. Обычно перед началом сезона старики собирали взрослых сыновей, наставляли их, как выбирать места для предстоящего промысла, передавали старшему сыну главенство в ведении охоты. Распорядителем промысла был старший мужчина в родовом поселке: именно он, сообразуясь с приметами, объявлял начало сезона охоты. Уголья распределялись персонально между промысловиками. Северные селькупы говорят: «У каждой речки свои привычки, у каждого своя речка».

В прежние времена селькупские семьи в полном составе, с собаками и походным скарбом, отправлялись на свои охотничьи уголья. В обласок, крытый берестяной тиской, складывали промысловый инвентарь, кучно усаживались среди коробов и мешков и переезжали на глухую таежную речку. Там ставили берестяной балаган или выкапывали землянку. Если жилье было готово заранее (осталось с прошлого года), его обживали заново, ловили рыбу и подправляли охотничьи снасти в ожидании снега и первых морозов. На промысел выходили только после того, как «зверек созреет», т. е. завершится осенняя линька. Охотились обычно парами: отец и сын, дядя и племянник, два брата. Иногда охотники объединялись в группы по трое-четверо и в течение зимы перемещались поочередно по угольям каждого. С одной стороны, это обеспечивало эффективность промысла, с другой – увеличивало срок покоя угодий.

Селькуп-охотник брал с собой деревянную четырехугольную раму *tir*; к ней подвешивал котелок *qwel'ži*, мешочек с продуктами *koža*, крепил к ремненным петлям рамы топор *pež'*, к опояске подвешивал нож в ножнах *pajnir*, на плечо надевал лук или ружье, в нарты укладывал меховое одеяло *čondiš* из оленьих, заячьих или собачьих шкур. Непременным охотничьим атрибутом был мешочек с огнивом, в котором хранились трут или чага (позднее спички), а также мешочек с пулями и натруска с порохом. На промысле охотник таскал за собой нарту с помощью ремненной петли, надетой на плечо, и потяга, привязанного к передку нарты; часто ему в этом помогала собака. Шел он на подбитых лосиным камусом лыжах *tol'ž'*, опираясь на посох *čūrj* – длинный легкий шест с костяным наконечником (*naka*), которым он счищал с лыж налипший снег, ощупывал на давность следы зверя, устраивал в сугробах ниши для сна и разведения костра, а иногда поражал загнанного лося.

До середины XIX в. основным орудием охоты у селькупов был лук (кет. *indj*, нар. *end*, таз. *intj*). Селькупский лук, как и эвенкийский, славился техническим совершенством и пользовался спросом у соседей (в том числе русских промысловиков), а иногда включался в ясачный реестр, наряду с пушниной. Его делали из кедровой крени – естественно изогнутой прикорневой части ствола; для прочности и упругости к внутреннему изгибу крени приклеивали берёзовую накладку, к концам лука – две черёмуховые накладки, украшенные орнаментом. Тетива плелась из просмоленного крапивного волокна, оленьих сухожилий или скрученного лыка.

У каждого охотника был целый набор различных охотничьих стрел (кет. *tisse*; с металлическим наконечником – *qwε*). Стрелы применялись сообразно повадкам и размерам жертвы, расстоянию до цели, силе ветра, мастерству стрелка. Изготавливались специальные стрелы на уток, пушных зверей, оленей, лосей, медведей. По старой традиции, охотнику полагалось носить в колчане семь стрел с различными наконечниками, воину – семь десятков.

С огнестрельным оружием селькупы познакомились в XVII в., однако оно не сразу получило распространение – слишком дорого и сложно было приобрести ружье, свинец и порох. В Нарымском крае ружье называлось 'огненной стрелой' (кет. *tül' tisse*, нар. *tül'de*), на севере – *puškan* (от русского 'пушка'). Со второй половины XIX в. ружья начали вытеснять лук и стрелы, но в 1920–40-е гг. селькупское хозяйство вновь вернулось на архаичный «дорусский» уровень из-за упадка пушного рынка, и только с середины XX в. огнестрельное оружие прочно вошло в селькупский охотничий быт.

Таблица 2

Селькупские названия зверей

Животные	Южн., центр. группы		Северная группа
	кет.	нар.	таз.
Грызуны			
Белка-летяга	<i>pōzi</i>	<i>pōž</i>	
Белка	<i>ńāja</i>	<i>tābek</i>	<i>tāpāk</i>
Бурундук	<i>sēbjikka</i>	<i>šēpka</i>	<i>šēpāk</i>
Бобр	<i>puččo</i>	<i>pučč</i>	<i>puti</i>
Мышь	<i>tāwa</i>	<i>tāwa</i>	<i>tāma</i>
Заячьи			
Заяц	<i>ńō</i>	<i>ńewa</i>	<i>ńoma</i>
Хищные, куньи			
Соболь	<i>sī</i>	<i>šī</i>	<i>sī</i>
Колонок	<i>qās</i>	<i>qām</i>	<i>ńārqi kurj</i>
Горностай	<i>kurru</i>	<i>kur</i>	<i>kurj</i>
Барсук	<i>nargu</i>	<i>narg</i>	
Росомаха	<i>üŋgĩnži</i>	<i>üŋgenž</i>	<i>üŋŋĩntĩn</i>
Выдра	<i>tōt</i>	<i>tōt</i>	<i>tōt</i>
Хищные, медвежьи			
Медведь	<i>qwerqi</i>	<i>qorq</i>	<i>qorqi</i>
Хищные, псовые			
Волк	<i>tumbĩne</i>	<i>čumbenē</i>	<i>ōtān amĩrĩl'</i>
Лиса красная	<i>loqqa</i>	<i>(ńarq) loqa</i>	<i>ńarloqa</i>
Лиса черная			<i>šāloqa</i>
Песец		<i>nuwĩj loqqa</i>	<i>nūlloqa</i> (в.-таз. – <i>nūsa</i>)
Хищные, кошачьи			
Рысь	<i>rĩs</i>	<i>rĩs</i>	
Парнокопытные, олени			
Лось	<i>pāŋqi</i>	<i>pēq</i>	<i>pāqqĩ</i>
Олень	<i>āde</i>	<i>āšte</i>	<i>ōtā</i>

До настоящего времени многие селькупы предпочитают ружьям ловушки (слопцы, петли, кляпцы, кулемы, плашки). Нарымский вариант охоты на копытных состоял из зимне-весеннего загона по насту и промысла посредством ловчих ям и петель на тропах. Северные селькупы настора-

живали на лосей и оленей луки-самострелы (*intim tottigo* – букв. ‘поставить лук со стрелой’): натягивали над звериной тропой сухожильную нить, конец которой крепился к тетиве самострела; от касания нити тетива срывалась, и тяжелая стрела врезалась в тело зверя; таким же образом на лосиной тропе настораживали ружья, привязав нить к спусковому крючку.

Южные селькупы больше охотились на лосей, северные – на диких оленей. В отличие от Таза и Турухана, где на открытых болотах и в борках-беломошниках нетрудно отыскать диких оленей, в Нарымском крае – на Васюгане, Кети, Тyme – они встречаются редко и благодаря высокой подвижности оказываются куда более сложной целью, чем степенные лоси. Поскольку лось значительно крупнее оленя (его вес иногда превышает полтонны) и в изобилии водится в нарымской тайге⁹, южные селькупы явно предпочитают его оленю; это подчеркивается предубеждением, будто мясо дикого оленя пахнет болотной тиной и значительно уступает по вкусовым качествам мясу лося. Таким образом, в ходе весенней гоньбы по насту северные селькупы преследовали оленей, южные – лосей.

Полный напряжения поединок длился иногда несколько суток, пока обессилевший охотник не убивал еще более обессилевшего зверя. Лыжи, подбитые камусом (шкурой с лосиных ног), оказывались быстрее ног самого лося; к тому же, по рассказам охотников, лось имеет обыкновение останавливаться и осматривать свои израненные о корку наста ноги. Первым движением при разделке убитого лося следовало отрезать ему нос (чтобы в следующий раз зверь не учуял промысловика), завязать в мешочек, а затем положить в ящик, где хранились носы ранее добытых лосей. Снятую шкуру оставляли в лесу, но камусы забирали с собой, чтобы в следующий раз охотник вновь выиграл весеннюю гонку.

На зимнем промысле особое внимание уделялось пушным зверям, мех которых с глубокой древности служил основной статьей торговли и уплаты дани – ясака при татарских ханах и московских князьях, пушно-заготовок при Советской власти. В период пушного бума (XVII в.) главным объектом промысла был соболь, на которого охотились с помощью собак и посредством ловушек – кляпцов, плашек, кулемок, обметных сетей. В течение XVII в. соболь был почти полностью истреблен; к началу XX в. в Тазовско-Туруханском крае остались лишь два очага его обитания – в устьях рек Ватылька и Толька. В XX в. его численность вновь возросла в связи с упадком рынка при Советской власти; к тому же до недавнего времени добыча соболя считалась нерентабельной из-за

⁹ В лесах Томской области сосредоточено больше половины общего поголовья лосей Западной Сибири. Правда, в последнее время (с 1990 по 2003 гг.) их численность заметно сократилась – на 25 % (Юрьева, 2003).



*Илл. 13. Матвей Аргаусов с дочерью. Внешний вид охотника.
Фото: К. Доннер, р. Кеть, 1912 г.*



*Илл. 14. Снаряжение охотников-селькупов в 1960-е гг. В центре – Е. Г. Соиспаев
(с медвежатами в руках). Ласкино, р. Обь. ТОКМ 11059/31*



Илл. 15. Селькуп Изосим Ипоков показывает, как остяки на Кёнге носили ружье. Фото: Н. А. Тучкова, пос. Кёнга, р. Кёнга, 1998 г.



Илл. 16. Снаряжение современного охотника. Тобольжин Ю. Ю., Мумышево, 2000 г.

низких заготовительных цен; росту популяции соболя способствовало и создание Верхнетазовского заповедника. В Среднем Приобье в 1940–1950-е гг. было выпущено 2 тысячи соболей, отловленных в Прибайкалье, и к лету 2003 г. популяция соболя в Томской области достигла 28 тысяч¹⁰ (Евсеева, 2001; Юрьева, 2003). До сего дня промысел соболя занимает важное место в хозяйстве селькупов, охота на него ведется, в основном, гоним с собаками по неглубокому снегу и капканами.

После заката соболиной охоты в XVIII в. первенство в пушнодобыче перешло к промыслу белки. В Тазовско-Туруханском и Нарымском крае связки из десяти беличьих шкурок стали «селькупскими деньгами»; шкурка соболя, например, оценивалась в три такие связки, росوماхи и красной лисицы – в одну. В Нарымском Приобье белки различаются по

¹⁰ Помимо 28 141 соболя, в Томской области, по итогам зимнего маршрутного учета 2003 г., насчитывалось 145 690 белок, 4 786 горностаев, 7 323 колонка, 3 548 лисиц, 39 883 зайца-беляка, 492 росوماхи, 390 рысей, 5 155 медведей, 628 волков, 17 286 лосей, 6 676 северных оленей, 439 косуль, 69 995 глухарей, 468 094 тетеревов, 360 252 рябчиков, 14 633 белых куропаток (Юрьева, 2003).



Илл. 17. Черканы на хранении. Фото: Доннер, 1912 г.

цвету хвоста: «чернохвостки», «бурохвостки», «краснохвостки», «серохвостки»; из них наиболее ценной считается «краснохвостка». Численность и перемещения белки зависят от урожая кедрового ореха; пики плодоношения кедра повторяются каждые 6–8 лет – такова и частота удачных промысловых сезонов. В течение благоприятной зимы селькупы-охотники добывают до 25–30 белок в день, а за сезон – до 500–700; в неурожайный год эффективность промысла снижается в 5–7 раз.

Охотник-селькуп выслеживает белку по следам на снегу; остановившись на ночлег, снимает шкурки с убитых за день белок и ужинает вареным или запеченным на костре беличьим мясом, им же кормит и собак.

В пойме Оби селькупы промышляют горностая – пушного зверька со снежно-белым мехом и единственным черным пятном на кончике хвоста. Его, как и обитателя тайги – колонка, сейчас ловят капканами, а в прошлом добывали черканами (кет. *latta*, нар. *lada*) – деревянными ловушками с насторожкой и ударным молотком. Ставят черкан под звериный след с учетом того, что зверь ходит по проторенной им тропе и старается ступать по прежним следам. Никакой приманки селькупы не подкладывают, поясняя, что «черкан – не мышеловка, если все правильно сделать, он сработает». Лисицу, росомуху, выдру добывали кляпцами (кет. *ʔapqos*, нар. *ʕaŋgo*, таз. *ʕaŋki*) – ловушкой, ударная часть которой снабжена железными зубьями. Кляпцы тоже ставят под снег на звериной тропе.

Северные селькупы настораживают кляпцы, капканы и петли на песца, о котором южные селькупы знали только понаслышке как о белой «божьей лисе». Зайцев селькупы ловят петлями; правда, на реках Кёнга и Парабель на них не охотятся, считая зайца «одной породы с собакой» – «у зайца собачьи лапы и одинаковый с собакой след».

На исходе охотничьего сезона, когда у пушных зверей уже начинается весенняя линька, просыпается бурндук; заготовка его шкурок серьезного хозяйственного значения не имеет, зато цоканье бурндука предвещает наступление весны, когда он «вместе с медведем» появляется в лесу.

Охота на медведя больше напоминает ритуальное испытание охотника, чем промысел. Новичку для храбрости дают шкурку крота: считается, что медведь боится крота с тех пор, как проиграл ему соревнование в ловкости – крот сумел забраться в нутро медведя. Правда, тому, кто слишком долго оберегает себя кротовой шкуркой, изменяет удача, ему не суждено убить семь, восемь и более десятков медведей, как удаётся настоящему охотнику. Перед походом на берлогу не следует похвастаться удалством и вообще разговаривать о медведе, поскольку «он всё слышит». Тому, кто всуе поминает медведя, грозит осечка при выстреле.

Отправляясь на промысел, говорят: «В гости идём». Медведя индоевропейски называют *warg surup* ‘большой зверь’, *mida-ara* ‘младший брат-старик’ (нар.); *ilča* ‘дед, старик’, *merqum* ‘большой человек’, *imil’a* ‘бабушка’, *lōsij* ‘дух’, *mačōqij* ‘лесной дух’ (таз.). Поход на берлогу (таз. *qorqin māt*) возглавляет охотник, обнаруживший ‘медвежий дом’. Вход в берлогу закрывают жердями, оставив отверстие для всовывания шеста. Нащупав шестом медведя, начинают с ним разговор: «Мы пришли к тебе в гости». Затем раздается команда «брось в него палку!» (что означает «стреляй!»), и вглубь берлоги по направлению терзаемого медведем шеста летят пули (Ириков, 2002. С. 59).

В прошлом на медведя ходили с пальмой (*qorqal tāqa* ‘медвежья палка’ или *türj kəsij* ‘посох с железом’) – большим, односторонне заточенным ножом длиной 30–40 см, укрепленным на длинном (1,5–2 м) древке. В отличие от копыя, которое кидали в зверя, пальмой пользовались иначе: при встрече с медведем древко упирало в землю под ступню, а острие ножа выставляли навстречу зверю, целясь в сердце. Вставший на задние лапы медведь, стремясь обнять охотника, напарывался на лезвие, от боли свирепел и еще глубже всаживал в себя ‘посох с железом’. Охотники, испытавшие прочность ‘медвежьей палки’, с пренебрежением относились к промыслу медведя «по-русски» (ловушками типа кулемы, чурбана и т.п.), усматривая в нем неуважение к зверю и предсказывая ответную месть.

После того, как медведь оказывался убит, следовал целый набор ритуальных действий, которые исполнял как сам охотник, так и его сородичи. Вот как описывал в середине XIX в. этнограф А. Мордвинов действия тазовских остяков, связанные с разделкой туши добытого медведя: «Когда случится какому-либо остяку совершить подвиг этот, он немедленно извещает о том ближайших остяков, которые тотчас же собираются к труп убитого, делают ему почтительные поклоны с приветствием и после того один, с осторожностью, начинает снимать шкуру, а другие заготавливают сухую траву, бересту и дерево и разводят огонь. По снятии шкуры, мясо разнимают, варят в котле и после едят из деревянных почехов, лотков, деревянными же рожнями, вроде вилок, тогда же приготавливаемых, и при всем этом соблюдается особенное внимание и осторожное обращение даже с вареным мясом, из опасения, как буд-то бы, чтобы оно, в случае какого-либо неуважения, не приняло прежнего своего вида, страшного медведя. Шкура убитого зверя поступает в награду храброму охотнику его» (Мордвинов, 1860. С. 42).

На перелетных водоплавающих птиц (уток, гусей) селькупы раньше охотились с помощью сети – «перевеса». Между озерами устраивалась просека, поперек которой на высоте перелета уток подвешивалась большая сеть. Обычно водные птицы после взлета не сразу набирают высоту, а делают круг над водоемом; видя проход среди деревьев, они дружно устремляются в него и попадают в сеть. «Перевес» тут же падает, накрывая всю стаю, а засевшие в кустах охотники вылавливают и добывают добычу (Шатилов, 1927. С. 163; Ириков, 2002. С. 57–56). Боровую дичь – рябчиков, глухарей, тетеревов – добывали слопцами и петлями, стрелы и патроны на нее старались не тратить. Особенно интенсивно охота на боровую дичь велась в сентябре–октябре. Добытых птиц, не ощипывая, потрошили, солили и, подвесив в амбаре, хранили до весны на случай неудачи в других промыслах.

Охотник, какую бы добычу он ни преследовал, не мыслит себя в тайге без собаки (кет. *kenpaŋ*, нар., таз *kanak*). Каждый самостоятельно растит и обучает своих лаек. Селькупы строго следят за чистотой пород своих собак, пары подбирают с учетом сходства промыслового нрава. Различают собак-утятниц, медвежатниц, бельчатниц, соболятниц. Хорошая собака идет на любого зверя, по-разному облаивая и остерегая каждого из них. Утятницы выбирают по признаку равнодушия к птичьему мясу. Подыскивая бельчатницу, изучают разрез на носу щенка (он должен иметь форму перевернутой Т), засовывают палец в пасть и пересчитывают количество рубцов на нёбе – их должно быть девять. В медвежатницы годится собака с прерывистыми рубцами на нёбе.

Таблица 3

Селькупские названия птиц

Животные	Южн., центр. группы		Северная группа
	кет.	нар.	
<i>Хищные, ястребиные</i>			
Орёл	<i>lĩmbi</i>	<i>lẽmb</i>	<i>limpi</i>
Коршун	<i>ẽčča</i>	<i>ẽčča</i>	
Ястреб	<i>seŋgedi</i>		<i>səŋkēti</i>
<i>Ночные, совиные</i>			
Филин	<i>pũjja</i>	<i>pũja</i>	<i>pija</i>
<i>Куриные, тетеревиные</i>			
Глухарь	<i>seŋgi</i>	<i>hāŋg, karqoʒ</i> (самец)	<i>səŋki</i>
Тетерев	<i>kũŋ</i>	<i>köq</i>	
Рябчик	<i>pẽkke</i>	<i>pẽge</i>	
Куропатка	<i>ũ</i>	<i>ũ</i>	<i>kurpaška</i> , (в.-таз. <i>ũ</i>)
<i>Водоплавающие, утиные</i>			
Утка	<i>ńāp</i>	<i>ńāb</i>	<i>šĩpa</i>
Шилохвость	<i>tũmbukwed'i</i>	<i>čũmbekweč</i>	<i>čĩŋkočĩ</i>
Широконоска (луток)	<i>konnām</i>		
Чирок	<i>pakke</i>	<i>page</i>	<i>pāke</i>
Гоголь	<i>pũrija</i>	<i>pũr</i>	<i>kultak</i>
Связзь	<i>põft'õŋqo</i>	<i>põžego</i>	<i>põčĩqo</i>
Чернетъ	<i>sāqi tũdi</i>	<i>hāqedũt</i>	<i>ũt šĩpa</i>
Селезень	<i>sāŋqode</i>	<i>aqoʒ'e</i>	
Крохаль		<i>matma</i>	<i>mā</i>
Гусь	<i>tõkko</i>	<i>twẽg</i>	<i>tõka</i>
Лебедь	<i>tĩŋqi</i>	<i>čĩŋg</i>	<i>čĩŋki</i>
<i>Гагары</i>			
Гагара	<i>ńānni</i>	<i>ńān</i>	<i>ńaqqi, wõčĩpo</i>

Состарившуюся собаку хозяин никогда не выгонял из дома, а когда она издыхала, выкапывал ей неглубокую могилу, дно и стены которой обкладывал жердями. Над захоронением сооружалась и присыпалась землей крыша. Считается дурным предзнаменованием для охотника, если тело его умершего пса потревожат звери.

Среди селькупов есть охотники, одаренные особым промысловым даром, называемым кет. *kj*, таз. *kj*, *kjne* – счастьем, удачей. В приобретении *kjne* нет традиции, поскольку она достаётся лишь избранным. Так, знаменитый охотник из Напаса А. Ипоков получил ее не то от отца, не то от медведя: однажды, в раннем детстве, отец повел его к недавно опустевшей медвежьей берлоге и опустил вниз, в темную яму. Через некоторое время он поднял сына наверх и сказал: «Теперь ты будешь хозяином леса». На всю жизнь напасский охотник сохранил смешанное ощущение острого звериного запаха, страха, любопытства и гордости, а заодно и *kjne*, которая с тех пор не покидала его. По другим рассказам, *kjne* пропадает, если медведя или даже маленького медвежонка, принести в дом. Впрочем, эти рассказы легко дополняются историями о выкармливании и воспитании медвежат людьми.

Охотничья удача достается человеку, состоящему в особых отношениях с хозяином леса *mačil' lōsj*, который посылает отживших свой земной срок зверей навстречу охотнику или на тропу с ловушками. Для приобретения или сохранения *kjne* нужно понимать «звериный язык», быть щедрым по отношению к лесу и воде. Изображение хозяина леса можно вырезать на стволе хвойного дерева – лиственницы, кедра или сосны. Оно называется *porkä*. Поймав первую рыбу, следует ее кусками намазать рот *porkä* и сказать: «Я тебя кормлю рыбой, дай и ты мне много рыбы» (Ириков, 1995. С. 46). См. илл. 134.

Во избежание потери *kjne* или просто несчастья на промысел следует отправляться рано утром и незаметно, чтобы никто не успел задать вопрос о цели похода. Охотничий нож не должен касаться домашних дел, а мужских охотничьих вещей не должна касаться женщина, тем более, их перешагивать. По возвращении из леса охотник не показывает добычу и не рассказывает о промысле до окончания чаепития. Вместе с рассказом может уйти *kjne*, поэтому охотник, если он не старик, избегает устной передачи своих знаний даже своему сыну (селькупская традиция воспитания основана на правиле: «наблюдай молча и делай, как я, но по-своему»). Охотничья добыча подвешивается на дерево, чтобы собаки у дома не могли дотронуться до лесного зверя. Дом и лес обладают своими запахами и языками, и их смешение отпугивает охотничью удачу.

Коневодство и оленеводство

Коневодство в южно-селькупском ареале известно с бронзового века. «Всеобщим» стало коневодство, по словам Л. А. Чиндиной, в раннем железном веке, когда на территории Нарымского Приобья существовала кулайская культура. В это же время, на рубеже эр, отмечены



*Илл. 18. Кони в хозяйстве Изосима Ипокова.
Фото: Н. А. Тучкова, пос. Кёнга, р. Кёнга, 1998 г.*



*Илл. 19. «Своедельная» конская сбруя.
Фото: Н. А. Тучкова, пос. Кёнга, р. Кёнга, 1998 г.*

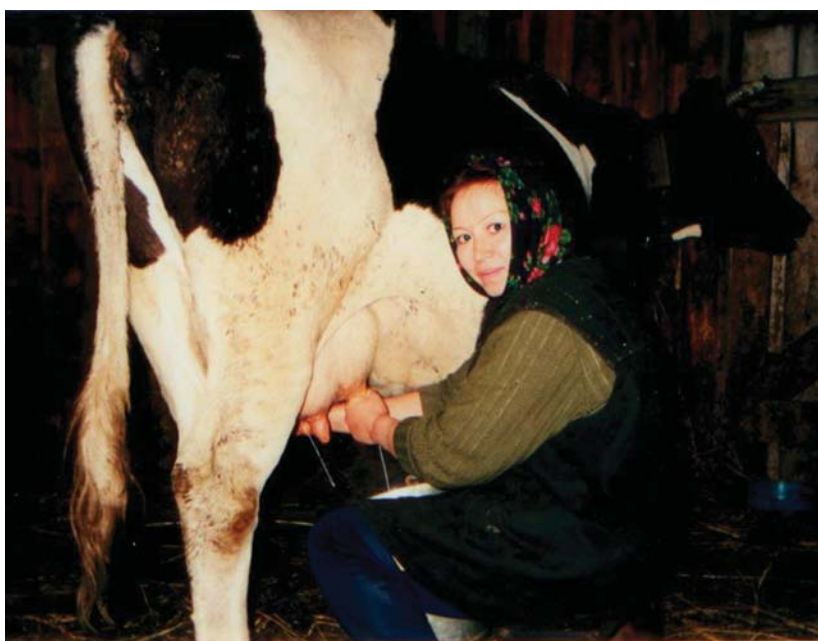
единичные признаки знакомства жителей Среднего Приобья с оленеводством (Чиндина, 1984. С. 133, 135, 235, рис. 29). Оба вида транспорта можно считать в землях предков селькупов привнесенными: коневодство – с юга, оленеводство – с севера (хотя существуют версии о южном происхождении оленеводства, под прямым влиянием коневодства). Масштабы распространения этих видов транспорта в Среднем Приобье также различны: если лошадей создатели кулайских древностей использовали для передвижения и в пищу, разводили и пасли в припойменных долинах (возможно, от них происходят известные своей неприхотливостью «нарымчанки»), то оленей они могли видеть в упряжках наезжающих с севера воинов и гостей – на Усть-Полуе детали оленьей упряжи датируются 48–49 гг. до н. э. (Федорова, 2000. С. 61). В то время в Нарымском Приобье сложилось крупное военно-политическое объединение, сопоставимое с существовавшей на той же территории позднее – в средние века – Пегой ордой, которое, с одной стороны, распространяло свое влияние на порубежные земли, с другой, стягивало ресурсы соседей. Транспорт в подобных конфликтно-контактных отношениях играл ключевую роль, и бум коневодства на саровском этапе кулайской культуры можно связывать не столько с хозяйственными, сколько с военно-политическими обстоятельствами.

В раннем средневековье в Среднем Приобье сохранялось коневодство, хотя, судя по характеристикам культуры Рёлка (Чиндина, 1977), его масштабы были скромнее, чем в предшествующую кулайскую эпоху. В этот период (VI–VIII вв. н. э.) и позднее местная традиция животноводства постоянно пополнялась заимствованиями от южносибирских тюрок; возможно, с этим долговременным влиянием связано распространение в селькупских диалектах древнетюркских названий коня (кет. *kündi*, нар. *čünd*, таз. *čunti*) и коровы (кет. *sigir*, нар. *hır*, таз. *siri*) (см. Филиппова, 1973, 1976).

Остается гадать, сколько всадников насчитывалось в селькупской Пегой орде XVI в. – судя по доверительным отношениям ее вождя Вони с ханом Кучумом селькупским воинам было от кого почерпнуть новейшие достижения коневодства. Однако, если накануне «Сибирского взятия» жители Средней Оби и продолжали традиции разведения лошадей, то после разгрома Пегой орды потенциал местного коневодства резко пошел на убыль. Документы XVII в. свидетельствуют, что нарымские и кетские остяки никаких животных, кроме собак, в своем хозяйстве не имели, и только в конце XVII в. зафиксированы отдельные случаи покупки ими лошадей у русских (Долгих, 1960). К концу XIX в. селькупские семьи в приобских поселках имели по одной-две лошади и столько же коров, а у селькупов р. Парабель численность коров и лошадей на семью



Илл. 20. Олени жителей Пуровской Тольки. Фото: О. А. Казакевич, 2000 г.



*Илл. 21. Селькупка Саргина доит корову.
Фото: Н. А. Тучкова. Молчаново, р. Обь, 1999 г.*

доходила до десятка. По характеру это коневодство слабо напоминало всадничество героических эпох, оно обеспечивало сугубо хозяйственные потребности.

Домашнее коневодство и скотоводство предполагало выделение в хозяйственном календаре значительного периода (июль-август) для заготовки сена. Особенно это касалось селькупов, проживавших в поселках на Оби, через которые проходил зимний путь из Томска в Каргасок и далее на север. Им нужно было заготавливать сено не только для своего домашнего скота, но и для «дорожных» – проезжающих мимо транспортных обозов. Поэтому летняя заготовка сена в пойме Оби на рубеже XIX–XX вв. приобретала масштабы страды. Сено косили всем поселком по очереди для каждой семьи. В конце ноября его на конях вывозили с лугов. Весной, перед половодьем оставшееся от зимы сено и весь скот поднимали на высокие незатопляемые места. Уходя на зимние промыслы, селькупы оставляли сено для подкормки лошадей на навесах, установленных над ‘лошадиными домами’ (кет. *kündi māt*). Меньше хлопот с сенокосом выпадало на долю «лесных» остяков, поскольку у них массовое распространение домашнего скота началось только со второй половины XX в.

Об оленеводстве южных селькупов известно настолько мало, что сам факт его существования является предметом дискуссии. И. Н. Гемуев и Г. И. Пелих выдвинули предположение о древности селькупского оленеводства (Гемуев, Пелих, 1974); при этом Г. И. Пелих (1981. С. 79–80) считает, что оно «почти исчезает у южных селькупов к XVII в.», а И. Н. Гемуев (1984. С. 95) датирует «постепенную утрату» нарымскими селькупам оленеводческих традиций XIX – началом XX в. В. И. Васильев и В. А. Козьмин полагают, что южные селькупы никогда не были оленеводами, а северные заимствовали оленеводство у энцев после переселения на Таз и Турухан в XVII в. (Васильев, 1962. С. 75; Козьмин, 1981. С. 11). Полевые исследования среди южных селькупов (Кети и Тыма) в 1980-е гг. показали, что известия о местном оленеводстве относятся не к селькупам, а к эвенкам, до сих пор кочующим верхом на оленях в лесах Обско-Енисейского водораздела. Нарымское выючно-верховое оленеводство имеет тунгусские корни, в чем единодушны старожилы эвенки и селькупы.

Сюжет о некоем древнем северосамодийском оленеводстве выючно-верхового типа, генетически связанном с саянским очагом domestikации оленя, внес немалую путаницу в теории происхождения самодийцев (в том числе селькупов) и их оленеводства. На первый взгляд, список известий об использовании оленя северными самодийцами под выюк и седло выглядит внушительно – в нем значатся селькупы, енисейские ненцы

(юраки), лесные ненцы и нганасаны. На самом деле, во всех случаях виден один и тот же эвенкийский след. Сведения о нганасанской верховой езде пояснил А. А. Попов: олень у нганасан используется только в упряжке; «исключение составляют немногие вадеевские тавгийцы, в самое последнее время заимствовавшие... способы езды верхом у долган» (Попов, 1936. С. 29). О верховой езде у юраков сообщил К. М. Рычков, заимствовав эти данные из сочинения П. Третьякова, где речь вообще-то идет о нганасанах; юраки же верхом на оленях никогда не ездили (Попов, 1944. С. 76, 78).

О седле и верховой езде у лесных ненцев известно от Г. Д. Вербова, сославшегося при этом на стариков, которые «еще лет с десяток назад были живы» – они-то и помнили верховую езду в верховьях Пура (Вербов, 1941. С. 64); ненецкое слово *pohosow* (седло, вьюк) Г. Д. Вербов узнал из письма Т. Лехтисало, однако в составленном Лехтисало ненецком словаре этого слова нет. Если учесть близость притоков верхнего Пура к Тазу, а ненецкого *pohosow* к селькупскому *paqsan* (в том же значении), можно допустить селькупское происхождение этих туманных сведений. Наконец, северные селькупы, по данным Г. Н. Прокофьева (1928. С. 100) и нашим полевым наблюдениям, считают собственную практику использования оленя под вьюк и седло эвенкийским заимствованием (Головнёв, 1993. С. 101–102).

Североселькупское оленеводство сочетает черты, заимствованные в разное время из четырех культур: лесных энцев, лесных ненцев, тундровых ненцев и эвенков. Несмотря на унификацию, внесенную колхозами, эти особенности до сих пор проявляются в зависимости от места жительства, происхождения, брачных и соседских связей отдельных селькупских семей: в низовьях Таза заметны тундрово-ненецкие черты, на левых притоках – таежно-ненецкие, в верховьях – эвенкийские. Тем не менее, за четыре века жизни в северной тайге у селькупов Таза и Турухана сложилась собственная традиция оленеводства.

На лето оленеводы из деревянных плах, жердей и бересты сооружают для оленей загоны или сараи (*ṣtāj mṣt* – ‘олений дом’). В июле – ‘месяце комара’ у двух входов ‘оленьего дома’ разводят дымокуры *purij kut*, дающие стаду укрытие от комаров и гнуса. Каждое лето приходится сооружать новый олений дом, поскольку поблизости от прежнего олени полностью выбивают пастбища. Оленеводы-частники, как и в дореволюционные времена, оленей не окартауливали; на лето стада отпускали в лес, а осенью хозяева отправлялись на поиски домашних оленей, пользуясь правилами выслеживания диких зверей: по следам или застрявшим на ветках обрывкам кожицы с рогов. Так, «охотясь за своим стадом», селькуп в конце концов собирал его и пригонял к стойбищу (Прокофьева,

1956. С. 671). На сезонную перекочевку отправлялись караванами из семи-восьми запряженных оленями нарт.

В начале зимы собранных оленей используют для поездок и прокладывания нартенных дорог среди растущих сугробов. В это время у оленей завершается гон, что отмечено в одном из селькупских названий ноября (месяц, когда у оленей-самцов отпадают рога), и стадо держится неподалеку от жилищ. Самым резвым из оленей на шею привешивают колодки или на одну из передних ног надевают деревянный «башмак» (*mokta*), чтобы за ночь они не уходили слишком далеко. Иногда на границе пастбища ставят чучело медведя (на лесине с отломленной верхушкой крепят шкуру, растягивая ее в позе стоящего на задних лапах зверя). Селькупы имеют обыкновение в зимнее полугодие подкармливать оленей сушеной или мороженой рыбой, предваряя угощение постукиванием одревеневших рыбьих друг о друга. Благодаря этому поутру, когда охотник собирается в путь, он может не разыскивать ездовых оленей по округе, а постучать поленьями друг о друга – олени немедленно обьются на стойбище.

Собирательство

Летний период отмечен в селькупских календарях серией «ягодных» месяцев: цветения ягод (июнь), созревания ягод (июль), сбора ягод (август), сбора брусники (сентябрь). Собирательством занимались по большей части женщины, и, вероятно, их стараниями в систему времяисчисления были включены календарные вехи «дикого урожая». Мужчины так же охотно ели собранные ягоды, как и уклонялись от их сбора. Всякое собирательство они считали «копанием в земле». Подобное, если не более пренебрежительное, отношение настоящие охотники выражали к земледелию. До сих пор можно услышать старую селькупскую присказку: «зерно – мышинное говно». Правда, в XX в. многое изменилось, и сейчас почти все селькупские семьи (на Оби) имеют огороды разной степени ухоженности.

Ягоды (кет. *čobir*, таз. *topir*) собирают для летнего стола; кроме того, смородину (*kepti*) и черемуху (*tiwwi*) сушат в берестяных коробках на уличных печах; бруснику (*mandu*) и клюкву (*qarran apsot*) замораживают и хранят в деревянных кадках. В прошлом много ягоды шло на консервацию рыбы, которую не солили, а квасили в ямах: внизу укладывали рядами рыбу, затем насыпали слой ягод – клюквы, брусники, морошки, а сверху засыпали землей (Прокофьева, 1956. С. 673).

Ягодный лист малины и смородины использовался для заваривания кипятка вместо чая; популярен был настой листьев этих ягод, смешан-

ных с сушеной малиной и толченой чагой. Чагу (кет. *ošč'i*, нар. *pužel laga*) собирали осенью, толкли и добавляли как в чай, так и в табак. Заваркой мог служить и настой можжевельника; кроме того, из можжевельника, с добавлением молодых мухоморов, приготавливали хмельной напиток. «Селькупское вино» приготавливали и из сараны (таз. *tōqil*), которую женщины разыскивали в пойменных долинах и выкапывали специальными деревянными копалками.

Лакомством и ходким товаром служил кедровый орех (кет. *swengi*, нар. *hwęšk*, таз. *sätqi*). Селькупские поселки пустели, когда их жители в середине сентября целыми семьями отправлялись на заготовку ореха. Подобно русским старожилам, селькупы наладили особую «шишкобойную» технологию: подростки взбирались на дерево, трясли ветки или били по ним палками; с неудобных для лазания деревьев шишки сбивали ударами тяжелого деревянного молота (колота) по стволу; шишки собирали в кучи, затем сыпали в кули, а из кулей – в лесные амбары. Лодками шишки везли в поселок, где их лутили на деревянной мельнице с вращающимся барабаном; затем орехи несколько раз просеивали, отделяя от шелухи, в специальных ситах-качалках с решетчатым дном. В тех же ситах орехи сушили над ямами, где разводили медленный огонь из сырых дров. При этом орехи бесконечно перетряхивали и перемешивали (Пелих, 1972. С. 29–30).

Именем кедровки (таз. *q̄s̄j̄r̄ä*) называется один из коренных родов северных селькупов – *q̄s̄s̄j̄l' tamt̄j̄r*, члены которого обращаются к кедровке не иначе как *tim̄nam̄j̄* (брат мой) или *m'akam̄j̄* (младший брат мой). Кедровку запрещается убивать, она считается лесоводом, сажающим и растящим кедрачи – вырытые ею в земле тайники действительно прорастают кедровыми всходами. Детям, правда, разрешается заниматься их излюбленным видом собирательства – отыскивать и опустошать тайники кедровки. В этом сокровенном диалоге таежных людей и птиц однажды умудрилось поучаствовать Советское государство: в разгар колхозного строительства пришла разнарядка стрелять «вредителя лесов» кедровку, солить и сдавать в заготпункты. По воспоминаниям современников, многие селькупы под разными предлогами уклонились от выполнения указа, а те, что повиновались и отстреливали кедровку, все же «отказывались ее есть».

А. В. Головинёв, Н. А. Тучкова

3.2. СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Лодки

Основным средством передвижения селькупов во всех ареалах проживания является лодка-долблёнка (кет. *andu*, *andonga*, нар. *and*, таз. *anty*). На русском языке долблёнку в Приобье называют ‘облас или обласок’, в бассейне р. Таз – ‘ветка’.

Долблёнки-однодеревки по классификации морских и речных судов относятся к типу лодок-челноков (челнов) и являются гребным бескилевым судном. Классический челн имеет острый нос и тупую корму, но у селькупских долблёнок корма, как правило, заострена почти так же, как и носовая часть.

У обского обласка нос значительно поднимается относительно линии бортов, так как ему приходится противостоять высоким обским волнам, и такой нос, всходя на волну, не принимает на себя воду (не зарывается). Челноки, предназначенные для использования на обских притоках и озёрах, не имеют ярко выраженных взёмов в области носа и кормы.

Размеры долблёнок зависят от роста и веса владельца и варьируются в пределах: длина – от 3,5 до 6–7 м, грузоподъемность – вес хозяина плюс дополнительно от 20 до 50 кг или вес двух-трёх взрослых человек.

Лучшим материалом для изготовления долблёнок считают в обском регионе ветлу (род ивы), осину или кедр; в бассейне Таза – кедр, осину, сосну. Нужно дерево выбирается долго – к нему присматриваются на протяжении нескольких месяцев и даже лет, его обстукивают, с ним разговаривают. Как правило, у мастера бывает несколько деревьев на примете, и какое из них будет выбрано, в каждом конкретном случае зависит от разных обстоятельств, прежде всего, от того, для кого и с какой целью будет изготовлена очередная долблёнка. Изготовлением их занимаются в конце мая. Дерево срубают обязательно на ущербе луны, когда в нём «нет сока»; в противном случае обласок будет тяжелым, непрочным. В обработку идёт сырое, только что срубленное дерево.

Толщина дерева должна соответствовать грузоподъемности судна. Если предполагается изготовить обласок для одного человека, то ищут

дерево, которое можно обхватить руками так, чтобы пальцы одной руки перекрывали пальцы другой руки; если же обласок предназначен для перевозки нескольких человек, то при обхвате ствола между кончиками пальцев обеих рук должно оставаться расстояние, равное ширине ладони.

Длина бревна для долблѐнки на одного человека должна быть равна ‘селькупской сажени’ (таз. *ti*) – расстоянию между кончиками пальцев раскинутых рук, т. е. примерно 3,5 м. На челнок для двух человек брали бревно в 5 м, на больший – 6–7 м (Прокофьева, 1984. С. 140; Ириков, 2002. С. 97).

Выбрав дерево нужного размера, его срубают, обрубают сучья, отпиливают нужную длину, затем топором ошкуривают и вырубает заготовку с внешними очертаниями лодки. При выдалбливании внутренней части особое внимание обращают на обязательное условие – борта и дно будущей долблѐнки должны везде иметь равную толщину. Для достижения равномерности в бревно-заготовку через просверленные отверстия вставляют ряды шпёньков/шпилек (таз. *pol' tipi* – ‘деревянный гвоздь’, *antil' kossil' po* – ‘челнока оберег’), до 130 штук. Шпёньки окрашивают сажей или изготавливают из дерева другой породы, нежели будущий обласок. Заготовки для цилиндрических шпёньков нарезают из просушенного дерева и подравнивают, добиваясь одинаковой длины и толщины, на особой доске с многочисленными отверстиями. Сухие шпёньки в мокром корпусе челнока разбухают и держатся прочно (Лукина, 1966. С. 116; Прокофьева, 1984. С. 140).

Снаружи лодку обрабатывают топором, внутри – теслом. Дровесину изнутри выбирают до появления окрашенных кончиков шпёньков. Затем заготовку лодки на некоторое время помещают в воду, и только после этого идёт этап распяливания обласка. Перед началом данной процедуры концы бревна (будущие нос и корму) скрепляют деревянной скобой, внутрь наливают воду (или жидкость от ухи) и устанавливают над костром, дающим медленный и равномерный жар. В постепенно размягчающуюся древесину лодки вставляют распорки нужного размера, пока челнок не раскрывается до необходимой ширины. Если появляются трещины, их стягивают кедровым корнем и замазывают еловой смолой. После распяливания челн еще раз запаривают горячей водой (ухой), после чего красят растительной краской, используя для нее тальниковую сажу. Считают, что неокрашенный обласок отпугивает рыбу и раздражает ‘хозяина воды’ – *ütkil' lō*. В некоторых случаях борта долблѐнки надставляют досками – по одной с каждой стороны (фальшборт), это придает большую устойчивость лёгкому судну при боковой качке.

Илл. 22. Один из способов посадки в обласке. Фото: Н. А. Тучкова, р. Кеть, Максимкин Яр, 1998 г.



Илл. 23. Способ вытаскивания лодки на берег. Фото: Н. А. Тучкова, р. Кеть, Максимкин Яр, 1998 г.



*Илл. 24. Обласок с берестяным покрытием.
Фото: К. Доннер, р. Кеть, 1912 г.*



Илл. 25. Для разведения бортов лодки под ней устраивают костер; в данном случае на козлах установлен уже готовый обласок. Фото: К. Доннер, 1912 г.



*Илл. 26. На обласке перевозят нарту.
Фото: К. Доннер, 1912 г.*



*Илл. 27. «Варгалага» – крупная дощатая лодка с каютой и мачтой.
Фото: К. Доннер, 1912 г.*



Илл. 28. Ярмарка в Напасае. На пристани – дощатые лодки остяков.
Фото: К. Доннер, р. Тым, 1912 г.

Весло – движитель любого гребного судна. Селькупское весло – кет. *lappri*, нар. *lab*, таз. *lari*. Изготавливают вёсла на Оби (Нарым, Тюхтереве) из кремлёвой части кедра, вырубая ее по форме весла и не срубая при этом дерева (см. илл. 33), а также из ели или черемухи (Нельмач). Лопасть селькупского весла бывает прямой или слегка вогнутой. Веслом с вогнутой лопастью грести значительно сложнее, так как его необходимо поднимать выше, чем прямое; зато такое весло облегчает управление обласком, позволяя грести с одной стороны. Нижний край лопасти весла, как правило, хорошо заострён и легко втыкается в песчаное дно реки; поэтому весло часто используется как опора на мелководье в момент установки или выемки сетей. Селькупам было известно также двухлопастное весло, называемое на русском языке ‘гребё’ – кет. *moqil’ lappu* букв. ‘спина-весло’ (Лукина, 1966. С. 114; Прокофьева, 1984. С. 141).

Садясь в обласок, селькуп мысленно говорит себе: *qwengu* – ‘Ехать’. Почти каждый селькуп, выросший на реке, виртуозно владеет обласком – свободно может передвигаться по водной глади в любом направлении, находясь в обласке сидя, стоя в полный рост или на коленях. Тазовские и туруханские селькупы предпочитают ездить в долблёнке сидя на дне и поджав ноги под себя; на дно в качестве подстилки укладывают траву или кусок шкуры.



Илл. 29. Селькупы в лодке. (Каталог графики Варгина..., 2003. № 195)



Илл. 30. Навершия и рукояти весел. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.
(Каталог графики Варгина..., 2003. № 193)



Илл. 31 а, б. Выгнутое «остяцкое» весло показывает В. Е. Ижнбин.
 Фото: Н. А. Тучкова, Ласкино, Обь, 1997 г.



Илл. 32. Вёсла В. Соиспаева.
 Фото: А. Г. Тучков,
 Нельмач (Парабель), 1995 г.



Илл. 33. Кремнина кедра, изъятая
 для изготовления весла. Фото:
 А. Г. Тучков, Тухтерево,
 оз. Исан-то (близ Нарыма), 1995 г.

В североселькупском ареале известно плавание одновременно на двух скреплённых вместе обласках. Такой устойчивой конструкцией пользуются во время добычи рыбы острой или когда охотятся из ружья на щук или дичь, чтобы отдача не перевернула судно (Прокофьева, 1984. С. 141).

В прошлом у нарымских селькупов были в ходу крытые берестой долблёнки с установленным полусферическим каркасом: нар. *ande kajmbe* (*kajgu* – ‘накрыть’); *koräguand* – крытая большая лодка (*korä* – ‘каркас’) (Чижапка); кет. *massoj andu* – ‘покрытая лодка’. Каркас (на русском языке – *кокорины*) такого сооружения обычно делали из черемуховых прутьев. Их вставляли в края бортов, создавая свод-полуцилиндр. Сверху каркас покрывали берестяными полотнищами. На такой лодке перемещались на большие расстояния.

Широкое распространение в Нарымском крае получили крупные дощатые лодки: кет. *allago*, нар. *alago* – ‘лодка, корабль’; *warqalago* – ‘большая крытая лодка’; на русском языке их называли ‘неводники’; в этнографической литературе ‘лодка типа илимки’ (Лукина, 1966. С. 116). На фотоснимках У. Т. Сирелиуса, сделанных в устье Тыма (Sirelius, 1983. С. 29, 34; abb 6, 7, 13), у больших крытых дощатых лодок полуцилиндрический свод создан из горизонтально уложенных досок. По бокам от свода, вдоль бортов имелись «проходни», по которым гребцы могли проходить с носа лодки на корму и обратно. Данный вид крытых лодок в конце XIX – начале XX в. был распространен повсеместно в среднем Приобье у нарымских селькупов и васюганских хантов.

Свои детские ощущения от путешествия на крытой лодке селькупка М. Ф. Тобольжина описала следующим образом: «Весной 1925 года отец вернулся из Тыма, куда он ездил на охоту и присмотреть себе новое место для жительства. С приездом отца мы стали готовиться к переезду на Тым. Сам отец подготовил крытую лодку – *варгалагу*. В этом ему помогли его братья и другие люди из поселка. В лодку мы погрузили все, что нам было необходимо для жизни на новом месте: продукты, орудия лова, поставили на лодке железную печку, посадили собак и кошку с котятами. В начале июля мы тронулись в путь вниз по Оби. Плыли днем и ночью. Останавливались только там, где нужно было отцу, а еще тогда, когда поднималась непогода. От устья Тыма наш путь стал против течения. Теперь мы лодку тянули бечевой от песка к песку, от плеса к плесу. Нам помогали наши собаки. Кое-как к осени доплыли до присмотренного отцом места – устья реки Сагальки» (Тобольжина, 2002).

В южноселькупском ареале отмечены лаконичные сведения о бытовании у селькупов в прошлом берестяных лодок *qwešand*, чей каркас изготавливался из тальниковых или черёмуховых прутьев и сосновых пла-

стин, на который натягивалось два слоя бересты (Лукина, 1966. С. 114). Такие лодки, бытовавшие будто бы еще «в недавнем прошлом», вспоминают жители Молчановского и Кривошеинского районов Томской области, т. е. на территории «крайнего» селькупского юга.

Лыжи

Лыжи (кет. *told'i*, нар. *tol'ž'*, таз. *tol'č'i*) являлись основным зимним средством передвижения селькупов. Все, включая женщин и маленьких детей, умели ходить на них. Без лыж невозможна была зимняя охота, а для безоленных южных селькупов ходьба на лыжах в прошлом была единственным способом перемещения на значительные расстояния в зимнее время. Селькупские лыжи различались по размеру, наличию или отсутствию прогиба и месту его локализации, форме носка и заднего конца лыж, типу крепления и оформлению ступательной площадки, наличию или отсутствию 'подволока' (наклейки камусного мехового полотна с наружной стороны лыж) и снегового мешка. Лыжи с камусом назывались кет. *tūdijl' told'i*, таз. *tañiř*; без камусов, т. е. 'голицы' – кет. *sāj pōl' told'i*.

Материалом для изготовления лыж служила ель, кедр или ветла (ива). Размер лыж зависит от роста и веса их хозяина, однако в среднем длина селькупских лыж, как правило, попадает в диапазон 1,5–1,9 м; ширина 20–30 см; толщина 1–2 см (Лукина, 1966. С. 109; Пелих, 1972. С. 24). Для улучшения ходовых качеств лыж селькупские мастера снабжали их небольшим прогибом – поперечным или продольным. Поперечный прогиб находился либо под ступательной площадкой, либо был смещен в заднюю часть относительно нее. Продольный прогиб тянулся почти по всей длине и только наружные боковые края лыж касались снега. Кроме того, встречались лыжи совсем без прогиба (Антропова, 1953; Лукина, 1966. С. 109–110; Пелих, 1972. С. 24–26).

Селькупские лыжи плавно сужались к переднему и заднему краям и оформлялись острым завершением. Передний конец лыж обязательно слегка отгибали от поверхности земли. Крепления лыж обычно представляли собой две ременные петли – одна обхватывала носок ступни, другая пятку. В месте ступательной площадки обычно на лыжах находилось незначительное утолщение – до 1 см. Однако на Тыму были известны лыжи с высоко приподнятой (высота 6–8 см) ступательной площадкой (см. илл. 36, 37). Часто на ступательную площадку наклеивалась береста, поскольку к ней меньше налипает снег и лыжи не скрипят при ходьбе (Матов, 1948. С. 39; Лукина, 1966. С. 110–111).

Оклейка лыж камусом значительно увеличивала скорость лыжника, поэтому практически все селькупские лыжи имеют 'подволоки'. Их шьют из лосиных, оленьих камусов, у южных селькупов часто использовали конский камус. Ценными и редкими считались лыжи, подбитые мехом выдры. Если сами лыжи изготавливал мужчина, то подволоки шила его жена. Она сшивала меховое полотно из камусов так, чтобы ворс был направлен только в одну сторону (от носка к пятке). Сшитый мех туго натягивают на намазанную клеем лыжу, при этом концы мехового полотна загибают тонкой полосой на лицевую сторону. Прочный клей для этой цели селькупы варят из стерляжьих пузырей (Пелих, 1972. С. 23). Лыжи без 'подволоков' (голицы) имели подсобное значение и использовались для недалёких переходов близ дома.

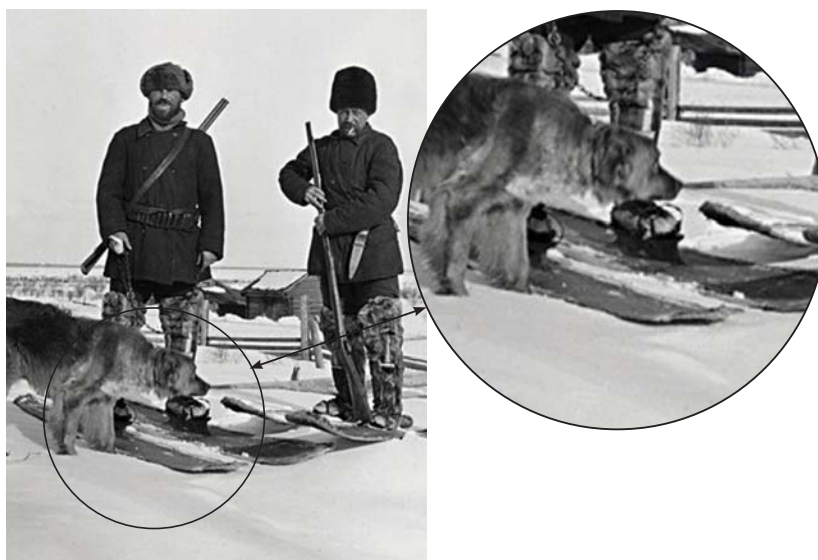
Снеговой мешок на лыжах, по воспоминаниям селькупов, приобретение недавнее (не ранее первой половины XX в. – на семейных фотографиях 1930–1950-х гг. местные лыжники запечатлены уже с данным приспособлением), но быстро ставшее широко распространенным.



Илл. 34. Лыжи с меховой оклейкой.
Фото: К. Доннер, р. Тым, 1912 г.



Илл. 35. Соиспаев Панифат на лыжах
со снеговым мешком. Конец 1930-х гг.
ТОКМ 11059/28



Илл. 36. Лыжи с приподнятой ступательной площадкой.

Фото: К. Доннер, р. Тым, 1912 г.



Илл. 37. Лыжи с приподнятой ступательной площадкой.

Фото 1940-х гг., р. Тым. ТОКМ № 11059/37



Илл. 38 а, б. Лыжи, изготовленные И. Ипоковым. Вид с двух сторон.
Фото: Н. А. Тучкова, пос. Кёнга, р. Кёнга, 1998 г.



Илл. 39. Лыжи северных селькупов.
Фото: А. А. Ким (Малони), стойбище
семьи Калиных, р. Ватолька, 1999 г.

Илл. 40. Лыжи с камусной оклейкой.
Фото: Н. А. Тучкова, пос. Кёнга,
р. Кёнга, 1998 г.

Мешок обычно делают из белой ткани. Его выкраивают в виде сапога с широким носком и снизу плотно прибивают деревянными шпеньками вокруг ступательной площадки так, чтобы снег при ходьбе не проник под него внутрь. Сверху он веревками завязывается под коленом (Пелих, 1972. С. 24–25).

Ходили селькупы на лыжах с посохом кет. *čürj*, таз. *türj*, который был обязательным элементом экипировки лыжника-охотника. На его нижнем конце ремнями крепилось деревянное кольцо, предназначавшееся для упора во время ходьбы. Крепление кольца имело индивидуальные особенности, поэтому след посоха был своеобразным автографом лыжника. По нему, зная кольца всех «своих», определяли, кто прошел по данной лыжне. На верхнем конце лыжного посоха обычно находилась костяная лопатка-крюк кет. *nāqj*, таз. *nāqä*. Этим крюком лыжник мог цепляться за кусты, чтобы подняться во время падения. Выступающий наружный край лопатки-крюка был тонко заточен в виде короткого лезвия. Им охотник счищал снег, налипший на лыжи, или проверял свежесть следа белки.

Нарты

В южноселькупском ареале была распространена только ручная нарта, тогда как северные селькупы в транспортных целях использовали разнообразные ездовые и грузовые оленьи нарты. Ручная нарта кет. *qanžj*, нар. *qanž*; таз. *ýssa* (< *ýgo* – ‘тянуть, тащить’). Общее название для оленьей нарты у северных селькупов – *qaglj* / *qanlj*.

Ручная нарта южных селькупов представляет собой узкие, длинные, прямокопыльные сани на широких полозьях, которые использовались для перевозки груза с помощью ручной тяги. В ней везли на охоту запасы провизии, ловушки, перевозили детей, вывозили добычу – мясо, рыбу, орехи, ездили за дровами и т.п. Обычно охотник-селькуп впрягался в такую нарту сам, надевая через плечо широкую матерчатую или кожаную лямку. Иногда в помощь человеку впрягали собаку.

Размер ручной нарты в длину достигает 220 см, в ширину – 47 см, в высоту – 50 см. Она имеет 3–6 пар копыльев, вставленных в пазы полозьев. Полозья круто загнуты в передней части и соединены перекладиной. Кузов устраивался на вьязах, соединяющих каждую пару копыльев. Дно и бока кузова заделывались тонкими древесными пластинами. Обязательной принадлежностью ручной нарты является передняя дуга, прикреплённая к передним концам полозьев или же к передней паре копыльев, к этой дуге прикреплялась верёвка для охотника и/или потяг для собаки. Материалом для изготовления нарт в Нарымском крае служили различные породы деревьев: полозья выстругивали из рябины или кедра;



Илл. 40. Ручная нарта селькупов Талаева.

Фото: Н. А. Тучкова, Максимкин Яр, р. Кеть, 1998 г.

копылья, как правило, делали из берёзы, на планки кузова расщепляли сосну (Лукина, 1966. С. 112–114; Пелих, 1972. С. 27–29).

Олены нарты северных селькупов подразделялись на легковые (мужские) *ṁtītij qanlĭ* – ‘нарта для сидения’, женские нарты *imaj qanlĭ*, *kontuj qanlĭ* – ‘женская нарта’, ‘корневая нарта’ и несколько разновидностей грузовых нарт: для перевозки продуктов *poj qoraj qanlĭ* – ‘деревянная покрытая нарта’; для перевозки домашних вещей *š’okĭr*; для перевозки шестов чума – *mṁtĭkoj qanlĭ* (Ириков, 2002. С. 93). Нарты косокопыльные и имеют 3–5 пар копыльев, закреплённых в пазах с наклоном внутрь и назад, что придаёт нарте устойчивость (подробное описание конструктивных деталей нарт и способа их изготовления см.: Прокофьева, 1976. С. 144–147; Ириков, 2002. С. 90–91).

Мужская легковая нарта используется для езды налегке, имеет 3–4 пары копыльев, лёгкую конструкцию и малую площадь для сидения.

Справа к такой нарте привязывают пальму – большой нож на длинном древке (до 1,5 м), в нарту кладут ружье в чехле, топор, аркан, небольшой запас продуктов (лепёшки, мясо, рыбу).

