

63.5(253.3)

X-23

Г. П. Харючи

ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В КУЛЬТУРЕ НЕНЕЦКОГО ЭТНОСА



Г.П. Харючи

ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ
В КУЛЬТУРЕ
НЕНЕЦКОГО ЭТНОСА
(вторая половина XX века)

Редактор – докт. ист. наук Н.В. Лукина



УДК 398.4
ББК 63.5(2)
Х 20

Харючи Г.П.

Х 20 Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса / Под ред.
Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 228 с.

ISBN 5 – 7511 – 1404 – 3

В монографии рассматривается соотношение традиционного уклада жизни ненецкого этноса с новейшими явлениями в его культуре в течение последних десятилетий XX в. Автор книги (по отцу принадлежащая к ненецкому роду Яндо) опирается во многом на собственные знания и полевые материалы. Книга даёт ясное представление о процессах, происходящих в жизни древних северных этносов на рубеже тысячелетий.

Для широкого круга читателей.

УДК 398.4
ББК 63.5(2)

Рецензент – докт. ист. наук В. М. Ку л е м з и н

Издание осуществлено за счет средств
департамента коренных малочисленных народов Севера
Администрации Ямало-Ненецкого автономного округа

ISBN 5 – 7511 – 1404 – 3

© Г. П. Харючи, 2001

Введение

Культура, по определению Э.С. Маркаряна, есть внебиологически выработанный и передаваемый способ человеческой деятельности (1980. С.69). У каждого этноса она обладает конструктивной устойчивостью, создающей равновесие культуры. Изменение одной составной культуры влечет трансформацию и остальных составных – всех или их части. Изменение экономической структуры порождает перемены в устройстве быта и внутренней организации общества.

Устойчивость этноса основана на постоянстве соотношения, с одной стороны, количества населения, с другой – сохранения его культуры и занимаемой территории, ломка каких без соблюдения принципа равновесия приводит его к гибели.

Этническая культура складывается из явлений и элементов, возникших в разное время и имеющих различное значение, причём некоторые из них только что нарождаются, другие находятся в состоянии расцвета, третьи умирают, а четвёртые уже мертвы. Жизнь любого этноса подчиняется законам, по которым живут окружающие его народы, и данный этнос, в свою очередь, воздействует на жизнь этих народов, «уточняя» их законы, внося в них новое. Разница заключается лишь в степени воздействия одних этносов на другие.

Что касается народов Северо-Западной Сибири, к которым относятся и ненцы, то сегодня они находятся под сильным воздействием приезжего населения, состоящего из представителей десятка различных народов; причём это воздействие далеко не всегда положительное, а порой и просто разрушительное.

С конца 1980-х гг. среди народов Севера усилился интерес к культурному и социальному «портрету» своего этноса, активизировалось стремление познать его духовный мир, определить своё место в историческом процессе, в ряду других этносов. Среди национальной интеллигенции усилились критический анализ и самооценка достигнутого уровня развития своего народа, развернулись дискуссии о его судьбах.

Видный исследователь традиционной культуры ненцев Л.В. Хомич отмечает, что «значение культурных традиций коренного населения Сибири в современных условиях – вопрос, заслуживающий глубоких исследований» (1995. С.295). Л.В. Хомич выделяет важнейшие события в жизни народов Сибири, «вторгшиеся в сложившуюся модель их традиционной культуры» (1995. С.297). Первым событием было присоединение к России, вторым – установление Советской власти и коллективизация, третьим – промышленное освоение Севера. Л.В. Хомич считает, что из всех хозяйственных и социальных преобразований наиболее разрушительно на традиционную культуру ненцев повлияло последнее событие.

В сборнике “Этнографическое изучение современности” (1980), в разделе “От редакции” отмечается необходимость учитывать, с одной стороны, неравномерность процессов стандартизации культуры, а с другой стороны, тот факт, что некоторые явления этого процесса не носят глобального характера, а распространяются только в определённых регионах. “Поэтому необходимо обстоятельное и детальное сравнительное изучение традиций и инноваций у отдельных народов, групп народов и в масштабах отдельных регионов, так же как в конечном счёте и межрегиональное сравнительное изучение” (Этнографическое изучение... с. 5).

Хронологические рамки работы определяются второй половиной XX в., так как анализируемые в ней материалы относятся в основном к этому периоду. Однако сложившиеся к указанному времени традиции имеют более глубокие исторические корни. Для инновационных процессов данный период является наиболее значимым, поскольку с ним связаны два важных фактора: создание на исследуемой территории колхозов и совхозов (в 1950-х гг.) и промышленное освоение Севера, последствия которого стали сказываться на состоянии традиционной культуры с 1980-х гг.

Ненцы проживают в трёх автономных округах: Ненецком, Ямало-Ненецком и Долгано-Ненецком. За последний век их численность выросла с 9,3 тыс. человек (1897 г.) до 34,58 тыс. человек (1989 г.). Из этого общего числа в Ямало-Ненецком автономном округе проживает 23,7 тыс. ненцев. В административном отношении они расселены в пяти районах округа: Ямальском, Приуральском, Тазовском, Пуровском и Надымском.

Основную массу этноса составляют так называемые тундровые ненцы, населяющие тундру, делающие откочёвки в лесотундру и говорящие на тундровом диалекте ненецкого языка. Вторая группа – это лесные ненцы, населяющие таёжную зону, говорящие на лесном диалекте. Ненцы принадлежат к самодийской группе народов, куда входят также селькупы, энцы и нганасаны. Самодийские языки вместе с финно-угорскими языками составляют семью уральских языков.

В исследуемом нами Ямало-Ненецком автономном округе (площадью 76925,0 тыс. га) проживают и тундровые, и лесные ненцы. Занимаемая ими территория составляет примерно 59775,0 тыс. га. Из общего числа ненцев население с традиционными занятиями составляет 83 %, а живущее в посёлках и городах – 17 %.

Монография основана на литературных данных и полевых материалах автора. Публикации предшественников легли в основу описания традиционной культуры в первой и второй главах, они дополнены первоисточниками автора (носители языка и культуры ненцев). Третья глава подготовлена полностью по материалам автора. Её сведения по традиционной культуре относятся в основном к тундровым оленеводам гыданской группы ненцев, а по поселково-городской среде – к более широкой территории. Среди них можно выделить личные наблюдения автора с детства (1950-е гг.) и до настоящего времени, устную информацию, полученную методом опроса (см. список информантов в приложении), сведения из официальных документов. В традиционной культуре основными объектами непосредственного наблюдения были предметы и явления хозяйственно-материальной сферы, сакральная же сторона жизни менее доступна автору, что связано с действующими до настоящего времени у ненцев запретами по отношению к женщине. В инновационной (поселково-городской) среде возможности автора в сборе материала по всем направлениям были более широкими. Авторские первоисточники представляют собой записи и фотоснимки.

Традиционная культура ненцев издавна привлекала к себе внимание путешественников, миссионеров, учёных и неоднократно становилась объектом специального исследования в этнографической литературе. История их изучения, начиная с самого раннего периода и кончая 1970-ми гг., изложена в монографиях Л.В. Хомич (1966; 1995), поэтому нет необходимости в подробном рассмотрении этого вопроса. Для понимания

целей и задач предлагаемого исследования необходимо отметить следующие моменты: во-первых, укажем наиболее важные труды из числа тех, которые рассмотрены Л.В. Хомич; во-вторых, внесём сведения об изучении ненцев в 1980 – 1990-х гг.; в-третьих, назовём работы общего характера и относящиеся к другим народам, на которые опиралась автор.

Первыми источниками с упоминанием ненцев являются русские летописи XI в. Первый подлинно научный труд о сибирских ненцах (конкретно – об исследуемых в монографии группах) относится к концу XVIII в. и принадлежит В.Ф. Зуеву (опубликован в 1947 г.). Из авторов XIX в. для нашей темы наиболее значимы труды архимандрита Вениамина (1855), Фр. Белявского (1838), В. Иславина (1847). Наиболее крупные исследования по разным аспектам истории и культуры ненцев проведены в XX в. В первой его половине вышли работы Б.М. Житкова (1913), Л.В. Костинова (1930), Г.Д. Вербова (1936; 1937).

Самые значительные, обобщающие труды по ненцам вышли во второй половине XX в. Для темы монографии более всего важны исследования Л.В. Хомич – ряд её статей (1961; 1970; 1971; 1972; 1977; 1981; 1986 и др.) и три монографии: «Ненцы. Историко-этнографические очерки» (1966); «Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев» (1976); «Ненцы. Очерки традиционной культуры» (1995). В эти же годы публиковались исследования В.И. Васильева, посвященные ненцам и другим самодийским народам, в том числе его монография «Проблема формирования северо-самодийских народностей» (1979). Особый интерес для темы монографии представляют статьи В.И. Васильева о новых явлениях в жизни ненцев в XX в. (1976; 1985; 1994).

Традиционной культуре лесных ненцев посвящены работы И.А. Карапетовой (1986; 1986а; 1990 и др.).

В последнем десятилетии XX века вышли в свет монографии А.В. Головнёва: «Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири» (1993) и «Говорящие культуры: традиции угров и самодийцев» (1995). В них рассматриваются различные аспекты этнической культуры ненцев (наряду с другими народами). Опубликовано и ряд его статей, посвящённых специально ненцам (1986; 1989; 1997 и др.).

Этническими особенностям и истории кочевого оленеводческого хозяйства ненцев посвящены работы А.А. Южакова и А.Д. Мухачева «Этнические особенности оленеводства нен-

цев» (2000), «Этническое оленеводство Западной Сибири: ненецкий тип» (2001). Исследование носит междисциплинарный характер и находится на стыке биолого-сельскохозяйственной и этнологической наук. Впервые в отечественной литературе вводятся понятия этнического и коммерческого оленеводства. Описываются традиционные технологии выпаса и особенности северного оленя, быт кочевой семьи, экология оленеводства.

Культуре оленеводческих народов нашей страны и за рубежом посвящена монография А.Д.Мухачева «Путешествие в мир оленеводов» (2001). Книга написана на основе наблюдений и впечатлений о работе оленеводов разных народов. Три главы этой книги посвящены особенностям ненецкого оленеводства.

В коллективной монографии «Очерки культурогенеза народов Западной Сибири» содержатся разделы, посвященные отдельным компонентам ненецкой культуры, а именно жилищу (Лукина Н.В., Бардина П.Е., 1994) и погребальному обряду (Кулемзин В.М., 1994).

В 1997 г. опубликована монография японского исследователя Ёсида Ацуси «Культура питания гыданских ненцев (интерпретация и социальная адаптация)». Это первая крупная работа, специально посвящённая одному из важнейших компонентов этнической культуры определённой части ненецкого народа.

В числе важных публикаций последних лет следует назвать издание в 1998 г. книги Т. Лехтисало «Мифология юрако-самоедов (ненцев)» в русском переводе. Этот труд подготовлен в основном по материалам его экспедиций 1920-х гг., когда традиционная культура народа ещё была целостной системой. Преобладающую часть материалов Т. Лехтисало собрал среди сибирских ненцев – тундровых и лесных. В книге дана характеристика воззрений ненцев о космосе, о происхождении земли, животных и людей, а также представлений о духах, описано шаманство.

Одновременно увидела свет книга Л.А. Лара «Шаманы и боги» (1998), соединившая в себе научное описание (с приложением текстов-первоисточников) и художественное изображение религиозных воззрений ненцев. Она подготовлена при широком использовании полевых материалов автора, собранных среди ямальских ненцев в 1980-1990-х гг., т.е. книга отражает в значительной мере современный срез традиционных

верований народа. Издание «Мифы и предания ненцев Ямала» (2001) продолжает и углубляет исследование, начатое в книге «Шаманы и боги». Вошедшие в настоящее издание произведения собраны автором в Ямальском, Тазовском и Пу-ровском районах Ямало-Ненецкого автономного округа.

Примерами современного описания древних святилищ ненцев в качестве памятников культуры являются работы Н.М. Теребихина, О.В. Овсянникова (1990), Н.М. Теребихина (1998) и научное издание «Остров Вайгач (Хэбидя я – священный остров ненецкого народа). Природное и культурное наследие» (1999). В книге даётся описание 230 памятников истории и культуры острова Вайгач, среди которых древние святилища с каменными и деревянными идолами. Издание является продолжением серии карт природного и культурного наследия Арктики, создаваемой на основе исследований Морской арктической комплексной экспедиции (МАКЭ) под руководством П.В. Боярского.

Из изложенного выше следует, что преобладающая часть литературы посвящена этническим традициям в культуре ненцев. На этой основе (с привлечением полевых материалов автора) написаны первая и вторая главы.

По-иному выглядит картина изученности вопросов, рассматриваемых в двух последующих главах. В нашей этнографической науке вообще слабо развивается направление по изучению поселкового и городского населения, что же касается таких «природных» народов, как ненцы, то судьба традиций у этого нового, быстро образовавшегося слоя практически не была объектом исследования. По крайней мере, по ненцам работ такого рода нет. С «чистого листа» пришлось писать и главу о роли национальной интеллигенции в современных этнокультурных процессах у ненцев. Третья глава подготовлена почти исключительно по материалам, собранным мною среди ненцев; при этом использованы и теоретические положения, разработанные в литературе по другим народам.

При написании ненецких слов использованы следующие дополнительные знаки:

' – звонкий гортанный смычный;

" – глухой гортанный смычный;

Н, н – заднеязычный звук.

В заключение хочу выразить благодарность своим информантам и всем, кто принял участие в обсуждении моей работы при подготовке её к публикации.

ТРАДИЦИОННАЯ ХОЗЯЙСТВЕННО-МАТЕРИАЛЬНАЯ СФЕРА

1.1. ЗАНЯТИЯ

О традиционной хозяйственной деятельности ненцев имеются сведения у многих авторов.

Специальной работой, посвященной истории хозяйства народов Северо-Западной Сибири, является монография А.В. Головнева “Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири” (1993). Ее автор воссоздает целостную картину развития их хозяйства, в том числе ненцев, на протяжении последних 400 лет. Исследуются история хозяйства ненцев (промыслы – рыболовство, охота, оленеводство), процессы становления и тесного взаимодействия локальных типов хозяйства.

По материалам конца XIX – начала XX в. ученые выделяют у тундровых ненцев несколько самостоятельных хозяйственно-культурных типов (ХКТ): арктический, тундровый, южно-тундровый, лесотундровый (Васильев В.И., 1994. С. 412).

Исследуемая группа ненцев Ямало-Ненецкого автономного округа относится к арктическому, тундровому и южно-тундровому хозяйственно-культурным типам.

Арктический хозяйственно-культурный тип распространен на прибрежной полосе Северного Ледовитого океана: на северном побережье полуостровов Ямал, Тазовский, Гыданский и на полярных островах. Население круглый год обитает на берегу Карского моря – *Итя ъабтена ям'* (букв.: море с пахнувшей водой, в значении соленой), добывая тюленя, дикого оленя.

Тундровый хозяйственно-культурный тип характерен для северо-обского региона, населения низовьев Таза, средней части Гыданского и Ямальского полуостровов. Для этого хозяйственно-культурного типа характерны ежегодные сезонные перекочевки оленеводов вместе со стадами от летних пастбищ (вблизи морского побережья) на зимние у границы леса или лесотундры и в обратном направлении.

Южно-тундровый хозяйственно-культурный тип был присущ семьям, сочетавшим занятия оленеводством и рыболовством с охотой на мелкую дичь. Так жили ненецкие семьи, обитавшие на южном побережье Обской губы, на юге Ямальского и Гыданского полуостровов (Васильев В.И., 1994. С. 113 – 114).

Хозяйственная деятельность ненцев в XX в. была связана с традиционными отраслями производства: оленеводством, рыболовством и охотой.

Оленеводство составляло основу благосостояния ненцев, оно являлось ведущей отраслью хозяйства. “Сэв’ хуна” мана *Нарханда ты*” – ‘насколько охватывает глаз (до горизонта) – везде олени’; «*тэхэвада тэда толава’ техэ*» – ‘олений у него не сосчитать’ – так говорили, желая подчеркнуть состоятельность ненцев-олeneводоов.

На исследуемой территории сложился особый – ненецкий – тип оленеводства. Главными центрами оленеводства в округе стали два полуострова – Ямал и Гыданский. Крупностадное разведение оленей было очень эффективным занятием – более продуктивным, чем охота и рыболовство. На развитие оленеводства влияли сложившиеся социально-экономические отношения. Большинство хозяйств были малооленными или даже безоленными, в то время как богатые оленеводы владели огромными стадами. Б.М. Житков в начале XX в. назвал двух наиболее богатых оленеводов Ямала – Мыйчи Окотэтто (4000 оленей) и Ханзеру Худи (6000 оленей).

Участники Гыданской экспедиции 1926 – 1927 гг. в районе фактории Хэ Надымской тундры гостили у богатого оленевода Иаку Онохарючи (Яко Анагуричи), стадо которого насчитывало 10000 оленей (Тоболяков В., 1930. С.110). В Обской тундре средний самоед имел 200 – 300 оленей, богатый – 1000 – 1500 голов, очень богатый (*Нарка тэта*) – 3000 (Тоболяков В., 1930. С.110).

«Тундровая дорога ясно показывает степень благосостояния прошедшего по ней самоеда: если кочевал богач – дорога хорошо наезжена, снег вокруг вытоптан; если же тащился бедняк, то узкой лентой змеится за ним след от убогих нарт и почти не заметны отпечатки оленьих копыт» (Тоболяков В., 1930. С. 110).

Ненцы ориентируются в тундре по звездам, направлению ветра и по застругам, умеют знаками сообщать нужную информацию. “У костра нашли пять коротеньких колышков из рога оленя, стоявших на одной линии. Проводник сказал, что теперь знает, куда ушел чум, поспешно выдернув колышки, сел на нарту и стал спускаться под гору” (Евладов В.П., 1992. С. 203).

Крупные и мелкие оленеводческие хозяйства развивались по-разному: величина стада являлась важным условием, определяющим рост отдельного оленеводческого хозяйства.

Существовал минимум оленей, необходимый для удовлетворения потребностей семьи в пище и в одежде за счет естественного прироста стада. Для тундровой зоны этот минимум определялся в 200 – 250 голов. Если оленей в хозяйстве было менее этого количества, стадо неизбежно сокращалось, так как владелец, чтобы удовлетворить неотложные нужды семьи, вынужден был забивать животных и уменьшать стадо. В малооленном хозяйстве нагрузка на быков и важенок была такая большая, что это приводило к ослаблению оленей. Истощенные животные легко поддавались болезням. При царском правительстве на огромной территории Обдорского края не было ни одного ветеринарного работника.

Оленеводство ненцев всегда находилось в большой зависимости от стихийных сил природы. Много животных гибло от гололедицы, колоссальные опустошения вызывали эпизоотии, особенно сибирской язвы. Летом олени умирали от гнуса (комары, мошкара, оводы).

Маршруты кочевий оленеводов составляли ежегодно от 800 до 2000 км. У ненцев не было постоянных поселений, летом временные стоянки состояли из 5 – 6 чумов. Кочевому образу жизни соответствовал и тип переносного жилища – чум, возле которого делали загон для оленей (рис. 1).

Большую часть жизни ненцы проводили в тундре, лишь несколько раз в году приезжая в селения, чтобы приобрести необходимые товары и продукты. Важное значение в жизни ненцев имел Обдорск, где проходила одна из крупных ярмарок Тобольской губернии. Тазовские ненцы ездили на Енисей. На ярмарке был широкий выбор пушнины, мамонтовая кость, шкуры оленей, рыба, жир, чай, сахар, масло, водка, сукно, котлы, топоры, ножи, ружья, сети и множество других товаров.

В январе ненцы собирались в Обдорск на ярмарку и для внешнего ясака. “В течение обдорской ярмарки продают добытую за год пушнину, продукты оленеводства, моржовую кость и т.д. и запасаются в то же время провизией, порохом и свинцом, прочими необходимыми предметами” (Житков Б.М., 1913. С. 208).

Ярким примером приверженности ненцев к инновациям является их отношение к факториям. Появившиеся в 1930-е гг. фактории стали снабжать оленеводов сельскохозяйственными и промышленными товарами: хлебом, мукой, сахаром, мас-

лом, сапогами, одеждой. Тогда это было новым явлением в жизни народа. В начале 1990-х гг. некоторые фактории перестали функционировать и снабжать ненцев указанными товарами. Однако к этому времени некоторые компоненты питания и одежды, некогда воспринимаемые как новые, уже стали для ненцев привычными, т.е. традиционными. Невозможность существования без них породила стремление (и даже требование) восстановить фактории и тем самым восстановить поступление промышленных изделий. В данном случае, несомненно, можно говорить о превращении инновации в традицию.

Согласно ценностным установкам, каждый ‘сидячий’ (*һамдѐда*) тундровый промысловик, не имеющий возможности кочевать, стремился ‘подняться на каслание’, т.е. нарастить поголовье оленей, сделаться оленеводом и жить *ненэй илһгана* – букв.: ‘настоящей жизнью’.

Выбор: кочевать или ‘сидеть’ (*һамдѐ*) на рыбоучастке, фактории или в посёлке – зависел от наличия ездовых быков для перевозки чума, домашнего скарба. Недостающих быков брали во временное пользование *тындма* или *подерпада ты*. На *подерпада ты* отдавали молодых, необученных быков. Их обучали и ездили на них в течение одного года, а затем возвращали и снова брали необученных. Это одна из форм тра-



Рис. 1. Загон для оленей возле чума. Сев. Ямал, 1998. Фото М. Окотэтто

диционной взаимопомощи. Применяется она довольно часто, когда у оленевода из-за падежа остается мало ездовых оленей или когда молодые ненцы, отделившиеся от родителей, не имеют достаточного количества ездовых быков.

В конце 1990-х гг. безоленные ненцы стали брать оленей в аренду у совхозов, благодаря чему они могли возвращаться в какой-то мере к традиционному образу жизни. В период безоленья они были вынуждены жить в чумах вокруг поселков, теперь часть из них переходит на тундровый образ жизни. Сырьем (шкуры, камусы) от сданных в забой животных снабжаются поселковые, малооленные ненцы, меховые пошивочные мастерские. В последние годы отмечается, что шкуры стали некачественными, с дырами. Это объясняется тем, что теперь не обрабатывают оленей препаратами против личинок овода, которые разъедают мездру шкуры.

Как отметил А. Ёсида (1997. С. 209) относительно гыданских ненцев, посёлок остается для них инокультурным, инородным пространством, символом иной жизни, иного мира.

Однако ненцам, живущим в тундре, приходится приспосабливать свой жизненный цикл к ритму жизни посёлка. В посёлок стараются приехать после выходных и праздников, чтобы работали почта (нужно получить деньги), магазины, предприятия, учреждения. Имеются в чумах отрывные календари, мужчины любят часы с календарем. По ним во время летней жары устанавливают время привода оленей в чумы, ведут учёт животных, отмечают, какой олень в какой день использовался во время окарауливания.

На время летней жары — *ендя*, в начале июля, когда появляются комары, пастухи объединяют свои стада (по 5 — 6 чумов), чтобы было легче пасти оленей в комариную пору. Пастухи организуют круглосуточное дежурство по два человека. В жаркие дни пригоняют к чуму оленей рано утром, в обед и вечером, иногда приходится пригонять их даже ночью. Дети, подростки с собаками в это время дежурят *ты' тяхана* (букв.: находятся за оленями, за стадом). С подветренной стороны они расстилают приманочные шкуры, на которые садятся оводы. Все взрослые и дети выходят к оленям, создавая живую преграду и не давая им уйти. В это время ни один пастух не может обойтись без собаки. Она является незаменимой помощницей пастуха в сборе оленей, их перегоне, управлении стадом. Существует ненецкая порода оленегонной собаки.

Чистопородные оленегонные лайки послушны хозяину, имеют тонкое обоняние, слух, зрение, голос; им присуще точное выполнение команды, активность в преследовании, работа по краю стада и прекращение её вблизи стада, а также бережное отношение к телятам. Большим несчастьем для людей являются эпизоотии собак в тундре, когда в одном стойбище или в чуме могут вымереть все собаки. Этот год люди вспоминают как год, когда умерли собаки.

До сих пор у пожилых ненцев летосчисление ведется по каким-либо событиям. В 1997 г. у оленевода Николая Я. разбредось по тундре стадо оленей, оставшееся без присмотра. Он остался без оленей, и целый год его чум стоял в пяти километрах от поселка. Зная, что олени рано или поздно возвращаются на прежнее место, он попросил ездовых быков у других оленеводов и перекаслал с чумом поближе к стаду своих одичавших оленей. Олени заново приручались к чуму, к привязанным домашним оленям. Потом стал приручать других оленей, а прибившихся к чужим стадам ему вернули. Так за год он собрал всё своё стадо. Произошел процесс вторичного приручения одичавших домашних оленей. Люди запомнили этот год как год, когда у Николая Я. ушли олени, а его самого молодые ненцы называли “человеком года”.

В конце XX в. на территории Ямало-Ненецкого автономного округа выпасается более 540 тысяч оленей. Это самое большое стадо в мире.

В конце 1990-х гг. сложилась критическая ситуация в традиционном оленеводстве в связи с истощением и сокращением пастбищ. Так, в середине 1990-х гг. в Надымском районе во время пожаров сгорело много пастбищ. Под строительство железной дороги Обская – Бованенково попали оленьи пастбища, промысловые реки и озёра. Еще в начале 1990-х гг., до строительства железной дороги, пастухи со стадами оленей кочевали на летние пастбища налегке, оставляя домочадцев на берегах озёр и рек для заготовки рыбы. Сейчас на расстоянии 20 – 25 км от района строительства железной дороги в водоёмах нет рыбы. Теперь в перекочёвках вынуждены участвовать все. Около озера Хэто была сопка – священное место *Есидорма-седа*, там раньше находили бронзовые изделия *сирхтия*. Железная дорога должна была пройти по этой сопке, и, несмотря на протесты коренного населения, святилище сровняли с землей. В течение пяти лет строительство не про-

двигалось, так как земля постоянно сползала с выровненной сопки. Сейчас прокладывается другая ветка, в обход этого места. В связи с тем, что не контролируется поголовье диких оленей, все больше домашних оленей уходит к ним.

В современной ситуации, кроме традиционных способов решения возникших сложностей, можно вести речь о новом факторе, проявившемся в последнее десятилетие. Его можно определить как инновационный, во-первых, по способу решения проблемы – путём издания законодательного акта об оленеводстве; во-вторых, по тому, что инициаторами принятия закона выступают представители самих народов Севера, пожалуй, более всего – ненцы.

Государственной Думой Ямало-Ненецкого автономного округа принят закон “Об оленеводстве” (1998 г.). Окружной закон устанавливает правовые, экономические, природоохранные и социальные основы оленеводства как одного из видов традиционной хозяйственной деятельности в местах проживания коренных малочисленных народов Севера и направлен на создание условий для эффективной хозяйственной деятельности и сохранение традиционного уклада жизни и культуры. Мероприятия, связанные с реализацией Закона «Об оленеводстве», финансируются в приоритетном порядке из окружного бюджета автономного округа. Это научные исследования в области оленеводства, проведение мероприятий по сохранению культуры, изготовление национальной одежды, транспортных средств (нарты, упряжь и др.), издание учебников, подготовка кадров для оленеводства, социальная защита оленеводов, вопросы жизнедеятельности тундрового населения: обеспечение дровами, приобретение чумовых печей, электростанций, радиостанций, брезента, керосиновых ламп; содержание факторий, дотация на оленеводческую продукцию, компенсация затрат по завозу продуктов питания к местам проживания и ряду других важнейших направлений в жизнедеятельности коренных малочисленных народов Севера.

Закон “О северном оленеводстве” находится на рассмотрении согласительной комиссии Государственной Думы Российской Федерации. Впервые в России законодательный акт направлен на правовое и государственное урегулирование северного оленеводства. В нём отмечается, что оленеводство – традиционно сложившийся, этносохраняющий вид хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов

Севера, направленный на разведение и использование домашнего оленя. В законе устанавливается право собственности на оленей, порядок сохранения и развития отрасли. Закон предусматривает и государственную поддержку оленеводческих хозяйств, охрану пастбищ, порядок ведения оленеводческого хозяйства.

При обсуждении закона “Об оленеводстве” в Совете Федерации было признано, что оленеводство – это образ жизни коренных малочисленных народов Севера.

Статья 4 закона гласит, что “государственная поддержка северного оленеводства направлена на создание и поддержание режима расширенного воспроизводства домашних северных оленей, развитие системы заготовок и реализации произведенной оленеводами или оленеводческими хозяйствами продукции для государственных нужд”. Предусматривается ежегодная дотация оленеводческих хозяйств, которая обеспечивает возмещение средних, сложившихся в данном районе затрат на ее производство и рентабельность. Это один из главных постулатов закона. Другой очень важный момент закона



Рис. 2. Подледный лов рыбы. Тазовская тундра, 1990.
Фото Н. Салиндер



Рис. 3. Сбор окостенелых рогов. Сев. Ямал, 1998. Фото М. Окотэтто.



Рис. 4. Слопцы рода Окотэтто, поставленные в конце XIX в. Сев. Ямал, 2000. Фото М. Окотэтто.



Рис. 5. Обсуждение предстоящей охоты загонем на песца. Сеяхинская тундра, март 1999 г. Фото М. Окотэтто.



Рис. 6. Продолжение. Участники облавы на песца. Фото М. Окотэтто.

– это возмещение стоимости комбинированных кормов для домашних северных оленей в случае стихийных бедствий – гололеда, наста, а также бескормицы. При этом предусматривается и компенсация затрат оленеводов на обязательное страхование домашних оленей. Дотация направляется только в общественный сектор производства.

В конце 1990-х гг. ненецкое население стало забивать оленей в оборудованных убойно-холодильных комплексах. Это свидетельствует об изменении отношения ненцев к традиционному способу забоя под открытым небом. В эти же годы ненцы стали работать в совхозах в перерабатывающей промышленности. Вместо традиционных способов обработки оленьего мяса они осваивают новые: консервацию, копчение, вакуумную упаковку.

Новыми видами продукции северного оленеводства в конце XX в. стали панты (из них готовят лекарственное средство «рантарин»), эндокринно-ферментное сырьё (рис.3).

Ненцы до настоящего времени сохраняют и более древние виды хозяйственной деятельности – рыбную ловлю и охоту, которые для тундровых оленеводов являются вспомогательными занятиями.

Рыболовство для оленеводов имело подсобное значение, и им они старались заниматься всегда. Техника промысла была древней. Не только оленеводы, но и промысловые хозяйства добычу рыбы вели в основном самодельными ловушками.

Лесные ненцы умели плести из прутьев ловушки корзинного типа – верши, морды; использовали также уды. Они умели вязать полотно невода из коры тальника, но такой невод был тяжелым и малопродуктивным. В исследуемый период пользовались неводами из нитей промышленного производства. Для передвижения по воде изготавливали долбленые лодки с дощатыми бортами, называемые калданки – *хой' нано* – (букв.: холмовая лодка). Многие семьи рыбачили самостоятельно. Был распространен и артельный вылов рыбы, когда объединялись несколько семей. Рыбу заготавливали впрок: сушили, вялили, готовили варку – рыбий жир (*порца*).

В монографии Л.В. Хомич описываются орудия рыбной ловли у ненцев в XIX – начале XX в., неводы (*поңга, ёранзь*),

ставные сети (*нямзахэй, яха' поңга*), переметы (*вада'*, букв.: крючки) и запоры (*ю, ня' поңга*, букв.: деревянные сети), а также кустарные способы изготовления сетей для неводов – мережа или дель из конопляной нити (1995. С. 75 – 77).

Л.В. Хомич отмечает, что “в основном лов рыбы ненцы производили в летний период, однако практиковался и подлёдный лов рыбы” (с. 76). У тундровых кочевых ненцев-оленьеводов сегодня наблюдается обратная картина. Начиная с конца апреля и в напряженный летний период оленеводы редко занимаются рыболовством. В остальное время стараются заниматься подлёдным ловом (рис. 2).

А.А. Дунин-Горкавич, характеризуя хозяйство коренного населения Северо-Западной Сибири, много внимания уделил рыболовству (1904. Т.1. С. 174 – 244), эксплуатации рыбных угодий, орудиям труда и способам лова. А.В. Головнев, описывая способы лова рыбы, отмечает вспомогательную роль рыболовства на рубеже XIX – XX вв. По его данным, ненецкие тундрово-оленьеводческие хозяйства Ямала и Гыдана занимались летним рыболовством на озерах и реках эпизодически, практикуя неводьбу на калданках – *хой' һано*, перевозимых на нартах, и постановку небольших сетей (1993. С. 21 – 23).

В июле – августе в летних стойбищах основная работа – пастьба оленей. Ставят и проверяют сети пастухи, свободные от дежурства у стада. Улов делится между всеми семьями, при этом учитывается наличие сетей, калданки. Малооленные хозяйства, отдав своих оленей на временный выпас, оседали на лето на рыбоугодьях и добывали рыбу в значительном количестве. Эта традиционная система в XX в. стала применяться при промышленном плановом рыболовстве. Для каждого рыбозавода существовал план добычи рыбы. Создавались бригады, звенья рыбаков, в основном из молодых. Их оленей пасли летом специальные пастухи, которые получали за это зарплату от рыбозавода.

Характеризуя рыбопромысловые циклы, многообразие средств и приемов промысла, А.В. Головнев выделяет разные типы рыболовства конца XIX – начала XX в. (1993. С.27).

Тундровое рыболовство, присущее оленеводческому населению Ямала и Гыдана, основано на применении ставных сетей и небольших неводов в летне-осенний период. Таким рыболовством в небольшом объеме занимались пастухи.

Были специальные сезонные рыбаки – малооленные ненцы. Южно-тундровое сетевое рыболовство было характерно для немногочисленного малооленного населения южной тундры Ямала и Гыдана, которое занималось рыболовством круглогодично.

Таким образом, в тундровой зоне занятие рыболовством варьировало в зависимости от численности поголовья оленей в хозяйстве.

Наиболее существенным инокультурным элементом в рыболовстве ненцев в XVII – XIX вв. является распространение сетевой снасти русского производства и превращение рыболовства в товарное.

Применительно к тундровой зоне Ю.Б. Симченко (1976) считает плетенные из тальника орудия лова предшественниками сетей, с появлением которых традиционные снасти утратили прежние достоинства. Замене сырья для сетевого инвентаря в немалой степени способствовала и относительная легкость приобретения готовой мережи вместо трудоемкого изготовления и хранения традиционных снастей.

Вторым крупным изменением является применение неводного лова. Неводное промышленное рыболовство значительно изменило облик отрасли и хозяйственных комплексов в целом, что особенно ярко проявилось у жителей низовий крупных рек.

До прихода русских специализация на рыболовстве едва ли была возможной. Не случайно в ненецком фольклоре образ рыболова ассоциировался с крайней нуждой.

Благодаря высокому техническому и торговому уровню, промышленное рыболовство по надежности заметно превосходило натуральное хозяйство, поэтому им зачастую не пренебрегали и семьи, имевшие до двухсот оленей. Показательно, что с организацией в 1930-е гг. заготовительных пунктов вокруг них даже в глубине тундры довольно быстро образовался “штат” поставщиков рыбы.