У женской ездовой нарты больше площадь для сидения и есть высокая задняя спинка (выс. 50–60 см), которая служит опорой при перевозке детей. В женскую нарту кладут постельные шкуры, подушки, одеяла. От задней спинки до передка нарт часто натягивают полог, который защищает детей от ветра и снега.

Продукты перевозят в большом ящике, укрепленном на соответствующей нарте с помощью ремней. Грузовая нарта для домашних вещей длиннее и прочнее легковой мужской нарты, на ней перевозят меховые покрывала чума и одежду. Грузовая нарта для перевозки остова чума не имеет дощатого настила. Сначала в такую нарту укладывают шесты чума, а затем устанавливают на них железную печь, котлы, трубу, брезентовые покрывала и т. п. Все вещи привязывают к нарте, чтобы они не выпали во время движения. На такой же грузовой нарте могли перевозить и лодку-долблёнку.

Упряжь

Оленья упряжь является сложной конструкцией, включающей ряд обязательных элементов: недоуздок *š'ütikaj olj*, вожжу *aqq'ajt temtj / aqqal'*, пояс *nāltemtj / nāntil' temnj* – 'брюшной ремень', потяг – *ünj*, наплечную лямку *ku*, шейный ремень *pitil' temnj* – 'караулящий ремень', который не дает лямке сдвигаться с места, блок *qulj* (Прокофьева, 1976. С. 148–149; Ириков, 2002. С. 94–95).

Недоуздок (или головная часть упряжи) состоит из ремешков, соединяющих 4 костяные пластины – 2 надглазных и 2 нащечных. Первая пара завязывалась ремешками позади рогов оленя, вторая – под шеей. С левой стороны у конца нащечной пластины привязывалась вожжа. Если олень бросался в сторону, то вожжа натягивалась, при этом пластины врезались в кожу оленя острыми краями и ранили до крови, если он не сразу реагировал. Постепенно олень приучался избегать движений, приносящих ему боль, и четко слушался ездока. Если передовой олень был хорошо обучен, то головную упряжь, щадя оленя, надевали таким образом, что налобные пластины оказывались под шеей. Недоуздки передового и второго оленей (обычно женской упряжи) украшаются тесемками, сплетенными из тонких полос вываренной коры ольхи, или ровдужной бахромой, выкрашенной истолченной корой в оранжевый цвет. Иногда к ним привязывают маленькие колокольчики, а костяные пластины недоуздка украшают орнаментом (круги с точками). Все эти декора-



Илл. 41. Детали оленьей упряжи. Фото: К. Доннер, 1913 г.



Илл. 42. Олени в упряжи. Хорей – п'ага ро. Фото: К. Доннер, 1913 г.

тивные детали придавали селькупской упряжке нарядный вид (Прокофьева, 1976. С. 149, Ириков, 2002. С. 94).

Вожжа представляла собой длинный (4,7 м) кожаный ремень из лосиной кожи. Он проходил с левого бока оленя и поддерживался, чтобы не свисать, костяным или медным крючком, прикрепленным к поясу оленя.

Пояс оленя – это широкая кожаная полоса (дл. 80–90 см; шир. 15–20 см), перекидываемая через спину оленя. С помощью ремешка, проходящего под животом оленя, пояс соединен с концами других деталей упряжи – наплечной лямкой и потягом. С правой стороны к поясу передового оленя ремнём или металлической цепочкой прикрепляется недоуздок второго пристяжного оленя.

Лямка, как и вожжа, делалась из кожи лося (дл. 65–85 см, шир. 8–10 см). Она перекидывалась через плечо оленя, а концы ее внизу под животом соединялись с потягом. Таким образом, посредством лямки и потяга, олень и тянул за собой нарту. На шее лямка соединялась с *шейным ремешком*, который не позволял лямке смещаться. *Потяг*, прикрепленный к поясу и лямке, всегда проходил между задними ногами оленя и через блок соединялся с нарткой (Прокофьева, 1976. С. 149–150).

Блок – это деревянный или костяной плоский брусок (8×11 см) с двумя отверстиями: одно круглое, через него блок соединяется с головкой полоза нартки; другое прямоугольное, через него проходит потяг.

Порядок запряжки оленей. Запряжка оленей в нарту происходит в несколько этапов. Сначала упряжь раскладывают перед нартками и начинают запрягать передового оленя. На него надевают недоуздок, затем наплечную лямку с прикрепленным к ней поясом, который застегивается под животом оленя. Потом отходящий от пояса передового оленя недоуздок пристяжного надевают на второго оленя, идущего от него справа. Если запрягают третьего и четвертого оленей, то процедуру повторяют (Ириков, 2002. С. 96). В парной упряжке олени имеют общий потяг, но через блоки сила тяги распределяется таким образом, что каждый тянет только за один полоз нартки. При трёх и четырёх оленях в упряжке передовой и крайний справа пристяжной олень имели, как и в парной упряжке, общий потяг, а потяги других пристяжных, находящихся между ними, посредством дополнительных блоков надевались и свободно ходили по общему потягу в промежутке между полосьями нарт (Прокофьева, 1976. С. 150).

Управление оленьей упряжкой. Управление запряженными оленями осуществляется при помощи вожжи и хорея. Хорей *n'ara po* ‘погонялка’ – длинный шест (3–4 м). Нижний его конец (*n'ara pot topi* – ‘нога хорея’) имеет железный наконечник, передний конец более тонкий (*n'ara pot p̄r̄i* – ‘хорея верхушка’) – костяное или деревянное навершие, чтобы



Илл. 43. Детали оленьей упряжи у селькупов. Фото: К. Доннер, 1913 г.



Илл. 44. Детали оленьей упряжи у селькупов. Фото: К. Доннер, 1913 г.



*Илл. 45. Оленьи нарты северных селькупов. Фото: А. А. Ким (Малони),
стойбище семьи Калиных, р. Ватолька, 1999 г.*



*Илл. 46. Оленьи нарты северных селькупов. Фото: А. А. Ким (Малони),
стойбище семьи Калиных, р. Ватолька, 1999 г.*

не ранить оленя. Хорей служит для понукания оленей в упряжке, для торможения нарты и упора при езде по холмистой местности, для определения глубины воды и снега.

Хорей селькупы держат в левой руке, вожжи в правой. При повороте налево натягивают вожжу к себе, при повороте направо похлопывают недоуздом слева. Чтобы олени помчались быстрее, вожжей похлопывают сверху вниз по левому боку передового оленя и одновременно погоняют его хореем (Ириков, 2002. С. 89).

Передвижение на оленьих упряжках. В легковую нарту верхнетазовские селькупы впрягали 2 оленя, среднетазовские – 2–3 оленя; в грузовую нарту – по 2 оленя в каждую. На нарте селькупы сидят с левой стороны боком, подогнув правую ногу, а левую опускают на полоз нарты.

При перекочевках грузовые нарты соединяются по 4–5 вместе, одна за другой, образуя аргиш таз. *ker*. Аргиш ведет обычно женщина. Она едет медленно, шагом. Мужчина прокладывает дорогу по глубокому снегу, сидя на нарте, или же он на лыжах ведет оленей под уздцы. Передняя грузовая нарта привязывается к легкой нарте, ведущей аргиш. Грузовые нарты в аргише располагаются в следующем порядке: впереди нарта с продуктами, затем с вещами, досками, покрышками, последняя с основными шестами чума. Самой последней, на отдалённом (невидимом) расстоянии от аргиша, ведут нарту с шаманскими атрибутами. Не доезжая до нового места стойбища, нарту с шаманскими вещами ставят в стороне справа от дороги. Никому не разрешается подходить к этой нарте и даже смотреть в ее сторону. На новом месте все нарты ставятся с правой стороны дороги на толстые жерди, лежащие перпендикулярно к полозьям нарт (Ириков, 2002. С. 96–97).

Верховое и вьючное использование оленя. У северных селькупов записаны сведения об использовании оленя как верхового и вьючного животного и о применении седла и вьючных сумок. Е. Д. Прокофьева отмечала, что многие тазовские селькупы имеют среди деталей упряжи оленьи седла, умеют их изготавливать, хорошо помнят термин, которым обозначают седло: *paksanpo*, верхнетаз. *ločiqo* и вьючные сумки *paksan*, *paksat*, подробно рассказывают об их устройстве (Прокофьева, 1976. С. 143).

Оленье седло селькупов, по данным Е. Д. Прокофьевой, состояло из двух дужек-лук и двух боковых узких планок, на которые кладут подушки, сшитые из зимней оленьей шкуры, набитые оленьей шерстью. Седло клали на лопатки оленя, подстилая под него кусок оленьей шкуры – *kumala* ‘меховая подстилка под седлом’. Подвязывали седло под брюхом оленя ремнём (шир. 10 см). Ездили на оленях верхом обычно без стремян или же делали себе стремяна-петли из ремней. Часто ездили с посохом, которым

упирались в землю, если олень не слушался вожжи. Садились на оленя с пня или с нарты, или же прямо с земли, опираясь на посох. Головная упряжь для оленя, используемого под верховую езду, была такая же, как и для оленей, запрягаемых в нарту. Под седло выбирали высоких, смиренных олень-хоров и специально обучали их (Прокофьева, 1976. С. 143).

Вьючные олени сумки представляли собой берестяной короб, обшитый снаружи камусами оленя. Их верхний край обшивался ровдугой, которая вздергивалась на ремешок. Такие коробки-сумки селькупы навьючивали на оленей, по одной с каждой стороны седла. В сумках перевозили в основном продукты. Помимо сумок к седлу могли привязать люльку с грудным младенцем или берестяные покрышки и жерди чума. Люди шли пешком, рядом с навьюченными оленями, сгруппированными в караван. Караван мог достигать 7–8 оленей (Прокофьева, 1976. С. 143–144).

Использование оленей под седло и вьюк оказалось возможным в связи с тем, что у селькупов в стадах имелись лесные – крупные и высокие – олени, тогда как в ненецких стадах основным был мелкий тундровый олень. У верхнетазовских селькупов лесные олени в стаде в прошлом преобладали.

По мнению исследователей, навыки верхового и вьючного оленеводства были заимствованы селькупам от эвенков. Однако, если термин *loč'jko* 'седло' в верхнетазовском диалекте, действительно, позднее эвенкийское заимствование (<эвенк. *ločoko*), так же, как и сельк. *tiŋ aptiŋ* 'подпруга' < эвенк. *tiŋeptun*; сельк. *kumala* 'меховая подстилка под седлом' <эвенк. *kumalan* (Хелимский, 2000. С. 283), то относительно селькупского термина *paksan* для обозначения седла такой уверенности у лингвистов нет. Данный термин, вероятно, восходит к самод. основе **pakti-san* / **pakt-san* – 'то, что используется для скачки, бега' с упрощением в *paksan* (Е. А. Хелимский).

На языковом материале специалисты в области уральских языков пришли к выводу, что предки носителей селькупского языка на прасамодийском этапе уже были оленеводами, так как самодийский праязык четко фиксирует терминологию, связанную с оленеводством. Практически вся древняя лексика, связанная с этой отраслью хозяйственных занятий, в языке северных селькупов осталась цела. При этом произошло дополнение известной с древности оленеводческой традиции знаниями и умениями, заимствованными от соседей (ненцев, эвенков), особенно после миграции на север (Хелимский, 2000. С. 16, 27–28).

Н. А. Тучкова

3.3. ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА

Типы поселений селькупов

До начала XX в. образ жизни селькупов характеризовался значительной степенью подвижности, так как их хозяйственные заботы требовали сезонных перемещений внутри освоенной территории на значительные расстояния. Полуоседлость привела к созданию следующих типов поселений: круглогодичные стационарные в сочетании с сезонными поселениями для промысловиков без семей (в лесу или на рыболовных местах); стационарные зимние в сочетании с переносными для других сезонов; стационарные зимние и стационарные летние.

Среднеобские селькупы – оседлые и полуоседлые таежные охотники и рыболовы. На их территории обитания кроме сезонных поселений отмечено около двухсот круглогодичных стационарных поселений, называемых на русском языке *юртами*. Они перечислены на картах XIX–XX вв. и в статистических переписях исследователей и краеведов (Плотников, 1901; Патканов, 1911; Нагнибеда, 1927; Орлова, 1928). Некоторые из тех поселений существуют до настоящего времени (Напас, Тюхтерево, Максимкин яр и др.), но большинство исчезло или превратилось в пункты охотничьих баз, места ночевки рыбаков, т. е. в сезонные поселения.

Тазовско-туруханские селькупы – кочевые лесотундровые и полукочевые оленеводы, оседлые и полуоседлые таежные охотники и рыболовы. Преобладающим типом поселения у них были и остаются сезонные стойбища (зимние и летние); у каждой семьи свои стойбища *m̄t̄ij kopt̄i* – «чумовое место». На летних они живут с мая по октябрь, а на зимних – с октября до конца марта; к маю постепенно возвращаются на летние стойбища (Ким, 1999. С. 75). Стационарные поселки, ставшие впоследствии административными центрами на североселькупской территории, возникли в начале XX в., например, пос. Толька в 1931 г.; пос. Толька Верховская (Пуровская) – в 1934 г. (Казакевич, 2001. С. 271; Парфенова, 1998. С. 371). К этим поселкам селькупы подкочевывают в декабре и ставят свои чумы в некотором отдалении. В это время они сдают

рыбу, пушнину, закупают продукты и охотничьи припасы, а в конце января снимаются с места и уходят обозом в тайгу. Начинается зимняя охота на соболя, белку, лося. Олени в это время пасутся самостоятельно, но приходят на стойбище в загон днем или вечером за подкормкой (Ким, 1999. С. 75).

Номенклатурным термином для названия стационарного поселения в южных и центральных диалектах является: кет. *ēdī*, нар. *et*, *ed*; северные селькупы термином *etī* называли стойбища. Русские населенные пункты (деревни и сёла) селькупы называют *kīrra* (кет.), *qera* (нар.) или *warg qera* (букв.: 'большая деревня'). Так, например, и русское село Парабель, и деревню Инкино селькупское население региона называло «Варг-кэра». Особым термином *qweččī* (кет.), *qəttī* (таз.) селькупы называли укрепленное (огороженное) поселение – 'город', каковым для них являлась, например, крепость Нарым (по-селькупски этот русский острог так и называли *Квэч*, т. е. «Город»). Томск именовали *Том* (*Томни* – букв. 'в Томск', *Томкыт* – 'в Томске') или так же, как и Нарым – *Квэч*. Кетские селькупы называли Томск *Томгыл квэччы* (Алатало, 1998).

Сезонные поселения для промысловиков были обычно в одну избу: 2–3 таких избушки или землянки находились в разных местах охотничьих угодий, между которыми охотник ходил во время периода промысла. На русском языке обустроенное место ночевки в лесу селькупы называли «стан», «заимка», «изба» с добавлением фамилии владельца. По-селькупски называли термином жилища – *māt*, *balagan*, *karamo*. У северных селькупов сезонные стойбища имеют и собственные названия, например, *čösaj mačj* 'Сосновый лес' – стойбище семьи Калиных на р. Ватольке.

На местах интенсивной добычи рыбы (например, на обских «стрепесках», где добывали рыбу ценных пород) рыбаки также устраивали сезонные поселения – балаганы, чум, землянки или избушки; иногда на двух-трех хозяев.

Для круглогодичных долговременных селькупских поселений характерна, прежде всего, следующая особенность: они располагались на некотором удалении от основного русла реки – обычно на притоке, впадающем в основную реку. Другой яркой чертой, а точнее, непременным условием для выбора места поселения, являлось наличие рядом с ним пойменных водоемов, богатых рыбой, так как добыча рыбы являлась наиболее гарантированным и фактически круглогодичным источником питания селькупов.

Выбор местности для поселения обычно имел два варианта: либо люди селились непосредственно в пойме реки или озера – на верхней границе поймы, т. е. в переходной полосе между пойменным лугом *nur* и



Илл. 47. Вид сезонного поселения на Кети. Рис.: А. Г. Варгин, 1920 г.

пойменным лесом *šöt*, либо на краю речной террасы, незатопляемой во время весеннего половодья (*qe, turbar, soq*).

Зимние стойбища селькупов-оленоводов состоят из 2–3 (реже из 4–5) переносных жилищ; стационарные поселки селькупов в 2–10 жилищ. Однако были населенные пункты и в несколько десятков домов. Например, в южноселькупском ареале выделяются отдельные поселения, где в разные годы происходила концентрация селькупского населения (особенно значительная в середине XIX в.): на Тыму – юрты Напас и Кулеевы, на Чижапке – юрты Колкынак, на Парабели – юрты Соиспаевы, на Оби – целые сгустки крупных поселений: Колгуякские, Ачангины, Казацкие, Тибинакские; Пыжины, Тюхтеревы, Мысовые, Чиряевы, Ласкины; Мумышевы, Невальцевы, Басмасовы, Сагандуковы; Иванкины, Инкины, Чаршины, Теголовы, Иготкины; Баранакоты, Тайзаковы, Сондоровы, Сунгуровы; Амбарские, Былины, Верхнесаровские, Казырбакские, Тугулинские. По данным переписи 1859 г., в каждом из этих поселков население было в пределах 100–150 человек (Список населенных мест..., 1868).

Подробных описаний внешнего вида селькупских поселений Нарымского края, еще не утративших своего «остяцкого» колорита, существует немного. Наиболее яркими из них являются образные зарисовки писателей. Одно из таких описаний сделано в начале 1940-х гг. московским журналистом В. Н. Матовым: «Вид тымских селений чрезвычайно

своеобразен. Десять-пятнадцать невысоких домов настолько занесены снегом, что издали, если бы не дым, их можно было бы и не заметить. Струящийся из труб дым совершенно обязателен в течение всего дня. В тихую погоду ... прежде всего замечаешь ряд прямых, расширяющихся кверху светлых столбов, поднимающихся над поселком. Подъехав ближе, видишь крыши со скатами, настолько пологими, что под толщей снега они кажутся почти плоскими. Десятки свежих и старых лыжных следов со всех сторон стекаются к селениям... Амбары старой туземной постройки подняты на резных столбах метра на два над землей; около каждого дома – лыжи, нарты, сети, рыболовный инвентарь; занесенные снегом лодки дополняют картину» (Матов, 1958. С. 298).

Этнографы-исследователи ограничивались обычно лишь указанием месторасположения и краткой констатацией количества жилищ: «Юрты Тюхтеревы стоят на левом берегу большого «чвора» речки Иссан и представляют собой группу беспорядочно разбросанных избушек, приземистых юрт и двух-трех крестьянского типа изб – всего семь дворов» (Шатилов, 1927, с. 155). Или: «Впереди озерко окаймлялось густыми старыми кедрами, под которыми ютились три избушки и два амбарчика на сваях – Каяксины юрты» (Орлова, 1928. С. 13).

А. Ф. Плотников в конце XIX в. собрал информацию о том, что юрты в несколько избушек – это не изначальный вид южноселькупских поселений. Наземные срубные конструкции пришли на смену землянкам – *карамо* (Плотников, 1901).

Планировка

Селькупские стационарные круглогодичные поселения второй половины XIX – начала XX в., как правило, имели линейную планировку, при которой постройки вытягивались в цепочку вдоль основного ландшафтного ориентира – берега водоема. Уличная планировка в традиционных селькупских поселках возникла позднее – в середине XX в. В поселениях у озер была более разбросанная планировка, ближе к дисперсной. Дома ставились первоначально среди деревьев, но по мере обустройства окружающие деревья вырубались, так как их использовали в качестве строительного материала, и поселение вскоре оказывалось на «очищенном от деревьев месте». В чумылькупском ареале обязательно вырубали кедры непосредственно на территории поселения, так как считалось, что жить рядом с ними опасно: по этой «дороге» к живым приходят мертвые и могут увести за собой; более того, «кедр под окном – к смерти рода».

Североселькупские стойбища также располагаются обычно по берегам рек (планировка летнего стойбища семьи Калиных см.: Ким, 1999).



Илл. 48–49. В пространстве селькупского поселения.
 Фото: К. Доннер, р. Кеть, 1912 г.

Пространство всего поселения селькупы называют *edj mandž*, что на русский язык часто переводится словом «улица». Буквальное значение этого словосочетания соотносится с глаголом *mandžigu* – оглядеть, окинуть взглядом, т. е. просматриваемая глазами местность вокруг жилья. Вокруг поселка выделялись также области: *šöt* – пойменный лес

около поселка, *nur* – заливной пойменный луг, выгон для домашнего скота, *edj kare* – спуск к реке, *topqit* – берег реки.

«Отхожие места» в поселке не существовали; «по нужде» отправлялись в лес – *šöt kwengu*; ненужные предметы, которых до середины XX в. «почему-то» было немного, сбрасывали вниз под гору, но не к реке и, тем более, не в реку.

Понятие «пристань» для селькупов включало в себя всё пространство у воды перед поселением. На берегу водоема, где располагалось селькупское поселение, всегда лежали обласки (долбленные лодки) в перевернутом и не перевернутом виде. Специальные мостки-причалы в селькупских поселках обычно отсутствовали.

На краю некоторых селькупских поселений отмечено наличие «оберегаемых» жителями (когда-то, возможно, жертвенных) деревьев. Например, в ю. Тюхтеревых на краю селения стояла сосна, которую «берегла» вплоть до 1970-х гг. К. Е. Гоголева. Недалеко от ю. Ласкиных также стояло две сосны. Около ю. Тагаевых (Корниловских) на р. Кёнге росла старая ель, под которую все жители складывали кости промысловых животных, и т. д.

Рядом со многими поселками четко фиксируются культовые места с амбарчиками для идолов-духов – *lōt kele* (нар.), *lōzj' sesaŋ* (тым.), *lōzj' porj* (таз.), где жители приносили жертвы своим предкам и ирреальным хозяевам своих промысловых угодий. Обычно культовые объекты располагались в юго-восточном, восточном направлениях (совпадающих с верхним течением реки) относительно стационарного поселения.

Перечень селькупских культовых мест на территории Томской области – см.: Плотников, 1901; Яковлев, 1989; З. Надь, 2005. С. 67–68 (по материалам 1882 г. К. Папай); описания культовых мест на территории северных селькупов – см.: Пелих, 1981, 1998; Гемуев, 1984; Головнев, 1995.

Кладбища располагались, как правило, в северо-западном, северном направлении от поселения. Места захоронений для умерших сородичей селькупы устраивали всегда ниже по течению реки относительно поселения, «чтобы покойники не смогли подняться к живым против течения».

Жилища селькупов

Селькупы использовали жилища разных типов: как легкие каркасные переносные сооружения, так и стационарные постройки с самонесущими стенами. Каждый из известных им типов жилищ выполнял свою функцию в сложной системе жизнеобеспечения этноса.

Изучение всего разнообразия селькупских построек прошло два этапа: накопление данных о каждом типе конструкции (XIX – середина

XX вв.) и классификация типов жилищ, а также соотнесение их с общесибирской типологией жилищ (вторая половина XX в.). Краткие словесные описания, лаконичные зарисовки традиционных жилых и хозяйственных построек, бытовавших у селькупов, были сделаны М. А. Кастреном (Кастрен, 1860), Н. Г. Спафарием (1882), У. Т. Сирелиусом (Sirelius, 1983), К. Доннером (Donner, 1910), А. Ф. Плотниковым (1901), М. Б. Шатиловым (1927), Е. Н. Орловой, (1928) Г. И. Пелих (1966), С. В. Лезовой (1998), Ю. Б. Симченко (1995). Классификацией и типологией жилищных и хозяйственных конструкций селькупов занимались А. А. Попов (1961), Г. И. Пелих (1966; 1972), С. В. Лезова (1988; 1991), Н. В. Лукина, П. Е. Бардина (1994), З. П. Соколова (1997; 1998), Н. А. Тучкова (1999).

Типы жилищ южных селькупов

В результате исследований у южных селькупов были выделены следующие типы жилищных сооружений: каркасная коническая постройка (чум); каркасная наземная постройка типа «скат-кровля»; каркасная конструкция в виде полуцилиндрического свода, установленного на лодке; каркасная усеченно-пирамидальная и каркасно-самонесущая пирамидальная постройки; каркасно-самонесущая призматическая, углубленная в землю (*karamo*) и постройка с самонесущими стенами (изба-сруб).

Чум *māt*, *korel' māt*, *kore*. Конструкция типа наземного конического чума из жердей в XIX–XX в. фиксируется в виде фрагментарных сведений в основном с Кети (Чугунов, 1997; Алатало, 1997; Шатилов, 1927; Пелих, 1972; Sirelius, 1983). Е. Д. Прокофьева отмечала, что «соседние нарымские селькупы совсем не знали зимнего чума из шкур, а летний берестяной чум встречался у них редко» (1956. С. 675). Видимо, это связано с редкостью бытования данного типа сооружения на данной территории в XIX–XX вв. Есть только краткие и неконкретные упоминания о нем.

Чум на р. Кети в остяко-самоедском поселке Максимкин яр наблюдал в 1908 г. С. М. Чугунов, о чем он написал в своих записках о путешествии на Обь-Енисейский канал: «Позади села ... у берега расположена берестяная конусообразная юрта остяка, куда я был приглашен к больной остячке. Посреди полуторасаженого конического помещения дымит очаг, по сторонам лежит носильное платье в виде тряпок и лоскутов, влево стоят два грязных оборванных ребенка, против входа на полу поставлен темный образ в ризе, а вправо от него среди одежд валяется больная...» (Чугунов, 1997. С. 312). В 1920 г. зарисовки конструкций типа чум на Кети сделал художник А. Г. Варгин. См. илл. 50–52.



Илл. 50–51. 'няччэй туэй маат'. Внешний вид чумов на р. Кеть.
Рис.: А. Г. Варгин, 1920 г.



Илл. 52. Интерьер селькупского чума на р. Кеть. Рис.: А. Г. Варгин, 1920 г.

Есть описание чума, данное М. Б. Шатиловым на нарымском материале, которое предельно лаконично: «Берестяная юрта на промыслах представляет собой конусообразный шатер, деревянный остов которого покрывается большими полотнищами бересты» (1927. С. 164).

В качестве временного промыслового сооружения у южных селькупов хорошо известны постройки под названием *balagan*, *kore*, исходной формой которых был односкатный заслон. Такой заслон ставили во время кратковременного пребывания в лесу для отдыха и ночевки. Для его сооружения сначала устанавливали каркас из двух вильчатых кольев *čaka* и уложенной на развилки поперечной жерди. К каркасу приставляли внаклон прутья и ветки, а сверху накрывали лапником, обычно пихтовым («*пихта-лапка*») или травой *ñužil kore* (*ñuž* – трава). Иногда сверху дополнительно скат накрывали берестой. Перед ним разводили костер, над которым устанавливали своеобразный таган – воткнутую под углом палку. Вторая сторона шалаша была открыта. См. илл. 53–54.

На Кети отмечены балаганы со сводчатым перекрытием. См. илл. 55–59.

К каркасным усеченно-пирамидальным постройкам Г. И. Пелих относит бытовавшее у южных селькупов жилище ‘*тяй-мат*’ и ‘*леви-мат*’. Такой тип жилища обнаружен был ею на Оби (Ласкино), на Кети (Лукьяново), на Тыму (Варгананжино). «В плане это прямоугольное (почти ква-



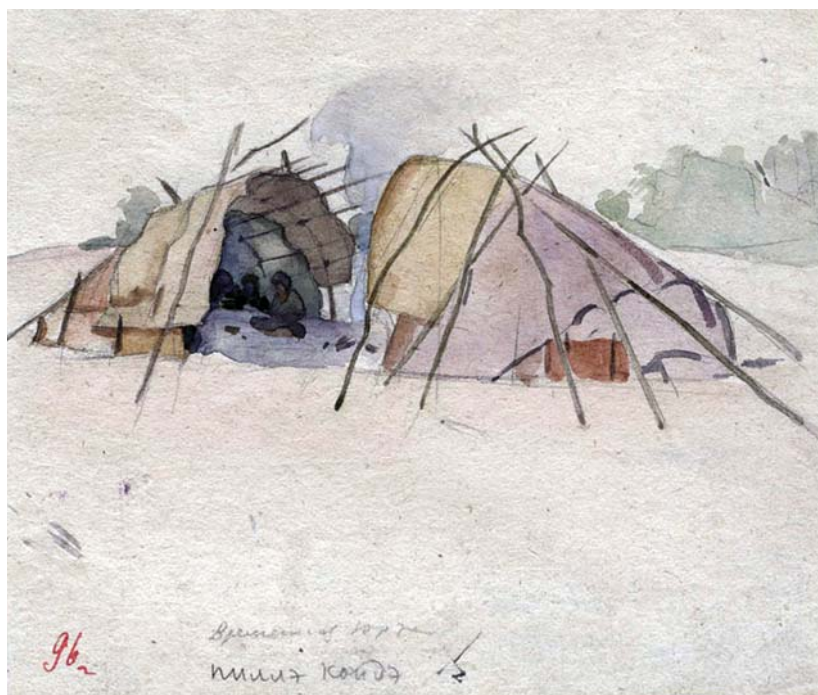
Илл. 53. Остов балагана. Фото: К. Доннер, р. Кеть, 1912 г.



Илл. 54. Фото: И. С. Фатеев, р. Тым, 1938 г.



Илл. 55. Односкатный балаган. Фото: К. Доннер, р. Кеть, 1912 г.



Илл. 56–57. 'шилэ кайдэ' – «юрта за час», т.е. временное укрытие.
 Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 58–59. 'тузй маат' – берестяной дом. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.

дратное) помещение (3,2 × 3,2 м), углубленное в землю на 0,5 м. В центральной части ямы на расстоянии 2,5 м друг от друга стоят четыре столба с чашеобразными углублениями на верхних концах. В эти углубления клали параллельно друг другу два бревна, на которых делались такие же углубления и накладывались две следующие балки. Так получалась квадратная рама. Со всех сторон к раме приставлялись наклонные плахи и горбыли. Их верхние концы опирались на раму, а нижние – упирались в основание земляных стен. Сверху рама была покрыта жердями, завалена землей и сухой травой. С внешней стороны стены засыпаны широким валом земли высотой около метра. Дверь сбита из двух широких плах с двумя поперечными накладками, укреплена на железных шарнирах. В стене, расположенной справа от входа, сделано маленькое окно. Очага нет. В прошлом, по рассказам стариков, наружный земляной вал в таких жилищах доходил до самого перекрытия. Вход закрывался шкурой» (Пелих, 1972. С. 52–53).

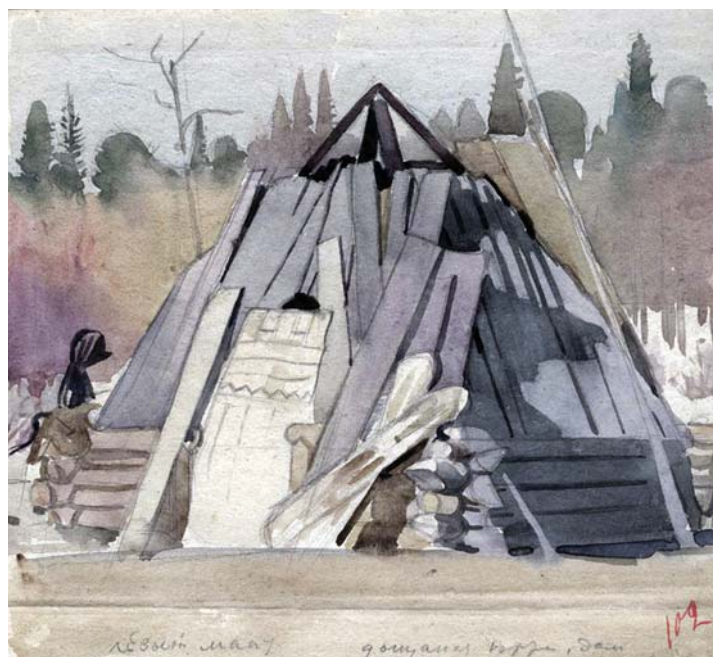
Именно обкладка постройки дерном (землей) – песком, глиной и травой – отражена в селькупском названии данного строения, записанном Г. И. Пелих: *taj māt* (кет.) (*taj* < *t'a*, *t'u* ‘земля’ (кет., Максимкин яр); ср. также: *čej māt* – «пирамидальный чум с торфяной покрывкой (старое жилище кетских селькупов)»; а также *taj māt* – берлога (Алатало, 1998. С. 70, 79).

Сооружение «леви-мат», по данным Г. И. Пелих, имело такую же конструкцию, но создавалось из более легких материалов: «Легкие балаганы такого типа делались очень быстро. Сначала снимали дерн. В середину очищенной площадки вбивали в землю «4 вилки из бревен». На них укрепляли жерди. Кругом устанавливали наклонно жерди, прутья и доски. Сверху также наваливали прутья, оставляя отверстие для дыма. Все это засыпалось травой и землей. Дверь делали из бересты, сшитой жилами из трех слоев. Прикрепляли ее сверху и опускали в виде занавески. В середине разводили огонь. На земляной пол настилали хвойные ветки. На них спали в теплых меховых одеялах» (Пелих, 1972. С. 53). Название «леви-мат» дано по материалу покрытия: *lep* / *lew* – доска; «досчатый дом».

Каркасно-самонесущая пирамидальная постройка известна по материалам с р. Кеть, на других реках южноселькупского ареала сведения о ней практически отсутствуют (Donner, 1926; Орлова, 1928). Это «четыреугольный тесовый балаган, у которого верх срезан и начинается не от самой земли, а имеет четырехугольный фундамент из толстых бревен. Вышина середины кухни, обыкновенно, около двух метров, квадратура – 2 метра. Двери нет, вместо нее прислоняются доски. Внутри – земляной пол, посредине разводится костер, к которому на палочном тагане приве-



Илл. 60. Пирамидальная постройка. Фото: К. Доннер, р. Кеть, 1912 г.



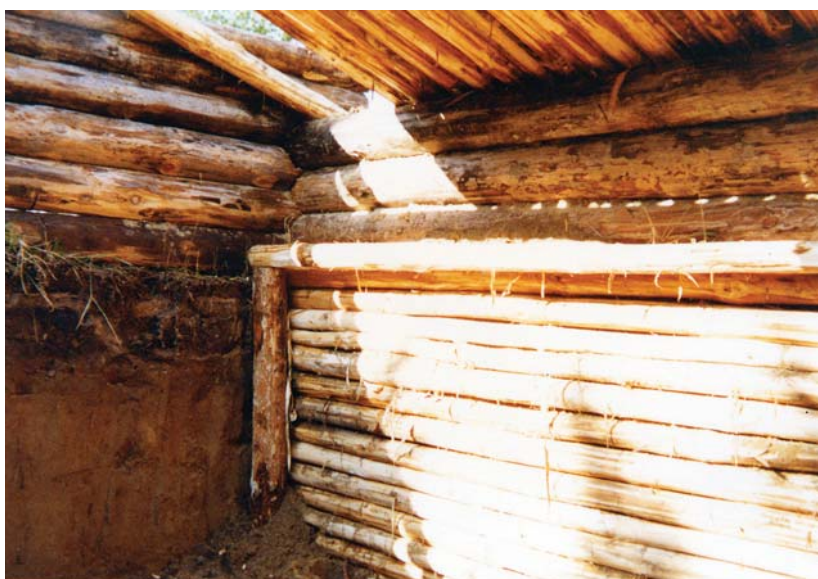
Илл. 61. 'леви маат'— дощатая юрта (дом). Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.

шиваются котлы и чайники, над костром – отверстие для выхода дыма» (Орлова, 1928. С. 14). Таким образом, основу конструкции составляет сруб в 2–4 звена, к углам которого вертикально крепятся длинные стропила, наверху соединенные четырехсторонней рамой. Образуется высокая пирамидообразная крыша, опирающаяся не на землю, а на невысокие стены сруба. Пол не углублен. В XX в. такая постройка отмечалась на Кети как хозяйственная и называлась также – леви маат. См. илл. 60–61.

Углубленную в землю каркасно-самонесущую призматическую постройку *karamo* в XIX – начале XX в. описали У. Т. Сирелиус (Sirelius, 1983) и М. Б. Шатилов (1927) как яму в земле, перекрытую крышей, покоящейся на 2–3 звеньях сруба. В ходе дополнительных исследований собраны описания вариантов данной конструкции: карамо могли делать совсем без сруба; с надставкой из бревен только с торцовых сторон ямы (2–3 бревна, скрепленных деревянными шпёнками); с наземным срубом от 1 до 5 звеньев; сруб «спущен в яму» (кет.). Стены обкладывали тонкомерными бревнами, прижимая их угловыми столбами, только в случае, если землянка рассматривалась не как кратковременное, промысловое, а как стационарное жилище. Очаг-чувал: в левом или правом углу от входа; только в правом углу от входа; в центре (очаг-костер). Окно-отверстие: в крыше (оно же воспринималось как дополнительный выход на случай внезапного прибытия воды); в венце сруба в стене напротив входа. Нары – настил из плах: у двух продольных стен; от стены до стены



Илл. 64. Готовое карамо. Внешний вид. Тухтерево, 1995 г.



*Илл. 62–63. Этапы строительства нового карама в пос. Тюхтерево.
Фото: Н. А. Тучкова, 1995 г.*

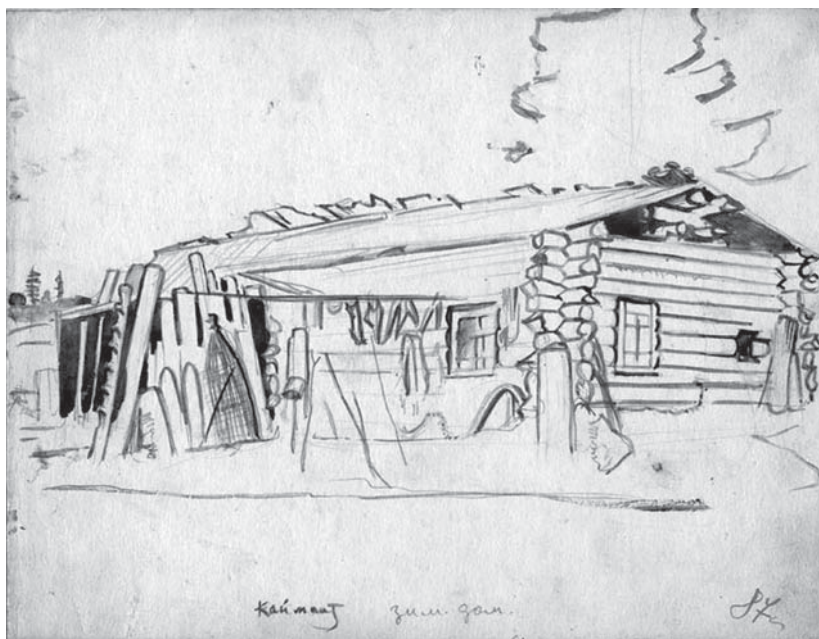


*Илл. 65–66. Остатки старого карамо около Тохтерево.
Фото: А. Г. Тучков, 1995 г.*

«как сцена» (Иванкино, Нельмач). Вход-выход – земляной коридор из ямы наружу, иногда перекрыт навесом. См. илл. 62–64.

Информация об углубленном в землю строении со срубом над жилищной ямой достаточно репрезентативна по всем районам обитания южных селькупов (особенно детально – у селькупов, живущих на берегах Оби). Однако по современным данным археологов, глубокие жилища редко встречались в историческом прошлом на территории Западной Сибири (Плетнёва, 1994. С. 173). С достаточной долей вероятности можно предположить их местное, но позднее развитие из промыслового укрытия-ямы, перекрытой жердями и ветками.

Постройкой с самонесущими стенами у селькупов является срубная изба, известная в научной литературе под именем «юрта». По-селькупски ее называли термином *māt*, добавляя иные характеристики (*kj̄b̄l' d̄ʒiga māt* – ‘маленький дом’, *lamdega māt* – ‘низкий дом’, *īl̄nd̄j māt* – ‘жилой дом’, *č̄um̄j' māt* – ‘остяцкий дом’ и т. п.). Определения ‘маленький’, ‘низкий’ возникли в связи с возможностью сравнить размеры селькупского срубного дома относительно русской избы; выделение такой конструкции как ‘жилого’ сооружения вызвано тем, что в



Илл. 67. ‘кай маат’ – зимний дом. Срубная постройка.
Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.

XX в. другие срубные, традиционные для селькупской культуры строения, служили преимущественно в качестве хозяйственных построек. Также для названия избы на сезонном промысловом поселении неоднократно отмечен термин *kore*.

Срубное жилище селькупов представляло собой невысокое сооружение примерно из 8 венцов (3 в земле и 5 возвышалось над землей), прямоугольное в основании. По обмерам М. Б. Шатилова размер такой юрты составлял $3 \times 2,5$ аршина ($2,16 \times 0,8$ м). Потолка не было, крыша плоская, обычно двускатная, но бывают и односкатные. В стене против входа квадратное небольшое окно. Пол земляной, в ряде случаев углублен в землю на 20–30 см, поэтому вход в юрту имеет 2–3 ступеньки вниз. Снаружи стены и крыша обложены дерном, между накатом крыши и земляной засыпкой находилась прослойка из бересты (Плотников, 1901. С. 72; Шатилов, 1927. С. 142; Орлова, 1928. С. 14; 42).

В южном ареале со второй половины XIX в. русские срубные избы активно стали внедряться в культуру селькупов. Освоение селькупам конструктивных элементов русской избы происходило различными способами. В Среднем Приобье селькупы иногда попадали в сообщества сезонных плотников и участвовали в строительстве русских домов для русских, перенимая нюансы технологии (Иготкино, Инкино); чаще им удавалось занимать оставленные русскими дома (Нарым) или даже покупать их (Соиспаево). Русские избы с потолком и крышей на высоких стропилах именовались селькупами *warg māt* – ‘большой дом’, *ružel māt* – ‘русский дом’ (о типологии русских жилых строений Нарымского края см.: Бардина, 1995). В начале XX в. именно русская изба стала основным жилищем селькупов, уступив позднее – в 1960–1970-е гг. свои позиции типовым советским «двухквартирникам» (дом на два хозяина).

Типы жилищ северных селькупов

На североселькупском материале выделяют следующие типы жилищ: наземное переносное сооружение конической формы (чум); навес типа скат-кровля; каркасное в форме полуцилиндрического свода; то же, установленное на лодке, летнее переносное жилище; каркасная (наклонные стойки и покрытие), углубленное в землю, в форме усеченной пирамиды; каркасное, в форме усеченного конуса с круглым основанием, углубленное в землю (с двумя несущими жердями); с самонесущими стенами (сруб из бревен), прямоугольное, с плоской крышей (позднее – с двускатной крышей на стропилах) (Лукина, Бардина, 1994; Лезова, 1991).

Для чума в северных диалектах записано несколько наименований: *māt*, *etjllaka*, *taj māt*, *taŋkīl māt* (Казакевич, Кузнецова, Хелимский, 2002. С. 66; Ким, 1999а. С. 74). Чум тазовских селькупов состоит из кар-

каса и покрытия. Из общего количества шестов каркаса (28–30 шт.) выделяются два основных. По данным С. В. Лезовой, у северных селькупов существуют два способа крепления основных шестов. В первом случае шесты связывают вверху веревкой, что, по мнению автора описания, указывает на ненецкое влияние. Так ставят чум селькупы среднего и нижнего течения Таза. Во втором – шесты крепятся с помощью развилок на их вершинах. Последним способом пользуются селькупы верховьев Таза и по его притокам – Ратте, Ширте. Данный тип крепления присущ эвенкам. В средней части чум иногда укрепляют внутренним деревянным обручем, соединяющим все шесты. Такая деталь также является заимствованной у эвенков (Лезова, 1991. С. 102–103, 105).

А. А. Попов отмечает иной тип крепления жердей североселькупского чума: «на конце одного из основных шестов чума делалось отверстие, в которое пропускалась ременная петля», в нее вставлялись остальные жерди чума. Такой тип крепления связан с ненецким влиянием (Попов, 1961. С. 155).

Покрытие чума изменяется в зависимости от времени года: зимой используются нюки, сшитые из оленьих шкур, летом – из бересты. В последние годы активно используют в качестве покрытия брезент (*taŋkīl' m̄t*).



Илл. 68. Североселькупский чум. Фото: К. Доннер, 1913 г.



Илл. 69. Североселькупский чум. Фото: К. Доннер, 1913 г.

Распространенным временным промысловым строением у северных селькупов является *kumar* – шалаш из тальника полуцилиндрической формы с берестяным покрытием, а также заслон-получум из жердей *kora*, покрытый еловым лапником или берестой.

В Нарымском крае, судя по фотографиям К. Доннера, каркасные строения полуцилиндрической формы из пригнутых веток тальника также были в широком употреблении, особенно в бассейне р. Кети (илл. 58–59).

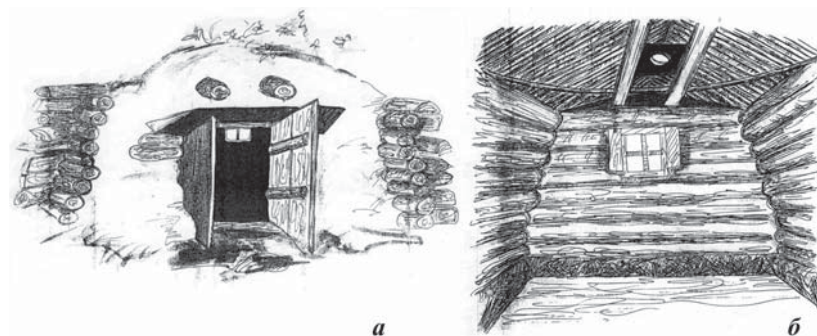
Североселькупская постройка усеченно-пирамидальной формы – жилище *pōj māt* ('деревянный дом') является строением высотой 1,8 м с квадратным или прямоугольным основанием (4×4 м; 6×7 м). Глубина жилищной ямы 30–40 см. Каркас состоит из 4 опорных столбов, вкопанных с наклоном к центру (угол наклона бывает различным); наверху в пазы столбов уложены перекладины. Стены набраны из расколотых плах, плотно приставленных друг к другу с опорой на каркас, образованный из столбов и перекладин. Верх также закрыт плахами, но оставлено отверстие для выхода дыма. Сверху постройка закрывается берестяными листьями и засыпается песчаным грунтом (толщина насыпи 35–15 см). Дверью служит оленья шкура или многослойная вываренная береста (Лезова,

1991. С. 101, 105). В некоторых случаях плахи приставляются к каркасу не вертикально, а горизонтально; описание именно такой землянки, принадлежавшей А. Агичеву, сделал Ю. Б. Симченко: «Над квадратной ямой немногим менее человеческого роста по высоте ставится пирамида столбов, соединенных в вершине. Столбы средней толщины. Они служат опорами для стен, сделанных из горизонтально наложенных бревнышек толщиной с руку каждое. Снаружи стены укреплены пластами дерна» (Симченко, 1995. С. 43).

Каркасное сооружение в форме усеченного конуса с круглым основанием (диаметр 3–4 м) – «*локоро пой мот*», «*локоро чуй мот*» (*lōqir̄qo*, *lōqir̄lqo* – воткнуть; *lōqir̄sa pō* – подпорка у землянки (ОСЯ, 1993. С. 126). Сооружение установлено над ямой (глубина 20–30 см). Две основные плахи соединяют сверху перекладиной, внизу они вкопаны в землю на 30–40 см. На эту несущую систему по окружности жилищной ямы накладывают остальные плахи. Щели забивают мхом. С внешней стороны жилище закрывают берестой, и затем засыпают песком, дерном. Для выхода дыма в верхней части делают отверстие (Лезова, 1991. С. 102). Вариантом такого жилища является строение, когда вместо несущих плах, скрепленных перекладиной, используют жерди с развилками на концах, скрепленных, как при установке чума. На них накладывают длинные шесты, по окружности строение обкладывается короткими плахами, верх постройки застилается берестой, снаружи всё засыпается песком и дерном (Лезова, 1991. С. 102).



Илл. 70. Полуземлянка у северных селькупов. Фото: К. Доннер, 1913 г.



Илл. 71 а, б. Срубное наземное строение *čul' mət* по описанию Е. Д. Прокофьевой

Описание наземной постройки с самонесущими стенами – невысокий сруб без потолка с плоской крышей *čul' mət* было сделано Е. Д. Прокофьевой (1956. С. 675). См. илл. 71 а, б.

Селькупский дом – это землянка, полуземлянка или приземистая бревенчатая избушка. На духовно-образном уровне он конструируется следующими терминами: у него есть бока-рёбра *māt qōčar* – стены; рот *mādanaq, mətan ɔk* – вход; ноздри *sudernaq/hjžaro*, т. е. окно-щель, которое раньше не ассоциировалось со светом, а предназначалось для выхода дыма; ухо *qōšūñžə* (букв.: «ухо нутра») – входной коридор и т. п. (на севере: сени – *mōta pūtīl*). Обитаемый дом воспринимается как живое создание, внутри которого существуют другие живые существа – люди. Дом дышит дымом очага, слушает наружное пространство ухом коридора, впускает и выпускает через отверстие-рот своих обитателей, т. е. живет вместе с ними своей жизнью. Войти в дом – *māt šergu*. Селькупский глагол *šergu* обладает значениями «войти», «вступить», «влезть» (как в некую дыру или шкуру), а также значением «надеть», т. е. войти в дом – это буквально «надеть его на себя». Выйти из дома звучит как «наружу выходить» – *pōne čadžigu*.

В селькупских диалектах нет общего термина для обозначения угла дома. В чумьлькупском ареале его называют с использованием русского слова «угол»: *mādīn ugəl*. На Кети отмечены *mādīn sāngi* (направление от дома в сторону леса), *kūnī* (Алатало, 1998); в северных диалектах – *mət sänä*.

В восприятии селькупа его дом достаточно основательно сидит на земле/в земле. Селькупы говорят о своем доме: *māt amda* – «дом сидит» (*amdegu* – сидеть). Ср.: русские говорят, что «дом стоит».

О терминологии

Как видим, в языке селькупов существует несколько основных номенклатурных терминов для обозначения жилища человека: *māt*, *kore*, *karamo*, *balagan*, *kumar*.

māt (*māt*) и *kore* употребляются в различных значениях – так называют и наземное переносное сооружение (чум), и стационарную избу-сруб; термином *balagan* называют и легкое временное сооружение типа скат-кровля (которое могли также назвать *kore*), и каркасное усеченно-пирамидальное строение; термином *kumar* – и чум, и заслон в форме полуцилиндрического свода. Определенность существует только с термином *karamo*, который использовали исключительно для номинации углубленного в землю строения.

В селькупских диалектах существует значительное количество вторичных описательных и комбинированных названий жилищ, что позволяет сделать ряд обобщений. Так, для носителей селькупского языка было характерно:

а) уточнять в номинации материал, из которого сооружалось жилище или делалось его покрытие: дерево – *pō*, камень – *pū/pō*, земля, песок – *tū/čū*, дерн-мох – *tūmb*, береста – *twe*, доски – *lep/lew*, трава – *nuž*;

б) указывать относительный его размер: маленький – *kjba*, большой – *warg*, низкий *lamdega*;

г) соотносить строения по этническому признаку: русский – *ružel*, остяцкий – *čumil'*;

д) подчеркивать промысловый, сезонный характер строения: летний – *tai/taj*, лесной – *madet*.

Тем самым выделяются основания, по которым сами селькупы производили классификацию своих построек. Особо следует отметить, что названия селькупских жилых строений не несут в себе четких сведений о конструкции сооружения, его внешней форме или форме его основания.

Внутренняя планировка и интерьер

Внутреннее пространство жилища селькупы называют *māt šünž'* (ср. обск.), *māt huñž'* (нар.). Для его планировки важным компонентом является мысленная линия *šidekude* – «середина дома», которая так же, как позвоночник на спине, являлась продольной разделительной линией. Относительно нее пространство делилось: *aw plekat / na plekat* – та половина /эта половина. Отдельно известно словосочетание *mādīt hal'ge* – «середина» в смысле центр (*haj / saj* – «глаз») дома.

За пределами пространства дома восприятие «той половины» огня, противоположной сидящему у костра человеку, как стороны, относящей-

ся к ирреальному миру, четко фиксируется в селькупском фольклоре. Вероятно, в способности огня связывать и разделять миры – реальный и потусторонний – следует искать корни продольного пространственного деления, закрепленного в языке и восприятии селькупов. Такое деление оказалось устойчивым фактом сознания, так как сохраняется даже у селькупов, живущих в многоквартирных домах современной планировки.

В горизонтальном плане внутри домашнего пространства выделяется вдоль продольных стен и на полу область *kopt* – спальное место (шкура-постель или нары+матерчатый полог) и ‘место огня’. Место огня – открытый очаг-костер в центре дома; позднее – печь *kor*, *šogor* слева или справа от входа в жилище.

Полы в селькупских домах были земляные, и только в XX в. их стали стелить из деревянных плах. Ночью на полу, как и на нарах, устраивали спальные места – стелили пихтовые ветки, шкуры или матрацы, одеяла, крепили полога. Днем полы мели веником, деревянные полы мыли, скоблили. В прошлом именно на пол клали тяжелобольного, умирающего человека, а для облегчения его мучений разбирали над ним участок крыши, чтобы помочь душе расстаться с телом.

Потолки, как и полы, явление в селькупском доме позднее. Сейчас крышу и потолок вместе – называют *mādin par*, т. е. «дома верх». Раньше так называли только крышу. Северные селькупы словосочетанием *mātipr̥r̥j* называют дымовое отверстие в чуме.

Порог – *māt pudalget* ‘нос дома’ (ср.: *pud*’/’*pudž*’ – нос, заполненная полость). Иначе порог называют *kis̥itpar*. Относительно порога у селькупов существовал ряд запретов: например, нельзя переносить через него мусор после захода солнца, нельзя петь, когда шагаешь через порог. Он был естественной разделительной линией, отделяющей «нутро» от «наружи», и как всякая граница требовал остановки, прерывания постепенности.

При входе в дом в дверь раньше никогда не стучали. О приближении к дому человека – своего или чужого – сообщали собаки определенным лаем.

Значительную часть внутреннего пространства селькупского жилища занимает комплекс вещей, связанных со спальным местом – это, прежде всего, *нары* (в Нарымском крае на русском языке чаще говорят *топчан*) и постельные принадлежности: подстилка из хвойных веток, одеяло из заячьих шкур, полог; позднее – матрац, подушки, простыни и т. п.

Нары (топчан) в доме южных селькупов – это настил из деревянных плах – *kopt*, *pōlkopt*, *koptanpari*. Нары устраивались вдоль продольных стен в землянке или избушке. При строительстве землянки иногда землю у стен не выбирали, оставляя возвышения, на которые стелили доски.

В избушке настил делали с опорой на четыре или два столбика; край нар, примыкающий к стене, часто к ней и крепился. В охотничьих избушках под нарами ставили кузова, мешки, припасы. Особенно активно стали использовать пространство под нарами в хозяйственных целях с исчезновением из практики строительства свайных амбаров рядом с жилищем.

В североселькупском жилище также спальные места устраивались с двух (продольных) сторон от очага. На них настилают траву, лапник, раскладывают постели из оленьих шкур, устраивают полога (Лезова, 1991. С. 102). В каркасных полуземлянках присутствовали нары. Ю. Б. Симченко, описывая землянку А. Агичева, отмечает иное расположение спальных мест: «По нижней части землянки, *по всему ее периметру*, прорезанному дверью, идет возвышение – лежанки. Стенки в нижней части вытерты до блеска хорошей мебели. На лежанках положен хвойный лапник, циновки и оленьи шкуры. Вся землянка наполнена ароматом хвои, смолы, здорового дерева. Легкий привкус дымка делает воздух этого жилища изысканным» (Симченко, 1995. С. 43–44).

На нары стелили обычно пихтовые ветки. В ходу были заячьи одеяла; лосиные шкуры выполняли функцию матраса. По возможности спальное место обустраивали в помещении так, чтобы головой лежать на восход солнца.

Летом в комариные периоды над спальным местом крепили полог (кет. *qam*, нар. *qar*, таз. *qam* – ‘полог, холст’). В пологах часто спали на улице, установив его прямо под открытым небом – во дворе около дома, в тени под амбаром, на рыболовном стане. Таким образом, полог над спящим человеком – это уже его временное жилище. В конце XIX–XX вв. полога были матерчатые. См. илл. 72–73.

Подушки – *weškodža* (*kodža* – мешок) или *üwas* (на Кети), простыни, наволочки и пододеяльники – явление позднее и вплоть до настоящего времени в лесу необязательное.

В доме поверх постели днем стелили *sajip* – обрезок сетяного полотна. Кусок саипа висел также над входной дверью и над детской колыбелью. Кроме того, саип завязывали корове на рога, им обвязывали кузова, с которыми шли в лес, или ведро во время посадки картошки; женщины подвязывались саипом под платьем – ‘от сглазу’.

У северных селькупов известен низкий столик в чуме – *lem*. Стол, стул, скамейка – эти слова, как и сами вещи, пришли из русского языка: *ostol*, *ustul*, *laku*. Современные потомки селькупов вспоминают, что во времена их детства (первая половина XX в.) в доме был, в лучшем случае, один стул или скамья. Сидели в основном на пиленых чурках.

Стол (*ostol*, *stolpar*) из двух-трех колотых плах на высоких ножках прочно вошел в интерьер селькупского дома еще в XIX в. и стал местом,



Илл. 72. Полога во дворе дома. Фото: И. С. Фатеев, р. Тым, 1938 г.



*Илл. 73. Полог, установленный на промысловом месте.
Фото: И. С. Фатеев, р. Тым, 1938 г.*

за которым во время еды собиралась вся семья. Ни стол, ни нары нельзя было резать ножом, тем более отпиливать с намерением укоротить. Это считалось равносильным укорачиванию своей жизни. Никогда не садились на угол стола, считалось, что случится что-то плохое.

Пространство стен в доме использовалось для развешивания незначительной одежды. Вешали на деревянные шпильки, вбитые в стены. На стене, где был вход, висели, как правило, снасти, связки наплавов и грузил, кузова и набирки. В основном, мужскими предметами была также занята и наружная привходовая стена дома: на ней висели чирканы, пленницы, заготовленная сарга, к ней были приставлены вёсла и т. д.

В североселькупском чуме соблюдалось правило сакральности пространства за очагом напротив входа – *sitki*. Это место воспринималось как «чистое», «священное» и предназначалось для почетных гостей, но вместе с тем оно являлось жилой частью. Когда маленькие дети оставались без присмотра, их помещали на территорию *sitki* под покровительство семейных духов (Лезова, 1991. С. 105; о роли *sitki* в обрядовой практике селькупов: Головнев, 1995. С. 235, 243–244).

Очаг

Очаг на промысле, где обустраивалось кратковременное жилище *балаган* (скат-кровля), – это костер, над которым устанавливали таган *кощ* (нар.) – воткнутая под углом толстая палка с зарубкой. Втыкают ее колом вниз. Обычно таган делают из березовой ветки и никогда – из осинового: «осина – дерево голодное». Если вода закипела и пища сварилась, то таган отворачивают в сторону. Когда необходимо сразу готовить в нескольких котелках, то рядом над тем же костром устанавливают еще один таган и т. д. Уходя, костер в лесу заливают водой. См. илл. 74–75.

Если на промысле ночуют в балагане несколько семей, то у каждой будет свой очаг-костёр. Вне дома костёр разводит мужчина, в доме печь топят только женщина.

В североселькупских переносных и стационарных жилищах очаг обкладывают с трех сторон бревнами, а от входа к очагу делают бревенчатый настил (5 бревен) (Лезова, 1991. С. 101–102). В южноселькупских жилищах обкладка очага бревнами не встречается; не фиксировалась она и в прошлом (в XIX – начале XX в.).

Очаг в доме – это печь *kor*, *šogor*, *šugor*. Современные селькупы хорошо помнят конструкцию *чувала* (*šawöl*, на Кети – *sowwal*) – печь в виде трубы из жердей, обмазанной глиной. В Нарымском крае данный тип домашнего очага прошел определенный эволюционный путь: его следующей формой являлась печь, когда «чувал выступает от угла вперед в избу, и задняя стенка его удлиняется. Полученная форма – близкая



Илл. 74. Очаг на промысле. Фото: И. С. Фатеев, р. Тым, 1938 г.



Илл. 75. Очаг на улице. Фото: К. Доннер, р. Кеть, 1912 г.



Илл. 76. Глинобитный очаг
в доме. Sowwal (чувал).
Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть,
1920 г.



Илл. 77. Уличная хлебная печь. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 78. Уличная хлебная печь. Фото: И. С. Фатеев, р. Тым, Лымбель-карамо, 1938 г.

к русской печи, но делается она так же – короб из тальника или черемухи и глина с отрубями. И, наконец, появляется уже настоящая форма русской печи с шестком, целом, потом и печурками... глинобитная или даже кирпичная» (Орлова, 1928. С. 15; описание чувала см. также Пелих, 1972. С. 50).

Печь в доме растапливала по утрам хозяйка, а если ее не было, приглашали старшую родственницу по линии матери (обычно *nembika* – мать матери). В середине XX в. еще помнили, что огонь в очаге дома нужно подкармливать (он ест всё, что и человек), с ним можно и нужно разговаривать.

Летом селькупы никогда не топили печь пилеными дровами (такие дрова вошли прочно в обиход только во второй половине XX в.); дети таскали сухостой из лесу. Дровами начинали топить только тогда, когда выпадет первый снег. Зимой очаг горел в доме круглосуточно. Летом печь в доме топили только в сырую погоду, еду готовили на костре или в печи под открытым небом два-три раза в день; готовили каждый раз свежую пищу – не принято было подогревать. Все остатки пищи отдавали собакам.

При строительстве нового дома, печь в нем начинали топить еще до того, как дом был полностью готов.

Пространство около жилища и хозяйственные постройки

Всё, что вне стен дома, называют словом *pōne* – наружу, на улицу. В смысловом отношении *pōne* выступает как антоним к слову *šūñž' / sūñč'* – нутро, внутренность: *māt šūñž' ~ pōne* – нутро дома и всё, что снаружи нутра.

По-селькупски, двор *kwaja* – это пространство непосредственно около дома. Так же сондоровские («верхнеобские») селькупы называли пространство реки Оби или любой большой реки (Ким, 1997). Территорию вокруг жилья в прошлом селькупы не огораживали, но с появлением в посёлках домашнего скота и посадок овощей появились и изгороди *korom'ba*. Их делали из горизонтально прикрепленных осинового жердей, вставленных в пазы столбов. Впоследствии внутри огороженной местности стали выделять дополнительные выгородки, маркирующие хозяйственные участки. Ограда (*čūmar*) отмечена и на североселькупском стойбище, отгораживающая его со стороны реки (дл. 150 м). Она была также из тонких сосновых жердей (5 шт.), прикрепленных к столбам или сухим деревьям (Ким, 1999. С. 76–77).

Вокруг дома располагались: свайные амбары – *kele, kle* (нар.), *sesan* (кет., тым.), *kor* (таз.); глинобитная уличная печь – *pogold šogor* (Обь), *ñāñ šogor* (таз.); сараи для скота – *čuni* (нар.), *arran* (кет.) (Шатилов, 1927; Орлова, 1928; Матов, 1951).

У северных селькупов разнообразные сараи и навесы для хранения вещей называются с использованием термина *pori*: *qaqlī pori* – сарай для хранения нарт и одежды, *pori* – гараж для «Бурана», *pori* для хранения лодочного мотора, *pori* для хранения рыболовных снастей и т. п. Все *pori* различны по величине и по функциям, но имеют одну конструкцию: они представляют собой навесы, крытые берестой (Ким, 1999).

Основным хозяйственным сооружением на стойбище северных селькупов является загон для оленей *otaj māt*, представляющий собой вытянутый крытый сарай с двумя выходами. Кроме того, по территории стойбища расставлены многочисленные «рыбные сушилки» *pirña*, 5–9 штук (Ким, 1999. С. 77).

В планировке южноселькупских дворов характерной особенностью является расположение наружной хлебной печи относительно жилого дома: она находится слева от входа в дом (если стоять снаружи дома лицом к входной двери); при этом её старались размещать челом перпендикулярно линии входа (нар., вас.).

Если вход в жилой дом взять за точку отчета, то с правой стороны дома оказывается участок, где мужчина занимался своими хозяйствен-



Илл. 79–80. Свайные амбары – культовые и хозяйственные строения.
Фото: К. Доннер, 1912 г.



Илл. 81. Амбар со свесом крыши.
Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 82. 'соасен' – лабаз. Амбар на Кети.
Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 83. Амбар в ю. Нёготка. Фото: И. С. Фатеев, р. Тым, 1938 г.



Илл. 84. Амбар в ю. Кананак. Фото: И. С. Фатеев, р. Тым, 1938 г.



Илл. 85. Амбар в ю. Тёдель-Кынак. Фото: И. С. Фатеев, р. Тым, 1938 г.

ными делами: строгал, пилил, долбил обласок, шкурил брёвна, колол дрова, клеил лыжи и т. п. На эту сторону в современном жилом срубном доме обычно всегда выходит окно. Селькупский дом XX в. с правой стороны также окружают сараи для скота, а с левой – огороды. Таким образом, правая часть двора тяготеет к мужским хозяйственным заботам, левая – к женским. Североселькупские материалы не так однозначны; планировка северного *m̄t̄ij kopt̄ij* требует дополнительных исследований (план североселькупского стойбища см.: Ким, 1999).

Ориентация дома относительно течения реки не была строгой. У северных селькупов вход строения ориентируют к реке или в сторону «утреннего и дневного положения солнца» (Лезова, 1991. С. 101). На территории южных селькупов есть дома с выходом на реку и дома, расположенные прямо противоположно. В одном и том же поселке (например, в Тюхтерево 1950-х гг.) вход в каждом жилом доме был ориентирован по-разному. На Кети зафиксированы сведения, что в старом поселке вход в дом старались делать «с востока». На Оби, на Парабели и Васюгане обычно ставят дом «как кому понравится». В ю. Ласкиных многие дома (но далеко не все) были ориентированы с выходом «вниз по Оби», соответственно вход «вверх по Оби», т. е. дома стояли параллельно течению реки.

Современные поселения селькупов

Местами наиболее компактного проживания селькупов в наши дни являются в Томской области: пос. Иванкино (Колпашевского района), Максимкин Яр, Степановка (Верхнекетского района), Нельмач, Нарым, Парабель (Парабельского района), Каргасок, Усть-Тым, Напас (Каргасокского района). В других населенных пунктах области проживают единичные представители этого народа. В северном ареале селькупы проживают в населенных пунктах Красноселькуп, Толька, Толька Пуровская, Ратта, Кикки-Акки; некоторые селькупы имеют свои сезонные поселения – зимние и летние стойбища.

Во второй половине XX в. большинство селькупов переселилось в современные срубные, чаще всего, типовые дома, выстроенные в поселениях со смешанным этническим составом. Те же, кто пытается заниматься охотой и рыболовством, в некоторых случаях имеют на своих промысловых участках постройки, выполненные по традиционной технологии: землянки *karamo*, балаганы (скат-кровля); на севере – полуземлянки *rōj mōt* и т. п. Всё это они иногда используют в качестве промысловых хозяйственных построек и в наши дни.

Н. А. Тучкова

3.4. ПИЩА И ДОМАШНЯЯ УТВАРЬ

Пищевые традиции селькупов

Для еды (пищи) в селькупском языке существует обобщающий термин – *apsot* (кет.), *ab* (нар.), *apsi*, *amirä* – еда, принятие пищи (таз.).

Основу питания селькупов составляет рыба. В XVII в. Н. Г. Спафарий определил жителей Оби от Иртыша до Кети (*кандаях* и *чугулов*) как убежденных «ихфиофагов», так как «се есть рыбоядцы, потому что все остяки ловят рыбу всякую множество много; и иные и сырую едят, а иные сушат и варят» (Спафарий, 1997. С. 255). Приоритет рыбы в пищевом рационе селькупов сохраняется и в настоящее время, хотя разнообразие потребляемых продуктов в XX в. значительно увеличилось.

Рыба и рыбные блюда

Рыбу добывают круглый год, и в зависимости от сезона меняется состав рыбы на столе селькупа. Зимой основной рыбой является налим, елец, успешно идет подледный лов щуки. Весной (март–апрель) в Оби добывают язей сетяными мешками (*koža pō*) (язь – главная ‘кожпанная’ рыба). К маю лидирующее положение занимает чебак, летом – караси, язи, лещи, щуки. В прошлом каждое лето–осень на Оби селькупы добывали проходную рыбу ценных пород – стерлядь, нельму, муксуна, осетра; сейчас уловы ценной рыбы ограничены. Осенью рыба уступает свои позиции мясу – боровой дичи и лосятине, однако и осенью–зимой идет добыча местной рыбы. В этот период употребляют также рыбу, заготовленную впрок. Эта общая схема в каждой местности имеет свою специфику, в зависимости от промысловых особенностей водоемов.

Рыба употребляется в самых разнообразных видах – сырая, мороженная, вареная, жареная, соленая, вяленая, сушеная, истертая в порошок. Особенно много заготавливается впрок рыбы соленой, вяленой и сушеной. Перед употреблением в пищу шук, окуней селькупы их обычно не чистят (в них нет желчи, и у них мелкая, трудноудаляемая чешуя). Остальную рыбу чистят, но не на доске, а держа ее в руке. Обязательно делают надрезы на спине, чтобы рассечь мелкие спинные кости.



Илл. 86. Ужин селькупской семьи. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.

Употребление рыбы и мяса в сыром виде практикуется до сего дня. Специфическим местным лакомством является *чушь* – мороженная стерлядь, которую режут тонкими пластинами и сразу едят. Однако обычно рыбу всё же варят. Варить: *müsssirigu*, *pōtku*, *ittirgu* (кет.), *tušiqo* (таз.); варёная пища – *pōtpel ab* (нар.).

Широкое распространение имеет блюдо из варёной рыбы с бульоном (уха) *kejjī* (кет.), *kaj* (нар.). К бульону иногда добавляют крупу (ячмень, позднее – любую другую), такой суп называют *armagaj*.

Жареная на деревянных стержнях рыба – *чапсы*: *čapsu* (кет.); *čāpse*, *čābe pergu* (нар.). Мелкую и средних размеров рыбу (окуней) обжаривают над огнем на палочках, нанизав на один шампур несколько кусочков. Рыбу для чапс предварительно потрошат, режут на порционные части. Сейчас чапсы часто называют «остяцкий шашлык». Илл. 87.

Копчение рыбы бывает двух видов: быстрого (горячего) копчения и длительного (холодного). Коптить нар. *qašqolžigu* (*qašqo* – дым); (кет.) *qašqolžimbidi qwelī* – копченая рыба. Для быстрого копчения рыбу не потрошат, час-два вымачивают в соляном растворе и выкладывают в ёмкость с решетчатым дном и плотно прилегающей крышкой. Внизу рас-



Илл. 87. Чапсы. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.

кладывается дымовой костер (используют труху, мох и другие дымящиеся древесно-растительные материалы). Коптят 20–40 минут. Такую рыбу долго не хранят, а употребляют сразу после приготовления. Наиболее вкусной рыбой, приготовленной таким способом, является стерлядь. Способ длительного копчения также предполагает сначала вымачивание в соляном растворе (2–3 дня), затем ее промывают и коптят в специально обустроенных коптильнях, где развешивают на деревянных вешалах. К такой коптильне подведен дымовод от костра, разложенного на небольшом отдалении (3–4 м) с подветренной стороны. Коптят один-два дня. Этим способом обрабатывают крупную рыбу (шук, язей, карасей), и она может храниться, не теряя вкусовых качеств, два-три месяца.

Для заготовки рыбы впрок на длительное хранение используют обычно способ соления рыбы. Соль *sāq* (кет.), *šāq* (нар.), *šāq* (таз.); соленая рыба – *šāqpel qwel* (нар.), солить *šāqītqo* (таз.). В засолку идёт рыба любых размеров (щука, карась, язь, чебак); ее потрошат, промывают, пересыпают солью в большом деревянном корыте и укладывают слоями, сверху ставят гнёт. Дней через пять вывешивают в тенистом проветриваемом месте на просушку. Готовую соленую рыбу хранят в хозяйственном амбаре или дома в чулане.



Илл. 88. Еда на привале. Фото: К. Доннер, р. Кеть, 1912 г.

В XX в. соление воспринимается селькупами как традиционный способ обработки рыбы, хотя по данным Е. Д. Прокофьевой, раньше селькупы рыбу не солили, а квасили в ямах: укладывали слоями рыбу и пересыпали ее ягодой (клюквой, брусникой, морошкой), сверху засыпали землей (Прокофьева, 1956. С. 673).

Иным способом заготовки рыбы является вяление. Для этого берут преимущественно крупную рыбу (щука, язь, карась), разрезают таким образом, чтобы потом можно было развернуть рыбу, слегка подсаливают (дня два в слабом соляном рассоле), потом вывешивают на специальных вешалах *pirña* (таз.) в тенистом проветриваемом месте. Вяленая рыба *qüttaq* (кет.).

Сушеная рыба – *porca*: *porsj* (кет.) *pōr* (нар.); делать порсу *porsirgu* (кет.). Для изготовления порсы используют преимущественно мелочь (окуньки, чебаки), ее раскладывают на листах (берестяных, железных), не потрошат, не снимают чешую. Листы ставили в протопленную хлебную печь после выпечки хлеба (сейчас – в духовку). Рыба усыхает на остывающем жару. Так сушат несколько дней подряд, пока она не высохнет до ломкого состояния. Хрупкую хрустящую рыбу сейчас употребляют в пищу как лакомство, называя «остяцкие семечки» или «остяцкие чипсы». В прошлом пересушенную рыбу толкли в ступе до крайне измельченного состояния, затем порошок просеивали через сито, получалась «рыбная мука». Далее при необходимости этим порошком заваривали воду, чтобы получить рыбный бульон – *porsagaj*. Обычным делом стало добавлять в

такой бульон картофель, чего раньше (до середины XX в.) не делали. Порса могла также употребляться и с чаем, причем ели ее пригоршнями. Она была главным продуктом, которым запасались селькупы, отправляясь на промысел. Однако в XX в. порса была вытеснена сухарями.

Ценным продуктом, изготавливаемым селькупам с древних времен и до настоящего времени, является рыбий жир: нар. *qwelel ör*, который вытапливают из рыбьих потрохов. Наиболее пригодными для этой цели являются ельцы и язи. Рыбы внутренности собирают в емкость, добавляют немного воды. Потроха ночь киснут, а утром их подогревают на медленном огне, собирая ложкой всплывший жир в иной сосуд. Затем в вываренные кишки добавляют новую порцию свежих внутренностей и процедуру повторяют. За год, по подсчетам современных жительниц пос. Тюхтерева, в среднем вытапливают 13–14 литров жира. В «ельцовый год», когда удачным бывает промысел ельцов и у них на кишках скапливается много жировых отложений, селькупская семья за год вытапливала рыбьего жира до 7 ведер.

Рыбий жир для селькупов имел товарное значение, его возили в русские поселки для обмена на крупу. Потомками селькупов рыбий жир воспринимается как наилучший в качественном отношении продукт – по сравнению с растительным и коровьим маслом. Свиное сало *č'oš* селькупы, как правило, избегают есть, хотя запретов на его употребление нет.

Вываренные рыбы потроха *saba* (нар.), оставшиеся после вытапливания жира, шли на корм собакам, и, кроме того, они являлись наилучшей охотничьей приманкой, добавляемой иногда в ловушки. Этим обезжиренным веществом натирали также изнанку шкуры при выделке (в частности при изготовлении мелких меховых лоскутков для сборного меха).

В XX в. рыбу стали обжаривать на сковороде, добавлять к ней вареный или жареный картофель. В наши дни в южном ареале жареная рыба *perbel qwel* (нар.) употребляется даже чаще, чем вареная (тушеная). Особо вкусными считаются обжаренные ценные рыбы потроха – печень *mjdj* (кет.), *mjd, maksa* (нар.), икра *tjrim* (кет.), *teru* (нар.), молоки *ñim-bjrek* (кет.). Их жарят на рыбьем жире, подсаливают и едят, почитая за настоящее лакомство.

Во второй половине XX в. у селькупов появились сложные блюда, требующие дополнительной подготовки продуктов, например, фаршированная рыба. Кожу рыбы снимают «чулком» с сохранением плавников и хвоста, мясо измельчают ножом или даже на мясорубке, иногда его смешивают с яйцом, манкой. Приготовленным фаршем начиняют кожу и пекут в печи на противне вместе с головой (Ким, Кудряшова, 1998. С. 188).

Мелкая рыба, порса и остатки пищи человека шли также на корм собакам.

Мясные блюда

Мясо *wet'i* (кет.), *waž'* (нар.), *wəč'i* (таз.).

Лось являлся основным источником мясной пищи для селькупов в прошлом; в значительной степени он сохраняет эти позиции и в наши дни. Охоту на лосей практикуют во всем ареале проживания селькупов.

Охотой на лося занимаются мужчины, они же производят основную разделку туши. Женщины и дети в прошлом перевозили добычу в поселок, сейчас это также делают в основном мужчины. Мясо лося употребляют преимущественно вареным: лосятину тушат с добавлением картофеля, но некоторые его внутренности, например, печень, и до сего дня употребляют в сыром подмороженном виде и считают полезным от авитаминоза, цинги. Кроме того, лосиное мясо заготавливают впрок: отмачивают в соляном рассоле и вялят, развешав на перекладинах.

Оленину употребляют в пищу только северные селькупы, для южных добыча оленя является редким событием, так как олени нечасто заходят на территорию Нарымского края.

Мясо зайца, белки считается селькупамися съедобным, поэтому зайчатину употребляют и в наши дни (кто сумеет его добыть), а беличьё мясо едят преимущественно на промысле при недостатке иных продуктов. Отмечая нежный вкус беличьёго мяса, его всё же считают «едой для собак». Мясо других диких животных – волка, соболя, росوماхи и пр. – селькупы в пищу не используют (Кастрен, 1860. С. 309).

Боровая дичь – глухари, рябчики, тетерева. Их ловят по осени пленницами и хранят в подсолённом виде. Тушки развешивают на чердаке, в хозяйственном амбаре или в чулане. Птичье мясо начинают активно потреблять в период спада добычи рыбы. В целом оно считалось «белым мясом» и высоко ценилось.

Уток добывали летом и тут же варили; впрок, как правило, не заготавливали. Вареных уток использовали как ритуальное блюдо на поминках.

В XX в. рацион селькупов пополнился за счет мяса домашних животных. Коровы и овцы в значительном количестве в селькупских поселениях появились только в конце XIX – начале XX в., лошади – на столетие раньше. М. А. Кастрен в середине XIX в. отмечал, что по Кети, Парабели, Чае, Чулыму «местами начинают уже, при собаках, держать и лошадей; рогатый же скот есть только на Чулыме, а овец нет ни по одному из поименованных притоков» (Кастрен, 1860. С. 309). Говядина и баранина сегодня основательно вошли в состав потребляемого потомками селькупов.

пов мяса; конину в большинстве своем селькупы не едят, возможно, под влиянием пищевых установок русских.

Свиньи и куры в местах обитания селькупов появились только в середине XX в., преимущественно, у русских, поселившихся массово среди селькупов. Не все потомки селькупов едят свинину и курятину, например, несъедобным считают это мясо в пос. Иванкино на Оби; курятину также не едят селькупы Кёengi.

Зерновые культуры

До середины XIX в. селькупы не были знакомы с процессом выращивания злаковых культур. Из всех видов зерна селькупский язык имеет название только для ячменя *arma*. Термин считается тюркским заимствованием, хотя соответствия ему есть и в индоевропейских языках (тадж. *ярма* – крупноперемолотое зерно). Другие злаковые продукты называли либо словом «еда» *ab*, либо по-русски «мука» – *tuga*.

По замечанию М. А. Кастрена, у 'лесных Самоедов', как и по всей северной России, были распространены два вида крупяных каш: «бурдука» и «саламаты». Первое – жидкая каша, варимая на воде; второе – густая, вкусная каша, которая, смотря по обстоятельствам, варится с маслом, рыбьим жиром, наливовыми почками и т. п.» (Кастрен, 1860. С. 309).

Хлеб и другие мучные изделия

Хлеб в XVII в. не был распространен среди жителей Среднего Приобья. Н.Г. Спафарий сообщал, что местные жители «однакоже соли и хлеба ... не знают.. А хлебом не могут жить. А некоторые насытятся хлебом, и те помрут» (Спафарий, 1997. С. 255). Но к концу XIX в. хлеб у селькупов, наравне с рыбой и мясом, стал основой их питания (Шатилов, 1927. С. 165). Хлеб *ñaj* (кет., нар.), *ñai* (таз.) в селькупских поселках пекли в уличных хлебных печах. Каждая хозяйка утром протапливала печь, выгребала угли кедровой метелкой, и ставила в жаркое ее нутро выложенное на лист тесто. Хлебу придавали округлую форму. За один раз ставили 7–8 «булок» хлеба, более похожих на лепешки. Хлеб доставали деревянной лопатой *lab*. Весь процесс изготовления хлеба называли *ñaj mešpiġi* – хлеб делать. При добавлении в тесто яиц и сахара получали сдобу *ñujdolmġ* – 'сладкий хлеб'.

Закваску в начале XX в. селькупские женщины делали самостоятельно, доводя до кипения хмель с добавлением тертой картофелины. Затем полученную закваску смешивали с мукой и оставляли на время. Раз приготовленной закваске не давали «вывестись»: после каждой выпечки хлеба оставляли кусочек кислого теста для закваски на следующий раз.

Рыбные пироги, как соединение рыбы и теста, во второй половине XX в. стали значимым блюдом – как будничным, так и праздничным. Для пирогов делали кислое тесто. Очищенную и выпотрошенную рыбу распластывали, и укладывали на слой теста, сверху закрывали другим слоем теста, защипывали по краям и ставили в печь. На пирог шло две рыбины среднего размера; если рыбу не распластывали, то ее укладывали брюхо к брюху. Голову рыбы не отрезали, но удаляли хвост и плавники. Более сложным является изготовление пирога, когда рыбье (налимье) мясо предварительно варили, затем очищали от костей, и только затем раскладывали между слоями теста.

Употребление дикорастущих растений

Сбор ягод осуществляли в основном женщины и дети. Собирали чернику, морошку, бруснику, клюкву; на Оби в Ласкино особенно много собирали шиповника. Ягоду сушили и добавляли в чай. Сушили в берестяных куженьках, предпочитая их металлическим листам: «Потому хорошо сушить на куженьках, что ягода горькой не становится. А на железных листах ... ягоды горькими становятся» (Дульзон, 1966. С. 26. Запись А. И. Кузьминой № 4).

Вспоминают, что раньше, когда у остяков «хлеба не было», и они «на рыбе жили, на мясе жили, на ягоде», то в те времена особым способом заготавливали черемуху: «В лукошко накладывали черемуху и сверху заливали рыбьим жиром. Ставили на зиму в амбар. Это зимний хлеб у них был» (Обь: Сондорово. Архив А. И. Кузьминой. Band 23. Heft 9. S. 185–187).

С XIX в. сбор ягод и ореха имел для селькупов ярко выраженное товарное значение. Собранные в больших количествах бруснику, клюкву и кедровые орехи отправляли с обозом в Томск. Для себя оставляли ровно столько, чтобы хватило на зиму.

Есть упоминание, что «в поймах рек селькупские женщины собирали дикий лук, выкапывали клубни сараны» (Прокофьева, 1956. С. 673). Во второй половине XX в. добывание клубней сараны в Нарымском Приобье уже не практиковалось.

До 1960-х гг. селькупы не употребляли в пищу грибов, не воспринимая их как съедобные растения, хотя особой брезгливости не испытывали (ср. комментарий М. Б. Шатилова относительно отношения к грибам как к «поганой» пище у кетов (Шатилов, 1927. С. 147)). Зато селькупы отлично знали галлюциногенное свойство мухомора *rīna*. Им было известно изготовление настойки мухомора на спирту (одеколоне), иногда с добавлением можжевельника.

Знают также, что можно сушить мухомор и при необходимости, разбирая его на волокна, съедать небольшими кусочками, запивая водой. От количества съеденных кусочков зависит и степень погружения в мир духов. Считалось, что после 40 лет каждый должен попробовать мухомор хотя бы один раз, чтобы повидаться со своими умершими родственниками.

Напитки

Чай *čāj* (нар.), *čāj* (таз.) попадал к селькупам в результате товарообмена. Широкое распространение получил в XIX в. 'плиточный' чай. Заваривали также «Ваньку-чай» – кипрей. Особо вкусным считался «берёзовый чай» – *tweləl čaj á*, заваренный из берёзового нароста, который образовывался на ране в коре дерева (весной, когда берут сок, делают отверстие; оно заволакивается; этим свежим наростом можно заваривать чай). Заваривали также чагу *oččj* (кет.), *pužallaga* (нар.). Кроме того, истертую чагу использовали как добавку к табаку.

Алкольные напитки были как покупные: спирт, водка – *werqi üt*, *parridi üt* (кет.), *parüt*, *paridel üt* (нар.), *üt* (таз.), где *üt* – вода; так и самодельные: рус. 'самогон', 'брага'. Их активное употребление в Нарымском крае в селькупской и русской среде в XIX–XX вв. нередко отмечали путешественники и исследователи (см., например, Кастрен, 1999. С. 107; Доннер, 2008. С. 22, 24, 37, 40).

Кроме функции расслабляющего напитка, водка в 1980–1990-е гг. выполняла роль средства платежа, своеобразной валюты, особенно в качестве оплаты за помощь в речных перевозках. Кроме того, ею, например, можно было расплатиться с соседом за взятый у него бензин или, поменяв улов рыбы на несколько бутылок, потом этими бутылками расплатиться с помощником, помогавшим чинить крышу и т. п.

Употребление винных напитков селькупам было распространено в меньшей степени.

Молоко и молочные продукты

Содержание коров характерно только для хозяйства южных селькупов, северные селькупы этого не практиковали. С появлением коров в их рацион вошли такие продукты как молоко, простокваша, творог, сметана, сливочное и топленое масло. Естественно, что единого термина для названия коровьего молока не возникло: *ńipsajñ teptj* 'грудной сок' (кет.), *tēgmj* 'белое нечто'; или из русск.: *molōkka* (ср.обск., нар.). Подоить корову *pargalgu*, процедить молоко *molokkam ħarežigu* (нар.).

Особенностью изготовления сливочного масла в селькупском поселке Иванкино было то, что исходный материал – сметану, предвари-

тельно томили в печи в глиняном горшке, затем остужали и сбивали деревянной мутовкой. Масло из коровьего молока использовали как дорогую, праздничную еду – только по великим праздникам (Рождество, Пасха) (Ким, Кудряшова, 1998. С. 189).

Курение

В начале XX в. среди селькупов курили и мужчины, и женщины. Мужчины и пожилые женщины курили трубку *kaŋza* (кет.), *kanž* (нар.), *kānsa* (таз.). Молодые женщины предпочитали табак нюхать и для табакерки с нюхательным табаком к фартуку или юбке пришивали специальный карман.

В XIX–XX вв. табак *tappaq* (кет.) – никотиносодержащую траву, южные селькупы пытались даже выращивать самостоятельно; об этом есть краткие, но четкие упоминания информантов. Из покупного табака предпочитали его разновидность – махорку. Папиросы, сигареты входили в употребление в течение второй половины XX в. В 1950-е гг. в Нарымском крае ценились папиросы «Казбек», известные среди селькупов как ‘черный мужчина на черном коне’ *hāgəl qır parond hāgəl čünd*.

Огородные культуры

Огороды вошли в жизнь селькупов вместе с русскими женами, появившимися в их семьях. Массовые селькупско-русские браки начинают отмечаться в Нарымском крае с 1930-х гг. Картофель, свекла, морковь, капуста входили в обиход уже на памяти современного поколения селькупов. Однако мужчины-селькупы старшего поколения еще долго всё, что растёт в огороде, презрительно называли *хырг* – трава-лебеда: *hırg* (Обь, Ласкино), *sırğa* (Обь, Иванкино).

В 1950–1960-е гг. в пищу селькупов вошли помидоры, огурцы. Все термины для овощных культур заимствованы из русского языка, только для картофеля появились образные названия с использованием селькупской лексики: *ružel ħaj* ‘русский хлеб’, *kanat ħabi* ‘собачьи яйца’, *lōzat ħabi* ‘чертовы яйца’ (нар., вас.), *tūn apsot* ‘земли еда’ (кет.).

Пищевые запреты

У селькупов существовали запреты на употребление в пищу мяса многих зверей и птиц. Например, на реках Тым и Кеть не ели мясо медведя – «деда». Широко бытует поверье, что охотник, поевший медвежье мясо, будет сам съеден медведем.

М. А. Кастреном было также подмечено, что у томских самоедов строго соблюдается правило не есть медвежатину и рыбу в одно и то же

время, потому, что от такого смещения в реке пропадет рыба (Кастрен, 1860. С. 309).

Почти повсеместно селькупы не ели лебедя, считая его близким по «породе» к человеку, так как в прошлом лебеди были людьми («у них бывают месячные как у женщин»). Тот, кто случайно убьет лебедя, никогда не будет знать семейного благополучия (Кёнга). Однако в Иванкино на Оби к лебедям относились как к агрессивным птицам-захватчикам местных озёр и болот.

На Парабели и Кёнге табуированным животным был заяц, а так же куропатка (на Кёнге), на Оби – дикие гуси. С предубеждением некоторые селькупы относятся к мясу курицы, свинины, конины.

Конскую колбасу, изготавливаемую жившими по соседству татарами (Шегарский, Молчановский районы Томской области), не ели из-за её названия *кызы*, что по-селькупски трактовалось как «чертово мясо»: *kizj* – злой дух.

В Иванкино не ели мясо лося, считая его священным, так как он «носит на рогах луну» и определяет годовой круговорот.

В начале XX в. М. Б. Шатилов писал, что повсеместно нарымские остяки избегают употреблять в пищу щук, так как считают, что от них обязательно будет «лихоманка» – малярия (1927. С. 165). Сейчас этот запрет не является строгим, и щуку едят без особого ограничения, хотя больших старых щук принято всё же отпускать назад в воду.

Селькупским женщинам запрещалось есть утиные яйца. Такой же запрет известен и у других самодийцев (в частности, у лесных ненцев).

Утварь

Селькупы, ведущие традиционный образ жизни, обходились в своей повседневности небольшим набором вещей. Почти все они были созданы собственноручно и только для себя и своей семьи.

Обобщенного термина, обозначающего вещи во всей их совокупности, селькупский язык не знает. Однако в чумылькупском диалекте есть общее название для вещей-белья (постельного, носильного) – *tedom* / *tedome* и вещей-посуды – *kalala*. Предметы мебелировки (нары, стол, скамья) воспринимались дифференцированно. Также есть особое понятие *ti* / *te* – «штука, вещь, нечто» для отвлеченного обозначения отдельного предмета.

Практически вся посуда раньше была берестяная. Её разновидностей у селькупов было несколько: *pačša* (кет.), *pačža* (нар.) – подпрямоугольная с невысокими бортами коробка; в ней сушили ягоду и рыбу в печи, использовали как большую широкую миску.



Илл. 89. Образцы берестяной утвари селькупов. Из фондов ТОКМ.
 1 – ТОКМ 38 (ю. Чиряевы, р. Обь), 2 – ТОКМ 31 (р. Тым), 3 – ТОКМ 690 (р. Тым),
 4 – ТОКМ 691 (р. Тым), 5 – ТОКМ 47 (Нарым), 6 – ТОКМ 683 (р. Тым),
 7 – ТОКМ 11555/2 (р. Парабель)

korra (кет.), *koromže* (нар.) – коробка обычно цилиндрической формы с круглым дном или также подпрямоугольная; борта разной высоты, смотря по назначению. Коромдже, как правило, имеет крышку *abjk*.

Берестяными были кузова *kīdj* (кет.), *čid* (нар.) и набирки *kīdumga*, *tānga* (кет.), *kādi*, *kēdi* (нар.) для сбора ягоды.

В особых коробках женщины хранили свои швейные принадлежности: *mīgalat* – иголки, *membilat* – наперстки, *mullat* – пуговицы, *šegəlat* – нитки. В прошлом селькупки копили в отдельном коромдже меховые обрезки, шкурки, лапки для создания сборного меха. Такие коробки были украшены скобленным орнаментом: *neķir* – рисунок. Орнаментировали также коробку для соли и табакерку (описание и анализ селькупских узоров на берестяной утвари см.: Рындина, 1995).

На русском языке любую берестяную утварь называли словом *куженька*.



1



2



3



4



5



6

Илл. 90. 1–6 – Утварь селькупов р. Кеть. Рис.: А. Г. Варгин, 1920 г.

Для замеса теста или для засолки рыбы использовали деревянные овальные чаши разных размеров – *amīrsa* (таз.), а также большие деревянные ёмкости в форме корыта *čaṇṇē* (нар.). Для размельчения пищи (сушеной рыбы, ячменя, ягоды и т. п.) в ходу были деревянные ступы *somma* (кет.), *omma* (нар.).

Использовали селькупы и глиняную посуду *tūnnaṇ* (кет.). В середине XX в. старые глиняные горшки ценили и берегли. А. И. Кузьминой был записан по-селькупски текст, где женщина сетует по поводу того, что дочь её разбила горшок: «Моя дочь рассердилась, из-за стола выскочила, горшок схватила, горшок с руки сорвался; она полный горшок молока разлила и мой горшок изломала. Я уже с этим горшком состарилась. Этот горшок мне дала моя мать; она мне его дала, моя мать, вместе с коровой. Так долго его держала, сама уже состарилась, а горшок всё целый был.» (Дульзон, 1966. С. 28. Запись А. И. Кузьминой № 24).

Без еды посуда стояла на столе в перевернутом виде, иначе *lō tūlelde* – ‘*lō* нагадит’. Хранилась она на полке *pōrī* (кет.). Этим же словом называли любую полку, в том числе и полку в культовом амбаре, на которой стояли куклы-лозы; *pōrī* – это также сам культовый амбар. В землянке маленькие полки проходят по всему периметру жилого пространства, так как их существование заложено конструкцией: наземная часть (сруб, крыша) создается с отступом от края жилищной земляной ямы на 5–10 см. Этот выступ, обложенный жердями или досками, служит в помещении для хранения разных предметов – от спичек до самоловов.

Мыть посуду носили на реку, говоря при этом: «пойду под гору, куженьки вымою». Кроме двух-трёх куженок, другой посуды было немного: несколько (по числу едоков) чашек *pūssaṇ* (кет.), *kala* (нар.), столько же ложек *sollaṇ* (кет.), *holak*, *olak* (нар.), *solak* (таз.) и котелок (кет. *t'i*, *qweld'i*; нар. *qwelž'i*, *qwelč'i*; таз. *č'i*). Позднее в обиход вошли чугуны, кастрюли, сковородки, а также и другая покупная посуда *čōñik*, *čōška*, *tarelka* – ‘чайник’, ‘чашка’, ‘тарелка’.

С переходом в типовые жилища советского образца менялся интерьер селькупского дома: появлялись новые предметы мебели, бытовая техника и, соответственно, новая кухонная утварь. На современном этапе в доме потомков селькупов можно встретить и посуду фирмы Zepher, и сковороды с тефалевым покрытием, и микроволновые печи. Но в лесу на промысловом месте еще полностью актуальна берестяная утварь, и многие помнят технологию ее изготовления.

Н. А. Тучкова

3.5. ОДЕЖДА

Материал для изготовления одежды

Основными материалами для изготовления традиционной одежды селькупов в прошлом являлись шкуры оленя, зайца, белки, собаки и кожа (*tar* «мех; шкура с ворсом» (кет., таз.); *qob* (кет.), *qopi* (таз.) «кожа»).

Цельные шкурки мелких пушных зверей использовали редко, главным образом, для изготовления головных уборов. Гораздо чаще от пушных зверей брали только шкурки с ног – камусы¹¹: *ponžj* (кет.), *ponž* (нар.) < Sam**pāncā* (Janhunen, 1977. С. 18); из них шили так называемый «сборный мех», из которого потом делали верхнюю одежду. Сами шкурки пушных зверей уходили на уплату ясака, позднее – на продажу.

В прошлом по традиции охотники обрезали одну или несколько лапок от каждого добытого зверя – белки, соболя, лисы, рыси. Вероятно, в качестве трофея. Причем, на каждой реке были свои традиции: где-то отрезали задние, где-то передние лапы, иногда прихватывали ценный мех с огузка между хвостом и лапками и т. д. До 1930-х гг. отсутствие этих элементов не влияло на товарную стоимость шкурки (Охотник и рыбак..., 1932. С. 8). В обских остяцких поселках (юрты Ласкины, Иванкины и др.) сборный мех не шили из-за отсутствия в достаточном количестве исходного мехового материала.

Шили сборный мех обычно женщины, достигшие пожилого возраста. Меховые кусочки раскладывали, поочередно смазывали их со стороны мездры вываренными рыбьими потрохами, затем мяли, натирали тополиными гнилушками (мездра белела, приобретала приятный запах) и еще раз разминали. Действия повторялись неоднократно, пока кусочки не достигали безупречного уровня выделки. Готовые лоскутки, раскла-

¹¹ Камус (камыс, камас) – ‘голень лося’, ‘шкура с голени лося, оленя и др. копытных животных’ (идушая на изготовление обуви, рукавиц, на подбивку лыж // в русском языке, вероятно, из саамского (Аникин, 2000. С. 245). Селькупы использовали оба термина: сельк. *ponž* в речи на селькупском языке и камус / камыс – в разговорах на русском языке.

дывали, составляя цветовой подбор по сочетанию оттенков ворса. Затем шел процесс сшивания меховых лоскутков. Сначала собирали ленту необходимой длины из однородных, подобранных по цвету лапок, например, соболя. Следующей делали ленту из беличьих лапок. Затем могла быть лента из горносталя. Ленты при сшивании друг с другом чередовали, собирая меховое полотно вертикальными полосами.

В XIX – начале XX в. для сшивания пользовались металлической иглой и нитками из лосиных сухожилий. Шов делали через край маленькими стежками, стараясь, чтобы шва не было видно ни со стороны ворса, ни со стороны мездры. Очень мелкие лоскутки меха пришивали сначала к лентам из ткани и только затем стыковали их между собой. Работа по сшиванию меховых кусочков для одной шубы могла длиться много дней и месяцев. Красивым считался «переливающийся» подбор, когда цветовые оттенки переходили друг в друга, или когда, наоборот, шло чередование оттенков по контрасту, т. н. «шахматный» порядок. Кроме того, приходилось следить за совпадением направления ворса при стыковке лоскутков, иначе изделие (поскольку его носили мехом внутрь), сшитое из неправильно уложенных кусочков, будет задирается, создавать дискомфорт телу, мешать при ходьбе.

Есть краткие упоминания об изготовлении селькупам сборного, но не камусного меха, когда сшивали, например, не лапки, а большие куски заячьих шкур. Изготавливали также мех из целых беличьих шкур, причем беличьи хвосты и лапки не удаляли, и они свисали свободно.

Помимо меховых шкурок на изготовление одежды шла кожа без ворса или с коротким ворсом – как правило, на изготовление обуви. Северные селькупы для обуви использовали ровдугу (выделанную оленью кожу) *kotil'*. У южных селькупов оленью кожу вытеснила телячья *hijil qob* (нар.).

Рыбьи кожи. В прошлом для изготовления одежды южные селькупы использовали рыбью кожу – *qwelel qob* (нар.). По свидетельству Н. Г. Спафария, проехавшего по р. Кети в 1675 г., кетские остяки «не токмо для прокормления своего рыбу ловят, но и платье себе из рыбной кожи делают, и сапоги, и шапки. А шьют их рыбными жилами» (Спафарий, 1997. С. 255). О процедуре подготовки материала известно, что рыбью кожу сушили в растянутом состоянии, смазывали жиром и мяти руками. Рукавицы шили из стерляжьей кожи, голенища для обуви – из осетровой кожи.

Однако уже в XIX в. одежда из рыбьих кож у остяко-самоедов Нарымского края не встречается, о ней не пишут подробно краеведы и исследователи (приводят только краткие упоминания от информантов из поселков на Оби – Ласкино, Иванкино, Сондорово); документально не зафиксировано ни одного образца.

Крапивные нитки. В прошлом южные селькупы практиковали изготовление крапивных ниток – *hāžel šēg* (крапива *sāči* (кет.), *hāž* (нар.)). Заготовка крапивы шла поздней осенью, после первого снега. Срезанные ножом подмерзшие стебли связывали пучками и вешали обычно на предамбарье (см. илл. 79).

Обрабатывали их в первую половину зимы. Вначале пучки опускали в холодную речную воду, а затем расстилали на снегу. После вымерзания крапиву слегка отогревали, чтобы стебли не ломались, и начинали изготовление волокна. Женщины садились на колени на пол, клали возле себя пучки крапивы и специальным ножом (деревянным или костяным) разрезали каждый стебель, а затем черенком ножа расправляли его. С крапивной пластины удаляли мякоть, оставляя волокнистые пряжи. Очищенное от мякоти волокно сразу же сортировали: полученное от тонких стволов откладывали для тонких нитей, а от толстых – для толстой пряжи. Волокна мяли руками, расчесывали гребнем *tipsin* (кет.), а затем пряли (Григоровский, 1882 С. 45–49; Пелих, 1972 С. 39–40).

Селькупам было известно два способа прядения: скручивание волокон ладонью на колене и прядение с помощью веретена. Первым способом волокно скручивали на голом колене, проводя по нему от себя смоченной ладонью. В некоторых случаях на колено подкладывали круглое пряслице или «инструмент, похожий на ножны» (из дерева, обтянут выделанной кожей) *keban*. При определенном навыке нить получалась ровной и одинаковой толщины. Однако более тонкие нити получали вторым способом прядения с использованием веретена (веретено – *pürīpsin* (кет.); *kedī*, *kēppa*, *po* – стержень, древко веретена; *kedīnol*, *kwanol* – пряслице, «головка» веретена).

Когда нить становилась достаточно длинной, ее укладывали кругами внутрь берестяной коробки. При необходимости нити из двух коробок ссучивали в одну. Готовую нить сматывали в моток *šēglat*, который мыли в проточной воде и вывешивали на мороз; иногда процедуру повторяли. В итоге нитки становились белыми, блестящими, достаточно крепкими и влагостойкими. Они шли на плетение сетей, изготовление крапивных мешков. В прошлом ткачество селькупы не практиковали; селькупский язык не имеет терминов для деталей ткацкого стана и для операций по изготовлению самотканого полотна. Ткань (*līpra* – тряпка; *towar* – любая покупная ткань (нар., вас.); на Тазу и на Кети: *qam* – холст, ткань, полог из ткани; *qōtīr*, *qadīr* – сукно, чёрная ткань; *kuñčī*, *kuñdī* – сукно; *līptī* (η) – ткань) была привозной и всегда очень высоко ценилась. Именно ткань была основным подарком духам – в лесу на деревьях развешивали как небольшие лоскутки, так и несколько метров распущенного полотна.

Шабурина. В XIX – начале XX в. селькупы, живущие с русскими на Оби (Нарым, Ласкино), Парабели (Соиспаево, Нельмач) и Кёнге, освоили процедуру ткачества и изготавливали на кроснах (горизонтальный ткацкий стан) ткань из шерстяных ниток и из конского волоса. Такую материю на русском языке называли *шабуриной* и использовали для создания верхней одежды. Рыбаки особенно ценили *шабуры* из конского волоса как непромокаемую одежду – «они не впитывали влагу и становились почти сухими после вытряхивания».

Шерстяные нитки и вязание. Шерстяные (из овечьей шерсти) нитки получали, вероятнее всего, путем обмена у русских, хотя в начале XX в. овцы появились и в селькупском хозяйстве. Яркой местной особенностью является бытование в русской и селькупской среде способа вязки из шерсти способом «на одной игле» (описание технологии вязки см.: Бодрова, 2009). Такой способ вязания по археологическим материалам был известен на Европейском Севере еще в X–XIII вв., а также у русских Сибири в XVII в. (Бардина, 1995. С. 115). Характерными особенностями вязки на одной игле являются: отсутствие у изделия «резинки» (чулки или рукавицы получаются с широким устьем), и эта вязка трудно распускается, «легче выкинуть, чем распутать», поэтому изношенную часть можно легко отрезать, не боясь, что распустятся петли, и надвязать новыми нитками. Вязать (сети, чулки) – *swermegu* (кет.), *wermegu* (нар.).

Иглу для вязания *miga* селькупы делали из оленьего ребра, предварительно его выварив, затем выстругивали ножом в форме заостренной пластины с отверстием почти по центру для хода нитки. Иглу могли сделать также и из дерева (берёза) или из металла (медь).

Верхняя плечевая одежда

Общим селькупским термином для названия одежды в целом и верхней одежды, в частности, является слово *porq*: *porqu* (таз., кет.), *porq* (нар., ср. обск.). Данный термин восходит к общесамодийскому лексическому фонду: Sam **pårkå* – дериват от глагольной основы **pårkã-* – ‘кроить’; судя по данным саяно-самодийских языков также ‘скоблить, обрабатывать шкуру’ (Janhunen, 1977. С. 116–117). Sam **pårkã-* в свою очередь связано с U **parz-* ‘резать, кроить, скоблить’ с угорскими параллелями (UEW, 1988. С. 357). Таким образом, исходя из значения термина, самодийская парка – это, прежде всего, меховая одежда, причем ‘скроенная’, т. е. составленная из обработанных – ‘скобленных’ и ‘резанных’ – деталей. Однако никаких указаний на специфику покроя (например, глухая это или распахная одежда) этимология не содержит. В тундровой зоне ненецкая парка надевается поверх малицы, шьётся мехом наружу, ее по-

крой прямой и глухой. У южных самодийцев, в том числе и у южных селькупов, существование одежды глухого покроя отмечено не было.

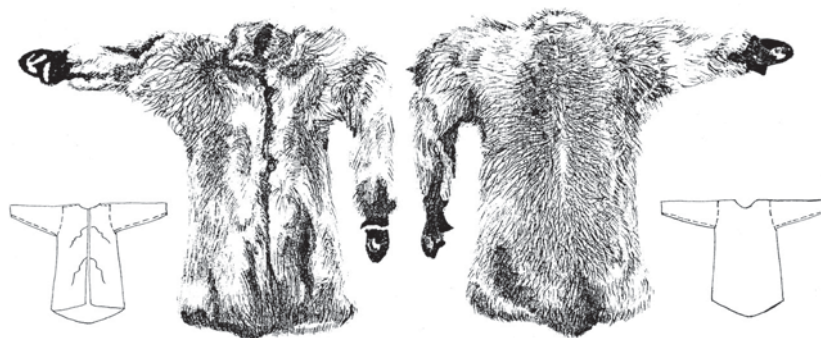
Как основной вид промысловой одежды в XIX – начале XX в. у южных и северных селькупов бытовала лёгкая короткая парка *kjññan* (кет.), *kjññan* (таз.). В южном ареале она была из оленьего, заячьего или собачьего меха, и называлась по-русски *кырняжка* (Пелих, 1972. С. 41–42). У северных селькупов она обычно шилась из оленьего меха, но есть фольклорные упоминания о заячьей парке, которую носил хитроумный герой *ñomal' porqj ira* – «Старик в заячьей парке».

Вот как описывал внешний вид остяцкой парки этнограф XIX в. П.И. Третьяков: «Весь костюм остяка заключается, преимущественно, в парке, сшитой в виде мешка с рукавами, из оленьих кож шерстью наружу. Опоясавшись очень низко, остяк подбирает парку со всех сторон, навешивая её на поясе. Рукава, суженные к кистям рук, обыкновенно обвязываются в этом месте ремнями и оканчиваются рукавицами, которые остяк, в случае нужды, отворачивает, просовывая руку в сделанное около кисти отверстие. Грудь около шеи постоянно открыта» (Третьяков, 1869. С. 387).

По сохранившимся музейным образцам такой одежды и фотографиям с её изображением в данной конструкции можно выделить следующие



Илл. 91–92. Парка (кырняжка). Северные селькупы. Фото: К. Доннер, 1913 г.



Илл. 93. Парка (кырняжка). Вид спереди; вид сзади. Рисунок по фотографии из кн. «Одежда народов Сибири». 1970. С. 84. Рис.: З. А. Игнатенко

важные элементы: цельнокроенность, мехом наружу, сходящиеся полы встык (на животе полы расходятся), прямой разрез спереди, прямые длинные вшивные рукава, наличие кожаных завязок на полах, различная длина перед и спинки, небольшая длина в целом (до колен). У северных селькупов отмечены дополнительно следующие особенности: рукава собраны на манжеты из подстриженной оленьей шкуры; рукавицы наглухо пришиты к рукавам; полы надставлены полосами оленьей шкуры и появляется запах правой полы на левую; к подолу в некоторых случаях пришита меховая надставка – панда (Прыткова, 1970. С. 85). См. илл. 91–93.

Наряду с короткой промысловой шубой у южных селькупов существовала другая верхняя одежда, имевшая описательное название *ponžel porq* ‘камусная порга’ или еще подробнее – *tabek ponžel porq* «белики камусная порга» (*tabek* – белка), *šit ponžel porq* «соболя камусная порга» (*šit* – соболь) и т. д. Ее характерной особенностью является наличие меховой подкладки («подстежки»), собранной из камусов мелких пушных зверьков.

Меховую подкладку делали ворсом внутрь, а сверху обшивали тканью, по возможности – сукном или плюшем, позднее – драпом (поэтому на русском языке такой вид верхней одежды селькупы называли чаще словом «пальто», чем «шубой»). На р. Чижапке между подстежкой и тканью делали прокладку из оческов волокна конопли. Для чумьлькупов с рек Тыма и Чижапки основной частью сборного меха служили беличьи лапки. На Чижапке допускалось комбинирование мехового материала со шкурками, снятыми с утиных голов. Птичьи шкурки обычно шли на отделку горловины. Жители бассейна р. Парабели основным в меховом наборе считали лапки соболя.

Иногда всё меховое полотно собиралось только из одних соболиных или беличьих лапок. Длинная шуба из такого меха, сшитая женщиной, являлась наглядной демонстрацией удачи и опыта промысловика-мужчины. Однако чаще однородных лоскутов меха на целую шубу не хватало, и тогда набор дополняли лапками рыси, резали на ленты целые шкурки горностая. Комбинирование с птичьими шкурками допускалось, но это считалось очень трудоемким занятием.

Из сборного меха шили как длинные шубы (мужские и женские) – *čumbil porq*, так и детские полушубки – *kawka porq*. Крой их был всегда одинаков: две полы *porqitpetk* и спинка *porqit moq*. Рукава *tūnaŋ* (кет.), *kollala* (*kolla* – часть руки от локтя до плеча) (нар.), *qolalʒ* (ср.обск.) делали из ткани. Шуба имела запах правой полы на левую. Самодельные деревянные пуговицы-палочки *mullaga* пришивали за середину палочки и застегивали на петельку. Горловина застегивалась наглухо. Снаружи горловина обшивалась на р. Чижапке шкурками с утиных головок, а на Тыму из беличьих хвостов и шкурок с хвостом горностаев. На Тыму известны также отложные воротники на шубах. Подол женской шубы, правая пола и обшлага рукавов обычно имели отделку в виде широкой полосы меха, чаще из горностая с хвостами (см. илл. 94–96).



Илл. 94–95. Шубы с меховым подкладом и отделкой подола, правой полы и обшлагов с использованием меха горностая. Фото: К. Доннер, р. Кеть, 1912 г.



*Илл. 96. меховой подклад из лапок соболя. Шуба хранилась в семье Б. А. Соиспаева.
Фото: Н. А. Тучкова, р. Парабель, пос. Нельмач, 1995 г.*

Можно выделить следующие конструктивные элементы шубы из сборного меха: обязательное наличие меховой подкладки (ворсом внутрь) из камусов мелких пушных зверьков (прежде всего – соболя, белки, горностая); верхнее покрытие из ткани; покрой прямой (в женском варианте чуть приталенный), распашной; наличие боковых швов; запах правой полы на левую; прямые вшивные рукава из ткани; наличие меховой отделки вокруг горловины, по подолу, обшлагам и правой поле (у женщин); длина шубы для взрослых мужчин – ниже колен, у женщин – до щиколотки, детская шуба до колен.

Длинная шуба из сборного меха представляла собой значительную семейную ценность. В XIX – начале XX вв. такая шуба была обязательным свадебным подарком невесте от родных жениха. Сборный мех наглядно демонстрировал семье невесты промысловую наполненность угодий в той местности, откуда приехал жених. Кроме того, изнанка шубы без слов рассказывала об охотничьем мастерстве и удаче мужчин и об уровне швейного искусства женщин его рода.

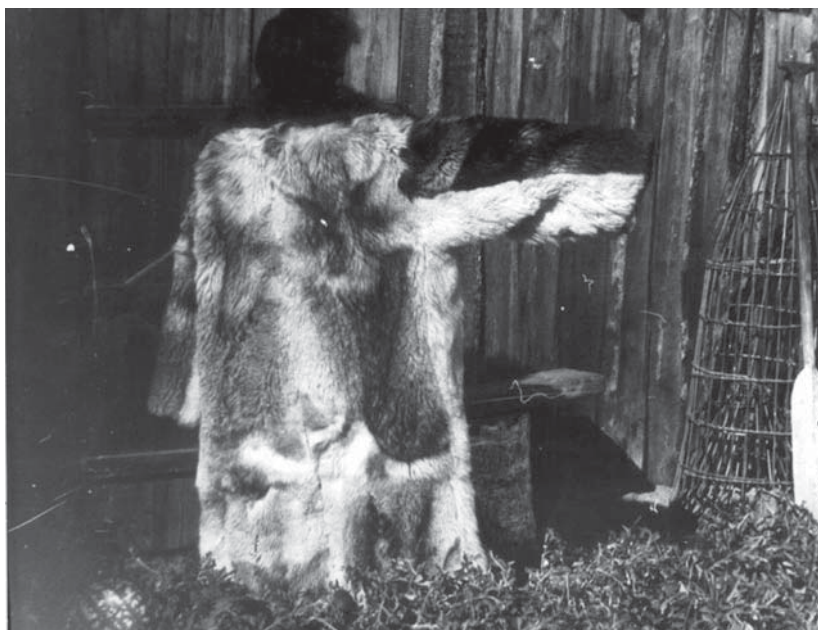
Помимо нарымских селькупов, такого рода шубы были отмечены у кетов («стёганая одежда с матерчатым верхом» – описание см: Алексеенко, 1967. С. 137), у северных селькупов на р. Баихе (см. фото: ИЭАС, 1961. С. 229); у васюганских хантов (Кулемзин, Лукина, 1977. С. 83).

Сборный, но не камусный, мех, также широко применялся для изготовления промысловых шуб мехом наружу, например, использовали куски заячьих шкур *ñewaporaq* или шили «заячьи одеяла» *ñewal' čōndēš* (нар.), *ñomal' qoril' čōntīrsa* (таз.).

Есть сведения о коротких меховых куртках без рукавов (Тым, Парабель) – как мехом внутрь, так и мехом наружу. Если предполагалось носить мехом наружу, то шили таким образом, что все лапки и хвосты свисали свободно. Покрой был следующим: две полы и спинка; полы встык; длина чуть ниже пояса; воротник и рукава отсутствовали.

В обских селькупских поселениях в качестве зимней верхней одежды в начале XX в. широко бытовали длинные овчинные тулупы мехом внутрь – *koneporaq* (*konēr* – овца) и длинные собачьи дохи мехом наружу – *kanakālpōraq* (*kanak* – собака). Они были распашные, с прямым станом, боковыми швами, с длинными рукавами и отложным воротником.

У северных селькупов в качестве зимней дорожной одежды в ходу были глухие сокуи и малицы – *sok*, *mal'čä* (таз.), заимствованные у ненцев (Прыткова, 1970. С. 98). См. илл. 98–100.



Илл. 97. 'канакалторг' – собачья доха. Семья Иженбиных-Соиспаевых.
Фото: А. Г. Тучков, пос. Новосельцево, 1995 г.



Илл. 98. Верхняя одежда северных селькупов. Фото: К. Доннер, 1913 г.



Илл. 99. М. Ф. Тобольжина в сокуе в период работы учителем у северных селькупов на р. Таз. 1940 г. Из семейного альбома М. Ф. Тобольжиной.



*Илл. 100. Сокуй.
Фото: К. Доннер, 1913 г.*

Благодаря иноэтничному влиянию, верхняя одежда из ткани рано проникла в среду селькупов и получила широкое распространение. В середине XIX в. М. А. Кастрен отмечал, что томские самоеды заменили «свои меховые одежды из оленьей шкуры на русское платье, которое здесь состоит по преимуществу из кафтана толстого сукна, покроем по-



Илл. 101, 102. Верхняя одежда из ткани.
Фото: К. Доннер, 1912 г.

Илл. 103. [Стеганая куртка]
с опояской. Ф. Тобольжин.
Из семейного альбома
Тобольжиных. 1930-е гг.

хожего на самоедско-остяцкую оленью шубу. Русские называют его зипуном, самоеды – *Kundsche, Kundje*» (Кастрен, 1860. С. 308).

Материалом для изготовления суконного зипуна служила, как правило, шерстяная покупная ткань разного качества. Покрой был прямой, правая пола запахивалась на левую. Носили зипун и мужчины, и женщины. Мужчины подпоясывали зипун опояской (Шатилов, 1927. С. 164). Суконный зипун наравне с меховой кырняжкой стал промысловой одеждой селькупов. О бытовании зипуна в Нарымском крае см. Бардина, 1995. С. 158. Образцы верхней одежды из ткани у остяков см. илл. 101, 102.

На Тазе в качестве «летней парки» встречалась ровдужная одежда *kotij porq*.