В тундрово-лесной зоне, помимо тальниковых сетей, основными средствами рыболовства были гарпунно-остроговые снасти. Кроме того, среди обитателей тундры была группа семей, постоянно проживавших вдали от полосы лесов на побережье морей и занимавшихся рыболовством с помощью гарпунов и острог.

Часть тундрового населения, располагавшаяся в летне-осенние периоды на побережье полуморских губ, уделяла рыболовству значительно больше внимания, чем глубинно-тундровые оленеводы.

Среди гыданских ненцев нет специализирующихся на рыболовстве и охоте. В основном эта этнотерриториальная группа – оленеводы. Для индивидуального лова самое распространенное орудие – ставная сеть (*нямзахэй поңга*), которую применяют и в зимний период, во время подлёдного лова.

В коллективном неводном лове участвуют близкие родственники и другие сородичи, обозначаемые термином – *халям' хадабада* (букв.: рыбу убивающие) или *ёртя'* (букв.: ловящие рыбу неводом). Подобные объединения часто ведут промысел вблизи факторий Юбирей и Развилка и привозят свой улов на продажу. Кроме того, в настоящее время некоторые единоличники в летний период участвуют в промышленном лове, который ведет Гыданский рыбозавод на контрактной основе. В зимний период ненцы-тундровики занимаются подлёдным ловом.

Фактории, располагавшиеся вблизи бассейнов богатых рыбой рек Юрибей, Развилка, Няхар-яха, Исе-яха, Мочуй-сале (на побережье Гыданской губы), со временем стали рыбоучастками. Летом многие пастухи становились рыбаками рыбозавода – *ёртя*. На крупных рыбоучастках имеются вечномерзлотники – *я' мя'* (букв.: земляные жилища), куда сдавалась выловленная рыба. Затем она вывозилась на специальных судах в Гыду и Салехард.

В середине 1990-х гг., когда нарушились прежние экономические отношения, а штатным рыбакам рыбозавода перестали платить зарплату, те из них, кто имел оленей, переходили в оленеводы-частники, т.е. возвращались к своему традиционному занятию. В основном это были молодые люди. Прежде они поручали пасти своих оленей родственникам – пастухам-олленеводам.

Охота. На территории проживания ненцев были благоприятные условия для охотничьего промысла. В начале XX в. охотились нередко древним способом, т.е. при помощи лука и стрел. Б.М. Житков отметил, что у ямальских ненцев "...в большинстве случаев в ходу кремневые винтовки, которые получают из Архангельской губернии. За кремневки с хорошим боем уплачивают иногда по 10 оленей" (1913. С. 214).

Особенность охотничьего промысла, как и рыболовства, заключалась в том, что ненцы старались не наносить ущерба природе и брали от неё лишь необходимое для проживания. Промышляли зверя строго в определённое время года.

О некоторых способах охоты сообщает Л.В. Хомич (1995. С. 60 – 74).

А.В. Головнёв описал морской зверобойный промысел ненецкого населения северного побережья Ямала и Гыдана на моржа – *тивтей*, морского зайца (*лахтака*) – *нурти*, нерпу – *няк*, белуху – *вэбарка*, белого медведя – *сэр'варк* (1993. С. 38 – 44).

Постоянно живущие на побережье ненцы-оленоводы были и остаются морскими охотниками. Добывая нерпу, морского зайца, они имели в достаточном количестве шкуры, кость, жир – это всё использовалось для изготовления хозяйственного инвентаря, утвари. Мясо морских животных является деликатесом, а жир имеет лечебные свойства.

Удачливые охотники на морского зверя пользуются уважением среди сородичей. А.В. Головнёв отмечает, что "морской зверобойный промысел имел и определённое товарное значение. В 1870 г., например, на Обдорскую ярмарку ненцами было привезено для продажи 2000 саженей моржевого ремня" (1993. С. 41).

В настоящее время продукция зверобойного промысла идет на хозяйственные нужды, для обмена, одаривания. Во время летних перекочевок оленеводы эпизодически добывают тюленя, нерпу. Для охотников, живущих круглогодично на побережье, морской промысел так же имеет второстепенное значение, как и у оленеводов. На основании собственных данных и сообщений других исследователей (В.Н. Чернецов, В.И. Мошинская, В.И. Васильев, И.И. Крупник), А.В. Головнёв выделяет два типа охоты на морского зверя в период, предшествующий освоению русскими Сибири.

Один из них – приморский, т.е. специализированный круглогодичный промысел, проводимый арктическим населением, постоянно проживающим на побережье; второй – низовой с эпизодической охотой у обитателей тундрово-лесотундровой зоны (Головнёв А.В., 1993. С. 44).

В середине XX в., с изменением и уменьшением ареалов и маршрутов кочевий, значение второго типа охоты уменьшилось, такое положение сохраняется и сейчас.

Традиционные способы охоты на копытных описаны многими исследователями (А.А. Попов, Л.В. Хомич, Ю.Б. Симченко, А.В. Головнёв). В специальном исследовании о культуре охотников на оленей Северной Евразии Ю.Б. Симченко отметил, что “все известные способы охоты на дикого оленя можно разделить на три основные группы: коллективный массовый промысел, добыча различными охотничьими приспособлениями и индивидуальная охота, основанная на принципе маскировки – “скрадывания”, незаметного подхода” (Симченко Ю.Б., 1976. С. 87). Ненецкий комплекс приёмов охоты на копытных характеризуется активными способами коллективных загонов, использованием оленя-манщика, «скрадыванием» с маскировочным щитом (Головнёв А.В., 1993. С. 49).

В связи с названием Гыданского залива (нен. – *Нэдя' ям'*) В. Тоболяков описывает ещё один способ охоты. «В старину, когда самоеды не имели ещё огнестрельного оружия, а пользовались луками, им приходилось особенно ухищряться, чтобы убить осторожного “дикаря” – дикого оленя. Заметив стадо, охотники быстро объезжали его, расставляя палки с навязанными крыльями гусей, а затем гнали напуганных животных к засаде, где в снежных окопах таились вооружённые луками стрелки. Эти снежные прикрытия собственно и назывались *Нэдя*» (Тоболяков В., 1930. С.64).

В конце 1920-х гг. охота на дикого оленя выглядела так: “Охотник, одетый в белый *со'ок* (гусь), подъезжает, насколько можно, близко к стаду оленей. Потом ползет, прячась за доску, прикреплённую к небольшим лыжам и забитую по надрезам спереди снегом. В прорезь доски вставляется дуло винтовки” (Тоболяков В., 1930. С. 100). Этот способ охоты сохраняется и в настоящее время.

На зверей, особенно песцов, ставили ловушки – *ня'яңго* – деревянные капканы (слопцы), которых в хозяйстве у ненца было до 50 штук, железных капканов было мало, стоили они

дорого. Сlopцы чаще ставили на родовых местах охоты, преимущественно на сопках или возвышенных местах (рис. 4). Сlopцы (*ня' янго*) используются и у гыданских ненцев. Ставят их вдоль берега материка. Преимущества такого орудия лова в том, что, поставив его один раз, можно пользоваться им в течение многих лет; кроме того, ловушку не заносит снегом, и подкормки надо немного (кусок сала тюленя). В.П. Евладов в 1930-е гг. описал использование сlopцов у ямальных ненцев (1992. С.182 – 183).

Кроме лова сlopцами, В.П. Евладов описывает капканный промысел, облавный способ (заимствованный у коми-зырян и распространённый в южной части полуострова Ямал).

Капканы ставили у выхода из нор летом и осенью. Во время кочевья с Ямала на Обь, в область лесов и обратно, для добычи песка применялись исключительно капканы. Ненцы широко практиковали добычу песка загоном *тала-рава* (рис. 5, 6). Для этого собиралась артель, в которой имелось до 100 нарт. Охотники окружали выбранное пространство, в центре которого было озеро. Затем круг облавы постепенно сужался до тех пор, пока нарту от нарты не отделяло расстояние в 10 – 12 метров. После этого в песка стреляли из ружья. Коллективно добывали и водоплавающую дичь в период линьки – *ябтвэй' ябто* (гусей), *нано* (уток), заготавливали дичи до 3000 штук за выезд. Женщины и дети ловили около чумов куропаток *хоркы* петлями *ес'* и капканами *янго*. Недалеко от чума ставили чучело (замороженную куропатку), к которому садились куропатки и попадали в расставленные ловушки. Дневная добыча составляла 10 – 15 штук.

Незначительное распространение имела охота с ружьём и с собакой.

В пределах лесотундры и в зоне высокой кустарниковой растительности применялись луки-самострелы (Евладов В.П., 1992. С. 185).

Ненцы с давних времён занимались зверобойным морским промыслом. Нерпу, тюленя, морского зайца стреляли из лука и ружья. Применяли и такой способ: перед продушиной клали дощечку и, когда нерпа вылезала на лёд, замаскировавшийся охотник натягивал ремешок и доской закрывал отверстие. Зверь оказывался на льду. Ещё один способ применяют до сих пор гыданские ненцы. Зимой, в ноябре-декабре, у кром-

ки льда ставят самодельную сетку для осетра шириной 5 м, длиной 15 м (по-ненецки: 10 *тибя*, т.е. 10 размахов руки взрослого мужчины), имеющую 3 – 5 грузил, 3 поплавка. Участниками Гыданской экспедиции описан ещё один вид охоты на тюленей. “Крюк длиной в полметра с отточенным заржавленным остриём на веревке привязывается к брёвну и пускается в продушину, которая служит нерпе для доступа воздуха. Нерпа нырнет в отдушину и попадается на крюк. Бревно, туго привязанное к натянутой верёвке, не пустит нерпу скрыться в глубь” (Тоболяков В., 1930. С. 78).

В конце XX в. основным средством передвижения оленеводов-тундровиков по-прежнему остаётся оленья упряжка. Упряжь и нарты изготавливают сами (рис. 7, 8). Система упряжи и конструкция нарт в целом остаются неизменными – такими, как они описаны в литературе (Хомич Л.В., 1995. С. 107 – 122). Новаторство проявляется в замене материалов и стремлении к декоративной отделке. Так, традиционные постромки *са* из нерпичьей кожи стали заменять покупными конскими вожжами или собачьими поводками (матерчатыми или железными) длиной 3 м.

Взамен кожаного ремня *пелей’иня*, соединяющего оленей в упряжке, стали применять цепи для собак, которые продаются в магазинах. *Пясики* – деревянные или костяные застёжки на упряжи – стали делать из пластмассового бака от снегохода “Буран”. Этот вид пластмассы легко строгается, не ломается на морозе. Но больше ценятся всё-таки детали упряжи из рога дикого оленя.

Буквально в последние годы блочки для упряжи стали заказывать в слесарные мастерские, где их делают из металла.

С конца 1980-х гг. тундровые ненцы-олeneводы стали шить более красочную упряжь – специально для участия в конкурсах во время фестивалей и Дней оленевода. На пояс оленя в женской упряжке стали нашивать накидки из сукна, украшенные орнаментом, – раньше так украшали только нарту невесты.

В настоящее время фиксируется использование верёвки-фала вместо традиционного (аркана) *тынзя’*. Оленеводы отмечают практичность фала. Традиционный аркан, сплетённый из шкуры дикого оленя или сыромяти, отсыревает весной, а летом в жаркую погоду высыхает, грубеет.

Раньше, чтобы полозья не стирались, к ним прикрепляли толстые деревянные подполозки *нярма*. По мере изнашивания их заменяли новыми. Но уже с 1930-х гг. в тундру стали завозить стальные подполозки. Тонкие, легкие и прочные, они намного удобнее деревянных (Синицын Т.В., 1960. С. 54). В настоящее время вместо деревянных подполозков стали применять пластины, нарезанные из поливинилхлоридной трубы, используемой на буровых.

Детали нарт – копылья и нащепы – стали красить масляной краской разных цветов или олифой, чтобы детали нарт не высыхали и не было трещин.

В изучаемый период ненцы, наряду с традиционными средствами передвижения, освоили и новые, механизированные средства. С 1960-х гг. у них стали появляться лодочные моторы, с конца 1970-х гг. – снегоходы “Буран”, а в последнем десятилетии – японские снегоходы “Ямаха” и другие. Снегоходы необходимы оленеводам-тундровикам (в ямальской тундре “Буран” стоит 100 живых оленей). На снегоходах ездят на



Рис. 7. За изготовлением упряжи для оленя. Гыданская тундра, июль 1996 г.
Фото автора



Рис. 8. Обработка деталей нарт (на площадке буровой вышки).
Гыданская тундра, 2000. Фото автора

небольшие расстояния – в посёлок, на проверку сетей. Лодки промышленного производства с подвесным мотором особенно прижились у оседлых жителей посёлков. Очень ценятся и резиновые надувные лодки (рис. 9). У состоятельных ненцев их бывает по две – одна для рыбалки, вторая ставится на нарту и используется во время переправ оленьих упряжек летом через реку: человек сидит в лодке поверх нарти и управляет оттуда упряжкой.

Нужно отметить, что ненцы, даже не имеющие образования, очень быстро освоили конструкцию технических средств передвижения, научились их ремонтировать и даже усовершенствовать; например, детали не приспособленной к морозам “Ямахи” они заменяют деталями отечественных снегоходов. Многие по-настоящему увлечены появившимся техническим новшеством и могут разобрать-собрать мотор, как говорится, с закрытыми глазами. Это наглядно демонстрирует природную тягу человека к освоению нового.

На ежегодных праздниках “День оленевода”, в оленьих гонках и соревнованиях по национальным видам спорта, в качестве призов за первое место вручаются снегоходы “Буран”. В

мае 1998 г. гыданским оленеводам было вручено два «Бурана»: приз главы администрации района и управления «Ямбурггаздобыча». Молодые оленеводы Яр Янг и Яптунай Виктор стали победителями. Первому из них «Буран» необходим, так как он живёт около посёлка Гыда. Второй же живет на побережье Карского моря, ему до посёлка далеко, сложно будет достать бензин и запчасти. Поэтому Виктор предпочитает ездить на оленях, и у него сразу нашлись покупатели на снегоход.

С 1950-х гг., в силу необходимости, произошёл возврат к более древнему способу передвижения – на собаках (рис. 10). Это характерно для юга Гыданского полуострова. Например, рыболовецкие стойбища антипаютинских ненцев, не имеющих оленей, расположены в устьях рек *Халмер* – *Яха* и *Халмер* – *Ваңга*. При перестановке чумов и для перевозки грузов и чума рыбаки используют собачьи упряжки. Противоположная ситуация наблюдается



Рис. 9. Резиновые лодки очень ценятся. Сев. Ямал, 1999.

Фото М. Окоэтто

в более северной части полуострова, где транспортным животным продолжает и сейчас оставаться олень. Здесь использование собак наблюдается лишь эпизодически. Например, сейчас только один пенсионер, живущий в посёлке Гыда, ездит проверять сети на собачьей упряжке.

Кроме оленеводства, рыбной ловли и охоты, много времени у ненцев занимали домашние дела. Хозяйственную утварь, упряжь, одежду изготавливали сами. Кроме оленьих шкур, выделывали и рыбы кожи, из которых шили обувь. Знакома ненцам была и примитивная обработка металла, из куса железа делали ножи. Опытные мастера умели создавать различные изделия из мамонтовой кости: детали оленьей упряжки, табакерки, ножны.

У побережья Карского моря почти нет тальника. Здесь на топливо ненцы подбирают плавник – сплавной лес. За плавником специально ездят на оленях, подбирают брёвна, делают грубые заготовки деталей нарт, привозят в чум. В дни, свободные от охоты, от дежурства в стаде, оленевод мастерит нарту, детали упряжи.

В последние десятилетия в промысловое снаряжение стали входить бинокли, очки, кожаные ремни, сапоги резиновые, готовые рыбацкие костюмы, бахилы (спецодежда для химических предприятий), маскировочные охотничьи халаты.

В традиционной жизни перед летним касланием на север для ненецких семей наступает очень ответственный момент – нужно просушить зимние вещи. Затем их складывают на *сёрець* – две нарты, поставленные друг к другу задками. На дно



Рис. 10. Собачья упряжка. Тазовская тундра, 1991.

Фото Н. Салиндер

нарт укладывают прутья багульника *яранзь* – от грызунов. *Сёрець* ставят на возвышенное место. В них оставляют теплые малицы, кисы, ягушки, выделанные для нюков шкуры зимних оленей, верхнюю зимнюю одежду мужчин – гуси. Оставляется также зимняя, большая железная печь. Всё закрывается зимними нюками, а сейчас закрывают брезентом и перевязывают фабричными верёвками *ся''ям*. Раньше верёвки плели из сухожилий, взятых с ног оленя, *тэнако' ся''ям*.

В конце 1990-х гг. в связи с появлением в тундре медведей-шатунов ненцы изменили традиционный способ устройства *сёрець*. Каждую нарту стали ставить отдельно. Если медведь разрушит одну нарту, то на другой вещи останутся целыми.

В прошлом никто не трогал чужие нарты *сёрець*; более того, если они были нарушены, их приводили в порядок. В настоящее время нередко случаи, когда люди остаются без зимней одежды и нюков. В таких ситуациях люди, ведущие традиционный образ жизни, оказываются почти в безвыходном положении, потому что невозможно восстановить или купить нюки, шесты для чумов. В хозяйстве ненца-оленевода их имеется только один комплект.

На покрытия для нарт от дождя идет брезент, из него шьют мужские (гуси) *со''ок*. В настоящее время ощущается большой дефицит брезента и сукна, поэтому используют другие материалы. В последние годы брезент заменяется дернитом, используемым для строительства дорог на буровых. Он также идет на нюки, гуси – верхнюю мужскую одежду, которую носят в летний период.

Осенью, после выпадения снега, ненцы спешат к своим зимним вещам. Летние вещи также оставляют в определённом месте (железная печь, вёдра, тазы, сапоги, брезентовые нюки).

В последние годы стало небезопасно оставлять в тундре вещи, поэтому приходится возить их с собой, особенно брезент. Многие привозят летние вещи в посёлок на хранение родственникам.

Ещё в 1960-х гг., отправляясь на рыбалку, ненцы надевали традиционные кисы, сшитые из нерпичьих шкур *няк' пива*. Подошвы таких кисов вырезали из толстой и прочной кожи морского зайца. Женщины соединяли шкурки таким частым и крепким швом, используя нити из сухожилий оленя, что кисы не пропускали ни капли воды. Как и зимой, на голую ногу

надевали мягкие чижи мехом внутрь – *тобак*, затем нерпичьи кисы – *няк' пива*. Между ними в подошву стелили прокладку из сушеной травы (Синицын Т., 1960. С. 80). Нерпичьи сапоги носят поверх чижей и кисов при езде на “Буране”, так как от паров бензина настоящие кисы (из оленьих камусов) быстро портятся.

Одним из примеров успешного внедрения инокультурных элементов в промысловый быт являются резиновые сапоги – *тобар*” (у тазовских и гыданских ненцев), *хуты* (у ямальских ненцев). Сейчас носят резиновые сапоги двух видов: одни (болотные) для рыбалки, а другие в качестве домашней обуви с отрезанными голенищами или полусапожки, называют их так же, как домашние кисы, – *мякэця*. Некоторые женщины носят войлочные сапоги на резиновой подошве или тапочки.

При поездке в посёлок тундровые ненцы надевают не только лучшую малицу или ягушку, но и рубашку, костюм и т.д. В домах у поселковых родственников они (особенно молодежь) имеют комплект одежды (куртку, унты, ботинки, сапоги), в которую переодеваются по прибытии в посёлок. В свою очередь, поселковые и некоторые городские ненцы имеют комплект традиционной одежды для выезда на рыбалку, охоту или в тундру к родственникам.

Традиционным предметом быта ненцев являлись самодельные очки для защиты от снежной слепоты. Их носили в период яркого, слепящего солнца. Изготавливали очки из ровдуги, с прорезями для глаз. В настоящее время вместо них носят покупные тёмные очки, обшивая их по традиционному способу ровдугой. Благодаря этому новому способу защиты глаз уменьшилось число страдающих от снежной слепоты. Традиционный способ лечения этого заболевания – надрезание век для пуска крови. По сообщению Г.А. Пуйко, другим способом лечения снежной слепоты была приморозка – *синзебтембава*. Описание этого способа не встречалось в литературе. Два ножа выносили на ночь на улицу, холодное лезвие прикладывали к слизистой оболочке вначале нижнего, затем верхнего века. Каждый глаз «оперировали» отдельным ножом. Шла кровь, больной проводил три-четыре дня в чуме. Эту операцию проводят на улице, у задней части чума, чтобы на кровь никто не наступил. В наши дни обычно пользуются тетрациклиновой мазью.

В традиционных условиях наблюдение за отдельными стадами, во время охоты на диких оленей или на волков, вели невооружённым глазом, а со временем стали популярны бинокли. При этом интересно отметить такую деталь, что бинокли обычно используются не целиком, а разрезаются на две части; вторую половину дарят родственникам по мужской линии или знакомым.

Ритуал обмена имел как практический, так и символический характер. Вещи, включаемые в обмен, обладали не только утилитарными, но и знаковыми свойствами, менявшимися в зависимости от ситуации. С помощью вещей незнакомец демонстрировал знание обычаев и свои добрые намерения. Вещи служили для установления контактов. Приобщение незнакомца к дому, очагу начиналось с ритуалов обмена символическими ценностями. Общезначимым у ненцев было угощение табаком (*сяр, пипти' сяр*), папиросами (*сяр' ня* – табачная палочка), чаем.

1.2. ЖИЛИЩЕ

Традиционным жилищем ненцев является *мя''* – мн.ч. – *мяд''* (чум – чумы). Ненцы называют своё жилище *ненэй мя''* – настоящее жилище, в отличие от *харад' мя''* – дом, жилище. Уже в ранней этнографической литературе имеются описания ненецкого чума: “Самоеды... не имеют у себя узаконенного им жилища, к которому бы по времени съезжались... почти ежедневно на оленях перекочевывают с места на место, сколько для звериного промыслу и своего пропитания, столь зимою и для своего скота на разные места переезжают” (Зуев В.Ф., 1947. С. 21).

Все путешественники и исследователи отмечают, что чум является жилищем, хорошо приспособленным к условиям кочевой жизни в тундре. В.Н. Чернецов (1937. С. 85), Л.В. Хомич (1966. С. 101 – 112) подробно описали устройство и порядок установки ненецкого чума. Разборный тип жилища соответствует формам ведения оленеводческого хозяйства с сезонными перекочёвками.

Наша задача – дополнить описание традиций и отметить изменения в жилище тундровых ненцев в конце второго тысячелетия. Кроме литературы, используется новый полевой материал автора, собранный среди родственников-оленьеводов.

Фундаментом для исследования послужили издания “Народы Сибири” (1956), где характеризуются основные типы жилищ, и статья А.А. Попова (1961) в “Историко-этнографическом атласе Сибири”, с описанием, типологией жилища и взглядами автора на его историю. В издании “Очерки культурогенеза народов Западной Сибири” Н.В. Лукина, П.Е. Бардина (1994) рассматривают поселения и жилища народов Западной Сибири, в том числе ненцев. Дается классификация жилища: по несущей конструкции, по форме основной части той или иной постройки, назначению, сроку использования, степени мобильности, технике, материалу (с. 32). Чум определяется как каркасная, из жердей и сезонного покрытия (береста, шкуры), коническая, разборная, переносная, круглогодичная постройка (Лукина Н.В., Бардина П.Е., 1994. С. 35). В указанной книге описание чума дается по работе Л.В. Хомич (1966).

В различных районах есть отличия в способах скрепления *макода* (основных шестов), бывает два или три шеста, скрепленных вдетыми в отверстия верёвками. Имеются локальные отличия в устройстве надочажного сооружения, ориентации внутренней планировки в сравнении с другими народами — хантами, южными самодийцами (Лукина Н.В., Бардина П.Е., 1994. С. 47). По способу скрепления верхней части шестов указанные авторы выделяют наряду с другими ненецкий тип чума (Там же. С. 41). Связывание верхней части шестов бытует у хантов (восточных и северных), у ненцев (лесных и тундровых). Тундровые ненцы делали отверстия в двух шестах, продевали через них *ты' нэ тэнако иня* (из оленьей ноги сухожилия верёвку) и завязывали её, создавая кольцо. Этот технический приём отмечен также у некоторых самодийцев-скотоводов (очевидно, изобретён самодийцами). В наше время широко распространены и связывание верхней части шестов, и вдевание двух шестов в кольцо.

Подробных исследований жилища по этнотерриториальным группам ненцев нет.

Тип расположения чума или стойбища может быть мысовым, на что указывают топонимы, имеющие в своем составе слово *саля* (мыс): *Яр''-сал. Тарка-саля, Саля'-хард, Сяхней''-саля, Тибей-саля*, а также речным, озерным, равнинным. Летом чумы ставили на возвышенности, без углубления в земле, а зимой — на укрытых от ветра равнинах (*лабта*), на утрамбованном снегу.

Часто в литературе отмечается, что у ненцев чум устанавливали только женщины. Отчасти это верно, так как хозяйка чума знает каждый шест, его место. Но при необходимости мужчины всегда помогали, они поднимали вверх тяжелые нюки. Сборка и разборка чума занимали около часа, в зависимости от количества участвующих в процессе. Летом всегда много помощников – детей школьного возраста. Автору в детстве, в стойбище приходилось участвовать в негласном соревновании с детьми из других чумов при разборке и установке чума. Соревновались, из какого чума первым появится дым очага.

Все операции, связанные с установкой и разборкой чума, в определенных ситуациях были ритуализованы. Особым смыслом наделялись операции при разборке и переноске чума, вызванных эпидемиями и эпизоотиями либо нарушениями экологического и социального равновесия (родины и похороны). По поверьям, сразу после отъезда людей, на чумовище является дух *Мядында*¹ (от слова *мяды* – чумовище), который собирает все остатки (брошенные вещи, обрезанные волосы, ногти) и может наслать порчу на человека (Хомич Л.В., 1966. С.97). В одной из легенд говорится, что на чумовище сразу после отъезда аргишей прибрели три духа (*Нылека* – духи нечистой силы) и стали спрашивать друг у друга, кто что собирает. Один ответил, что собирает брошенные волосы, другой – ногти, а третий – брошенные вещи. Поэтому считалось, что за забытой вещью на чумовище нельзя ходить одному, без спутника, иначе душу могут украсть духи *мядында-Нылека*.

В структуре внутреннего пространства жилища определяющим являлся очаг. В традиционном чуме очагом служил костер, располагавшийся точно в центре чума под дымовым отверстием. Символ огня – благопожелание (*мьд' ту нёя хаб-тю* – пусть не гаснет огонь в вашем чуме), в значении: пусть никогда не закончится ваш род. В наши дни ненецкие благопожелания стали звучать из уст людей других национальностей.

О сакральном значении огня у народов Севера в литературе немало сведений. Л.В. Хомич считает, что у ненцев не было зафиксировано развитого культа огня, так как нет данных о

¹ В монографии Л.В. Хомич дух назван *Мядинда* (от слова *мядинзь* – гостить, гостевать). *Мядинда не* – это женщина, приехавшая в гости в чум отца или братьев.

родовом характере огня, очага, но можно отметить черты особого отношения к огню (Хомич Л.В., 1977. С.14). Однако я считаю, что культ огня – один из самых развитых культов у ненцев. Об этом свидетельствуют следующие факты.

Ту (огонь) первым встречал человека при его появлении на свет и провожал в последний путь в Нижний мир. Во время родов в чуме постоянно горел огонь (дает тепло и охраняет). Ненецкая женщина рождает на коленях, но перед появлением ребенка *ту' ня' сядхалнга* (поворачивается к огню). *Я' миня* (лоно земли – хозяйка огня) первой должна увидеть и встретить нового человека.

Открытый огонь называется *надяда ту, илена ту* (видимый, живой огонь), в отличие от огня в железной печке, называемого *еся хор* (от слова *хорако* – бочка, так как первые печки были сделаны из железных бочек). Камлание шамана происходило только при “живом” огне, железная печка выносилась. Живой огонь связывался с таким понятием, как “жилище”, “семья”, “род”. Понятия “семья” в ненецком языке нет, говорят: *нопой ту' тер'* (букв.: одного огня содержимое или наполнение), *нопой мяд' тер'* (букв.: одного жилища содержимое, одного жилища наполнение).

Огонь выполняет защитную и предохранительную роль. Автор в детстве была свидетелем того, как при наводнении в качестве преграды для воды на берегу ставили *ята' ма* (уголёк). Дальше вода действительно не поднялась. *Ята' ма* для оберега кладут справа у входа, под нюками, в передней части чума, а топор кладут справа у входа во время и после похорон.

М.Ф. Косарев пишет, что огонь, по представлениям сибирских народов, был живым существом, которое двигалось, нуждалось в пище, могло быть добрым и злым, рождалось и умирало. Огонь имел свой язык (1984. С.12). Существует ненецкая примета: если искра из костра падает на стол перед гостем, то ему еще быть в этом чуме. Это значит, что огонь радуется гостю и несет благополучие чуму и хозяину. Ненцы, прислушиваясь к шуму и треску в костре, предугадывали грядущие события. Если огонь утром издавал треск и искорки отскакивали, значит, *ту муно' на* (огонь звучит, говорит) – к удачной охоте, рыбалке, вечерний же треск огня – не к добру.

Огонь мог быть очистительным и охранительным. Люди, возвращаясь с кладбища, проходили через огонь, окуривали

себя и нарты дымом (см. 2.1). Особое отношение отводилось огню в погребально-поминальном обряде. На кладбище огонь горел во время всего ритуала.

Оскверненную вещь, на которую наступила женщина, держали некоторое время над огнём. Считается большим грехом плевать в костер, бросать в очаг мусор и другие “нечистые” предметы. В современной жизни этот запрет нарушается.

Огонь имеет огромную практическую значимость для сибирских народов, помогая выжить в суровых условиях севера. Огонь и дым необходимы для консервации живого продукта на зимнее время – *сямдравы Намза, халя* (копченого мяса, рыбы). М.Ф. Косарев писал: “Пользуясь благами, которые давал огонь, люди не могли не поклоняться ему, надо полагать, что по мере того, как человек открывал новые возможности использования огня и приобретал с его помощью новые умения и навыки, содержание огневого культа изменялось, усложнялось, дифференцируясь в зависимости от географических условий и социально-географического уклада” (1984. С. 226). Отметим, что у ненцев огонь, появляющийся из газового баллона, так же как и вода, льющаяся из “стены”, т.е. из крана, не имеет сакрального значения.

Согласно М.Ф. Косареву (Там же. С.221), о древности культа огня свидетельствует наличие трех элементов:

1. Вера в очистительную и охранительную силу огня.
2. Ассоциация огня с женским началом. (У ненцев это выражается следующим образом: *ту' ерв хада* – огня хозяйка-бабушка, *я' миня* – лоно земли, несущая землю бабушка).

3. Обычай кормления огня во время почти всех ритуалов.

Чум традиционно освещался жировыми светильниками, свечами из оленьего жира, замороженного в формах из пищевода оленя. Безоленные ненцы использовали в качестве фитиля старые хлопчатобумажные сети. Плели сети в косичку, пропитывая рыбьим жиром. Позднее стали пользоваться парафиновыми свечами (*серакабт*”).

В эпических песнях ненцев неоднократно приводится такой эпизод: представитель побежденной семьи или рода обращается к победителю, моля о пощаде: «Не убивай наши последние вздохи, оставь нас живыми..., в нашей земле огонь погаснет» (Куприянова З.Н., 1965. С.143). Здесь гибель рода и смерть родового огня выступают как равнозначные явления.

Кроме очага, еще два элемента жилища являются наиболее значимыми: *нё*, *нё' си* (дверь, дверной проем – вход, выход) и *симзы* (центральный внутренний шест). *Нё' си* – вход в жилище (букв.: дверная дыра) – разделял две сферы: жилое и нежилое пространства. Край одной из внешних покрышек чума перекрывает входное отверстие, образуя, таким образом, откидную дверь.

У входа в чум стелются на землю *лата* (доски) или настил из тальника. Строгой ориентации по частям света не существовало. Вход в чум ориентирован на юг или восток. Назад, откуда приехали, чумы не “смотрят”. Из чума должен быть виден загон для оленей (*ва*”) и место отдыха оленей (*ты” ва”нолава*). По традиции в середине стойбища отводилось место *нерм' пэртя* (главному, руководящему) или бригадиру. В дальнейшем при перекочевках этот порядок расположения чумов в стойбище поддерживается.

Учитывается также направление ветров: западные ветры – сильные, северные – холодные. Если начинался ветер со стороны входа, поднимали край покрытия с задней стороны чума, и получался *си' няһы нё* (вход с задней стороны). Для защиты входа жилища от снежных заносов устраивается подобие тамбура.

Чум, несмотря на кажущуюся простоту его конструкции, демонстрирует умение его создателей приспособляться к суровым условиям. Благодаря обтекаемой форме, его не заносит снегом. Во время сильных буранов вокруг чума образуется глубокий ров, который предохраняет от заносов. Подпоркой с подветренной стороны во время сильного ветра служат груженные нарты (*вандако*), которые специально для этого ставят у чума.

Ненецкий чум не запирается. Если в чуме никого нет, к входу должен быть приставлен шест, бревно или пустая нарта. Женщины и дети входят в чум, взявшись одной рукой за края обоих покрытий (в зимнем чуме) и повернувшись через левое или правое плечо. Мужчины открывают вход взмахом покрытия через спину.

Вход в ненецкое жилище полон глубокого сакрального значения. Так, детям нельзя сидеть или стоять при входе, говорят: *хэхэ” сит' ядаңгу* (духи тебя застрелят); это связано с тем, что на противоположной стороне от входа находятся священный шест и священный угол, где обитают духи.

Для умершего существует другой выход – через околвходное пространство, не позволяющее ему вернуться в жилище. Преградой служат *тубка* (топор) и *ята''ма* (уголёк).

В свадебном обряде вход также приобретал функцию преграды для жениха и его родственников. Они должны были просунуть через вход в чум невесты лоскут красного сукна или любой другой подарок. Родственницы невесты препятствовали им, преграждали вход изнутри. Иногда жених старался просунуть сукно через дымовое отверстие, для чего родственники поднимали его вверх, к отверстию (Куроптев А.В., 1927. С.22).

На противоположной от входа стороне (*по'*) сходятся края покрывающих чум нюков, их придерживает от порыва ветра тяжелая и длинная нарта – *нута*. В легенде «*Си''ив Ярко*» (семь Ярко) это место описывается как распахивающийся вход для прилетающих богов (Головнёв А.В., 1995. С.202). По сведениям информантов, во время камлания шамана распахивается *по'*, как бы впуская призванных им духов. Эпические герои, отправляющиеся сражаться с врагами, покидают свой чум, вылетая в дымовое отверстие. В этом можно усматривать пережиток давних времен, когда жилище ненцев (еще неkochевников) представляло собой землянку с выходом через верхнюю дверь (или двумя выходами; обычным в стене и “военным” в потолке). Отверстие – *си* считается связанным с небом и духами Верхнего мира.