Во второй половине XX в. и кырняжку, и зипун вытеснила стеганая ватная фуфайка – *куфайка*. В советские годы именно она оказалась основной промысловой верхней одеждой для многих тасжников Западной Сибири (см. илл. 14, 35, 103).

Еще один вид верхней плечевой одежды из ткани, отмеченный только у южных селькупов в XIX – начале XX в., известен под названием *кваймы (qawij mĭ)* (кет.). Он представлял собой легкий суконный халат-«верхницу». Данная конструкция имела боковые швы, сходящиеся полы, но отсутствовали всякие застежки и завязки. Носили и мужчины, и жен-



*Илл. 104. Халат-верхница.
Фото: К. Доннер, 1912 г.*



Илл. 105. Кваймы – халат-верхница. Фото: К. Доннер, 1912 г.



*Илл. 106. Кваймы – халат-
верхница. Фото: К. Доннер, 1912 г.*
178



*Илл. 107. Нательная одежда
у селькупов: рубаха. Фото:
К. Доннер, р. Тым, Кеть, 1912 г.*

щины. При передвижении по лесу «верхницу» подвязывали узким пояском; но чаще полы ничем не скрепляли, лишь придерживали их руками, запахивая правую полу на левую. По данным Г. И. Пелих, обшлага и полы *кваймы* иногда обшивали контрастной тканью (Пелих, 1972. С. 40–41). Длина халата была чуть ниже колен; женский вариант – длинна почти до щиколотки.

На фотографиях К. Доннера этот вид верхней одежды запечатлен неоднократно (см. илл. 101, 104–106). Музейные образцы такой одежды отсутствуют.

Нижняя плечевая и поясная одежда

Нижняя плечевая одежда селькупов исторически фиксируется очень слабо. В середине XIX в. М. А. Кастрен упоминал, что рубаха «не принадлежит к народной одежде Томских остяко-самоедов». Однако уже в конце XIX в. рубахи получили в среде селькупов широкое распространение, и остяки-мужчины имели «по несколько ситцевых рубах и носили на себе иногда по две и по три зараз». Обязательно расстегивали



Илл. 108. Нательная одежда у селькупов: рубахи, платья на кокетке.
Фото: К. Доннер, р. Тым, Кеть, 1912 г.

ворот, так как несколько рубашек – показатель состоятельности и богатства. Нередко рубахи носили не снимая до того момента, пока нижние из них не начинали изнашиваться до последней степени (Плотников, 1901. С. 73). Называли рубаху, как и верхнюю плечевую одежду, словом *porq*, или соединяли с термином ткань *qam* – *qawij porqi* (кет.), *qaborq* (Обь, нар.). Образцы рубах см. на илл. 107, 108.

В первой четверти XX в. мужская рубаха у селькупов была с прямым разрезом до середины груди и широким, обязательно отложным воротником. [На фотографиях К. Доннера мы видим чаще воротник-стоечку.] Обшлага рукавов, воротник, разрез на груди и ластовицы (вшитый кусок ткани в районе подмышек) иногда «делаются из материи другого цвета, отличного от основного тона рубахи» (Шатилов, 1927. С. 164).

Женское платье называли, как и мужскую рубаху, *qaborq* (нар.), *qal' porqi* (таз.). Платья в начале XX в. шили на кокетке *перелинке*, с воланом *амбарой* на подоле. Ворот *ōŋ* (кет.), *ōkt* (нар.) делали «стоечкой», но встречались платья и с отложным воротником. Разрез на груди, ворот и ластовицы женского платья также иногда обшивались контрастной тканью. В качестве украшения на подол *nanž'i* (кет.) нашивали одну или две полосы яркого, обычно красного, цвета. 'Подподольник' также пришивали из ткани другого цвета (Шатилов, 1927. С. 165). См. илл. 108, 109.

У южных селькупов в первой четверти XX в. платье было серьезно потеснено юбкой и кофтой. Возникнув под влиянием русской моды, юбка *l'upka*, как и платье, имела волан по подолу. В некоторых случаях волан



Илл. 109. 'Тымские самоедки'. Нарядная шаль, платье на кокетке.

Фото: К. Доннер, р. Тым, 1912 г.

был многорядный (2–3 ряда). До 1930-х гг. нашивали на подол, отступив от его края ‘два пальца’, 1–2 полосы из контрастной ткани. Полосы шли над рядами волана. Кофта *kopta* имела самый разнообразный покррой, в зависимости от того, что носили русские женщины – от рубах прямого покроя до приталенных с рядом пуговиц на спине.

В 1920–1930-е гг. селькупские женщины начинают носить фартук *partuk*. К нему также пришивали волан по нижнему краю, а с правой стороны обязательный карман, в котором носили табакерку с нюхательным табаком.

Во второй половине XX в. и южные, и северные селькупы полностью перешли на покупную нательную одежду.

По поводу бытования у селькупов штанов, как поясной одежды, существуют весьма отрывочные сведения. Еще в XIX в. летом, вероятнее всего, мужчины штанов не носили (или их носили далеко не все мужчины). В описание П. И. Третьякова отмечено, что «летом остяки носят одни короткие ровдужные кожаны [о ровдужных парках *kotj̄l porq* тазовских селькупов см. выше в данном очерке]; таким образом нижние части тела, оставаясь голыми, выносят холод и мучительное терзание комаров» (Третьяков, 1869. С. 387).

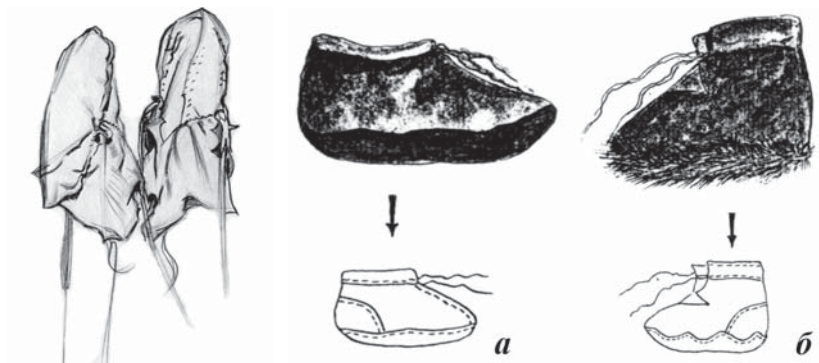
Селькупское название для штанов – *p̄m̄m̄j̄* (кет.), *p̄m̄b*, *p̄m̄b* (нар.) *p̄m̄m̄a* (таз.) – восходит к общесамодийскому слою лексики: Sam **p̄itm̄ä* (Janhunen, 1977. С. 127). В прошлом на Оби и Кети отмечено бытование штанов из рыбьих, в частности, налимьих кож; в конце XIX – начале XX в. штаны шили из телячьих шкур, с середины XX – из ткани. Уходя на зимний промысел в тайгу на длительное время, надевали дополнительно «верхние штаны» – *en̄el p̄m̄b*, присборенные у щиколотки; в них заправляли подол нижней плечевой одежды, а штанины натягивали поверх обуви.

Селькупские женщины в XIX – первой половине XX в. повседневно штанов не носили, но при необходимости надевали их зимой, отправляясь на промысел или в дорогу.

Обувь

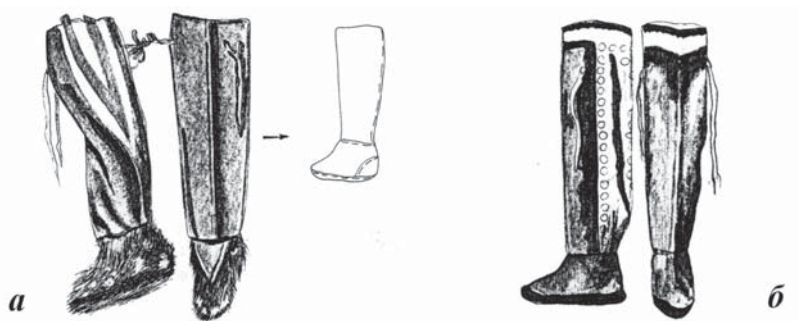
Основным видом обуви у селькупов была конструкция, состоящая из подошвы, головки и отдельно пришитого голенища. В южно-селькупском ареале такой вид обуви был хорошо известен под названием *чирки* (*чарки*) – как в селькупской, так и в русской среде. Северные селькупы на русском языке эту обувь называли *бакари*.

Селькупское название такой обуви *p̄w̄j̄* (кет.), *p̄w̄(̄)* (нар.), *p̄m̄j̄* (таз.) также восходит к самодийскому корню Sam **p̄äjm̄ä* (Janhunen, 1977. С. 118).



Илл. 110. Головки чирков.
Рис.: А.Г. Варгин, 1920 г.

Илл. 111. Головки чирков.
Из кн.: Пелих, 1972. С. 44–43.



Илл. 112. Чирки с голенищами. ГМЭ, колл. № 302-4/2, 3.
Рис. по фото из кн.: Прыткова, 1970. С. 88–89.

Головка чирка *pöwen ol*, *pēmīn olī* шилась обычно из кожи. Подошва *īlžīt* кроилась отдельно. У щиколотки пришивалась полоска кожи, через которую продевался шнурок. При стягивании шнурка чирок плотно обхватывал ногу, а сверху образовывалась оборка. Иногда полоску кожи для хода шнурка делали из заячьего меха, и тогда оборку называли опушкой. Чирки без голенищ носили, в основном, женщины; мужчины – только «на ближнюю дорогу». Как правило, к головкам чирков обычно пришивали голенища *pagol'ži* (нар.), *pöwīt pakīl* (ср.обск.), *pēmīt kūtī* (таз.) из кожи (в прошлом, вероятно, из рыбьей осетровой кожи), лосиных камусов или из сукна; они были высотой до колен и подвязывались под коленом ремешком *pōtīr* (таз.). В Нарымском крае подвязки на чирках служили этническим показателем при различении русских и остяцких чирков (Бардина, 1995. С. 168).



Илл. 113. «мягкая трава» / «обувальная трава» – высушенная озерная осока.
Рис.: А.Г. Варгин, 1920 г.

В зимний мороз чирок выполнял лишь роль чехла: перед тем, как его надеть, ноги утепляли толстым слоем высушенной озерной осоки *pudagl' nuž'i* – букв. «мягкая трава». На русском языке эту траву называли также «обувальная трава». Позднее на ступню под траву стали надевать теплую портянку, шерстяной носок или носок из собачьего меха.

Зимой носили также чирки с 'головками' из лосиного камуса шерстью наружу *kirajpōw* или *tarajpōw* – 'мохнашки' (*tar* – мех).

В Нарымском крае чирки долгое время составляли достойную конкуренцию валяной обуви. До 1950-х гг. в лес на промысел зимой отправлялись исключительно в чирках. Валяная обувь имеет сравнительно жесткие голенища, плохо сгибается, в особенности на сильном морозе. По этой причине ноги быстро утомляются при ходьбе на лыжах, в первую очередь в икрах и во взёме. У кожаных чирков мягкая подошва и удобная по ноге форма, кроме того, они сохраняют полную гибкость в любой мороз. Поэтому долгое время предпочтение, как промысловой обуви, отдавали им (Матов, 1951).

Чирки оказались практически единственным элементом из национальной одежды, сохранившимся у южных селькупов вплоть до 1990-х гг., хотя со временем их стали изготавливать «из брезента, а в качестве головок используются галоши фабричного производства» (Васильев, Головнев, Малиновская, 1993. С. 146) .



Илл. 114. Сестры Нояковы в чирках и вязаных чулках. Нарым, 1940-е гг. ТОКМ 11561

Кроме чирков и их разновидностей, у селькупов в середине XIX в. М. А. Кастрен засвидетельствовал наличие обуви «из оленьей шкуры, с длинными голенищами, частью из толстого сукна, частью из мягкой оленьей кожи, которая заменяют панталоны». В начале XX в. М. Б. Шатилов также упоминает «ноговицы», состоящие «сплошь из оленьей кожи, как и тунгусские «унты»». Такая обувь плотно облежала ногу «наподобие длинного, выше колен чулка» (Кастрен, 1860. С. 308; Шатилов, 1927. С. 164; см. также илл. 92).

Селькупские женщины для тепла в обувь надевали длинные (до середины бедра) чулки *čulg*, связанные из шерстяных ниток на одной игле. Их вязали «мешком», без пяток; от носка – вверх. Такие чулки бытовали в селькупских семьях до 1960-х гг. Короткие мужские носки, связанные этим способом, бытуют в населённых пунктах Томской области до настоящего времени.

Головные уборы

Наиболее распространенным головным убором селькупов был платок *qawin rī* (кет.), *qawri*, *qajri* (нар.). И женщины, и мужчины носили его круглый год. Различными были только способы ношения платка. Женщины обычно надевали платок, сложив его по диагонали. Концы завязывали узлом на затылке или под подбородком. Ношение платка с незавязанными концами не отмечено.

Женщины могли ходить и с непокрытой головой. Однако когда женщины готовили пищу, платок завязывали плотно, надвигая по самые брови.

Мужчины сворачивали платок жгутом и обвязывали его вокруг головы или, сложив косынкой, завязывали узел на затылке. Зимой нередко обматывали платок вокруг шеи как шарф. Сейчас в обиход селькупского населения прочно вошли шарфы.

Селькупское название для шапки – *ükku* (кет.), *ög*, *üg* (нар.), *ükj* (таз.). В прошлом селькупы носили шапку-капор «вроде чепца, подвязывающегося под подбородком». Капор делали двойным, на меховой подкладке. Подкладку двойного капора тазовские селькупы делали из оленьего меха, а верх – из сборного меха, комбинируя беличьи и песцовые



Илл. 115. Головные уборы, распространенные у селькупов в нач. XX в. на Кети и Тyme. Фото: К. Доннер, 1912 г.

лапки, птичьи шкурки (Прыткова, 1970. С. 89). У южных селькупов, наоборот, подкладку капора делали из сборного меха с использованием птичьих шкурок, а верх обшивали тканью (Шатилов, 1927. С. 164; Пелих, 1972. С. 44).

Помимо капора у южных селькупов существовала шапка «остроконечной» формы. В середине XIX в. М. А. Кастрен писал, что у Томских Самоедов головной покров был «у мужчин высокий и остроконечный (остроконечная форма пользуется у Самоедов большим уважением; от того и кумиры их изображаются с заостренным черепом); у женщин – плоский и закругленный; первый из мягкого оленьего меха, второй из беличьего или из горностаевого» (Кастрен, 1860. С. 308).

Остроконечной формы добивались тем, что кроили клиньями, собирая их вертикально к макушке. Шапку клиньями на русском языке называли «финкой».



На фото К. Доннера (илл. 106) двое мужчин стоят в высоких шапках, скроенных из вертикальных широких клиньев (вероятно, всего 4 клина); видна меховая оторочка (или же виден меховой подклад, если допустить, что шапки сделаны из плотного сукна).

В XX в. для нарядной шапки использовали мех выдры, оленя, шкурки гагары, лебедя или лисьи лапки. По краям делали опушку из беличьего или соболиного хвоста. И, как в свое время заметил М. Б. Шатилов, «шапка составляет видное место в одеянии остяка и шьется с большим старанием» (Шатилов, 1927. С. 164–165).

В первой половине XX в. были в употреблении шапки в форме «кубанки», круглые матерчатые шапки с широким околышем-отворотом. Повсеместно распространились картузы, кепки; с середины XX в. и по сей день в обиходе «ушанки».

Рукавицы

Рукавицы называли словом *porri* (кет.), *pob* (нар., ср.обск.), *pori* (таз.). Обские селькупы в прошлом шили рукавицы из стерляжьей кожи, снятой мешком. Полоски чешуи со спины и боков стерляди в этом

случае не снимали, так как рукавицы из рыбьей кожи с костяной чешуей были гораздо крепче (Пелих, 1972. С. 41).

А. И. Кузьминой и Г. И. Пелих в 1960-е гг. были записаны высказывания следующего рода: «Дядя говорил, что раньше мы кулаками не дрались, а дрались рукавичкой стерляжьей. По лицу царапаешь, кровь с лица побежит; он и отойдёт подальше...» (Обь: Сондорово, запись по-селькупски А. И. Кузьминой / Рукописный архив А. И. Кузьминой, Band 23, Heft 9. С. 188–189).

Северные селькупы делали рукавицы из оленьих камусов и наглухо пришивали их к рукавам, оставляя незашитым место над ладонью для вынимания руки. К концу рукава, прикрывая это отверстие, пришивался кусок ткани.

У южных и центральных групп селькупов в начале XX в. рукавицы были обычно двойные: *исподки* и *верхонки*. Исподки вязали из овечьей шерсти на одной игле. Отсутствие резинки у рукавиц, связанных одной иглой, особенно нравилось рыбакам, так как зимой намокшие в холодной воде ладони легко просунуть в широкое устье таких рукавиц. (Образец рукавицы, связанной «на одной игле» – илл. 103).

Верхонки делали из оленьего камуса, собачьих шкур, позднее – из брезента.

Есть упоминание об изготовлении селькупам на Оби трехпалых рукавиц для стрельбы из лука (см.: Пелих, 1972. С. 44).

Пояс

Название пояса у селькупов: *ūñj*, *kū* (кет.), *čō* (нар.), *kō* (ср. обск.), *čū* (таз.). Мужчины подпоясывали верхнюю одежду, когда отправлялись в тайгу на промысел. К поясу подвешивали нож в деревянных ножнах и небольшую кожаную сумку, в которой держали кремь, огниво и трут, позднее – спички, табак. На Тыму вспоминают пояса широкие, кожаные, обшитые сукном, имеющие по три завязки с каждого конца. Были пояса, украшенные нашивками из ткани, рядами пуговиц, и даже расшитые бисером (такие пояса привозили с верховьев Тыма). В быту мужчины носили пояс нерегулярно.

На р. Парабель и на Оби, говоря о поясе на русском языке, использовали термин «опояска» или «ремень», так как он был мягкий, плетеный «как подпруга» или узкий, кожаный. Подпоясывались также скрученным в жгут лоскутом ткани.

У северных селькупов бытовали пояса из ровдужных ремней *kotjil' tēmnj*. Концы мужской опояски «в виде шегольства» распускались; на опояске висел ножик (Третьяков, 1869. С. 387).

Женщины имели плетеные из шерстяных нитей пояски и подвязывались ими поверх верхней одежды или поверх платья (см. илл. 101), но не регулярно; обычно, если отправлялись в дорогу или на промысел. Если же дорога вела в город, где много людей, «а люди в городе разные встречаются», то под платье на поясе завязывали отрезок от невода – *sajip*. Этот оберег пожилые селькупки использовали и в 1990-е гг. Считают, что узлы на сети будут препятствием для вредоносного существа: *lōz* к душе не доберется, пока все узелки не распутает на сети. Кусок саипа вешали и над входом в дом, и корове на рога – с той же целью оберега. Русскими в Нарымском крае это не практиковалось (устное подтверждение П. Е. Бардиной).

Представления, связанные с одеждой

В представлениях селькупов Нарымского края любой узел воспринимается как связующее звено между реальным и ирреальным, своеобразный «перекресток» или «мост». В вязаных чулках никогда не хоронили умершего, иначе душа не сможет окончательно уйти, «будет путаться в узелках». В обуви (чирках) также никогда не хоронили. Еще в недавнем прошлом (до 1960–70-х гг.) у южных селькупов умерших хоронили в специально сшитых из белой материи чулках. Их шили на «живую нитку» без узелков, надевали на умершего перед положением в гроб и перетягивали веревочками, не завязывая узлов; молодым – выше колена, остальным – под коленями. В целом «смертная одежда» должна была быть чистой, и в ее состав не должны входить вязаные вещи. По-селькупски: узел – *saruj* (кет.), *arj* (нар.); связать в узел – *sarigu*, *artigu*.

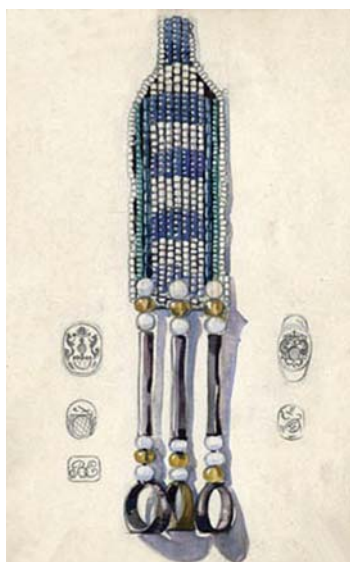
У селькупов считалось, что нельзя принимать в подарок старые вещи (ношеную одежду, обувь), особенно от старых людей – с одеждой придут и болезни этого человека. Перешивая одежду со старшего ребенка младшему, никогда ее не отрезали, т. е. «не укорачивали» силу и здоровье старшего. Когда шили новое платье, старое не распарывали, по старой одежде не кроили. Обычно кроили «на глаз»; обувь кроили по выкройкам. Все это отражает представление об одежде как о вместилище не только физического тела, но и духовного тела человека.

Аксессуары и украшения

Очевидцы вспоминают, что одежда селькупов не была богата украшениями, имела невзрачный внешний вид. Однако говорить об абсолютном отсутствии нарядности одежды селькупов не приходится,



Илл. 116. Деталь накосного украшения*. Рис.: А.Г. Варгин, 1920 г.



Илл. 117. Деталь накосного украшения*. Рис.: А.Г. Варгин, 1920 г.



Илл. 118. Наплечное и нагрудное украшение*. 'Ивассо' жены С.Е. Сутарева. Налымка, р. Кеть

* Такие украшения никогда не отмечались исследователями у селькупов. Данные изображения, сделанные художником А.Г. Варгиным (экспедиция А.А. Савельева в верховья р. Кеть) являются уникальным свидетельством, возможно, бытовавшей у селькупов традиции бисероплетения.



Илл. 119. Канса. Остяцкая трубка.

Рис.: А.Г. Варгин, 1920 г.

стоит только взглянуть на искусно подобранные сочетания цветовых оттенков сборного меха. Требовалось немалое мастерство, чтобы сшить мелкие кусочки ровно, гладко и подобрать их по цвету. Тот факт, что сборный мех шился как подкладка и носился ворсом внутрь, сыграл определенную роль в том, почему искусность селькупских мастериц осталась незамеченной. Северные селькупы также комбинировали мех по контрасту, сшивая для парки несколько кусков шкур (оленья, зайца).

Селькупы также всегда старались украсить подол, правую полу и обшлага шубы, обшивая их мехом. Обшлага обычно делали широкие – их ширина равнялась длине «двух

белых лапок». На натальной одежде обшлага, подол, подподольник и ластовицы также обшивали или делали из контрастной ткани, выполнявшей при этом функцию оберега. Фиксируются одна-две полосы, как украшение на подоле. Есть единичные и неконкретные упоминания о «рисунке».

Северные селькупы украшали подол парки меховой надставкой из белой оленьей или собачьей шкуры, между пандой и подолом вшивали полосу ткани с геометрическим орнаментом (углы, треугольники). Вышивкой цветными нитками были украшены куски ткани на рукавах, прикрывающие отверстия для вынимания ладони (Прыткова, 1970. С. 83–84). Украшения имела обувь северных селькупов: их голенища, сделанные из сукна или ровдуги, были орнаментированы мозаикой из ткани, в которой сочетались обычно два цвета (красный и зеленый); ровдужные голенища окрашивали в светло-коричневый или темно-желтый цвет и по светлому фону коричневой краской наносили круги и полосы. Украшению подвергалась задняя (икроножная) сторона голенищ (Прыткова, 1970. С. 88–89). Декоративные элементы присутствовали и на иных деталях обуви: головки чирков (и у северных, и у южных селькупов) иногда имели вшитые треугольники из ткани, на завязках были нанизаны несколько бусин. Взддержка головки чирка делалась из меха зайца и реально присутствовала на обуви как опушка.

Кроме того, селькупские женщины активно носили съемные украшения – бусы *pūsajla*, серьги *qočala*, кольца *l'āqala*, подвески к косам – как покупные, так и самодельные.

Обязательной принадлежностью мужчины-охотника у тазовских остяков была маленькая охотничья сумка, в которой лежали огниво и трут, «последний по принятому всеми инородцами обыкновению, готовится из пережженной травы», а также трубка, которая кладется за пазуху (Третьяков, 1869. С. 387).

Современная одежда селькупов

Полное и окончательное вытеснение селькупской традиционной одежды самодельного производства произошло за период с конца XIX до середины XX в.

В 1927 г. Е. Н. Орлова отмечала, что на Кети еще бытовали «шубы, сшитые из мелких кусочков меха (беличьих лап, голов, шеек и т.д.)», но это всё были «старые меха», так как теперь «белку без лапы, хвоста и головы заготовители не примут, а тратить единственную свою валюту на свою одежду не по карману туземцу» (Орлова, 1928. С. 17).

В первой половине XX в. были собраны немногие образцы селькупской одежды для музеев (Государственный музей этнографии в Санкт-Петербурге, Томский и Колпашевский краеведческие музеи, Музей культур (Хельсинки)), опираясь на коллекции которых, можно получить некоторые объективные данные (Описания музейных коллекций см.: Прыткова, 1970; Пихновская, 2001; Тучкова, 2002).

Вытеснение своей самодельной одежды у селькупов происходило в два этапа: сначала селькупы начали шить одежду традиционного покроя из покупных материалов (привозная ткань вытеснила мех и кожу), отказались от создания сборного меха, а затем с середины XX в. стали сразу покупать унифицированную одежду.

В настоящее время покупная одежда является основной для селькупского населения. Искусство изготовления сборного меха утрачено, практикующих мастериц нет. Есть только воспоминания о наблюдениях за этим процессом. Забыты многие детали и покрой национальной одежды. В целом сведения о старинной традиционной одежде селькупов носят фрагментарный характер.

Н. А. Тучкова

3.6. СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ

Свадебный обряд

Различные аспекты семейно-брачных отношений у селькупов и описание их брачных обрядов рассматривали следующие авторы: Н. Костров (1857), М. Ф. Кривошапкин (1865), П. И. Третьяков (1869), А. Г. Воронов (1900), А. Ф. Плотников (1901), Л. Н. Доброва-Ядринцева (1925), Е. Н. Орлова (1928). Однако наиболее полно эти вопросы освещены в работах Е. Д. Прокофьевой (1952), Г. И. Пелих (1955, 1962, 1963, 1981), В. В. Лебедева (1976, 1980). Особой тщательностью проработки данного вопроса отличаются работы И. Н. Гемуева (1980, 1984). Для написания данного раздела использованы также полевые материалы Н. А. Тучковой.

По выводам И. Н. Гемуева, в XIX в. у селькупов наиболее распространенной формой брака был калымный брак; в начале XX в. его позиции серьезно были потеснены браком «убёгом» и браком со свободным выбором партнёров; с середины XX в. последний тип брака стал преобладающим.

В селькупском языке процесс создания новой семьи отражен следующим образом: вступить в брак мужчине, жениться – *nädegu*, *nadembegu* (нар.), *nettigu* (кет.); вступить в брак женщине, выйти замуж – *tebendegu* (нар.), *tibindigu* (кет.); пожениться, «друг друга взять» – *ñāmdi īgu* (кет.). Термины для обозначения собственно свадьбы и для названия жениха и невесты отсутствуют; с внедрением русского языка и традиций селькупы стали использовать соответствующие русские слова.

Структурно свадебный обряд селькупов, сопровождающий калымный брак, состоял из трёх этапов – досвадебного, непосредственно свадьбы и послесвадебного – и включал в себя церемонию сватовства, свадьбу в чуме (доме) родителей невесты, переезд невесты к жениху и свадебного гуляния в чуме (доме) родителей жениха.

Досвадебный этап

Брачный возраст и воспитание. Девушки в селькупских семьях выходили замуж обычно в 16–17 лет, хотя фиксируются случаи вступления в брак в 13–14 лет. В этом возрасте они должны были обладать «определённым минимумом хозяйственных навыков»: уметь нянчить младших детей, мыть на речке посуду, подметать пол в доме, стирать (стирали в куженьке, без мыла, тёрли кулаком), шить одежду, собирать ягоду, помогать рыбачить (вынимать рыбу из запора). Однако в случае недостаточной подготовленности к семейной жизни, неумение что-либо делать не являлось препятствием для замужества (особенно, если девушка была молода), так как считалось, что всему необходимому ее обучат в новой семье.

Иносказательно девочку, готовую к браку, по-селькупски называли *čamže* ‘лягушка’, а мальчика *šunđeka*, *šunžeka* ‘воробышек’ (нар.); более того, *čamže* было синонимом слова ‘женщина’ и одновременно это слово обозначало ‘женское место’ (орган), поэтому в определённом контексте оно воспринималось как ругательство.

Девочка считалась выросшей, как только у нее начинались регулы – *kar čaža* ‘кровь идёт’, *ńargana čaženda* ‘красное идёт’. Никто из родителей о приходе этого физиологического события не рассказывал; минимальный набор информации – как себя вести, что делать, девочки получали от старших сестёр и подруг. В гигиенических целях селькупки использовали древесные стружки и тряпки.

До вступления в брак девочки в селькупских семьях обладали относительной свободой: им было разрешено гулять, посещать вечерки, общаться с представителями противоположного пола – «пусть нюхаются». Допускались заигрывания, любовные игры: ухаживать за девушкой *nätär kolä’ptižo* (таз.); обнимать – *qāwalgu* (нар., кет.), *qāmalqo* (таз.); целоваться – *ńidigu* (нар., кет.), *l’am nitimpižo* (таз.). Однако при этом строгим был запрет добрачных половых связей; уходя на вечерку в русскую деревню или в 1930-е гг. на гулянку в клуб, девочки должны были получить разрешение у отца, а по возвращении показаться ему на глаза («у мамы не отпрашивались, мама не хозяйин»).

Позором считалась потеря невинности и огласка этого события, а также рождение ребёнка вне брака («девка сураза принесла»). В XIX в. П. И. Третьяков писал по данному поводу следующее: «Если девушка забеременела, то родители не обвиняют её, но, рассказывая о таком событии всем родичам, отыскивают соблазнителя и заставляют его жениться на обольщенной девушке или заплатить калым. Последнее кажется для родителей важнее самой чести и замужества их дочери. Прижитый

таким образом мальчик оставляется матери, а девочка отдается отцу» (Третьяков, 1869. С. 389).

До 1940-х гг. крайне неприличным было, если девушка показывала голые колени – «стыд потеряла» (стыд, мера, предел – *чиž*, *čur* (нар.), *soriša*, *šoriš(i)* (таз.). Как беда или наказание воспринимались стриженные волосы, считалось, что потерявшая волосы женщина никогда не будет счастлива в семейной жизни.

Поиски невесты. Инициативу по поиску невесты брали на себя обычно родители жениха. Определяющим фактором при выборе невесты было социально-экономическое состояние ее семьи и родственные связи родителей жениха и невесты; брак допускался, если у жениха и невесты родня «дальше третьего колена», т. е. могли вступать в брак троюродные братья и сестры. Также обращали внимание на возраст невесты (хотя маленький возраст препятствием к браку не являлся), ее внешние данные, хозяйственные умения. Решение о сватовстве принимал отец жениха.

Родители невесты, в свою очередь, обращали внимание на состоятельность семьи жениха, его личную репутацию как охотника и рыбака, склонность к выпивке.

Сватовство. Заключение брака у селькупов традиционно происходило через сватовство (свататься – *imašqo* (таз.); *tebirčigu*, *teppiringu* (кет.)). Сватовству предшествовал обряд гадания. Эта процедура связывалась с необходимостью убедиться в правильности выбора невесты. Шамана приглашали старшие родственники жениха. Самым распространенным способом гадания на предстоящий брак было гадание на шаманской колотушке-лопатке *kapšit*; в упрощенном варианте – на ложке *holak*, *solak*. Если колотушка или ложка падала выгнутой стороной вниз, то ответ предсказателя был положительный; в противном случае искали вариант с другой невестой (Гемуев, 1980. С. 107).

После утверждения кандидатуры невесты шаманом начиналось сватовство. Сватом – *imačil' qur* (таз.) обычно был мужчина, старший родственник жениха, часто дядя – брат отца, иногда старший брат. Сватов могло быть двое. Важную роль при сватовстве играли жены сватов, они должны были в беседах с невестой и ее матерью расписывать достоинства жениха и склонить их к согласию на заключение брака. Непременной принадлежностью свата являлся деревянный посох *čürj* (кет.), *türj* (таз.), к верхнему концу которого привязывался красный платок. Другим отличительным признаком свата был новый медный котёл с обмотанной тканью ручкой, который он должен был держать в левой руке (Гемуев, 1980. С. 107).

Сватовство могло происходить в любое время года, но наиболее предпочтительным временем считалась весна. У северных селькупов пе-

ред началом сватовства семья жениха подкочевывала к стоянке семьи невесты и ставила неподалеку свой чум. Если расстояние между чумами оказывалось значительным, сваты и жених приезжали на оленях в стойбище невесты и разбивали свой временный чум рядом с чумом избранницы. У южных селькупов сваты и жених приезжали в поселок невесты и останавливались у своих дальних родственников или знакомых.

Традиционная процедура сватовства называлась описательно «та-скать котёл». Она заключалась в следующем. Жених складывал в медный котёл подарки семье невесты, как правило – куски ткани, одежда (платья, рубашки), шкурки пушных зверей, связки бус, деньги. Сват молча, без приветствий, появлялся с подарками в чуме невесты и ставил котёл на пол у ног отца девушки. Пришедшего свата встречали также молча. Проявление обычных норм гостеприимства считалось неприличным, так как это могло выказать заинтересованность родителей в сватовстве их дочери. Оставив котёл, сват так же молча уходил. Отец невесты рассматривал подарки и делал вид, что они его не устраивают (соглашаться с первого раза считалось неприличным). Младший брат невесты уносил котёл с подарками обратно к чуму жениха. Жених заменял некоторые вещи в котле более ценными либо увеличивал их количество. Сват снова относил котёл в чум невесты. Так повторялось неоднократно в течении 1–3 дней (Гемуев, 1980. С. 108–109).

Вот как описывает сватовство у тазовских остяков П. И. Третьяков: «Задумав жениться, остяк отправляется сам к родителям избранной им невесты или посылает свата. Если на спрос последнего выдать девушку родители её молчат, то сват уходит и возвращается уже с котлом, в котором лежит калым, состоящий из денег или сукна. Поставив котел перед хозяевами, сват уходит молча. Если родители невесты недовольны принесенным калымом, то выкладывают его за двери чума. Тогда жених перемещает вещи или добавляет...Немая торговля между родителями невесты и женихом оканчивается иногда в три и даже пять приемов» (Третьяков, 1869. С. 389).

Невеста, как правило, при сватовстве не присутствовала. Если же она оказывалась в чуме в момент сватовства, то ее накрывали платком или покрывалом. В доме ее отправляли в другую комнату или старались удалить на улицу. Ее согласия при заключении брака не спрашивали, но при этом старались добиться ее лояльности. Жены сватов, приехавшие с женихом, встретив невесту на улице или сделав свой визит в дом невесты, рассказывали о положительных качествах жениха, о преимуществах замужней жизни и т. п.

Когда отец девушки, наконец-то считал, что пора дать согласие на брак, он оставлял котёл у себя, и с этого момента начинался другой этап сватовства – переговоры о калыме.

Калым и приданое. Калым – *pājl* (кет.); термин для приданого не отмечен. Переговоры о размере калыма ведут сват (сваты) и отец невесты. Традиционно начинает разговор отец невесты, выражая сомнение, что его дочь готова к семейной жизни: «Наша дочь маленькая, ничего не умеет». Сваты возражают: «Мы ее сами всему научим». После этого вступления следовал разговор по существу – о размере калыма, величина которого определялась исходя из возможностей семьи жениха. У северных селькупов в начале XX в. калым равнялся 8–10 оленям и 100–150 рублям. В южном ареале широко практиковалась уплата калыма пушминой, которую жених заготавливал заранее (за год и более до сватовства), а также покупной одеждой, скотом, деньгами (Гемуев, 1980. С. 109–110).

П.И. Третьяков дает следующие соотношения при уплате калыма: «...по принятому обычаю олень или 3 р. сер. считаются за один калым; большой котел или халат нанковый – за два, суконный же халат – за три калыма» (Третьяков, 1869. С. 389).

Когда стороны приходили к соглашению о величине калыма, отец невесты назначал день свадьбы. Иногда это был уже следующий день после сговора, в других случаях выбирался день через 2–3 недели. На этом сватовство заканчивалось.

До свадьбы жених выплачивал калым (или часть его), дарил семье невесты дополнительные подарки, при этом матери невесты обязательно дарили шаль или платок в связи с удачным завершением сватовства. В XIX в. у южных селькупов особо ценным подарком считалась шуба для невесты из сборного меха, по которой родные невесты могли убедиться, что к ним посватался удачливый охотник-промысловик, способный добыть большое количество пушнины (белок, соболей), из чьих лапок сшита шуба (на одну шубу уходило до 1000 камусов мелких пушных зверей); заодно демонстрировалось швейное мастерство женщин из семьи жениха. После раздачи подарков жених уезжал к своим родителям вместе со сватами.

Размер приданого при сватовстве не оговаривался. В некоторых случаях, при небольшом калыме, приданое могло равняться ему. Однако обычно калым в несколько раз превышал по стоимости приданое, причем превышал настолько, что, как писал П.И. Третьяков, «из достаточного калыма родители иногда отделяют часть в приданое за своею дочерью» (Третьяков, 1869. С. 390).

У северных селькупов в приданое входили шесты и покрышки для нового чума, несколько оленей (отец мог выделить дочери часть оленей

из уплаченного за нее калыма), нарты, покупную утварь. У южных селькупов в приданое входили одежда, постельное белье, кухонная утварь, деньги.

В период между сватовством и свадьбой происходило оповещение всех живущих в окрестностях о предстоящем радостном событии. Особое внимание уделялось приглашению шамана. За ним выезжали специально, привозили ко дню свадьбы и относились как к особо почетному гостю.

Накануне свадьбы невеста посещала священное место своей семьи и оставляла там принесенный с собой подарок духам – обычно платок, который она завязывала на живую ветвь растущего дерева. Считалось, что если она не выполнит этого обычая, то ослепнет (Гемуев, 1980. С. 111–112).

Свадьба

Свадебная одежда и украшения. Особой свадебной одежды у селькупов не существовало. На свадьбу старались надеть всё чистое, по возможности новое. Невеста надевала украшения – накосные подвески, бусы, серьги, кольца. В конце XIX–XX вв. все украшения были, как правило, покупными. Считалось, что после свадьбы платье невесты обладает особой силой: в случае болезни ребенка женщина заворачивала его в свое свадебное платье (юбку), надеясь, что он выздоровеет.

Обряды в чуме (доме) невесты. Продолжительность свадьбы была разной – до семи дней. В первый день свадьбы к (чуму) дому невесты съезжались жених с родителями и родственниками и все приглашенные. Невесту, укрытую шалью таким образом, чтобы не видно было лица, до прихода жениха усаживали в чуме на новую оленью шкуру в почетном месте – *sitki*, напротив входа за очагом. Считалось, что это место в чуме сакральное, чистое, а пребывание в нем в определенные моменты жизни приносит счастье. Оленья шкура символизировала будущее единение супругов. Жениха на сомкнутых руках вносили в чум двое юношей – его друзей. В руках жених держал новый белый платок. Этим платком жених обводил символический круг вокруг головы невесты. Считалось, что с момента, «как он платок обвёл», невеста принадлежит ему, и он может забрать её в любой момент. Принесённый женихом платок вешали на один из шестов чума, где он находился определённое время после свадьбы. Этот платок символически отмечал место жениха в чуме своего тестя, и одновременно являлся маркером, оповещающего любого, посетившего чум, что дочь хозяина чума вышла замуж (Гемуев, 1980. С. 112–113).

Повесив платок, жених усаживался рядом с невестой на одну шкуру. Мать невесты накрывала их одной шалью. Затем новобрачным подносились одна на двоих кружка чаю. Половину выпивал жених, остальное – невеста. После этого шаль с новобрачных снималась, и они присоединялись к гостям. Родители невесты в присутствии жениха давали наставления дочери, где особо подчеркивалось, что она отныне должна слушаться мужа и его мать.

Гости размещались в чуме по кругу, справа и слева от молодых. В центре правой стороны сидели родители невесты и жениха. Рядом с ними до начала камлания сидел шаман. Угощением для гостей служили мясные и рыбные блюда, чай, покупные продукты – пряники, конфеты, мёд. Гости брали пищу по старшинству.

С конца XIX в. обязательными на свадьбе были спиртные напитки – водка, настойка из можжевельника. Веселье выражалось в песнях, игре на музыкальных инструментах (варгане, бандурке, гармошке, балалайке), танцах-пантомимах. Возле чума шли игры молодежи и детей: «Молодежь... начинает борьбу, или пробует силу, перетягивая друг друга на палке, а иногда начинает плясать с припевом: *тыльчик ныльчик самаэ-*



Илл. 120. Свадебное застолье. Фото: К. Доннер, 1912 г.

га – ‘вот как, вот как хорошо’; *тыльчик ньльчик кашика* – ‘вот эдак худо’ (Третьяков, 1869. С. 390).

Завершалась свадьба в чуме (доме) невесты гаданием шамана на лопатке (ложке). Сначала шаман гадал о будущей совместной жизни и возможном количестве детей у новобрачных, а затем и всем присутствующим.

После свадьбы, если жених уже уплатил калым, он мог забрать невесту вместе с приданым и увезти ее в свое стойбище (поселение). Если же калым был выплачен не до конца, то молодой муж около месяца и больше жил у тестя, работая в его хозяйстве. Лодку или упряжку оленей, на которой муж перевозил молодую жену в свой дом, обычно украшали колокольчиками. В дом родителей мужа новобрачная входила, закрыв лицо и голову платком (Гемуев, 1980. С. 109, 113).

О брачной ночи П. И. Третьяков писал следующее: «Брачное ложе между молодыми супругами бывает по истечении некоторого времени, когда супруги успеют несколько свыкнуться. Если невеста очень молода, то супружеская связь наступает иногда через год. Случается, что остяк, не найдя в своей молодой жене целомудренности, начинает требовать от её родителей часть отданного им калыма, и тогда между зятем и тестем возникает ссора, продолжающаяся иногда несколько лет» (Третьяков, 1869. С. 390).

Пир в доме жениха. На это событие собиралось множество гостей из числа родственников и соседей. Оно также сопровождалось обильным угощением (мясо, рыба), после которого следовали песни, танцы, сценки-пантомимы, спортивные состязания. Веселье могло растянуться на несколько дней, и поэтому собственно свадебные дни называли описательно *örl'e tattaut nedel'kond* – «гуляли (пили) неделю». По окончании дней пира в доме жениха считалось, что свадьба закончилась.

Послесвадебный этап

После свадьбы молодые получали иной социальный статус – статус женатых людей, что закреплялось терминологически. Новобрачные начинали обращаться друг к другу: ‘старик’ *ara* (нар.), *ira* (таз.) и ‘старуха’ *paja* (нар.), *ima* (таз.). Окружающие также называли их ‘старик и старуха’ *ara pajasiq*, даже если пара была очень молодой. Эти возрастные термины фактически выполняли функцию терминов «муж и жена».

Венчание. В XIX в. у южных селькупов закрепились установка на венчание в церкви после заключения брака по традиционному обряду. Право обвенчаться с невестой (женой) мужчина получал только после

уплаты калыма. Таким образом, венчание фиксировало сам факт расплаты за жену, с чем связывалась престижность венчания. Играло свою роль и другое обстоятельство. Поскольку селькупы считались христианами, то священников, обслуживающих приходы с инородческим населением, церковные власти обязывали фиксировать все случаи вступления в брак, венчать новобрачных и не допускать «жизни во грехе». При таком отношении венчание получило функцию регистрации брака, но редко воспринималось как божественное освящение брачного союза.

Во второй половине XIX в. на территории Нарымского края действовало более десяти церквей, где и совершались основные таинства по христианскому обряду – венчания, крещения, отпевания. Тымская Свято-Троицкая церковь, Каргасокская Спасская церковь, Васюганская Крестовоздвиженская церковь, Крестовоздвиженский собор г. Нарыма, Парабельская Спасская церковь, Инкинская Троицкая церковь, Тогурская Воскресенская церковь, Троицкая церковь с. Кетского (Моховская церковь), Николаевская церковь с. Кетного (Максимоярского), Пророко-Ильинская церковь с. Новоильинского, Преображенская церковь с. Молчанова.

У северных селькупов церковная регистрация браков осуществлялась священниками, изредка посещавшими их кочевья. Процедура венчания по сравнению с обычной носила упрощенный характер: таинство совершалось в «приличной» юрте, где на обычном столе раскладывали св. Антиминс, св. Дары, Евангелие и крест, развешивали или расставляли походные иконы; на брачующихся надевали церковные венцы, иногда складные, а если их не было, то прикладывали иконы. Венцы или иконы над головами молодых держали их поезжане (Гемуев, 1980. С. 117).

Избегание. У северных селькупов отмечен обычай избегания молодой – ей запрещалось открывать лицо в присутствии отца и братьев мужа. Сроки избегания длились от момента входа молодой в дом родителей мужа и до рождения первого ребёнка. П. И. Третьяков писал, что «по заведенному обычаю невестка не только не говорит с родителями и братьями своего мужа, но даже не считает приличным в присутствии их быть без покрывала. Когда нужно о чем переговорить с этими родственниками, то молодая женщина делает это через своего мужа (Третьяков, 1869. С. 391). У среднеобских селькупов традиции избегания не выявлены.

Другие формы брака. Наряду с калымным браком у селькупов на рубеже XIX–XX вв. отмечается широкое распространение браков «убёгом» и браков со свободным выбором партнёра. И, напротив, крайне редким становится заключение брака по колыбельному стовору или как обмен сёстрами (последняя форма брака известна у селькупов больше как

фольклорная традиция: герой отдает свою сестру за своего друга, а сам женится на его сестре).

При браке «убёгом» жених заранее договаривается с невестой о побеге, назначает день и место встречи, а затем отвозит в свой поселок или в лес в укромное место, где беглецы выжидают некоторый срок. Выждав время, они приезжают к родителям невесты и просят прощения. Срок возвращения не был определен и зависел от характера отца похищенной и его намерений. Крайним сроком считался год или рождение первого ребёнка.

Решив, что можно надеяться на прощение, молодые приезжали к родителям жены с подарками. Войдя в дом, кланялись в ноги и лежали на земле, пока отец жены не разрешал подняться. Простив молодых, отец обычно благословлял их на совместную жизнь, принимал вместе с матерью подарки; затем начинался свадебный пир, закреплявший примирение.

Распространение браков убёгом связано с нежеланием платить калым, отсутствием средств на его уплату, опасением, что девушку не отдадут за данного жениха из-за каких-либо его личных качеств. Особое распространение браки убёгом получили в связи с участвовавшими в начале XX в. случаями селькупско-русских брачных предпочтений. В случае неуверенности, что отец русской невесты даст согласие на брак при традиционном сватовстве, похищение невесты являлось приемлемой альтернативой для решения проблемы заключения межэтнического союза (Гемуев, 1980. С. 118–120).

Брак *со свободным выбором партнёра* получил распространение также в этнически смешанной среде, где было сильно влияние русских традиций. При такой форме брака жених или его дружки приходили к невесте, делали ей предложение, и она сама принимала решение – пойти или нет замуж за данного претендента. Невеста могла «думать» несколько дней, в течение которых дружки, навещая ее дом, расхваливали жениха. Получив от невесты согласие на брак, жених засылал сватов, которые просили согласия у отца и матери невесты.

Калым при таком сватовстве не обсуждался и не выплачивался. Приданое состояло из двух частей: скот, утварь и посуду давали родители, а постельное и носильное бельё невеста готовила сама. По окончании сватовства устраивалось просватанье – небольшой пир в доме невесты, куда приглашались ее близкие родственники и родители жениха. После просватанья невеста с подругами готовила приданое, а накануне свадьбы собирала девичник. Затем был пир в доме невесты, где жених выкупал косу невесты, а утром следующего дня происходило венчание в церкви по христианскому православному обряду.

Жених и невеста на венчание одевались по русской сельской моде. На невесту одевали, в том числе, и фату с прикрепленными к ней бумажными цветами. После венчания молодые и их гости отправлялись в дом жениха, где продолжалось празднество. Вечером новобрачных укладывали спать в отдельном помещении, а утром сваха проверяла «честность» невесты и торжественно объявляла результаты проверки (Гемуев, 1980. С. 121–124).

С середины XX в. браки с русскими для селькупов стали преобладающими, особенно в южном ареале. Первоначально русских женщин селькупы-мужчины брали в близлежащих чалдонских деревнях. Селькупские парни посещали вечерки, где присматривались к девушкам, знакомились с ними. Далее события обычно развивались по сценарию брака убёгом. Таким образом, путь консолидации местного селькупско-русского населения прокладывали именно селькупы-мужчины и русские женщины, так как без их взаимных симпатий и стремления связать свои жизни воедино, смешанные браки не стали бы массовым явлением. Кроме близости хозяйственного уклада (русские в Нарымском крае, так же, как и селькупы, активно занимались промыслами – охотой, рыболовством, собирательством) и формальной общности вероисповедания, для русских женщин немалую роль играли и чисто житейские причины – боязнь остаться «в девках» из-за большого количества младших сестёр или из-за малочисленности мужчин в селе; стремление выйти за хорошего охотника или рыбака, с которым надёжно в любой голодный год и т. п.

Получив русскую жену, селькуп делал ей подарок – шубу из беличьих или соболиных лапок, берестяную утварь, украшенную орнаментом, связку пушнины. Позже подарки получали и родные молодой жены. Адаптация русских женщин к чужой, но не чуждой культуре проходила, по воспоминаниям самих женщин, достаточно легко. Рыбачить и готовить еду из дичи или рыбы они умели, выучить язык мужа им помогали сестры и мать мужа. Вот только на охоту русских жен, как правило, не брали, и шить традиционную селькупскую меховую одежду они не могли. Зато именно русские жены активно начали внедрять в селькупское хозяйство огородничество и домашнее скотоводство, а также ткачество и вязание шерстяными нитками. Началась усиленная интеграция культур, успешно протекавшая весь XX в.

Обряды, связанные с рождением ребёнка

Дородовые обряды

Согласно традиционной системе мировоззрения селькупов, подателем жизни для людей выступает *Hon* – ‘Бог’. Бог через своего по-

сланника *Ноп Коллу Сул* ‘Крылатого духа’ внедряет душу родившемуся человеку (Тым). Также Ноп через отверстие в небе посылает шерстинки и семена на землю, из которых появляются звери и ягоды для пропитания людей (Ураев, 1994. С. 74; Гемуев, 1984. С. 143–144). По североселькупским материалам, душу на землю посылает *Илынтыйль Кота* ‘Жизненная Старуха’ через Солнце *Челы*: как только на женщину падает солнечный луч, в ней начинается новая жизнь – ребёнок (таз.) (Прокофьева, 1976. С. 107).

Эти данные близки представлениям, записанным у ваховских хантов, территориально обитавших между южными и северными селькупами, которые считали, что ‘Мать-дух’ *Пугос-лунг* «маленьких ребят выкачивает» в колыбели на золотой крыше своего жилища, «таких маленьких, что и на глаз не видно», а при восходе солнца с первым лучом посылает их на землю; «куда этот луч попадает впервые, там и родится ребёнок – всё равно осяк ли, русский ли» (Вах) (Шатилов, 1931).

Рождение ребёнка являлось важным событием в семье, особенно если это был первый ребёнок. О беременности узнавали по снам и физиологическим приметам. Беременная – *nanžedēl, ńanžek < nanže* – живот (нар.); *ĩjasimil’, perqisimil’* (таз.). Счет дней вели по луне, вычисляя приблизительно день родов.

Северные селькупы для роженицы ставили специальный чум, готовили место для родов. Если невозможно было поставить отдельный чум, женщина рожала в жилом помещении, откуда предварительно удаляли мужчин. Строго соблюдалось правило, согласно которому нельзя было рожать на том месте, где до этого рожала другая женщина (Гемуев, 1980. С. 125).

Роды

В селькупском языке существует следующий набор глаголов, которыми можно выразить процесс появления человека на свет: ‘собираться родить’ – *qonžigu* (нар.); ‘родить’ – *tēlĩžigu* (кет.), *čēlĩmtiqo* (таз.), ‘родиться’ *čēlĩngu* (нар.), *tēlĩngu* (кет.), *čēlĩnqo* (таз.), а также ‘рождение’ *čēlĩpsa* (таз.).

Роды принимала опытная умелая женщина, повитуха – *šumaža* (нар.), *šōmatal’* (таз.); принять роды, «бабничать» – *šamažigu* (нар.). При появлении схваток она проверяла положение ребёнка в животе роженицы, укладывала ее для родов, направляла ход родов – «в животе у роженицы руками ходит», принимала ребенка, перерезала пуповину. Пуповину перерезали ножом; по данным И. Н. Гемуева – наконечником стрелы (описание стрелы см. Гемуев, 1980. С. 125). Перевязав пуповину, младенца обмывали в берестяном тазу тёплой водой и заворачивали в кусок ткани:

«шумажа голову правит – тряпкой голову затягивает как платок, положение головы делает; затем ноги ребёнку связывает, чтоб ровные были». Приняв роды, повитуха становилась новорожденному и его матери «как родственница». Ей за участие в родах дарили платок (Тагаева, 2002).

Роды не всегда проходили легко. Считалось, что трудные роды – признак «нечестности» женщины (наличия у нее внебрачных связей). Широко бытовало поверье, что если женщина расскажет о них накануне родов или во время родов, ей легче станет рожать.

Послеродовые обряды

По окончании родов женщина должна была лежать 2–3 дня и затем, начиная уже сидеть и стоять, она еще 2–3 дня находилась в изоляции – в родильном чуме или в отгороженной для родов части помещения. Шумажа или иные близкие родственницы готовили ей еду. На пятый день женщина покидала место родов, но еще в течение месяца считалась «нечистой», соединившейся с иным миром. Обряд очищения состоял в том, что женщина трижды перешагивала через специально разведённый костёр.

В первую неделю жизни младенца укладывали во временную колыбель – берестяную коробку. Считалось, что от рождения до отпадения пуповины он еще полностью находится во власти того мира, откуда он пришел и в любой момент может уйти назад.

Если ребёнок прожил первую неделю, значит, он собирается жить в этом мире. Чтобы уберечь его от влияния злых духов, производили некоторые магические действия, например, на щеке делали «вышивку», продевая сквозь кожу 2–3 волоска из шерсти оленя (Гемуев, 1980. С. 128). До тех пор, пока у ребёнка не появятся первые зубы, он считается абсолютно беззащитным перед духами-лозами. Для того чтобы их отпугнуть, в колыбель нужно было положить острый металлический предмет – нож, позднее чаще использовали ножницы. Если эту меру предосторожности не предпринять, то лозы могут похитить ребёнка или подменить его «своим», и тогда его ждет мучительная жизнь (Пелих, 1972. С. 337; Гемуев, 1980. С. 128; Тагаева, 2002. С. 199).

Недельного младенца укладывали в берестяную колыбель. Колыбель – *šops* (нар.), *šopsi* (кет.), *pitj* (таз.). Ее форма была одинаковой как для мальчиков, так и для девочек. В ней ребёнок находился до 3–4 месяцев (илл. 121).

Внутри колыбели насыпали сухие тополиные гнилушки, которые часто меняли. Кроме того, специально для младенца сушили несколько кусков тополиной коры – балберы, которую растирали в порошок и использовали как присыпку (Тагаева, 2002. С. 199).



Илл. 121. Берестяная колыбель для младенца.

Рис.: А. Г. Варгин, р. Кетъ, 1920 г.

С четырёх месяцев ребёнка помещали в лежачую колыбель с широкой деревянной обечайкой. Для мальчика обечайку делали из ели, для девочек – из берёзы. В южном ареале в качестве колыбели использовали крестьянскую русскую зыбку – квадратную раму с натянутой тканью, подвешенную под потолком жилища.

Когда у ребёнка появлялись первые зубы и он начинал сидеть, ему изготавливали сидячую деревянную колыбель со спинкой (описание устройства и процесса изготовления колыбелей см.: Гемуев, 1980. С. 129–135; Хомич, 1988. С. 28–29). См. илл. 122, 123.

Весь младенческий период ребёнка крепко пеленали, используя для пелёнок ткань, тонко выделанную оленью шкуру или заячье одеяло; пелёнки *püñiś* (таз.), пеленать *püñittiŋo* (таз.).

После появления зубов для ребёнка изготавливали «куклу» – индивидуального духа-покровителя и хранили ее в лукошке с «куклами» других членов семьи. Если ребёнок заболел, то «кукле» делали подношения: у ребёнка заболела голова – дарили ей платок, поранил ногу – кукле шили обувь, болит живот – шили одежду и т. п.

Если ребенок умирал в возрасте до года, то его хоронили в дупле дерева или в специально изготовленном из ствола столбе. См. илл. 125. (Гемуев, 1980. С. 135).

Имя ребёнку давали также после появления зубов, а до того момента называли ‘маленький сыночек’ *kiba ij*, ‘маленькая девочка’ *kiba ne*.



Илл. 122. Дневная деревянная колыбель селькупов. Фото: К. Г. Шаховцов, р. Тым



Илл. 123. Остячка Дарья Пыришина из юрт Пыль-Карамо. Приехала с ребенком в Кананак на голосование.. Фото: И. С. Фатеев, р. Тым, 1938 г.



а



б

Илл. 124 а, б. Ребенок в берестяной коробке.
Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.

В XIX–XX вв. в течение первого года жизни детей крестили в церкви (крещение – *lōstiqo*) и давали имена в соответствии с православным именником. Однако параллельно с христианскими именами у селькупов продолжали существовать свои имена-прозвища, образованные по правилам традиционной селькупской антропонимики (см. Гемуев, 1980. С. 136–138; Малиновская, 1995. С. 158–161).

Ни в первый год жизни, ни в последующие годы ребёнку не справляли дни его рождения; ничем не отмечали этот день и взрослые. Воспитанием мальчика занимался обычно отец, девочку воспитывала мать. Жизнь леса и основы поведения на природе ребёнок получал нередко от бабушки, которая брала малышей с собой каждый раз, когда сама отправлялась в лес.

На старших девочек рано ложились обязанности няньки – селькупские семьи до 1960-х гг. были многодетные. Вырастая, дочери выходили замуж, сыновья женились. Только младший сын должен был задержаться у родителей, и именно на его плечи ложилась обязанность содержать родителей в старости.

Похоронно-поминальные обряды

Сведения о похоронно-поминальном обрядовом комплексе северных и южных селькупов приведены, в основном, в работах Г. И. Пелих (1972) и Е. Д. Прокофьевой (1976, 1977), а также в работах А. В. Бауло (1980) и Л. Т. Шаргородского (1990). Сравнительный анализ похоронно-поминальных традиций населения Западной Сибири был произведён В. М. Кулемзиным (1994). Реконструкции похоронной обрядности предков южных селькупов – древнего и средневекового населения Среднего Приобья – на археологическом материале посвящены работы А. П. Дульзона (1955, 1957), Л. А. Чиндиной (1969, 1975, 1977, 1984), А. И. Бобровой (1980, 1987, 1998).

Катологизация всех, известных исследователям могильников дорусского населения Томско-Нарымского Приобья, была заложена в конце XIX – нач. XX вв. А. Ф. Плотниковым (1901), и продолжена в XX в. А. П. Дульзоном (1956), Л. А. Чиндиной, Ю. И. Ожередовым, Я. А. Яковлевым (Чиндина, Яковлев, Ожередов, 1990; Ожередов, Яковлев, 1993; Яковлев, 1994).

Анализ данных о захоронениях селькупов XVIII–XIX вв., сведения о локальном их разнообразии и эволюции погребальной обрядности даны А. И. Бобровой (2007).

Представления о смерти. Основными причинами смерти людей, по мнению селькупов, были следующие. Поскольку *Нон* дает человеку жизнь, то он ее и отнимает, когда сочтёт, что срок жизни кончился. Как долго надлежит каждому человеку прожить – «Бог сам знает». Поэтому смерть воспринималась как предопределение свыше. Также распространённым было мнение о том, что в течении жизни человек «тратит» свою душу (жизненную силу, дыхание), и к старости душа становится совсем «короткая», так что в конце концов она исчезает совсем. Но наиболее распространённой причиной смерти считалось, что мёртвые родственники позвали живого человека и увели его душу к себе, особенно если умерший не был старым, отжившим свой земной срок человеком.

Предполагали, что душа умершего после момента смерти сразу поднимется вверх и потом в течение трёх дней будет бродить около жилища и посещать все места, которые посещала при жизни. После похорон тело умершего в кедровой колоде уплывало вниз по течению реки к устью, где «за морем» находился город мертвых *lattari'l' qetti* (таз.).

Состояния смерти на селькупском языке селькупы описывали следующими терминами: умереть *qūgu* (нар., кет.), *quqo* (таз.); смерть *qōssan* (кет.), *qurta* (таз.); смерть в воде (утонуть) *qongu* (нар.), *qoptiqo*

(таз.); от удушья (задохнуться) *inwanniġu* (нар.); повеситься *sikkidigi* (кет.); утопленник *üttij qupil' qum* (таз.); покойник, труп *lattar* (кет., таз.).

Предпохоронный этап

Место покойного до похорон. У северных селькупов умершего на 2–3 дня оставляли в жилище на том месте, где он умер. Если умирал старик, старуха или ребёнок до 14 лет (т. е. кто при жизни имел право подходить к священному месту в чуме – *sitki*), то их тело переносили в эту священную часть жилища. Если умерший был издалека, то по истечении трёх дней его тело выносили на улицу и укладывали на нарту, где оно лежало до приезда его родственников (Прокофьева, 1977. С. 70).

У южных групп селькупов в XX в. также хоронили на третий день. До погребения он лежал в доме; если в доме были иконы – под иконой. Посуду в помещении всю накрывали, зеркала занавешивали.

Трапеза с покойным. Пока умерший лежал в жилище, ему ставили пищу в то же время, когда ели сами, причем, сначала кормили умершего. После трапезы его еду выливали в огонь. Время от времени в огонь бросали табак и водку, если умерший курил и пил (информанты: М. Н. Тагаева (Ласкино), К. Е. Гоголева (Нарым)).

Обмывание и одевание. Селькупы Нарымского края в XX в. практиковали обмывание тела покойного. Это делали посторонние люди (не родственники). Обмывание происходило на 2–3-й день. Обмывали тряпкой из берестяной коробки. Эту коробку потом ломали и выбрасывали (нар.) (Н. П. Макшина, Нельмач). Мыли «в две воды»: первая – мыльная, вторая – споласкивание. Эту воду затем выливали на улице под завалинку дома. Мыло, которым мыли покойного, отдавали самому старшему из тех, кто обмывал.

В XX в. у северных селькупов после обмывания на тело надевали обычную одежду – нижнюю и верхнюю. Лицо умершего закрывали белым платком. Всю одежду в нескольких местах разрезали по швам (таз.) (Прокофьева, 1977. С. 70).

У южных селькупов в XX в. не отмечена порча смертной одежды. На покойного надевали то, что он носил при жизни. По возможности старались надеть всё чистое. Новые (неношенные) вещи не надевали, так как умерший мог не узнать на том свете новую вещь, не определить ее как свою. Пуговиц на смертной одежде должно было быть как можно меньше.

Особым элементом смертной одежды были белые матерчатые чулки. Их не готовили заранее, а шили родственники умершего после его



Илл. 125. Кладбище с. Ратта: столбики с детскими захоронениями. Раттовские селькупы до сих пор хоронят младенцев, умерших в возрасте до года, в столбиках, а не в земле. Фото: О. А. Казакевич, 2002 г.

кончины. Надевали их вместо обуви и повседневных вязаных шерстяных носков. Считалось, что в вязаных вещах нельзя хоронить, иначе душа запутается в узелках и не сможет покинуть тело. Матерчатые чулки шили на «живую нитку» без узелков (нар.) (Тучкова, 1996. С. 88–89).

Обязательным элементом до первой четверти XX в. был нательный крестик. Его нередко надевали при положении умершего в гроб и в советский период – в течении всего XX в.

Гроб. В прошлом гроб делали в виде долбленной колоды. Гроб (кет. *sĕ*, нар. *sĕ*, таз. *sĕ*). Материал – кедр: «гроб долбили из кедры, дно и бока стёсывали» (нар.: Ласкино).

Долбить начинали сразу после известия о смерти. После изготовления гроба все стружки и щепки тщательно собирали. Часть стружек смешивали с оленьей шерстью и набивали ими подушку для умершего. Оставшиеся стружки везли на кладбище и там сжигали на поминальном костре (таз.) (Прокофьева, 1977. С. 70). Гроб в тот же день делали, как умер, чтобы успеть положить «солнцем», т. е. до заката. Если вечером умер, то на другой день делали (Тюхтерево).

Есть устные свидетельства, что в прошлом гробом служила долблёная лодка, распиленная поперёк пополам: «Раньше так хоронили: старый обласок отрезали, корму отрезали; головой в нос положили и досками закрыли» (Ласкино).

По данным археологов с начала XIX в. под влиянием русских переселенцев подавляющее большинство аборигенного населения Нарымского Приобья хоронило умерших в дощатых гробах прямоугольной или трапециевидной формы. «Отдельные захоронения в долблённых колодах тоже имели место на могильниках Барклай, Тискинском, Нёготском, Варгананжинском, но гораздо чаще, чем у селькупов, они встречались на кладбищах чулымских тюрков» (Боброва, 2007. С. 106). Дощатый гроб делали узким, чтобы едва протиснуть в него тело.

Северные селькупы в правой стенке гроба делали сверлом отверстие, через которое, как предполагалось, живые – родственники или шаман – смогут общаться с покойным. Тело клали в гроб сразу, как он был готов или на третий день, перед самым началом похорон. Голову укладывали на подушку с кедровыми стружками и оленьей шерстью, под тело стелили кусок ткани; гроб ставили на оленью шкуру.

В Принарымском и Парабельском регионе в гробу делали подстилку из сухих листьев (с банного веника), а подушку некоторые пожилые женщины готовили себе заранее, собирая очески своих волос (Нельмач).

По данным археологов, на Тыму селькупы берестой обёртывали умершего и гроб, или же умершего, или только гроб; отмечено также наличие перовых подушек под головами покойных в могилах начала XIX в. (Боброва, 2007. С. 103; Кутафьев, 1938; цит. по: Боброва, 2007. С. 104).

С середины XX в. бересту заменила белая ткань (простыня). «Простынь на два куска делили: два метра вниз, два – вверх. Не заворачивали, а именно накрывали» (Нарым).

Оплакивание и разговоры с покойным. Родственники подходили к умершему и спрашивали его: «Далеко ли ты пошёл? Легко ли тебе? Хорошо ли ты о нас думаешь?». При этом спрашивавший поднимал гроб за тот конец, где были ноги. Если гроб поднимался легко, значит умерший не унес с собой обиды на спрашивающего. Если же он обижался, гроб поднимался тяжело (таз.) (Прокофьева, 1977. С. 70).

В Приобье над покойным родные также могли причитать в голос. При прощании целовали умершего в лоб.

Пока солнце не село, покойному можно смотреть в лицо, но на ночь его лицо обязательно закрывали тканью.

Отложенные похороны. В XX в. потомки селькупов в Нарымском Приобье вспоминали, что если человек умирал зимой, то до весны его тело лежало в амбаре рядом с домом или где-то за посёлком, а после вскрытия рек его отвозили на кладбище и хоронили по всем правилам (нар.). Об этой традиции у тымских селькупов писал в 1930-е гг. П. И. Кутафьев: «...труп человека, умершего зимой, подвешивали в амбаре в холодном месте и хранили до весеннего половодья, после чего отправляли по реке на общее кладбище, где хоронили в грунтовой яме» (цит. по: Боброва, 2007. С. 104; Кутафьев, 1938).

В некоторых случаях ждали не только весны, но и возвращения близких, которые должны были проститься с умершим или провести похороны. «У бабушки Чининой, у которой я жила на квартире, умер зимой дед. Его в гроб забили и поставили во двор. Пока бабушка в урмане была, гроб стоял в сарайчике. Она вернулась – похоронили. А без неё не стали» (р. Чижалка).

Похороны

Хоронить называли термином *pokilešpigu* – букв. «яму палкой делать» (нар.).

На похороны собираются родные, и все, кто может присутствовать на них.

Кладбища. Термин для названия кладбища: *lejet* «деревня костей» (кет.), *tujmekti* «земляные холмы» (кет.), *qāyal' lejet* (кет.); *qāya* «могила», *qāyatpar*, *qāyalmuš* «могильный плёс» (нар.); *lattarij' meqti* или *lattarij' etti* (таз.).



Илл. 126. Селькупское кладбище пос. Толька Пуровского р-на Ямало-Ненецкого АО.

Фото: О. А. Казакевич, сентябрь 2000 г.

В Среднем Приобье на территории проживания селькупов известно два основных типа захоронений: грунтовые могильники (чумылькупский ареал – Тым, Васюган, Парабель) и курганные могильники (южноселькупский ареал – Обь: «среднеобские» шёшкупы и «верхнеобские» сюсыкумы, Чая, Кеть). (Боброва, 2007).

У каждой семьи было «своё» кладбище, на котором покоились умершие родственники. Если же селькуп умирал вдалеке от своего семейного кладбища, его везли по воде к родному поселку и хоронили среди «своих» либо хоронили на ближайшем кладбище, и тогда необходимо было «выкупать» землю – для этого с умершим «отправляли» медные монеты.

Археологические данные подтверждают, что и грунтовые кладбища, и курганные могильники селькупов «носили родовой характер». «Об этом можно судить по большому количеству могил и их упорядоченному расположению на некрополях Путика и Зубрековском» (Боброва, 2007. С. 105).

Располагались кладбища обычно ниже по течению реки относительно места поселения живых людей. Как правило, на возвышенном месте, чтобы весенние воды не затапливали «поселение» умерших.

На основе анализа поздних захоронений археологами был сделан вывод о том, что к первой половине XIX в. в Нарымском Приобье грунтовый способ погребения значительно потеснил наземный, хотя и не вытеснил его окончательно (наземные захоронения имели место в могильниках Тискинском и Барклай) (Боброва, 2007. С. 106).

Перечень могильников Среднего Приобья, соотносимых с предками селькупов, дан в работах Яковлева (1994) и Бобровой (2007).

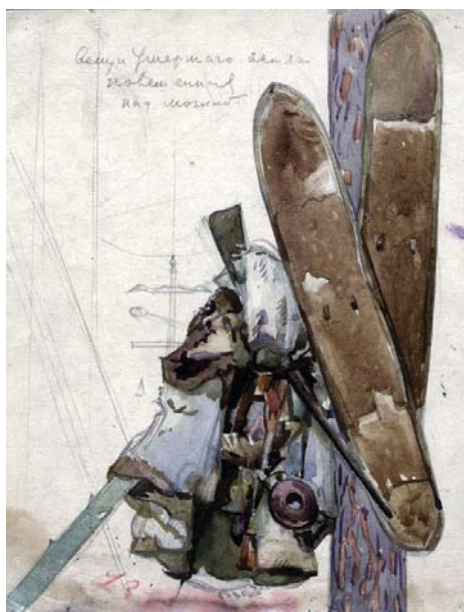
Могила. Готовили могилу родственники умершего или посторонние люди по просьбе родственников. Отец и мать не принимали в этом участия. Могильную яму (яма, могила – *qil* (кет., таз.), *qıl* (нар.)) рыли глубиной «в рост человека без головы», для детей – «в половину роста взрослого человека». Тем, кто рыл могилу и делал гроб, отдавали остатки мяса, не съеденного на похоронах, и оставшуюся одежду умершего (таз.).

По материалам поздних кладбищ Васюганья XVIII–XIX вв. была выявлена определённая зависимость между глубиной могил и временем их сооружения: «...чем древнее были могилы, тем меньшую глубину они имели, и наоборот. К XX в. по глубине они сравнялись с могилами русских, достигнув уровня 1,7–2,0 м» (Боброва, 2007. С. 106).

По углам могильной ямы ставили столбы, высотой до уровня поверхности земли. На эти столбы клали расколотые вдоль брёвна (таз.). На дно могилы стелили две плахи – «подставки» для гроба. На Нёготском кладбище Я. А. Яковлевым были вскрыты две могилы XIX в., где гробы (долблённые колоды) были установлены на настиле из горбыля, по-



Илл. 127. Кладбище близ ю. Налимка на р. Кеть. Рис.: А. Г. Варгин, 1920 г.



Илл. 128. Вещи умершего, оставленные на могиле. Рис.: А. Г. Варгин, 1920 г.

крытом домотканой холстиной и покрытием из шкуры лошади (Боброва, 2007. С. 103).

Курганные захоронения. На Кети и Оби бытовал курганный способ захоронения, когда для умершего не копали могилу, а заворачивали в бересту и оставляли на поверхности земли, насыпав над ним небольшой холм. Если умирал родственник, то курган ранее погребённого вскрывали, укладывали поверх него вновь усопшего, и насыпали курган заново. Так поступали каждый раз, по мере перехода родных из этого мира в иной. Умершие лежали буквально друг на друге. Считалось, что площадь родовой «земли мёртвых» не должна была увеличиваться. Общий могильный холм назывался *t'ujmäkti* (кет.).

Курганные могильники с «напластованиями» умерших в Нарымском Приобье четко фиксируются археологами с периода средневековья. А. И. Боброва приводит следующую реконструкцию погребального обряда, сделанную ею на основе материалов Тискинского курганного могильника (пос. Тискино, 1200 км Оби). Начиная с XII в., общий некрополь жителей этой местности состоял из отдельных, вероятно, семейных участков. У каждой семьи было свое место. И взрослых, и детей хоронили на одном погосте, укладывая рядом друг около друга прямо на земле, не выкапывая никаких могил. Каждому выстраивали дом из досок или бересты, обкладывали его дёрном и присыпали землёй. Спустя некоторое время на месте такого погребения образовывался оплывший холм. Последующие захоронения производили рядами по периметру отведенной для захоронений земли. Ее площадь ограничивалась канавой или брёвнами (Боброва, 1998, 2007).

С конца XIV до XVII вв. население по Оби между устьями Чулыма, Чаи и среднего устья Кети продолжало хоронить в могильниках своих предков, стараясь членов одной семьи разместить на одном месте. Над умершими устанавливались домовины в виде срубов в 2–3 венца (устройство домовины см.: Боброва, 1998. С. 143).

Вынос тела. Северные селькупы гроб выносили из чума открытым, головой вперёд. Если гроб стоял в священном месте чума, то его выносили через дверь, головой вперёд. Есть упоминания, что из землянки в некоторых случаях гроб выносили через окно и ногами вперёд. На улице гроб устанавливали на нарту; если мужчина – на мужскую ездовую нарту, если женщина – на женскую нарту. К нарте гроб привязывали верёвками или арканом. В нарту впрягали двух оленей покойного (Прокофьева, 1977. С. 71).

Путь на кладбище. Аргиш на кладбище вел тот, кто копал могилу – «он знал дорогу». К его нарте привязывали оленей, везущих нарту с гробом, ее вёл отец или старший родственник. За ними ехали все родные и

несли или везли вещи умершего. Если кладбище близко, все шли пешком. Приехав на кладбище, гроб снимали с нарты, ставили на самом краю ямы. Лицо умершего открывали (Прокофьева, 1977. С. 72).

В Нарымском крае, как правило, покойника в гробу везли хоронить на лодке. На лодках же плыли и провожающие (нар.: Тюхтерево). Позднее, с середины XX в. нередко путь на кладбище стали преодолевать на лошади, поставив гроб на телегу.

Прощание с умершим. Родные подходили к умершему и прикладывались щекой к его лицу. Женщины плакали. Потом все присутствующие, взявшись за руки, обходили гроб и могилу по солнцу. В гроб клали личные вещи покойного. После этого гроб обвязывали ремнями или заколачивали и на вожжах или потяге от оленьей упряжи опускали в могилу. Всё, что соприкасалось с гробом, например, верёвки, которыми он был привязан к нарте, тут же резали на куски и бросали в могильную яму (Прокофьева, 1977. С. 72–73).

Вещи в могиле. В гроб клали самые необходимые вещи покойного: мужчине – нож, кисет, курительную трубку, огниво, чашку, ложку; женщине – швейный мешок, напёрсток, иголки, гребни, ножницы, чашку, курительную трубку, нож. Кто-либо из старших мужчин или шаман выкуривал три трубки табаку и пепел вытряхивал в гроб (это был табак для умершего). В яму вокруг гроба спускали оставшееся имущество покойного – одежду, обувь, посуду. Все вещи портили: у ножа ломали остриё, у иголок – ушки, у обуви – швы на подошвах и т. п. (Прокофьева, 1977. С. 73)

Деньги в могилу. У южных селькупов широко было распространено представление, что каждый должен быть похоронен на своей земле; но если отвезти на свою землю не удастся, то необходимо было «откупать» землю у чужих. Для этого старики, готовясь к смерти, складывали в карманы одежды медные монеты – копейки и пятаки, (обязательно медные и нечетные). Такие же деньги кидали и на могилу.

Могильный холм и надмогильное сооружение. Когда гроб с телом и вещи были уложены в могилу, сверху на поперечные брёвна настилали плахи. Настил покрывали берестяными тисками и сверху засыпали землёй.

У северных селькупов бытовали разные варианты надмогильного холма – по высоте. По одним установкам, холм должен был быть высоким – в рост человека, (нужно насыпать всю вынутую из ямы землю); по другим – холм не должен был быть высоким. Невысокий холм покрывали деревянной покрывкой, выдолбленной из кедровой колоды, размером несколько больше, чем гроб. Позже покрывку делали из плотно пригнанных кедровых досок. Деревянная покрывка – *innäl'*



*Илл. 129. Скарб умерших. Кладбище у с. Красноселькуп.
Фото: Т. Ю. Кобзарёва, Июль, 1971 г.*



Илл. 130. Кладбище у с. Красноселькуп. Фото: Т. Ю. Кобзарёва, Июль, 1971 г.



*Илл. 131. Надмогильные
сооружения на селькупских
кладбищах. Кладбище около
пос. Нельмач, р. Парабель.
Фото: Н. Л. Чугунова, 1992 г.*



*Илл. 132. Кладбище около
пос. Кикки-Аки.
Фото: А. А. Сюсюмов, р. Таз,
1998 г.*



Илл. 133. Надмогильное сооружение.

Фото: К. Доннер, р. Кеть, 1912 г.

pol' kor (таз.) могла быть установлена и после похорон – весной или осенью. Под покрывку можно было положить остатки имущества умершего, если по какой-либо причине оно не попало в могилу (Прокофьева, 1977. С. 73).

По североселькупским данным в прошлом через несколько дней после похорон над могилой устанавливали жертвенные деревья. На них вешали кусочки материи – жертвы. Затем их сменили «памятники» *olil' po* или кресты *pirnä*, на которые также вешали ткань белого цвета (Прокофьева, 1977. С. 74).

В Среднем Приобье в конце XIX и в XX в. были распространены надмогильные кресты (илл. 131). Приклады духам в виде лоскутов ткани вешали на ветви росших на кладбище кедров или непосредственно на крест (илл. 132).

На Тыму и Кети после засыпки ямы над могилой обязательно ставили домик, который делали из тёса или плах. Надмогильное сооружение – 'дом' *māt* (кет.), как правило, было с широким прямоугольным отверстием на одной из продольных сторон. См. илл. 127, 133. У северных селькупов отверстие в домике над могилой делали с торцевой стороны. См. илл. 128.

На Тыму могильный холм, перед тем как поставить домик, обязательно покрывали берестяной тиской (Кутафьев, 1938; цит. по: Боброва, 2007. С. 104).

Трапеза на могиле. У северных селькупов перед выездом из дома или непосредственно на могиле забивали одного оленя (быка), из той пары, что везла нарту с гробом. Если оленя забивали дома, то отрезали оленю голову, снимали шкуру, разделявали тушу, мясо заворачивали в шкуру и везли к могиле; если забой происходил на могиле, то варили половину туши. Голову убитого оленя клали на гроб или на воткнутый шест в 5–7 м от могилы. Когда мясо было готово, начиналось поминальное угощение. Около гроба ставили столик, на котором раскладывали куски мяса, сало, мозги. Это была еда для самого покойного и всех родных, умерших ранее. Позднее столик не стали делать, а рядом с гробом устанавливали тарелку с супом. Присутствующие на похоронах ели мясо, вспоминали покойного, призывали других умерших принять участие в трапезе. Остатки угощения и всё, что лежало на столике покойного, бросали в огонь (Прокофьева, 1977. С. 71–72).

Обратный путь с кладбища. После завершения похорон все присутствующие обходили могилу трижды по солнцу. Важно было не споткнуться при обходе могилы и при возвращении домой. Того, кто всё-таки споткнётся, ждала близкая смерть. После обхода могилы сразу отправлялись домой, унося всё оставшееся с собой (мясо, посуду). Нарту, на которой привезли гроб с телом, ломали и оставляли рядом с могилой. Возвращались тем же путём. Отъехав на некоторое расстояние от могилы, обгоревшей палкой рисовали поперечные полосы по своему следу или перегораживали след прутиками, выкладывая их зигзагом. Нельзя было также оглядываться назад, чтобы душа умершего не позвала за собой (Прокофьева, 1977. С. 74).

Послепохоронный этап

Поминки после похорон. В день похорон селькупы устраивали поминки не всегда; «скорей закопали, да на рыбалку». Термин для этого действия записан единично как *pet parim* (нар.). На русском языке поминки называли «обед»; и многие, вспоминая похороны своих родителей, умерших «до войны», говорили, что «обеда» не было. Со второй половины XX в. поминки стали устраивать регулярно. Вернувшись домой, все присутствовавшие на похоронах мыли руки и садились за поминальную трапезу. Основными блюдами на поминках были рыба и утка (р. Парабель, Нельмач). Обязательными были спиртные напитки. Поминки

также стали справлять на 9-й и 40-й день. В эти дни приходили посидеть на могилке.

У северных селькупов на следующий день после похорон родственники умершего не работали. Гости в этот день разъезжались по домам. Родные раздавали оставшееся имущество покойного. Второго оленя и половину упряжи, оставшейся от похоронной нарты, отдавали сыну или младшему брату покойного. Одежду отдавали родным, друзьям, а также тем, кто копал могилу (Прокофьева, 1977. С. 74).

Очищение жилища. Северные селькупы в некоторых случаях после похорон переносили чум, где случилась смерть, на другое место. В тех случаях, когда чум не переносили, в нём меняли подстилку – хвою, траву. Так же поступали и в землянке. В доме мыли полы и всю посуду.

Мытьё пола и всей посуды, находившейся в доме в момент похорон, было обязательным и у селькупов Приобья.

Посещение кладбища. После завершения всех мероприятий, связанных с похоронами, могилу больше не посещали или посещали крайне редко (весной или осенью). Если посещали, то слегка подправляли могилу, ставили перед ней еду, которую потом бросали в огонь. Сами ели около могилы у костра. Во время еды плескали водку и чай в костёр. Если проезжали мимо мест захоронения, то на могиле оставляли табак или еду (Прокофьева, 1977. С. 74).

Нарымские селькупы также подтверждают, что посещали могилки крайне редко. Одним из серьёзных поводов для посещения умерших родственников была ситуация, когда покойный начинал регулярно сниться.

Память о покойном. Упомянув имя покойного, к нему добавляли компонент *-чос* (Гемуев, 1980. С. 138); на русском языке говорили с использованием слова ‘-покойник’, например, ‘тятя-покойник’.

Древние типы захоронений и особые категории умерших. Г. И. Пелих выделяла на южноселькупском материале несколько типов захоронений и реконструировала обряд, бытовавший в прошлом. Наиболее распространённым, по ее данным, являлся способ захоронения в неглубокой (0,5 м) могиле без гроба, в вытянутом положении. В могилу клали пищу, посуду, вещи умершего. Вещи не портили. Рядом разводили костёр и устраивали трапезу. Над могилой строили деревянный сруб из 4–6 венцов. Захоронения такого типа могли быть как грунтовыми, так и наземными (Пелих, 1972. С. 64).

Другой распространённый тип – захоронение в неглубокой камере, в распиленной поперёк лодке. С покойником отправляли из пищи только рыбу и некоторые, необходимые ему вещи – топор, лук со стрелами. Могилу сверху накрывали продольными плахами и присыпали землёй. Получался небольшой курган овальной формы.

В прошлом селькупы практиковали способ воздушного захоронения, когда тело заворачивали в шкуру или бересту и подвешивали на ремнях на дерево. Через несколько лет остатки тела опускали в неглубокую яму и сжигали. В костёр бросали вещи умершего (Кулемзин, 1994. С. 357).

По-особому селькупы хоронили шаманов. Их тело устраивали в яме в сидячем положении, завернув в кожу или бересту и опутав ремнями. Вещи шамана складывали в отдельную яму. После смерти шамана делали куклу, вмещавшую его душу, которую хранили. Через некоторое время куклу подвешивали на дерево и(или) сжигали (Пелих, 1972. С. 69–72).

В середине XIX в. П. И. Третьяковым было записано, что тазовские остяки в случае смерти шамана делают семь могил, «из коих на шести ставят по палке с развилками вверх, а в седьмой кладут тело шамана с такими же церемониями, как это делается при похоронах обыкновенного остяка. На поверхности могилы ставят над шаманом доску с вырезанным на ней изображением дьявола, имеющего голову человека, а туловище птицы. Идолов шамана складывают на санку и, обвязав их крепко оленьими шкурами, ставят около могилы. По уверениям остяков, все семь могил в течении семи лет охраняются дьяволами, которые потом разлетаются к родственникам шамана (Третьяков, 1869. С. 392).

В XX в. северные селькупы хоронили шамана на высоком помосте. Считают, что если «зарыть в землю шамана, то весь свет закроется». Его тело укладывают в гроб, гроб ставят на дощатый помост, а помост укрепляют кедровыми корнями на высоком столбе (Головнёв, 1995. С. 36).

Детей до года или мертворожденных младенцев хоронили на деревьях, завернув в бересту, или устраивали воздушное захоронение на столбах с навесом. И. Н. Гемуев приводит описание обряда захоронения детей, умерших до года (до появления зубов) в дупле дерева или пне. Топором вырубали часть ствола, прикрывающего дупло, труп заворачивали в ткань и укладывали в выемку в вертикальном положении; затем представляли часть ствола и прикрепляли ее деревянными шпёнками или привязывали ремнями (Гемуев, 1980. С. 133–134).

Самоубийц и утопленников хоронили в стороне от общих мест захоронений.

Возрождение души. Селькупы считали, что после смерти человек живёт в ином мире, где ему понадобятся все те вещи, которые тщательно складывают ему в гроб и могилу. Вещи слегка испорчены, потому что в том мире не совсем всё так, как в мире живых. Прожив какой-то срок в загробном мире, его душа и там умирает и превращается в жука *qawilko*, *q̄tmilko* (таз.). После этого, возможно, что человек умирает совсем, «от него ничего не остается» (Прокофьева, 1977. С. 75), или же по корням

деревьев жуки поднимаются на небо, и они видны живым людям как светящиеся точки (Пелих, 1980. С. 12). Вероятно, поэтому бытует представление, что звёзды – это чьи-то души. Далее Ноп через своего крылатого посланника или Жизненная Старуха через лучик Солнца посылали душу снова на землю, внедряя ее в тело женщины, где вновь начиналось ее существование в реальном мире. Тщательное исполнение всех «семейных» обрядов как раз и было призвано обеспечить переход души из одного мира в другой.

Н. А. Тучкова

3.7. ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Космогония. Структура мироздания

Для самодийской мифологии характерно представление о сотворении обитаемой земли на поверхности необитаемого пространства. Лед, вода или глина – таково состояние земли до ее божественного устройства. Первичная земля была не пригодна для жизни на ней людей. Обычно устройство ее начиналось с травинки или кусочка мха, посланного Богом или Матерью-старухой на землю, или с доставания комочка ила со дна сплошной воды гагарой или уткой. Последний сюжет известен многим народам Северной Азии, в том числе финно-угорским и самодийским; у селькупов он отмечен не был. Далее трава, мох или ил разрастались и покрывали всё видимое пространство. Такая земля называлась уже «новая земля». Неотъемлемым ее качеством была способность медленно расти-расширяться по поверхности «старой земли».

Идея о том, что трава и мох – это волосы (шерсть) матери-земли, ясно прослеживается по фольклорным данным на селькупском материале. Травяная кочка на болоте (в заболоченной согре) – это голова ‘Старухи Земли’ – **Чвэчйт Пайа** (нар.), **Тэтты Имиля** (таз.).

Для селькупского традиционного мировоззрения характерно гармоничное сосуществование двух концепций в устройстве мироздания – плоскостной (горизонтальной) и вертикальной. Горизонтальная система выявляется в текстах, где действие связано с течением реки, и движение происходит вниз по течению реки, уносящей героев в нереальный мир, расположенный где-то около устья; вертикальная проявляет себя в текстах и высказываниях, где герой отправляется на небо или опускается под землю.

Вертикальная картина мира селькупов наиболее подробно была воспроизведена на материале северной группы Е. Д. Прокофьевой. Мир делился на три сферы – небесную, земную и подземную. Над плоской землей опрокинуто куполообразное небо, опирающееся на края земли. Небо имеет несколько ярусов (три, семь, равнозначное у селькупов понятию «много», или девять), расположенных друг над другом. Живущие на зем-

ле видят двухъярусное небо. На первом небе обитают солнце Челы и луна Ирэт. (Прокофьева, 1976. С. 109, 110).

Верхний мир – сфера Нума, верховного божества. Там же, по предположениям северных селькупов, находилось озеро, на берегу которого росли священные жертвенные деревья, и среди них – главное «*номты кассыль по*» – «небесное (небу) жертвенное дерево» (берёза). На небе жили небесные люди «*коль кумыт*», небесные кузнецы, светлые небесные птицы (орел, журавль, кукушка, лебедь), а также «дух верхнего неба» в образе небесного оленя или лося и другие небесные крылатые звери. Пространство между ярусами называлось «*нут ичунчи*» – «полость (внутренность) неба». На самом высоком, седьмом небе находился каменный мыс *пуль сок*, и там было так жарко, что кольчуги борющихся героев слипались. Кроме того, на первом небе имелаась щель «*нут тичи*» – «неба щель», которую доставало своей макушкой растущее на земле дерево (лиственница) – «*сельчи контыль по*» – «семикорневое дерево». Его также называли «дерево с пустым дуплом» – «*ичун чипыль пу-тыль по*», по которому на небо доходили просьбы и жалобы людей (Прокофьева, 1976. С. 109–112).

Под землей (внутри земли) находился нижний мир, разделенный также на слои – «семь слоев льда». Там обитали покойники «*латар*», в «огненных домах» жили чудища «с длинными носами», а также злые духи «*лозы*», главным из которых был *Кызы*. Днем духи, боясь света солнца, сидели под землей, а вечером, когда солнце «проваливается под землю», они через дупла деревьев выходили наружу (Прокофьева, 1976. С. 109–112).

На материале южных селькупов столь масштабная и детально выявленная вертикально структурированная картина мира, не была зафиксирована исследователями; только отдельные фольклорные эпизоды, речевые обороты, фрагменты верований и запретов, а также другие явления культуры выдают ее наличие в общей совокупности их мировоззренческих установок.

Южные селькупы четко разграничивают две сферы мироздания – землю (сушу) *чвэч* и небо *нушуньджь*. Земля для них прочно ассоциируется с женским началом, небо имеет мужскую сущность. Подземное пространство структурировано слабо. Известно лишь, что подземный мир покоится на некой твердой основе – «серёдке земли» – *чвэчэт пуджь*, поддерживающей мироздание снизу; причем *пуджь* – заполненная полость, тогда как *шуньджь* – пустая полость. Таким образом, небо – *нушуньджь* – полое пространство, ограниченное краями, а нутро земли имеет заполнение¹².

¹² Существует графическое изображение вертикальной схемы мироздания, нарисованное сказительницей-селькупкой Т. К. Кудряшовой (Nagy, 1998).

Небесное пространство – это «светлое» место или «чистая земля» *Нюрбалбыл Чу*. На небе также живут люди, называемые «верхними людьми» – *паракынгула*. Туда уходят души (дыхание) земных людей после их смерти: *пот олон ене ваšела* – «Бога голове *вверх* полетит». Некоторые отлетевшие души превращаются в птиц («птицы – это чьи-то души»), другие – в звезды.

В шёшкупском ареале, как и у северных селькупов, были записаны сведения о мифическом «мировом дереве» Нул Кёгыт По, Ноп Потпар – «дерево до неба», которое росло на вершине высокой плоской горы; в ветвях этого дерева живет много духов, «державших все живое на земле». Вертикальная связь Неба и Земли осуществлялась также через отверстие на небе «величиной с головку от веретена» – Пюрапсинан Оласи Мюнды. Сквозь это отверстие Ноп следит за людьми и посылает шерстинки и семена, из которых появляются животные и растения (кет.). Кроме того, каменными стрелами-молниями, осколками грома, Ноп наказывал на земле грешников.

Подземное пространство – *тион ыл* «земли дно» реконструируется как абсолютно темное место; в нем меняются характеристики времени (герой теряет ощущение времени); в этом мире можно перемещаться (герой путешествует на коне); выход из него – это движение к свету.

Гораздо четче южноселькупское традиционное мировоззрение фиксирует горизонтальную структуру мира. Река была основной дорогой, пронизывающей реальное и потустороннее пространство. Переправившись через устье реки, можно оказаться уже в ином мире – мире *лэзов* и покойников, и, наоборот, найдя исток реки и перейдя через него, можно вернуться в реальный мир. Именно по реке герои среднего мира попадают обычно в фольклорных текстах в мир иной: их уносит лед или ветер вниз по течению. Души умерших также уносит вниз по течению «черная река» (Donner, 1926. С. 104–106; Ким, 1997)

Для южных селькупов главная река региона – Обь: *Колта*, *Квай*, которая является стержнем мироздания. Она есть земное продолжение «каменной реки», текущей по небу, которую на земле видят как Млечный путь. Северные селькупы термином *Колта* называют любую большую реку, и у них не отмечена связь земной реки с Млечным путем.

Земля для селькупов воспринимается в двойственной ипостаси – реальная земля-глина *чвэч* и земля-место *ма/мо*. Земля *чвэч* – это совокупность глины-почвы и мха, травы, леса, покрывающего ее. Другой термин для обозначения земли *ма/мо* указывает на соотнесенность событий и предметов «по месту действия и состоянию», и в нем заложены не столько реально-материальные свойства пространства, сколько проявление поля пространства.

Изначально земля была ровной и плоской. Возвышенности – бугры, холмы и мысы (*soq, par, mäkti, maka*) появились на ней позднее, как результат деятельности героев, богатырей, предков. У северных селькупов записан текст о том, что неровной землю сделали камни, вывалившиеся из утробы Людоеда-камнеёда (Казакевич, 1998). Каждая земная возвышенность – естественная или рукотворная – оценивалась селькупам мысленно как нечто положительное и одновременно опасное, как правило, связанное с предками, их душами и своей памятью о них, или с духами – хозяевами мест. Любая кочка могла оказаться местом погребения богатыря или убитых им врагов, головой «Старухи земли» или крышей землянки, в которой обитали живые люди. «Раз земля бугрится – значит, там кто-то есть» – такая идея лежит в основе отношения ко всем выгнутым объектам земной поверхности.

В Среднем (земном, реальном) мире земля (суша), на которой живут люди, находилась в определенной оппозиции к пространству реки *кы-шуньджь*. В этой части реального мира действовали уже иные законы и правила поведения, нежели на суше, и люди должны были их строго соблюдать, так как именно здесь был сконцентрирован их промысловый интерес. Подводное пространство воспринималось исключительно как подземный, нижний мир¹³.

Иногда в описании потустороннего мира не просматривается четкая пространственная локализация – нельзя однозначно сказать, идет ли речь о пространстве «под землей», «на небе», в низовье или в верховье реки. Герои оказываются в «ином мире» *to nop* (букв.: «другое небо») без указания его пространственной привязки; горизонтальная и вертикальная модели как бы сливаются. Явно допускается наличие «некоей кривизны» мироздания, когда «движение в любом направлении приводит из мира реального в мир вероятностный» (Сагалаев, 1992. С. 12, 15).

Дерево, река и вершина возвышенности являются основными каналами связи между мирами в селькупском мироздании. Помимо этого хорошо разработаны представления о пространственной бреші между миром реальным и миром иным (без относительной его топографии), которая явственно ощущалась в критические, переходные моменты бытия. Наиболее обычными местами ее локализации были: труба очага (дымовое отверстие чума) или «та сторона кострища», противоположная месту героя, яма в земле (на кладбище), исток или устье реки, рукав верхней одежды, центр развернутого платка.

Море (*morä, č̣ṣj̣, č̣nṭj̣s, taz*) для селькупов не относится к миру реальному, оно – часть мира потустороннего, а его «та сторона», которая

¹³ Многие селькупы не умеют плавать, считая, что их «вода не держит», потому что «Лоз за ноги вниз тянет».

«край моря» или «за морем», находится в еще более дальнем мифологическом пространстве. Именно там упоминаются каменные мысы – явная характеристика не столько земного (реального) ландшафта, сколько небесного (потустороннего), оттуда прилетают хищные птицы. Таким образом, море замыкает Вселенную, соединяя реальную реку обитания и небесную каменную реку. Для всех умерших путь в «тот мир» обязательно лежит через большой водоем (море, океан), незнакомые леса и высокие горы (Donner, 1926).

Солнце **Телт** и Луна **Арет** – сыновья Земли и Неба (Обь, Иванкино). На Тыму и у северных селькупов образ Солнца отмечен в женском облике. Солнце-женщина борется со Старухой, живущей «внизу», перетягивая к себе Луну-мужчину. В итоге Солнцу достается половинка Луны-мужчины без сердца, потому-то он светит так слабо и то умирает, то воскресает.

О звездах **Кышкасай** думали, что это души умерших людей, поднявшихся в виде светящихся пауков по корням и ветвям священного дерева на небо (Пелих, 1980); это и есть небесные люди; это корни деревьев, растущих на первом ярусе неба (Прокофьева, 1976); это костры в чумах «небесных людей», которые видны с земли в дымовые отверстия, так как на небе люди и олени ходят вниз головой и всё существует в перевернутом виде (Пелих, 1998. С. 48). Кроме того, в названии Кышкасай есть формант *-сай* – ‘глаз’.

Млечный путь по фольклорным текстам интерпретируется как лыжня **Нун Ия** (сына неба): **Нун Ий Вэтты, Ичан Тольчиль Вэтты, Итят Сарпы** (таз.). Североселькупские названия Млечного пути – «Сына неба дорога», «Ичи лыжная дорога», «Итина тропинка». По другой версии, Млечный путь – это блестящая чешуя, застрявшая в неводе Нун Ия, который он по вечерам развешивает на просушку, нацепив на Полярную звезду *Нуткыль кышка (nutqil' qışqä)*. Или Млечный путь – это дым от костра Старухи, живущей на седьмом ярусе неба на каменном мысу. Этот дым – «ночная радуга», задерживающая все злое, приходящее ночью с темнотой; он преграждает дорогу злу (Прокофьева, 1976).

Южным селькупам Млечный путь на небе представляется «каменной рекой», которая переходит на землю и течет Обью (Обь (Иванкино, Ласкино)). Относительно созвездия Кассиопея, видимого на небе в виде знака W, записаны названия *Иттен Нар Касай Понггъ* (кет.), *Иден Нагур Каза Пок* (ср. Обь) – «Итина сеть с тремя поплавками» (Кузьмина, 1977. С. 74).

Антропогония и этиология

Единственная зафиксированная версия происхождения людей в представлениях селькупов утверждает, что люди произошли от «своей» земли. Они сами «вылезли» из земляного мха-травы наружу и, теперь они, «как вши на голове, по земле бегают». Таким образом, считается, что людей породила земля-мать (Пелих, 1972; Тучкова, 1999).

Из фольклорных текстов также следует, что раньше, в период «старины», были другие существа, похожие на людей – *мады*, *мадур* «богатыри». Характерной их особенностью было блестящее тело, невероятная сила, долгожительство, способность питаться запахом. У богатырей отсутствовал пуп, а их потомство появлялось из плевка слюны (Пелих, 1972).

Богатыри брали в жены обычных «земляных» женщин, и от этих браков народились современные селькупы «с пупом». Ряд селькупских фамилий уводят свои родословные к конкретным богатырям, например, кетские селькупы Зубрековы ведут свой род от богатыря Зубрека, Урлюковы – от богатыря-птицы Урлюка. Сюссюкула р. Кети ведут свое происхождение от сына легендарного героя-богатыря Итте и «первой дочери Лесного духа», которого звали Медведь-дух – Кворгай лоз.

На Тыму была записана легенда, что чумыльгула произошли от трех спутников – Гаруньи, Томуньи, Итошки – и дочери бородатого старика из Нижнего мира (Пелих, 1972).

Происхождение живых существ трактуется по-разному. Олени появляются из шерсти старухи, встреченной девушкой в низовье реки; или из оленьих сухожилий, из которых Нижняя старуха делает пряжу. Промысловые животные порождаются Лешачкой – Матчен нейд во время расчесывания ею волос, по мере потребностей людей: «Как одну сторону гребнем чесанет – белки, как вши, бегут, другую чесанет – соболи валятся» (тым.). По другой версии, промысловые животные появляются из шерстинок, посылаемых Богом через отверстие на небе или разбрасываемых отцом Итте по земле (кет.). Также из семян, посылаемых Богом в небесное отверстие, появляются съедобные ягоды, которыми питаются люди.

Комары, оводы и мошки (все кровососущие насекомые, кроме клеща) произошли из тела злого людоеда Пюнегуссе после его сожжения, а зубы злодея стали колючками шиповника. Противник Пюнегуссе – герой Итте воспринимается в образе паука (Идже-кажа или Мизгирь), плетущего сети и поедающего насекомых, чтобы и в этом образе быть сильнее Пюнегуссе.

Появление пятен на Луне трактуется селькупам в соответствии с распространенным в Сибири мифологическим сюжетом о том, как Луна

(он) утащил хвастливую девушку к себе вместе с кустом талины, за который она цеплялась, и берестяными ведрами (Кеть, Тым, Кёнга).

Появление рек, возвышенностей, болот и озер, по мнению селькупов, связано с деятельностью героев-богатырей. С конкретными богатырями селькупы сопрягают появление характерных ландшафтных особенностей территории Нарымского края. Например, в низовьях Васюгана после сражения богатырей («война на озере Мачильто») появились сопки и озеро; на Тыму – «Богатырские бугры»; борьба богатыря Кал-гуха с громом привела к появлению «Раздельного озера» и большого косогора около юрт Ибескиных на р. Кети. После смерти богатыря в «железной одежде» осталось озеро «Квезепоргольто». Там, где ушел под землю чум Ийя, появилось гора «Лазыль Лакка».

В шёшкупском ареале дважды записан сюжет о появлении большой реки и ее извилистых притоков, которые сотворили мифические брат и сестра *Ий* и *Ай*. В этом тексте также дается объяснение, почему местные реки очень извилистые (Функ, 2000).

Теогония и пантеон

Совокупность богов и духов, характерных для селькупского традиционного мировоззрения, отчетливо реконструируется на основе фольклорно-мифологических текстов, зафиксированных исследователями XIX–XX вв. – М. А. Кастреном (1860), Н. П. Григоровским (1879), Костровым (1882), К. Доннером (1915), Г. Н. Прокофьевым (1935), Е. Д. Прокофьевой (1961; 1976), Г. И. Пелих (1972), И. Н. Гемуевым (1984), А. П. Дульзоном (1966 а, б), А. И. Кузьминой (1977), А. И. Кузнецовой (ОСЯ, 1993), Е. А. Хелимским (ОСЯ, 1993), А. В. Головневым (1995), О. А. Казакевич (1998; ОСЯ, 1993), Н. А. Тучковой (2001) и др.

Верховным божеством селькупов выступает **Ном**, **Нум** (чая, кет., Обь (Ив.)), **Ноп**, **Нум** (тым.), **Ном** (таз.). «Нум царит над всем творением, но настоящее его жилище – высь неба. Во всем, что происходит в воздухе и в нем зарождается, как например, в снеге, дожде, ветре, грозе (Ildschan-Nom), граде (Hurn-Nom) – Самоеды видят непосредственное присутствие Нума» (Кастрен, 1860. С. 294). Однако справедливо предположение исследователей, считающих, что персонификация данного образа явление более позднее, прошедшее следующий эволюционный путь: «пространство горизонтальное (верховье реки, южная, теплая сторона) > внешнее, верхнее пространство, верхний мир, небо > сверхъестественное активное начало – податель погоды > дух, бог. При этом все предыдущие значения не были сняты в связи с формированием последующих (Ким, 1997).

Ном определяет погоду и не любит, когда люди вмешиваются в его «творческие» дела, он сердится на людей даже за попытки предсказывать погоду. В кетских и тымских текстах Ном живет на небе в избе. У него есть свои послы – Нуван Кула (кет.), Ноп Коллу Сул (нар.). В отверстие, величиной с головку веретена – Пюрапсин Оласи Мюнды, он бросает семя всяких ягод и зверей, из которых они плодятся и чем питаются люди. Он также напускает болезни и нужду, на кого пожелает. Кроме того, Ном – податель пропитания: такая его функция фиксируется повсеместно. При хорошей добыче зверя или рыбы селькупы произносили: *Ном мыгет* – «Бог дал», собирали самую лучшую часть от каждого промышленника, складывали в кучу на священном месте, в частности на мысе Попаргесог и сжигали, тем самым благодарили Бога. Для него на березе – дереве Нома – завязывали белые лоскуты ткани, дарили белые вещи, оставляли на священном месте «белые» деньги. Во всех земных делах Ном обычно благоприятствует человеку, животным, охраняет от влияния враждебных сил. С распространением христианства Нопу молились в грехах, просили прощения (Григоровский, 1879 . С. 26–30; Плотников, 1901. С. 153, 179; Гемуев, 1984, 2. С. 143–144; Ураев, 1994 . С. 74; Ким, 1997. С. 106–117).

Главное женское божество селькупов не имеет четко закрепленного имени. В материалах Е.Д. Прокофьевой это божество фигурировало под именами **Ылынта Кота** или **Илынтыль Кота** – «Нижняя Старуха» или «Жизненная Старуха», закрепившихся в научной литературе (*il* – «дно, низ»; *ilynta* < *il* – жизненное начало; *kota* – «мать (сестра) мужа, отца»; Варианты: **Илынтыль Кота Имиля; Имиля; Имакота** (*ima* – «женщина»). (Прокофьева, 1976. С. 111; Ким, 1997. С. 102–104). Е. Д. Прокофьева разъединяла этот образ на две самостоятельные фигуры, в соответствии с различной локализацией в пространстве (верхнее небо или низ, низовье реки) и некоторыми нюансами в функциях. Однако упоминания об этих персонажах редки и расплывчаты, а образы и функции в значительной степени перекрывают друг друга (дарование жизни и встреча умерших, установка социальных норм, помощь женщинам при вступлении в брак и при родах, наделение шамана атрибутами и т.п.), так что их разделение в некоторых случаях кажется искусственным.

Небесное местожительство «Жизненной Старухи» описывается с использованием характеристик металла – «стальное жилище», обнесенное «стальным забором». По соседству с ней в «семейном болоте» обитали *кузнецы*. По ее приказу *кузнецы* куют шаману металлические части к костюму. Она передает шаману обечайку бубна и шаманское облачение. Рядом с домом старухи имеется лестница, по которой шаман «поднимается на небо». Кроме того, она распоряжалась судьбами покойников и медведей, обитающих как в ином, так и реальном мире.

Ilyntyl' Kota приписывали функцию творительницы жизни – она посылала души людей на среднюю землю для их последующего рождения в теле матери. При рождении младенца *Ilyntyl' Kota* награждала его люлькой из березы или лиственницы. Селькупы приписывали ей ведущую роль при обряде инициации девушек. Девушка в брачном возрасте шла в лес, к «отверстию» в земле, откуда, якобы, выходил огонь, и бросала туда жертву – пищу. Жертвоприношению предшествовали испытания девушки, в которых проверяли ее умение исполнять домашнюю работу – готовить пищу и шить одежду, ее учтивость, сострадательность и т.д. Если испытания проходили успешно, то *Ilyntyl' Kota* появлялась из отверстия в земле и передавала девушке корытце со скребком, желчью и сухожильными нитками. *Ilyntyl' Kota* сопровождала человека от рождения до самой смерти. Одновременно она давала умершему колоду из кедра – гроб сэ (Прокофьева, 1976. С. 111; 1961. С. 57).

Исходя из известного у тазовских селькупов сюжета о «Сыне неба/бога» *Nun ija*, где *Imaqota* фигурирует как его мать, логично предположить, что таким образом она является женой *Нума* – верховного бога селькупов или же, исходя из значения термина *kota* – «старшая сестра отца» или «мать отца», она – сестра или мать *Нума*. Разгневанная непослушанием и дерзостью сына (внука/племянника), она послала восточный ветер – «ветер с каменной стороны» *merkä pül' peläqqunu*, съест (погубить) его (ОСЯ, 1993. С. 8–9, 44–45).

Образу *Imaqota* соответствует следующая характеристика: если заглянуть к ней в ухо, то внутри можно увидеть, как «люди разминают шкуры, скоблят, шьют», т. е. можно заглянуть в средний мир обычных людей.

В материалах южных селькупов имена Жизненной или Нижней Старухи не были отмечены. Тем не менее, образ старухи, живущей в низовье реки, присутствует в ряде фольклорных текстов, где она названа **Пайа** / **Пайага** – термином, которым называют любую замужнюю женщину. Эта Старуха – маленького роста, «вся в пуху и шерсти, всё ее тело в шерсти». Она живет на берегу реки, в нижнем течении. К ней герои фольклорных произведений попадают обычно в минуту опасности (лед уносит вниз «старикову дочку»; дочь лесной женщины с младшей сестрой прибегают к противоположной от ее дома стороне реки, спасаясь от Пажине-людоедки и т. п.). Старуха способна к перерождению и творению: из шерсти, состриженной с ее тела и разбросанной по болоту, появились на свет олени (или же она скручивает олени сухожилия, и из них появляются олени). Из печени, положенной на «ту» сторону очага, она сама возрождается в облике обычной женщины.

У Старухи есть сын – **Пайаганан Й** (букв.: «Старухин сын») и дочь (три дочери). Сын женится на прибежавшей к ним героине и устраивает ей испытание: просит сшить одежду из разных шкур: «как у зверей уши, ноги, лапки и хвост есть, так и шей». Выдержать испытание молодой жене волшебным способом помогает сестра (сёстры) мужа.

У северных селькупов испытание невесткам Старуха устраивает сама. *Сын неба* поочередно женится на двух дочерях земного старика, «промышляющего рыбу запором», каждый раз являясь к нему в виде страшного вихря. Вихрь – признак появления и передвижения существа из иного мира. Испугавшись, старик отправил на небо сначала старшую дочь ему в жены. Мать *Сына неба* – *Имакота* устроила ей проверку и вскоре выяснила, что «Божий сын такую жену привез – человек головку супового ковшика не выпьет (=ни глотка супа не получит)», поэтому старик отправил на небо младшую дочь. Вторая жена выдержала испытание свекрови – накормила всех, пришедших к ней в чум людей. Именно она родила *Сыну неба* ребенка; а после смерти мужа она с ребенком вынуждена была вернуться к своему отцу на землю (ОСЯ, 1993. С. 8–9, 44–45).

В южноселькупском тексте Старуха забирает внука к себе: родители оставляют его в лесу, уходят, оглядываются и видят только клубящийся вихрь. В варианте, записанном в Каргаске, есть иные детали. Когда сноха родила, свекровь подменила ее детей щенками, а детей отнесла к проруби. Сын вскоре разоблачил свою мать и убил ее: «Сейчас кочка на болоте – это ее голова, а трава – ее волосы». В ряде вариантов, записанных как у южных, так и у северных селькупов, девушка встречается не со Старухой, а с Лягушкой, которая и подменяет ей детей щенками. Таким образом, Старуха, живущая в низовье реки (или на небе), сливается с образом Старухи Земли – **Чвэчйт Пайа** (нар.), чьим зооморфным обликом обычно выступает лягушка – символ женщины (и «женского места») в культуре селькупов (Дульзон, 1966. С. 145–155; Пелих, 1972. С. 322–323; 351–352). Образ земли-старухи и образ мифической женщины-лягушки, живущей на болоте между кочек или в корнях старого пня, чья голова также является одной из кочек, в традиционных представлениях селькупов совпадают. Такое положение в целом характерно для мифологии урало-алтайского круга, где «богиня-мать принципиально многолика» (Сагалаев, 1992. С. 22). Лягушка, как и породившая всех земля-мать, воплощает в себе детородную способность женщины и плодоносящую силу земли.

У северных селькупов Земли Старуха **Тэтты Имиля** (Толька) – «женщина в черном» появляется в облике медведицы (Головнев, 1995. С. 502).

Другой важный женский мифологический персонаж – «Огня пламени женщина» или «Огня мать» **Тюка Пальчиль Имиля** (таз.), **Тюн Амба**

(тым.). Ни один смертный человек не может взглянуть ей в глаза и остаться в живых. Под ее взглядом все обращается в уголь и пепел (Пелих, 1998). Огонь кормили едой, которую ели сами, и берегли от оскорбления: нельзя было плевать в огонь, бросать рыбные кости и мусор, а также сжигать травяные стельки из обуви. Нельзя ворошить огонь и тыкать в костер острыми предметами, из опасения поранить хозяйку огня. Над огнем не сушили женскую обувь и прочие «нечистые» предметы. Строго запрещалось словесно обижать огонь, дабы не рассердить его хозяйку. За непочтительное отношение к огню она карала: могла забрать себе ребенка у той женщины, которая ругала огонь. Каждая мать старалась договориться с матерью огня, чтобы та «присмотрела» за детьми в ее отсутствие.

Сын Неба или Сын Бога – **Нун Ий (Ий, Ый)** (таз.), по североселькупским материалам, проживал в жилище-чуме на небе, хотя есть упоминания, что некогда и он, и его отец Нум обитали на земле. Сын неба имеет антропоморфный облик, и занят он вполне житейскими делами – рыбалкой и охотой. Так же, как и его отец Нум, он иногда охотится на злых лозов, которые прячутся от него в дуплах деревьев: он стреляет в них из своего лука каменными стрелами. Лук Ия (в свободное от охоты время) обычно хранится на одной из небесных туч *Тин ол*; после дождя тень от лука Ия видится с земли радугой *Ин нун ынты* (Прокофьева, 1976).

У южных селькупов небесный облик сына Бога просматривается только в тексте о «небесной охоте». В нём герой Итя, преследуя лося, вместе со своими спутниками (зятем и отцом жены), перемещается на небо, где все они остаются в виде созвездия. Божественное происхождение земного богатыря Итте следует также из сюжета о том, как Старик-отец дал ему «творящую шерсть», из которой появляются звери и ягоды – функция, присущая Нуму (Кузьмина, 1977; Гемуев, 1984).

Не простым персонажем является сноха Старухи, живущей на берегу реки. В фольклорных текстах ее называют «хитрой девкой», т. е. нереальным земным существом. Она дочь либо Лесного духа **Массу лоза**, либо Лесной женщины **Массуй нейкум** (Дульзон, 1966а; Пелих, 1972). В зачине сюжета обычно сообщается, что ее родители умерли, или повествуется, как ее мать была коварно убита Пажине-людоедкой уколom травинки в ухо при поиске вшей в голове. Есть варианты, где девушка спасается от Пажине одна, но иногда она убегает с младшей сестрой или братом. Сестра потом превращается в Каменную куклу (Пюй лоз); брат по ходу повествования вырастает и женится на медведице. Варианты сюжетов записаны неоднократно и существуют в виде разрозненных частей, одной из которых является широко известная сказка «Девушка и Лягушка».

Образ Лесной женщины **Матчын нейд** (тым.), **Мадел нелгуп** (вас.), **Маджил нелгуп** (Ласкино), **Масуй нейкум** или **Кыба нейкум** (Обь, Сондорово) хорошо разработан в южноселькупском фольклоре. Наиболее развернутые представления о ней распространены преимущественно в чумылькупском ареале. Считается, что живет она в лесу и является хозяйкой всех лесных зверей. Ее постоянная спутница – красивая белка с золотой лентой Квэдидыл табек или маленькая черная собака. Сама Лешачка очень хороша собой – красивая, волосы длинные до пят, зимой ходит на лыжах, подбитых мехом (Тым, Кёнга), к поясу у нее подвешены беличьи шкурки, на голове – белый платок, на ногах – белые чирки (Васюган (Югино)). Иногда ей приписывается функция творения лесных зверей: когда она расчесывает свои волосы, звери «как вши валятся». Видеть ее – к большой охотничьей удаче (Дульзон, 1966. С. 145–154; Пелих, 1972. С. 332, 340).

Образ Лесного хозяина ярко обрисован во всех ареалах проживания селькупов – на юге и на севере. Варианты названия: **Матъегул** (тым.), **Маджил лоз** (нар.), **Массу Лоз** (кет.), **Мачиль Лоз** (Толька) – Лесной дух, Леший, Лесовик; на Кёнге Лешего называют термином Курак. В каждой местности свой Лесной хозяин, таким образом, их на селькупской территории обитания целое множество. Живет Лесной дух в подземном жилище-берлоге, может проникнуть внутрь дерева (Толька). Показывается охотнику в образе невысокого мужичка, одетого в фуфайку, бурки, шапку. То, что это дух, а не человек, выдает единственный глаз на лбу (Тым), шерсть на теле (Толька) или тяжелый взгляд двух глаз из-под кустистых бровей; человек не сможет выдержать его взгляд, поэтому ему в лицо лучше не смотреть (Кёнга). Кроме того, он хромает, и у него острые локти. Когда он идет, то постоянно шевелит острыми локтями и может заколоть ими спутника. Легче всего его встретить в кедровом лесу или около посвященного ему культового места (точнее, место, куда ему приносят подарки, выбирается именно там, где его уже видели). В некоторых случаях в таком месте вырезается личина на дереве. См. илл. 134.