Самым страшным проклятием, пожеланием зла было *нё''сим'маторма* (букв.: ‘резать вход’). Желаящий зло другому “резал” ножом вход в его чум – проводил ножом по земле.

Таким образом, функция входа в чум как границы была очерчена запретами и предписаниями.

Симзы (шесть) является составной частью приспособления для подвешивания котла над костром. У ненцев термин *симзы* связывается с названием места за очагом (*си, синякуй*), который отгораживает *си'няны* – священную часть. Женщинам не разрешается переступать пространство между *симзы* и очагом, а тем более за *симзы'маха* (за спиной *симзы*). Маленьким детям также нельзя переходить за *симзы*. Нарушивший запрет будет страдать энурезом. Девочкам можно переходить между *симзы* и очагом до определенного возраста. С наступлением половой зрелости девочка считается *нё'нямна хэвы пирибтя* – ‘перешедшая переднюю часть чума девушка’.

Симзы является священным атрибутом ненецкого шамана. Во время камлания шаман сидит около *симзы*, его бубен обносится вокруг священного шеста. В чуме шамана на конце *симзы* устанавливается изображение священной птицы *Минлей*.

Исследователь В.П. Евладов вспоминает: когда они – люди чужого рода – находились в чуме и притворились спящими, то видели, как «каждую ночь перед сном хозяйка окуривала очаг и священный шест дымом, исходящим от брошенных в плошку с горячими углями кусочков сала. Во время окуривания женщина издавала какие-то глубоко гортанные звуки, хоркая наподобие оленя. Эти звуки едва слышны» (1992. С.166).

Деление чума на две части являлось одним из фундаментальных оснований ненецкого этикета. За *симзы* нельзя класть никаких вещей, кроме культовой атрибутики, некоторых мужских вещей, продуктов и посуды. Автору этих строк рассказывали, как один ученый, не знакомый с правилами поведения в чуме, клал свои сапоги за *симзы*, видя там свободное пространство. По этическим нормам хозяйка не могла сказать вслух об этом и лишь неодобрительно поглядывала, но всё-таки вынуждена была передать замечание через других. *Симзы* 'махан' (за спину *симзы*) можно класть лишь сакрально чистые вещи, а в сапогах человек ходит везде, в том числе и у входа, где земля «нечистая».

В последние годы автору приходилось отмечать в чуме молодых ненцев отсутствие *симзы*. Два горизонтальных шеста в данном случае привязаны к задним основным шестам. На вопрос: Почему убран *симзы*? – старая мать хозяина объяснила: «Говорят, чтобы маленький ребенок не переходил *симзы* 'һыламна, а то будет мочиться». От себя она заметила с осуждением, что такого она еще не видела, хотя прожила большую жизнь и вырастила десятерых детей. Молодые назвали ту же причину, но сказали и о желании увеличить пространство в чуме. Здесь мы наблюдаем уменьшение сакральной функции *симзы*, хотя другие традиции при этом сохраняются.

На фоне разнообразия типов жилищ у народов таёжной зоны Западной Сибири более однородная картина характерна для ненцев тундры, что обусловлено географическими условиями и системой хозяйствования. Впрочем, приводимые ниже материалы показывают разнообразие вариантов чума в зависимости от определённых признаков: времени года, назначения, особенностей конструкции.

Зимний чум – *сырэй мя*” (букв.: ‘зимнее, снежное жилище’). В него входит весь традиционный комплект, описанный в литературе (рис. 11). Зимой чум ставят в укрытых от ветра местах. На богатых ягельниках олени далеко не уходят, пасутся около чума. Зимой ненцы предпочитают жить одним чумом, даже имея небольшое количество оленей. Основным топливом в тундре служат тальник *неро*, карликовая береза – *пюңг*. В районе реки *Тана*”мо растет ольха – *паё*. Зимой выбор места стоянки определяется наличием топлива, ягеля. Летом на берегах рек собирают плавучие бревна. Место выбирают, где достаточно топлива и имеется недалеко река или озеро для ловли рыбы. В зимнем чуме стоит *еся хор* (железная печка). За тальником ездят на специальных оленях женщины, дети или свободные от работы мужчины. В зимнем чуме хозяйственного оленевода тепло и уютно. Б.М. Житков отметил: «В зависимости от величины семьи, достаточный самоед имеет два, три, иногда четыре чума с большим запасом постелей (оленьих шкур)» (1913.С.210). В фольклоре у бедного человека был *нум’ мядик*о (соломенный чумик), *нибяр-ха мя*” (иглоподобный чум) из нескольких шестов – всего с одним покрытием, поэтому он узкий и высокий.

Размеры стойбища в фольклоре часто упоминаются с указанием сакральных чисел – 7, 70, 700. “Семьдесят чумов трех *Носитэ*та. В большое море вдавался один мыс. На большом мысу было семьсот чумов” (Куприянова З.Н., 1965. С.80). Реальные стойбища насчитывали до 15 чумов, а в XX в. наблюдается тенденция их сокращения.

Летний чум – *таңы мя*” (от *та* – ‘лето’). Имеет такую же конструкцию, что и зимний чум, но отличается покрытием.

Место будущей установки чума определяется заранее. Летом чумы стараются ставить на возвышенности, в продуваемом ветром месте, для спасения от комаров и оводов (рис. 12). На время *ендя* (летней жары) в тундровой зоне в начале комариного месяца (июля) пастухи объединяют свои стада – так легче удерживать оленей. В стойбище бывает до шести – семи чумов. Л.В. Хомич отмечает, что богатые оленеводы ставили свои чумы в отдалении от других, чтобы не смешивались оленьи стада, тогда как бедные объединялись в стойбища (1966. С.104). Богатый хозяин мог удержать свое стадо, если у него было достаточно пастухов, а если нет, то объединялся с

любим пастухом. Говорят, что – *ендя, пилю, няняҕ тэтам', маҕбадам' ехара* – жара, овод, комар богатого и бедного не знают, не разбирают. Обезумевшие от жары, комаров и ово-дов олени могут уйти по направлению ветра и разбежаться в тундре. Тогда произойдет самое страшное для тундрового ненца – чум останется без оленей (*тэсиной хаёвы мя''*). Чтобы этого не случилось, еще весной оленеводы договариваются, кто с кем летом будет объединяться. В каждом стойбище есть *нерм' нэртя* (главный, руководящий). Во время каслания он же *нудондана* (едущий впереди, прокладывающий тропу). Он заблаговременно разведывает местность, по которой предстоит каслать: как удобнее провести *мюд* (аргиши) через речки и обойти озера. Определяется место будущего стойбища, наличие ягеля, воды, чтобы не было большой реки, иначе олени будут переходить на другой берег. Учитывается наличие другого стойбища, чтобы олени не смогли смешаться. Желательно отсутствие поблизости кладбища или священного места. Но на путях каслания иногда все же встречаются священные места. Летом 1997 г. я жила в стойбище, недалеко от которого было священное место, без надобности и без повода не ходили туда, даже олени и собаки не поднимались на это место.

На новом месте находят ровное сухое место для чума. Если есть кочки, убирают их лопатой. Заранее планируется, куда будут обращены выход из чума и соответственно *си' няҕы* (задняя, священная часть чума). Определяется место священной нарты *хэхэ' хан*, место чистки рыбы (*сявандалва*), отхожее место для женщин и мужчин (*ваҕа*). Отводится участок для загона (*ва''*) и отдыха оленей (*ты'' ва'' нолава*).

Во время каслания *нудондана* (прокладывающий тропу) уверенно ведет аргиш и на стоянке указывает место своего чума. Исходя из этого, каждый хозяин и хозяйка определяют место своего чума. С этого момента женщинам не разрешается вместе со своим аргишем переходить через предполагаемую священную территорию около чума. В дальнейшем в стойбище поддерживается этот порядок расстановки чумов.

Летний чум бывает по возможности облегченным. Весной в *сёрець* – нарте с зимними вещами – оставляют и наиболее крупные, тяжелые доски для пола, тяжелые *ху''нер* (циновки, сплетенные с помощью веревок из березовых прутьев). Вместо них летом стелют брезент, травяные циновки – *нум'*. На летние полы стали использовать доски, равные по



Рис. 11. Чум с тамбуром и окном. Сев. Ямал, 1999. Фото М. Окопэпто.



Рис. 12. Летнее стойбище. Гыданская тундра, 2000. Фото автора.

длине постели. Покрытиями летнего чума служат *мюйко* (старые, вытершиеся зимние покрытия из шкур), располагают их мехом внутрь. Раньше использовали берестяные покрытия *тэ мюйко*. Их приобретали у хантов, а живущие вблизи лесной зоны изготавливали сами. В настоящее время наряду с *мюйко* используются *прасин' мюйко* (брезентовые покрытия). Они очень практичны, не пропускают воду, легкие, но зато колыхаются от малейшего ветра. На одно покрытие требуется до 30 м брезента. Идет на летнее покрытие и шинельное сукно, дернит. Брезент служит также для упаковки вещей в нартах.

В комплект летнего чума входит *есяр''* (полог), сшитый из хлопчатобумажных тканей – ситца, сатина. Летом из-за комаров спальные места на ночь отгораживают пологом, привязывая его к шестам чума. Утром его убирают, спасая от искр и дыма, сворачивают в рулон и закрепляют над подушками. Если кто-то спит днем (дети или пастух после ночного окарауливания оленей), оставляют *есяр''* на одной завязке, так получается маленький шатер для одного человека. Полог очень берегут, так как для него требуется много ткани, и передают по наследству. Умершему главе семьи оставляют половину задней части полога, на том свете он должен летом спать под пологом.

По первому снегу стараются подкочевать к стоянке с зимними вещами. Летние вещи оставляются в *та' хан* (летних нартах): брезентовые покрытия, некоторые тонкие шесты, сапоги, летнюю одежду, запас продовольствия – заготовленные на зиму рыбий и тюлений жир, замороженную и вяленую рыбу, мешки с сахаром и мукой. При необходимости можно приехать налегке за продуктами. В последнее время предпочитают оставлять запасы у родственников в поселке. Бывают случаи, когда медведь-шатун разрушает нарты, а сейчас появились и нечестные люди.

В тундровой зоне летом используют в чуме железную печку. Летняя печка меньше по размерам и легче, чем зимняя. Она удобна во время дождя, когда на костре мокрый тальник плохо горит и дымит. Особенно от дыма страдают дети, отвыкшие от кочевой жизни в интернате. В жаркую погоду печку выносят из чума и готовят еду на улице. Варить *порца* (рыбий жир), а также коптить рыбу, мясо, камусы и шкуры для одежды предпочитают на открытом огне. У дверцы печки снаружи разводят *нур''* (дымокур) или маленький костер, чтобы вскипятить чайник.

Сезонными стойбищами, связанными с летним промыслом рыбы, служат поселки, рыболовецкие участки и пески. Рыбаки жили оседло три летних месяца (с середины июня до конца сентября) в чуме. Казалось бы, нет необходимости разбирать и переносить чум, но вытаптывалась земля, тянуло к перемене мест, и чум перемещали на несколько метров в другое место.

Отёльный чум – *сую "мя"* (олenenка чум). В большом стаде, во время отела, важенок с телятами отделяют от основного стада. С ними оставляют только ездовых быков и один чум, называемый *сую "мя"*. По конструкции и покрытию – это зимний чум. Обитатели основного чума со стадом каслают вперед, на место просушки зимних вещей. *Сую "мя"* оставляется, когда предстоит пройти большое расстояние и в стаде имеется много новорожденных оленят. На стоянке они должны немного окрепнуть. Для *сую "мя"* выбирают место, защищенное от ветра, с невысоким снежным покровом, предпочтительно по берегам рек. Пастух медленно перегоняет стадо важенок к чуму. Когда важенки отелятся и оленята немного окрепнут, они присоединяются к основному стаду. В.П. Евладов пишет о таком стаде: «*Пыянарка* Худи пасет слабое стадо с 400 – 500 стельными важенками с малым числом ездовых быков. Под его надзором еще 150 телят, когда они окрепнут, их переведут в «сильное стадо» (1992. С.35).

В начале июня, во время отела, бывают снежные бураны – *сую "хад"* (букв.: оленёнка буран), когда часть оленят заносит снегом. Время от времени их приходится поднимать. *Сую "мя"* ставится и в настоящее время, при большом количестве оленей и во время больших весенних касланий. Устройство в период отёла так называемых “телячьих чумов” Л.В. Хомич называет специфическим приёмом ведения оленеводческого хозяйства (1986. С.34 – 35).

Родильный чум. В литературе сообщается, что для женщины в период родов ставят отдельный «поганный» чум – *ся "мэй" мя*, в котором пол застлан не постелями (шкурами оленей), а “еловыми ветками” (Головнев А.В., 1995. С.204). В течение двух месяцев после родов, как отмечает В. Иславин, женщина не смеет даже разделять пищу с мужем. По прошествии этого времени ее окуривают вереском или оленьим салом, а чум переносят на другое место (1847. С.120 – 121). В

основном же роды происходили в жилом чуме, который в этот период называли – *нё няһы мя*” (букв.: дверной стороны чум). Во время родов обычный чум становится *нё няһы мя*” или *ся”мэй’ мя*” (в значении сакрально нечистый). Выносились изображения мужских духов: *һытарма*, *сидряңз*, а также куклы – *һухуко*, мужские пояса, на которых подвешен медвежий клык. Оставалась в чуме *мяд’ пухуця* (букв.: бабушка чума, хозяйка, хранительница огня, рода). К этим дням готовились заранее, заготавливали впрок дрова и воду, приглашали опытную женщину, ездили за ней заблаговременно. Если имелся соседний чум, то детей и мужчин переселяли туда. В *нё няһы мя*” оставались женщины с роженицей. Сейчас отпала необходимость в *ся”мэй’ мя*”, так как женщины предпочитают рожать в больнице.

Отдельный чум для больного ставят временно на месте стойбища, когда от него откочёвывают, тогда чум называется *һамдёда’ мя*” (сидячий, оседлый чум). Когда больной становится транспортабельным, его вместе с чумом перевозят к основному стойбищу.

Чум покойника – *халмер’ мя*” (букв.: покойника жилище). Он, как и родильный чум, считается *ся”мэй’ мя*” – “нечистый”. После смерти человека чум переносится на другое место, а на прежнем чумовище устанавливается *мяро* (маленький чум, модель чума), который со временем сам должен упасть; оставляют и часть вещей покойного, чтобы он не искал свое «живое» стойбище (Головнев А.В., 1995. С.204). Двери такого чума должны смотреть на запад, в сторону мертвых. Если в чуме умирают все обитатели, к нему можно прикоснуться только для того, чтобы стянуть железным обручем верхнее дымовое отверстие – превратить его в могилу *хававы мя*” (букв.: упавший чум). Семь лет это место остаётся открытой дверью в Нижний мир. Сейчас сохраняется выражение *мяромы я*” – это территория, на которой когда-то стояли чумы людей, умерших во время эпидемий. Об этом в своё время писал Т.Лехтисало: «Чум остается на том же месте только одну ночь после погребения. На следующее утро, когда все готовы к отправлению, на месте чума устанавливают три палки высотой примерно 1,5 метра, которые покрывают сукном или меховым покрытием в виде чума. В жертву приносят оленя, мажут маленький чум кровью, а остаток выливают на землю, голову и

копыта оленя оставляют, а мясо и шкуру берут с собой. Во время жертвоприношения говорят: «Вот твой чум, из этого чума не ходи по нашим следам, здесь твоя жертва» (1998.С.104). После жертвоприношения чум переносится на другое место, более благоприятное, более сакральное (подробнее см. в разделе 2.3).

Лёгкий чум – мяпой мя”. Его берут с собой при поездке на большие расстояния. В традиционной жизни ненцев дальние поездки совершаются при перегонах оленей либо для охоты в отдаленных местах. Далёким был также путь на ярмарку и в населенные пункты для приобретения товаров. Ездят только мужчины, не берут с собой ни детей, ни других родственников. Ведет хозяйство в такой поездке одна женщина. Из утвари берут самое необходимое, минимальное число шестов, чтобы поставить чум, ездовых быков и оленей на мясо. Легкий чум использовался в экспедициях у ненцев-проводников. Экспедиции арендовали чум со стадом оленей у колхозов. “За чаем мне сообщили, что ямальский «магнат» *Ненза Ямал* скоро подойдет к нам с «легким чумом» и частью оленей” (Евладов В.П., 1992. С.146).

Одним из типов временного жилища является *мяд’ пеля*, *мяд’ хэв* (половина чума, получум), который использовался во время весеннего каслания, для кратковременного отдыха. Его ставят из минимального количества шестов и одного покрытия. Сейчас вместо лёгкого чума в тёплое время года используется палатка.

Заслон – хэҺг (букв.: укрытие, прикрытие). Его можно отнести к наиболее древнему виду жилища ненцев. Заслон строят из двух палок и прислоненных к ним шкур оленей либо другого покрытия (рис. 13). Летом в качестве заслона используется прислоненная лодка. Сейчас эта древняя идея реализуется на рыбалке зимой. Во время проверки сетей из пешней и брезента сооружают укрытие от ветра, а при ночевке в тундре ставят на бок нарты и заслоняют *намдёр* – шкурой оленя – покрытием от нарты.

Земляное жилище – я’ мя”. В фольклоре ненцев *сихиртя* (доненецкое население) живут в землянках. Землянки оседлых аборигенов *сихиртя* были обнаружены В.Н.Чернецовым на северном Ямале в 1928 – 1929 гг. Как заметила Е.А. Алексеевко, углубленные в землю жилища также известны у тазовских селькупов как “*кэлиймот куптэ*” (старый ненецкий чум) с выходом через крышу. Эти древние жилища селькупы

относят ко времени войны с ненцами. Особенностью их было наличие подземных траншейных выходов и валов вокруг жилищ....(цит. по: Симченко Ю.Б., 1976. С.158). В ненецких сказках дети, убегая от преследователей, прячутся в *я' ваңхана* – земляной яме (Куприянова З.Н., 1965. С.126).

В настоящее время землянка используется для хранения продуктов. В поселках, на факториях, рыбоучастках вырыты в вечной мерзлоте *я' мя''* – мерзлотники (в народе – ледники) для хранения рыбы, мяса. Одним из крупнейших (вторым в мире) в Европе является Новопортовский вечномерзлотник – холодильный комплекс. Используется для хранения продуктов, требующих заморозки, низких температур. Температура в этом холодильнике минус 10 – 15 градусов по Цельсию. Сюда подведено электричество, для каждой породы хранящейся рыбы отведен отдельный тоннель. От испарения и дыхания работающих там людей стены и потолок к осени зарастают шершавыми ледяными наростами, их штукатурят снежно-ледяной смесью, как побелкой.

Гусиный чум – *ябто'' мя''*. Так называют скрадок, укрытие в снегу (снежные ямы) охотники во время весенней охоты на гусей, уток. Около *ябто'' мя''* ставят профили и чучела гусей и уток.



Рис. 13. Заслон от ветра. Ямальский район, пос. Се-Яха, июнь 2000 г.

Фото автора

Игровой чум – *сянако мя*”, *мядикко* (букв.: ‘чумик, для игр чум’) любят строить на улице дети. Каркас сооружают из коротких шестов и хореев, на него накидывают шкуры, куски брезента или другой подручный материал. Дети приносят туда свои куклы *нухуко*, мешочки для рукоделия – *туца* и играют целый день. На ночь чум для игр разбирается, иначе в нем будут играть *нылека* – злые существа. В комплекте игрушек у девочек имеются игрушечный чум – *нухуко 'мя*”, из шестов, выструганных старшим братом или отцом, *ея*” – покрытия для чума, *лата* – доски для пола, *ва"ав тер*” – постельные принадлежности (букв.: содержимое постели), утварь – все, как в настоящем чуме.

“Куропачий чум”. Такое название встречается в бытовой лексике местного русского населения, иногда и в публикациях. У ненцев такого понятия и названия нет. Когда приходится ночевать в дороге, говорят *тари яхана* (букв.: просто на земле) в значении: в «тундре», без чума, в дороге. Под “куропачьим чумом” имеется в виду вырытое в снегу углубление для временного отдыха. Видимо, это название возникло потому, что человек укрывается в снегу или зарывает в него для тепла стопы ног, как это делает куропатка.

Демонстрационный чум. В краеведческих музеях можно увидеть ненецкий чум в натуральную величину. В Ямало-Ненецком окружном краеведческом музее имени И.С. Шемановского в г. Салехарде демонстрируется половина чума. Его конструкция, покрытие, планировка, утварь – все, как в настоящем чуме. Сотрудники музея проводят здесь экскурсии. Во время одного из окружных фольклорных фестивалей чум был поставлен на площади, около здания Центра национальных культур. Роль хозяек и экскурсоводов исполняли сотрудники музея. Посетители могли посидеть в чуме, попить чай, их принимали по всем правилам северного гостеприимства. В детских садах по планам проведения краеведческой работы в группах, которые посещают дети ненцев, воспитатели дают задание родителям изготовить модель игрушечного ненецкого чума.

Известная ненецкая журналистка А. Лапсуй сейчас живет и работает в Финляндии. В целях ознакомления финнов с традиционной культурой ненцев А. Лапсуй перевезла туда по частям настоящий ненецкий чум с утварью, в музее устроила выставку, демонстрировала традиционное ненецкое жилище.

Мотив орнамента *мядик* (чумики), как повторяющаяся часть орнамента, используется для украшения полок шубы, рукава, на плечевой части, для украшения сумочек, обуви, покрывал на оленей в женской упряжке.

Обращаясь к материалам XIX – начала XX вв. и сопоставляя их с собственными полевыми наблюдениями конца XX в., могу отметить, что внутренняя планировка и распределение мест в чуме остаются наиболее стабильными.

Самые ранние изменения коснулись покрытия летнего чума – на смену берестяным полотнищам *тэ'ея* пришёл брезент.

Открытый очаг сейчас используется только для копчения шкур и приготовления определённых блюд. Железная печка – *еся'хор*, является одним из удачных и удобных приспособлений, появившихся в XX в.

Среди изменений в жилище ненцев можно назвать и коридорообразный вход, сооружаемый в виде закрытого заслона у основного входа, это нечто вроде тамбура. В Ямальской тундре такой тамбур сооружается на нарте в виде балка. Противоположная от входа сторона пристраивается к основному входу. Во время каслания балок-тамбур не разбирают, а перевозят вместе с нартой, в которую запряжена пара быков.

Отметим и другие новшества. На двери чума приспособабливают стёкла от снегохода “Буран”, а на покрытиях – нюках вырезают окна, затягивая их полиэтиленовой пленкой и марлей, вставляют иллюминаторы от машин. Пластиковые бутылки выпрямляют в горячей воде, вырезают по размеру предполагаемого окна и пришивают к крышке чума. Поверх окна прикрепляется меховая крышка размером с окно, она служит “ставней”. Вечером её закрывают, а утром открывают. Окно располагается над изголовьем хозяйки, чтобы ей было светло, когда она шьёт. Некоторые делают окно на противоположной стороне чума.

Вместо стола с полками – *нарам'* в задней части чума стали делать специальные настенные полки для продуктов, которые прикрепляются непосредственно к шестам. Отсутствие центрального шеста *симзы* и другие изменения можно объяснить желанием увеличить полезную площадь в чуме. В некоторых чумах молодые ненцы стали использовать газовые плитки, примусы, переносные электростанции, швейные и стиральные машины “Малютка”. Вместо циновок под спальные шкуры кладут поролон, он мягкий и лёгкий.

Изготовление чума требует большого труда и затрат. Если жилище гибло от стихийного бедствия (пожар, наводнение) или кто-то украл оставленные зимние вещи, хотя такое бывало очень редко, семья на долгие годы переселялась в поселок или вынуждена была искать приюта у родственников. Это наблюдается и в настоящее время. Трудно оценить стоимость комплекта чума. В 1928 – 1929 гг. об этом писал В.П.Евладов: “...стали считать цену ненецкого чума, того, в котором сидели, при условии, что он новый. Чум огромный, на верхние нюки пошло 22 шкуры взрослого оленя, но не 1-го сорта, а 2 – 3-го. Шкуры (брак) идут на вырезку клиньев. Сильно свищеватые места выбрасываются. Такое большое покрытие стоит 6 – 7 оленей. Нижние покрытия не бывают новыми. Сюда идут летние шкуры. Нижние покрытия – стоят 2 – 3 оленя. Срок службы верхних покрытий чума при аккуратном обращении – 20 лет, нижних – 5. Под верхнюю часть нижних покрытий аккуратная хозяйка при постановке чума подложит старые полупокрытия – лоскуты для предохранения от дыма и искр. Две доски для чума шириной 2,5 четверти стоят 1 оленя, таких досок в чуме шесть, значит – 3 оленя. Палки для чума ценятся дешево – 10 штук можно купить за одну “постель”, то есть грубо выделанную шкуру взрослого оленя. Такая разница между стоимостью доски для чума и палок объясняется трудовыми затратами. Доска длиной 6 – 7 аршин обтёсывается только топором и так гладко и правильно, как фуганком. Сделать палку легко и скоро, их в чуме 36 – 42 штуки, значит, общая цена три-четыре оленьих шкуры. Остальная мелочь, кроме котлов и чайников, стоит мало – пусть 1 олень. Итого весь чум, большой и хороший, стоит 21 – 25 оленей или 500 – 600 рублей. Меньший чум стоит 300 – 400 рублей. Сейчас же наш экспедиционный чум, уже не новый, стоит рублей 150. Так оценил его Яули Тусида” (Евладов В.П., 1992. С.252).

Изготовление комплектов чумов организовано в крестьянско-фермерском хозяйстве “Надежда” в п. Лаборовой Приуральского района, в Тазовском районе. Уже имеются в продаже шесты для чума, покрытия, доски, циновки. Полный комплект чума будет стоить 30 тысяч рублей (в ценах 1999 г.).

В Ямало-Ненецком автономном округе гармонично сочетается оседлый и кочевой образ жизни. Оленевод с семьей кочует в тундре, живет в своем чуме, окруженный детьми и заботой родных. Он ухожен, чувствует себя комфортно. В по-

селке оленеводы жилья не имеют, однако хотят его иметь, чтобы по приезде в посёлок пожить в своей квартире, посмотреть телевизор, пообщаться со своими детьми, которые живут в интернате. Имея дом, можно оставить больных временно в поселке.

В законе “О порядке обеспечения жильем граждан, проживающих в Ямало-Ненецком автономном округе” (гл.1, ст.2) отмечается, что “чум – временное жилье коренных малочисленных народов Севера, ведущих кочевой и полукочевой образ жизни”. В округе остро стоит вопрос обеспечения жильём. Для его решения принята программа “Обеспечение жильём коренных малочисленных народов Севера на 2000 – 2005 годы”. Но получить квартиру в посёлке, а тем более в городе тундровым ненцам-олeneводам почти невозможно. Для сравнения можно взять оленеводов совхозов “Салехардский” и “Горковский”, единицы из которых имеют квартиры в п. Питляр и в г. Салехарде.

В окружном центре, в Департаменте коренных малочисленных народов Севера имеется льготная очередь для нуждающихся в улучшении жилищных условий. В неё входят и граждане из числа коренных малочисленных народов Севера, ведущих кочевой и полукочевой образ жизни.

В заключение можно сделать вывод о том, что традиционное жилище тундровых ненцев – чум в конце XX в. почти не изменился. Для носителей традиционной культуры он сохраняет семейные и родственные связи, обычаи взаимопомощи и гостеприимства, которые в определённой мере распространяются и на ненцев, перешедших на новый образ жизни.

1.3. УТВАРЬ

Одним из традиционных компонентов материальной культуры является домашняя утварь из дерева, меха и кости. Это совокупность предметов домашнего обихода, включающая посуду, приспособления для хранения и переноски вещей и продуктов питания. Изучение домашней утвари имеет большое значение для истории культуры. Оно помогает не только полнее представить характер материальной культуры, но и выявить её общие черты или различия с культурой других народов. Деревянная и меховая утварь домашнего производства у ненцев удовлетворяла потребности кочевого образа жизни (рис. 14).



Рис. 14. Домашние вещи внутри чума. Тазовская тундра, 1982.

Фото Н. Салиндер

В ненецком фольклоре содержится богатый материал о жилище, одежде, о пище и связанной с ней домашней утвари.

Во многих работах путешественников и исследователей есть упоминания о домашней утвари ненцев, имеется и специальная работа, посвящённая этой теме. Это статья Л.В. Хомич “Деревянная и меховая утварь у ненцев” (1976. С. 173 – 181). В её монографии “Ненцы” (Хомич Л.В., 1995) также идёт речь о домашней утвари и посуде. В монографии Ёсида Ацуси кратко описана кухонная утварь одной из интересующих нас групп – гыданских ненцев (1997. С.125 – 137).

У ненцев нет термина, соответствующего понятию “утварь”, наиболее близкими ему являются слова *Намгэри* и *Намгэдики* – что-то, вещь, предмет, имущество, скарб (Хомич Л.В., 1976. С. 173).

Утварь, включая посуду, производилась ручным способом из природных материалов, в количестве, необходимом для домашнего потребления.

Согласно “Своду этнографических понятий и терминов” (1989. С. 200 – 201), домашнюю утварь можно классифицировать:

1. По функционально-бытовому назначению: утварь для выпечки лепешек, для транспортировки пищи, для собирания ягод, для приготовления табака и т.д.; многие предметы имеют многофункциональные назначения; один и тот же предмет часто используется и для приготовления пищи, и для хранения и транспортировки, и в качестве единицы меры.

2. По материалу и технике изготовления.

Ненецкую домашнюю утварь по материалу можно разделить на:

- деревянную,
- металлическую,
- костяную (роговую, из бивня),
- меховую и кожаную.

Деревянная утварь. Традиционная деревянная утварь хорошо описана Л.В. Хомич. Для просушки шкурок песцов служила специальная доска *няла* – правила. В каждом чуме имелись разделочные доски – *лата*. Черпаки для воды – *няльку*, термин, вероятно, заимствованный от манси или хантов. Ложки – деревянные или металлические (промышленного производства) – называют *ху*, *луцеку* (от слова *луца* – русский).

Кривизна рукоятки у *няльку* – половника соответствует кривизне котла. Такой ложкой удобно вычерпывать растопленный жир или доставать из котла в целом виде отварную рыбу. Ложки различаются длиной ручек. Например, длина ложки, которой пользуются во время варки рыбы и мяса, достигает 60 см. Это позволяет перемешивать пищу непосредственно в процессе варки на открытом огне. Ручка ложки для снятия жира значительно короче, а её совковая часть глубже, так как жир вычерпывают после того, как котёл снимут с огня.

Отварную рыбу или мясо выкладывают на большое деревянное блюдо с углублением, имеющим прямоугольную форму – *ямб' хидя*. Такое блюдо устойчиво, и пища в нём долго не остывает. Чашки для чая – *сай' хидя* и тарелки – *хидя* тоже изготавливались из дерева. В быту кочевника посуда должна быть небьющаяся, однако у оленеводов очень ценится фарфоровая чайная посуда.

У ненцев фиксируется набор предметов, связанных с употреблением табака. Судя по названию табакерки (*сяр' лы*, где *сяр* – табак, *лы* – кость), ненцы делали их из рога оленя. Де-

ревянные табакерки называются *ня сяр'лы* (деревянная ... табачная кость), медные – *нярава сяр'лы*. Ступки делали из берёзовой чурки и называли *таб ед* (букв.: песочная глиняная посуда), по названию глиняных горшков, в которых удобно растирать табак.

Название папирос – *сяр'ня* (букв.: табачная палка), а нюхательного табака – *ныявна мэта сяр* или *ныя' сяр* (табак для носа). Листовой табак *вэба' сяр* хранили в кисете *сяр'нэся'*. Листовой табак или махорку растирали в ступке деревянным пестиком.

К мебели можно отнести низкий столик – *толь*, за которым принимают пищу, его название говорит о заимствовании у русских. Отмечается, что у ненцев, кроме стола, не было другой мебели (Хомич Л.В., 1976. С. 174). Столики были самодельными, с ящиком для чайных чашек под столешницей. Если в чуме жила большая семья или две семьи, то имелось два столика.

Современные хозяйки чума устраивают сиденья с двух сторон стола: *нэ' няна* (со стороны двери) и *си' няна* (лицом к двери), используя низенькие стульчики или ящики. С них удобнее и легче вставать, подавать еду, разливать чай.

В отсутствие отца его место за столом занимает старший сын или другие дети. Между супругами за столом положено сидеть только их детям.

Были также специальные ящики для хранения посуды, продуктов, называемые *лабтэй* или *ларь* (Хомич Л.В., 1976. С. 174).

В некоторых, более зажиточных чумах можно увидеть *на-рам'* – высокий стол (часто двухуровневый или с ящиком), стоящий позади священного шеста *симзы*. Сейчас на него ставят посуду с продуктами, будильник, радиоприёмник.

Для подметания чума служит крыло гуся – *лабак*, встречаются и покупные веники.

Остаётся необходимой в хозяйстве колотушка *янугаць* для оббивания снега (Хомич Л.В., 1995. С. 100).

Женским изделием из дерева была березовая стружка – *ва-рав*; Л.В. Хомич называет её *тэця* – полотенце. Изготавливали стружку из берёзы или лиственницы и широко употребляли в домашнем хозяйстве. Весной женщины скоблили ровный, очищенный ствол мёрзлого дерева. Орудием служил нож в виде длинного и широкого клинка, конец которого обматывали берестой или тканью. Его держали обеими руками и движени-

ем вниз от себя снимали стружку. Внизу, у конца ствола дерева стружка собиралась копной, затем её снимали и сушили. В стружку заворачивали фарфоровые чайные чашки, блюдца, ею же вытирали посуду; сейчас для этих целей используют полотенце, марлю. *Варав* клали поверх табака за губой, она использовалась женщинами и как гигиеническое средство.

Колыбель – *ебц* в семье бывает одна, последнего ребёнка называли *ебц' вабтово "ма* (букв.: на котором перевернулась люлька). После того как самый младший ребёнок подрастал, люлька теряла или меняла свою функцию. Так, в нашей многодетной семье последний, уже выросший из люльки ребёнок, использовал её как саночки, потом сделал из неё для себя лук со стрелами.

Из описанной Л.В. Хомич деревянной утвари до настоящего времени сохраняются практически все её виды. Начавшееся с 1960-х гг. широкое распространение промышленных товаров в тундровой зоне привело к вытеснению местной утвари, утрате её этнической специфики. Так, стали выходить из употребления продолговатые деревянные корытца *ямб' хыдя*, а вместо них теперь используются покупные тазики – эмалированные, а в самые последние годы и пластмассовые. Традиционные черпаки *няльку* всё чаще заменяются покупными поварёшками, а деревянные ложки *ху* – металлическими ложками, вошёл в употребление совершенно новый предмет – дуршлаг.

Некоторые традиционные виды деревянной утвари и мебели используются ненцами, живущими не в тундре, а в посёлках, городах. Живущие в домах иногда имеют низкие столы и табуретки к ним. В посёлках меховые вещи упакованы в нартах, которые стоят около дома, так как мех в тепле держать вредно. Весной изделия из меха просушивают.