Самыми распространенными сюжетами, связанным с Лесным хозяином, являются те, где повествуется о просьбе духа перевезти его через реку или где дух выходит к костру путника (охотника) и присаживается рядом с ним. В таких рассказах строго прописано, что и как должен сделать человек, чтобы не рассердить Массу Лоза и самому остаться живым. Появляется и исчезает он внезапно. Никаких видимых следов после него не остается. После встречи с этим духом охотника либо ждет большая удача в промысле, либо, особенно если он побывает в жилище духа, большие неприятности (потеря рассудка). Чтобы отблагодарить его или во избежание беды необходимо отнести в то место, где произошла встре-



Илл. 134. Личина лесного духа. Фото: К. Доннер, р. Кеть, 1912 г.

ча, подарки – обычно ткани не меньше метра. (Пелих, 1972. С. 324, 336–337; Головнев, 1995. С. 502–504).

Помимо Лесного духа-хозяина в селькупском фольклоре присутствует и образ Водяного – **Удигул лоз** (тым.), **Уткыль лоз** (Ратта). Водяных, так же, как и леших, много – в каждом рыболовном месте можно оказывать почести этому духу. Водяной почитается как хозяин рыб и дарует людям рыбацкое счастье, обеспечивая хороший улов. Живет он непосредственно в воде (например, в озере Ньюниль-то в верховьях Таза или в устье Тыма) или на суше, около воды, в балагане, сделанном из рыбьей чешуи. Его всегда угощают рыбой из первого улова: наливают уху в чашку и приглашают поесть. Во время мысленной «еды» стараются поговорить с ним, в этот момент просят давать больше рыбы, объясняют, что надо кормить семью. Если общаться с ним можно практически на каждой рыбалке, то непосредственно «увидеть» его люди удастаиваются крайне редко. Иногда он выныривает из воды и кричит протяжно «Эээй, ээй!» Если рыбак остановится на ночлег около балагана водяного, то тот не даст ему ночью спать, будет лаять, как собака, или звать за собой. Если рыбак послушается и пойдет за ним, то может исчезнуть навечно. Водя-

ной обычно помогает человеку, относится к нему доброжелательно. Но за плохие приношения может не дать рыбы. Приношения водяному обычно развешивают около рыболовных угодий (Ураев, 1994. С. 75–76; Головнев, 1995. С. 507).

На Тыму и на Тольке в ареале северных и центральных селькупов записан сюжет о трех/четырех спутниках, поселившихся вместе (**Гарунья, Тумунья, Итошка** (тым.); **Коркы Пачкы Ийя, Морэ-тыче-тыли Сальтэ, Нечи Кынг, Пой-киты Нюр** (Толька)), от сожительства которых с дочерью 'Старика из ямы в горе' произошел народ чумылкуп (тым.); на месте чума Коркы Пачкы Ийя и его жены 'Дочери старика из ямы' появилось священное место **Лозыль Лакка** (Толька) (Пелих, 1972; Головнев, 1995. С. 495–498).

Образ главного отрицательного персонажа селькупской мифологии **Кызы** – 'дьявол, черт' характерен только для тазовского (североселькупского) региона. Он обитает в нижнем мире – под землей, под водой, олицетворяет зло (Прокофьева, 1949. С. 336; 1961. С. 73; Ириков, 1995; Ким, 1997. С. 118). У южных селькупов образ единого злонамеренного существа, обитающего в подземном мире, фиксируется слабо. Иной мир заполнен для них сборищем разнообразных лозов – духов, покойников; есть нечеткие представления об обобщенном злом начале *лозондо / лонандо*.

На Тыму известен образ Старухи **Ло**, которая борется с Солнцем за обладание Луной-мужчиной, и отвоевывает себе лучшую его половину (с сердцем), которую и уносит с собой вниз (Ураев, 1994). Также именно в фольклорных текстах с р. Тым присутствует образ 'Старика-лоза из подземной ямы в горе' (Пелих, 1972).

Лоозы – 'духи, черти', обитают в земле, в воде, в лесу, в «том мире». Они боятся Нума, так как он охотится на них, стреляя огненными стрелами-молниями, от которых отлетают каменные осколки. Чтобы спастись от Нума, лозы во время грозы прячутся в дупла деревьев. Чаще всего их облик антропоморфен: они имеют человеческий рост, но их тело покрыто шерстью, и на лбу один только глаз. Отсюда самый характерный эпитет лооза – «одноглазый черт». Лозы ходят ночью к людям, съедают их, а кишки развешивают на кусты и деревья. Они выполняют также функцию духов-помощников шаманов. В целом, по мнению исследователей, духи лозы составляют более низкий (по сравнению с божествами) и неоднородный уровень пантеона: самыми значительными из них являются аналоги и антиподы бога Нума; за ними идут духи-хозяева; затем следуют более мелкие духи, подчиненные главным божествам или шаманам (духи-помощники); самую низкую ступень занимают домашние духи-идолы (Ким, 1997. С. 120–127).

Сугубо отрицательным фольклорным персонажем, неоднократно зафиксированным в южноселькупских текстах, предстает **Пажине** – женщина-людоедка (Обь (Сондорово), Кеть (Усть-Озерное), Обь (Каргасок)). Пажине убивает Лесную женщину и пытается догнать и съесть ее дочерей. В погоне за ними она прибегает к реке и просит Старуху с противоположного берега дать ей лодку для переправы. Старуха задает ей вопросы о самой себе, и так как Пажине отвечает грубо и непочтительно, то дает ей берестяной обласок, предварительно проткнув его ножом. В итоге Пажине тонет при переправе, причитая о своих маленьких дочках, оставленных одних (Дульзон, 1966, сказка № 53. С. 136–155; Пелих, 1972. С. 351–352; 367–368).

Имя людоедки **Пажине** близко именам дочерей великана-людоеда Пюнегуссэ из цикла текстов про Итте – **Пачьяннэ** (кет.), **Пананге** (кет.), которые также были людоедками. Их обычно две (кет.), или семь (чаин.). Они являются ключевыми участниками эпизода в сюжете о том, как Итя, попавшийся в ловушку людоеда, избежал смерти, убив сначала его дочерей, а потом и его самого. Дочери Пюнегуссэ выступают как кровожадные и одновременно глупые и доверчивые существа (Григоровский, 1879; Гемуев, 1984. С. 147–149; Пелих, 1972. С. 344–345).

У северных селькупов дочери людоеда названы *šitty lōs-ijaqj* – ‘два чертовых ребенка’, а великан-людоед *lōs-ira*. При этом самостоятельно бытуют представления о духах **патьянг**, имеющих облик птиц. У них круглая голова с ястребиным клювом, пестрый длинный хвост, острые металлические, «как ножи», перья. Они прилетают по ночам и пугают людей своим видом, детским плачем и собачьим лаем. Тот, кто испугается их, вскоре умрет. Иногда они воруют детей. Обитают **патьянг-лозы** где-то внизу; попасть в их жилище можно через отверстие в высокой безлесной сопке. Туда они уносят украденных детей. И сами они появляются из потерявшихся в лесу детей (Ратта) (Головнев, 1995. С. 504–506).

Великан-людоед – противник богатыря Итте в фольклоре южных селькупов предстает под именами **Пюнегусэ** (кет.), **Пюнегуссе** (кет., чаин.), **Пюневальде**, **Пюневельде**, **Пиневелдю** (кет.; Обь, Ласкино), **Пёнегессэ** (Обь, Иванкино), **Пёньгъ**, **Пёнеге** (Чузик, Обь, Ласкино), **Пунгель-ара** (тым.). Он является одним из главных персонажей цикла сюжетов о герое Итте. Великан был огромного роста, питался исключительно человеческим мясом, ловил людей в «чертову навозную лепешку», способную отзываться эхом, был жесток и кровожаден. У него была железная шуба *квэзи-порг*, Итте хитростью заставил его снять шубу с себя, и только после этого смог победить в сражении великана. Наиболее значительные фольклорные записи с развитыми сюжетами из цикла «Эпоса об Итте» в южноселькупском ареале были сделаны К. Р. Доннером в 1912 г.,

А. И. Кузьминой в 1964 г. и И. Н. Гемуевым в 1980 г. на Кети (Доннер, 1915; Гемуев, 1984). Без сомнения, этот цикл был распространен на всех реках обитания селькупов, но наиболее значительно он фиксировался в верхнекетском и тазовском ареалах, а наиболее слабо в парабельско-тымском (Тучкова, 2002).

В североселькупских текстах самым распространенным является сюжет, где людоед **Лоз-ира**, типологически близкий образу Пюнегуссе, ловит Ичу липкой чертовой лепешкой-дразнилкой, но Ича хитростью спасается, скормив ему мясо его же дочерей. Однако на севере есть и иные сюжеты, не отмеченные у южных селькупов (ОСЯ, 1993. см.: в сборнике представлено 11 североселькупских текстов из серии '*ičal' čaptä*').

В путешествиях Итте получает помощь от птицы **Пюне** (кет.) – мифического чудовища огромных размеров. Она живет около моря (за морем / по ту сторону моря). Некогда Птица пыталась добыть для себя огромную Рыбу с мохнатым рогом **Тари Амди Куэл**, но не справилась с ней и оставила в ее спине свои когти. За годы, проведенные без когтей, птица от голода стала слабой и беспомощной, так как не могла успешно охотиться. Итте вернул ей когти, а Пюне перенесла его над морем, к тому месту, где он встретился с Рыбой. Рыба **Тари амди куэл, пеккри амди куэл** была рада избавиться от когтей птицы Пюне и в награду дала герою в жены свою дочь, которая жила у нее в ухе (Доннер, 1915).

В североселькупском фольклоре также отмечены крылатые существа **Пюне (Сельчи Пюне)**, прилетающие из-за моря, а образу огромной рыбы соответствует образ **Тэттып вэчинтыль Кэлы** – «Землю держащая на весу рыба» (Прокофьева, 1976; ОСЯ, 1993. С. 11,48). Последнему мифологическому персонажу близок образ животного-«мамонта» **Кожар**, обитающего под землей-водой и разрушающего речные берега – **Кволи-Кожар, Сури-Кожар** 'Рыба-мамонт', 'Зверь-мамонт'.

Из всей суммы фольклорных образов для традиционных верований селькупов наиболее актуальными являются персонажи, активно участвующие в жизнедеятельности людей – духи-лозы, духи-хозяева мест, и, прежде всего, лесные и водные духи. Из богов высшего уровня в значительной степени актуален Бог – Ноп и «Мать огня». Главное женское божество во всех своих ипостасях («Жизненной Старухи», «Старухи Земли» и т.п.) имеет очень расплывчатое словесное оформление и, кроме как в фольклорных текстах, она является трудноуловимым образом.

Итте, Нун Ий, Пюнегуссе, Пажине и др. предстают почти исключительно фольклорными героями, имеющими к системе реальных верований опосредованное отношение. Исключение составляет «рыба-мамонт» Кволи-Кожар, «результаты деятельности» которой (обвалы берегов) по-

томки селькупов видят и в наши дни и иногда интерпретируют их в традиционном ключе: «весной опять кволи-кожар шевелился, огромный кусок от берега в воду упал...».

Представления о душе

По этнолингвистическим данным, на селькупском материале выявлены представления о наличии у человека 7 парциальных душ, составляющих комплекс жизненно необходимых элементов: *qwej* – ‘дыхание, пар; дух, душа’; *ella ilsat* – ‘душа, жизненный дух’; *kaga* – ‘человеческая душа; могильная душа’; *q̄ḁty* – ‘мудрость’; *qor* – ‘мужская душа’; *sanlšaŋ* – ‘жизненная сила’; *til tika* – ‘душа-тень’ (Пелих, 1980; Ким, 1997).

Душа *qwej* непосредственно связана с актом дыхания и соотносится с понятиями «дышать», «воздух». Представление о душе-дыхании могло возникнуть из зрительного впечатления, получаемого от выходящего изо рта пара, улетающего вверх. Именно об этой душе говорят, что в момент смерти она «улетает вверх к Богу».

Душа *ella/ilsat* – носитель жизни, «обладающая жизнью». Местонахождением этой души является голова, образом ее может выступать рыба-икринка (Прокофьева, 1976. С. 123–124). Если эта душа выходит наружу, человек умирает. У мертвого человека его душа-жизнь обращается в паука. Души утонувших, пропавших в лесу, замерзших людей превращаются в леших *mad’et kut* и живут в лесу в амбарчиках (Чижапка) (Ким, 1997. С. 25).

По североселькупским материалам, душа *ilsat* «человекообразна» и может ненадолго покидать тело человека (во сне, в трансе). При этом её может похитить шаман другого рода или злой дух, тогда человек заболевает. Если она покидает тело надолго, то человек умирает. Именно эта душа бродит 2–3 дня после смерти человека вокруг жилища, а потом отправляется в нижний мир, где ведет жизнь, как на земле (Ким, 1997), или вселяется в медведя и существует в его теле (Головнев, 1992. С. 48).

Развитие представлений о душе-жизни связано с осознанием источника жизни (солнце, пища). По данным Е. Д. Прокофьевой, утром, когда солнце поднимается и шлет на землю первые лучи, *Ilyntyl’ Kota* – «Жизненная Старуха» на кончике каждого луча посылает на землю душу человека, который должен в этот день родиться. Луч несет душу на нашу среднюю землю. Душа падает там, где луч коснется земли. Это настоящее рождение человека. Вслед за ним происходит материальное рождение человека от женщины-матери (Прокофьева, 1976).

В отличие от души *ilsat*, которой обладают и люди, и животные, душу *kaga* имеют только люди. Она тесно связана с большим пальцем

человека, олицетворяющим его самого. Считалось, что человек, потерявший большой палец, превращается в зверя. Термином *kaga* в селькупском языке обозначается также могила, а данная парциальная душа интерпретируется как «могильная душа» (Ким, 1997. С. 31).

Душа *qätu*, соотносимая с понятием «мудрость, хитрость», есть у каждого человека. После смерти она вместе с трупом уходит в могилу и остается в его голове, пока тело не сгниет (Пелих, 1972. С. 116). Происхождение представлений о такой душе связано с сакрализацией понятия «говорить, рассказывать». Сам акт говорения воспринимался древними людьми как нечто колдовское, необычное, а человеку, хорошо владеющему словом, приписывались сверхъестественные способности, ум, хитрость (Ким, 1997. С. 34).

Все мужчины, по сравнению с женщинами, имели дополнительную душу *qor*. Находится она в среднем пальце мужчины; потеряв ее, они становились безумными, бешеными, дураками. Такой же «мужской душой» обладали и самцы животных (Пелих, 1992. С. 79; Ким, 1997. С. 35–36).

Душу *sanjšaŋ* можно связать с представлениями о некоей дополнительной жизненной силе, которая задерживается в мизинце новорожденного после того, как зарастает пуп, а окончательно закрепляется там с появлением зубов (Пелих, 1980. С. 27–33; Ким, 1997. С. 36–38)). Представления об этой душе весьма расплывчаты; зато душа-тень *tiltika* представляется весьма конкретно. Ее имеет каждый человек, она везде и всюду его сопровождает, находясь постоянно с ним рядом. После смерти своего хозяина душа-тень превращается в духа-тень и уходит под землю (Прокофьева, 1976. С. 120,125; Ким, 1997. С. 39–40).

Кроме идеи о качественном многообразии душ, находящихся в теле каждого человека, для селькупского мировоззрения характерно представление о душе, покидающей тело человека при жизни и обитающей отдельно от него в кукле-двойнике *quwalōz*. Название такой души образовано от термина «души-дыхания» *q(u)wej > quwterge*. Она некоторое время пребывает в теле человека-хозяина, «знакомится с ним и с остальными душами, а затем переселяется в куклу-идола» (Ким, 1996).

Несмотря на то, что душа *quwterge* живет вне тела, она играет в жизни своего хозяина огромную роль. Например, она может покинуть свое местообитание в кукле-идоле, и побывать в охотничьих угодьях, местах рыбалки, сказать затем душе *q(u)wej* о наличии или отсутствии дичи или рыбы, тогда как *q(u)wej, ilsat* не могут позволить себе таких долгих странствий вне тела своего хозяина-человека. Именно через *quwalōz* душа *q(u)wej* общалась с лесными духами или с духом воды, с иными потусторонними существами. Кроме того, *quwterge* всегда активна, тогда как душа *q(u)wej* может лениться, допускать ошибки, нарушать

запреты духов, и тогда хозяин совершает неблагоприятные поступки, а духи в таком случае перестают его защищать. Чтобы восстановить с ними добрые отношения, *q(u)wej* должна просить *quwterge* помочь ей и научить правильному поведению. Таким образом, она выступает в роли наставника всех положительных поступков души, живущей в человеке (тым.) (Ким, 1996. С. 144–147).

Семейные куклы с душами, живущими вне тел своих хозяев, находились в прошлом на родовых и семейных культовых местах в амбарчиках (один из таких культовых комплексов со значительным набором кукол-духов хранится в Колпашевском краеведческом музее, илл. 135–136); позднее их могли хранить в кузове на чердаке дома (Парабель, Соиспаево) или кузов оставляли, например, в труднопроходимой согре (Обь, Иванкино). Шаманы имели куклы-души значительных размеров (70–90 см).

По данным Г. И. Пелих большие куклы-идолы *квыдаргу* – это хранители душ умерших предков, которые помогали и защищали ирреальными способами своих потомков (Пелих, 1998. С. 45). Илл. 137.

Рождение человека, по мнению селькупов, предопределено свыше, так как именно сверхъестественное божество «Жизненная Старуха»



Илл. 135. Куклы-идолы *quwterge* на Лымбельском культовом месте.
Фото: И. С. Фатеев, р. Тым, 1938 г.



Илл. 136. Семейные куклы, хранившиеся в амбаре на Лымбельском культовом месте на р. Тым. Фото: Р. А. Ураев



Илл. 137. Семейные куклы из Лымбельского амбарчика на р. Тым на хранении в Колпашевском краеведческом музее. Фото: А. А. Ким. Колпашево, 1996 г.

Илынтыль Кота или Бог **Ноп** посылает душу на землю. Ноп посылает душу через крылатого духа **Ноп Коллу Сул** и вселяет ее в новорожденного ребенка, и он же может отнять ее, когда наступает срок смерти, так как он сам заранее определяет продолжительность жизни людей (тым.) (Ураев, 1994. С. 74).

В течение жизни душа-дыхание или душа-жизнь человека постепенно расходуется, становясь с годами всё короче, пока не кончится совсем. Когда это случится, человек «едет в хорошую землю», в «тот мир» *To Hon*, где его ждут умершие родственники (Головнев, 1995. С. 509). При этом одна из его душ сразу улетает вверх к Богу, а другая какое-то время существует под землей вместе с телом, пока там не превратится в паука *qawilko* (Мизгирия) и по корням священного дерева также не поднимется на небо и станет видимой оттуда людям земли светящейся точкой-звёздочкой (Пелих, 1980. С. 12).

Умершие продолжали жить в нижнем мире обычной жизнью с ее заботами о пропитании, принимая мышей за оленей. Попасть в этот мир можно через отверстие-яму, которое находится «где-то в лесу». К яме ведет «грязная дорожка». Из этой ямы вылетает дым, а вместе с ним ночные птицы и насекомые нижнего мира. В нижнем мире нет солнца и луны, а есть их тени: солнце-тень (*челынты-тика*) и месяц-тень (*иранты-тика*). Они ущербны (дырявы) и светят тускло. Темнота – свет для покойников, а свет – темнота (Прокофьева, 1976. С. 112).

Количество душ на том и этом свете было пропорциональным, и поэтому, когда в роде умирал старик, мысленно ожидали прибавления. Если же кто-то из стариков не умирал в ожидаемый срок, то болел и умирал маленький ребенок (Пелих, 1998). Души не родившихся еще людей хранились в дупле небесного дерева, в семи корнях которого прятались змеи, караулящие их (Прокофьева, 1961. С. 61–62).

Таким образом, жизнедеятельные функции были присущи в большей степени верхнему миру, хотя в этом процессе соучаствовал и нижний мир, откуда души по корням и кроне перемещались вверх для последующего перерождения. При этом возобновление жизни мыслилось как результат совместных усилий всех сфер мироздания.

Н. А. Тучкова

3.8. ОБРЯДЫ ГОДОВОГО КРУГА И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАЗДНИКИ

В селькупском языке есть термин для обозначения длительного промежутка времени, соотносимого с понятием «год» в русском языке: ср.: сельк.: кет. *po*, нар. *pō(t)*, таз. *pō* – ‘год’. При этом во всех диалектах термин для названия «года» одновременно обозначает «дерево» и, по мнению некоторых авторов-селькуповедов, является результатом семантического развития понятия «дерево; нечто связанное с деревом, ростом дерева» (Колесникова, 2000. С. 12). Однако лингвисты, занимавшиеся этимологическими исследованиями на селькупском материале, а именно Я. Алалато и Е. Хелимский, считают, что корни этих слов не сводимы один к другому, и этимология их различна (см., например, Alatalo, 2004. С. 58).

Тем не менее, в реально бытующих представлениях селькупов связь дерева и времени несомненна: обычно любые события прошлого вспоминали, соотнося их с растущими конкретными деревьями или кустарниками (например, «.. это было тогда, когда кусты смородины у реки за поселком еще не выросли...» и т.п.). Даже свой личный возраст или события своей судьбы селькупы соотносили с событиями, происшедшими в судьбе известных деревьев или лесных массивов («я пошел в армию в тот год, когда молния кедр, который около школы стоит, макушку на двое разбила ...»; «война началась в тот год, когда дальний кедр в начале лета погорел...») или же свои года «считали» по урожайным годам кедра или черёмухи. Например, Клавдия Гоголева из Тюхтерево говорила всем, что свой год рождения она не помнит, и что родилась она «в год черёмухи» (т. е. в урожайный для черёмухи год)¹⁴. Эта связь соизмерения ушедшего бытия-времени с ростом и состоянием окружающих деревьев актуальна до настоящего времени.

Внутреннее содержание года воспринималось селькупам как череда сезонов и микросезонов, которые группировались ими в два блока: весенне-летнюю и осенне-зимнюю «половины» года. Двухчастность года является для селькупов традиционной мерой времени и объясняет-

¹⁴ Все примеры – из района Оби: Нарым, Тюхтерево, Иванкино.

ся ими перемещением небесного бога Нома из южной половины неба, где он обитает летом, в северную половину, на зимовку (Головнёв, 1995. С. 329).

С периодом весны у селькупов соотносимы три чередующихся сезона: *qandus* (кет.) или *šettir* (таз.) – ‘наст’; *ōdət* (нар.), *ütti* (таз.) – ‘вода’, *tagipsan* (кет.) – ‘лето наступает’.

Собственно лето воспринималось как один самостоятельный целостный сезон: *tagi* (кет.), *tajt* (нар.), *tañi* (таз.).

Также самостоятельным сезоном выступает осень: кет. *erra*, нар. *ara(t)*, таз. *ara*; однако в осени особо выделяли небольшой промежуток между собственно осенью и началом зимы – ‘осень, [когда] заморозки’ *qandek*.

Зима – это период морозов: кет. *ke*, *ketti*, нар. *kat*, таз. *ke* (Головнёв, 1995. С. 329–348; Колесникова, 2000. С. 12–13).

В названиях микросезонов обязательным элементом является термин ‘месяц’: кет. *irret*, нар. *aret*, таз. *iräti* (о связи системы времяисчисления у народов Сибири с лунной/месяцем см.: Симченко, Смоляк, Соколова, 1993). Названия месяцев в селькупских диалектах записывали, подвергали анализу и интерпретациям Г. Ф. Миллер (2009), М. А. Кастрен (1855), П. Третьяков (1869), А. П. Дульзон (1953), Г. И. Пелих (1972), А. И. Кузнецова (1976, 1980), А. И. Кузьмина (1977), А. В. Головнёв (1993, 1995), Колесникова (1995 а, б; 1997, 1999, 2000).

Начало каждого сезона или микросезона отмечено своим природным маркёром (или их набором). Так, например, приближение весны отмечается увеличением светового дня – ‘день прибывает на орлиный шаг’ (‘орла месяц’) и затем пробуждением от спячки бурундуков (‘бурундука месяц’). Период ‘воды’ – это период вскрытия водоёмов ото льда и установлением половодья. Начало полугодий (летнего и зимнего) соотносится с моментом прилёта и отлёта птиц или первым и последним ударами грома и т. д.

День, когда на Оби начинается ледоход, воспринимался селькупам как особый момент в их жизни. Обычно с утра все жители селькупских поселков выходили к реке и благодарили ее, что пережили еще одну холодную зиму, несли подарки для Оби (по информации середины XX в. – пряники, конфеты). Весной, садясь впервые в долблёную лодку, смачивали водой из реки макушку себе и своим детям. Переправляясь по ещё не свободной ото льда реке (считалось, что Обь в этот период подобна женщине после родов, у которой «не всё очистилось»), опускали в воду позади лодки красную тряпочку (Обь: Иванкино). Каждый селькуп исполнял весь этот набор весенних ритуальных действий индивидуально.

Таблица 4

Названия «месяцев» у нарымских остяков,
записанные Г. Миллером в 1740-х гг. (Миллер, 2009. С. 75)

Запись и перевод Г. Миллера	Комментарии Г. Миллера
<i>Utschagandaka irede</i> – малой зимней месяц	Октябрь
<i>Wuargagandaka</i> – большой зимней месяц	
<i>Limpige</i> – месяц орла	Означает, что день прибывает на один шаг орла
<i>Nuon mokole</i> – божья спина	середина зимы
<i>Matschirsa</i> – когда начинают ходить на весеннюю охоту	
<i>Plel-dude</i> – на оленей охотятся половину месяца на лыжах, а другую половину – на голицах	<i>Plel</i> означает половина, <i>dude</i> – подволоки ¹⁵
<i>Taggi-irede</i> – летний месяц	
<i>Kuellen pürmä</i> – рыба нерчится, или икру пускает	
<i>Ütu-irede</i> – водяной месяц	Означает, что вода стоит на умеренной высоте
<i>Utsche gotscherme</i> – малой заporной месяц	
<i>Wuargo gotscherme</i> – большой заporной месяц	
<i>Masin-mandsche</i> – невозможное время	[для неводьбы]
<i>Örra-irede</i> – осенний месяц	

Начало летней половины года определялось моментом прилёта водоплавающих птиц, в частности, уток (в Западной Сибири этот момент соответствует апрелю – началу мая). Его отмечают целым комплексом ритуальных действий, называемых праздником *pōrij apsi* (Головнёв, 1995. С. 244). На Оби праздничные дни назывались *nul' t'ēla* – букв. 'божьи дни'.

Накануне праздничных мероприятий собирался сход жителей, где принималось решение относительно дня и места проведения обряда (кет.), или же такое решение единолично принимал шаман (таз.). Как правило, место проведения праздника традиционно не менялось годами. За два-три дня до начала праздника происходила массовая охота на первых

¹⁵ Подволоки – лыжи, подбитые мехом, голицы – лыжи без меховой оклейки.

Таблица 5

Селькупские названия микросезонов (месяцев), записанные в XX в.

Северный диалект (Красноселькупский р-н Тюменской обл.; запись А. И. Кузнецовой, 1970– 1973, 1977 гг.)	Примерное соответствие месяцам григорианского календаря	Южный диалект (пос. Тогур, Иванкино Колпашевского р-на Том- ской обл.; запись А. И. Кузьминой, 1961– 1973 гг.)
1) <i>čiqiril' qōnīl' irätj</i> ‘снегопада и мороза ме- сяц’; <i>keṭ čontil' irätj</i> – ‘середины зимы месяц’; <i>šentj pōn irätj</i> – ‘нового года месяц’	Январь, январь–февраль	1) <i>tau areyint mārqiṭi</i> <i>tēla, warq mārq čāžesut</i> – ‘в этом месяце ветрен- ные дни, сильно дул ветер’
2) <i>kerj irätj</i> – ‘вороны месяц’	Февраль	
3) <i>limpi irätj</i> – ‘орла месяц’	Март	2) <i>limbi aret</i> – ‘орла месяц’
	Март–апрель	3) <i>sirij tōtpi aret</i> – ‘коро- вий кал [виден] месяц’
4) <i>tōkal' irätj</i> – ‘гуся месяц’ <i>šēpāk irätj</i> – ‘бурундука месяц’	Апрель	4) <i>šēbikka tūyondo čaṇža,</i> <i>šēbikkano pōnd'iku qwan-</i> <i>žaj</i> – ‘бурундук из земли выходит, пойдем бурунду- ков кликать’
	Апрель–май	5) <i>qwālīt tiruj aret /</i> <i>qwälaj pōšpetj aret</i> – ‘рыба с икрой месяц/ рыба мечет икру месяц’
5) <i>laṇat (qelīt) tiril' irätj</i> – ‘язевой (рыбьей) икры месяц’ <i>piččat tiril' irätj</i> – ‘щу- чьей икры месяц’	Май	6) <i>peṭ'aj aret</i> – ‘щучий месяц’
6) <i>neniqal' irätj</i> – ‘комара месяц’	Июнь	

Продолжение Таблицы 5

7) <i>werqi iräti</i> – ‘большой месяц’ <i>tañil’ čontil’ iräti</i> – ‘лета середины месяц’ <i>ñimjäl’ iräti</i> – ‘мошки месяц’	Июль-август	
8) <i>wenti iräti</i> – ‘нельмы месяц’	Август	7) <i>wanžij aret</i> – ‘нельмы месяц’
9) <i>pōččōpi 5l’čipil’ iräti</i> – ‘листопада месяц’ <i>čōpikiti’ iräti</i> – ‘безлистный месяц’; <i>qōri 5mti</i> <i>tekirisa iräti</i> – ‘олени-быки чистят рога месяц’	Сентябрь	8) <i>mantj tšopri aret</i> – ‘сбора брусники месяц’
10) <i>tettip apsa iräti</i> – ‘землю съевший месяц’; <i>ket sirj pintj iräti</i> – ‘первый снег ложится месяц’	Октябрь	9) <i>täpqi’ij aret</i> – ‘безлистный месяц’
11) <i>qōrin 5mtil’ 5l’čipil’ iräti</i> – ‘отпадения рогов оленей-самцов месяц’; <i>täpāččil’ iräti</i> – ‘белкования месяц’; <i>šoka iräti</i> – ‘суки месяц’; <i>qōpti čēlj iräti</i> – ‘коротких дней месяц’	Ноябрь	10) <i>ūti qandj aret</i> – ‘вечером подмораживать начинает месяц’
12) <i>nopit qāqal’ iräti</i> – ‘большого пальца рукавицы месяц’	Декабрь	11) <i>nopat qoraj aret</i> – ‘большого пальца рукавицы месяц’
	Декабрь–январь	12) <i>taš’š’udi aret</i> – ‘морозный месяц’

уток, в которой принимали участие все жители – от детей до стариков. Убитых птиц приносили к домам и развешивали на деревьях в ожидании торжества. В назначенный день добычу варили в стоящем посреди селения большом медном котле, и все жители собирались на общинную трапезу. Праздник длился два, три, семь или десять дней. Руководили праздником шаманы (обычно двое), которые камлали поочередно и выполняли необходимые ритуальные действия (Головнёв, 1995. С. 244, 245).



Илл. 138. Пос. Кузурово на р. Кеть во время половодья.
Фото: Н. А. Тучкова, 1998 г.

Камлающий шаман располагался в священной части чума (напротив входа), по правую сторону от него собирались мужчины, по левую – женщины. Во время обряда все держали у груди извлеченных из священных хранилищ и облаченных в новые одежды домашних духов-покровителей. Со священной стороны большого ритуального чума снаружи устанавливали свежее жертвенное дерево *q̄ssil' pō* (берёзу), на верхушку которого повязывали белую ткань. Во время праздника дерево именовали *portī q̄ssil' pō* – ‘небесное жертвенное дерево’. Иногда праздник сопровождался танцами, длящимися по семь дней и ночей, так что вокруг «землю до колен вытаптывают». Эту часть обряда селькупы считали заимствованной у эвенков (Толька, Лозыль-то) (Головнёв, 1995. С. 244–245). У южных и центральных селькупов подробная информация о проведении таких праздников не записана.

У североселькупских шаманов в эти дни происходило обновление их силы. Именно во время весеннего праздника совершалась церемония оживления шаманского бубна и деталей костюма шамана, а также оживление нового шаманского дерева. По представлениям селькупов, изготовленный новый бубен «не имеет дороги» (на нем невозможно совершать ментальные путешествия) до тех пор, пока не будет проведена церемония «оживления бубна». Церемонию обычно проводил приглашенный старый опытный шаман, так как молодой шаман мог «заблудиться».

диться» на трудной «шаманской дороге», «растерять духов», и в итоге «заболеть». Только опытные шаманы знали дорогу в страну предков, куда нужно идти для оживления бубна. Платы за проведение этой церемонии шаман не брал.

«Оживление» длилось обычно семь дней. В первый день шаман «собирал» оленя, из шкуры которого был сделан бубен: мысленно он собирал каждую упавшую с него шерстинку, все упавшие за его жизнь рога; все собранные части он поливал «живой водой», и олень «оживал». Затем шаман «собирал» деревья, из которых были сделаны резонаторные столбики бубна – ‘уши бубна’.

В следующие несколько дней он собирал всех своих духов-лозов и показывал с их помощью новому бубну-оленью дорогу «на юг, к предкам». После этого он просил у «кузнецов», живущих в том мире, подвески к бубну. Обычно кузнецы спорили с шаманом по поводу их количества и могли не дать их, если считали начинающего шамана «слабым», или дать только несколько подвесок из запрошенных.

Конечным моментом церемонии был акт жертвоприношения около *nut čelintipil' čelintil' lozil' po* – ‘божье рождающее солнечное духово-дерево’, находившееся в ином мире. Шаман мысленно приносил приготовленные жертвы, привязывая их к этому дереву, а в реальном мире устраивали жертвенный пир с расчетом, чтобы все присутствующие насытились, и ещё остался излишек. Сам шаман все эти дни ничего не ел, изредка лишь пил чай. Окончив жертвоприношение, он со своим «аргисшем» возвращался домой, повторяя весь путь в обратную сторону, чтобы новорожденный бубен-олень его крепче запомнил (см. Прокофьев, 1930; Прокофьева, 1949, 1981).

Период весны – начала лета для селькупов являлся гранью «окончательной» смерти сородичей, умерших в зимнюю часть года; для них в это время изготавливали надгробия и считали, что их души именно в это время покидают мир людей для последующего возрождения в медвежьей плоти (Головнёв, 1995. С. 331). Жители обских поселков – юрт Иванкиных и Кияровых проводили весной на мысу Попаргесок обряд сжигания деревянных идолов – вместилищ душ тех, кто умер в течение года (Плотников, 1901. С. 153).

Поворот на зимнюю половину года, согласно традиционным представлениям селькупов, наступал в момент отлета водоплавающих птиц на юг, происходивший с середины сентября до середины октября. Проводящая стаи уток, люди выходили из домов и, глядя им вслед, произносили: «Половину сердца мне оставь, а половину унеси» (Головнёв, 1995).

На Оби, в Иванкино начало зимней половины года соотносили с первыми днями августа, когда, как считалось, бог Ноп переселяется на

«другое небо» и зарождается «новая луна» *šanda aretm̃ ñ* этого момента солнце заметно начинало «терять силу», зато Луна, напротив, ее «набирала» (т. е. день становится короче, ночи – длиннее). В эти дни (с распространением православия – конкретно со 2-го августа, в Ильин день) небесный Лось спускается к Оби и мочится в воду, после чего вода становится холодной, и в ней нельзя купаться. Отмечено, что в такой день обязательно слышится, хотя бы один удар грома, а на следующий день неминуемо идёт дождь или поднимается ветер (Ким, Кудряшова, 1996. С. 205–206).

К лосю обские селькупы всегда относились с особым почтением. Считалось, что он носит на своих рогах луну, которая оставляет на них извилистый след, напоминающий течение самой Оби (Кудряшова, 2000. С. 231–232). Потому и праздничные мероприятия этих поворотных для природы дней называются сейчас в Иванкино «праздником Лося» или «селькупским Новым годом». Описание проведения одного такого праздника было опубликовано (см.: Ким, Кудряшова, 1996); однако следует подчеркнуть, что он уже не является спонтанным проявлением народной традиции, а организован администрацией поселка. Для его проведения был написан сценарий, где в качестве «сценаристов» участвовали Т. К. Кудряшова и другие жители поселка старшего и среднего поколения. Таким образом, можно всё же предположить, что праздник несет в себе отдельные традиционные черты и эпизоды.

Начинали праздновать в ночь со 2 на 3 августа на берегу Оби около глубокого омута, где по преданию обитает хозяин воды *ūt kok*, раскладываются семь небольших костров – по числу звёзд в созвездии Большой медведицы, которое по-селькупски называется *it̃fe pāṅgim̃ ñogat* – ‘Итте преследует лось’ или *pēqil̃ pōr̃j* – ‘Лосиный лабаз’. Затем отдельно раскладывается большой (главный) костёр Полярной звезды¹⁶. Костры перед началом праздника зажигает только мальчик, который должен быть не старше 11 лет и при этом являться первенцем в семье.

Гостей (родственников и «чужих»), приехавших на праздник, проводят между семью кострами, а под дымом большого восьмого костра дают умыться лицо и руки водой, добытой из омута хозяина воды. Воду для омовения подаёт старейшая жительница деревни Иванкино. Подавая воду, она говорит: «Пройдите под дымом нашего костра, умойтесь водой из нашей реки, станьте такими, как мы (частью нас)». Мокрое лицо следует вытирать рукой, а воду стряхивать на землю, но не в костёр. В последние годы в связи с приездом на праздничные мероприятия в Иванкино жур-

¹⁶ Название для Полярной звезды у северных селькупов записано как *q̃išqāl̃ pōr̃ä* – ‘звёздная заводь’ или *nutq̃il̃ q̃išqā* – ‘Неба срединная звезда’. У южных селькупов особого названия для Полярной звезды не отмечено.

налистов и иностранных гостей, им после омовения выдают полотенце (одно для всех), на котором вышиты изображения солнца (в центре), дерева, птицы, луны и знака воды (зигзаг).

Все, кто прибыли на «праздник Лося», должны принять участие в обряде поминовения предков-богатырей. Все пешком идут к кургану, называемому «Шапка богатыря Соксара» и несут для него в берестяной ёмкости воду из обского омута – места обитания хозяина воды. Придя к «шапке», старший из пришедших (мужчина или женщина) льёт на курган воду, крошит хлеб – поит и кормит богатыря, говорит свои слова предкам. Все речи произносятся экспромтом. Остальные стоят молча кругом, не заходя на вершину кургана. Мысленно они могут присоединиться к тем словам, которые вслух говорит старший из участников. Затем все съедают принесенную с собой поминальную еду – рыбу и хлеб, взявшись за руки, обходят по кругу, курган и уходят. Последними идут старшие мужчина и женщина; они идут «по следу круга, но в обратную сторону» (Ким, Кудряшова, 1996. С. 211).

В этот день обязательным считается также пребывание на воде; сейчас это условие воплощается в состязаниях в плавании на обласках (долблёных лодках) или с бревном. Причем, состязание идёт не на скорость, а на ловкость – соревнующиеся мешают друг другу, стараются вытолкнуть из лодки в воду, перевернуть лодку и т.п.; главная цель соревнующихся – добраться до берега. Вечером на берегу Оби, там, где днём горел костёр Полярной звезды, молодые парни зажигают «костёр отдыха», соревнуясь в прыжках через огонь и иной удали. Девушкам и женщинам прыгать через костёр запрещено. Игрища у костра длятся до первой звезды на небе. С появлением первой звезды наступает новая половина года (Ким, Кудряшова, 1996. С. 209–211).

Осенью, перед выходом на промысел (после отлета на юг птиц) селькупы также проводили ритуальные мероприятия, главным актом которых было гадание о предстоящем промысле. Шаман, подкидывая лопатку-колотушку, предсказывал каждому охотнику, насколько удачным будет для него будущий сезон, а также указывал участки промысла на предстоящую зиму. Известно одно из таких мест традиционного сбора тымских селькупов Кулеевых – на выступе надпойменной террасы, называемой Шаманный Остров¹⁷. Здесь, по воспоминаниям местных жителей, проводились шаманские камлания. На большей части взрослых кедров, особенно у подножия острова, были вырезаны антропоморфные личины, а на ветвях висели многочисленные приклады (Яковлев, 1989).

¹⁷ Культовое место Шаманный Остров находилось в юго-западной части оз. Шаманного, из которого вытекала р. Могильная, впадающая справа в р. Тым у 146 км (Яковлев, 1993–42).

С. 42). Осенью можно было проводить также обряд «оживления» шаманских атрибутов.

Спорадические ритуальные мероприятия, имевшие праздничный характер, проводились у селькупов в прошлом каждый раз, когда удавалось обнаружить берлогу медведя. Считалось, что обнаружение охотником берлоги – воля самого медведя, точнее, его души, некогда обитавшей в человеке, а затем вселившейся в медведя. Верили, что это происходит через семь лет после смерти человека. Медведь или медведица, ставшие обладателями человеческой души, даже внешне соответствовали своим прообразам: у них мог быть похожий шрам или та же «потертость одежды», хромота или иные особенности походки. Для того, чтобы точно определить, кто из умерших родственников пребывает «в этой шкуре», охотник отрезал правую лапу убитого зверя и подбрасывал ее вверх, называя поочередно имена усопших. Если лапа падала на землю когтями вверх, считалось, что упомянуто верное имя. Разрешалось перепроверять полученные таким образом данные, подкидывая лапу до трех раз; тройное подтверждение результата рассеивало любые сомнения (Головнёв, 1995. С. 235).

Голова медведя-сородича вносилась в дом охотника и на семь дней устанавливалась в *sitki* – священной части жилища. Варёное мясо убитого медведя коллективно съедалось с соблюдением следующих запретов относительно верхней части туши: женщинам под страхом потери молока запрещалось ее есть; молодежи нельзя было к ней прикасаться; иногда не варили и не ели верхнюю (кормящую) часть медведицы.

На седьмой день, когда душа покидала медвежий череп, его извлекали из *sitki* и варили в котле. К этому времени охотник, чей дом «посетил» медведь, собирал все его кости (их возвращали те, кто за участие в охоте получил куски туши). Часть костей он мог оставить на чердаке или в лабазе, другую должен был сложить в берестяной короб, отнести в лес и повесить на развилку кедра или ели (оба дерева связаны с миром умерших). Останки медвежьей требухи надлежало зарыть глубоко в землю. Шкуру медведя при необходимости хранили, но «не хлопали» (вылетающий из нее песок превращается в комаров). Шкурой со лба или лап медведя обтягивали шаманскую колотушку; такую колотушку использовали для путешествия в Нижний мир. Череп медведя перевязывали кедровым корнем («чтоб был цел») и хранили вместе с костями на чердаке дома или в лабазе. Иногда его хранили на *pōrj* – установленном среди леса высоком столбе или помосте. В прежние времена около каждого селения на р. Тым стояли столбы с медвежьими черепами, охранявшими людей от злых духов (Головнёв, 1995. С. 235–236).

Дни христианских праздников – Рождество, Крещение, Пасху, Троицу и др. – селькупы, живущие в постоянном контакте с местным русским населением, хорошо знали; однако из всех праздничных установлений и обрядовых действий твердо помнили только об одном правиле – в такие дни нельзя работать. В 1990-е гг., в связи с массовой религиозной пропагандой, ситуация заметно изменилась в сторону большей осведомленности селькупов в области христианских обрядов (как их внешних проявлений, так и внутреннего содержания). Среди потомков селькупов появились верующие, активно посещающие церковь, читающие религиозную литературу, участвующие в православных обрядах и праздничных действиях.

Н. А. Тучкова

3.9. НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Декоративное искусство

Орнаментирование бересты. Круг орнаментированных предметов у селькупов не был широк. Наиболее щедро украшались берестяные коробки. Для нанесения узоров на бересту чаще всего применялась техника выскабливания. Гораздо реже практиковалось нанесение штампованного орнамента и прорезного орнамента с подкладным фоном.

Селькупские узоры на берестяной утвари, как правило, имеют криволинейные очертания и заполняют всю боковую поверхность и крышку сосуда. В нем отчетливо выделяются несложные окаймляющие мотивы, идущие по краям декорируемой поверхности. Основные узоры сложных форм заполняют собой почти всю узорную площадь на стенках селькупских коробок. Они обычно бывают в виде ленточных бордюров, состоящих из зон-секций или расположенных ярусами, а также в виде сетки. На крышки коробок наносили сетчатые узоры или симметричные орнаментальные композиции. Анализ узоров см.: Прокофьева, 1950; Рындина, 1995; сравнение селькупских узоров с узорами иных этнических групп см.: Рындина, 1988, 1990, 1993.

В ряде случаев мастерица старалась украсить и дно сосуда. На дне допускались «авторские» элементы – цветок, листья, буквы русского алфавита.

Декоративные элементы одежды. Украшения на одежде селькупов были минимальными. В конце XIX – нач. XX в. нашивками контрастной ткани окаймлялись обшлага, проймы рукавов, ворот, край правой полы, подол, подподольник. На подоле женской юбки или платья в нескольких сантиметрах от края пришивали две полосы ткани, обычно красного цвета.

Парка тазовских селькупов-оленьеводов иногда украшалась широкой полосой ткани с орнаментом между станом и меховой пандой, в виде зигзагообразно расположенных треугольников. Селькупские «ноговицы» орнаментировались с помощью мозаики из меха и сукна. Узоры располагались также на голенище обуви и имели двоякую композицию: либо ярусно-горизонтальное расположение непрерывных бордюров, либо ро-

зеточное строение крупномасштабной фигуры в виде стержня с развилками, либо уголков, и ромбов, образованных треугольниками (Рындина, 1995. С. 403).

Сборный мех. Использование селькупками при пошиве меховой одежды камусного меха мелких пушных зверей (белки, соболя, лисы) породило особую эстетическую норму, при которой на первый план выходила виртуозность мастерицы, сшивающей массу миниатюрных меховых лоскутков. Меховые кусочки сшивали как между собой, так и нашивали на полосы из ткани, которые стыковали друг с другом. Высоко ценилось умение сшить меховые кусочки так, чтобы швов не было видно ни с наружной стороны, ни с изнаночной. При сшивании следовало учитывать направление ворса каждого лоскутка, иначе изделие будет плохо носиться (так как его носили мехом внутрь). В итоге у мастерицы должен получиться лёгкий, прочный мех, который нигде не коробится, и при носке не создает дискомфорт телу.

Лоскутки сшивали не в хаотичном порядке, а полосами: сначала набирали полосы, например, беличьего меха, затем полосы соболиного, затем на ленты резали (!) шкурки горностая, и уже готовые полосы вертикально сшивали. Цветовой подбор в каждой полосе делали таким образом, чтобы мех «переливался», т. е. цветовые оттенки переходили от лоскутка к лоскутку. Стыкуя далее полосы, могли также сделать акцент именно на нюансах перехода оттенков от полосы к полосе, и тогда пестрота была сглаженной, волнообразной. Однако чаще при стыковке лоскутков и полос использовался «шахматный» порядок, когда более тёмно окрашенная часть меха чередовалась с более светлой. Полотнища такого сборного меха, по образному сравнению Е.Д. Прокофьевой, чрезвычайно напоминают тигровую шкуру (Прокофьева, 1950. С. 29).

Северные (баишенские) селькупки меховые полотнища сшивали из гагарих шеек. Шкурка гагары имеет в центральной части особый участок – «зеркало», т. е. гладкую перьевую черную поверхность, ярко ограниченную как бы естественным орнаментом – полосками более светлого и темного мелкого пера. Сшитые в большие полотнища гагарьи шейки имеют вид очень правильного оригинального орнамента (Прокофьева, 1950. С. 31). У южных селькупов отмечены только оторочки из птичьего (утиного) меха. Сшивать птичий мех считалось еще более кропотливой работой, чем создавать камусный мех.

Работа по сшиванию сборного меха была длительным и одновременно творческим процессом, не терпящим спешки и суеты. Занимались этим преимущественно пожилые женщины, имеющие высокий уровень швейного мастерства и достаточно свободного времени. Но общие навыки изготовления сборного меха селькупская девушка должна была усво-

ить к моменту своего замужества. В фольклоре известны испытания молодой жены, когда муж просит ее сшить шубу «как у зверей ушки, ноги и хвост есть – так сшей», и по тому, как она справляется с заданием, оценивают ее способности быть хорошей женой.

Меховые оторочки. Шубы из сборного меха селькупов, особенно женский их вариант, имели отделку из меха горностая, соболя или белки. Известно простое обшивание горловины, например, беличьими хвостами или же изготавливали широкие отложные воротники. Кроме того, правая пола, подол и рукава такой шубы обшивались широкой полосой меха (15–20 см). Часто хвостики и лапки на полосе-оторочке не были зашиты и свисали свободно. Исключительно нарядно выглядели горностаевые полосы, придающие селькупским шубам вид королевских мантий. Увы, всё это изящество и респектабельность осталось слабо задокументированным.

Отмечено также, что с «особым старанием» у селькупов шились шапки, обязательным дополнением которых была опушка из белки, колонка или соболя (Шатилов, 1927).

Словесно-поэтическое творчество

Классификация жанров селькупского фольклора

Основы жанровой классификации селькупского фольклорного материала были заложены М. А. Кастреном. Он выделял четыре разновидности фольклорных произведений Томских Самоедов – *шаманские песни* (песни-призывы духов, песни-разговоры с духами и пр.); *богатырские песни*; *лирические песни*; *сказки* (Кастрен, 1860. С. 297–298).

Л. А. Варковицкая на основе объёмной коллекции североселькупских фольклорных текстов¹⁸ выделила следующие жанры в селькупском фольклоре: 1. Героический эпос (сказания о богатырях и войнах); 2. Волшебные сказки; 3. Бытовые сказки; 4. Шаманские рассказы; 5. Сказки русского происхождения; 6. Детские сказки; 7. Плутовские сказки об Иче и его бабушке; 8. Бытовые рассказы (Кузнецова, Хелимский, 1989. С. 52–53).

Обычно путеводной нитью в разработке жанровой классификации является форма изложения фольклорного произведения. Но в том виде, в котором оказался записанным селькупский фольклор, этот критерий практически не действует. Почти все тексты записаны прозой, даже те, относительно которых есть указание, что они являются песнями, а потому должны быть ритмизованы. В процессе фиксации селькупского фольклора произошло занижение формы изложения, в результате от героиче-

¹⁸ Перечень фольклорных текстов, хранящихся в архиве Л. А. Варковицкой, см.: Мифология селькупов, 2004. С. 337–340

ских сказаний остались краткие тексты-пересказы. В лучшем случае сказание изложено в форме сказки.

Обзор опубликованных материалов по селькупскому фольклору см.: Тучкова, 2001; 2004. С. 51–56; Казакевич, 2004. С. 57–63; Байдак, 2004. С. 63–65; о жанровой классификации – Тучкова, 2002(а); 2004. С. 65–69.

Критерием при выделении жанров селькупского фольклора могла бы послужить «народная классификация», исходящая из терминов, которыми сами селькупы пользуются при разграничении своих фольклорных произведений. Лингвистами собрано определенное число терминов, связанных с фольклором:

кет. *čenžuj* – сказание; *kwelžut* – былина, песнь о богатырях¹⁹; *ʔapte* – сказка; *koññuččigu*, *koññurgu*, *kodimbigu*, *kojmiččigu* – петь; *kwelžimbigu* – петь о старине, о богатырях; *ʔaptergu* – сказки рассказывать;

нар. *čapte* – сказка; *ler* – песня, *lergu* – петь;

таз. *čaptä* – сказка, *tentil'* – предание, быль; *kol'mittigo*, *sumpiqo* – петь. Однако этнолингвистический анализ этой терминологии пока отсутствует, что затрудняет соотнесение народной классификации и той, которую разрабатывают исследователи.

Богатырские (героические) сказания. Они бытовали в прошлом в виде песен, но оказались записаны только в прозе и часто в виде краткого рассказа, передающего сюжет с разной степенью полноты. Наиболее подробно воспроизведены сказания «Кат-Ман-Пуч», «При устье реки родился богатырь...» [«Богатырь-Соболь»], «Богатырь на Кёнге», «Богатырь, стреляющий в гром», «Богатырь отобрал жену у другого богатыря» (сюжет о коварной жене, записанный в нескольких вариантах), «О тымской царевне-богатырше Амдель-кок нем», «О богатырше Ляпса-Мярга» и др. (тексты см. Костров, 1882; Кастрен, 1860; Castrén, Schiefner, 1855; Пелих, 1972).

По воспоминаниям селькупов «раньше на каждой речке свой богатырь был». На притоках Тыма «сидело» семь богатырей, в том числе два брата-богатыря на рр. Польто и Косес, а также богатырша Амдель-кок-нем. На Кети записаны тексты о богатырях Калгух и Урлюк (тексты только по-русски, см. Пелих, 1972) и упоминание о богатыре Зубреке; текст о богатырше-великанше Ляпса-Мярга существует по-русски в виде краткого рассказа (см. ТЕВ, 1891, № 21. С. 17; Пелих, 1972. С. 219–220) и по-селькупски (Купер, Максимова, 1995).

Без привязки к конкретной реке известны богатыри Кат Ман Пуч (текст о нём записан Н. П. Григоровским), «При устье реки родился богатырь...» [«Богатырь-Соболь»] (текст А. Кастрена).

¹⁹ М. А. Кастрен для богатырских песен приводит селькупский термин – *Küldet* или *Küeldshut* со значением «древность».

На Парабели упоминают о богатыре Урья (текст фольклорный не записан) и о Кёнгинском богатыре (текст только по-русски записан Г. И. Пелих от А. Г. Соиспаева²⁰ (см. Пелих, 1972. С. 349–351)). На Оби в районе Сондорово – Иванкино несколько раз записан текст о Пиковском или Сондоровском богатыре; известно также имя богатыря Пыгынбалк. Кроме того, в Иванкино чтут память богатыря Соксара.

Однако наиболее популярным героем-богатырем во всем ареале обитания селькупов является Ича (Итя, Итте). Часть героических сказаний, посвященных герою Ите, можно, вслед за К. Р. Доннером, объединить в особый цикл сказок «об Итте».

Поводом к войне в богатырских текстах нередко выступает «красота дев». Обычно богатырские сюжеты начинаются с того, что один воин отбирает у другого жену, или перехватывает во время сватовства невесту и увозит (пытается увести) к себе на родину. Другие (часто «низовские») богатыри стремятся преградить путь удачливому богатырю-сопернику, завязывается битва. Если невеста на стороне умыкнувшего ее богатыря, то впоследствии, когда соперники через какое-то время предпринимают попытку ее выкрасть, она предупреждает мужа об опасности, и ему удается ее отстоять (Кат Ман Пуч, Кёнгинский богатырь). Если же богатырь ее увез насильно от мужа или от отца, то она не предупреждает его об опасности, и богатырю приходится сражаться в окружении, при численном превосходстве противника, и погибнуть в неравном бою (Пыгынбалк). В сюжете с Богатырем-Сободем женщина также не согласна с выбором отца и пытается убежать от мужа в северные земли; через серию битв муж находит ее и подвергает казни.

Эпизод о «коварной жене», не предупредившей мужа о приближающемся вторжении воинов и даже зашившей нитками (саргой) его кольчугу, чтобы он не смог ее быстро надеть, отмечен несколько раз как самостоятельный сюжет. Опущенная предыстория о том, что ее украли у первого мужа (или отца) и что пришедшие воины по отношению к ней не являются врагами, а также отсутствие объяснений, почему она так поступила, придают этому эпизоду иной, нравоучительный оттенок. В таком виде этот текст неоднократно был записан у северных селькупов с акцентом на праведную расправу брата погибшего богатыря с женщиной-предателем.

Часто богатырские тексты завершаются «землеустроительными» мотивами. С жившими некогда на данной земле богатырями селькупы

²⁰ В 1995 в п. Нельмач от Александра Гавриловича Соиспаева (т. е. от того же рассказчика, с которым работала Г. И. Пелих в 1960 г.) была попытка произвести запись текста сказки о Богатыре с Кёнги по-селькупски на магнитофон. Запись оказалась технически весьма низкого качества. Однако было заметно, что некоторые фрагменты рассказа были ритмизованны.

сопрягают появление многих возвышенностей – священных ‘мысов’, а также некоторых озер на территории своего обитания. Обычно там, где от руки богатыря погибало много врагов, ‘вырастали’ холм, мыс или яр. Там, где падал и умирал сам богатырь, земля проваливалась и появлялось озеро, или же погибший богатырь превращался в камень.

Богатырские песни были «в величайшем уважении» у селькупов. Певцам-сказителям, рассказывавшим богатырские сказания, слушатели внимали с благоговением, прислушиваясь к каждому слову, срывающемуся с уст певца. М. А. Кастрену довелось быть свидетелем исполнения таких произведений и он так оценил действо: «Точно так же, как шаман, сидит и певец, на скамейке или на сундуке, посередине юрты, а слушатели располагаются вокруг него. В Томской губернии я заметил, что певец старается выразить телодвижениями участие, принимаемое им в своем герое. Тело его трясется, голос дрожит, левою рукою он беспрестанно закрывает глаза, полные слез, а в правой держит стрелу, обращенную острием к полу... Слушатели сидят обыкновенно безмолвно; но когда богатырь погибает или взывается на крылатом орле к облакам – у них вырывается громкое *хее*, соответствующее нашему *ура* (Кастрен, 1860. С. 304).

Тексты об Итте. Впервые текст с участием героя-сынишки Иты был записан и опубликован Н. П. Григоровским (Григоровский, 1879. С. 30–33). Единичная запись данного сюжета не показалась Н. П. Григоровскому чем-то особенным, тогда как К. Р. Доннер, путешествовавший в 1912 г. по Тыму и Кети с научными целями, обратил внимание на явную близость некоторых зафиксированных им текстов, благодаря их главным действующим героям – *Итте* и его противнику *Пюнегуссе*. Тексты с их участием были ритмизованы, и К. Доннер определил их как составные части единого поэтического произведения.

В юртах Миташкиных на Кети он впервые услышал в полном виде «эту великую эпическую самоедскую поэму», однако рассказчик (сын известного на Кети шамана) не смог весь текст «сообщить дословно», некоторые части произведения он давал только в пересказе. Тем не менее, у финского исследователя получилась схема поэмы, которую он проверял и дополнял, двигаясь далее вверх по Кети в Лелькинскую и Натско-Пумпокольскую инородческие волости, а затем в Тазовскую тундру. И везде в ареале обитания остяко-самоедов многие знали как действующих лиц этой поэмы, так и наиболее характерные ее эпизоды, которые собиратель называл «сагами». Скомбинированный из саг «Самоедский эпос» был опубликован К. Доннером в виде текста-пересказа на английском языке в журнале финно-угорского общества и на русском языке в Трудах Томского общества изучения Сибири (Доннер, 1915).