Металлическая утварь. Из металлической утвари в литературе упоминаются котлы – *нэ ед* (каменный котёл) из меди, чугуна и железа (*нярава ед, сигун ед, еся ед*). Данные изделия самоеды приобретали в Мангазее и на Обдорской ярмарке. Каждая семья имела такой котёл, его очень берегли. Горящий очаг в жилище, полный котёл мяса или рыбы на огне были символом стабильности. Котёл *нэ ед* для варки пищи являлся символом устроенности быта. Если вечером “варили котёл” – значит, день прожили хорошо, была добыча.

С помощью обычных предметов: котёл – *нэ ед*, табак – *сяр*, аркан – *тынзя*, пядь – *терва*, хорей – *тюр*, человек измерял время, объёмы, расстояния. Например, *Һопой ед' тер* – содержимое одного котла (сколько добыл охотник). *Лохомбада едараха* – как кипящий котёл, говорят о характере человека.

Котёл до сих пор является одним из ритуальных предметов, определённую функцию он исполнял в похоронном обряде. На кладбище, у могилы старшего члена семьи или хозяйки чума оставляется перевёрнутый котёл с отломленными ушками. Ненцы считают, что когда в ушах слышишь звон, это *халмер'сеңга* – звон колокольчика покойника; в этом случае покойнику говорят: *нярава едни сима Һэсонд нидм" тут"* – 'пока не продырявится мой медный котёл, я не приду к тебе'.

Надочажный крюк (*над'ню*) передавался в качестве приданого и переходил по наследству, становился семейной реликвией.

Очень ценились чайники (*сяй'ед*) из меди и железа, а также сковородки из меди (*нярава хабрунда*). С 1930 – 40-х гг. тундровые ненцы стали пользоваться покупной посудой: *ед* – ведро, *ид'ед* – ведро для воды, *сиетана* – кастрюля (букв.: имеющая крышку), *хабрунда* – сковорода. Сейчас обычно приобретают трёхлитровые эмалированные чайники – по два на чум. Более удобными для большой семьи были пятилитровые чайники, которых сейчас нет в продаже. В 1990-е гг. наблюдается возрождение забытой традиционной посуды в связи с невозможностью приобретения в магазинах посуды фабричного производства.

Многие мелкие изделия, такие как рукоятки ножей, табакерки, пороховницы, ненцы делали из рога или отливали из олова, искусно отделывая их затем ножом. По дереву, кости и металлу работали мужчины.

С точки зрения количества вещей, находящихся в обиходе у самоедов, обстановка их жизни проста, даже у самых богатых. Некоторые предметы, такие как топор, иголка, металлическая, фаянсовая, стеклянная посуда, они покупают. Ножи – очень хорошие, часто тщательно украшенные – делают сами, обычно выковывая лезвия из подпилков. Молодыми ненцами очень ценятся покупные, складные многофункциональные перочинные ножи (с ножницами, пилками, консервными ножками), их подвешивают к традиционному поясу или к сол-

датскому ремню. Кроме того, мужчины имеют целый набор ножей – *ня' хар* для изготовления утвари из дерева. Каждая хозяйка имеет следующий набор ножей: большой нож или топорик для рубки тальника летом (зимой рубят большим топором); нож для разделки рыбы и мяса; нож для кройки (с тонким лезвием) и вырезания орнаментов; хозяйственный нож для строгания растопки (лежит около очага). Кроме того, каждый ребёнок с 4 – 5 лет имеет собственный нож.

С помощью топора и ножей различной формы изготавливают многие другие необходимые вещи. Это, прежде всего, нарты различных типов, блочки, через которые продёргивается упряжь, хорей – *тюр* (рис. 16) и многие мелкие предметы, например иглы для ремонта сетей – *теря* или *ня нибя* (деревянная игла). Из дерева делали также счётные палочки для учёта оленей: зарубки по числу животных наносились на ребра такой палочки.

Костяная утварь (роговая, из бивня мамонта). Из оленьего рога изготавливались колодки *лоңгали* для обучения и усмирения оленя; убрав ответвления, рог на ремне подвешивали на шею оленя. Олений рог подвешивается к нарте за нащеп со стороны каюра и служит тормозом *хан'матер* (рис. 15). При спуске нарты с возвышенности мужчина давит ногой на этот тормоз, чтобы не поранить копыльями нарт ноги оленей. Из этого же материала, а также из моржового клыка и мамонтовой кости вырезали табакерки, трубки, оригинально устроенные сошки для винтовок, пороховницы, наконечники хорей, лопаточки, которыми чешут спину, и ложечки-ушекопки, рукоятки ножей и ножны. Не ценные бивни, а другие части мамонтового скелета употребляются нередко на грузила неводов. Лопатку оленя (*латако*) разрезают пополам, края выравнивают, и получается безопасный нож для очистки рыбы от чешуи – *саянорць* (от *саяв* – 'чешуя').

Яңгаць – колотушки для выбивания снега – остаются до сих пор одним из самых необходимых предметов в тундровой жизни. Колотушки бывают деревянные и костяные (из оленьего рога, в основном мужские). Непременным атрибутом мужской нарты являются костяные колотушки – *яңгаць* для проверки в пути наличия ягеля под снегом. В каждом чуме у входа лежат деревянные колотушки *яңгаць* для отряхивания снега с одежды и обуви. Перед перекочёвкой выбивают снег с ню-

ков. В литературе нет подробных данных об этом предмете в быту ненцев, хотя о нём упоминает Л. В. Хомич (1995. С. 100).

Расчёсками служили *лы' тириць* – костяные гребни. Сейчас в ходу покупные расчёски, массажные щётки, деревянные гребни.

В последние годы счётными палочками пользуются только неграмотные пожилые люди. Грамотные, в основном, считают на бумаге, а связанные с торговлей пользуются калькуляторами.

В некоторых чумах к священному шесту – *симзы* подвешивают керосиновую лампу. Её, как и свечи, используют вместо традиционных жирников. В последние годы наблюдается дефицит стекол для ламп. Вместо них приспособабливают стеклянные банки, которые нагревают и бросают на снег – дно отпадает и получается стекло для лампы. Зимой умывальник подвешивают в чуме, а летом – на улице. Под умывальник ставят тазик, он же служит для кормления собак. У женщин имеется специальная сковорода или железная пластина для обряда очищения.

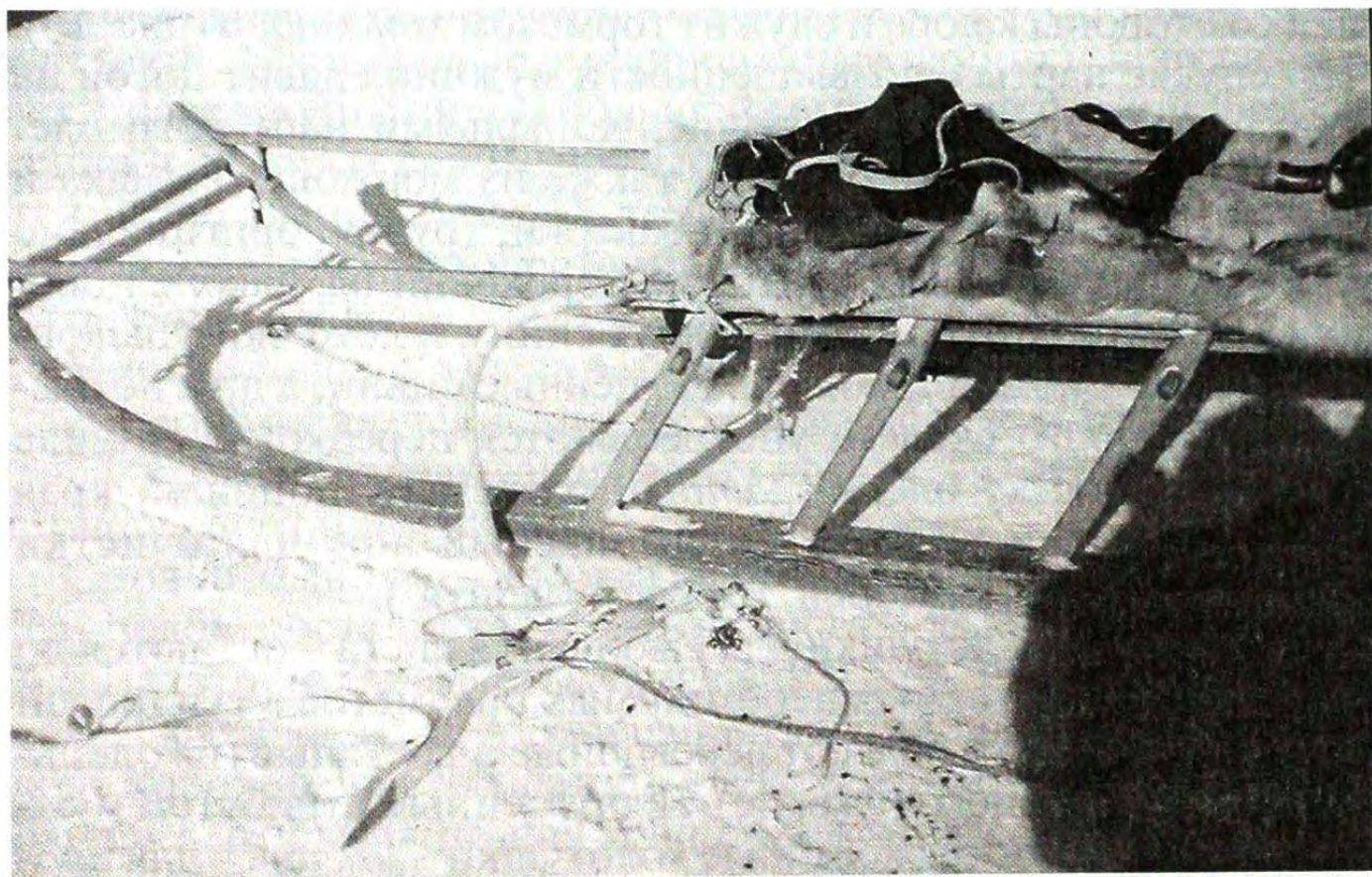


Рис. 15. Нарта с тормозом из оленьего рога. Гыданская тундра, май 1999 г.

Фото автора

Меховая и кожаная утварь. Меховая утварь (вместилище) изготавливалась из ровдуги, шкуры или камусов оленя, сукна и рыбьих кож. В условиях кочевого быта она имеет ряд преимуществ, так как занимает мало места в жилище, в нарте, а по мере расходования содержимого, соответственно, уменьшаются размеры мехового вместилища.

Для получения ровдуги (*мярёй*) шкуру оленя вымачивали до тех пор, пока волос не отделялся сам. Затем мездру смачивали спитым чаем и водой, клали летом на землю вниз мездрой – так она смачивалась росой. Удаляли мездру с помощью скребка (*ялабсь* или *ядалабсь*). Орудия для выделки остаются те же: *ядалабць* – скребок, *ядко* – доска для выделки камусов, *надорць* – доска для выделки шкур, *мэядабць* – коса. Описание и принцип использования этих орудий даны у Л.В. Хомич (1995. С. 81 – 84). До сих пор этот способ используется повсеместно и предпочитается даже в городских, нетрадиционных условиях. В пошивочных мастерских для выделки шкур стали пользоваться соляными растворами. Сшитая из такого меха обувь затем проклеивается, ей придаётся красивая форма, но такая обувь – не практична.

Для шитья меховой и кожаной утвари используются сухожильные нитки – *тэнако*. В меховых пошивочных мастерских стали применять капроновые нитки.

Покрой и форма мешков и сумок из меха описаны Л.В. Хомич (1976. С. 177 – 180). Имеется два типа вместилищ: *пад* (мешок) и *туця* (сумка для рукоделия). *Пад* – мешки разного назначения: для хранения вещей (*Һамгэри* *пад*), обуви (*пива* *пад*), продуктов (*Һавар* *пад*), мешок для кукол (*Һухуко* *пад*). Мешок для женской обуви (*пады*) лежит у входа, в “нечистой” части чума.

В зависимости от материала выделяется несколько типов мешков. У тундровых ненцев мешки в основном *пена* *пад* (мешки из камуса). Невыделанные сырые камусы сшивают в форме мешка, набивают для создания формы мхом и сушат, затем пришивают горловину, завязывают бечёвками из ровдуги – *мярёй*.

Юд *пад* – мешок из чередующихся полосок белого и чёрного цветов. Обычно на него идут остатки шкур от шитья кисов, ягушек.

Мадавы' пад – мешок с узорами, изготовлен из параллельных полос орнамента.

Тоба' пад – мешок из копытец (*терензя*) оленят. Во время отёла гибнет немало новорожденных телят. Копытца с их задних ног вместе с частью камуса сшивают по несколько штук, располагая по кромке лицевой части мешка.

Мешки из кожи крупных рыб – налима, осетра – очень лёгкие и прочные. Они не пропускают влагу, предохраняют продукты от плесени.

Для тех, кто летом живёт на рыбоучастках и в посёлках, очень удобны покупные рюкзаки. Чумы рыбаков летом стоят в отдалении от посёлка или рыбоучастка, и туда приходится ходить за продуктами, которые носят в рюкзаках. Используются в хозяйстве и холщовые мешки из-под муки, сахара, из плотных нитей целлофана. Мелкие вещи кладут в полиэтиленовые или целлофановые пакеты. Пожилые женщины называют такие пакеты *нензо' пад* – мездроподобные мешки. Поскольку такие мешки не пропускают воздух, добротные вещи в них не кладут, так как они там отсыревают и плесневеют. Из-за отсутствия сукна сейчас вместо *пады* – мешка для женской обуви – используют мешки из других тканей. Из рыбьей кожи мешки теперь не шьют.

Сумка *туця'* (от слова *ту'* – огонь, в сумке хранили *ту''нэ огниво*) служит для хранения швейных принадлежностей. Её шьют девочкам, как только они начинают держать иголку в руке (в 5 – 6 лет). В сумке *туця'* женщины хранят предметы гигиены – чагу, кусочки соболиной или бобровой шкурки, расчёски и т.д. Дети любят рассматривать содержимое маминой сумки *туця'*; считается, что они ищут там “пупки” своих будущих детей.

Туця' всегда находится около постели женщины-хозяйки, а после её смерти кладётся с ней, т.е. остаётся с хозяйкой и в Нижнем мире. *Туця'* используется при обрядовых действиях и для излечения. Например, для выведения бородавок дули в *туця'* в полнолуние. В современной жизни вместо *туця'* используется покупная дамская сумка.

В чумах теперь нередко имеются чемоданы, вместительные сумки для хранения книг и фотографий, а также для *то-хоця' паны* – тряпичной одежды, белья. Из сукна шьют покрывала для женских нарт (рис. 17).

В последние годы бытовые традиционные вещи становятся сувенирами и предметами дарения в нетрадиционной среде (черпаки – *няльку*, колотушки – *яҢгабць*, сумочки – *туця', пад*). Изготовление традиционной утвари входит в программу подготовки мастеров художественного отделения в межокружном училище культуры и искусства им. Л.В. Лапцуя в г. Салехарде. Будущие мастера учатся изготавливать сувенирные колотушки – *яҢгаць*, деревянные блюда, шкатулки, различные изделия из рога оленя. В Салехарде, в художественной мастерской и у частных мастеров можно заказать столы со стульчиками для чума.

1.4. ПИЩА

Начиная с летописей XI в., в более поздних работах путешественников, исследователей имеются упоминания и краткие описания различных блюд, способов их приготовления, а иногда и ритуалов, связанных с приёмом пищи у ненцев. Наличие таких материалов даёт возможность судить о традиционной пище и об инновациях в традиционном питании.

В работе В.Ф. Зуева даётся описание приготовления рыбных блюд у ненцев (*порца* – варка; *поземы*). Автор отмечает, что “пища самоедов и у ... русских в знатном употреблении. Состоит по большей части из рыбы, которая на разные манеры готовится и разные от того имени получает, во-первых, *поземы* делаются из боков рыбьих, не захватывая брюшка и спинки, срезаются кожи с телом без костей” (Зуев В.Ф., 1947. С. 36).

Б.М. Житков отмечает обилие и разнообразие традиционного питания у ненцев. Кроме оленьего мяса и свежей рыбы, они запасают вяленую рыбу, варку (рыбий жир) и вяленое гусяное мясо. В Обдорске закупают муку, ржаные сухари, печёный ржаной и белый хлеб, сушку, коровье масло, кирпичный чай (который пьют и любят все) и табак. Растёртый табак самоеды обычно кладут за нижнюю губу, лишь немногие нюхают и курят. Более богатые покупают также сахар и крупчатую муку (Житков Б.М., 1913. С. 120).

Наиболее значительными работами, отражающими традиции и инновации в питании ненцев, являются монографии Л.В. Хомич (1966, 1995) и монография японского исследова-

теля А. Ёсида “Культура питания гыданских ненцев (интерпретация и социальная адаптация)” (1997), а также его статья по этой же теме (1995). В кратком описании Л.В. Хомич пища ненцев подразделяется на мясную, рыбную, мучную и растительную (1995. С. 101 – 106). В монографии Ёсида Ацуси хорошо раскрыта история изучения вопроса о питании оленеводческих народов. Данное исследование основано преимущественно на полевых материалах его автора и посвящено культуре питания одной из этнических групп ненцев тундровой зоны Западной Сибири. В нём дана характеристика традиционного и современного питания указанной группы и проведено сравнение этого компонента культуры с другими народами.

В отличие от Ёсида Ацуси, я рассматриваю не одну, а несколько групп ненцев, проживающих в Ямало-Ненецком автономном округе, и ввожу новые данные (включая терминологию) по сравнению с опубликованной литературой. Вторая глава в книге А. Ёсида посвящена историко-культурной интерпретации питания ненцев Гыданской тундры, о чём речь пойдёт и в моей книге. При этом мы оба опираемся на одни и те же литературные данные, а также на собственные полевые материалы. Сбор материалов мы вели в одни и те же годы (1990-е) и практически на одной и той же территории, но независимо друг от друга. При этом имеются в виду материалы, относящиеся к традиционной сфере жизни ненцев; что же касается нетрадиционной сферы, то обследованный мною регион шире, чем у А. Ёсида. Кроме того, у нас совпадает одна из задач – отражение изменений на современном этапе (инновации) в культуре питания, однако решаем мы её по-разному. А. Ёсида рассматривает инновации на широком фоне, отражающем социальную систему Российского государства, Советского Союза и современной России. Он привлекает также сравнительные данные по кочевым народам других стран. Моё внимание направлено, скорее, внутрь этнической среды собственно ненцев, разделяющихся на несколько групп, в зависимости от образа жизни.

Пищевые традиции ненцев уходят своими корнями в древность. Значительный материал об этом содержится в их фольклоре, особенно в исторических преданиях.

Из мясной пищи в фольклоре упоминается жир, который “течет по рукам, по губам...” Лакомствами служили почки –

суик, мозг – *нэвэй*, язык – *нямю*, печень – *мыд*, крайнее ребро – *хэвды'вар*, грудинка – *лэмбара'намза* (лы). Эти лакомства подавали гостю как лучшее угощение.

Про состоятельного, удачливого оленевода, охотника говорят: *едда терсяда ни на* – у него не бывает котёл пустым. О бедственном положении свидетельствуют выражения – *едда терси* – пустой котёл; *едси'хонэйна* – спать легли без котла; *тацяда сэй* – пустой чай, *ид'сэй* – водяной чай (в значении: чай без заварки или слабо заварен); считается, что таким чаем нельзя поить гостя.

Некоторые исследователи отмечают бедность пищевого рациона, ограниченное применение огня для приготовления пищи, простоту кухонной утвари (Ёсида А., 1997. С. 125). В то же время признаётся, что народы Крайнего Севера никогда не болеют цингой и другими видами авитаминоза, поражающего в этих широтах европейцев. Приведём высказывания очевидца: “Забили две пешки, я съел кусочек сырого мяса, выпил два “уха” крови и съел мозги из задних ног. Начал привывать к крови. Это лучшее лекарство от цинги. Мозг из ножных костей оленя такой деликатес, какой не найти и в хороших ресторанах. На следующий день я их съел уже два сразу. Ядобчев (переводчик. – Г.Х.) заметил, в чуме меня “сильно зауважали” – не всякий ненец съедает столько. Целый день я имел ощущение сытости. Это, видно, полезнейшая вещь” (Евладов В.П., 1994. С. 188).

Переходим к описанию пищевых традиций и инноваций.

Мясная пища составляла основу системы питания тундровых ненцев. Наиболее древним и распространённым видом мяса, употреблявшимся в пищу ненцами, является оленина.

Применялось два способа убоя оленя. Более древним является удушение. Душат оленя *тынзя'* – арканом, который с двух сторон затягивают двое мужчин, третий мужчина тянет за верёвку, привязанную к правой (левой) ноге. Второй способ, вероятно, заимствован у хантов. Он практикуется с 1960-х гг. при массовом забое оленей в совхозах. По свидетельству очевидцев, вначале ненцы не могли смотреть на убийство оленя нетрадиционным для них способом: удар топором по голове и ножом в сердце. Они отказывались употреблять в пищу мясо такого забоя. У ненцев при удушении оленя не теряется ни капли крови, а она очень ценна (Синицын Т.В., 1960. С. 69).

Древние традиции в способе снятия шкуры и расчленения туши на определённые куски сходны у многих народов Сибири.

У ненцев снятие шкуры, как и убой оленя, всегда считалось делом мужчин. Обычно это делают двое. Сначала делают надрез под коленом передней ноги, затем, держа нож лезвием вверх, делают разрез (от колена к брюху) и по брюху к шее. Затем надрезают таким же образом задние ноги и ведут нож почти до грудной клетки, а оттуда к хвосту. После этого быстро и легко отделяют шкуру от туши, держа шкуру левой рукой и проталкивая под неё кулак правой руки. (Так же снимают шкуру с кабана алтайцы. – Потапов Л.П., 1953. С. 55).

После вскрытия брюшины вытаскивают почки – *суик*, отдают их детям или гостям как лакомство. Затем вытаскивают желудок *тив*, содержимое которого выливается, выдавливается. Оно обладает лечебными свойствами: при заболевании суставов рук надо поддерживать их в свежем, теплом содержимом желудка – *тив*. В желудок набирается кровь.

Голова составляет отдельное блюдо, которое подавалось детям. Позвоночник, язык, грудинка, ноги, шея, ребра шли на варку супа. Мягкое мясо шло на пищу в сыром виде – *һаябад*. Печень – *мыд* съедали в сыром виде. Сердце – *сей* варили, резать можно только вдоль, иначе будет болеть сердце у того, кто резал.

Гости садились в чуме по степени их признанного достоинства. Самый почётный мужчина или гость занимал середину стола. Женщины и дети садились *си' няна* – около стола в задней части чума. На трапезу зовут соседей и им дают мясо для варки.

В чуме мясо и питьё получают и давно умершие предки (их изображения) – сакральные куклы *сидряңг* и *һытарма*. Им наливают вино, около очага бросают еду для хозяйки огня *ту' хада*.

Мясо оленя употребляется в нескольких видах.

Первый вид – свежее мясо, его едят в короткий период после убоя. Мясо обладает особой мягкостью, приятным вкусом. Очень полезна парная кровь. Про здорового человека говорят: *ян' хамортада вэярида яңгу* – дословно: нет только на землю капающей крови, т.е. у человека здоровое румяное лицо. Это выражение соответствует русскому “кровь с моло-

ком". Используется в пищу также кровь, смешанная со свернувшимся оленьим молоком. Молоко содержится в желудке забитого оленёнка-сосунка. Свернувшееся молоко едят только пожилые люди. Воззрения, связанные с кровью оленя, как основой жизни, восходят к глубокой древности. (О роли крови оленя в обрядах см. раздел 2.2).

Второй вид – свежемороженое мясо. Из него делают строганину, сейчас её едят с солью, горчицей, кетчупом, с луком и чесноком.

Третий вид – копчёное или сушёное мясо. Мясо коптят, повесив на поперечные перекладыны чума. Это древний способ консервирования мяса, возникший, очевидно, естественным, эмпирическим путём в условиях обитания ненцев в зимнем чуме.

Другие способы – вяление на солнце и, реже, соление. Весной во время таяния снегов рыбу или мясо подсаживали и клали в снег на склонах, где они сохранялись до наступления летней жары.

Эти способы являются наиболее древними, они не потеряли своей значимости до настоящего времени.

В традиционных условиях, при поездках на небольшие расстояния (один день пути) ненцы обычно не берут с собой еды. По дороге всегда встретится чум, где обогреют и накормят. Многие путешественники удивлялись этому, считая, что ненцы беспечны, могут подолгу не питаться. Но зимой хлеб, лепёшки, варёное мясо замерзают, а на снегу и без топлива костёр не разжечь. Поэтому на дальние расстояния рыбу и мясо берут в мороженном виде. Силы восстанавливались сырым мясом и кровью, животными жирами.

В новых условиях школьного обучения дети, привыкшие в интернате к режиму в приёме пищи, с трудом адаптируются к условиям тундры. Зная это, современные родители во время касланий всегда имеют в запасе еду, берут в термосах чай.

Мясо варят в котле с водой – это основной способ приготовления горячей пищи. Любимым блюдом является похлёбка. В бульон выливается кровь, мука. Такую похлёбку можно варить до весны, до появления зелени, позже нельзя. Когда земля оживает – *я илей*, запрещается готовить этот вид пищи. Похлёбка и земля называются одинаково – *я*, и по цвету похлёбка похожа на землю. Мясной бульон – *евэй* подают в чаш-

ках, им запивают мясо. Бульон не является отдельным блюдом, а служит только дополнением к варёному мясу. После бульона пьют чай.

Современные тундровые ненцы мясные супы заправляют картофелем, вермишелью, кладут консервированные борщи или щи, купленные в магазине. Любимым блюдом является *палако* – колбаса, *юху* – маленький желудок.

Мясо внутриутробных телят едят только взрослые; согласно примете, детям и молодым людям его нельзя употреблять, не то ослепнут, так как это мясо не увидевшего свет телёнка.

Жарение мяса не применяется из-за дефицита дров, лишь иногда это делают летом, когда легче с топливом. Олений топленый жир – *сянзё* употребляют в чистом виде, макая в него мясо или лепёшки.

Существенное значение имело употребление мяса диких животных. Мясо дикого оленя считалось по вкусу лучше, нежнее, чем мясо домашнего животного. Самые северные ненцы охотились на белого медведя. Мясо его употребляли в пищу, голову оставляли на священном месте.

Из пушных зверей в пищу шло мясо зайца. Мясо песца употребляли лишь в голодное время.

Степень разнообразия пищи определялась сезоном. Весной преобладало мясо перелётных птиц. С нетерпением ждали прилёта гусей – *ябто*, гаг – *нарматы*, уток – *нябы*. Весной редко забивали на мясо оленя, только в исключительных случаях. Из-за продолжительных перекочёвок на летние пастбища олени становились менее упитанными, шкура линяла.

Ценной добычей являлась гага – *нарматы*. Гусей и гаг старались добывать достаточно. С них топили жир, который употребляли зимой, макая в него мясо, лепёшки или используя в лечебных целях. Мясо птиц едят только в варёном виде, как и яйца, которые собирали весной. Считалось большим грехом разорять гнёзда, забирать все яйца. Следовало оставлять 1 – 2 яйца; считалось, что иначе птица будет плакать, то же самое может случиться и с человеком (т.е. он может остаться без детей). С появлением в гнёздах яиц запрещалось охотиться на гусей.

Ненцы не употребляют в пищу мясо хищных птиц – орлов, чаек. На гагару специально не охотятся, так как она относится к священным птицам. Однако если она попадает в ры-



Рис. 16. Изготовление хорея. Гыданская тундра, 1999. Фото автора.



Рис. 17. Женская нарта с покрывалом. Сев. Ямал, 1996. Фото М. Окотэтто.



Рис. 18. Осетра разделявают только мужчины. Тазовская тундра. 2000. Фото автора.



Рис. 19. В тундру привезли соки, фрукты. Сев. Ямал, 2000. Фото М. Окотэтто.

бацкие сети, то её мясо идёт в пищу, хотя оно жёсткое, с запахом рыбы. Чтобы гагару было легче теребить, её вначале отпаривают с перьями в кипятке.

Существовало много ограничений, связанных с охотой на птиц. Их нельзя стрелять во время болезни оленей, но делалось исключение, когда был голод. В конце августа, когда птенцы начинали летать, устраивали облавы на линную дичь. Современные ненцы редко практикуют этот вид охоты.

Не запрещалось охотиться на лебедей. Одной крупной птицей можно накормить семью, птица составляла содержимое одного котла – *Һопой ед' тер*.

Зимой добывали *хоркы* – куропатку. Она служила первой добычей мальчиков. Охотятся на куропатку с луками и стрелами, ставят петли, капканы.

Важное значение в семье придавалось первой добыче будущего кормильца. У мальчика она была обычно небольшой (куропатка, заяц, гусь), а у юноши – более крупной (дикий олень, тюлень). *Нердена ханесэйм'* ('первая добыча') торжественно варилась в честь матери, бабушки, тем самым подчёркивалась роль будущего кормильца. Шкура первого добытого песца шла матери или бабушке на воротник шубы (*паны*) или на опушку шапки.

Рыбная пища. Древнее занятие ненцев – рыболовство – давало наряду с оленеводством основные продукты питания. Рыбу ловили в течение всего года, что являлось существенной добавкой к рациону питания. Ценные сорта рыб: осетр, нельма, муксун, щёкур, пыжьян употреблялись в сыром виде. Осенью выловленную рыбу оставляли в мороженом виде с летними вещами, с нюками и одеждой в нартах. Весной на пути каслания, когда ещё на реках стоял лёд, эта рыба служила хорошей добавкой к пище.

В.Ф. Зуев в своё время описал способ приготовления *порца* – варки. "Брюшко же и спинки рыбы, в которых больше жиру имеется, по отделении от костей немного на ветру подсушивают и притом, чтоб призакисло, потом прячут в котлах, размешивая лопаткой, покудова закраснеет, и как икряжется, то простудя складывают в берестяные лукошки или оленьи брюшины и сие называется варка" (Зуев В.Ф., 1947. С. 36). Он же сообщает о том, как готовят позымы *ютту* (*юрлик*) у ненцев. "Позымы делаются из боков рыбьих, не

захватывая брюшка и спинки, срезаются кожи с телом без костей, как после рассекаются поперёк на рубешки и потом на шестах вывешивают и сушат, а когда высохнут, то поджаривают на огне, чтоб не сгнили и не заплесневели, и, наконец, связывают в связки, называемые беремья, в каких до двадцати десятков поземов обыкновенно бывает” (С.36).

Лакомством считаются варёные рыбы головы. По моим наблюдениям, это не характерно для детей городских ненцев.

Излюбленным блюдом является свежепойманная рыба (нельма, щёкур, пыжьян), разрезанная на полоски и положенная на два-три часа в свежую оленью кровь.

Автор наблюдала летом, как поедание крупной свежепойманной нельмы становится всеобщей трапезой. На улице расстилается вниз ворсом невыделанная шкура оленя, в последние годы её заменяет клеёнка или полиэтилен (рис. 18). Хозяйка разделывает рыбу полосками. Зовут всех живущих в стойбище и садятся вокруг оленьей шкуры. Крупная рыба всегда жирная, и её невозможно много съесть. Протыкают скелет рыбы ножом около хвостовой части, у позвоночника, появляется кровь, и мягкие части рыбы макают в эту кровь. Голова и часть туловища рыбы остаются хозяевам на варево.

В последние годы несколько изменился способ приготовления варёной рыбы. Из-за нехватки привычных для тундровиков чугунных котлов теперь вместо них пользуются эмалированными ведрами. Второе обстоятельство, способствующее изменению традиции, – это переход от открытого огня к железной печке. На печке готовить в ведре удобнее, и экономнее расходуется топливо. Однако готовую варёную рыбу из него вычерпывать труднее, чем из котла с широким устьем. Поэтому чтобы рыба не пропиталась бульоном, а его можно было разливать по чашкам, практичные хозяйки переливают рыбу с ухой в тазик, а затем бульон сливают в ведро, рыба же остаётся неповреждённой в тазике. Летом варёную рыбу для остывания выносят на улицу.

Излюбленным блюдом летом является так называемая “пятиминутка”. В кастрюлю с водой и специями (чеснок, соль, лавровый лист) кладётся на короткое время свежеразделанная полосками рыба. Так готовят и в тундровых условиях, но – только с солью. Пожилые люди не любят острые приправы, кроме горчицы, которая пользуется большой популярностью.

Приготовленная в чуме горчица является и для городских ненцев любимой приправой. Она готовится следующим образом: сухую горчицу разводят водой в небольшой ёмкости и выливают в бутылку, а затем бутылку вешают на поперечные перекладыны в чуме. Умеренное тепло поступает от огня, и горчица настаивается дня два. С горчицей едят свежую рыбу и мясо.

Родственники, живущие в посёлках, ловят рыбу круглый год. Тундровые ненцы привозят им мясо, в обмен на свежую рыбу.

Основная часть рыбного рациона ненцев, живущих в нетрадиционной среде, поступает к ним через рыбоперерабатывающие предприятия в копчёном, вяленом, солёном, консервированном виде. Тундровое население такие виды рыбных продуктов игнорирует. Вместе с тем стало привычным в последние годы солить, вялить, коптить рыбу в домашних условиях. Летом городские и поселковые ненцы сами ловят рыбу, делают из неё заготовки на зиму.

В нетрадиционной среде ненцев появляются более сложные блюда из рыб: изготовление рыбного фарша для котлет и пельменей. Из щуки и налима готовят котлеты. Для котлет предпочитают щуку и налима. Рыбу жарят, пекут в духовке, делают пироги с рыбой, заливные блюда. Но застолья всегда начинаются со строганины. К отмечаемым событиям ненцы специально заказывают много рыбы. Реже в виде строганины подаётся и мясо. Лакомым угощением считается печень рыбы. В городской среде ненцы приглашают друзей и родственников на “рыбу” и на “кровь”.

Между оленеводами и рыбаками Гыданской и Антипаютинской тундр происходит товарообмен. Антипаютинские рыбаки ловят осетра, которого нет в водоёмах Гыданского полуострова, и обменивают его на мясо оленя, по 6 – 8 штук за одного живого оленя.

В традиционную систему питания ненцев входит ряд правил, носящих ритуальный характер. Наглядным примером тому служат постоянно действующие запреты на употребление некоторых видов рыб, например осетра, щуки, налима. Существуют и временные запреты (в определённые периоды жизни женщины, после родов, во время похоронного обряда).

В нетрадиционной среде можно отметить двоякое отношение к этому виду запрета (табу).

Существовали приметы, связанные с добычей рыбы. Если положенный на стол нож оказался лезвием вверх, это означает, что будет удачный лов, значит, нож будет разрезать рыбу. Паук, висящий на паутине, – к рыбе. Появились насекомые *һано' хуһг* (ручейник) – к рыбе.

Питание ненцев отличается высоким содержанием животных жиров. Все виды жиров у ненцев называются – *юр''*. О значении жиров в питании гыданских ненцев можно судить по краткому описанию А. Ёсида (1997. С. 79, 80, 83, 90). В дополнение к его данным привожу собственные сведения об изготовлении *лы' юр''* – костного жира. Зимой собирают кости и копыта убитых оленей. Расстилают невыделанную шкуру мездрой вверх, на неё ставят плоский камень – *лы' нэ* (камень для костей). Обычно *лы' юр''* варят весной, в начале лета, когда легче с топливом. Надевают на руку рукавицу от старой малицы или шубы – *хола' һоба*. Кости дробят вместе с костным мозгом – *лы' хэва*, затем в большом котле их заливают водой и варят на медленном огне полдня. Снимают жир, процеживают через фильтр – *һум'* (травя мятлик), сейчас пользуются марлей. Для большей жирности кладут засушенный, мелко нарезанный – *сямдравы тава* – копчёный жир с кишок оленей. Натопленный таким образом жир переливают в кастрюлю, ставят на холод, где он застывает. Затем его вынимают из посуды, хранят в мешках и откалывают куски по мере надобности. Такой замороженный жир называется *сянзё*. Спинной жир оленя зимой замораживают. Пожилые люди любят класть куски такого жира в чай.

Очень ценится в питании и в лечебных целях *няк' юр''* – жир тюленя и морского зайца. О нём, например, писал В.П. Евладов: “Подали колбасу, прозрачную на свет, как виноград. Это жир морского зайца, поджаренный на огне и налитый в его же кишку” (Евладов В.П., 1992. С. 105). Тюлений жир применяют при лечении ожогов.

Традиционными являются: *ябто' юр''* – гусиный жир и *нармагы юр''* – гагачий жир, их стараются заготовить как можно больше. В такой жир макают мясо, хлеб, сушки, лепёшки.

Из жиров неместного происхождения ненцы любят растительное масло – *һув' юр''* (букв.: из травы жир), в него макают варёное мясо. В постоянном употреблении сливочное масло – *хорова' юр''* (жир коровы). Летом сливочное масло топят, чтобы не заплесневело. Маргарин ненцы не любят.

Порца – варка у городского населения является лакомством, но в городских условиях её не готовят, а охотно употребляют полученную от родственников из тундры. Так же обстоит дело с другим рыбным блюдом – сушёной рыбой – *ютту* (юкола) (юрик).

В нетрадиционной среде гусиный, гагачий жир является лакомством. Постоянно используются покупные жиры.

Ненцы издавна используют мучные продукты. Когда нет хлеба, пекут лепёшки – *леска*. Раньше пекли *тирибя леска* – икряные лепёшки, *и взя леска* – кровяные лепёшки. Лепёшки готовят из пресного теста, кроме соды добавляют яичный порошок и сухое молоко. Лепёшки кладут на поверхность железной печки во время приготовления пищи или чая. Лепёшки не готовят впрок, их лучше есть горячими, тёплыми.

В нетрадиционных условиях, там, где позволяет климат, ненцы охотно занимаются огородничеством, выращивают картофель, лук. Заготавливают на зиму варенье из ягод смородины, брусники, голубики, морошки.

Об употреблении продуктов неместного происхождения подробно сообщает Ёсида А. (1997. С. 105 – 125).

У ненцев издавна было популярным употребление табака. Белявский сообщает: “Важнейшая страсть их курить табак, который они выменивают у русских и запасаются оным вдовольном количестве. При сём введено у них странное обыкновение; трубка, сделанная из мамонтовой кости или моржового зуба, так мала, что в неё помещается не более двух щепоток табаку” (Белявский Фр., 1883. С. 462).

Традиционный способ приготовления табака – *сяр* бытует и сейчас. Листовой табак пережаривают, размельчают молотком или толкут в специальной ступе, заливают тёплой водой, добавляют пепел, кладут в табакерку. Для вкуса добавляют водку или капельку спирта. Ритуал встречи начинается с предложения угостить табаком. Табак кладут за губу, сверху прикрывают стружкой (*варав*) или кусочком меха песца или зайца, а в последнее время их заменяют кусочком ваты. Зимой ненцы говорят: “Как возьмёшь табак, так сразу становится тепло”.

Более поздним явлением можно считать курение папирос. В настоящее время оно нередко вытесняет традиционный способ – применение табачной смеси. Из-за отсутствия махорки вместо табачной смеси за щеку кладут табак из папиросы.

Спиртное – *сярка, ябе и* – ненцы считают “священной” водой – *хэбидя и*. Оно обязательно в похоронных ритуалах. Есть поговорка: *Сярка сянзь хэвы, хальмеран’ вабтабада* – спиртное нельзя жалеть, так как оно выливается покойнику.

Многие продукты, в том числе хлеб, масло, сахар, чай, а также махорка, являются предметами дарения.

Режим питания оленеводов определялся распорядком дня. Он не был расписан по часам, а связывался с главными событиями дня. Утром первой вставала хозяйка и сразу растапливала очаг, обогревала чум. Затем вставал пастух, который должен подогнать к чуму оленей, поднимались и другие взрослые члены семьи. Первый приём пищи назывался *высылама сяй* – чай для бодрствования (чтобы проснулся организм); старики говорят, что после горячего чая проходит накопившаяся за ночь боль в суставах. Вместе с чаем ели оставшуюся с вечера холодную пищу.

Позднее вставали дети и другие обитатели чума. В это время кипятился второй чай, обычно к нему поспевал пастух, пригнавший оленей. После того как олени были пойманы и запряжены в нарты, отъезжающие снова пили чай, ели сытную пищу (сырое или холодное варёное мясо); иногда все отъезжающие собирались для этого в одном чуме.

В середине дня устраивался *яля’ ерьй сяй* (букв.: дня середины чай) с приёмом сырой рыбы или мяса. Между этим приёмом пищи и последним вечерним были промежуточные чаепития. Нужно отметить, что независимо от времени суток по приезде гостя (приехавшего специально, заблудившегося или сделавшего остановку в пути) обязательно кипятился чай, чтобы обогреть замёрзшего путника. Если в стойбище два чума, а мужчины уехали, то дневной чай иногда готовили и пили в одном чуме. Зимой воду в тундре получали из снега (рис. 20).

Горячую пищу – суп с мясом или рыбой – варили только вечером; это называлось *ед* (букв.: посуда, котёл). Вернувшиеся с охоты или с проверки сетей были к этому времени уже дома. Мужчины и мальчики, пока “варился котёл”, находились на улице, занимаясь хозяйственными делами, обсуждали планы на завтра, либо они сидели или лежали внутри чума на постелях, рассказывая сказки, общаясь с детьми, пока женщины и девочки хлопотали около очага. В это время можно наблюдать, как из верхних отверстий всех чумов идёт дым, наступает время покоя.

После вечернего приёма пищи, перед сном, хозяйка или девочки наполняют чайник водой, а печку – топливом и сухой растопкой.

У ненцев существует почтительное отношение к пище и множество примет, связанных с ней.

Вот некоторые правила обращения с едой.

1. Нельзя смеяться над едой.
2. Нельзя доедать еду за старыми людьми, будешь болеть.
3. Если упал кусок, надо бросить его около очага или печки. Это означает, что ушедшие в Нижний мир хотят есть.
4. Мальчику не положено мыть посуду, иначе он будет плохим охотником, звери и птицы будут издалека слышать скрип кастрюль и сковородок.

В системе традиционного питания ненцев трудно выделить специфически обрядовую и праздничную пищу.

К важным событиям готовили продукты лучшего качества: мясо пожирнее и посвежее, рыбу – покрупнее (нельма, муксун, осетр). К приезду детей из интерната на зимние каникулы ещё с осени откладывали рыбу, если предполагалось, что зимой рыбу ловить не будут. За зиму собирали оленьи языки, трубчатые кости ног оленя – *ты' Нэ* (ноги оленя), чтобы дети лакомились костным мозгом.

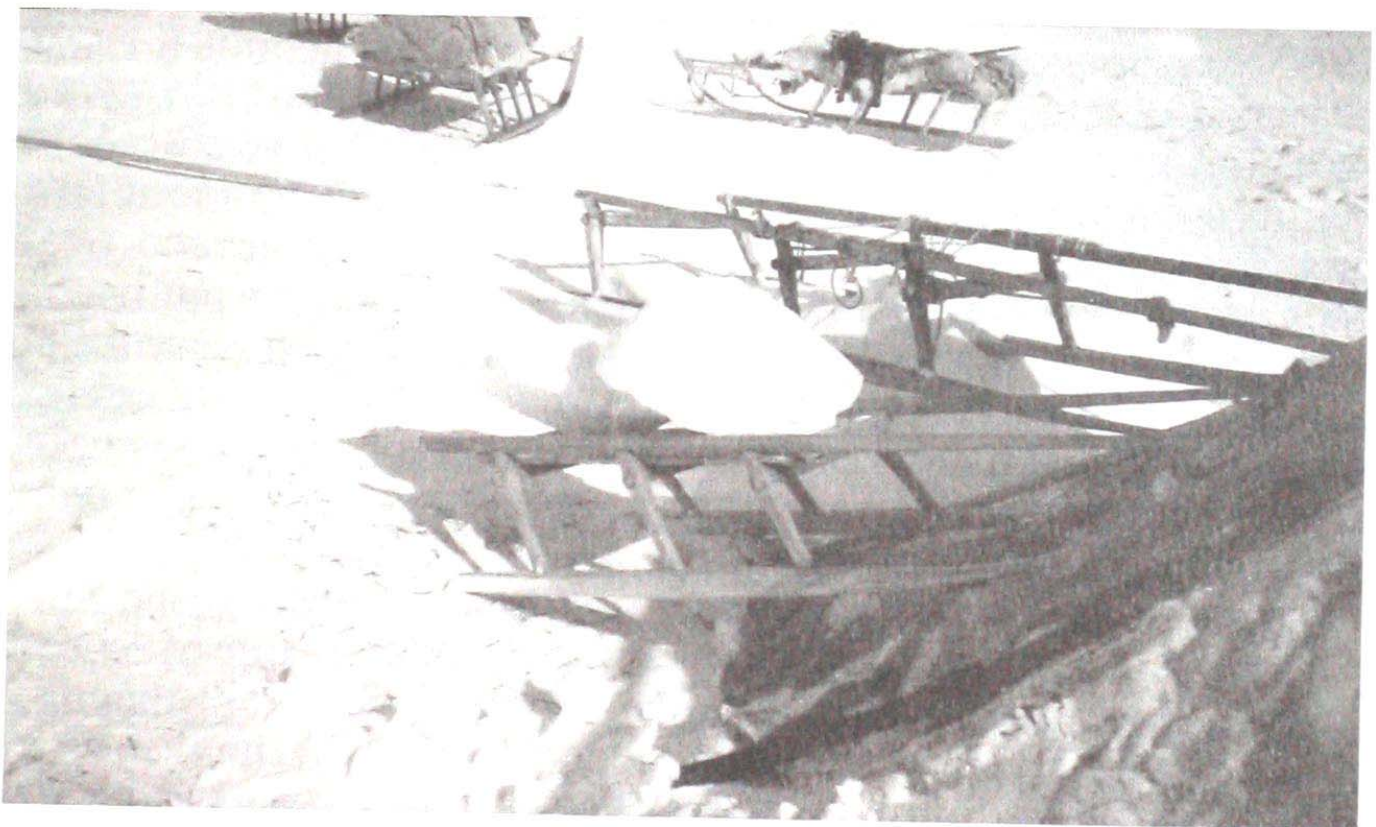


Рис. 20. Из снега получают воду. Гыданская тундра, 1999. Фото автора

Не существовало специальных ритуальных блюд, табуированных в повседневном быту. В похоронном обряде пищей служили повседневные блюда, особенно те, которые любил покойный. И, наоборот, на поминках покойнику не клали пищу, которую он не ел.

Улучшение снабжения и увеличение ассортимента завозимых товаров, особенно там, где позволяет транспортная схема, привели к расширению пищевого рациона у ненцев. В тундре традиционные блюда сочетаются с унифицированными видами пищи (макароны, сухой картофель и лук, сушки, пряники). Этому способствовало также преодоление предвзятости к отдельным продуктам и блюдам русской кухни. Пожилые ненцы ещё 30 лет назад не хотели есть в столовых блюда из говядины и свинины, так как видели в посёлке свиней, валяющихся в грязи.

Современные ненцы-оленоводы, прибыв в посёлок, любят посидеть в столовой. Они охотно употребляют лук, чеснок, заказывая их в обмен на сдаваемые панты. Кофе среди кочевых ненцев пьют только молодые, а пожилые люди не любят его, называя этот напиток *парадавы' сый* – подгоревший или поджаренный чай.

Приобщение к современной кухне детей тундровых оленеводов происходит в столовых школ-интернатов. Адаптация к европейскому типу питания детей в интернате ещё в 1960-х гг. проходила очень сложно. Дети, привыкшие в тундре к традиционной кухне, не ели каши, супы, борщи, щи. Мало кормили или совсем не кормили детей рыбой и мясом, особенно в сыром виде, так как это запрещала санэпидемстанция. Зато давали аптечный рыбий жир. Поставив детей в очередь, медсестра или воспитатель ложками заливали в рот очень невкусный, как будто прогорклый рыбий жир. Родители боялись, что дети заболеют цингой и привозили в интернат мясо, рыбу, костный мозг. В настоящее время адаптация проходит быстрее, так как в тундре дети уже едят фрукты и овощи, их кормят супами (рис. 19).

В настоящее время наступает понимание того, что формировавшаяся веками северная кухня как нельзя лучше отвечает местным условиям жизни. В середине 1990-х гг. красноярские учёные во главе с профессором Е.И. Прахиным и Н.И. Ковалёвым организовали специальные экспедиции на север Красноярского края для изучения традиций питания ко-

ренных народов. Записанные ими рецепты с уточненной раскладкой продуктов были модернизированы для предприятий общественного питания. Во многих изданиях по кулинарии включается кухня народов Севера (например: Ковалёв Н.И. Кухня народов России. 1993. С. 322 – 337).

К сожалению, в Ямало-Ненецком автономном округе национальные блюда народов Севера не встречаются в меню предприятий общественного питания. И все-таки в последние годы идёт процесс их распространения во внешнюю среду. Так, национальная, традиционная кухня бывает представлена на окружающих фольклорных фестивалях. Участники привозят с собой или готовят на месте проведения фестиваля рассмотренные выше национальные блюда. Переработку оленьего мяса наладило ОАО “Ямалагроинвест”. В магазинах этого акционерного общества продаётся продукция оленеводства в переработанном виде: в вакуумных упаковках – почки, печень, сердце, филе и т.д.

В Совете Федерации РФ в декабре 1998 г., во время проведения “круглого стола” на тему “Оленеводство Ямала – народу России” проходила дегустация оленеводческой продукции, которую представило ОАО “Ямалагроинвест”. Были выставлены деликатесные закуски из оленины – ветчина “Уренгойская”, рулет “Обской”, филе, колбасы охотничьи, детское питание, приближенное по аминокислотам к женскому молоку. В рекомендациях “круглого стола” отмечено, что северный олень, питающийся исключительно естественными кормами, по своим биологическим ресурсам и экономическому потенциалу является уникальным животным. Его мясо может быть использовано для выработки диетических и экологически чистых продуктов питания, особенно детского ассортимента. Из продукции оленеводства можно получать до 40 видов лекарственных препаратов.

Благодаря возникшим в конце XX в. непосредственным связям народов Севера, проживающих в России и в других странах, у них появилась возможность знакомства с пищевыми традициями друг друга. Например, в начале 1990-х гг. копчёное мясо дикого оленя карибу в вакуумной упаковке привезла из Канады делегация национальной интеллигенции от индейцев. Дегустацию проводили на правлении ассоциации “Ямал – потомкам!” и пришли к заключению, что по вкусу оно идентично вяленому, копчёному мясу *сямдравы* ' Намза.

1.5. ВЫВОДЫ

Подведём основные итоги по соотношению традиций и инноваций в хозяйстве и материальной культуре ненцев.

Основная часть ненцев Ямало-Ненецкого автономного округа в изучаемый период сохраняет традиционную деятельность. У населения, живущего в тундре, продолжает превалировать оленеводство, а рыболовство и морской зверобойный промысел остаются, как и прежде, вспомогательными занятиями.

В течение исследуемого периода, в связи с меняющимися социально-экономическими отношениями, наблюдались колебания в степени приверженности оленеводов своему исконному занятию. С 1950-х гг. начался незначительный отток части тундрового населения и отход от оленеводства в связи с переходом в сферу промышленного рыболовства и переселением в стационарные посёлки. Способствует этому фактор, имевший место во все времена, – падеж оленей.

Однако внутренняя тяга к традиционному образу жизни и в настоящее время достаточно сильна. После падежа оленей ненец с семьёй вынужден переселиться в посёлок, всё-таки стремится «подняться на каслание» – нарастить, купить поголовье, позволяющее ему вести кочевой образ жизни. Молодые оленеводы, вынужденные в годы «перестройки» работать сезонными рыбаками, в последние годы вновь становятся оленеводами-частниками. В конце 1990-х гг. безоленные ненцы стали брать в аренду оленей и в какой-то мере возвращаться к традиционному укладу жизни – из посёлков они выезжают в тундру.

Вместе с тем сейчас ослабевает стремление к наращиванию стада – оленевод охотно расстаётся с сотней оленей ради приобретения снегохода.

Инновацией конца XX в. является выработка национальной интеллигенцией законодательных актов об оленеводстве Ямало-Ненецкого автономного округа как этносохраняющей отрасли.

У кочевых оленеводов сохраняются в основном традиционные маршруты касланий и формы выпаса, а также взаимопомощи. Изменения в маршрутах выражаются, главным образом, в их сокращении и выборе пути следования, дающего

возможность быть ближе к факториям и тем населённым пунктам, где находятся дети в школе-интернате.

Сложившиеся в исследуемый период связи оленеводов с посёлково-городскими учреждениями, предприятиями и родственниками влияют на изменение ритма жизни оленеводческого стойбища, который приспосабливается к распорядку жизни посёлка или города.

Способы использования продуктов оленеводства в условиях традиционного быта, в целом, сохраняются прежними. Новые возможности связаны со сдачей мяса, шкур, а в самые последние годы и пантов государственным и кооперативным предприятиям, в торговую сеть. Эта инновационная линия всё больше укрепляется.

В 1990-е гг. стало меняться отношение ненцев к традиционному способу забоя (под открытым небом) – они охотно переходят на выполнение этой процедуры в убойно-холодильных комплексах; осваиваются и новые способы обработки оленьего мяса – консервация, копчение, вакуумная упаковка.

В исследуемый период несколько изменилась схема взаимоотношений оленеводов с малоолёнными рыболовами. Вызвано это было созданием системы государственного промышленного рыболовства. Она взяла на себя часть функций в организации как выпаса оленей, так и добычи рыбы, что повлекло за собой увеличение роли рыболовства даже в среднеобеспеченных оленями хозяйствах. В последнее же десятилетие (в связи с закрытием рыбозаводов) проявляется обратная тенденция – переход штатных рыбаков в оленеводы-частники.

Нововведением последних лет является обучение молодых оленеводов, знающих традиционную систему этого занятия, профессиональным навыкам промышленного оленеводства. Это практикуется в государственном предприятии «Ямалагроинвест», которое посылает специалистов среднего звена (пастухи, зоотехники) на стажировку в Финляндию и Норвегию в научно-исследовательские институты по оленеводству.

В этническом (непромышленном) рыболовстве к концу XX в. из традиционных способов и орудий лова продолжают эпизодически применяться ловушки корзинного типа и запорный лов, но преобладающими стали невода и сети, увеличилась также роль подлёдного лова.

Основными изменениями в охотничьем промысле можно считать уменьшение роли добычи морского зверя и песка, а также переход от самодельных ловушек к покупным капканам.

В конце XX в. по-прежнему основным средством передвижения служит оленья упряжка, при эпизодическом использовании собачьих упряжек. В целом система упряжи и конструкция нарт остаются неизменными. Новаторство проявляется при изготовлении деталей оленьей упряжи в замене традиционных материалов (кожа, кость) на покупные (верёвки, конские вожжи, цепочки для собак, пластмасса), а в нартах — в использовании стальных или полихлорвиниловых подпольезов вместо привычных деревянных. Самым выразительным изменением упряжи является увеличение её красочности и более богатая декоративная отделка.

В снаряжении, связанном с традиционными занятиями, во второй половине XX в. незаменимым материалом стал брезент, а в самые последние годы и дернит. В качестве промысловой одежды и обуви стали использовать резиновые сапоги, прорезиненные плащи и рыбацкие костюмы. Езда на снегоходах вызвала к жизни новое сочетание традиционных видов обуви (нерпичья обувь одевается поверх кисов из оленьих камусов). Необходимость частого посещения посёлков, а в последние годы и городов, вынуждает тундровиков иметь специально для таких случаев комплект европейской одежды. В оленеводческий и промысловый быт входит теперь использование биноклей, тёмных очков (вместо традиционных защитных очков из кожи с прорезями); счётные палочки заменяются иногда калькуляторами.

В исследуемый период у тундровых ненцев сохраняется неразрывная связь оленеводства с соответствующим ему типом жилища — чумом. Однако при этом произошло существенное изменение ценностных ориентаций в сфере обжитого пространства, так как оленеводы стремятся иметь наряду с чумом и второе жильё — дом или квартиру в посёлке.

Несколько видоизменились функции чума: утратил своё прежнее значение родильный чум (рожают в больнице), жилой чум приобрёл демонстрационную функцию (в музее, на фестивале), эпизодически практикуется сдача чума в аренду.

Во внешнем обустройстве этого типа жилища произошла замена в материале покрытия — наряду с традиционными оле-

ными шкурами и берестой стали использоваться покупные материалы (брезент, сукно, дернит); вначале это нововведение коснулось летнего чума, а в последние годы и зимнего. У жилого чума появились новые, дополнительные элементы: коридорообразный вход-тамбур, оконные отверстия, сетки над входом.

В последние годы у семей молодых оленеводов формируется новый взгляд на внутреннее обустройство чума. Это выражается в стремлении к увеличению свободного пространства за счёт удаления священного шеста – *симзы*. Желание обустроить чум в современном понимании имеет следствием появление новых сооружений (полки), не крупной мебели (дополнительный стол, табуретки, стульчики). Таким образом, уменьшается сакральное пространство чума и увеличивается его профаническая часть.

В изучаемый период основными изменениями в отопительно-осветительной системе чума явились массовое распространение железных печек (вместо традиционного открытого очага) и начавшееся недавно эпизодическое использование газовых плиток и примусов. Жировые светильники в чумах повсеместно уступили место керосиновым лампам или стеариновым свечам.

Вследствие появления в жилище закрытого очага (железной печки) произошло раздвоение функции огня. Огонь открытого очага, считающийся «живым», сохраняет традиционную сакральную функцию, а печной огонь («закрытый») её частично утратил. Со временем произошло ослабление запрета на осквернение огня.

Изменение функции огня проявляется и в том, что связанное с ним традиционное ненецкое благопожелание стало употребляемым во внешней, иноэтнической среде и даже в официальной обстановке.

Процедура установки чума претерпела изменения в сторону увеличения её продолжительности, что связано с отсутствием помощников-детей (они уезжают на долгое время в школу).

Некоторые изменения относятся к хранилищам. Одни из них (нарты с летними вещами) перемещаются из тундры в посёлки: другие (ямы-холодильники) переходят из традиционной среды в рыболовную промышленность.

Относительно стойбищ зафиксированы инновации в следующих моментах. Во-первых, с изменением форм социальной жизни исчезла необходимость в особо крупных стойбищах. Во-вторых, эпизодически стойбища стали функционировать в новом качестве «условных стойбищ» (в ходе фестивалей и других зрелищных мероприятий).

Из утвари ненцев к началу исследуемого периода в условиях тундры продолжали бытовать почти все её традиционные виды. Активная замена её покупными изделиями началась с 1960-х гг. Более всего это коснулось посуды, вместилищ. Самодельные деревянные корытца сменяются тазами, традиционные черпаки – поварёшками, деревянные ложки – металлическими, вместо котлов иногда используют для приготовления пищи кастрюли и вёдра.

Наблюдается замена функций и предметов одной и той же или сходной категории. Так, при отсутствии стёкол для керосиновых ламп в этом качестве используются стеклянные банки с отбитым дном. Ставший к исследуемому периоду традиционным деревянный сундук для хранения продуктов практически исчезает (ему на смену пришли мешки из грубых нитей), вместе с тем в быту тундровиков становится популярным чемодан, правда, используемый для новых целей – хранения одежды и небольших вещей.

Происходит замена вместилищ из исконно местных материалов (шкуры, ровдуга, рыбы кожи) на промышленные (полиэтиленовые пакеты, холщовые мешки, рюкзаки). Из предметов, связанных с гигиеной, к настоящему времени практически вышли из употребления лопатки для спины и ушекопки, вместо костяных гребней вошли в быт покупные расчёски и массажные щётки, в тундре привычным стал умывальник. Многофункциональная древесная стружка всё чаще заменяется полотенцем, марлей, ватой.

Пищевые традиции тундровых ненцев за исследуемый период не претерпели коренных изменений, но идёт неизбежный процесс адаптации к новым условиям, возникают инновации, отражающие разные аспекты этой сферы жизни народа. Режим питания в определённых ситуациях приобрёл более регламентированный характер. Так, во время календарных с детьми-школьниками берут с собой запас пищи (что не делалось прежде), так как они привыкли в школе-интернате к регла-

ментированному приёму пищи. Вечерний «котёл» стали варить днём, особенно когда дети-школьники живут дома. Это объясняется тем, что дети в школе-интернате привыкли есть горячий суп днём, а вечером рано засыпают.

Местный набор пищевого сырья, получаемого от оленеводства, рыболовства, охоты и собирательства, издавна дополнялся привозными продуктами, ряд которых к середине XX в. уже приобрёл статус традиционных (мука, хлеб, соль, чай и махорка). В течение исследуемого периода ассортимент привозных продуктов, поступающих в тундру, расширился, но не настолько, чтобы подорвать сложившийся веками баланс.

К числу нововведений в этом плане относятся разного рода добавки к традиционным супам (вермишель, сырые и консервированные овощи, мясные консервы из говядины и свинины), приправы к сырой рыбе и мясу (горчица, в меньшей степени, лук или чеснок); из напитков к традиционному чаю у молодых добавляется кофе.

Для изучаемого периода характерно значительное увеличение роли привозных жиров – животных и растительных.

Фиксируются изменения в традиции употребления табачной смеси: во-первых, меняется её состав (из-за отсутствия махорки используют махру папироски); во-вторых, закладывают её не только за губу, но и за щёку.

Некоторые изменения касаются способов обработки натуральных продуктов и приёмов приготовления горячей пищи, что связано с использованием новых видов утвари или материалов и переходом от открытого огня к железной печке. Так, крупную рыбу стали разделывать не на перевёрнутой оленьей шкуре, а на доске или клеёнке. Рыбу варят не в котле, а в ведре, что требует дополнительных операций перед подачей к употреблению.

Следует отметить и формирование новых этносоциальных связей в сфере культуры питания. В традиционном обществе ненцев взаимообмен оленьим мясом и рыбой производился между «чистыми» оленеводами и малоолёнными рыболовами, живущими вблизи водоёмов. К настоящему времени сложилось новое направление связей такого рода – между оленеводами тундры и поселковыми ненцами, отошедшими от традиционного образа жизни.

В последние годы начался процесс распространения традиционной ненецкой пищи во внешнюю иноэтническую среду (угощение национальными блюдами во время фестивалей, смотров-конкурсов).

В заключение отметим некоторые новые моменты, касающиеся в равной мере разных предметов хозяйственно-бытовой сферы.

В последние годы заметен возврат к изготовлению традиционных изделий, уже вышедших из употребления и заменённых покупными вещами, что обусловлено отсутствием их в продаже и финансовыми трудностями (возврат к традиционной деревянной и кожаной утвари, традиционной обуви).

В последние десятилетия обучение некоторым видам домашних промыслов частично переместилось из семьи в школу, а более всего – в училище культуры и искусств (г. Салехард), где создаются изделия, хотя и основанные на народных традициях, но несущие на себе печать индивидуальности мастера и современных веяний. Эти изделия нередко находят спрос среди тундрового населения (пояса, изделия из дерева). С другой стороны, бытовые вещи, созданные мастерами и мастерицами, живущими в тундре, переходят в посёлково-городскую среду ненцев, а также и иноэтнического населения в качестве сувениров (мешочки из камусов, куклы, пояса, ножи с ножнами).



Рис. 21. Составление карты священных мест. Гыданская тундра, 2000.
 Фото автора.



Рис. 22. Священное место родов Яунгам и Окотэтто. Сев. Ямал, 1998.
 Фото М. Окотэтто.



Рис. 23. Священный холм Хоё. Байдарацкая тундра, 1999. Фото Л. Липатовой.



Рис. 24. Продолжение. Новое священное место духа Хоё. Фото Л. Липатовой.

САКРАЛЬНАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

2.1. СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА

В данном разделе дается сравнение священных мест начала XX в. с современным их состоянием и рассматривается вопрос об изменении отношения ненцев к священным местам за данный период. Сравнение будет проводиться по двум крупным полуостровам – Ямал и Гыданский. По Ямалу сравниваются данные первой трети XX в. (Житков Б.М., 1913; Евладов В.П., 1922) и конца XX в. (Головнев А.В., 1995; Лар Л.А., 1998). По Гыданскому полуострову также сравниваются данные первой трети XX в. (Тоболяков В., 1930) и конца XX в. (личные материалы автора книги, частично опубликованные: Kharyuchi G. and Lipatova L., 1999).

В 1990-х гг. были составлены карты священных мест полуострова Ямал и полуострова Гыданский. Первую из них опубликовал Л.А. Лар (1995), а вторая составлена мною (см. Приложение).

Среди общенациональных ненецких святилищ рассматриваются культовые места европейских ненцев (*Хэхэ' Но* – о. Вайгач, *Харв' Под* – лиственничная тропа, дорога, Козьмин перелесок и др.).

По представлениям ненцев, земля – живая, а каждый холм, сопка, река, озеро, море имеют своего хозяина-духа. Но имеются особые священные места, отмеченные высшей сакральной значимостью. На языке тундровых ненцев священное место называется *хэбидя я* (букв.: священная земля), а у лесных ненцев – *кайпта я* (Лехтисало Т., 1998. С. 45). Ненецкие топонимы, обозначающие святые места, часто содержат информацию о сакральности данного объекта. *Хэбидя я* добавляется к таким топонимам, как: *Но* – остров, *то* – озеро, *соты* (*суты*) – плоская возвышенность с широким основанием и пологими

склонами, *седа* – сопка, *яха* – река, *сохо* – высокая остроко-
нечная сопка с широким основанием. Как видим, основную
категорию ненецких культовых мест составляют естественные
природные объекты.

По представлениям ненцев о мире духов, в необычных по
внешнему виду предметах таится магическая сила. Приведу
один пример из моего детства (мне было 12 лет). Во время
школьных каникул я, как и другие школьники, жила в стойби-
ще. У нас была одна-единственная книга “Как закалялась
сталь”, которая передавалась из чума в чум. Однажды мы с
детьми пошли в тундру на заготовку травы мятлик и по доро-
ге обсуждали содержание книги. Неожиданно поднялся ту-
ман, и мы потеряли дорогу к нашим чумам. Мы долго блужда-
ли, но старались вести себя героически и не паниковать. Строя
предположения о том, как бы вёл себя в этой ситуации Павка
Корчагин, мы тоже хотели быть героями. Наконец, устали и
решили отдохнуть на сопке. На этом месте мы увидели ка-
мень, похожий на сидящего человека. Посидев около него, мы
решили, что это не простой камень, а дух этой сопки. Когда
туман исчез, мы легко нашли дорогу к чумам. Камень мы взя-
ли с собой, и отец положил его в священную нарту.

Священное место не имеет точно установленных границ,
переходя в окружающий ландшафт. Обычно оно располагается
на приметных местах, возле камня особой формы, на вер-
шине сопки, на берегу озера. Само озеро тоже может быть
священным. В нём либо вообще нельзя ловить рыбу, либо по-
ложено часть улова жертвовать духу озера. Если же на этом
месте имелся камень, то шаман мог “признать” в нём один из
образов, принятый духом. Место признавалось священным по
указанию шамана, который объявлял, что оно должно почи-
таться всеми или только родом, семьёй. Шаман давал указа-
ние, где должно быть это место, какой образ должен иметь
хэхэ – хозяин данного святилища (рис. 21).

Таким образом, священные места являются культовыми
действующими объектами, поскольку находятся на местах по-
стоянного проживания и хозяйственной деятельности кочу-
ющих тундровиков. Они относятся к памятникам духовной
культуры, которые сформировались на протяжении длитель-
ного времени, характеризуются консервативностью форм и

способов осуществления культовой деятельности. В таких местах запрещена или ограничена хозяйственная деятельность человека.

Указанные обстоятельства позволяют определить культовое место как субститут храма. Можно сказать, это храмы под открытым небом. Налицо организация сакрального пространства, включающая такие компоненты культовой деятельности, как скульптура религиозного значения и разработанная атрибутика культа. Принципиальным отличием священного места от храма, характерного для мировых религий, является эзотеричность культового места, т. е. его предназначенность только для посвящённых, избранных (Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., 1986. С. 154).

Другие народы ходят молиться в церковь, храм, а у ненцев такими храмами являются священные места, очерченные устным преданием, имеющие особое сакральное значение, обладающие властью над людьми, принадлежащими к традиционному обществу. О. Балалаева считает, что эти места являются священными в самом широком смысле слова: они связывают традиционный образ жизни народа со священным преданием, с древнейшими космологическими пластами мифологии и с религиозным ритуалом (1995. С. 142).

Особую значимость имеют священные острова. Как правильно отметил А.В. Головнёв, “в отличие от мировых религий, в ненецком язычестве главным храмом считается не тот, что чаще других посещается людьми, а тот, что почти недоступен или доступен только посвящённым” (2000. С. 208). “Главные боги живут на концах Земли”, – так сказал учёному ненец Авво Вануйто (с. 232). Священные острова малодоступны, и это порождает появление новых обычаев. Например, происходит перенесение на материк или на противоположный берег не самого священного места, а тех обрядов, что предназначены для данного конкретного места. Например, *Ноя хэбидя* я перенесено с о. Шокальского, а *Яронон ханталва* – с о. Сибирякова. Таким путём появляется ещё одно священное место. К числу новых явлений относится и восстановление ненцами святынь, разрушенных геологоразведчиками; например, разбросанные рога жертвенных оленей складываются на прежнее место.

Для создания собственной классификации священных мест необходимо было обратиться к литературе по этому вопросу. Это работы Т. Лехтисало по ненцам и К.Ф. Карьялайнена, И.Н. Гемуева, А.М. Сагалаева по обским уграм. Т. Лехтисало, опираясь на работу архимандрита Вениамина, классифицирует священные места ненцев по социальному признаку. Он выделяет общенародные, родовые и семейные священные места (Лехтисало Т., 1998. С.50).

Известный исследователь обских угров К.Ф. Карьялайнен выделяет три вида священных мест:

1. Древние поселения.
2. Места погребений и кладбищ.
3. Места “явленности” духов (Карьялайнен К.Ф., 1995. Т.2. С.65 – 66).