Опубликованный К. Р. Доннером пересказ сюжетов так и остался на долгие годы единственным наиболее целостным воспроизведением этого эпоса²¹. Многие эпизоды никогда более не были зафиксированы. Селькупский вариант текста остался недоступен исследователям.

В 1997 г. И. А. Коробейниковой был осуществлен перевод доннеровского текста-пересказа «эпоса об Итте» с русского языка на чумилькупский диалект селькупского языка (Коробейникова, 2001. С. 276–280).

В текстах эпоса воспроизводятся этапы взросления и мужания героя. Родителей будущего богатыря забрал к себе в работники или съел людоед Пюнегуссэ, и герой живет вдвоем с бабушкой, которая не отпускает его далеко уплывать на обласке, пугая «одноглазыми карасями». В ряде текстов важную роль в судьбе Итте играет его сестра. Образ сестры Итте/Иде вырисовывается как персонаж, перешедший на сторону врага героя – людоеда Пюнегуссэ. Мотив инцеста отсутствует. В тексте с Кети сестра Итте начинает жить с врагом Итте – людоедом; вдвоем они замышляют убить Итте и совершают несколько совместных попыток. Дважды им удается победить Итте, сварить его и съесть, но каждый раз на выручку Итте приходят его жена и сын.

Борьба героя с великаном-людоедом представлена в двух основных вариантах: Итте совместно со своим народом убивает его, заставив хитростью снять свою железную шубу. В другом развитии сюжета Итте попадает сначала в хитрую ловушку людоеда, способную отражать эхо; затем людоед приносит Итте к себе домой и оставляет на попечении своей дочери (двух дочерей); Итте коварно обманывает дочерей Пюнегуссэ и варит их в котле вместо себя; ничего не подозревающий людоед сначала съедает похлебку из собственных детей, но затем, когда обнаруживает обман, сильно сердится и гонится за Итте. Тот забирается на дерево и оттуда дразнит людоеда. Запасенным заранее пеплом/песком он засоряет глаза и рот великана, а затем сжигает его. Пепел и искры от тела Пюнегуссэ превращаются в комаров и оводов, которые жалят и мучают людей ежегодно.

Если людоед ловит Итте в ловушку-дразнилку, то Итте в ответ ловит великана в свои сети, выступая в образе паука или стрекозы, способной поедать кровососущих насекомых. Таким образом, как бы ни хитер и ни силен оказывался Пюнегуссэ, Итте всё равно оказывается и хитрее, и сильнее его.

Обзор и анализ фрагментов текстов с героем Итте см.: Тучкова, 2002б.

²¹ В 2009 г. режиссер Томского театра кукол «Скоморох» С. Столяров (Проклов) предпринял попытку объединить некоторые, записанные разными авторами, фрагменты сказок об Ите и создать некое единое произведение. Премьера спектакля «Герой» по мотивам «селькупского эпоса» состоялась в сентябре 2010 г.

Шаманские песни. Их исполнение неразрывно связано с «чародейственным богослужением». Они рождаются непосредственно во время церемонии камлания и представляют собой «импровизации на заданную тему». Именно такого мнения был о них К. Доннер, считавший, что «песни шаманов... являются по большей части их собственными произведениями» (Доннер, 1997. С. 146).

Шаманские импровизации имеют ритмическую основу, так как их исполнение сопровождается либо ударами в бубен, либо игрой на каком-либо ином инструменте (колокольчиках, «скрипке», «бандурке»).

Вероятно, имелось несколько разновидностей шаманских тем для создания песен-импровизаций, в зависимости от вида и цели камлания. Также вероятно, что имелись и некоторые ключевые фразы-заготовки, направлявшие ход импровизации. Были ли они фиксированными и общими у разных шаманов, или же каждый придумывал свои собственные, – вопрос остается открытым, так как слишком мало зафиксировано собственно текстов шаманских песен.

Известно, что несколько шаманских камланий были записаны К. Доннером, Г. Н. Прокофьевым, Л. А. Варковицкой, Е. Д. Прокофьевой, Г. И. Пелих, но опубликованы только фрагменты или пересказ этих записей (см., например, Прокофьева, 1981. С. 65–68; Пелих, 1980. С. 47). Работа по введению в научный оборот оригинальных текстов шаманских песнопений на селькупском языке с буквальным переводом их на русский язык была начата совсем недавно лингвистом О. А. Казакевич и связана она с обработкой архивного наследия Г. Н. Прокофьева и Л. А. Варковицкой (см.: Казакевич, 2010. С. 270–278).

Процедура шаманского камлания, во время которого шаман исполнял свою песнь, у селькупов происходила обычно в помещении. Шаман садился посреди комнаты на скамейку или сундук, в котором не должно быть ни ножа, ни пуль, ни иглолки, ни других «опасных» (т. е. металлических) вещей. Он усаживается, «обратясь лицом к двери и притворяется, будто ничего не видит и не слышит». «Заклинание начинается тем, что шаман затягивает торжественную песнь, могущественными словами которой призывает духов... Как скоро духи начинают появляться, шаман встает и принимается плясать: пляска его сопровождается весьма трудными и искусными телодвижениями. При этом он безостановочно продолжает петь и звенеть колокольчиками... Содержание песни – разговор с духами, и поется то с большим, то с меньшим воодушевлением» (Кастрен, 1860. С. 296–297).

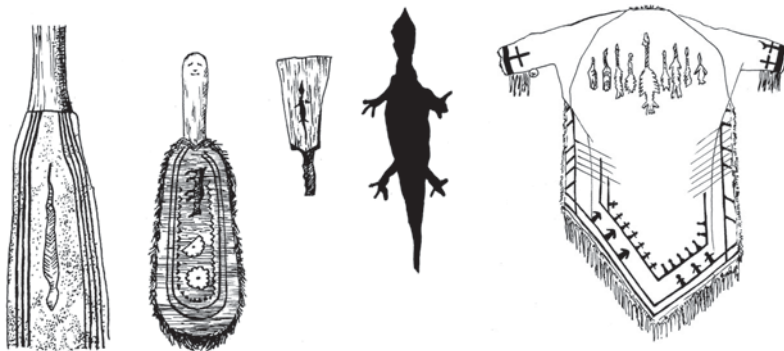
Так как шаманский дар у селькупов передавался от отца к младшему сыну или внуку, то, по отзывам слушателей-зрителей шаманского камлания, часто в песнях молодого шамана они узнавали напевы его де-



Илл. 139. Шаман Кочядер, р. Тым.
Фото: К. Доннер, 1912 г.



Илл. 140. Шаман Николай Ласков,
р. Кеть. Фото: К. Доннер, 1912 г.



Илл. 141. Колотушки к шаманским бубнам
селькупов. Из кн.: Иванов С. В. Материалы
по изобразительному искусству народов
Сибири. М., 1954.

Илл. 142. Парка селькупского
шамана. Из кн. Иванов С. В. Мате-
риалы по изобразительному искус-
ству народов Сибири. М., 1954.

да-шамана, даже если внук никогда не слышал его камлания. В песнях начинающего шамана обычно рассказывалось о том, что молодой шаман идёт в «верхний» мир, доходит до тундры, где растут семь лиственниц, «из которых дедушка [шаман] бубны свои делал»; затем он призывал дедушкиного духа-помощника помочь ему, внуку, уговаривал своих духов идти «по дороге, протоптанной дедом» (Прокофьева, 1981. С. 44).

Обучение шаманским песням происходило под руководством опытного шамана. Получив первый шаманский атрибут – колотушку, начинающий шаман начинал осваивать исполнительское искусство – петь свои первые песни и призывания, задавая ритм ударами колотушки по левой ноге. Шаман-учитель следил за ним. Иногда ученик уходил от него в тайгу или в пустой чум и там в одиночестве учился петь – учился «сам ходить по шаманским дорогам». По мере того, как молодой шаман получал власть над духами, «договаривался» с ними, у него появлялись свои песни, свои описания шаманских дорог. Период обучения продолжался от нескольких дней до нескольких недель (Прокофьева, 1981. С. 48).

Помимо непосредственно шаманских песен, исполняемых во время камлания, у селькупов бытовали так называемые «шаманские предания» (*tentil'* «предание, быль») – рассказы о деяниях великих шаманов, о состязании их в шаманской силе – ‘шаманское умение измерить’, о борьбе с шаманами-противниками и злыми духами. Несколько таких преданий записано как в северном, так и в южном ареале расселения селькупов (ОСЯ, 1993. Текст № 24, 25; Пелих, 1972. С. 327–329).

Лирические песни и песни-импровизации. Г. И. Пелих утверждала, что селькупы – «удивительно музыкальный народ». «Вся жизнь человека от рождения до смерти проходит под звуки музыкальных инструментов и песен. Это народ развитой песенной культуры» (Пелих, 1998. С. 26).

Ею были выделены три вида песен и приведены термины: *инка* (песня-импровизация), *лерга* (личная песня с фиксированным текстом), *изумба*²² (ритуальная песня) – для каждой разновидности песенного творчества. При этом она отметила важную особенность каждого вида: полностью импровизационный, ситуативный характер одних песен, фиксированный текст и жесткую регламентацию в публичном исполнении других песен и личностно-авторский характер третьих (Пелих, 1998. С. 26–27, 30, 58).

О сочинении в прошлом *песен-импровизаций* по типу «что вижу, то пою» помнят многие современные потомки селькупов. Данные песни являются спонтанными песнями-констатациями (спонтанные слова и фра-

²² Термины *эпта*, *тынь-ол*, *инка* и *изумба* не подтверждаются лексикографическими материалами лингвистов.

зы констатируют событие, протекающее в настоящем времени); они не являются «личными» по классификации музыковедов, «а если их так и называют, то только из-за персональной ответственности исполнителя за внезапно созданный текст» (Шейкин, 2002. С. 273).

«Едет селькуп в утлой долбленной лодке по извилистой таежной реке или идет по глухой тайге, отправившись к родне или же к друзьям за 200–300 километров, и поет обо всем, что попадаете ему на глаза... Считают, что тайга любит песни и с поющим человеком ничего плохого не случится» (Пелих, 1998. С. 30).

Еще до середины XX в. эта разновидность песенного жанра была, действительно, в широком употреблении у селькупов, однако с массовой утратой ими навыков разговорной речи на селькупском языке этот вид устного народного творчества практически исчез к концу XX в.

Песня-импровизация не имеет фиксированного мотива и фиксированного содержания. «Селькуп не сможет повторить *инку*, которую он пел вчера. Сегодня селькуп начинает новую песню о том, что он сегодня видит и о чем сегодня думает» (Пелих, 1998. С. 30). От содержания требуется только, чтобы оно просто и понятно выражало обыкновенные ощущения и представления.

О данной разновидности песенного творчества писал М. А. Кастрен, отмечая, что такие песни «уважаются» Самоедами меньше, чем богатырские, но также ценятся и часто практикуются. «Они не переходят из рода в род; но рождаются и умирают мгновенно. Полагают, что не стоит помнить их, потому что каждый способен выражать и радость, и горе своего сердца. Сочинение песни Самоед не почитает важным делом; но способность спеть ее, и спеть хорошо для него редкий и высокочтимый талант» (Кастрен, 1860. С. 304).

К. Доннер привел один образец из подобных песен-импровизаций, отметив, что для «вдохновения» певцу обычно требуется водка, так как такие песни «составляются и поются исключительно под влиянием опьянения» и содержат лишь выражения вроде следующих: «Я благодарю тебя, мой благородный брат, ты дал мне водки, ты напоил меня пьяным; я преклоняюсь перед тобою до земли, я благодарю тебя, целую тебя – я ничтожество» и т. д. (Доннер 1997. С. 146).

Есть краткие сведения о своеобразных песенных состязаниях: «Остячки выпьют, сядут на берегу, ноги колечком сделают и поют: «А лягай, у тебя платье хорошее, у меня плохое». Другая ей отвечает: «А лягай, у тебя муж хороший, у меня муж плохой». Вот что увидят, то и петь начинают. Друг перед дружкой на берегу сидят и поют» (Обь, Нарым). Употребление спиртных напитков для достижения состояния, когда хочется петь, действительно, частое, но не обязательное условие.

«В дороге пели и на «трезвую голову», – вспоминают современные селькупы.

В ряду песен-импровизаций особо выделяются песни-молитвы, которые мог исполнить любой, нуждающийся в помощи богов и духов. Эти песни также являлись мелодическими речитативами импровизированного характера. Одна из таких молитв – «обращение к духам местности» была опубликована Е. Д. Прокофьевой (ее произносил парабельский селькуп, переехавший в 1930 г. на Тым): «Я не по своей воле ушел с земли своих отцов. Примите меня в свою семью. Пусть здесь по земле бегущий зверь от меня не убегает. Пусть по небу летающие птицы от меня не уходят. Пусть “хозяин” меня не кружит, не пугает, пусть эта земля мне острой не станет». В подкрепление слов приносили приклад – подарок духам (Прокофьева, 1952. С. 94).

Даже в начале 1990-х гг. этнографами записывались импровизированные обращения селькупов к духам. Например, в п. Нельмач старик-селькуп А. Г. Соиспаев, чтобы задобрить водяного духа, приносил ему «тапочки из ондатры и лампочку электрическую» и читал молитву-экспромт, суть которого сводилась к фразам-просьбам: «Пошли мне большую рыбу, много рыбы, семью кормить надо, самому есть надо» (Тучкова, 1996. С. 83).

Несколько импровизаций в переводе на русский язык были записаны в 1992 г. Исполнительница – П. И. Соиспаева (русская, была замужем за селькупом и более 30 лет прожила в селькупской среде, свободно владела селькупским языком), представила, как бы сочинила такую песню ее свекровь, и будто бы от ее имени пропела нараспев, перебирая руками, сначала по-селькупски, а затем тут же по-русски: «Остатка едет богатая, на ней шуба беличья»; «Еду я на большой крытой лодке. Олень выскочил. Человек его ружьем как бахнет». Возможно, эти песни стоит отнести к «личным» песням (песни свекрови), если бы была уверенность, что исполнительница «вспомнила» слова свекрови, а не сочинила их сама мгновенно.

Песен с фиксированным текстом для публичного исполнения, а также трудовых²³ или ритуальных песен, по всей видимости, у селькупов не записано ни одной, и трудно проводить их анализ, не имея даже лаконичного пересказа возможного песенного материала.

У северных селькупов М.А. Кастреном отмечен жанр «личных» лирических песен. Ему удалось записать тексты «Свадебной песни» (поет-

²³ Есть упоминание, что когда несколько женщин собирались вместе за выделкой меховых лоскутков для изготовления сборного меха, то для синхронизации теребящих движений рук они, сидя, раскачивались вперед-назад и что-то пели в ритме раскачивания.

ся от имени отца невесты), «Плач жены о смерти мужа», «Мщение жены», «Мщение мужа» (Кастрен, 1860. С. 304). Однако слова этих песен, по его данным, не помнились и не хранились долго, а сочинялись в соответствии с ситуацией, т.е. они сближаются с песнями-импровизациями. У южных селькупов в Томской губернии ему не удалось записать ни одной лирической импровизации, «потому что тамошние Самоеды достигли уже той степени образования, при которой песенное вдохновение приходит уже не всегда, тем менее по заказу» (Кастрен 1860. С. 304).

В 1965 г. лингвистом А.И. Кузьминой была записана на Тазе личная песня «Песня отца» [«Когда я умру, хорошо живите...»]. Её спел Андрей Иванович Саргаев (родом из Часельки) от имени своего отца (см. Архив А. И. Кузьминой, Band 2 Heft 16. С. 357–365; есть магнитофонная запись этой песни).

Годом раньше (в июне 1964 г.) на Кети в п. Усть-Озёрном А. И. Кузьмина записала личную лирическую песню «О любви» от Капитолины Николаевны Кондаковой²⁴:

ман 'тшĕндтшугаң 'нартъ	Я разговариваю также
Ку'д'иң тап 'тшенучуң	Как она разговаривает.
Ме 'йлакуссо тап'се тша'тшеқын	Мы жили с тобой по соседству (близко).
ку'тина 'мезыни асс 'тинны'выс	Никто нас не знал.
л'иш' 'тинновызат ман 'сид'ўңавы	Лишь только знало моё сердечко,
да 'табам 'сәгын са'ила.	Да его черные глаза.
'н'ен'ам ма'зиң тива'л'есан	Подруга (старшая сестра) меня выдала (доложила обо мне).
и 'т'аңу 'матқан 'мең илы'саң.	Нет дома мне житья.
тўлаң 'матъ сим т'араңуат	Приду домой, меня ругают.
и ўдькўгат кун 'ессаң ман.	И посылают, где я была.

Возможно, пока это единственная личная песня (из найденных в архивах записях), записанная у южных селькупов.

Одной из немногих фиксаций личных песен является песня Аграфены Калиной, записанная в 1999 г. А. А. Ким на р. Ватольке (стойбище Калиных) по-селькупски и по-русски (текст см.: Ким, 1999. С. 78–79; магнитофонная запись находится в личном архиве собирателя).

Если все виды традиционного песенного творчества селькупов практически исчезли в XX в., то одновременно следует отметить о возникновении в первой половине XX в. и расцвете в конце века нового

²⁴ (Архив А. И. Кузьминой, Band 18 Heft 12. С. 145–147; запись по-селькупски; перевод на русский язык А. И. Кузьминой).

жанра – «селькупских частушек». На селькупский язык знатоки родной речи переводят популярные русские (нередко авторские) частушки и исполняют их в концертах самодеятельности по-селькупски, и обязательно по-русски.

Чачак, чачак мат вечёрканд	Шла я, шла я на вечёрку,
Чачак чагетымбыхак	Шла я, торопилася,
Мека кадхад милкам чангва	Мне сказали – милки нету,
Хулже паралельчихак ²⁵	Назад воротилася.

Само участие потомков селькупов в таких концертах и исполнение ими подобных «национальных» номеров на сегодняшний день играет важную этноконсолидирующую роль в системе функционирования современного селькупского этноса.

Сказки. Среди суммы записанных селькупских фольклорных текстов значительный их ряд классифицируется как волшебные сказки, когда действие (или часть его) происходит в нереальном мире. Внутри корпуса сказочных текстов можно в особую группу выделить сказки с героями-животными, а также сказки с действующим героем-царем. О нескольких сказках можно с достаточной уверенностью сказать, что они заимствованы, так как их сюжет повторяет известные мировые литературные сюжеты – «Конек-горбунок», «Волшебное кольцо», «Золотое седло».

Наиболее характерными для селькупского традиционного фольклора являются сказки *«Девушка и лёд»* (лёд уносит старикову дочку, она попадает к Старухе, живущей в низовье реки); *«Пажинэ-людоедка и дочь Лесной женщины»* (людоедка съедает мать девочки, пытается догнать и съесть ее вместе с младшей сестрой; девочка спасается бегством и прибегает на берег реки, где ей помогает Старуха); *«Девушка и Лягушка»* (девушка встречает в пути лягушку, они вместе пускаются в путешествие, и лягушка ведёт себя как женщина-наоборот); *«Младший стариков сын»* (младший брат идёт искать своих пропавших когда-то старших братьев и попадает в иной мир, где находит и своих братьев, и себе жену); *«Рябчик (в др. варианте Бык) – стариков сын»* (Старик находит рябчика, который заставляет его свататься к царским дочерям; только младшая дочь соглашается выйти замуж за столь странного жениха, и рябчик превращается в человека; сестры сжигают птичью кожу, и муж вместе с вихрем исчезает; молодая жена отправляется искать своего мужа, находит его и через череду испытаний они возвращаются домой) и др.

²⁵ Текст по-селькупски приведен в той форме, как был записан И. А. Коробейниковой.

Мифы – сюжеты об эпохе первотворения и о деяниях Богов и духов на ниве мирозидания и его обустройства – практически отсутствуют среди записанных текстов селькупского фольклорного массива. Однако мифологические эпизоды есть и в богатырских сказаниях, и в волшебных сказках, и, особенно в шаманских песнях и преданиях, а также в этнографических материалах, фиксирующих мировоззренческие представления селькупов.

Музыкальные инструменты и исполнительские традиции

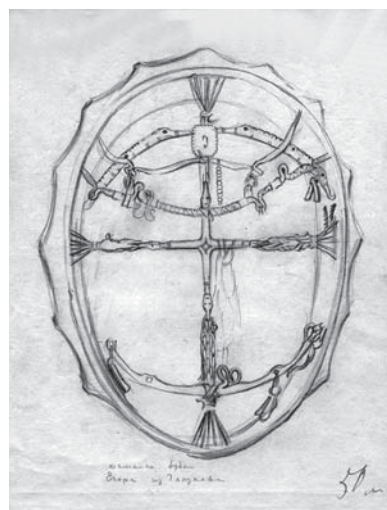
Относительно музыкальных традиций селькупов исследователи располагают также только отрывочными сведениями.

М. А. Кастрен сообщает, что шаманское камлание, которое он наблюдал, сопровождалось игрой на своеобразном фоноинструменте, состоящем из двух стрел и палочки: «В правой руке он [шаман] держит палочку, одна сторона которой гладкая, а другая покрыта таинственными знаками и фигурами; в левой две стрелы, обращенные острием вверх; к каждому острию привязан небольшой колокольчик. Во все время пения шаман слегка ударяет волшебной палочкой по древкам стрел, и колокольчики звенят в такт. (Кастрен, 1860. С. 297). Однако гораздо чаще камлания селькупских шаманов сопровождалась игрой на бубне (фоноинструмент, мембранофон).

Бубен (тым. *nīwa*, таз. *niŋa*) тазовских селькупов имел овальную форму. Селькупские бубны имеют крупные размеры. Размер бубна зависел от возраста и силы шамана (измеренные этнографами образцы были 76–90 см в продольном и 67–70 см в поперечном диаметре). Бубен изготавливали родственники шамана. Обечайку (шир. 12 см) делали из лиственницы, ели или из березы. Для обечайки выбирали дерево с семью прямыми сучьями у вершины справа (с солнечной стороны). На внешней стороне обечайки устанавливали резонаторные столбики (7 и более шт.), которые интерпретировались как «уши бубна» – *niŋan iŋkilsat* (выс. 3 см). Их изготавливали из разных пород деревьев (ивы, берёзы, ели, лиственницы, сосны, кедра, осины), которые шаман собирал по берегам различных рек во время «пути оживления» бубна. Их крепили с наружной стороны к обечайке. Резонаторных щелей в обечайке бубна селькупы не делали. На верхнем конце каждого столбика вытачивается углубление, на которое натягиваются, как струны две сухожильные нити, по всей окружности бубна. Затем сверху они обтягивались шкурой дикого оленя-самца. Шкуру предварительно выделявали, смачивали и свободно при-



Илл. 143. Бубен шамана Алексея Сутарева из Налымки. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 144. Бубен шамана Егора из Гладково. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 145. Шаманские колотушки Ал. Карп. Сутарева из Налымки (а, б) и шамана из Гладково (в, г). Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 146. Шапка шамана А. Сутарева.
Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 147. Шапка шамана [Кирки] –
прадедушки остяка Михаила Сутарева
из Налимки. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть,
1920 г.



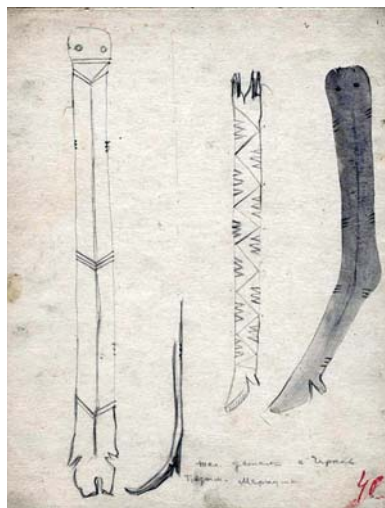
Илл. 148. Шапка шамана Маркея
из ю. Безымянных. Рис.: А. Г. Варгин,
р. Кеть, 1920 г.



Илл. 149. Нагрудник шамана Маркея
из ю. Безымянных.
Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 150. Колотушки шамана Егора из Гладково. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 151. Железные детали с чирков шамана Маркея. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.

шивали к обечайке, не растягивая. Изготовлением мембраны занимались родственники шамана.

Рукоять североселькупского бубна представляет собой деревянную (берёза, кедр) пластину (шир. 9 см), установленную с внутренней стороны вертикально посередине. На пластине делали прорезы и изображения лиц духов-помощников шамана. Изнутри к обечайке прикрепляли 7 поперечных железных стержней (4 в верхней части бубна; 3 в нижней), на которые подвешивали металлические изображения духов-помощников шамана. Обязательными были изображения орла, гагары, журавля. Кроме фигурных подвесок на стержнях присутствовали трубчатые шумовые подвески и колокольчики, необходимые для звукового оформления действа.

Колотушку к бубну изготавливали из берёзовой или кедровой вогнутой пластины (дл. до 50 см) в форме весла. На ручке вырезали *қапшытыль лозыль вэнды* – «лицо духа колотушки». С наружной стороны берёзовую колотушку обтягивали шкурой со лба оленя или оленьим камусом и с ее помощью камлали в верхний мир; кедровую колотушку обтягивали шкурой со лба медведя или медвежьим камусом и использовали при путешествии в нижний мир; иногда колотушку обтягивали шкурой выдры для обращения в подводно-подземное пространство. Внутреннюю сторону колотушки раскрашивали в красный и синий цвет. Посередине прикре-



Илл. 152. Парка шамана Егора из Гладково. Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 153. Обувь шамана Маркея
из ю. Безымянных.
Рис.: А. Г. Варгин, р. Кеть, 1920 г.



Илл. 154. Шаманские посохи Егора
из Гладково. Рис.: А. Г. Варгин,
р. Кеть, 1920 г.

пляли изображение ящерицы, вырезанное из металла. Колотушка – это весло шамана, когда он плывет по шаманской реке, или погоняло для бубна-оленья. Во время камлания колотушкой шаман бьет в бубен для извлечения из него звуков. Молодой шаман, не имеющий бубна, может шаманить только колотушкой, ударяя себя ею по ноге. В прошлом селькупская колотушка имела в основной части полость, в которую помещали камешки, и ее использовали как особый фоноинструмент – погремушку (Прокофьева, 1949; 1981).

У южных селькупов известен бубен, привезенный с р. Тым (ю. Кочиядровы) от селькупского шамана Елисея Карлыгина²⁶ и хранящийся с 1938 г. в Колпашевском краеведческом музее. Он имеет черты эвенкийского бубна: яйцевидная форма, рисунок на мембране типично эвенкийский (черные ромбы, коричневые полосы, отграничивающие полости мироздания, в каждом из которых черной краской изображены антропоморфные фигурки, центральное поле разделено двумя перекрещенными полосами). Изнутри бубен имеет металлическую рукоять-крестовину, крепящуюся к обечайке кожаными ремнями, и два кольца ‘срединой земли’, а также несколько дуг (две вверху, одну внизу, и две по бокам, ограничивающих Вселенную) (Пихновская, 2001. С. 290, рис.2).

Бубны и иная шаманская атрибутика шаманов Алексея Карповича Сутарева из Налимки, Маркея из юрт Безымянных и Егора из ю. Гладковых имеют множество эвенкийских черт (см. илл. 143–154).

Бубен тымского шамана из юрт Кочиядровых, сфотографированный К. Доннером, имел иной облик, совпадающий по внешним признакам с североселькупскими образцами – крупные размеры, овальная (близкая к круглой) форма; на мембране отсутствовали изображения (см. илл. 139).

Перед началом камлания бубен обязательно нагревали над костром. Это делал кто-либо из присутствующих мужчин, но не сам шаман. Процесс нагревания называли *niŋan taŋirät* – ‘сделать бубен летним’. Нагретый бубен прекрасно резонирует, причем подвески не звенят. Перед началом камлания зрители усаживаются вокруг шамана, но непосредственно против и позади него никто не должен сидеть.

Для различных моментов камлания характерны определенные способы извлечения звуков из инструмента. Редкие и ритмичные удары характерны для первой стадии камлания, момента призвания духов-помощников. «Приход» каждого духа отмечается резким, сильным ударом. Затем удары учащаются, и, наконец, сливаются в сплошной гул, прерываемый изредка сильным ударом, означающим приход запаздывающего духа. Этим завершается призывная часть камлания. Затем удары в бубен

²⁶ О родословной шаманской семьи Карлыгиных на Тyme см.: Чернова, Торощина, 2008.



*Илл. 155. Селькуп Изосим Ипоков –
известный гармонист на Кёнге.*

*Фото: Н. А. Тучкова,
п. Кёнга, р. Кёнга, 1998 г.*

становятся разнообразными, комбинируются с различными приёмами встряхивания инструмента, вызывающими бряцанье подвесок. В критические моменты камлания, изображающие скачку шамана по трудной дороге или его борьбу с лозами-противниками либо встречу с враждебным шаманом, удары в бубен становятся особенно сильными, частыми, сопровождаются интенсивным бряцаньем подвесок и колокольчиков. Иногда эти звуки сливаются в общий звонкий, резкий гул (Прокофьева, 1949).

Присутствующие слушают с глубоким благоговением и вниманием. По мере роста эмоционального напряжения в голосе шамана и в звуках его бубна, в пении начинают принимать участие некоторые из присутствующих (запрещено принимать участие в пении женщинам и тем, кто не присутствовал при начале камлания). Зрители повторяют слова шамана, его восклицания. Понижается накал действия в голосе шамана, зрители замирают (Кастрен, 1860; Прокофьева, 1949).

Помимо бубна в североселькупском ареале отмечено бытование лютнеобразных смычковых инструментов (Алексеев, 1988. С. 15–18; Пелих, 1980. С. 9–10).

Однако наибольшее распространение у северных и южных селькупов имел варган *pingir*, считавшийся женским музыкальным инструментом. Им пользовались и в ритуальных целях, и в более прозаических (для самовыражения). Пластинчатый (моноголотический) варган изготавли-

вался из тонкой костяной пластины с прорезанным клиновидным язычком. При игре мастерица прижимает инструмент к губам и дергает за язычок посредством привязанной к нему нити. На варгане исполняли как соло, так и дуэты, трио. Никакими действиями и словами варганные мелодии не сопровождались.

С конца XIX в. широкое распространение в селькупской среде получили гармонь, баяны. Отмечают высокий уровень мастерства при игре селькупов на данном сложном инструменте. Многие русские женщины вспоминали, что первый интерес к своему будущему мужу-селькупу они проявили на вечеринке в клубе, когда услышали его игру на инструменте: «Гармонь как говорила у него!». Мелодии были уже преимущественно русские, частушечные, а вот слова песен в первой половине XX в. звучали еще по-селькупски, но уже с обязательным повтором по-русски.

Сбором образцов музыки селькупов занимался фактически только К. Доннер. Им были сделаны первые фонозаписи в 1912–1913 гг. на Кети и Тyme. Обработку музыкального материала, собранного К. Доннером, впоследствии осуществили финские музыковеды: А. Väsänen (1965) – нотирование; J. Niemi (1994) – музыковедческий анализ.

Аудиозапись музыки селькупов во второй половине XX в. проводили Г. И. Пелих, А. И. Кузьмина, О. А. Казакевич, Ю. Б. Симченко, А. А. Ким и др. исследователи, однако собранный ими музыкальный материал пока остаётся неопубликованным и потому не введён в научный оборот. Лишь аудиозаписи О.А. Казакевич, переданные ею для обработки Ярко Ниemi (J. Niemi), были нотированы и получили музыковедческий комментарий (см. Niemi, 2001).

Н. А. Тучкова

3.10. СЕЛЬКУПЫ НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВВ.

В Томской области по данным муниципальных образований на июль 2001 г. численность селькупов составляла 1701 чел., из них в Верхнекетском районе – 374 чел., в Каргасокском – 733, в Колпашевском 401, в Парабельском – 193. Большинство селькупов расселены дисперсно. Местами компактного проживания селькупов в Томской области являются населенные пункты Иванкино Колпашевского района (50 % жителей) и Напас Каргасокского района (35 % жителей).

Современные тазовские селькупы расселены компактно на юго-востоке Ямало-Ненецкого автономного округа, в Красноселькупском (около 1600 чел.) и Пуровском (около 300 чел.) районах (Ириков, 2002. С. 39; Казакевич, 2001. С. 270). Местами их компактного проживания являются поселки Красноселькуп, Мотылька, Ратта, Кики-Акки, Толька, Часалька в Красноселькупском районе; Толька Пуровская, Быстринка (система Чертовых озер), Харампур, Халясавэй, поселок городского типа Тарко-Сале в Пуровском районе.

В Красноярском крае селькупы расселены в Туруханском, а также в Байkitском и Енисейском районах. Их численность в 1989 г. составляла 359 чел.

В последнее десятилетие XX в. у селькупов наблюдалось превышение фактического прироста их численности над естественным приростом данного этноса, и это несмотря на низкие темпы естественного прироста населения, характерные как для Российской Федерации в целом, так и для районов проживания селькупов. Например, по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. численность селькупов в Томской области составляла 1347 чел. К 2000 г., по данным Администрации области, она возросла до 1700 чел., т.е. на 26 % по отношению к 1989 г. Население же Томской области в целом выросло лишь на 7 %: с 1002 тыс. чел. в 1989 до 1072 тыс. чел. в 1999 г. (Шаховцов, 2000. С. 311).

Причиной данного феномена стала смена паспортной национальности взрослым населением и приписывание детям, родившимся после 1987 г. в смешанных семьях, национальности родителя – селькупа. Ос-

новным мотивом этой смены является возможность получения различных социальных льгот, что было особенно актуально в первые годы становления рыночной экономики и массового обнищания населения.

Однако в последние годы сменить национальность на селькупскую стало достаточно трудно, так как в отделах социального обеспечения при оформлении льгот народам Севера требуют свидетельство о рождении. Сложность в том, что в этом документе, в графе «национальность» родителей, как правило, указано «остяк» («остячка»). Этот этноним отсутствует в перечне коренных малочисленных народов Севера Российской Федерации, поэтому чиновники из отделов социального обеспечения отказываются начислять льготы обратившимся как представителям народов Севера.

Не удовлетворенные таким результатом люди обращаются к историкам Томского областного краеведческого музея с просьбой обосновать синонимичность данных этнонимов и выдать какой-либо подтверждающий документ. В связи с участившимися обращениями граждан, руководство музея в январе 2003 г. отправило главам администраций шести северных районов Томской области экспертное мнение по этому вопросу, в котором дается официальное научное обоснование идентичности этнонимов «остяк» и «селькуп» и «остяк» и «ханты» (Кошелева, 2003. С. 220).

До 1970-х гг. самоназвание «селькуп» было распространено преимущественно у северных групп этноса, проживавшим на реках Таз и Турухан. Однако с 1930-х годов данный термин стал использоваться в официальных документах как обобщающий для южных и северных групп. Основательно в качестве официального этнонима на территории Томской области этот этноним утвердился лишь в последние два десятилетия (Васильев, 1994. С. 312.). Тем не менее, следует отметить, что большая часть томских селькупов не воспринимает термин «селькуп» в качестве самоназвания, полагая его книжным, научным или официальным. В отличие от него термин «остяк» употреблялся не только в быту и разговорной речи, но и в учетных документах, актовых записях и т. д. Сфера исключительного употребления названия «селькуп» в Томской области была ограничена административным делопроизводством и статистическими отчетами вплоть до конца 1980-х годов.

Термин остяк принят среди большинства селькупов Томской области независимо от принадлежности к различным этнотерриториальным (диалектным) группам. Самоназвания этих групп (сюсюкум, чумылькуп, шёшкум и др.) в настоящий момент можно считать практически вышедшими из употребления в связи с резким уменьшением реального числа носителей этих диалектов и общеупотребительностью термина остяк к разговорной речи на русском языке, являющимся родным языком

для потомков селькупов, родившихся после 1970-х гг. (Тучкова, 1996; Шаховцов, 2000).

Южная группа селькупов все более ассимилируется с численно преобладающим русскоязычным населением. Так, уже с 1946 г. у нарымских селькупов не фиксируются однонациональные браки – из 100 % браков, заключенных с 1946 по 1985 гг., 84,2 % было заключено с русскими, остальные – с эвенками, хантами, татарами и представителями других национальностей (Шаргородский, 1994. С. 145). С 1990 по 1999 гг. в Каргасокском районе из 62 браков селькупов, только один был однонациональным (1,6 %), из оставшихся 98,4 % браков, 93,5 % было заключено с русскими (Шаховцов, 1994. С. 318).

Антропологические исследования группы нарымских селькупов выявляют постепенную смену генофонда аборигенных популяций в результате смешения их с русскими: метисные выборки по усредненным характеристикам сейчас находятся примерно на полпути биологического маршрута «селькупы – русские» (Аксянова, Шпак, 2000. С. 20).

Северная группа селькупов менее подвержена процессам этнической ассимиляции. Так, у тазовских селькупов из 340 браков, заключенных с 1946 по 1985 гг., 189 (55,6 %) были однонациональными и 151 (44,4 %) – смешанными. У туруханских селькупов за период с 1946 по 1985 гг. было заключено 80 браков, из них 24 (30 %) – однонациональные и 56 (70 %) – смешанные (Шаргородский, 1994. С. 144–145).

Селькупы Томской области находятся на грани деэтнизации. Лишь в отдельных регионах бассейнов Кети и Тыма еще сохраняются некоторые элементы традиционного хозяйства в материальной культуре. Для современного селькупского населения характерна преимущественная занятость в сфере обслуживания, неквалифицированного и малоквалифицированного труда. Селькупы, имеющие высшее и среднее специальное образование, работают в учреждениях просвещения, культуры, управления; среди ИТР местной промышленности и сельского хозяйства представителей местного населения почти нет (Васильев, Головнев, Малиновская, 1993. С. 145).

Повсеместно на территории Западной Сибири селькупы проживают в непосредственном соседстве и тесном контакте с русским населением. В окружении южных селькупов встречаются также ханты и эвенки, в окружении северных – ненцы, ханты, манси, эвенки и кеты. Таким образом, селькупский язык, относящийся к самодийской группе языков, контактирует с финно-угорской группой (хантыйский, мансийский языки), восточнославянской группой индоевропейской семьи языков (русский) тунгусо-маньчжурской группой алтайской семьи (эвенкийский).

Селькупский язык считают родным 47,6 % селькупов; 45,6 % назвали родным языком русский; 1,8 % – другие языки. Более половины селькупов (53,3 %) – монолингвы, подавляющее большинство которых владеет только русским языком. Около 5 % селькупов владеют только селькупским языком. Таким образом, русский язык оказывает большое влияние на селькупский (Жукова, 2001. С. 268).

Языковая ситуация у северных и южных селькупов не одинакова. Одним из важнейших факторов, влиявших на нее, является способ расселения (компактный или дисперсный).

В настоящее время можно констатировать практически полную русификацию селькупов Нарымского Приобья. Важную роль в этом процессе сыграл дисперсный способ расселения южных селькупов.

На севере, где селькупы живут довольно компактно, язык сохранился несколько лучше, чем у южной группы. Однако за последние 15–20 лет ситуация ухудшилась и на севере. Численность населения Красноселькупского района увеличилась за счет приезжих, и селькупы перестали составлять там большинство. Все меньше остается населенных пунктов с преобладающим селькупским населением. Одним из таких мест является поселок Ратта. Судя по опросам, проведенным сотрудниками Института языкознания РАН в 1996 г., все раттовские селькупы говорят на родном языке, занимаются традиционными видами деятельности (охота, рыболовство) и соблюдают некоторые обычаи. При ответе на вопрос «Какие языки нужно знать Вам и Вашим детям?», только 10 % селькупов указали необходимость знания одного русского языка. За национально-русское двуязычие высказалось 73 % информаторов, пожелали этого для своих детей 65 %. Необходимость знания селькупского языка указали 36 %, для своих детей – 39 %. За селькупский язык высказались те информаторы, которые состоят в браке с селькупками. В селькупско-тюркоязычных браках, как правило, признается важность знания трех языков – русского, селькупского и тюркского. В остальных признается ценность или русского и селькупского языков, или только русского (особенно в русско-селькупских браках) (Парфенова, 1998. С. 374).

В Пуровском районе Ямало-Ненецкого автономного округа перспектива сохранения селькупского языка достаточно низка. Так, в Тарко-Сале, куда в начале 1980-х гг. массово переехали верхнетолькинские селькупы, те из них, кому за тридцать, неплохо владеют селькупским языком, но используют его довольно редко, а с собственными детьми предпочитают говорить по-русски. В результате, дети живущих в Тарко-Сале селькупов лишены естественной языковой среды и своего этнического языка практически не знают.

С начала 1990-х годов селькупский язык преподается в школе-интернате Тарко-Сале (с 1 по 4 классы), но это не спасает положения, поскольку, далеко не все селькупские дети Тарко-Сале учатся в школе-интернате, многие посещают поселковые школы, где селькупский язык не преподается. Мало шансов сохранить свой родной язык и у семей, живущих в Харампуре и в Халесовой. Подавляющее большинство взрослого населения поселка Толька Пуровская (старше 15–18 лет) говорит по-селькупски. Русский знают все, однако представители старшего поколения говорят на нём с большим акцентом, а явление фонетической и грамматической интерференции наблюдается и в русской речи сорокалетних. Более молодые говорят по-русски, как правило, без акцента. Дети и подростки в той или иной степени понимают селькупскую речь своих старших родственников, но говорят, в основном, или исключительно по-русски. Тем не менее, в поселке реально существует селькупская языковая среда, так что молодежь, возвращающаяся после учебы или службы в армии, имеет возможность восстановить утраченную языковую компетенцию.

Осознание ценности родного языка не является всеобщим, но все же в Пуровской Тольке это не редкость. Однако сегодня традиция естественной передачи языка в семье от родителей к детям здесь висит на волоске: большинство молодых родителей говорят со своими детьми только по-русски. В поселке нет школы, поэтому с первого класса детей отправляют в райцентр, в школу-интернат. Если в поселке у них еще есть шанс хотя бы в какой-то степени овладеть селькупским языком, то в большом поселке, в отрыве от естественной языковой среды это становится практически невозможным (Казакевич, 2001. С. 270–271). В целом можно констатировать, что сильное влияние русского языка, интерференция на фонетическом, синтаксическом и лексическом уровнях привели к появлению русифицированного варианта селькупского языка у тазовских селькупов.

В Туруханском районе Красноярского края, по данным 1999 г., на родном языке говорят не более 60 % селькупов. Наблюдается очень низкая оценка значимости этнического языка. Среди селькупов немало тех, кто считает необходимым знать только русский язык. Переломный момент в развитии языкового сдвига приходится на поколение, родившееся в 1960-х гг. Среди этой возрастной группы резко сокращается количество говорящих и думающих на селькупском и кетском языках. Среди представителей селькупов 1970–1980-х годов рождения не зафиксировано ни одного, кто бы назвал этнический язык в качестве языка, на котором он думает. Именно в 1960-е гг. наиболее последовательно и жестко проводился курс на русификацию коренного населения (Парфенова, 2001).

Осознание реальности потери этнического языка селькупками не выражается в какой-либо деятельности, направленной на его защиту. Преподавание селькупского находится на крайне низком уровне. Общественные организации и представители местной администрации из коренного населения не принимают никаких шагов по сохранению языка.

Знание национального языка играет значительную роль в обучении детей народностей Севера, поскольку язык выступает основным выразителем этнокультурной идентификации народа. Однако реализация научно обоснованных программ образования народов Севера усложнена тем, что численность детей из народов Севера в конкретных классах невелика (2–3 чел.). Они «рассредоточены» по классам и находятся в полиэтнической среде, обучаются по единым общеобразовательным программам.

Преодоление сложившегося отчуждения между личностью и традиционной культурой возможно через реализацию концепции образования, ориентированного на национальные особенности народов и своеобразие их традиционных культур, механизмы воспроизводства и передачи последних».

В Томской области в начале 1990-х гг. была разработана комплексно-целевая программа сохранения культуры народов Севера, одной из составляющих которой стала подготовка учебно-методических комплексов для учащихся и учителей по селькупскому языку (буквари, разговорники, словари, учебные пособия). Так, за 1991–1995 гг. было издано 7 книг на национальных языках, общим объемом 97,9 печатных листов.

В настоящее время в Томской области существует несколько центров, в которых ведется преподавание национальных языков. Это детское объединение «Колта-куп» при Доме детского творчества в селе Парабель Парабельского района, Иванкинская малокомплектная национальная школа в деревне Иванкино Колпашевского района, Кафедра (лаборатория) языков народов Сибири Томского государственного педагогического университета в г. Томске. На уровне кружка ведется изучение селькупского языка в селе Нарым Парабельского района. Кроме этого, в ближайшее время планируется создать филиал Парабельского Дома детского творчества в деревне Нельмач, в котором также будет вестись преподавание селькупского языка.

Опросы, которые проводились сотрудниками Кафедры (лаборатории) языков народов Сибири ТГПУ, показали, что усваивают селькупский язык успешно те дети, в семьях которых хотя бы эпизодически на нем общаются. В таком случае семья и школа поддерживают интерес друг к другу. Напротив, в тех семьях, где не говорят на изучаемом языке, интерес к нему теряется.



Илл. 156. Участники фольклорного праздника. В центре (с бубном) Тобольжин Юрий и его дочь Елена.



*Илл. 157. Тобольжина Елена – участница фольклорного селькупского ансамбля.
Фото: Т. В. Тобольжина, с. Парабель, 2002 г.*

В Томском государственном педагогическом университете на различных факультетах обучаются представители селькупского этноса. Наряду с основной специальностью (учитель истории, учитель русского языка и литературы, учитель иностранных языков) с 1990 г. они получают дополнительное образование по родному языку и культуре народа, изучают традиции, знакомятся с историей своего этноса. Студенты–селькупы принимаются в пединститут на льготных условиях: нужно только сдать вступительные экзамены на положительную оценку.

К 2001 г. Томский педагогический университет подготовил 9 специалистов, которые прошли специализацию и могут преподавать селькупский язык в виде факультативов. Двое из них обучаются в аспирантуре, остальные, разъехавшись по своим родным местам, пытаются внедрить преподавание родного языка в школах, домах детского творчества и т.п. (Камалетдинова, 2000. С. 239).

Ревитализация селькупского языка востребована обществом, так как, в данном случае основной целью обучения родному языку является стремление предотвратить дальнейшее размывание этнической культуры и обеспечить тем самым условия для выживания малочисленного народа.

Одним из важных элементов традиционной культуры является фольклор. Фольклор северных селькупов сегодня – это сказки и песни; мелкие фольклорные формы (загадки и скороговорки) имеют меньшее распространение, хотя и известны довольно многим. Существуют и так называемые бытовые тексты – рассказы о жизни и случаях из жизни. Песни, загадки, скороговорки и бытовые тексты теснейшим образом связаны с селькупским языком и воспринимаются как часть фольклора только если воспроизводятся по-селькупски. Аудитория слушателей сказок, рассказываемых по-селькупски, постепенно сужается, а число тех, кто знакомится с селькупскими сказками по их русским переводам, постоянно растет.

Селькупские песни – это живой жанр, не теряющий своей популярности. Сейчас в Красноселькупском районе известно несколько сочинителей селькупских песен, есть и исполнители старых песен, в том числе, фрагментов шаманских камланий (в последнем случае исполняется обычно «голос» предка-шамана). При центре селькупской национальной культуры существует фольклорный ансамбль «Кэнтья», основу репертуара которого составляют селькупские песни. Распространены также скороговорки. Учителя селькупского языка постоянно используют их на уроках.

Старики и люди среднего возраста еще помнят селькупские загадки. С 1988 по 1996 г. в пос. Красноселькуп регулярно (дважды в неделю) ве-

лись радиопередачи на селькупском языке. Важное место в селькупском вещании занимал фольклор (к сожалению, летом 1996 г. селькупское радио было закрыто из-за отсутствия финансирования). Селькупские сказки обычно исполняются на концертах фольклорной группы районного центра селькупской национальной культуры (Казакевич, 1998).

Сохраняются обычаи и поверья, связанные с промысловыми видами деятельности (как у северной, так и у южной группы селькупов). У нарымских селькупов получило большое распространение сочинение частушек. В последние годы они, в основном, сочиняются на русском языке, а затем переводятся на селькупский.

Подъем национального самосознания у селькупов в конце 1980-х гг. привел к появлению этнических ассоциаций. Нарымские селькупы входят в состав ассоциации коренных малочисленных народов Севера Томской области «Колта куп» («Обской человек»), тазовско-туруханские селькупы – в состав ассоциации коренных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа «Ямал – потомкам» и ассоциации коренных малочисленных народов Севера Красноярского края. Наибольший вес и значение селькупы имеют в ассоциации «Колта куп», так как среди коренных народов Томской области они представляют большинство.

Целями и задачами ассоциаций являются: возрождение национально-территориального или общинного самоуправления коренных народов; повышение уровня образования, сохранение и развитие национальной культуры, традиций и обычаев северных народов; повышение профессионально-трудовой мобильности аборигенного населения, формирование системы подготовки и переподготовки, содействие занятости; создание новых рабочих мест, развитие и поддержка малого предпринимательства, фермерства, семейно-родовых и общинных форм кооперации; развитие материально-сырьевой базы традиционных отраслей хозяйствования коренных народов – рыболовства, оленеводства, охотничьего промысла и др.; развитие производственной базы переработки сырья и продукции традиционных отраслей хозяйствования, внедрение новых технологий переработки продукции традиционных отраслей хозяйствования; восстановление закупочно-заготовительной и снабженческо-сбытовой системы территорий компактного проживания коренных народов, развитие факторий как формы торговли и товарообмена и создание рынков сбыта продукции собственного изготовления, снижение зависимости от завоза продовольствия; контроль за сохранением экологического равновесия территории компактного проживания коренных народов, расширение природоохранных территорий и заповедных зон с учетом традиционного природопользования и хозяйственной деятельности народов Севера; социальная защита коренных народов, со-

вершенствование системы социальных льгот и гарантий, в том числе, предоставляемых в процессе трудоустройства и образования, получения (приобретения) жилья, оказания медицинской помощи.

С начала 1990-х гг. на волне этнического движения стали возрождаться селькупские деревни, признанные в советское время неперспективными. Так, в Парабельском районе Томской области были предприняты шаги к возрождению деревни (юрт) Тюхтерево, а в Пуровском районе Ямало-Ненецкого округа – Пуровской Тольки.

С середины 1990-х гг. проводятся праздники, объявляемые традиционными и национальными, но, что естественно в ситуации угасания традиционной культуры, со значительными элементами инноваций или же полностью проводимые по авторским сценариям, разработанным специалистами районных отделов культуры (культурологический анализ проводимых потомками селькупов праздников в стиле «массовых культурных мероприятий» предпринят в работе З. А. Игнатенко (2005)). Например, в селе Иванкино Колпашевского района Томской области 2 августа отмечается «селькупский Новый год», или праздник последнего полнолуния, который связан с верховным богом селькупов – Нопом (подробнее о нем см. в разделе «Календарные обряды и праздники»); в Парабельском районе Томской области в начале мая проводится «Праздник солнца» и т. д.

В целом можно сделать вывод, что селькупское этническое сообщество находится в состоянии глубоких этнокультурных перемен, процесс этот необратим и имеет трансформационный характер.

Е. Ю. Кошелева

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

Аксянова Г. А., Шпак А. Ф. Русско-селькупские и русско-чулымские антропологические соотношения в Томско-Нарымском Приобье // Русские старожилы. Тобольск-Омск: Изд-во ОмГУ, 2000. С. 18–20.

Алатало Я. Сүүссыгуй ээджипсан Кээткый кууланни. [Словарь селькупско-русский и русско-селькупский кетского диалекта]. Максимкин Яр – Хельсинки, 1998. – 149 с.

Алексеев В. П. К происхождению таштыкского населения Южной Сибири // Проблемы археологии Урала и Сибири. М., 1973. С. 220–232.

Алексеев М. П. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей. Иркутск, 1932. Т. 1, 2.

Алексеев М. П. Сибирь в известиях западноевропейских иностранных путешественников и писателей XIII–XVII вв. Иркутск, 1941.

Алексеев Е. А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л.: Изд-во «Наука». Ленинградское отделение, 1967. – 262 с.

Алексеев Е. А. Музыкальные инструменты народов севера Западной Сибири // Материальная и духовная культура народов Сибири. Л., 1988. С. 5–23.

Алиткина Л. А. Имя прилагательное в селькупском языке. КД. Томск, 1979. – 193 с.

Андреев А. И. Очерки по источниковедению Сибири XVII в. М.; Л., 1960.

Андреев А. И. Очерки по источниковедению Сибири XVIII в. М.; Л., 1965.

Аникин А. Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. М.; Новосибирск, 2000. – 768 с.

Антропова В. В. Лыжи народов Сибири // Сб. МАЭ. Л., 1953. Т. XIV.

Байдак А. В. Глагольное управление в селькупском языке. КД. Томск, 2001. – 135 с.

Байдак А. В., Максимова Н. П. Дидактизация оригинального текста: селькупский язык (учебно-методический комплект к учебному модулю). Томск, 2002. – 39 с. [5 текстов].

Байдак А. В. Материалы по селькупскому фольклору в зарубежных публикациях // Мифология селькупов. Томск, 2004. С. 63–65.

Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – 224 с.

[**Баташов М. С.**] Каталог графики А. Г. Варгина из экспедиции Антона Савельева на р. Кеть в 1920 г. // Этнография Сибири в работах красноярских художников (1920-е гг.). CD. Красноярск: Красноярский краевой краеведческий музей, 2003.

Бауло А. В. Типы надмогильных сооружений у тазовских селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 185–191.

Бауло А. В., Кулемзин В. М., Львова Э. Л., Тучкова Н. А. Перечень экспедиционных поездок Г. И. Пелих // Археология и этнография Приобья: материалы и исследования: Сборник трудов кафедры археологии и этнологии ТГПУ. Вып. 4. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2011. С. 66–72.

Беккер Э. Г. Селькупская топонимия Томской области // Топонимия Востока. Новые исследования. М., 1964.

Беккер Э. Г. Семантика гидронимов тазовских селькупов // Уч. зап. ТГПИ. Томск, 1964а. Т. 21. Вып. 1.

Беккер Э. Г. Селькупские топонимы Западной Сибири. КД. Томск, 1965. – 272 с.

Беккер Э. Г. Устные и письменные формы селькупских топонимов Томской области // Уч. зап. ТГПИ. Томск, 1965б. Т. 22.

Беккер Э. Г. Селькупские географические термины // Местные географические термины в топонимии. М., 1966.

Беккер Э. Г. Категория падежа в селькупском языке. Томск, 1978. – 207 с.

Беккер Э. Г. Словообразовательные модели имен существительных в селькупском языке // Структура палеоазиатских и самодийских языков. – Томск: Изд-во ТГПИ, 1984. С. 73 – 82.

Беккер Э. Г. Грамматические категории имени существительного в южных диалектах селькупского языка. ДД. Томск, 1985. – 466 с.

Беккер Э. Г., Быконя В. В., Ким А. А., Купер Ш. Ц., Морева Л. В. Пособие по селькупскому языку. Томск, 1994. – 272 с.

Беккер Э. Г., Алиткина Л. А., Быконя В. В., Ильяшенко И. А. Морфология селькупского языка (южные диалекты). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Ч. I, II. – 291 с.; – 283 с.

Беккер Э. Г. Диалектное членение селькупского языка / Введение // Морфология селькупского языка. Южные диалекты / Беккер Э. Г., Алиткина Л. А., Быконя В. В., Ильяшенко И. А. Томск, 1995. Ч. I. С. 17–24.

Белич И. В. Предметы из культового комплекса тазовских селькупов кассыль по в коллекциях тобольского музея-заповедника // Самодийцы. Тобольск-Омск: ОмГУ, 2001. С. 184–189.

Боброва А. И. О типах и формах погребений Тискинского курганного могильника // Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980. С. 22–27.

Боброва А. И. Влияние христианства на погребальную обрядность коренного населения Среднего Приобья // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск, 1987. С. 116–119.

Боброва А. И. Тискинские курганы и представления селькупов о потустороннем мире // Земля Колпашевская. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 133–161.

Боброва А. И. Селькупы XVIII–XIX вв. (по материалам Тискинского могильника). Томск: Изд-во Том. ун-та, 2007. – 176 с.

Бодрова А. Ш. О технике плетения на одной игле // Археология и этнография Приобья: Материалы и исследования. Сборник трудов кафедры археологии и этнологии ТГПУ. Томск, 2003. Вып. 3. С. 6–13.

Болсуновская Л. М. Способы глагольного действия в диалектах селькупского языка. КД. Новосибирск, 1998. – 171 с.

Быконя В. В. Структурно-семантическая характеристика локальных уточнителей в селькупском языке. КД. Томск, 1984. – 214 с.

Быконя В. В., Ким А. А., Купер Ш. Ц. Словарь селькупско-русский и русско-селькупский [шёшкупский диалект]. Томск, 1994. – 94 с.

Быконя В. В. Структурно-морфологическая система числительных и история её формирования в диалектах селькупского языка. ДД. Томск, 1996. – 340 с.

Быконя В. В., Ким А. А., Купер Ш. Ц. Шёшкуй букварь. Томск, 1993. – 91 с.

Быконя В. В., Ким А. А., Купер Ш. Ц. Словарь селькупско-русский и русско-селькупский. Томск, 1994. – 93 с.

Быконя В. В., Кузнецова Н. Г., Максимова Н. П. Селькупско-русский диалектный словарь / под ред. В. В. Быконя. Томск, 2005. – 347 с.

Вадецкая Э. Б. Археологические памятники в степях Среднего Енисея. Л., 1986.

Васильев В. И. Система оленеводства лесных энцев и ее происхождение // КСИЭ. 1962. Вып. 37. С. 67–75.

Васильев В. И. Проблемы формирования северосамодийских народностей. М., 1979.

Васильев В. И. Основные проблемы формирования и развития самодийских этносов (ненцы, энцы, нганасаны, селькупы) // Проблемы эт-

ногенеза и этнической истории самодийских народов. Тезисы докладов областной научной конференции по этнографии. Омск, 1983. С. 3–7.

Васильев В. И. Проблемы формирования фратриально-родовой организации у народов Севера Западной Сибири и Средней Сибири в свете их этногенеза // Традиционные верования и быт народов Сибири. М., 1987. С. 139–140.

Васильев В. И. Селькупы // Народы России: энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. С. 312.

Васильев В. И. Селькупы. Основные этапы этнической истории // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 311–316.

Васильев В. И., Головнев А. В., Малиновская С. М. Современные хозяйственные занятия и бытовая культура томских селькупов (к проблеме сохранения и возрождения культурного наследия) // Культурногенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 145–147.

Вербов Г. Д. Лесные ненцы // СЭ. 1936. № 2. С. 57–70.

Воеводина Н. М. Аналитические глагольные конструкции в селькупском языке (деепричастие + вспомогательный глагол). КД. Томск, 1974. – 191 с.