И.Н. Гемуев и А.М. Сагалаев (1986. С.120) делят культовые места на два типа: природные объекты и творения рук человека. Из рассмотренных ими культовых мест у манси численно преобладали локальные (поселковые). К их числу принадлежали:

1. Культовое место предка – покровителя селения.
2. Женское культовое место.
3. Место почитания обитателей водных стихий.

В статье Н.М.Теребихина (1998) культовые места ненцев подразделяются на константные (постоянные) и окказиональные (случайные).

Иерархия ненецких святилищ включала в себя и целую систему культовых объектов, обладавших более низким сакральным статусом, в нашей работе они не рассматриваются. В ней святилища ненцев разделены по социальному признаку:

1. Общенародные.
2. Родовые и семейные.

В названиях священных мест отражаются либо жизненно важное событие, либо почитаемые объекты: камни, озера, реки, бытовые предметы, животные и т.д.

Общенародные, племенные, родовые и семейные святилища (рис. 22) посещают только мужчины, а женщины допускаются на них лишь по достижении определённого возраста. Кроме того, имеются специальные женские святилища.

Перечислим основные священные места ненцев.

1. Общенародные святилища в пределах определённой территории

Святилища острова Вайгач

Хэхэ" но – Священный остров (о. Вайгач).

Харв' Под – Лиственничная чаща, дорога в ней; Козьмин перелесок.

Вэсако – Старик (в быту – мыс Болванский, на карте – мыс Дьяконов).

Хадако – Бабушка (женское священное место).

Небя хэхэ – Мать-дух.

Пэ' мал хада – Гора *Минисей* на Урале (Константинов камень).

Святилища острова Белого и Северного Ямала

Сэро" Ирико – Белый Дедушка.

Я' мал' хэхэ – Земли края идол.

Нув'-то – Небесное божье озеро.

Святилища на Гыданском полуострове

Хэхэ' хан' соты – Священной нарты сопка.

Ярта но' я – Песчаная сопка, песчаные островные сопки.

Мандо" яра – Песчаные сопки энцев.

Мандо" нэва – Голова энца.

Мандо" седа – Сопка энцев.

Топонимика некоторых священных мест связана с энцами, автохтонами этих мест.

2. Семейно-родовые святилища

К ним можно отнести святилища, указанные Т.Лехтисало (1998. С. 50):

Расколотый холм – священное место *Пяку* из рода Вануйто.

Сябта' седе"э (холм *Сябтый*) – рода Няруй.

Нядаңгы – рода *Нядаңгы*.

Возвышенность ста саженой.

Хвостатая возвышенность – племя Вануйто.

Возвышенность двух братьев – племя Тохо.

Песчаный холм.

Холм карликовой березы.

Сидя-хэхэ' сая – Двух идолов холм, остров Белый.

Нэв" седе"э – Головы сопка – род Ядне.

Сотэ" я, (*Вы' Яр"*) – род Яр.

Хой' ныя – Холма нос.

Яро" то – озеро рода Яр.

Хоҥго " саля – род Тэсида.

Хантэй ҥо – род *Янтоҥэ*.

Юрибей " *ҥо* " я – род Яндо.

Сэротэти " *ҥо* – остров Сэроттэто (на карте о. Литке).

Тусиди " хэхэ ' я – священное место Тусида.

Сюхней " хэхэ ' я – священное место Сюхней.

Святилища по почитаемому объекту

Хэбидя наде " э – Священная гора.

Си " *ив седа* – Семь холмов.

Яро " *то* – Озеро рода Яр, озеро песчаных яров.

Сядэй – Идол.

Пыри " *то* – Озеро Щучье.

Хэхэ ' *хан* ' *соты* – Священной нарты сопка.

Ҧэв " *соты* – Возвышенность голов, холм голов.

Тивтей " хэхэ – Моржа идол, моржа дух.

Няк Ҧэва ' хэхэ – Тюленьей головы дух.

Халэв " *ҥо* – Остров чаек.

Примером священного места, возникшего в связи с событием, является *Мандо* ' *Ҧэва* (поражение энцев).

К женским святыням относятся:

Хадако – Бабушка.

Небя хэхэ – Мать-дух.

Я ' *мал* ' хэхэ – Идол или дух конца Земли (священное место макушки земли – Б. Житков).

Сотэ я – мяд ' *пухуця хэбидя я* – Священное место хозяйки чума.

Пэ ' *мал хада* – Камня конец, Бабушка-камень (у горы *Минисей* на Полярном Урале).

Святилища острова Вайгач занимали важное место в иерархии языческих центров сакрального мира ненцев. Хотя они находятся в Ненецком автономном округе, все же были самыми значимыми, когда ненцы не были ещё разделены административно на три округа и кочевали от Кольского полуострова до Енисея.

В литературе много описаний этих мест. По-ненецки остров Вайгач называется – *Хэхэ* ' *ҥо* (Святой остров, или Остров идолов). Священная роща Козьмин перелесок (*Харв* ' *Под* – лиственничная чаща, просека) являлась "дорожным" святыщем. Она располагалась на южном конце дороги, по которой проходила сезонная миграция оленеводов (Теребихин Н.М., 1998. С.36). "Говоря о функциях святыни Козь-

мин перелесок, можно высказать предположение о том, что оно являлось, с одной стороны, маргинальным (пограничным) культовым объектом, отмечавшим родовую (этническую) территорию ненцев, а с другой – местом проведения календарных (весенне-летних и осенне-зимних) обрядов, фиксировавших наиболее значимые переходные моменты сезонных миграций оленеводов. Обряды жертвоприношения, совершавшиеся в священной роще Козьмин перелесок, не только отмечали смену основных видов хозяйственной деятельности (оленьеводство, охота), но и актуализировали важнейшие категории культуры ненцев: мужское и женское; дикое и домашнее; сырое и вареное; чистое и нечистое; природа и культура” (Теребихин Н.М., 1998.С. 37). На южной оконечности о. Вайгач находилось множество языческих идолов, среди которых главенствующее положение занимал *Вэсако* (Старик). В северной части Вайгача на мысе со стороны Карских ворот стоял идол, называемый ненцами *Хадако* (Бабушка). О *Вэсако* (мыс Болванский, на карте мыс Дьяконов) и о *Хадако* достаточно описаний у архимандрита Вениамина (1855), В.Иславина (1847). *Вэсако* был сожжен миссионерами в числе многих других идолов из дерева и камня: “...на возвышенности у морского берега разрушил (Вениамин) 14 каменных и 256 деревянных идолов различного типа” (Лехтисало Т., 1998. С. 65 – 66).

Жертвоприношения осуществлялись при переправах через Югорский пролив, отделяющий остров Вайгач от материка.

О создании (или появлении) некоторых общенародных святилищ существует легенда, приводимая архимандритом Вениамином. Первоначально почитались два камня-идола на Вайгаче – *Вэсако* и *Хадако*. У них было четыре сына, “которые разошлись в разные места по тундрам: *Ню-хэхэ* (сын-идол) – небольшой утес на Вайгаче; *Минисей* – возвышение Уральского хребта; *Я’ мал’ хэхэ*, на западной стороне Обской губы и Козьмин перелесок в Канинской тундре” (Вениамин, 1855. С.125).

Два сына *Вэсако* и *Хадако* – *Ню хэхэ* (сын-дух) и *Харв’ Под* (Козьмин перелесок) находятся в Канинской тундре Ненецкого автономного округа. Еще два сына *Минисей* и *Я’ мал* находятся в Ямало-Ненецком автономном округе.

Легенда о появлении священной горы *Минисей* в северной части Урала (русское название – Константинов камень) записана Л.В. Хомич на Ямале в 1953 г.

“Когда дочь *Нума* вела аргиш, вдруг на нее налетел злой дух *На*. Тут весь аргиш обратился в камень, и образовались Уральские горы, а гора *Минисей* – ее передовой олень. С тех пор ненцы специально ездили к этой горе, чтобы принести в жертву теленка-оленья, обычно белой масти” (Хомич Л.В., 1966. С.199 – 200).

О ненецких святилищах *Вэсако*, *Хадако* и *Козьмин* перелесок поставлен документальный фильм И.Л. Ханзеровой “Аргиш в прошлое”. В первой части фильма рассказывается о группе ненцев-частников, чудом избежавших в 1930-е гг. коллективизации и сохранивших в первозданном виде свой быт и язык. Во второй части – о памятниках языческой культуры, обнаруженных в Карской тундре. Фильм был показан на Российском фестивале антропологических фильмов в августе 1998 года в г. Салехарде.

Такое же значение, как остров Вайгач, имеет и остров Белый на Ямале. На острове много святилищ. Самыми значительными являются *Вэсако*, *Сэр” Ирико* (Белый дедушка) на Белом острове и женское священное место *Я’ мал хэхэ” сая* (Дух конца земли) – на берегу пролива Малыгина. Г.А. Пуйко утверждает, что правильно святилище *Сэр”Ирико* называется *Сэро” Ирико* (букв.: Льдов Дедушка), но в литературе известно как *Сэр”Ирико*.

В литературе не раз сообщалось об этих святилищах.

Штурман И.Т. Иванов, в 1827 г. проводший первое топографическое исследование берегов полуострова Ямал, Б.М. Житков, В.П. Евладов писали, как ненцы противились их поездкам на священный остров. Только после исполнения обязательных обрядов (камлание, окуривание-очищение) согласились вести В.П. Евладова на остров.

Б.М. Житкову ненцы не сообщили о *Сэр” Ирико* (Белом дедушке), так как им было известно, что он брал без разрешения *сядзев’* со священных мест. Подробно он описал только святилище *Я’ мал хэхэ” сале*, назвав его “священное место макушки земли” (Житков Б. М., 1913. С. 50). Духи живут в семи чумах, т.е. делятся на семь отдельных групп, которые располагаются рядом друг с другом. Каждая группа *сядзев* (идолов) считается культовым местом одного из самоедских племен (подробно см.: Лехтисало Т., 1998. С.60).

В.П. Евладову удалось посетить все главные святилища острова Белый. “На *Сидя-хэхэ’-сале* (Двух идолов мыс) глав-

ный *сядэй* был более трех метров, сверху до половины завернут в шкуру белого оленя. Ниже сложена груда черепов медведей и оленей, в которой тоже торчали головы идолов. Западнее был еще жертвенник. На речке Тебелова имеется еще один жертвенник” (Евладов В.П., 1992. С.132).

Святылище *Сэр” Ирико* – самая важная святыня ненцев. Таким увидел его В.П.Евладов: “Посредине стоял идол высотой не более полутора метров, из круглого дерева, с глубокими зарубками на месте шеи, два сучка образовывали руки. Около идола стояло несколько лиственниц, на них привязаны короткие красные шнурки. Вокруг лиственниц были воткнуты в землю маленькие *сядэи*, очень небрежно сделанные и совсем новые. Поодаль от жертвенника стоял столб с поперечной доской, как бы небольшим столиком. Жертвенник *Сэр” Ирико* небольшой, так как стоит далеко в стороне от обычных охотничьих маршрутов ненцев. Культ Белого дедушки носил, скорее, духовный, чем материальный характер. Возможно, что жертвы ему приносились и на *Сидя-хэхэ-сале*.... На берегу *Вары-яха* ещё одно святылище” (с. 141).

К святылищу *Я’ мал’ хэхэ* поехали, взяв с собой угощение. “На возвышенном берегу стоял огромный жертвенник. Первое впечатление от него – вал из кучи оленьих рогов, тут и там возвышались отдельные кучи. Одна из них была особенно велика, её высота достигала 2 – 2,5 человеческого роста. Весь вал из оленьих рогов вытянут вдоль пролива с запада на восток. Справа от центральной, самой большой кучи рогов, располагались еще три поменьше, крайняя из них была особенно обильна жертвоприношениями. Слева от главного “шайтана” – также три кучи рогов, самая левая – поодаль – почти без жертвоприношений.

В середине каждой кучки рогов стояли несколько лиственниц, ветви которых были увешаны полосками ткани, кольцами, монетками, завернутыми в лоскутки, железными цепочками и пр. Из костяных куч торчали *сядэи*, грубо вырезанные из мелкого плавного леса. В крайней левой группе был корень плавника, согнувшийся под прямым углом, – это изображение сидящего Бога. В середине главной кучи рогов торчало довольно толстое бревно с “глазами” и зарубкой, где должен был быть рот. Это – главный шайтан” (Евладов В.П., 1992. С.148).

Существует легенда о возникновении этого святылища.

“...Задолго до основания святого места *Хэхэ’-сале* жил

один самоед на Ямале. Как-то он поехал на промыслы и в тумане заблудился. Поднялась страшная буря и унесла человека на небо. Там он пришел в “Божий чум”. У этого божества была дочь. Потом этот человек и сам стал богом, спустился на землю, а с ним и дочь божья. На земле этот человек сказал божьей дочери: “Я возьму себе Белый остров и буду жить там, тебе даю Ямал. Сядь у *Хэхэ’-сале* напротив меня – и будем жить так. И долго эта женщина стояла одна на Ямале, а сам он сел на острове – это и был *Сэро” Ирико* (Белый дедушка). Потом стали у них сын и дочь. Их дочь околдовал сильный *Нэрм* (Холод), что живет посреди моря. Он превратил ее в Белую важенку, из-за которой между самоедскими родами была война. Белая важенка попала под стрелу и при разделе досталась роду *Вэнга*. Когда была найдена священная пряжка, молва об этом месте стала расти, и теперь это главный жертвенник Ямала – *Я’ мал’-хэ...*” (Евладов В.П., 1992. С.151).

По сведениям Л.В. Окотэтто, и в настоящее время ямальские ненцы при потере оленей ставят на ночь на священную нарту *хэхэ хан* культовый предмет – духа о. Белый. После этого оленей без труда находят.

О посещении и проведении жертвоприношений в настоящее время на святилищах *Я’ мал’ хэхэ* и *Сэр” Ирико* А.В. Головнёв снял фильм “Путь к святилищу”. Кроме того, опубликован дневник этой поездки (Головнёв А.В., 2000). В своей монографии “Говорящие культуры” (1995. С.454) он отметил, что в 1988 г. побывал на святилище первый раз и нашел его заброшенным, а самого Старика (его деревянную фигуру) – лежащим. Когда он рассказывал об этом ненцам, они сокрушенно качали головами, но ехать туда ни в ближайшем, ни в отдаленном будущем никто как будто не собирался (Головнёв А.В., 1995. С.454).

Ситуацию, описанную А.В. Головнёвым, следует понимать так. Ненцы не ездят часто ни на святилища, ни на кладбища. Незачем беспокоить покой живущих в Нижнем мире, ни духов, ни идолов. Возможно, не было веской причины для общения с духами этого святилища.

К общенародной группе святилищ относилось озеро *Нув’-то* (в литературе *Нум-то*) “Небесное Божье озеро”, священное место лесных ненцев, где приносят жертву и тундровые ненцы. По сообщению Т. Лехтисало, оно находится на острове, который имеет облик человека. “В середине он сужается в

форме сердца, и там находится само священное место в кедровой роще с источником, в который пускают кровь жертвованного оленя. Затем остров расширяется к “голове”, там маленькое озеро, в котором рядом два поросших березняком островка, их называют глазами большого озера. По обеим сторонам, на высоте глаз – две маленькие речки – это уши. В конце острова имеется река, которая называется *пансяк* (длинный клочок волос на макушке мужчины). В песке мыса на берегу, прямо напротив священной рощи, находится множество будто бы чудных предметов: топоры, у которых отверстия для рукояток просверлены круглыми, медные котлы, глиняная посуда и различные бляшки, используемые в качестве *хэхэ* (духа). Лёд на озере запрещается разрушать, поэтому там не ловят рыбу” (Лехтисало Т., 1998. С.48).

Информация о современном отношении ненцев и хантов к святилищу *Нув'-то* получена мною от этнографа Т.А. Молдановой в личной беседе в 1998 г. Священное озеро находится на границе двух округов, Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского. По сведениям Т.А. Молдановой, в центре озера сидела Казымская богиня, которая была замужем за ненцем. Ханты звали её ненецкой женщиной. В настоящее время *Нув'-то* является ненецко-хантыйским святилищем. Здесь проводят семейные, родовые жертвоприношения, в котором участвуют ненцы и ханты. У входа хранителями озера являются мужчина и женщина. При коллективных жертвоприношениях приносят в жертву до семи оленей. На остров нельзя вступать даже мужчинам. Во время обряда женщины находятся отдельно. Обращение к духам звучит на ненецком языке, заклятие происходит по-хантыйски. В последние годы организатором обряда является Ю.К. Вэлла (Айваседа), поэт, общественный деятель, лидер лесных ненцев в Ханты-Мансийском автономном округе.

А.В. Головнёв приводит в своей книге такую легенду: “Когда-то здесь стоял чум Старика *Тычей Вэсако* (ставшего *Нумом*). Его сын *Тычей Вовню* много воевал: семь раз погибал и семь раз воскресал. Затем он ушел в озеро и стал *Нум'-то*”. “В прежние времена на острове – сердце приносили в жертву *Нуму*. Там, на юго-восточном берегу, стояли, обращенные личинами к восходу солнца, три по – семь *кахэ* – идола. Жертвы *Нуму*, шкуры и черепа белых оленей развешивали на березах” (Головнёв А.В., 1995. С.427 – 428).

У гыданских ненцев в настоящее время к общенародным можно отнести многие святилища, бывшие когда-то родовыми. Святилище *Сотэ я* – большая сопка, возвышенность, находится на северной оконечности полуострова Олений (№ 1 на карте в Приложении), через Юрацкую губу находится *Сотэ"я тёрталва* (букв.: взывающий к *Сотэ"я*) (№ 2 на карте). Данные святилища находились на пути каслания. *Сотэ"я* – это огромная возвышенность, нагромождение рогов, черепов оленей и белых медведей. Это место знаменито еще и тем, что чуть пониже, на склоне, находится *Мяд' пухуця' хэбидя я* (старухи чума, хозяйки чума священное место). Когда приносят жертву *Сотэ"я* и совершают обряд мужчины, то женщины находятся на своем священном месте. Они исполняют обряд в честь матери, покровительницы чума, варят мясо жертвенного оленя. Все святилища на побережье полуострова Олений являлись некогда родовыми местами рода Яр (*Выяр*), которые потом перекочевали на Таймыр. Сейчас здесь живут представители родов *Вэнго*, переехавшие в конце 1940-х гг. с Северного Ямала, *Яптунай* (*Яптоңэ*), *Яндо*, *Салиндер*. Они также почитают эти общенародные и в то же время родовые святилища своих предков, посвящают им живых оленей.

На северном Ямале родовые духи располагаются рядом с *Я' мал' хэхэ* (Житков Б.М., 1913.С.50). Как отмечает Л.А. Лар, и в настоящее время *Я' мал' хэхэ* “состоит из семи островерхих куч шестов и *сядэев*. Каждое священное место из семи островерхих куч считается местом поклонения родов, живущих на Ямале – *Окотэтто*, *Вануйто*, *Вэнго*, *Яптик* и др.” (Лар Л.А., 1995.С.166).

О посещении родового святилища *Нэв"седе"э* (Сопки голов) в Антипаютинской тундре Тазовского района рассказывает Н.Н. Ядне (1995.С.163). По ее сведениям, для поездки на родовое святилище рода *Ядне* послужило предстоящее важное событие: скоро у одного из братьев должен был родиться первенец, и старая мать велела сделать жертвоприношение богам.

Описание этого ритуала представляет особый интерес для нашей темы, так как оно относится к 1990-м гг., поэтому приводится здесь в подробном изложении.

Святилище *Нэв"седе"э* – высокая сопка с нагроможденными на ней рогами жертвенных оленей, шестов, палок. На

самой вершине сопки стояли фигуры *сядээв*, на палках и ветках лиственниц висели амулеты, платки, ленты, веревочки с колечками. Некоторые *сядэи* были одеты в белые или черные оленьи шкуры.

Люди останавливались на восточной стороне сопки, вели свои упряжки вокруг сопки по направлению солнца. Мужчины брали свои приношения (ленты, платки, шапки, колечки), прикрепляли на старые шесты, палки, на самих *сядээв*. Затем совершали обряд жертвоприношения. Телят оленей привязывали друг к другу одной веревкой и душили медленно, обращаясь при этом к хозяину *Нэв "седе" э*: просили, чтобы олени были здоровыми, чтобы несчастья обошли семьи. Когда разделяли оленей, каждый отрезал кусочек оленьего уха, обмакивал в кровь и, поклонившись три раза *Нэв "седе" э*, поднимался, чтобы помазать кровью жертвенного оленя свои амулеты, а самое главное – помазать кровью личины *сядээв*. В древности люди просили идолов сначала безмолвно, потом вслух, а затем начинали кричать изо всей силы, с мольбой протянув руки к небу, к хозяину *Нэв "седе" э*.

Во время трапезы почти все личины *сядээв* мазали водкой. После трапезы мужчины поднимались наверх, чтобы забрать свои ленточки, колечки. Из чума брали по два из каждого приношения, чтобы один, освятив, взять с собой в чум, а другой оставить на священном месте. Женщины оставались внизу, так как им разрешается подниматься на священное место только по достижении определенного возраста.

Затем варят мясо жертвенных оленей и готовят ритуальный чай, при этом люди рассказывают разные истории, связанные со святилищем. По одной из легенд, когда-то великий шаман рода *Ядне* поведал о том, что хозяин *Нэв "седе" э* (Сопки голов – сын Неба) захотел жениться на самой красивой девушке из рода *Ядне*. Пришлось снарядить семь нарт, на седьмую, женскую, украшенную, как для свадьбы, посадили красивую девочку, на колени ей положили мешочек с куклами и оставили её одну на святилище *Нэв "седе" э*. После этого семь раз приезжали старейшины рода *Ядне* посмотреть на эту девочку. В первый раз увидели: полозья нарт опустились в землю; во второй раз – что уже ножки нарт стали уходить в землю; в третий – что опустилось в землю сиденье нарты; в четвертый – что ноги девочки стали уходить под землю вниз; в

пятый — что по пояс в землю ушла она; в шестой — под землей оказались уже плечи девочки; а в седьмой — что даже и красивая головка девочки в белой шапке исчезла навсегда под землей... И потом они долго вспоминали, как эта девочка все время играла в куклы и весело пела ... Так *Нэв"седе"*э принял себе в жены девочку из рода *Ядне*. С тех пор олени у этого рода стали хорошо расти, не болели, девушки перестали рано умирать — благополучие вернулось на их землю ...

Но вскоре *Нэв"седе"*э стал просить еще семерых девочек из этого же рода — теперь в жены для своих семерых сыновей. Семь холмов, находящихся в нескольких километрах от него, — это и есть семь его сыновей... И с тех пор существует такой обычай: кто-нибудь из рода *Ядне* посвящает *Нэв"седе"*э какую-нибудь девушку, которую определяет шаман. *Хэбидя ян'сярвы пирибтя* (досл.: привязанная к священному месту девушка). Посвященная священному месту не может семь лет выйти замуж. Она считается невестой духа святилища. И сегодня есть такие "невесты" в тундре, но это делается уже чисто символически.

На Гыданском полуострове мною зафиксированы священные места, которые раньше были родовыми, и записано семьдесят наименований таких мест (см. Приложение). Нужно отметить, что эта работа была связана с определенными трудностями, так как женщина не может посещать священные места, кроме специальных женских, которых очень мало. Во время сбора сведений о местонахождении священных мест и в связи с составлением карты накапливаются знания о происхождении, назначении, истории культовых мест и легенд.

В настоящее время многие святилища потеряли свое былое значение в качестве родовых, но стали местами паломничества для всех ненцев, живущих поблизости.

На Гыданском полуострове в наши дни пока ещё нет активного промышленного освоения, здесь двадцать с лишним лет велись газоразведочные работы, но найденные месторождения законсервированы. Есть и разрушенные геофизиками и геологами священные места. Необходимо отметить, что прошлое население в последнее время стало с уважением относиться к памятникам духовной культуры ненцев.

Ненцы Гыданского полуострова в большей степени сохранили традиционный образ жизни, в отличие от других ненцев, подвергшихся влиянию европейской цивилизации.

Христианизация не дошла до этих мест, атеистическая кампания тоже практически не коснулась далекого Гыданского полуострова. Атеистическая работа велась только с детьми в школе-интернате. Шаманы продолжали камлать без присутствия чужих, приезжих. Отдаленность и локальность проживания не раз спасали самую северную группу ненцев от очередных “экспериментов” властей.

Тем не менее в конце XX в. у некоторой части молодежи и у проживающих в посёлках ненцев происходит утрата многих традиционных духовных ценностей, в том числе почитания святынь своих предков.

Многие священные места описаны участником Гыданской экспедиции 1926 – 1927 гг. В. Тоболяковым в книге “К верховьям исчезнувшей реки” (1930). Например, он приводит сведения о священном месте *Юрибей Но* (№ 24 на карте в Приложении). “На вершине яра, называемого священным островом (*Юрибей’ хэбидя я*), белеют две груды оленьих черепов, увенчанные жердями лиственниц, воспоминанием о далеких лесах. Около полуразвалившейся от старости нарты лежат кости мамонта и череп белого медведя, чернеющий глазными впадинами. У кострищ, где варили мясо жертвенных животных, темнеют вымазанные кровью и жиром кости и палки. Поблизости нашли два больших железных крючка полуметровой длины с отточенными заржавленными остриями. Самоеды весной ловят ими тюленей” (Тоболяков В., 1930. С. 77).

Судьба данного священного места и его почитателей мне хорошо известна, так как оно относится к моему роду *Яндо*.

Хотя мои родственники давно не живут на родовых землях, но в стаде моего отца был олень, посвященный указанному культовому месту *Юрибей Но* я. Летом 1996 г. он первым заболел и пал от некробактериоза (копытки). Это расценивалось как плохой знак, и действительно, падеж составил до двухсот голов. В настоящее время род *Яндо* живёт вдали от родового святилища, но в его священной нарте находятся культовые предметы с *Юрибей Но* я. Жертвоприношения этому родовому святилищу регулярно производят на другом священном месте.

В. Тоболяковым оставлено описание священного места *Нэдя*. В настоящее время недалеко расположен посёлок с русским названием Гыда.

“*Нэдя* – святое место для самоедов. На яру стоит шест с грудой оленьих черепов у основания и сломанные нарты. На вершине шеста белеет древний череп. Прежде на яру был ворох черепов диких оленей и много нарт, но они свалились в воду с размытого берега, а на священном месте начала накапливаться новая куча” (Тоболяков В., 1930. С.65). По моим воспоминаниям, еще в начале 1970-х гг. ненцы – как взрослые, так и дети – почитали это место. Завязывали на рога оленя кусочки красной ткани, оставляли на этом месте монетки, конфеты. Летом, во время путины, здесь стояло до 20 – 25 чумов рыбацких бригад. Позднее здесь расположились геофизики, и после них осталась куча хлама, горы металла. Теперь к этому месту никто близко не подходит, священное место разрушено и потеряло своё значение.

Далее, на озере *Хасейн-то*, есть священный самоедский холм (*Нэв'соты* – Возвышенность голов). На холме валяются нарты, обломки нарт, жердочки, на которой сидели семь маленьких остроголовых *сядзев*. Около черных кострищ белеют оленьи рога, высушенные ветром (Тоболяков В., 1930. С.51). Святилища восточнее Гыды, в районе озер *Хасейн-то* и *Ямбу-то* до устья реки *Танама*, принадлежали роду *Яр* (*Мар нэва*) (дословно: голова быка дикого оленя).

Сохраняются родовые святы места *хэбидя я* : *Хуңго'сая* – священное место рода *Тэсида*, в районе озера *Хуте'-то* место *Хантэй'но* – рода *Ябтоңэ* (Яптунай).

В настоящее время на священных местах находятся оставшиеся без хозяев священные нарты с культовыми предметами, если родовое место умерших далеко. Например, *Хэхэ'хан сотэ"* я находится в 40 км от поселка Гыда. Там оставлены две священные нарты. Одна принадлежала отцу Салиндер П. Салиндер П., председатель колхоза в 1950-е гг., стал безоленным и до глубокой старости жил в поселке. Поскольку он не мог держать в доме культовые предметы, то поставил нарту своего отца на священное место, где она до недавнего времени и находилась.

Женских священных мест – *не"* *хэбидя я*, как отмечено выше, у ненцев мало. Посещение основных мест мужчинами объяснялось не только необходимостью совершать жертвоприношение животного, которое не могли делать женщины, но и тем, что места эти находились очень далеко от стойбищ.

Основной целью ритуальных действий на женском священном месте была просьба об обеспечении благополучия чума, семьи.

Когда мужчины производят на святилище заклание оленя, то в это время женщины на своем священном месте исполняют обряд в честь матери-духа (покровительницы), варят мясо жертвенного оленя.

Женские святилища находились при центральных святилищах, общих для всех ненцев. Недалеко от *Вэсако* находилась *Хадако*. *Я' мал' хэхэ* находилось рядом с *Сэр'' Ирико* на Ямале. На *Сотэ'' я* (Гыдан) – святилище *мяд' пухуця хэбидя я* (Хозяйки чума священное место). Недалеко от святилища “Заячий камень”, среди болотистой тундры отдельно стоят на возвышенных местах два идола. Один из них “Заячий камень”. Недалеко от них, на высокой скале (80 м), находится святилище, которое ненцы называют *Небя хэхэ* (Мать-дух).

Святилище *Небя хэхэ* описывали В.А. Иславин (1847) и А.А. Борисов (1907). Это высокая скала с трещиной, напоминающей признак женского пола. Каменный идол святилища представляет собой естественный выступ скальной гряды высотой 2,4 м. Жертвоприношения святилищу – кости оленей, медвежий череп, фрагменты деревянных предметов.

На Гыдане имеются места, связанные с ненецко-энецкими контактами. На северо-востоке полуострова, прилегающем к Красноярскому краю, где проживают и поныне энцы (*мандо''*), топонимика связана с этим народом. Здесь находятся два больших по значимости священных места, возникших в связи с жизненно важными событиями: *Мандо''-яра* (Песчаный холм энцев), и *Мандо'' нэва* (Энца голова). Еще в детстве, когда мы жили в этих местах, я слышала следующее предание.

Издавна населяли эти места племена ненцев. У них были богатейшие пастбища, реки и озера, полные рыбы. Но вот однажды на эти земли пришли люди другого племени, говорили они на другом языке, одежда тоже была другой. Это были племена *мандо''* – энцы. Они стали притеснять ненцев, захватывать их пастбища. Не было от них спасения. Ненцы стали объединяться в большие стойбища и повели войну против *мандо-захватчиков*.

В месяц малой темноты (в ноябре) большой отряд ненцев продвигался по снежной тундре на лыжах (считая, что на

лыжах они менее заметны). Чумы *мандо* стояли на возвышенном месте, на берегу большой реки, затянутой льдом. Чувствуя свою уверенность, *мандо* не выставляли ночного дозора, и отряд ненцев внезапно напал на это стойбище, захватив врага врасплох. Очень много ненцев и *мандо* полегло в этой битве. Место битвы стало со временем огромной сопкой. С течением времени природа образовала на этом месте высокий песчаный холм. По месту последнего стойбища *мандо*, холм носит название *Мандо"-яра*. После битвы не нашли вождя стойбища. На его поиски вызвался молодой охотник из отряда ненцев. Он был вооружен одним луком и несколькими стрелами. Следы своего противника он обнаружил на запорошенном льду реки, они вели в сторону материка. Три дня преследовал молодой охотник-ненец вождя племени *мандо*, решив встретиться с ним лицом к лицу. Он обошел высокий песчаный холм, засыпанный снегом, на котором отдыхал преследуемый противник. Здесь последний из стойбища *мандо* встретил свою смерть. С тех пор эта сопка носит название *Мандо" нэва* (№ 53 на карте в Приложении).

Ежегодно в период весенних касланий на север ненцы устраивают жертвоприношения на этом святом месте. Бывали здесь до административного разделения ненцы и энцы с Таймыра. Это является примером формирования отдельных религиозных представлений у ненцев и отражает исторические процессы, военные столкновения, перемещения локальных групп населения, происходившие на данной территории.

О почитании священных мест сегодня свидетельствует тот факт, что молодое поколение ненцев в конце XX в. хорошо знает священные предания, связанные с тем или иным местом, с духами определенного места. Так, например, в 1991 г. мною записаны два предания от жителя п. Гыда Б.Г. Шушакова (1950 г.р., ненец). Одно предание о культовом месте *Хэхэ' хан' сотэ" я* (№ 29 на карте в Приложении) – Сопке священной нарты, которое находится в 23 км к юго-востоку от посёлка Гыда, излагается ниже.

Большой аргиш продвигался по тундре с севера на юг. День стоял ясный. Впередиидущие части этого длинного санного аргиша уже достигли сопки, обозначающих водораздел. Вдруг небо потемнело, поднялся сильный ветер, закружил снежный вихрь. Люди со страхом стали просить *Нум'* о спасении,

принеся в жертву белого оленя-быка в знак белого вихря. Но погода не успокаивалась, Нум' не слышал мольбы людей. Строгий строй аргиша был нарушен, увязанные в нарты вещи вихрь разбросал по тундре. Олени в аргише падали, они бились о нарты. Люди валились с ног.

Старый ненец, глава этого рода, освободив от оленей и упряжи священную нарту рода, принялся тащить её в сторону севера, откуда дул снежный вихрь. Но ему было очень тяжело, он был стар. Вдруг из снежного вихря появился его младший внук. Они вдвоем затащили священную нарту рода на большую сопку. На их глазах сопка стала расти к небу, поднимая при этом священную нарту. Поднявшись на высоту середины хорея, сопка как бы застыла. В тот же миг погода преобразилась, как будто не было страшного снежного вихря и бурана. Люди, как куропатки, стали освобождаться от снежного плена. Собрав часть оленей и пожитки, они принесли в жертву трех племенных быков. Головы жертвенных оленей люди водрузили на сопку рядом со священной нартой рода. Аргиш тронулся дальше. Долго люди видели вдали священную нарту своего рода.

Весной, по дороге из поселка Гыда, ненцы проезжают мимо *Хэхэ' хан' сотэ''я* (Священной нарты сопка). По обычаю останавливаются, мужчины поднимаются наверх и оставляют там *хаҥор''* (приношения): щепотку табака, кусок хлеба. Они просят духа этого священного места помочь благополучно добраться до своего стойбища, до чума. Старые люди говорят, что там действительно стояла нарта.

В настоящее время фиксируется разное состояние культовых мест. Например, священное место *Макоде''э сямбхы хэ-бидя я* (Остовы чумов священное место), рядом с которым стояла буровая, снесено трактором, оттуда унесены рога. Летом 1993 г. пастухи собрали раскиданные жертвенные рога, т.е. в какой-то мере восстановили прежнее состояние святыни. Десять лет назад буровая стояла около священного места *Тяман-то*, святилище было замусорено, там оставлен цемент.

Поскольку почти все такие места находятся на возвышенностях, на некоторых из них происходит естественный процесс их разрушения, например, в районе Гыды обваливаются святилища *Лыдар''-то*, *Лабангане''э* (букв.: обваливающийся) (№ 9 на карте в Приложении). Их также разрушают бурые медведи.