Воеводина Н. М. Селькупские тексты // Сказки народов Сибирского Севера. Томск, 1980. С. 59–71 [4 текста].

Волости и населенные места 1893 года. Издание центрального статистического комитета МВД. Томская губерния. СПб., 1894. Вып. 12.

Воронов А. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии // Зап. РГО по отд. Этнографии, 1900. Т. 18. С. 1–50.

Гальцова Н. П. Морфологические средства выражения темпоральных отношений в селькупском языке (на материале тымского диалекта). КД. Томск, 1993. – 168 с.

Гемуев И. Н. Реликты матриархата у селькупов // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1972. С. 214–215.

Гемуев И. Н. К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 86–138.

Гемуев И. Н. Эволюция семьи и возникновение соседской общины у северных селькупов // Традиции и инновации в быту и культуре народов Сибири. Новосибирск, 1983. С. 44–57.

Гемуев И. Н. О содержании термина «подворник» (по селькупским материалам) // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 25–30.

Гемуев И. Н. Семья у селькупов (XIX – нач. XX в.). Новосибирск: Наука, 1984а. – 157 с.

Гемуев И. Н. Патронимия: стабильная форма или структура перехода? // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 125–132.

Гемуев И. Н. Селькупы. Социальная организация и общественный быт // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 351–356.

Гемуев И. Н., Пелих Г. И. Селькупское оленеводство // СЭ. 1974. № 3. С. 83–95.

Глухий Я. А. Консонантизм энецкого языка (диалект бай) по экспериментальным данным. КД. Л., 1978. – 201 с.

Глухий Я. А., Морев Ю. А. Сопоставительная характеристика консонантных систем в энецком и селькупском языках // Строй самодийских и енисейских языков. Томск, 1987. С. 66–74.

Глушков С. В. Место чаинского диалекта в ряду других диалектных подразделений селькупского языка // Самодийцы. Тобольск-Омск: ОмГУ, 2001. С. 197–198.

Глушков С. В. Длительность гласных и согласных в диалектах селькупского языка. КД. Томск, 2002. – 188 с.

Глушков С. В. Диалекты селькупского языка // Мифология селькупов. Томск, 2004.

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

Головнёв А. В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск: НГУ, 1993. – 204 с.

Головнёв А. В. Экологический календарь [селькупов] // «Северные просторы», 1993. № 1–12.

Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: Изд-во УрО РАН, 1995. – 606 с.

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

Григоровский Н. П. Азбука сюессогой гулани. Составлена Н. П. Григоровским для инородцев Нарымского края. Казань, 1879.

Григоровский Н. П. Молитвы и о сердечной молитве к Богу. На остяко-самоедском языке. Казань, 1879б. – 103 с.

Григоровский Н. П. Очерки Нарымского края // Зап. ЗСОРГО. 1882. Кн. 4. С. 45–49.

Гундризер А. Н., Юракова Т. В. Рыбные ресурсы // Природные ресурсы Томской области. Новосибирск, 1991. С. 153–165.

Деннинг Н. В. Фонетика тымского диалекта селькупского языка. КД. Томск, 1984. – 278 с.

Деннинг Н. В. О языке селькупского фольклора // Этносы Сибири: язык и культура. Материалы международной конференции. – Томск, 1997. Ч. 1. – С. 18–20.

Доброва-Ядринцева Л. Н. Туземцы Туруханского края. Новониколаевск, 1925.

Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. // ТИЭ, н. с. М., 1960. Т. 55. – 622 с.

Доннер К. Самоедский эпос // Тр. Том. общ-ва изучения Сибири. Томск, 1915. Т. 3. Вып. 1. С. 38–53.

Доннер К. Р. Самоедский эпос // Земля Верхнекетская. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1997. С. 145–162.

Доннер К. У самоедов в Сибири. / Пер. с нем. А. В. Байдак. Томск, 2008. – 176 с.

Дульзон А. П. Древние смены народов на территории Томской области по данным топонимики // Уч. зап. ТГПИ. Томск, 1950. Т. 6. С. 175–187.

Дульзон А. П. Названия месяцев года у селькупов Кети как исторический источник // Программа и тезисы докладов XVIII-ой научной конференции. Томск, 1953. С. 59–61.

Дульзон А. П. Остяцкие могильники XVI–XVII вв. у с. Молчаново на Оби // Уч. зап. ТГПИ. Томск: Изд-во ТГПИ, 1955. Т. 13. С. 97–154.

Дульзон А. П. Археологические памятники Томской области // Труды ТОКМ. Томск, 1956. Т. 5. С. 89–316.

Дульзон А. П. Остяцкий курганный могильник XVII в. у с. Молчаново на Оби // Уч. зап. ТГПИ. Томск: Изд-во ТГПИ, 1957. Т. 16. С. 443–488.

Дульзон А. П. Этнический состав древнего населения Западной Сибири по данным топонимики. М.; Л., 1960.

Дульзон А. П. Словарные материалы XVIII в. по кетским наречиям // Уч. зап. ТГПУ. Т. XIX. Вып. 2 (отдельный оттиск). Томск, 1961. С. 152–189.

Дульзон А. П. Кетские сказки. Томск, 1966 а. С. 117–155 [8 селькупских фольклорных текстов: с. 116–155; запись А. И. Кузьминой].

Дульзон А. П. Селькупские сказки // Языки и топонимия Сибири. Томск, 1966 б. Т. 1. С. 96–158. [1 объёмный текст].

Дыбо А. В. Заимствования из уральских языков в анатомической лексике алтайских языков // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Ч. 1. М., 1989. С. 210–215.

Евсеева Н. С. География Томской области. Природные условия и ресурсы. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 222 с.

- Жукова Н. С.** Селькупы Западной Сибири и судьба их языка // Самодийцы. Тобольск-Омск: ОмГУ, 2001. С. 266–269.
- Зиндер Л. Р.** Общая фонетика. М., 1979. – 312 с.
- Зырянова Е. В.** Структура селькупского глагольного слова в синхронии и диахронии. КД. Томск, 2001. – 154 с.
- Игнатенко З. А.** Культура современных селькупов Томской области // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 249–251.
- Ильяшенко И. А.** Местоименные слова в южных диалектах селькупского языка. КД. Томск, 1989. – 195 с.
- Иоганзен Б. Г.** Рыбохозяйственные районы Западной Сибири и их биолого-промысловая характеристика // Труды ТГУ. Томск, 1956. Т. 125. С. 7–144.
- Иоганзен Б. Г.** Природа Томской области. Новосибирск: Западно-Сибирское книжное изд-во, 1971. – 175 с.
- Иоганзен Б. Г.** Животный мир // Родной край. Очерки природы, истории, хозяйства и культуры Томской области. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1974. С. 74–89.
- Ириков С. И.** Традиции и обычаи селькупов // История и современность народов Ямала. Салехард, 1995. С. 43–47.
- Ириков С. И.** Хозяйство и материальная культура селькупов // Хомич Л. В., Ириков С. И., Аюпова Г. Е. Тазовские селькупы. Очерки традиционной культуры. СПб: филиал изд-ва «Просвещение», 2002. С. 39–104.
- Ириков С. И.** Транспорт // Хомич Л. В., Ириков С. И., Аюпова Г. Е. Тазовские селькупы. Очерки традиционной культуры. СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2002. С. 89–100.
- Казакевич О. А.** Использование ЭВМ для исследования бесписьменных и младописьменных языков: На материале селькупского языка. М., 1990. – 134 с.
- Казакевич О. А.** Языковая ситуация у коренных малочисленных народов Туруханского района: кеты и селькупы // Язык в контексте общественного развития. М., 1994. С. 110–123.
- Казакевич О. А.** Картина мира северных селькупов сквозь призму фольклора // Языковое сознание и образ мира. Международный симпозиум по психолингвистике и теории коммуникации. М., 1997.
- Казакевич О. А.** Языковая ситуация у коренных малочисленных народов Ямало-Ненецкого автономного округа // Малые языки Евразии: Социолингвистический аспект. М., 1997. С. 64–74.

Казакевич О. А. Северные селькупы: язык и самоидентификация // Социальная лингвистика в Российской Федерации (1992–1998). М., 1998. С. 15–17, 63–66, 111–113.

Казакевич О. А. Язык фольклора северных селькупов сегодня: лексика, грамматика, прагматика // Перспективные направления развития в современном финно-угроведении. М., 1997а. С. 33–35.

Казакевич О. А. Фольклорная традиция северных селькупов сегодня // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1998. Т. 2. С. 205–212.

Казакевич О. А. Между гневом и страхом (Человек и его эмоции в фольклоре северных селькупов) // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999. С. 272–280.

Казакевич О. А. Герои селькупского фольклора: пол и характер // Гендер: язык, культура, коммуникация. М., 1999а. С. 52.

Казакевич О. А. Изобразительная лексика в шаманских текстах северных селькупов // Актуальные проблемы психологии, этнопсихолингвистики и фоносемантики. М., 1999b. С. 141–142.

Казакевич О. А. Этические нормы традиционного селькупского общества сквозь призму фольклора // Логический анализ языка. Языки этики. М., 2000. С. 332–340.

Казакевич О. А. Контакты с иноплеменниками, отраженные в фольклоре (на материале фольклорных текстов северных селькупов) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 271–273.

Казакевич О. А. Язык верхнетолькинских селькупов: современное состояние и перспективы сохранения // Самодийцы. Тобольск-Омск: ОмГУ, 2001. С. 270 – 273.

Казакевич О. А. Жизнь фольклорных сюжетов северных селькупов во времени и в пространстве // Языки мира. Типология. Уралистика. Памяти Т. Ждановой. Статьи и воспоминания. М., 2002. С. 483–497.

Казакевич О. А. Истина, добро и красота отраженные в селькупской фразеологии // Культурные слои во фразеологизмах и их дискурсивных практиках. Языки славянской культуры. М., 2003.

Казакевич О. А. Порядок в мире и порядок в тексте (на материале селькупского фольклора) // Логический анализ языка. Космос и хаос: Концептуальные поля порядка и беспорядка. М., 2003а. С. 448–460.

Казакевич О. А. История сборов материалов по фольклору и мифологии северных селькупов // Мифология селькупов. Томск, 2004. С. 57–63.

Казакевич О. А. Архив Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых: самодийские языковые материалы // *Finnisch-Ugrische Mitteilungen. Gedenkschrift für Eugen A. Helinski. Band 32/33. Hamburg, 2010. S. 257–278.*

Казакевич О. А., Парфенова О. С. Этнические и языковые общности поселка Советская Речка Туруханского района // *Языки Российской Федерации и нового зарубежья: статус и функции. М., 2000. С. 304–308.*

Казакевич О. А., Парфенова О. С. Языковая и этнокультурная ситуация в Красноселькупском районе Ямало-Ненецкого автономного округа // *Языки Российской Федерации и нового зарубежья: статус и функции. М., 2000а. С. 370–373.*

Каталог полевых записей по селькупскому языку // Ильяшенко И. А., Ким А. А., Максимова Н. П., Поротова Т. И. Каталог полевых записей языков народов Сибири (фонды Лаборатории языков народов Сибири Томского государственного педагогического университета). Томск, 1998. С. 106–189.

Камалетдинова З. С. Подготовка специалистов в Томском Педуниверситете для преподавания языков коренных народов Сибири // *Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Томск: Изд-во ТГПУ, 2000. Ч. III. С. 238–241.*

Кастрен М. А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири. // *Собрание старых и новых путешествий. Магазин землеведения и путешествий. Географический сборник Николая Фролова. М., 1860. Т. VI. Ч. 2. – 495 с.*

Кастрен М. А. Путешествие в Сибирь (1845–1849). Т. 2. / Под ред. С. Г. Пархимовича. Сост.: Ю. Л. Мандрика; Коммент.: А. П. Зенько и С. Г. Пархимович. Тюмень, 1999. – 353 с.

Ким А. А. Выражение категории притяжательности в диалектах селькупского языка. КД. Томск, 1987. – 205 с.

Ким А. А. Этнолингвистическая интерпретация селькупского слова Num ‘Бог’ // *Культурногенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 152–153.*

Ким А. А. Материалы к описанию культа орла у селькупов // *Абригены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур. Новосибирск, 1995. С. 171–174.*

Ким А. А. Шаманить по-селькупски // *Языки народов Сибири. Томск, 1995а. С. 161–167.*

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

Ким А. А. Очерки по селькупской культовой лексике. Томск: Изд-во научно-технической литературы, 1997. – 219 с.

Ким А. А. Селькупская культовая лексика и картина мира // Этносы Сибири: Язык и культура. Томск, 1997а. С. 37–39.

Ким А. А. Селькупская культовая лексика как этнолингвистический источник: проблема реконструкции картины мира. ДД. Томск, 1999. – 356 с.

Ким А. А. Селькупское стойбище накануне XXI века (из экспедиционного дневника) // Вестник Томского государственного педагогического университета. Томск, 1999а. С. 73–80.

Ким А. А., Кудряшова Т. К., Кудряшова Д. А. Селькупский праздник в Пиль-эд и культ лося // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск, 1996. С. 205–213.

Ким А. А., Кудряшова Д. А. О традиционной пище нарымских селькупов // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 186–190.

Козьмин В. А. Оленеводство народов Западной Сибири в конце XIX – начале XX веков (проблема происхождения и типологии): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1981.

Колесникова С. Ю. Материалы к описанию селькупского календаря // Языки народов Сибири. Томск: Изд-во ТГПУ, 1995а. С. 146–154.

Колесникова С. Ю. Отражение понимания времени селькупами в календарной лексике // Языки народов Сибири. – Томск: Изд-во ТГПУ 1995б. С. 167–172.

Колесникова С. Ю. Названия календарных сезонов в селькупском языке // Этносы Сибири: Язык и культура. Томск, 1997. С. 41–43.

Колесникова С. Ю. Понятие «месяц» в системе восприятия времени селькупов // Молодежь и наука: проблемы и перспективы. Томск, 1999. Т. 2. С. 96–98.

Колесникова С. Ю. Календарная система в традиционной культуре селькупов: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2000. – 18 с.

Коробейникова (Малькова) И. А. Проблема обратного перевода фольклорных текстов: с русского языка на селькупский // Самодийцы. Тобольск-Омск: ОмГУ, 2001. С. 301–305.

Косарев М. Ф. Бронзовый век лесного Обь-Иртыша // СА, 1964, № 3. С. 37–44.

Косарев М. Ф. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья. М., 1974.

Костров Н. Очерки Туруханского края // Зап. СО РГО. СПб., 1857. Кн.4. С. 61–175.

Костров Н. Образцы народной литературы самоедов. Томск, 1882. – 36 с.

Кошелева Е. Ю. Деятельность общественного объединения коренных малочисленных народов Томской области ассоциации «Колта-Куп» // Мы – томичи, ваши земляки, ваши соседи. Томск, 2000. С. 16–19.

Кошелева Е. Ю. Преподавание национальных языков народов Севера в Томской области // Язык и общество на пороге нового тысячелетия: итоги и перспективы. М., 2001. С. 231–233.

Кошелева Е. Ю. Этнические движения коренных малочисленных народов Севера на рубеже XX–XXI вв. (западносибирский регион): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2003. – 22 с.

Кошелева Е. Ю. Этносоциальные процессы у селькупов с конца 1980-х гг. по настоящее время // Материалы Международной конференции «Первые исторические чтения Томского государственного педагогического университета». Томск, 2005. С. 336–344.

Кривошапкин М. Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб, 1865. Т. 1, 2.

Кузнецова А. И. Календарные названия в самодийских языках // Языки и топонимия. Томск, 1976. С. 45–49.

Кузнецова А. И. Древние представления селькупов о болезни, смерти и сне (по материалам шаманских текстов и сказок) // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 231–241.

Кузнецова А. И. Отражение народных обычаев и верований в самодийских языках и фольклоре (по селькупским и ненецким материалам) // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 276–279.

Кузнецова А. И. Отражение традиционных культур и условий реальной жизни в образе женщины-матери (по материалам селькупского фольклора) // Образ женщины в традиционных культурах. М., 2002. С. 21–24.

Кузнецова А. И. Традиционное мировоззрение, религиозно-мифологические представления селькупов. Северные селькупы // Мифология селькупов. Томск, 2004. С. 85–100.

Кузнецова А. И., Хелимский Е. А. Селькупские материалы в рукописном наследии Л. А. Варковицкой // СФУ. Таллинн, 1989. Т. XXV. С. 51–53.

Кузнецова А. И., Хелимский Е. А., Грушкина Е. В. Очерки по селькупскому языку. Ч. 1. М., 1980. – 408 с.

Кузнецова А. И., Казакевич О. А., Иоффе Л. Ю., Хелимский Е. А. Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. Т. 2. Тексты. Словарь. М., 1993. – 196 с.

Кузнецова Н. Г. Глагольная подсистема кетского диалекта селькупского языка. КД. Томск, 1987. – 233 с.

Кузнецова Н. Г. Грамматические категории южноселькупского глагола. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – 285 с.

Кузнецова Н. Г. Асимметричные явления и развитие селькупской глагольной парадигмы. ДД. Новосибирск, 1996. – 312 с.

Кузьмина А. И. Рукописный архив – Кузьмина А. И. *Selkupische sprachmaterialien gesammelt von der A.I. Kuzmina zwischen 1961 und 1977. Band 1–35* // Institut für Finnougristik/Uralistik. Hamburger Universität.

Кузьмина А. И. Диалектологические материалы по селькупскому языку // Исследования по языку и фольклору. Новосибирск, 1967. Вып. 2. С. 267–329.

Кузьмина А. И. Грамматика селькупского языка. Селькупы и их язык. Ч.1. Новосибирск, 1974. – 265 с.

Кузьмина А. И. К этимологиям названий месяцев, сторон света, звёзд и созвездий в селькупском языке // Языки и топонимия. Томск, 1977. Вып.4. С. 71–86.

Кузьмина А. И., Киселева Э. Г. Категория множественности и ее отражение в числе селькупского существительного // СФУ. Таллинн, 1975. XI. С. 201–205.

Кулемзин В. М. Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII–XX вв. Генезис традиций // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Т. 2. С. 334–441.

Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв. Этнографические очерки. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1977. – 225 с.

Купер Ш. Ц., Максимова Н. П. Образец фольклора кетских селькупов // Языки народов Сибири. Томск: Изд-во ТГПУ, 1995. С. 154–157.

Купер Ш., Пустайн Я. Селькупский разговорник (нарымский диалект) // *Specimina Sibirica. Sombathely*, 1993. Band 7. – 79 p.

Кюннап А. Ю. О диалектном членении южносамодийских языков // Труды по финно-угроведению. Уч. зап. Тартуского государственного университета. Тарту, 1985, № 12. Вып. 690. С. 135–137.

Лебедев В. В. Брачно-родственные связи тазовских селькупов // Итоги полевых исследований ИЭ АН СССР. М., 1976.

Лебедев В. В. К вопросу о брачно-родственных связях тазовских селькупов // Полевые исследования Института этнографии АН СССР. 1976 г. М., 1978. С. 68–78.

Лебедев В. В. Селькупы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 154–158.

Лебедев В. В. Семья и производственный коллектив у населения притундровой полосы северо-запада Туруханского края в XIX в. // СЭ. М., 1980а. № 2.

Лебедев В. В. Формирование и этническая история северных селькупов: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1988.

Лезова С. В. К истории жилища северных селькупов // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск, 1988. С.75–76.

Лезова С. В. Жилище северных селькупов // Экспериментальная археология. Тобольск: Изд-во ТГПИ, 1991. Вып. 1. С. 101–107.

Лукина Н. В., Бардина П. Е. Поселения Западной Сибири по этнографическим данным. Постройки // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Т. 1. Поселения и жилища. Кн. 2. С. 21–89.

Лукина Н. В. Средства передвижения нарымских селькупов // Тр. ТГУ. Уч. зап. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1966. № 60. С. 108–118.

Максимова Н. П. Морфологический способ выражения множественности в южных диалектах селькупского языка // Вопросы енисейского и самодийского языкознания. Томск, 1983. С.103–110.

Максимова Н. П. Категория числа у имен существительных вещественной семантики // Лексика и грамматика языков Сибири. Барнаул, 1985. С. 34–41.

Малиновская С. М. Отражение этнических традиций в исторической антропологии селькупов // Языки народов Сибири. Томск, 1995. С. 158–161.

Матов В. Н. В Нарымской тайге // Матов В. Н. Песни земли. М.: «Советский писатель», 1958. С. 251–387.

Матов В. Н. В Нарымской тайге // Матов В. Н. По просторам Родины. М.: «Советский писатель», 1951. С. 5–150.

Милеску Спафарий Н. Г. Сибирь и Китай. Кишинев, 1960.

Миллер Г. Ф. История Сибири. М.-Л., 1941, т. II. – 637 с.

Миллер Г. Ф. История Сибири. Т. 1. М., 1999. – 630 с.

Миллер Г. Ф. История Сибири. Т. 2. М., 2000. – 795 с.

Миллер, 1996 – Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера. / Подготовка к изданию: А. Х. Элерт. Новосибирск, 1996.

Миллер Г. Ф. Путешествие по воде вниз по Томи и Оби от Томска до Нарыма. 1740 г. // Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера / Подготовка к изданию: А. Х. Элерт. Новосибирск, 1996. С. 172–186.

Миллер Г. Ф. Описание сибирских народов / Подготовка к изданию: А. Элерт и В. Хинтцше. М., 2009. – 453 с.

Мирзоев В. Г. Историография Сибири. М., 1970.

Мифология селькупов / Авторы: Н. А. Тучкова, А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич, А. А. Ким-Малони, А. В. Байдак, С. В. Глушков. / Науч. ред. В. В. Напольских. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. Т. 4. – 382 с.

Могильников В. А. К вопросу о самоедской принадлежности культур эпохи железа Среднего Приобья // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1969. С. 179–181.

Могильников В. А. К вопросу об этнокультурных ареалах Среднего Прииртышья эпохи раннего железа // Проблемы хронологии и культурной принадлежности археологических памятников Западной Сибири. Томск, 1970. С. 172–190.

Могильников В. А. Об этническом составе культур Западной Сибири в эпоху железа // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск, 1983. С. 77–89.

Могильников В. А. Об этническом составе населения Среднего и Верхнего Приобья в I тысячелетии н. э. // Народы и языки Сибири. Новосибирск, 1980. С. 242–248.

Молюдин В. И. Этногенез // История и культура хантов. Томск, 1995. С. 3–44.

Мордвинов А. Иногородцы, обитающие в Туруханском крае // Вестник РГО. 1860. Т. 28. № 1–2. С. 25–64.

Морев Ю. А. Звуковой строй среднеобского (ласкинского) говора селькупского языка. КД. Томск, 1973. – 260 с.

Морев Ю. А. К соотношению глухости-звонкости и долготы краткости шумных согласных в селькупском языке // Языки и топонимия. Вып. 6. Томск, 1978. С. 3–14.

Морев Ю. А. Селькупские тексты // Сказки народов Сибирского Севера. Томск, 1981. Вып. 4. С. 122–131. [3 текста]

Морев Ю. А. Письменность и школьное дело у селькупов: прошлое и настоящее // «Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить...». арнаул: Изд-во АГУ, 1995. С. 216–225.

Морфология селькупского языка. Южные диалекты: в 2-х частях / под ред. Э. Г. Беккер. Томск, 1995. Ч. 1. – 292 с.; Ч. 2. – 284 с.

Нагнибеда, 1927 – Нарымский край. Материалы статистико-экономического исследования 1910–1911 гг., собранные и разработанные под руководством и редакцией В. Я. Нагнибеды. (С приложением карты и фотографических снимков). Томск, 1927.

Надь З. Хантыйско-селькупские межэтнические связи в бассейне Васюгана // Mikola-konferencia 2004. Szeged, 2005. С. 63–73.

Напольских В. В. Введение в историческую уралоистику. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1997. – 268 с.

Напольских В. В. Удмуртские материалы Д. Г. Мессершмидта. Ижевск, 2001. – 224 с.

Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. / отв. ред. И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова – М. : Наука, 2005. – 805 с.

Огородников В. И. Очерк истории Сибири до начала XIX столетия. Введение. История дорусской Сибири. Иркутск, 1920. Ч. I. – 289 с.

Окладников А. П. Из истории этнических и культурных связей неолитических племен Среднего Енисея (К вопросу о происхождении самодийских племен) // СА, 1957. № I. С. 26–55.

Ожередов Ю. И., Яковлев Я. А. Археологическая карта Томской области. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1993. Т. 2. – 206 с.

Орлова Е. Н. Население по рр. Кети и Тыму, его состав, хозяйство и быт. (Работы научно-промысловой экспедиции по изучению реки Оби и ее бассейна). Красноярск, 1928. Т. 1. Вып. 4. – 55 с.

ОСЯ, 1980 – Кузнецова А. И., Грушкина Е. В., Хелимский Е. А. Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. М.: МГУ, 1980. Т. 1. – 408 с.

ОСЯ, 1993 – Кузнецова А. И., Казакевич О. А., Иоффе Л. Ю., Хелимский Е. А. Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. Тексты. Словарь. М., 1993. Т. 2. – 198 с.

ОСЯ, 2002 – Казакевич О. А., Кузнецова А. И., Хелимский Е. А. Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. Русско-селькупский словарь; разнопрофильные селькупские словари. М., 2002. Т. 3. – 219 с.

Охотник и рыбак Сибири, 1932. № 4. С.8.

Парфёнова О. С. Культурно-языковая адаптация малых народов Крайнего Севера // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1998. Т. 2. С. 370–376.

Парфёнова О. С. Развитие языкового сдвига среди селькупов и кетов Туруханского района // Самодийцы. Тобольск-Омск: ОмГУ, 2001. С. 284.

Парфёнова О. С. Межпоколенные различия в оценке социальной значимости языков (на материале малочисленных народов Туруханского р-на Красноярского края) // Язык и общество на пороге нового тысячелетия. Тезисы докладов международной конференции, Москва, 23–25 октября 2001 г. М.: УРСС, 2001. С. 250–252.

Патканов С. К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев (по переписи 1897 г.). Тобольская, Томская и Енисейская губернии. СПб., 1911. Т. 2. – 432 с.

Пелих Г. И. Условия возникновения территориальной общины-юрты у селькупов Нарымского края // Уч. зап. ТГПИ. Томск, 1955. Т. 14. С. 251–284.

Пелих Г. И. Кольцевая связь у селькупов Нарымского края // Сибирский этнографический сборник. М., 1962. Т. IV. С. 176–196.

Пелих Г. И. К вопросу о родо-племенном строе Нарымских селькупов // Труды ТГУ. Томск, 1963. Т. 165. С. 137–148.

Пелих Г. И. Досамодийский тип жилища нарымских селькупов // Вопросы археологии и этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1966. С. 94–107.

Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1972. – 423 с.

Пелих Г. И. Происхождение и история селькупов: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Томск, 1972а. – 40 с.

Пелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 5–86.

Пелих Г. И. Селькупы XVII века: очерки социально-экономической истории. Новосибирск: Наука, 1981. – 177 с.

Пелих Г. И. Селькупская мифология. Томск, 1998. – 79 с.

Пихновская А. А. Селькупская этнографическая коллекция колпашевского краеведческого музея // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 69–71.

Пихновская А. А. Культурный комплекс тымского шамана Елисея Карлыгина (из собраний Колпашевского краеведческого музея) // Самодийцы. Тобольск-Омск: ОмГУ, 2001. С. 285–291.

Плетнева Л. М. Генезис традиций в домостроительстве // Очерки культурогенеза Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Т. 1. Поселения и жилища. Кн. 2. С. 165–197.

Плотников А. Ф. Нарымский край (5 стан Томского уезда, Томской губернии). Историко-статистический очерк. СПб., 1901. – 366 с.

Полякова Н. В. Особенности вербализации концепта «пространство» в селькупском языке в сопоставлении с русским. КД. Томск, 2004.

Попов А. А. Тавгийцы. Труды Института антропологии и этнографии. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1936. Т. 1. Вып. 5. – 111 с.

Попов А. А. Енисейские ненцы (юраки) // Известия ВГО. 1944. Т. 26, Вып. 2–3. С. 76–95.

Попов А. А. Жилище // Историко-этнографический атлас Сибири. М., Л.: АН СССР, 1961. С. 131–226.

Прокофьев Г. Н. Остяко-самоеды Туруханского края // Этнография. 1928. № 2. С. 96–103.

Прокофьев Г. Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия ЛГУ. Т. 2. Л., 1930. С. 365–373.

Прокофьев Г. Н. Селькупская грамматика // Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера ЦИК СССР. Тр. по лингвистике. Селькупский (остяко-самоедский) язык. Л., 1935. Т. IV. Вып. 1. – 132 с.

Прокофьев Г. Н. Селькупский (остяко-самоедский) язык // Языки и письменность народов Севера. Языки и письменность самоедских и финно-угорских народов. Ч. I. М.-Л., 1937. С. 91–124.

Прокофьев Г. Н. Этногония народностей Обь-Енисейского бассейна (ненцев, нганасанов, энцев, селькупов, кетов, хантов, мансов) // СЭ. 1940. Т. 3. С. 67–76.

Прокофьева Е. Д. Древние жилища на реках Тым и Кеть // СЭ. 1947. № 2. С. 199–202.

Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. XI. С. 335–375.

Прокофьева Е. Д. Мамонт по представлениям селькупов // Сб. МАЭ. Л., 1949а. Т. 11. С. 159.

Прокофьева Е. Д. Орнамент селькупов // КСИЭ. 1950. Т. 10. С. 29–39.

Прокофьева Е. Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. С. 88–107.

Прокофьева Е. Д. Селькупы // Народы Сибири. М.; Л.: АН СССР, 1956. С. 665–686.

Прокофьева Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. Л., 1961. Т. XX. С. 54–74.

Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961а. С. 435–492.

Прокофьева Е. Д. Селькупский язык // Языки народов СССР. Финно-угорские и самодийские языки. Т. 3. М., 1966. С. 396–415.

Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири XIX–XX в. Сб. МАЭ. Л., 1971. Т. 27. С. 21–23.

Прокофьева Е. Д. Оленеводство тазовских селькупов // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976а. С. 139–155.

Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 106–128.

Прокофьева Е. Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Сб. МАЭ. Л., 1977. Т. 33. С. 66–79.

Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX вв.). Л., 1981. С. 42–68.

Прокофьева Е. Д. О водном транспорте тазовских селькупов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 139–142.

Прыткова Н. Ф. Верхняя одежда // Историко-этнографический атлас Сибири. М., Л.: АН СССР, 1961. С. 227–328.

Прыткова Н. Ф. Одежда народов самодийской группы // Одежда народов Сибири. Л., 1970. С. 1–99.

Прыткова Н. Ф. Головные уборы // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 329–368.

Рындина О. М. О параллелях в восточнохантыйском и селькупском орнаментах // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск, 1988. С. 119–121.

Рындина О. М. Орнамент народов Среднего Приобья как этнокультурное явление. Автореферат дисс... канд. истор. наук. Л., 1990. – 23 с.

Рындина О. М. Декоративные традиции селькупов в свете общесамодийских черт (на материале по одежде) // Вопросы географии Сибири. Томск, 1993. Вып. 20. С. 60–65.

Рындина О. М. Орнамент // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 3. 640 с. (Селькупы: С. 399–430).

Рындина О. М. Береста и декоративные традиции селькупов // Приобье глазами археологов и этнографов. Томск, 1999. С. 153–162.

Рындина О. М. «Остяки» Васюганья и проблема этнической самоидентификации // Развитие межнациональных отношений и национально-культурного движения в Сибири: опыт, перспективы. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 121–127.

Сагалаев А. М. Архаичное мировоззрение урало-алтайских народов Западной Сибири: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Новосибирск, 1992. – 33 с.

СДС, 2005 – Селькупско-русский диалектный словарь; под ред. В. В. Быкони. Томск: Изд-во ТГПУ, 2005. – 347 с.

Селькупские сказки // Сказки народов Севера. М.; Л., 1959. С. 143–170 [10 текстов; запись Г. Н. Прокофьева, Е. Д. Прокофьевой, Л. А. Варковицкой 1926, 1927, 1941 гг.; подготовка к публикации Е. Д. Прокофьевой].

Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера / Подготовка к изданию: А. Х. Элерт. Новосибирск, 1996. [см. Миллер, 1996].

Симченко Ю. Б. Тайга селькупская. М., 1995.

Симченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М.: Наука. Изд-во «Восточная литература», 1993. С. 201–253.

Синяев В. С. Граница между чулымцами и чулымскими селькупам в XVI–XVII вв. // Труды Томского областного краеведческого музея. Томск, 1963. Т. 6. Вып. 2. С. 45–53.

Сирелиус У. Т. Путешествие к хантам / Перевод с нем. Н. В. Лукиной. Томск, 2001. – 344 с.

Сказки нарымских селькупов (книга для чтения на селькупском языке с переводами на русский язык). Томск: Изд-во научно-технической литературы, 1996. – 191 с. [18 текстов]

Соколова З. П. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 89–117.

Соколова З. П. Жилище народов Сибири // Традиционное жилище народов России: XIX – начало XX в. М.: Наука, 1997. С. 305–352.

Соколова З. П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «ТриЛ», 1998. – 288 с.

Спафарий Н. Г. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году // Зап. РГО. По отдел. этнографии. СПб., 1882. Т. X. Вып. 1.

Спафарий Н. Г. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году. [Фрагмент: Описание поездки русского посольства по р. Кети] // Земля Верхнекетская. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1997. С. 239–256.

Списки населенных мест Российской империи. Список населенных мест по сведениям 1859 года. СПб.: Центр.стат. комитет М-ва внутренних дел, 1868. Т. 60. Томская губерния.

Степанов А. П. Енисейская губерния. СПб., 1835. Т.1, 2.

Степанова О. Б. Современное положение коренных малочисленных народов Севера в Красноселькупском районе Ямало-Ненецкого Автономного Округа // Сибирь на рубеже тысячелетий. Традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов. СПб., 2005. С. 30–65.

Столярова А. К. Консонантизм нганасанского языка (по экспериментальным данным). КД. Новосибирск, 1977. – 195 с.

Сусеков В. А. Вокализм энецкого языка (экспериментально-фонетическое исследование на материале диалекта бай). КД. Новосибирск, 1977. – 158 с.

Сыроечковский Е. Е. Биологические ресурсы Сибирского Севера. Проблемы освоения. М.: Наука, 1974. – 366 с.

Тагаева, 2002 – Тучкова Н. А. К вопросу о педагогических традициях селькупов (воспоминания селькупки М.Н. Тагаевой о жизни, семейных нравах и воспитании) // Образование в Сибири: актуальные проблемы истории и современность. Томск: Изд-во ТГПУ, 2002. Ч. 1. С. 195–204.

Терещенко Н. М. Синтаксис самодийских языков. Л.: Наука, 1973. – 322 с.

Тобольжина М. Ф., 2002 – Тобольжина М.Ф. Воспоминания селькупки // Архив ТОКМ. Оп. 21. Д. 226.

Третьяков П. Туруханский край // Зап. ИРГО по общей географии. СПб., 1869. Т. 2. – 416 с.

Третьяков П. И. Туруханский край, его природа и жители. СПб., 1871

Тучков А. Г. Южные селькупы в годы Великой Отечественной войны (этнодемографический аспект) // Актуальные проблемы истории Великой Отечественной войны. Материалы региональной научной конференции (17–18 мая 2001 г.). Томск, 2002. С. 39–49.

Тучков А. Г. Эпидемиологическая ситуация в Нарымском крае во второй половине XIX – начале XX в. // Коренные народы Сибири: проблемы историографии, истории, этнографии, лингвистики. Томск, 2004. С. 42–50.

Тучков А. Г. Первая школа-интернат для остяцких детей в юртах Широковых на Кети // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий. Томск, 2005. С. 276–279.

Тучков А. Г., Тучкова Н. А. Историографический обзор селькуповедческих работ Г. И. Пелих // Археология и этнография Приобья: материалы и исследования: Сборник трудов кафедры археологии и этнологии ТГПУ. Вып. 4. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2011. С. 31–52.

Тучкова Н. А. Этнографические сборы М. Б. Шатилова 1924 г. в фондах Томского краеведческого музея // Труды Томского государственного объединенного историко-архитектурного музея. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. XIII. С. 104–120.

Тучкова Н. А. Селькупы реки Парабели (этнографический очерк) // Труды ТГОИАМ. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. Т. IX. С. 68–98.

Тучкова Н. А. О селькупах Парабельского района // Земля Парабельская. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. С. 76–93.

Тучкова Н. А. Структура названий южноселькупских поселений // Проблемы документации исчезающих языков и культур: Материалы международной конференции. Томск, 1998. Ч. 1. С. 212–217.

Тучкова Н. А. Жилища и поселения южных селькупов как компоненты обжитого пространства (XIX–XX вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1999. – 22 с.

Тучкова Н. А. Жилища и поселения южных селькупов как компоненты обжитого пространства (XIX–XX вв.). КД. Томск, 1999. – 199 с.

Тучкова Н. А. Верхняя плечевая одежда южных селькупов: разнообразие и номинация // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 85–88.

Тучкова Н. А. Сборный мех южных селькупов. // Междисциплинарное изучение этносов Сибири. Томск: Изд-во ТГПУ, 2001. С. 84–90.

Тучкова Н. А. К истории изучения южноселькупского фольклора (публикации фольклорных текстов в русскоязычных изданиях) // Самодийцы. Тобольск-Омск: ОмГУ, 2001. С. 301–305.

Тучкова Н. А. Селькупская коллекция К. Р. Доннера в Этнографическом музее (Музее культур) Финляндии // Труды Томского областного краеведческого музея. Т. XII. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 253–261.

Тучкова Н. А. Жанровая классификация южноселькупского фольклора // Сравнительно-исторические и типологические исследования языка и культуры: проблемы и перспективы. Томск: Изд-во ТГПУ, 2002(а). Т. 1. С. 195–204.

Тучкова Н. А. История изучения южноселькупского фольклора // Мифология селькупов. Томск, 2004. С. 51–57.

Тучкова Н. А. «Эпос об Итте» в южноселькупском ареале // Музейные фонды и экспозиции в научно-образовательном процессе. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002 (б). С. 93–108.

Тучкова Н. А. Южноселькупская землянка: о соотношении конструкции и термина «карамо» // Археолого-этнографические исследования в южнотаёжной зоне Западной Сибири. Томск, 2003. С. 87–94.

Тучкова Н. А. Bibliographia selkupica: Библиографический указатель по истории, культуре и языку селькупов. Томск, 2006. – 152 с.

Тучкова Н. А. Крайне южные селькупы // Археология и этнография Приобья: Материалы и исследования. Сборник трудов кафедры археологии и этнологии. Томск: Изд-во ТГПУ, 2008. Вып. 2. С. 205–223.

Тучкова Н. А., Хелимский Е. А. О материалах А. И. Кузьминой по селькупскому языку. Hamburg, 2010. – 136 с.

Ураев Р. А. Материалы к шаманизму тымских селькупов (по данным экспедиции 1956 г.) // Труды Томского государственного объединённого историко-архитектурного музея. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Т. VII. С. 73–85.

Федорова Н. В. Олень, собака, кулайский феномен и легенда о сирхиря // Древности Ямала. Екатеринбург-Салехард: УрО РАН, 2000. Вып. 1. С. 54–66.

Феер Б. Б. Акустические характеристики гласных кетского языка (пакулихинский говор). Новосибирск, 1998. – 134 с.

Филиппова Т. М. О некоторых тюркских элементах в лексике селькупского языка // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1973. С. 76–79.

Филиппова Т. М. Лексические заимствования из тюркских языков в селькупских диалектах // JSFOu. Хельсинки, 1994. 85. С. 41–70.

Филиппова Т. М. О соответствии значений в некоторых селькупско-тюркских общностях // Языки и топонимия. Томск, 1976. С. 51.

Функ Д. А. Селькупский фольклор в самозаписи Т. К. Кудряшовой // Этнография народов Западной Сибири (Сибирский этнографический сборник). М.: Ин-т ЭА РАН, 2000. Вып. 10. С. 223–237. [10 текстов].

Хайду П. Уральские языки и народы / Пер. Е. А. Хелимского. М., 1985. – 430 с.

Хелимский Е. А. Древнейшие венгерско-самодийские языковые параллели (Лингвистическая и этногенетическая интерпретация). М., 1982.

Хелимский Е. А. Критерии классификации диалектов селькупского языка // Dialectologia Uralica. Erstes Internationales Symposium zur Dialectologie der uralischen Sprachen. Hrsg. von W. Veenker. Hamburg, 1984. 44–46.

Хелимский Е. А. К исторической диалектологии селькупского языка // Лексика и грамматика языков Сибири. Барнаул: БГПИ, 1985. С. 42–58.

Хелимский Е. А. Г. Ф. Миллер и венгерская этимологическая традиция // Историография и источниковедение стран Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1986. С. 232–243.

Хелимский Е. А. Самодийская мифология // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 398–401.

Хелимский Е. А. Компаративистика, уралистика: лекции и статьи. М., 2000. 639 с.

Хелимский Е. А. К исторической диалектологии селькупского языка // Компаративистика, уралистика: лекции и статьи. М., 2000а. С. 68–79.

Хелимский Е. А. Очерк истории самодийских народов // Компаративистика, уралистика: лекции и статьи. М., 2000б. С. 26–40.

Хелимский Е. А. Самодийская лингвистическая реконструкция и праистория самодийцев // Компаративистика, уралистика: лекции и статьи. М., 2000в. С. 13–25.

Хелимский Е. А. Самодийские лексические заимствования в тюркских языках: этимологии и оценка их достоверности // Компаративистика, уралистика: лекции и статьи. М., 2000г. С. 301–319.

Хелимский Е. А. Этнонимия сибирских и уральских народов в рукописном наследии Второй Камчатской экспедиции // Г. Ф. Миллер и изучение уральских народов. Hamburg, 2005a. С. 19–40.

Хелимский Е. А. *Schöselgub* у Г. Ф. Миллера и самоназвание селькупов // Г. Ф. Миллер и изучение уральских народов. Hamburg, 2005b. С. 41–46.

Хелимский Е. А., 2007 – Южноселькупский словарь Н. П. Григоровского / Обработка и издание Е. Хелимского // HSFМ. Hamburg, 2007. Bd. 4. – 225 с.

Хлобыстин Л. П. О расселении предков самодийских народов в эпоху бронзы (II тысячелетие до н.э.) // Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии». Вып. 1. Новосибирск, 1969. С. 133–135.

Хомич Л. В. Колыбель у народов Сибири (к вопросу о типологии) // Материальная и духовная культура народов Сибири. Сб. МАЭ. Л., 1988. С. 24–49.

Чернецов В. Н. Опыт выделения этно-культурных ареалов в Северо-Восточной Европе и Северной Азии // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1969. С. 112–119.

Чернова И. В., Торощина Н. В. К истории шаманской семьи Карлыгиных // Труды ТОКМ. Томск: Изд-во «Ветер», 2008. Т. XV. С. 235–243.

Чиндина Л. А. Молчановский могильник Рёлка и некоторые вопросы этногенеза народов Западной Сибири // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1969. С. 183–184.

Чиндина Л. А. О погребальном обряде поздних могильников Нарымского Приобья // ИИС. Томск, 1975. Вып. 16. С. 61–93.

Чиндина Л. А. Могильник Рёлка на Средней Оби. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1977. – 193 с.

Чиндина Л. А. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. – 256 с.

Чиндина Л. А., Яковлев Я. А., Ожередов Ю. И. Археологическая карта Томской области. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1990. – 338 с.

Чиндина Л. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (рёлкинская культура). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1991. – 180 с.

Чугунов С. М. Жизнь и природа на Обь-Енисейском канале (по наблюдениям лета 1908 г.) // Земля Верхнекетская. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1997. С. 300–348.

Шаргородский Л. Т. Современная хозяйственная ситуация у на-
рымских селькупов // Проблемы этнографии и социологии культуры.
Омск, 1988. С. 64–66.

Шаргородский Л. Т. Этнокультурное развитие селькупов на совре-
менном этапе // Проблемы культуры в условиях Сибири и перестройки.
Кемерово, 1990.

Шаргородский Л. Т. Традиционные элементы в погребальном об-
ряде селькупов // Этнические и социально-культурные процессы у наро-
дов СССР. Омск, 1990. Кн. 2. С. 44–45.

Шаргородский Л. Т. Социально-культурные процессы у селькупов
Тюменской области на современном этапе // Проблемы историко-куль-
турной среды Арктики. Сыктывкар, 1991. С. 145–147.

Шаргородский Л. Т. Современные этнические процессы у сельку-
пов. М., 1994. – 187 с.

Шаргородский Л. Т. Некоторые аспекты этнической психологии
среднеобских селькупов на современном этапе // ЭО. 1994а. № 3. С. 18–
21.

Шаргородский Л. Т. Этнические процессы селькупов на современ-
ном этапе // «Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить...».
Барнаул, 1995. С. 75–86.

Шаховцов К. Г., Функ Д. А. О современных процессах формирова-
ния этнической самоидентификации у селькупов Томской области // Эт-
нография народов Западной Сибири (Сибирский этнографический сбор-
ник). М.: Ин-т ЭА РАН, 2000. Вып. 10. С. 310–325.

Шатилов М. Б. Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района
// Труды Томского краевого музея. Томск: Изд-во Томского краевого му-
зея, 1927. Т. 1. С. 139–167.

Шатилов М. Б. Ваховские остяки // Труды Томского краевого му-
зея. Томск: Изд. Томского краевого музея, 1931. Т. 4. – 174 с.

Шейкин Ю. И. История музыкальной культуры народов Сибири:
Сравнительно-историческое исследование. М.: Вост. лит., 2002. – 718 с.

Шостакович Б. Промыслы Нарымского края // Зап. ЗСОИРГО.
Омск, 1882. Кн. IV.

Элерт А. Х. Народы Сибири в трудах Г. Ф. Миллера. Новосибирск,
1999. – 239 с.

Юрьева О. И горностая посчитали // Томский вестник. Приложение
«Добрый день». Томск, 2003. № 113.

Языки народов СССР. М.: «Наука», 1966. Т. 3. Финно-угорские и са-
модийские языки. – 462 с.

Яковлев Я. А. Культовые места XIX – нач. XX вв. на территории Томской области // Памятники истории, археологии и культуры Сибири. Новосибирск: Наука, 1989. С. 35–53.

Яковлев Я. А. Могильники дорусского населения XVIII – начала XX вв. на территории Томской области // Труды Томского государственного объединенного историко-архитектурного музея. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 28–54.

Alatalo, 2004 – Sölkupisches Wörterbuch aus Aufzeichnungen von Kai Donner, U.T. Sirelius und Jarmo Alatalo. Helsinki, 2004. – 465 S.

Castrén M. A. Grammatik der Samojedischen Sprachen. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1854. – 608 S.

Castrén M. A. Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen. Bearbeitet von A. Schiefner. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1855. – 404 S.

Castrén M. A., Schiefner A. Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen. St. Petersburg, 1855.

Castrén M. A. Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen. In: Nordische Reisen und Forschungen. St.-Pb, 1855. Bd. 8.

Castrén M. A., Lehtisalo T. Samojedische Sprachmaterialien. Herausgegeben von T. Lehtisalo // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 122. Helsinki, 1960. – 463 S.

Crystal D. A Dictionary of Linguistics and Phonetics. Blackwell Publishing. Oxford, 2007. – 508 p.

Donner K. A Samoyed Epic // Journal de la Société Finno-Ougrienne, 30 (26). Helsinki, 1913 – 1918.

Donner K. Samojedische Wörterverzeichnisse // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 64. Helsinki, 1932. – 171 S. [Переиздание списков слов из самодийских языков, в том числе и из *селькупского*, от разных собирателей: P. Mundi, N. Witsen, P. J. von Strahlenberg, D. G. Messerschmidt, A. L. Schläzer, P. S. Pallas, J. Von Klaproth, F. Erdmann, A. G. Schrenk, E. Rae, A. F. Plotnikov, A. A. Dunin-Gorkavitsch, B. M. Žitkov].

Donner K. Zur Vertretung der Konsonantenverbindung Nasal + homorganer Klusil im Tschaja-Dialekt des Ostjak-Samojedischen. // MSFOu L11, Helsinki, 1924. S. 36–41.

Donner K. Bland samojeder i Sibirien. Helsinki, 1915a.

Donner K. Siperian samojeden keskuudessa. Helsinki, 1915; 1923.

Donner K. Bei den Samojeden in Sibirien. Stuttgart, 1926.

Donner K. Among the Samoyeds in Siberia. New Haven, 1954.

Dulson A. Über die räumliche Gliederung des Sölkupischen in ihrem Verhältnis zu den alten Volkstumsgruppen // СФУ. Таллин, 1971. VII/I. С. 35–43.

Erdélyi I. Selkupisches Wörterverzeichnis. Tas-Dialekt. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1969. – 316 S.

Glushkov S., Tuchkova N., Baidak A. The Kenga Sub-Dialect of the Selkup Language // Finnisch-Ugrische Mitteilungen. Hamburg: Buske Verlag, 2004. Band 26/27. S. 49–56.

Hajdú P. Über die alten Siedlungsräume der uralischen Sprachfamilie // Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae, 1964, 14. P. 47–83.

Hajdú P. Chrestomathia Samoiedica. Budapest: Tankönyvkiadó, 1968. – 239 S.

Hajdú P. Das sölkupische Translativsuffix – *wlä* // Finnisch-Ugrische Forschungen 40. Helsinki, 1973. S. 20–28.

Helimski E. The Language of the First Selkup Books // Studia Uralo-Altaica 22. Szeged, 1983. – 268 p.

Helimski E. Die Matorische Sprache: Wörterverzeichnis, Grundzüge der Grammatik, Sprachgeschichte. Unter Mitarbeit von Beáta Nagy. (Studia uralo-altaica 41). Szeged, 1997. – 477 S.

Helimski E. The Language of the First Selkup Books. Szeged, 1983. – 268 p.

Helimski E., Kahrs U. Nordselkupisches Wörterbuch von F.G. Mal'cev. Herausgegeben von Eugen Helimski und Ulrike Kahrs. Hamurg, 2001. – 165 S.

Hildén K. Notes on the Physical anthropology of the Ostyak-Samoyeds // Journal de la Société Finno-Ougrienne 50. Helsinki, 1939. PP. 1–25.

Horn D. Das Selkupische Ethnizitätsgebäude. Zur gegenwärtigen ethnischen Identität der südlichen Selkupa (Westsibirien). Trier, 2002. S. 181.

Janhunen J. Samoiedischer Wortschatz. Gemeinsamoiedische Etymologien // Castrenianum toimitteita. Helsinki, 1977. – 185 S.

Janhunen J. On early Indo-European-Samoyed contacts // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 185. Helsinki, 1983. P. 115–127.

Janurik T. A szölkup nyelvjárások osztályozásához // Nyelvtudományi Közlemények 80. Budapest, 1978. 77–104.

Joki A. J. Ostjakkisamojedien noitarummusta ja sen päristimestä (Über die Zaubertrommel des Ostjaksamojeden, insbesondere über ihre Schlegel) // Virittäjä. Helsinki, 1959.

Joki A. J. Über den Dual im Selkupischen // Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum (1965). Helsinki, 1968. S. 222–226.

Katz H. Selcupica I. Materialien vom Tym. (Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München. Serie C. Bd. 1). München, 1975. – 120 S.

Katz H. Selkupische Quellen // *Studia Uralica*. Band 2. Wien, 1979. 231 S.

Katz H. Ablaut im Selkupischen // *Finnisch-Ugrische Mitteilungen* 3. Hamburg, 1979a. S. 161–170.

Katz H. Bemerkungen zum selkupischen Translativsuffix – *wlä* // *Nyelvtudományi Közlemények* 81. Budapest, 1979b. S. 373–379.

Katz H. Selcupica II. Erzbischof Makarijs *Besedy ob istinnoj vere na narecii obskich ostjakov von 1900*. (Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München. Serie C. Bd. 3). München, 1976. – 101 S.

Katz H. Selcupica III. Castrens nordselkupische Lieder. (Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München. Serie C. Bd. 18). München, 1986. – 90 S.

Katz H. Selcupica IV. Die Märchen in Grigorovskis Azbuka (Transkription, Übersetzung, Kommentar). (Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München. Serie C. Bd. 20). München, 1987. – 101 S.

Künnap A. Zur Klassifizierung der Dialekte des Selkupischen und Kamassischen // *Dialektologia Uralica*. Bd. 20. Wiesbaden, 1985. S. 309–316.

Mikola T. Studien zur Geschichte der samojedischen Sprachen. Aus dem Nachlass herausgegeben von Beáta Wagner-Nagy. (*Studia uralo-altaica* 45). Szeged, 2004. – 175 S.

Nagy Z. A szölkupok egy neprajzos szemével // *Finnugor kalauz*. 1998. – S. 235–246.

Niemi J. A Musical Analysis of Selkup Shamanic Songs // *Shaman*. Szeged, 2001. Vol. 9. № 2. 153–167.

Niemi J. Kaj Donnerin tallentamat selkupi- ja kamassisamojedien laulut A. O. Väisäsen „Samojedische Melodien“ -nuotinnosjulkaisussa // *Etnomusikologisen seuran vuosikirja* 6. Suomen etnomusikologinen seura. Helsinki, 1994.

Nordselkupisches Wörterbuch von F. G. Mal'cev (1903) / Herausgegeben von E. Helinski und U. Kahrs. – Hamburg, 2001. – 155 S.

Rédei K. Osztják jövevényszavak szelkupban (Ostjakische Lehnwörter im Selkupischen) // *Nyelvtudományi Közlemények* 74. 1. Budapest, 1972. 186–193.

Róna-Tas A. Turkic influence on the Uralic Languages // *The Uralic Languages: Description, History and Foreign Influences*. Leiden, 1988. P. 742–780.

Salminen T. Genuine and Confused Information about Central Siberian Languages. A Review of the Book: *Languages and Prehistory of Central Siberia*. Edited by Edward J. Vajda (Philadelphia, 2004) // Finnisch-Ugrische Forschungen. Band 59. Heft 1–3. Helsinki, 2006. S. 142–149.

Selkup Mythology. Budapest; Helsinki, 2010. 320 p.

Sirelius U. T. Reise zu den Ostjaken. Helsinki, 1983. – 350 S.

Strahlenberg Ph. J. von. Das nord- und ostliche Theil von Europa und Asia. With an Introduction by J.R. Krueger. (Studia Uralo-Altaica 8). Szeged, 1975.

Szabó L. Szelkup szövegek szójegyzékkel (Tymi nyelvjárás) // Nyelvtudományi Közlemények 68. 1966. 2 [8 текстов с переводом на венгерский язык, сборы 1964 г.: С. 253–266].

Tretjakov P. I. Das Land Turuchansk // Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft 13. Wien, 1870.

Väisänen A. O. Samojedische Melodien. Gesammelt von T. Lehtisalo und K. Donner // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 136. VII. Helsinki, 1965. 66. (Ostjak-samojedische melodien: S. 47–66 (№ 57, 58, 60, 63–74, 77–80).

Werner H. Vergleichendes Wörterbuch der Jenissej-Sprachen. Wiesbaden, 2002 // A Dictionary on CD.

СОКРАЩЕНИЯ

дв.ч.	—	двойственное число
ед.ч.	—	единственное число
мн.ч.	—	множественное число
ПС	—	прасамодийский язык
др.-сельк.	—	древнеселькупский язык
тым.	—	тымский диалект селькупского языка
таз.	—	тазовский диалект (в данной работе, вообще, северные формы, если не оговорено особо) селькупского языка
кет.	—	кетский диалект селькупского языка
нар.	—	нарымский диалект
об.	—	среднеобский
чаин.	—	чаинский диалект
нен.	—	ненецкий язык
энец.	—	энецкий язык
кам.	—	камасинский язык
нен. лес.	—	лесной диалект ненецкого
нен. тундр.	—	тундровый диалект ненецкого
имб.	—	кетский язык (по другой классификации имбатский диалект кетского языка)
югск.	—	югский язык (родственный кетскому языку, по другой классификации – сымский диалект кетского языка)
юкет.	—	южный диалект кетского языка
сибилянт	—	переднеязычный фриктивный (свистящий) согласный, русск. с, з, ш, щ
гуттурализация	—	от лат. guttur «горло, гортань» – смещение артикуляции звука речи в заднюю часть ротовой плоскости, к гортани
*	—	обозначает реконструированную форму слова в праязыке или для древнего состояния языка
>	—	«переход, перешло в»
ʔ	—	гортанный приступ, смычка – согласный енисейских языков
ḡ	—	увулярный звонкий смычный согласный (аллофон фонемы q)

Зап.ЗСОИРГО	– Записки Западно-Сибирского Императорского Русского Географического общества
ИЭАС	– Историко-этнографический атлас Сибири
РГО	– Российское географическое общество
КСИЭ	– Краткие сообщения Института Этнографии
МСЯ	– Морфология селькупского языка
ОСЯ	– Очерки по селькупскому языку
СА	– Советская археология
Сб. МАЭ	– Сборник Музея антропологии и этнографии
СДС	– Селькупско-русский диалектный словарь
СФУ	– Советское финно-угроведение
СЭ	– Советская этнография
ТГОИАМ	– Томский государственный объединённый историко-архитектурный музей
ТОКМ	– Томский областной краеведческий музей
ТИЭ, н. с.	– Труды Института Этнографии, новая серия
Уч. зап.	– Ученые записки
ЯНСС	– Языки народов СССР
HSFM	– Hamburger Sibirische und Finnisch-Ugrische Materialien
JSFOu	– Journal de la Société Finno-Ougrienne
MSFOu	– Mémoires de la Société Finno-Ougrienne
UEW	– Uralisches Etymologisches Wörterbuch

Научное издание

ТУЧКОВА Наталья Анатольевна
ГЛУШКОВ Сергей Викторович
КОШЕЛЕВА Елена Юрьевна
ГОЛОВНЁВ Андрей Владимирович
БАЙДАК Александра Владимировна
МАКСИМОВА Наталья Петровна

СЕЛЬКУПЫ

ОЧЕРКИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ И СЕЛЬКУПСКОГО ЯЗЫКА

Монография

Научный редактор *кандидат филологических наук,*

доцент А.Ю. Фильченко

Редактор *Ю.В. Кобенко*

Компьютерная верстка и дизайн обложки *С.Н. Чуков*

**Отпечатано в Издательстве ТПУ в полном соответствии
с качеством предоставленного оригинал-макета**

Подписано к печати 14.01.2013. Формат 60х84/16. Бумага «Снегурочка».

Печать XEROX. Усл. печ. л. 18,60. Уч.-изд. л. 14,89.

Заказ 13-13. Тираж 500 экз.



Национальный исследовательский Томский политехнический университет
Система менеджмента качества
Издательство Томского политехнического университета сертифицирована
NATIONAL QUALITY ASSURANCE по стандарту BS EN ISO 9001:2008



ИЗДАТЕЛЬСТВО



ТПУ, 634050, г. Томск, пр. Ленина, 30
Тел./факс: 8(3822)56-35-35, www.tpu.ru