Тундровые ненцы с р. Таз в 1914 г. рассказывали Т.Лехтисало, что имеются священные места, которые принадлежат одному или нескольким ворожеям одного и того же племени; в таком случае и члены этого племени могут ходить на жертвоприношение с этим ворожеем. Далее, имеются святые места, принадлежащие не кому-то в отдельности, а всему племени, на них жертвуют под руководством какого-либо ворожея этого племени. Есть святые места, которые навещают самоеды, независимо от принадлежности к какому-либо племени. У одного племени может быть много священных мест, могущественный ворожей тоже может иметь несколько священных мест, духов, которых он призывает под удары в бубен. Степень священности места зависит не от личности или личностей, которые там жертвуют, а от могущества этого духа (Лехтисало Т., 1998. С.50).

Раньше, при посещении святилищ, основная роль отводилась шаманам, так как они вступали в связь с духом этого места. В конце XX в. шаманов почти не осталось, прервалась связь поколений. Теперь роль шаманов при посещении святилищ выполняет старший в роду или в семье, знающий обряды поклонения духам этих мест.

В настоящее время степень значимости священных мест разная и зависит от миграций ненецкого народа. Люди закреплены административно в определенном районе, прописаны в каком-то поселке, приобретают товары в определенных населенных пунктах, кочуют на определенной территории. Не имея возможности попасть на родовое священное место, они приносят жертву на другом священном месте, но взывают к духу своего места; либо у них в священной нарте хранится какой-либо предмет культовой атрибутики, взятый когда-то предками из родового места.

Приведём пример частичного перемещения священного места в наши дни. В Байдарацкой тундре, недалеко от оз. Нойва, есть священное место *Хоё* (букв.: Гора). По преданию, богиня *Хада 'нэ* (букв.: Бабушка-камень) оставляла по дороге своих дочерей, и эти места становились священными. *Хоё* – одно из таких священных мест. Оно находится в глубине тундры, где проходит путь кочевий. Каждый проезжающий должен оставлять на священном месте дары. В середине 1990-х гг. в этих местах приходилось ездить А.П. Неркаги – руководительнице

крестьянско-фермерского хозяйства, занимавшегося доставкой продуктов оленеводам. Недалеко от р. Пэдарата у неё несколько раз ломался вездеход. Для того чтобы не подходить каждый раз к горе, А.П. Неркаги недалеко от дороги установила камень и обвязала его платком. Проезжающие мимо оленеводы повязали ещё один платок, стали оставлять дары (рис. 23 – 24); принадлежностью святыни стал считаться и вездеход, утонувший неподалеку в реке Пэдэ-ранга. Таким образом, первоначальное священное место как бы раздвоилось, переместилось какой-то своей частью.

2.2. ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

2.2.1. ВСЕОБЩИЕ ДУХИ

По традиционным верованиям и обрядам ненцев существует немало литературы. Большой интерес вызывают работы исследователей по отдельным этнографическим группам: Л.В. Костикова (1930) по гыданским ненцам, А.А. Попова (1944) по восточным, енисейским ненцам, А.Д. Евсюгина (1979) по европейским (архангельским ненцам).

Обобщающими работами по духовной культуре этого народа являются разделы монографий Л.В. Хомич, посвященные религиозным представлениям (1966) и духовной культуре (1995), а также специальная статья (1976. С. 16 – 30). В 1995 г. вышла монография А.В. Головнёва, в которой по-новому рассматриваются некоторые аспекты духовной культуры ненцев. Для нашей темы большой интерес представляет монография Л.А. Лара “Шаманы и боги” (1998). Это первая работа ненца, носителя своей культуры, в которой описывается мир богов и духов в представлениях ненцев, а именно, духов Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Уникальны разделы о ненецких шаманах, написанные на основании личных встреч Л.А. Лара с шаманами разных категорий. Автором созданы схемы пантеона ненецких богов и духов-хозяев, а также иерархическая лестница богов и духов, рассмотрены категории ненецких шаманов и связи шаманов с духами и богами. В кандидатской диссертации Л.А. Лара “Традиционное религиозное мировоззрение ненцев” систематизирована и обобщена целостная структура традиционного религиозного мировоззрения народа и функции ненецких шаманов.

Большую ценность для нашей работы представляет труд Т. Лехтисало (1998) “Мифология юрако-самоедов (ненцев)”, вышедшая на русском языке в переводе Н.В. Лукиной.

Кроме литературных данных, я пользуюсь и собственными полевыми материалами об обрядах и верованиях своего народа.

Для ненцев Вселенная делится на три мира, населённых людьми, животными и различными божествами и духами, – Верхний, Средний и Нижний.

Верхний мир (*Нув' няһы*) состоит из семи слоёв (*Нув' си'ив я'*); восьмой и девятый слои представляют собой бесконечное пространство (Лар Л.А., 1998. С. 17). Ещё Т.Лехтисало отметил: “*Нум* означает у самоедов небо и небесного бога” (1998. С. 24).

Ненцы верят, что земля неподвижна, а движется небо. У земли семь этажей, и семь небес располагаются друг над другом слоями (Лехтисало Т., 1998. С. 12).

Нум живёт на седьмом небе, считается существом духовным, не имеющим образа, известно лишь, что он преклонного возраста. Он всё видит, судьба человека с момента его рождения предопределена *Нумом*. Каждый человек имеет *Нув' падар*” (бумагу *Нума*), где записан весь его жизненный путь.

Только в самых тяжёлых, безвыходных случаях обращаются ненцы к *Нуму*. Это делается во время специальных обрядов. В каждом конкретном случае к нему обращались по-разному. Об этом говорят следующие выражения:

нувм' тёрнава – взывать к богу;

выпава – умилоствить;

хыномдабава – воспевать;

тёрдамбава – досл.: кричать многократно;

нумд' лаханава – разговаривать, обращаться к богу.

Во время болезни, когда другие меры не помогали, родственники проводили обряд *нувм' тёрнава*. По сообщению архимандрита Вениамина, европейские ненцы при жертвоприношении для излечения больного шамана обращались со словами к небу, солнцу, звёздам (небесным светилам): “*Хаер*”, *мань небями*, *иры мань ирими*, *нумгы' – мань нини, ханара*”, *хаңгуртава*” *сяңара*” (Солнце моя мать, месяц мой отец, звёзды мои братья, возьмите дар, больного пожалейте, исцелите)” (Вениамин, 1855. С. 122).

В конце XIX – начале XX в., по сведениям Т. Лехтисало, ненцы собирались на Обдорскую ярмарку в декабре-январе и устраивали праздник на священных местах. “При этом жертвуют *Нуму*, повернувшись лицом на восток, и ворожей (нужен только такой, который умеет предсказывать, а не бить в бубен) говорит: “*Нум*’, отец мой, этот год ты меня защищал, защити и в следующем году, пусть мои олени будут живы!” (с. 14). Т. Лехтисало приводит сведения архимандрита Вениамина о том, что европейские ненцы жертвуют *Нуму* белого оленя на возвышенных местах, головой на восток. Шаман обращается со словами: “*Нум*’, своего оленя даём мы тебе, возьми его!”, и люди кланяются к востоку. Голову и кости ног оленя складывают на четырехугольную доску на вершине столба. *Нуму* вывешивается на верхушке хорея красное сукно, которое мажут жертвенной кровью, и оно развевается в день жертвы и последующую ночь.

Нум’ считается творцом живой и неживой природы, с ним отождествлялось солнце. Ежегодно, когда над горизонтом появляется солнце, в конце января – начале февраля у тундровых ненцев-оленьеводов проводится специальный обряд. Этот обряд описывали многие исследователи. День проведения обряда, посвященного солнцу, был большим праздником. Таким он остаётся до настоящего времени, как показывает нижеследующее описание, относящееся к 1997 г. (Кирипова Л.В., 1997. С. 8).

Накануне праздника оленья упряжка украшается красными поводьями, увешивается колокольчиками. На женские нарты повязываются лоскуты красной ткани. В праздник принято надевать нарядную белую одежду. Ненцы считают, что первый день нового года непременно бывает ясным и морозным.

Если стойбище находится недалеко от святилища, то с восходом солнца в первый день нового года мужчины совершают жертвоприношение. На юго-восточной стороне священного места происходит заклятие оленя Солнцу. На снегу лопаткой вырезают круглое изображение солнца с семью лучами, которое окрашивают в красный цвет оленьей кровью; либо очертание солнца рисуют кровью, используя хвост, отрезанный от шкуры оленя. Круг ставят на священную нарту. В заключение обряда участвующие трижды кланяются Солнцу, “угощают” всех семейных идолов.

Если праздник Солнца нового года проводится в стойбище, то оленя забивают со священной стороны чума. Кровью жертвы мажут другого молодого оленя, который, по убеждению ненцев, вскоре должен стать вожаком стада. На праздник съезжаются гости из соседних стойбищ. На украшенных оленьих упряжках проводят гонки. Мужчины состязаются в борьбе, перетягивании палки. Вечером принято устраивать многолюдное чаепитие, соревнование в исполнении сказаний. Весь январь проходит в гостеваниях, встречах, торгах, обмене новостями и преданиями. Так традиционно отмечали наступление нового года некоторые группы ненцев-кочевников.

Т. Лехтисало отмечает, что у лесных ненцев было два периода жертвоприношений *Нуму*: первый – весной, когда всходит трава и появляются листья, возвращаются птицы и гремит первый гром; второй – осенью, когда исчезают перелётные птицы и выпадает первый снег.

Посвящение живых оленей духам, богам, имеющим в жизни гыданских ненцев важное значение, описано в работе Л. Костикова “Боговы олени в религиозных верованиях хасово” (1930). “*Нуму* посвящается бык – *силер* – беловато-серый. Шерсть белая, а подшерсток тёмный. Ежегодно осенью *Нуму* приносят в жертву оленя, кровью этого оленя ставят на посвященном *Нуму* животном богову тамгу – кровавую богову печать. Этого оленя называют *нумд’ сярвы ты* – букв.: привязанный *Нуму* олень (в значении освящённый. – Г.Х.). Горизонтальная линия, идущая от головы к хвосту, означает ‘божий спинной мозг’ – *нув’ нудо*. Три изогнутые линии, идущие вниз, являются “божьими завязками” – *нув’ иня*. Этими завязками *Нум* удерживает оленя около себя, около своего мозга. Что касается трёх дуг, соединяющих концы горизонтальной линии, то они изображают не что иное, как радугу – *нув’ пан*, или верхнюю одежду *Нума*.”

Посвящали ненцы оленей и солнцу. Как отметил Л. Костиков, “по понятиям хасово, солнце – *хаер*” – мать света – *яля’ небя*, представляется женщиной. Ей посвящают белого двухгодовалого быка. Это – *хаер’ ты* или *яля’ ты* – света олень. Нет ни одного оленевода, который в месяц *лимбя’ иры* – месяц орла (январь) не принёс бы солнцу жертву” (с. 119).

На боку посвящаемого оленя ставят тамгу в виде овала, внутри которого изображена прямая линия с отходящими по

обеим сторонам семью отростками; считается, что этими семью нитями солнце удерживает свет. Обряд жертвоприношения обставляется с особой торжественностью. Приглашаются гости и соседи. Заклание происходит на высоком месте, на холме. Такой олень может быть принесен в жертву в случае болезни своего хозяина. Его душа посылается взамен души больного. Выздоровление приписывается произведённому обмену душ.

Бывают олени необычной окраски, например с белым пятном на лбу, похожим на солнце. Такому оленю предназначено быть *хаер' ты* – оленем, посвященным солнцу. Среди духов, как отметили некоторые исследователи (Житков Б., 1913; Костиков Л.В., 1930), есть покровитель оленей – *Илебям' нэртя* – его представляют человеком средних лет, и ему посвящается серая важенка – *яленана яхадей*. Обряд жертвоприношения *Илебям' нэртя* совершается два раза в году, осенью во время гона и весной во время отела. На посвящаемой важенке ставят метку, означающую, что олень должен жить семь лет. Если олень умирает, его заменяют другим.

Двухгодовалый белолобый олень может быть посвящен и христианскому святому Николаю Угоднику. На нём тоже ставится тамга. Поскольку Николай Угодник – русский святой и ездит верхом, то шаман объяснил Л.Костикову эти знаки так: горизонтальная линия означает возжу – *Нэва' иня* – головная верёвка; волнистая линия с двумя маленькими чёрточками – часть седла; маленькие ремни пойдут поперёк груди, чтобы седло не сползло назад. Другая большая изогнутая линия, идущая почти параллельно первой, изображает *ядабцъ* – посох старика Николая, а поперечная черта, соединяющая основные линии, представляет собой *нэ* – ногу Николая Угодника. Этого оленя посвящают в январе.

У современных ненцев сохраняется традиция обожествления неба и солнца, посвящения оленей *Нуму*, проведения обрядов (см. 3.3).

Явления природы ненцами тоже одухотворялись. Как указывает Л.В. Хомич (1976. С. 19), ветер (*мерця*) – это взмахи крыльев мифической птицы *Минлей*, с семью крыльями на каждом боку. *Минлей* является одним из сыновей *Нума*. Гром – *хэ'*, молния – *хэхэ' ту*, гроза – *хэхэ' сарё* – этим явлениям природы ненцы находили свои объяснения. Т. Лехтисало в

1911 г. отметил, что у лесных юраков имеется верование, будто молния не переходит через протоптанное место, например через дорогу. Вне жилища при грозе не разводят огонь, в чуме очаг закрывают мхом, так как духи грозы гневаются при виде огня. Тундровые юраки также гасят огонь при грозе.

“Тундровые юраки Тазовской бухты говорили, что духи грозы – люди. Их небесное местожительство жаркое и гористое. Когда они едут, то гремит гром, а молнии возникают, когда каменная нарта натывается на горячую гору” (Лехтисало Т., 1998. С. 16). Тундровые ненцы верят, что молнии – это крылья птицы грома, имеющей вид железной утки.

Духу грозы тоже приносят жертвы. Во время грозы или первого дождя из чума из-под края покрытия чума в священном углу на улицу ставят пустую чашку со словами: “*Нэрм’ сей ири, нодядава*” *нэдабта!*” (Дедушка Север, отправь нам ягод!). Если чашка наполнялась водой, это означало, что осенью будет много ягод. После грозы ставили на улице варить мясо в котле. Огонь разводили на склоне, обращённом к востоку. Пар уходил к небу. Отрезали семь кусков мяса, клали возле костра, обращались к *Нэрм’ сей ири* – который считался хозяином Севера: “*Нэрм’ сей ирике, хаһортамд’ нэдабтава*”, *сидна*” *нинав манне*”, *я тяхакумна нэдалёр*”, *яв’ хэвхана хальмерана*” *лэкоця һа, нюкцина*” *вадюдэ!*” (Хозяин Севера, приносим тебе дары, ты видишь нас, кочуй подальше от нас, на побережье кости наших предков, пусть дети и олени растут!).

Существовало такое предание. В давние времена один из сыновей *Иба’ сей хора* (хозяина Юга) Молния женился на дочери Севера. Потом он умер. Жена ушла обратно к отцу. Другой Молния (сын Юга) пришёл свататься к ней, а Север не захотел отдавать дочь. С тех пор братья Молнии вместе с отвергнутым женихом ездят к нему на нартах по небу и просят отдать дочь в жёны брату. Сыновья Севера отгоняют надоевших сватов, сердятся, кидают в них тучи. Тучи сталкиваются друг с другом, оттого и происходит гром и молния (Прокофьева Е.Д., 1953. С. 202).

При первом раскате грома и сейчас говорят: «*Нэрм’ сей Ири не нюм’ хэхэ хосая хая, пумнанда мюсерта хэванондо*’» (Вот Молния поехал за дочерью Севера, за ним аргиши-раскаты поехали). После грозы возле чума находят мохнатых гусениц. Считается, что они падают с неба во время грозы с

“чистого, священного” неба на загрязнённую землю. Берут железную пластину, на которой производят обряд очищения, и подставляют к гусенице, чтобы она сама заползла на железо, произнося: “*Няро ян’, няро ян’*” (на чистую землю, на священную землю). Затем гусеницу с пластины выпускают за *синя’* – заднюю часть чума, ближе к священной нарте.

Во время грозы женщины покрывали голову рогожиной из травы мятлика, а на чум клали лепёшки из глины. Огонь в чуме во время грозы нельзя зажигать, очаг прикрывается железным листом. В это время в чуме нужно прикрыть всё красное. Во время грозы нельзя работать, и обычно рассказываются сказки. Если от грома и молнии не пострадали люди и олени, то хозяин каждого чума приносил в жертву духу грома оленя пятнистой масти. В 1974 г. я была свидетелем, когда один хозяин решил принести в жертву животное коричневой масти. Пока он вёл его, олень вывихнул ногу. «Значит, дух грома не принял жертву», – сказали старики.

В настоящее время даже у кочевых ненцев обряд, посвященный духу грозы (обряд первой грозы), проводится не в полном объеме или варьирует в различных районах. Словесная сторона упростилась и не всегда передаёт символический смысл. Слово в обряде важно не само по себе, а лишь в контексте ритуальных действий.

Например, обряд, описанный Л. Костиковым в 1930 г., выглядит так. Ежегодно весной и осенью приносят жертвы *ид’ ерв* – духу воды. При весенних жертвоприношениях часть жертвенной крови обязательно выливается в реку, впадающую в море, так как он (дух воды) обитает там. Обряд называется *ид’ ерван’ ханонтава*. Череп жертвенного оленёнка, надетый на палку, выставляется на берегу. Под ним, в положении плавающей, помещается одна из рыб, пойманных в последнем неводе. Этой рыбой натирается шея жертвенного олененка для того, чтобы при удушении петля легче скользила. Вокруг водруженного черепа земля засыпается золой, взятой от очага, и на этом месте кладётся несколько костей от жертвы. Предварительно кости в течение нескольких дней лежат в чуме в переднем святом углу – *синяны*, под шкурой жертвенного животного, причём её обязательно сшивают так, что получается как бы целая шкура, но вывернутая наизнанку.

По моим данным, сейчас этот обряд упростился. Во время ледохода (паводков) жертвоприношение *ид' ерв* производится со словами "*Нарка нисянда" тэврара*" – доведите слова и дары наши до своего отца.

Нельзя бросать камни, палки в воду. Детям говорят: "*Ид' ерв иринд сэвм' сарадаңгун*" (проткнешь глаз дедушке хозяину – духу воды).

Ненцы верят, что у устьев рек имеются водовороты, которые затягивают в воду лодки и судна, а также вызывают землетрясения и наводнения (Лехтисало Т., 1998. С. 35).

Весной, во время первого лова рыбы и после его окончания, духу воды делают жертву; если забивают оленя, то выливают водку или кровь в воду: течение доставит ему жертвенный дар. По приглашению он приходит и на жертвенные места, удалённые от воды. Изображений водного духа не делают (там же).

Вероятно, существовал и более архаичный обряд приношения живого оленя духу воды. Об этом также есть сведения у Т.Лехтисало (1998. С. 36): «Поздней осенью, когда олени приходили из тундры к Оби, самоеды опускают в реку у проруби живого оленя, которому связывают ноги и привязывают груз, чтобы он опустился на дно. При этом говорят слова: "Водный дух, посылай мне также и в будущем рыб! Не дай мне утонуть в воде!". При этом нужно сделать также изображение из снега. В Тазовской бухте, на берегу Купеческой реки, Т.Лехтисало видел на верхушке столба старый череп оленя и высушенные сухожилия. Самоед из племени Яр рассказал ему, что они пожертвовали своего умершего отца духу воды. Райкка-шаман рассказывал, что перед тем, как отправиться на охоту за тюленем, китом или белым медведем, жертвуют водному духу оленя со словами: "Старый водный дух! Мы приносим тебе жертву, дай нам вернуться живыми, здоровыми на это место!" "Водный дух, наш дедушка, удостой нас добычи, сырую пищу мы приносим тебе", – молятся тундровые самоеды Тимана, при этом они бросают в море кости ног и череп удушенного оленя (Лехтисало Т., 1998. С. 36).

Разнообразные формы имели обряды вызывания дождя, широко распространённые в быту многих народов мира. Магическим путём призывали мороз, имитируя его во время жары, чтобы убереечь оленей от комаров и оводов. Родивший-

ся в мороз ребёнок водой обрызгивает чум или голым бегают вокруг него. Это пример взаимосвязи между совершенным действием и ожидаемым событием, т.е. имитативная магия. Во время ветра, бурана, тумана человек, оставшийся в роду один, ставит топор лезвием на ветер.

Земля – я, создана *Нумом*. Многие исследователи приводят миф о сотворении земли (Л.В. Хомич, Т. Лехтисало).

Земля, живущие на ней люди, животные и духи местностей – рек, гор, озер – являются Средним миром. Ненцы представляют землю живой, говорят: *я' илелъй* – земля ожила, *я' ха* – земля умерла. Почитание земли в образе женщины – покровительницы *я' миня* (от слова *минесъ* – нести), *я' мюня* (от слова *мюня* – внутри, нутро) трактуется исследователями по-разному.

А.В. Головнёв считает, что для ненцев не существует грани между Вселенской Матерью – *Я' мюня* и Старушкой чума – *мяд' пухуця*. Богиня живёт здесь, в этом чуме, потому что здесь рождается и продолжается жизнь. Ненцы часто вообще не разделяют понятий *мяд' пухуця* и *Я' мюня* (*Я' небя* – Мать-земля) и именем последней называют куклу. Как сообщает Л.В. Хомич, по некоторым данным, *Я' мюня* – это жена *Нума*, которая помогала при родах, вела запись срока жизни человека и “ведала судьбой родившегося вплоть до смерти” (1976. С. 21).

При кажущемся различии все эти определения не противоречат друг другу. Не кто иной, как жена *Нума*, воплощенная в кукле, помогает рождению. Имеется четыре священных места, посвященных женским духам (см. 2.1).

Л.А. Лар (1998. С. 17) считает, что “на девятом небе вместе с *Нумом* живёт богиня *Я' миня* – защитница семьи, душ детей. По верованиям ненцев, душу ребенка создаёт *Нум*, а вручает её человеку *Я' миня* – мать-создательница. Она ведает судьбой человека и своё решение о том, какой быть судьбе, записывает в особую книгу – *ила' падар*”. “В первый день родов убивали оленя для духа земли, череп и внутренности его оставляли на том месте, где лежала роженица” (Попов А.А., 1944. С. 83). Средний мир наделён живыми существами – духами-хозяевами. Каждая сопка, гора, скала, река, озеро имеет своих духов. Некоторые по указанию шамана становились священными.

Нижний мир находится за семью слоями вечной мерзлоты, и там властвует *На* – дух болезни и смерти.

В названных выше работах Т. Лехтисало и Л.В. Хомич даётся краткое описание Нижнего мира, куда переселяются души умерших. Более полную картину подземного мира дают А.В. Головнёв (1995. С. 413 – 433) и Л.А. Лар (1998. С.22 – 24; 72 – 73).

По сведениям Л.А. Лара и моим данным в Нижнем мире властвуют следующие духи:

Хабча минрена (*Хабцяно* "Минрена". – Г.Х.) – злой дух, приносящий болезни.

Мэдна – злой дух, приносящий людям и животным уродство.

Инуцяда – дух, лишаящий человека разума (Г.Х.).

Хансосяда – злой дух, уносящий разум.

Тэри Намгэ – духи в образе разных подземных тварей.

Сустана – дух болезни дистрофии (Г.Х.).

Мал' тэнга – мифическое существо, без рта и заднего прохода, имеющее только обоняние.

При жертвоприношении злым духам оставляют содержимое желудка оленя в виде семи кусков.

2.2.2. ПОЧИТАНИЕ ЖИВОТНЫХ И ПРОМЫСЛОВЫЕ КУЛЬТЫ

Обитателями Среднего мира, кроме людей, являются животные – *сармик*". Слово «*сармик*» в ненецком языке служит для обозначения понятий «птица», «зверь», «животное» и, следовательно, употребляется в очень широком значении. Это понятие конкретизируется путём добавления соответствующих определений: *я' сармик* – 'наземное животное', *выңгана илена сармик* – 'тундровой зверь', *пэдарахана илена сармик* – 'лесной зверь', *яв' сармик* – 'морское животное', *ид' сармик* – 'водяное животное', *тиртя' сармик* – 'летающая птица', *нум' сармик* – (букв.: 'небесный зверь') птица (Терещенко Н.М., 1967. С. 124).

Промысловая деятельность, наряду с основным занятием тундровых ненцев, также нашла отражение в верованиях. К более раннему историческому пласту относится комплекс представлений и действий, связанных с непосредственным взаимодействием человека и объекта охоты. Традиционная куль-

тура ненцев базировалась на оленеводстве, охоте и рыболовстве. Этим видам деятельности посвящены специальные исследования, и их значение общеизвестно. Однако этого нельзя сказать о символике оленеводства, охоты и рыболовства в сфере духовной культуры. «Символика, которую имеют отдельные объекты и предметы оленеводства, охоты и рыболовства, является чрезвычайно древней и порой уходит корнями в каменный век. Она является консервативным элементом, стабилизирующим фактором культуры, поскольку накладывает ограничения на возможность использования самих предметов в новом, не традиционном качестве» (Кулемзин В.М., 1995. С. 65).

О сотворении растительного и животного мира имеются различные варианты мифов.

В одном из мифов рассказывается, как *Нум* ' сотворил Вселенную, человека, затем взглянул на землю и заметил, что там нет дичи. Он спустился к реке, где встретил росомаху. *Нум* ' разрезал её на семь частей, бросил их через голову – так появилась дичь. Передние лапы остались у *Нума* в руках. Он разделил их пополам, и из четырёх половинок возникли белка, соболь, волк и песец (Лехтисало Т., 1998. С. 10). Лехтисало связывает с подобными представлениями особое отношение ненцев к этим животным.

В.И. Васильев при исследовании этногенеза и этнической истории ненцев опирается на исторические предания, одно из которых было приведено ранее в работе Г.Д. Вербова.

«У старика было семь сыновей. Когда дети выросли, они разошлись по всему свету. Пятеро стали хозяевами, повелителями животного мира (белый медведь, бурый медведь, волк, росомаха и мифическая птица *Минлей*). Двое остальных – Харючи и Вануйта – положили начало будущей ненецкой народности» (цит. по: Васильев В.И., 1977. С. 116).

Л.В. Хомич считает, что имеющиеся мифы о сотворении *Нумом* животного мира в представлениях ненцев возникли под влиянием христианства. В сказках рассказывается об изменениях в животном мире, об его усовершенствовании, объясняются особенности отдельных видов животных (Хомич Л.В., 1976. С. 25). Самым почитаемым животным у всех ненцев является *ты* – домашний олень. Объектом охоты издавна был дикий олень – *илебц* '. Покровителем оленей счи-

тается *Илебям' нэртя* (*илебя* от слова *ил'* – жизнь, *илесь* – жить), это слово означает огромное стадо оленей, несметное их количество, к которому стремился любой ненец.

Различные толкования относительно верховного божества *Нума* и *Илебям' нэртя* даются в работах И. Лепехина (1805), В. Иславина (1847), Б.М. Житкова (1913). Л.А. Лар считает, что «к небожителям относится также *Илебям' нэртя*. Он ближе всех к человеку, жертвоприношения от людей принимает непосредственно и поэтому осмеливается вступать с ними в прямую связь – даровать им удачную охоту, охранять стадо и т.д.» (Лар Л.А., 1998. С. 20). Духи отдельных мест, гор, лесов подчиняются божеству *Илебям' нэртя*, живущему на Ямале, хозяину и дарителю пушнины, дичи, зверя, охранителю стад оленей (там же).

С моей точки зрения, божество *Илебям' нэртя* – это хозяин, покровитель домашних оленей. А.В. Головнёв (1995. С. 452) приводит миф о творении, записанный А.А. Поповым. *Нум* выступает в роли Дарителя оленей, отделяющего диких особей от домашних: «Хозяин неба создал домашнего и дикого и сказал дикому оленю: «Всегда следуй за человеком, а иначе на тебя будут нападать волки». *Нум'* следит за установленным природным порядком. Среди ямальских промысловиков «распространено даже поверье, что излишне много добычи промыслять не следует, так как *Нум'* (Бог) не любит, когда слишком много промысляют про запас, и такому самоеду может послать смерть» (Житков Б.М., 1913. С. 223).

По рассматриваемому вопросу большой интерес вызывает работа Л.Костикова «Боговы олени в религиозных верованиях хасово» (1930). В 1927 г. он проводил этнографические исследования среди малоизученной группы гыданских ненцев. В его работе рассказывается, например, о посвящении живых оленей *Нуму*, духам и о жертвоприношениях. Хотя Г.Н. Прокофьев считал выводы Л. Костикова спорными (например, его мнение о том, что институт «зашаманенных» оленей у хасово основан на тотемизме), однако его описания обрядов, совершаемых ненцами-оленоводами, имеют несомненную ценность. Они дают возможность сравнить данные того времени с современными материалами и выявить изменения, происшедшие с тех пор у самой северной группы кочевых ненцев.

Л. Костиков обратил внимание, что, помимо родовой тамги, некоторые олени отмечены непонятными знаками, по своему виду не соответствующими обычным тамгам. Он выяснил, что это олени, посвященные *Нуму* или духам, а также определённым священным местам. Они имели на правом боку специальную тамгу – *хэхэ ' тидте "*мя.

По сведениям, полученным мною в 1990 г. у уроженки Гыданской тундры Г.Х. Яр (1953 г.р.), в 1960-х гг. у её дедушки в стаде были посвященные духам олени. Приезжие *ерв ' луца "* (русские представители советской власти) при подсчётах оленей постоянно расспрашивали старика, почему, помимо личной тамги, на этих оленях есть еще отметины. Боясь прослыть шаманом, дед перестал отмечать посвященных оленей. Эти знаки со временем стали забываться, хотя до сих пор кочевые ненцы соблюдают обряд посвящения оленей родовым священным местам, определённым духам.

Роль таких оленей в жизни кочевых ненцев очень велика. С ними связывается дальнейшее благополучие, а их гибель предвещает несчастье. В Гыданской тундре в 1998 г. был случай, когда посвященная родовым духам важенка – *сядо "*мы ты привела угнанное стадо обратно к хозяину. Перед этим событием было произведено жертвоприношение родовым духам у священной нарты.

В культовой практике ненцев сохраняются следы древнего значения домашних животных – оленя и собаки, о чём имеются сведения в исторической и этнографической литературе.

В.О. Виттом была высказана мысль, что ритуальным животным становится в первую очередь то, которое играет определяющую роль в экономике (1937. С. 28).

К.Ф. Карьялайнен относительно хантов считает изображения реальных или фантастических животных помощниками главного духа. «Остяки называли подобные фигуры «лошадьми» духа, на которых тот совершает свои путешествия» (Карьялайнен К.Ф., 1996. С. 7). Многочисленные фигуры животных в качестве помощников духов могут оказывать определённое влияние на человеческую жизнь, поэтому в их честь был создан собственный культ (Там же. С. 8).

Далее К.Ф. Карьялайнен сообщает, что зооморфные фигурки по своему характеру являются *хор* духа или образованных от него помощников. Эти фигурки животных были по-

мощниками шамана, хранились у шамана, без них он не мог выполнить свою задачу и совершить путешествие к верхним или подземным духам. У вогулов для охоты имеются фигуры хищных зверей, и они приносят им жертвы. Есть фигурки, не принадлежащие никакому духу: щука, карась, медведь, заяц, глухарь, змея, ящерица и лягушка. Поводом для изготовления таких изображений были: болезнь или просьба об успехе.

У ненцев некоторые верования и обряды, связанные с животными, имели магический характер. Магическими свойствами наделялись отдельные органы животных, которые использовались в качестве оберегов (кончик уха, хвост жертвенного оленя, кончик носа песца, кости, лапы медведя). При обряде в честь кого-либо (гостя, детей) кончиком уха оленя проводят по лбу посвящаемого, чтобы осталась красная полоска, само ушко кладут в рукавицу или за шест. Отрезание уха убитого оленя зафиксировал у самоедов (ненцев) ещё В.Ф. Зуев. «Самоеды, когда промышляют дикого оленя, то перво всего отрежут ему уши и на том месте, где сняли с его кожу, кидают в знак благодарности тому зверю и для счастливейшего впредь промысла» (Зуев В.Ф., 1947. С. 78). Обращаясь к современности, замечу, что в городской квартире нашей семьи хранится целая связка таких ушек в качестве талисманов. Раньше хвостом жертвенного оленя рисовали на круге из снега солнце во время обряда *Нуму*, Солнцу.

Ненцы считают, что каждый вид животных имеет своего духа-хозяина, каждое отдельное животное обладает индивидуальной душой, которая расположена у него в носу. Вероятно, с этим связан обычай оставлять нос на тушке при снятии шкурки с пушных зверей (песец, заяц, горноста́й, соболь). Если при оснимывании песца женщина нечаянно обрезала его нос, то считалось, что в капканы мужа песец больше не попадётся. Такое представление обусловлено, вероятно, пониманием того, что именно нос — источник необычайно острого обоняния зверя. Это породило представление о носе как вместилище «души», поэтому кончики носов многих животных наделялись магической силой.

Роль оленя в социальной и сакральной сфере жизни ненцев раскрывается и в следующих фактах.

Для объявления войны между самоедскими группами практиковалось следующее: желающие объявить войну пускали в

оленье стадо противника быка с нарисованными на его боку изображениями лука и стрелы. Ненцы или энцы, найдя в своём стаде такого оленя, по меткам на ушах узнавали, кто собирается с ними воевать, и готовились к войне.

Олень (*ты*) был основным жертвенным животным. По сведениям Л.В. Костикова, относящимся к гыданским ненцам, при рождении ребёнка, если были тяжёлые роды, приносили *мяд' пухуця* (домашнему духу) жертвовали оленя. После отпадения пуповины у ребёнка муж приносил в жертву оленя у изголовья жены: если мальчик – то быка, если девочка – то важенку. Шкуру и камусы отдавали старухе, принимавшей роды *сю' небя* (пупковой матери, отрезавшей пуповину). Голову оленя клали на то место, на котором лежала роженица, и оставляли там (Костиков Л.В. Архив). В работе “Боговы олени в религиозных верованиях хасово” он подробно изложил сведения о некоторых обрядах, связанных с оленями; например, о посвящении живых оленей верховному божеству *Нуму*, духам и о жертвоприношениях.

Посвящению оленя *Нуму* (верховному богу или верховному началу) предшествовало жертвоприношение, во время которого оленевод теплой печенью жертвенного животного ставил на левом боку посвящаемого оленя тамгу – *хэхэ' пидте'* мя. Это был обязательно бык *силер'* – беловато-серый, он становился неприкосновенным и служил украшением стада.

Во время осеннего жертвоприношения, перед началом охотничьего промысла белые жертвенные олени ставились головой в сторону, откуда приходит тепло, а тёмные – в сторону, откуда приходит холод. М.Ф. Косарев (1984. С. 216) со ссылкой на разных авторов сообщает следующее. Верхнему светлему божеству *Нуму* мезенские ненцы приносили в жертву белого оленя; ритуал совершался днём на самых высоких горах, оленя обращали головой к востоку. Злому богу (*Сядэю*) туруханские ненцы жертвовали чёрного оленя; ритуал совершался после заката солнца, голову животного поворачивали к западу.

В этих обрядах мы видим необходимость разделить, противопоставить и локализовать светлые и тёмные силы – добро и зло, тепло и холод, рождение и смерть.

Трудно переоценить роль, которую играл олень в жизни традиционного ненецкого общества. Содержание домашнего

и охота на дикого оленя определяли хозяйственную направленность культуры ненцев, их быт и образ жизни. С домашним оленем было связано множество примет, приведём одну из них. Бывает, что оленията отбиваются от своих матерей-важенок, удаляются от стада и целый день с хорканьем бегают около чумов (рис. 25). Это предвещает падёж оленей. Ненцам присуща высокая степень почитания оленя, его образ занимает видное место в традиционных верованиях и обрядах народа.

Почти все обряды связаны с оленем, от которого зависело существование самого человека, и поклонение ему имело целью заботу о человеке. Поэтому древние обряды и ритуалы, запреты и установки, связанные с культом оленя, со временем не были растеряны, а дополнялись новыми. Например, перед отъездом на священное место духу этого места около чума жертвуют оленя и окуривают всех отъезжающих (см. в разделе 2.1). В обряде, посвященном духу грозы, приносится в жертву *надвы' ты* – пёстрый олень (см. в разделе 2.2.1).

Ритуальное убиение священного животного считалось актом отправления его божеству в дар, а также выполнялось для передачи подарков и просьб людей. В ритуалах основное внимание уделялось голове, причем последняя нередко была единственной наличествующей частью животного.

М.Ф. Косарев считает, что культ животных в Западной Сибири был культом голов (1984. С. 188).

В погребальном процессе есть обряд *латам' хэвотава* – окропление первой доски перед сооружением гроба. Её мажут кровью жертвенного оленя. Осенью, после выпадения снега, ездовых оленей закалывают на могиле, они должны служить покойнику средством передвижения в Нижнем мире. Летом этот обряд не производят, считается, что вслед за такими жертвами уйдут все олени.

Вторым по значению жертвенным животным у ненцев является **собака** (*вэнеко*). С нею связаны различные представления религиозного характера. К собаке у ненцев всегда было почтительное отношение, связанное с её ролью в окарауливании оленей.

В числе магических обрядов, направленных на сохранение жизни, были обряды, связанные с собаками. Т. Мехтисало описан обряд принесения в жертву собаки. Вырезанный из

дерева *сядэй* смерти был поставлен снаружи чума, с той стороны, где лежал больной. Затем охотничью собаку больного обвели вокруг чума против солнца и оглушили её. Самоед вынул ещё долго бившееся сердце собаки и прижал его острым концом к *сядэю*, при этом он то и дело смазывал изображение кровью. Далее он обвел оленя по ходу солнца вокруг чума, одновременно призывая некоторых местных духов. Когда задушили жертвенное животное ремнём на священном месте позади чума, самоед повесил почки оленя на сооруженное им жертвенное дерево и побрызгал кровью в четырёх направлениях света, на одежды *хэхэ* (идолов) и на шкуры с медвежьей головы. Больному дали съесть сырое сердце оленя.

Если ворожей располагает достаточной силой и замечает, что *На* (главный хозяин злых духов) захотел украсть человека, например без ведома *Нума*, то в стороне от чума смерти жертвуют собаку (Лехтисало Т., 1998. С. 97). При похоронном обряде не говорят «убить или принести в жертву собаку», а говорят: «*ерванда пумна Нэдабтавы вэнеко*» – отправленная за хозяином собака.

Особый интерес представляют моменты, связанные с ролью собаки в культовой практике, например в качестве жертвенного животного.

Приносят в жертву собак белой масти. На жертвенном месте оставляют шкуру и череп собаки, мясо выбрасывают.

В хозяйственной и культовой практике собака является средством обмена и дарения. Чистопородную, оленегонную лайку можно обменять на одного оленя (см. в разделе 1.1).

Используется собака и для обмена души. При тяжёлом заболевании, когда другие меры не помогали, на улице, против изголовья больного душили собаку. Её душа отправлялась взамен души больного хозяина. Удавкой служила подвязка от кисов больного, которую вешали за шест над его головой. Больной о совершаемом обряде не должен знать. В настоящее время такие жертвы не совершают, больного везут в больницу.

«По данным Г.Д. Старцева, собаку приносят в жертву олицетворяющему зло *Нылеке*, также его помощнику, хозяину моря – одному из самых злых и грозных духов. При жертвоприношении ему убитую собаку целиком бросают в воду» (цит. по: Мошинская В.И., Лукина Н.В., 1982. С. 53).

В.Н. Чернецов зафиксировал у североямальских ненцев в 1928 – 1929 гг. жертвоприношение собак только на р. Юрибее, на святилище рода Яптик *Яптоко хэхэ*. Это место обитания сына *Нума* (*Нув' ню*), здесь он заблудился в буран. «Теперь здесь священное место и место самого сына *Нума*. В жертву ему приносят собак и оленей» (Источники..., 1987. С. 118).

Следует отметить, что у ненцев собаке приписывается и известная роль в представлениях о цинге. Цинга боится крови. Поэтому при её появлении нужно разрезать ухо и намазать кровью лицо или же убить собаку и намазать её кровью губы (Источники..., 1987. С. 119). Цингу изгоняют, давая больному пить кровь оленя, ею намазывают также полозья нарт больного. Н.М. Янгасова (1938 г.р.) вспоминает, что в послевоенные годы, когда её родители были безоленными, при цинге давали пить капли крови с надрезанного уха живой собаки и съедать ушные хрящи и сердце зайца в сыром виде.

В статье В.И. Мошинской, Н.В. Лукиной приводятся сведения о жертвоприношении собак на севере Западной Сибири на основе археологических данных. На жертвенном месте Усть-Полуй (I тыс. до н.э.), наряду с остатками жертвоприношения человека, были найдены костные останки 15 собак, черепа которых, видимо, тщательно охранялись и были спрятаны особым образом. Авторы предполагают, что здесь практиковалось принесение в жертву человека, а гораздо чаще – замещающих человека собак. Надо сказать, что идея замещать человека ближайшим животным – собакой – появилась в глубокой древности и оказалась очень живучей, особенно в районах и у народов, где к собаке сохранилось древнее почтительное отношение (Мошинская В.И., Лукина Н.В., 1982. С. 56).

Исследователи признают, что у северосамодийских народов из двух жертвенных животных – собаки и оленя – более древним являлось первое (Долгих Б.О., 1960. С. 81; Грачева Г.Н., 1971. С. 218).

Ненецкий род Яндо, означающий род собаки, делится на *падвы яндо* (пёстрые), *налто* (короткошерстные) и *яндо*.

Бережное, почтительное отношение к собаке выражается в ряде обязательных норм поведения: её нельзя бить, тем более, убивать. Во время еды, когда собака смотрит на человека, надо дать ей что-нибудь, нельзя её дразнить. Собака может пожаловаться духу Нижнего мира – *Нылека* – посреднику *На*.

Традиционная ненецкая женская шуба шилась в верхней части из меха выдры, белки, средняя – из оленя, нижняя – из чередующихся полос собачьего меха и сукна (*вэн'вэсота паны* – собакой ополовиненная одежда).

Нечистота женщины является одной из центральных категорий традиционной духовной культуры ненцев. Женщина связана с материально-телесным низом. Собака – представитель Нижнего мира. Подобное вертикальное членение костюма Н.М. Теребихин рассматривает в связи с космологическими представлениями о трехчастном устройстве мира, выраженными зооморфными символами (Верхний мир – бобёр, белка, лисица; Средний мир – олень; Нижний – собака). Связь бобра с Верхним (чистым) миром прослеживается в обрядах очищения территории жертвенного места, которое окуривалось дымом тлеющего бобрового волоса (Теребихин Н.М., 1998. С. 30).

Олень – зооморфный символ Среднего мира, и в этом отношении он уподобляется человеку, который также занимает срединное положение в ненецкой космографии.

Собака – существо Нижнего (нечистого) мира. Поэтому собак приносили в жертву «злым духам и их главному хозяину *На*, живущему глубоко под землёй, под слоем вечной мерзлоты» (Там же. С. 18). Шерсть собаки считали «поганой», поэтому её мехом обрамляли именно нижнюю часть женской одежды.

Приведенные выше материалы свидетельствуют, по нашему мнению, о древности пласта культуры ненцев, связанного с собаководством, о развитии у них своеобразных религиозных представлений, относящихся к этому животному.

Относительно волка (*сармик*) Т. Лехтисало отмечал, что юраки видят в нём «священное» животное, *Нылека*. Описательные названия волка: «кто-то», «длиннохвостый», «хвостатый старик», «хвостатый зверь». Его шкуру нужно хранить в нарте хэхэ, чтобы волк не сжирал оленей. Стадо можно защитить, повесив его деревянное изображение с цепочкой на *сэдэя* и принеся обоим жертву.

Если один оленевод рассердил другого, то тот может наравить на его животных волка, изготовив его деревянное изображение с цепочкой на шее. Он направляет фигуру в сторону стада, бьёт её цепочкой и говорит: «Иди, иди, задуши,

сожри! Наполни свой желудок!» Считалось, что можно вызвать нападение волка на оленей, если произнести его название *сармик*, а также если женщина обойдёт вокруг чума через священную сторону или пройдёт перед священной нартой и перед священным шестом *симзы*.

Волк не отважится напасть на стадо, если кротом или «священной мышью», «священной землёй» обвести животных (Лехтисало Т., 1998. С. 42).

В. Тоболяков у гыданских ненцев видел двух волков, которых хозяин собирался отпустить, когда они вырастут. «Они побегут к своим волкам и расскажут, что мы с ними хорошо обращались, тогда волки не будут больше нападать на наши стада. В уши им я вставлю цепочки, и люди не будут в них стрелять. Они будут богами» (Тоболяков В., 1930. С. 91).

Бывают случаи, когда имеется *намдёда халмер* (букв.: сидячий покойник), непохороненный умерший, которого везут на родовое кладбище, и пока его не похоронят, волк будет кружить у стойбища и задирает по одному оленю. Если волки задирают по одному оленю и оставляют их целиком, это предвещает чью-то смерть. В таком случае ненцы говорят, что это *мяды' саркабтама* (букв.: пробка или крышка для чумовища), что означает будущую жертву для закрывания входа в Нижний мир.

Ненцы хорошо знают повадки волков. При облавах с вертолётов волчьи следы иногда неожиданно исчезают, и лётчики бывают в недоумении. Ненцы же знают, что волки идут обратно по тропе и прячутся под «козырьки» снега в оврагах. Убитого волка нужно подвозить со стороны дверей чума, а со священной стороны нельзя. В оседлой жизни, где нет оленей, шкуру волка целиком (подобно горностаю) хранят как оберег от покойников в доме.

В костюме шамана обычно используется шкура медведя, и только шаман категории *мэторта* может использовать волчью шкуру.

В качестве хтонического существа (*һылека* – злой дух) волк у ненцев не почитается. Его убивали, если он нападал на стадо. Сейчас у молодых ненцев-оленоводо-в к волку нет отношения как к священному животному. Для поселковых ненцев волк стал объектом охоты, облав (рис. 26).

В 1960 – 70-х гг. рыбозавод поощрял добычу волка. Убивший волка оленевод получал оленя из рыбозаводского стада и денежную премию.

В качестве оберегов служат **шкурки горностая**.

Особое отношение к горностаю – *ния* зафиксировано у многих народов Севера, в том числе у ненцев. Например, у коми в прошлом мясо горностая считалось действенным охранительным и лечебным средством. Его привязывали на шею заболевшей собаки: размельченное сушеное мясо горностая давали вместе с хлебом лошадям, заболевшим «шатуном». Высушенную тушку горностая в качестве оберега вешали над косяками дверей, посредине потолка или на косяке того окна, возле которого размещались на ночлег. Пахучие железы, вырезанные у добытого горностая, носили в повязках на поясах или привязывали их на шею домашних животных (Сидоров А.С., 1928. С. 15).

В ненецкой мифологии горностай причастен к Нижнему миру. Перед закрытием гроба проводится обряд «выведения души». Пожилая женщина водит по краям гроба шкурой горностая, подражая при этом его голосу. Подобный обряд проводится у обских угров, но вместо шкурки горностая «у северных хантов... используется беличий хвост или ветки шиповника» (Чернецов В.Н., 1959. С. 144 – 145).

Охранительная сущность горностая обуславливается тем, что он отпугивает злых духов Нижнего мира. Охранительное и лечебное воздействие оказывает его солярная ипостась. «Связь здесь, видимо, такая: белоснежный ценный мех – солнце – здоровье; неприятный вкус и запах мяса горностая – болезнь – Нижний мир; горностай – болезнь – воздействие на болезнь» (Конаков Н.Д., 1990. С. 115).

Особое отношение к **медведю** – *варк* существовало почти у всех народов Сибири. По обычаю, ненцы (тундровые и лесные) при встрече с медведем вступают с ним в разговор. Содержание медвежьего праздника раскрывается в ритуалах праздника обских угров, народов Дальнего Востока, подробно описанного многими путешественниками и этнографами.

Т. Лехтисало описал этот обряд в начале XX в., но он исполняется и в настоящее время. Ненцы при встрече с медведем ведут разговор. Его просят уйти по-доброму – *хань* ” (уйди), если же зверь стал добычей, его приглашают быть гостем:

Мякани мядонзь ту” – Будь гостем в моём чуме! Тушу свежесвали на месте. Т. Лехтисало писал, как при возвращении в стойбище оповещали жителей о своём возвращении стрельбой из ружей. Женщины встречали прибывших с медведем охотников, размахивая платками и крича: «Новый зять приехал!» или «Новая сноха прибыла!» (Лехтисало Т., 1998. С. 40). Голову и лапы медведя укладывали на дощечку и ставили в *синя*’ на противоположной от входа стороне чума, считавшейся священной и чистой. В пасть медведю вливали вино, а лапы и морду мазали оленьей кровью. При этом говорили: «Твой отец и мать разрешили тебя убить! Не считай это грехом! Разреши мне тебя в будущем убивать и оставаться здоровым!» Череп медведя вешали на дерево, а кости собирали и либо закапывали в землю, либо опускали в воду, чтобы собаки не нашли.

Култ белого и бурого медведя у ненцев раскрывается в монографии А.В. Головнёва (1995. С. 455 – 472). В фольклоре северных ненцев белого медведя называют *Тай-Нялюй-Варк* (гололобый медведь), бурого медведя *Си”ив-нютя Варк* (семидетный медведь).

Духу белого медведя посвящается олень – бык белой масти. Его не запрягают в нарты, а по истечении семи лет приносят в жертву *Тай-Нялюй-Варк*. Его место занимает в стаде новорождённый белый оленёнок. По моим данным, гыданские ненцы-оленоводы соблюдают и сейчас эти обычаи. Посвященного оленя приносят в жертву вновь посвящаемому. А.В. Головнёв приводит описание разделки добытого белого медведя и обряд заклания оленя в честь зверя.

Для перевозки разделанного медведя принято использовать семь нарт: на одну грузят позвоночник, на другую – рёбра, на третью и четвёртую – две лопатки с лапами, на пятую и шестую – задние лапы, на седьмую – жир. Голову и шкуру временно оставляют на месте разделки. Возвратившись из стойбища и уложив на нарту медвежью голову и лапы с когтями, охотник отправляется на святилище. Там он оставляет их с солнечной (юго-восточной) стороны от *хэхэ* и *сядэев*, кланяется и произносит: «*Нэвар тюкохона На, хадид’ Нани’ тюкохона На*”, *хананами юНгу*. – Голова твоя здесь, когти твои здесь, я не взял с собой ничего» (Головнёв А.В., 1995. С. 457).

Гыданские ненцы мясо и шкуру белого медведя зарывают под снег вне стойбища. Части головы без черепа варятся на священном месте. Череп со шкурой кладётся на священную нарту. Как часть обряда, приносится в жертву олень. Таким образом, воззрения, связанные с белым медведем, похожи у всех северных групп ненцев и сохраняются в исследуемый период.

В последние годы частыми стали случаи появления бурых медведей-шатунов на Гыданском полуострове. Они разрушают оставленные в тундре нарты с вещами в поисках продуктов. Верования и обряды в отношении бурого медведя схожи с теми, что описаны выше и связаны с белым медведем.

Весной 1999 г. живущий в посёлке Гыда ненец убил бурого медведя (*я' мядондам' сыхыдавы* – букв.: живущего в земле обвязал, завязал). В качестве угощения он отправил в Салехард родственникам мясо медведя и наказал, чтобы кости собрали в банку и отнесли на священное место. В это время в гостях в Салехарде находился ненец, живущий на Северном Ямале. Он собирался ехать на священное место *Хэхэ'-Сая* (в литературе *Хаен-Сале*) на побережье пролива Малыгина и согласился отвезти кости бурого медведя на святилище. Таким образом, мы видим, что и городские ненцы соблюдают обычаи, связанные с медведем.

В отношении медведя ненцы употребляют описательные названия. Само название медведя *варк* редко употребляется. Произнесение его настоящего имени означает призывание, так как он обладает тонким слухом, слышит все, что о нём говорят, особенно в ясную погоду. Считалось, что медведь обладает даром всеведения (Терещенко Н.М., 1967. С. 125).

Тундровые ненцы белого медведя называют *явэ* – морской, бурого – *ям' мядота* – использующий вместо жилища землю.

Медведи вызывают страх у людей, они разрушают нарты с оставленными вещами, оставляя людей без одежды и продуктов питания. Люди вынуждены искать способы защиты от медведей, в том числе и вполне современные. Так, один ненец проезжает несколько раз по кругу вокруг своих нарт на снегоходе «Буран», отчего на земле остаётся запах бензина, и медведь не трогает нарты. Как отмечает Н.М. Терещенко, «помимо острого слуха, медведи обладают и тонким обонянием – их отпугивают многие, порой едва различимые человеком

запахи. Отсюда возникновение обычая «очищения» как самого человека, так и отдельной вещи, в первую очередь, при помощи окуривания» (Терещенко Н.М., 1967. С. 125).

Считается, что магической силой обладают лапы медведя. При добыче медведя проводят обряд *манабтава* (от слова *мана* – лапы медведя), лапами медведя мажут кулаки мальчиков, при этом просят: «*Нюр' ныхамд' мэ"ная, ладвэда вуни хаңгу*»! – Пусть у сына будет твоя сила, но чтобы удар его кулака был не смертельным!» По отношению к медведю нельзя вести себя высокомерно. Во время сбора ягод для медведя оставляют пищевую жертву и горстку ягод – независимо от того, живёт он в этой местности или нет.

Связанные с медведем обрядовые действия имели цель возрождения зверя, его задабривание. В течение последнего десятилетия стали часто появляться медведи-шатуны. Несколько лет назад по посёлку Гыда бродил белый медведь. Весной 1999 г. в тундре бурый медведь задрал человека. В силу этих обстоятельств старшее поколение было вынуждено возобновить обряды в отношении медведя и передавать их молодым.

Верования, касающиеся птиц (*нув'сармик*"), также отражают довольно архаичные представления ненцев о животном мире.

Наблюдается почтительное отношение к гагаре – *нюня*. В мифе о сотворении земли *Нум'* отправил гагару под воду доставать землю (Лехтисало Т., 1998. С. 8).

С детства помню такую легенду: когда гагара была человеком, у неё были олени. В месяц комариной жары человек перегонял стадо между двух озер. Обезумевшие от комаров и оводов олени повернули назад на ветер и растоптали гагару-человека. С тех пор перед грозой гагара на озере плачет: «*Товарлык! Товарлык!*» – призывает оленей бежать за озера. Красивое оперение гагары напоминает парку, кости крыльев и ног выглядят деформированными, как бы сросшимися после перелома.

У ненцев существует много примет, связанных с птицами. Весной по грудишке утки *нябы* узнают, какое будет лето. Грудинку смотрят на свет, и если на ней виден тёмный оттенок – это к холодному лету; если оттенок светлый – к жаркому лету.

Гнездо воробья повернуто к солнцу – это предвещает холодное лето, и наоборот. Если чайка *халэв* садится на *ты*” *падема* (место, где кружились олени в период жары и гнуса), значит, олени будут болеть и будет их падёж. Существовали традиционные приметы, связанные с ласточкой. Их современная форма описана в разделе 3.2.

У ненцев обнаруживаются пережитки древнейших тотемистических верований. Об этом говорится в работе Л.В. Хомич (1976. С. 25 – 30).

Промысловые культы, умиловительные по своему характеру, составляют основу обрядов на священных местах.

Основной формой отправления культов являются семейные (родовые) жертвоприношения, входящие в цикл календарной обрядности.

2.2.3. ЖИЗНЕННЫЙ ЦИКЛ ЧЕЛОВЕКА И КУЛЬТ ПРЕДКОВ

Частичное описание обрядов жизненного цикла (родильный, свадебный, погребальный) имеется в литературе XVII – XVIII вв. Путешественников, миссионеров, исследователей интересовали экзотические обычаи аборигенов, однако их описания носят краткий, поверхностный характер (Зуев В.Ф., 1947; Белявский Ф., 1833; Иславин В., 1847; Житков Б.М., 1913 и др.). В сочинении В.Ф. Зуева главы называются: “О сватах и свадьбах”, «О “женских нуждах”», “О рождении”, “О погребении”.

Первоисточниками сведений об обрядах являются работы по этнографическим группам ненцев: о европейских – А. Куроптева “Свадебные обряды самоедов” (1927); о гыданских ненцах – Л. Костикова “Законы тундры” (1930); по ямальским ненцам – в книге Б. М. Житкова «Полуостров Ямал» (1913). Л. В. Хомич в двух монографиях «Ненцы» (1966, 1995) в разделе «Брак и семья» достаточно подробно описала и проанализировала основные моменты свадебного обряда. В разделе “Религиозные представления” рассмотрены домашние покровители, культ предков, сакральные куклы *нытарма* и *сидряңг*, а также похоронный обряд.

В работе представителя европейских ненцев А.Д. Евсюгина “Ненцы Архангельских тундр” (1979) даётся достаточно подробное описание обрядов ненцев того региона.

Как установила Л.В. Хомич, «при сравнении всех этих описаний бросается в глаза единообразие свадебных обрядов у всех групп ненцев, начиная с конца XVIII и до начала XX века» (1966. С. 163).

Необходимо отметить, что все авторы (кроме Б.М. Житкова) считали положение ненецкой женщины приниженным, бесправным. Ещё в начале XX в. Б.М. Житковым зафиксированы случаи, когда богатые люди имели 2, 3 и 4 жены, у которых иногда были отдельные чумы. По сведениям моих информантов, мужчина не должен жениться четвёртый раз. «В хозяйстве и во всей жизни самоедов жёны играют большую роль. Ничего похожего на приниженное положение нет. То, что говорится иногда по этому поводу в популярной, а иногда и в научной литературе, основано на неправильно понятых религиозных обычаях: женщина «не чиста» в определённое время, не должна есть мясо медведя и т.д. Это не мешает мужу советоваться с женой о всех делах и обращаться с ней неизменно ласково» (Житков Б.М., 1913. С. 287).

Особое положение женщины в традиционном обществе ненцев связано с её сакральным статусом, обусловленным так называемой «нечистотой» в критические дни и особенно в период родов (см. об этом в разделе 2.2.4).

У ненцев не принято, чтобы мать запасалась необходимым по уходу за ребёнком до его рождения, – это должна делать бабушка. Когда же бабушки нет, будущей матери приходится самой заранее готовиться к предстоящему событию. Женщина готовилась стать матерью незаметно для окружающих. Летом собирала и сушила как можно больше мха (сфагнум) – *няр-цо*. Мох сушат несколько дней на кочках, затем высушенный мох собирают в мешки. Если заканчивается мох, покупают у других. Зимой для женщин, имеющих маленьких детей, мох становится предметом первой необходимости.

В литературе отмечается, что ненцы ставили специальный чум (см. в разделе 1.2) для роженицы *ся "мэй" мя* – сакрально «нечистый» чум. Для этого, вероятно, выделялся специальный чум, если зажиточный ненец имел двух и трех жен, живших в разных чумах. Отдельный чум можно поставить лишь летом, когда позволяют погодные условия и не требуется несколько покрытий.

Как уже отмечалось в разделе 1.2, ненцы считали, что появившегося на свет ребёнка первой встречает *ту' хада* – хозяйка родового огня (т.е. огонь). При родах особая роль отводилась хозяйке чума – покровительнице женщины – *мяд' пухуця*.

У енисейских ненцев "в первый день родов убивали оленя духу земли, череп и внутренности его оставляли на том месте, где лежала роженица" (Попов А.А., 1944. С. 83).

Колыбель *ебц* в семье обычно бывает одна. Её описание есть в работе Л.В. Хомич (1988). В колыбель ребёнка кладут после отпадения пуповины. До этого он находится в сшитой шкуре, поэтому ребёнка называют *хобатна* – в шкуре, шкурный (ямальский говор). В настоящее время этот "допупковый" период проходит в больнице, под наблюдением детского врача, а обряды проводятся по возвращении матери с ребёнком в чум. Следовательно, происходит упрощение родильного обряда: не делается признание в изменах в случае трудных родов, не производится отрезание пуповины приглашенной женщиной, а значит, отсутствует и *сю' небя* – пупковая мать. Эту роль выполняет акушерка или врач-гинеколог.

В участковой больнице беременных женщин из тундры ставят на учёт. Женщина несколько раз специально приезжает в больницу на приём к врачу-гинекологу. Перед родами её привозят на оленях или в назначенное время вызывается санитарный рейс в стойбище за роженицей. После родов женщина с ребёнком некоторое время наблюдается в больнице. Ребёнок регистрируется в администрации, ему выписывается свидетельство о рождении. По возвращении в чум из больницы производятся обряды очищения роженицы, ребёнка и вещей, устраивается жертвоприношение в честь новорожденного.

Официальное имя даётся вскоре после рождения ребёнка во время регистрации, оно записывается в свидетельство о рождении и в похозяйственную книгу. Некоторые родители не придают большого значения этому имянаречению. В тундре ребёнок получает и ненецкое имя *невхы нюм'* (букв.: древнее имя) в значении "имя умерших родственников". Иногда в семье даётся ещё одно неофициальное, но "русское" имя (например, не нравится имя Зоя, пусть будет Анна). В таком случае, при поступлении в школу у ребёнка оказывается два рус-

ских имени. В последние годы меняется именной фонд. Наряду с ненецкими и русскими появились экзотические имена из кинофильмов.

Рассмотрим изменения в свадебном обряде, которые происходят на наших глазах. Традиционная свадьба устраивается в стойбище. Затем молодые приезжают в посёлок, в администрации регистрируется брак, выдаётся свидетельство о браке. Фрагменты ненецкой свадьбы вошли в документальный фильм Л. Казавчинского и А. Лапсуй “Нэнэй нэнэць” (1990). Современный свадебный обряд ненцев был показан на окружном фольклорном фестивале в 1990 г. в п. Питляр Ямало-Ненецкого автономного округа. Фестиваль был организован национальной интеллигенцией, а для свадебного обряда был разработан и написан сценарий, соответствующий ненецким традициям. В качестве жениха и невесты выступала молодая пара, уже живущая вместе и имеющая ребёнка, но у которой ещё не было свадьбы и официальной церемонии регистрации брака (см. приложение 4).

Согласно сценарию, в первый день свадьбы в чуме семьи невесты исполнялись предания, песни, близкие по тематике к свадебным обрядам, повествующие о том, как сватали невесту. Включается магнитофон, звучат ненецкие песни в исполнении певцов Т. Лар и Г. Лагея. На второй день идёт продолжение традиционного обряда. Приходит глава администрации посёлка, чтобы оформить заявление о браке. Мужчины сооружают арку, через которую должны прогнать аргиш невесты с целью проверки прочности нарт и добротности упряжи. На второй день свадьба должна продолжаться в стойбище жениха. В условиях посёлка это делается в его доме.

Производится обряд жертвоприношения оленя. Мать невесты и мать жениха вводят в чум невесту. Мать усаживает дочь на то место, которое она должна занимать всю жизнь. При этом говорит свои напутственные слова с пожеланием добра и счастья. Затем происходит чаепитие в чуме жениха. Заходят глава администрации и секретарь, они торжественно вручают свидетельство о браке. Начинается трапеза, высказываются пожелания молодожёнам и их родителям. Работники администрации провозглашают тост “горько”. В этот же день проводятся спортивные состязания, выступления народных коллективов.



Рис. 25. Отбившиеся от стада телята - предвестники падежа оленей. Гыданская тундра, 1996. Фото автора.



Рис. 26. Охотник с добытым волком. Сев. Ямал, 1998. Фото М. Окотэтто.



Рис. 27. Хорей и крест на могиле крещеного ненца. Приуральский район, 1996. Фото Л. Липатовой.



Рис. 28. Угощение изображения предка (нытырма). Гыданская тундра. Фото автора.

На третий день родители невесты прощаются с дочерью, затем с родителями жениха. В нарты упаковываются подарки от семьи жениха, отлавливаются олени, полученные семьей невесты в качестве калыма. Гости разъезжаются.

Обычай *не'мир* переводится как "плата за женщину" (в литературе "калым"). *Не'мир* выражается в определенном количестве оленей, одежды, нарт, пушнины. Полученные в качестве калыма олени впоследствии должны служить материальной поддержкой дочери, выданной замуж.

Всю дальнейшую жизнь родители будут одевать дочь, одаривать ее оленями, подарками. После смерти родителей это будут делать их сыновья, т.е. братья выданной замуж девушки, а затем и их дети, так как они унаследовали калымных оленей. Например, моей матери идёт восьмой десяток, и до сих пор её одаривают братья и их сыновья то новой женской шубой, то оленями.

Приданое имеет каждая невеста. Количеством его и определялся натуральный выкуп. Об этом ненецком обычае написала Е.Г. Сусой в книге "Из глубины веков" (1994. С. 38 – 39). Она считает, что при заключении брака родители невесты не всегда получают прибыль. Возмещение приданого являлось как бы залогом доброжелательных отношений между семьями жениха и невесты.

У невесты из богатой семьи приданое больше, соответственно, и возмещающая его плата (калым) должна быть выше, чем в семье с ограниченными возможностями, – при одинаковых навыках мастерства и самостоятельности у девушек. От родителей невеста получает целый аргиш: женскую нарту, запрягаемую четырьмя оленями, нарты для перевозки досок для пола чума, запасных вещей, постели, шестов. В каждую из нарт запрягают по два оленя. От стада родителей отделяются важенки, быки-производители, и *навки* – ручные олени (Сусой Е.Г., 1994. С. 39).

Разрушение обычая выплаты калыма и получения приданого началось от межнациональных браков в 1960-х гг. Например, в п. Гыда начало этому процессу было положено в те годы браком учительницы-ненки с коми-зыряннином. Сами факты выхода ненецких женщин замуж за людей иной национальности (вначале единичные) вызывали у сбродичей резко отрицательное отношение. Однако первые случаи женитьбы ненцев на женщине не своего народа вызывали не столь ост-

рую реакцию, особенно если жена, хотя бы на некоторое время, уезжала с мужем в тундру. Тем самым было положено начало отказу от калыма и приданого. С учащением случаев межнациональных браков это становилось привычным, т.е. ненцы стали мириться с нарушением древней традиции. Этому способствовали и браки другого рода – между ненцами, живущими уже не в тундре, а в посёлках. Такие браки одобрялись по той причине, что заключались между представителями своего народа. Это стало характерным к концу 1970-х гг. О калыме и приданом здесь тоже речи не шло. Это инновация, т.е. отказ от калыма и приданого, к концу XX в. окрепла ещё более, так как число указанных выше браков постоянно растёт. В тундре эта традиция устойчиво сохраняется, однако уменьшается размер выкупа за невесту и, соответственно, величина приданого.

Похоронный обряд описан в трудах многих путешественников и исследователей конца XVIII – начала XX в., хотя специальных работ по этой теме пока нет. Л.В. Хомич в своих работах отмечает основные, наиболее характерные моменты, сохранявшиеся, видимо, на протяжении длительного времени (1966, 1976, 1995). Конструкциям погребальных сооружений у ненцев и связанной с ними терминологии посвящена работа Г.Н. Грачёвой (1971). Краткое изложение ненецкого обряда перевода человека из реального в потусторонний мир дано В.М. Кулемзиным (1994).

Ненцы верят в предзнаменования болезни и смерти: неожиданная гибель нескольких оленей или неудача в ловле, как и неожиданно большая добыча. Скорую смерть предвещала неожиданная удача на охоте или на рыбалке, если у других этого не наблюдалось. Об этом пишет Т. Лехтисало (1998. С. 93). Такое поверье сохраняется до сих пор.

В Тазовской бухте рассказывали, что ворожей вначале бьёт в бубен, чтобы удостовериться, чего недостаёт больному. Затем ворожей выходит, чтобы изготовить фигурку соответствующего *На*. Его самоед хранит ещё некоторое время после выздоровления. Согласно Вениамину, европейские самоеды жертвуют для *На* оленя или собаку. Оленя удушают после захода солнца, головой на запад. Пока ворожей в чуме лечит больного и бьёт в бубен, вне чума забивают оленя, головой в сторону больного. *На* может оставить больного в покое и

довольствоваться головой оленя или собаки. При удушении оленя ворожей говорит: "Мой *На*-старик, это твоё, возьми! Мы делаем тебе это для черепа. Оставь больного в покое!" Голову насаживают на столб у ближайших изображений духов, носом на запад, а не на восток, куда направлены все изображения духов.

По сведениям Т. Лехтисало, "юраки считают, что человек состоит из тела, дыхания и тени, или призрака. При смерти дыхание покидает человека через рот. Если замечают, что больной не дышит, то берут – как рассказывали в Обдорске – точильный камень и открывают зубы; если дыхание было заперто ими, то оно восстанавливается, а если дыхания нет, то человек умер" (1998. С. 92).

При смерти кого-либо говорят *вэ "хаява"* (от слова *вэва* – плохо, *хэсь* – стать). Про только что умершего человека говорят *хаңгуртава "нэдарав"* (букв.: больного упустили, т.е. не смогли удержать). Это иносказательное выражение означает, что душа ушла в Нижний мир. Извещая кого-либо о смерти близкого родственника, говорят, *сеяр' нарка нэя* – (букв.: пусть у тебя сердце будет большим), чтобы горе его не сломило. Смерть, духа смерти люди представляли по-разному. Т. Лехтисало пишет, что лесные ненцы представляют его очень большим, у него на теле – чёрные волосы, и он выглядит, как человек. Его жилище – подземный чум, и он собирает у себя умерших (1998. С. 38).

В Нижнем мире царствует *На*. Со смертью у человека начинается другая жизнь, но там всё наоборот. Похороны и поминки проводятся к вечеру, так как земной день в Нижнем мире – это ночь; а ночь у них день. Обряд захоронения совершается, пока на землю идут лучи солнца (жизни), потом придёт время тех, кто встречает покойника в подземном стойбище. Поэтому к вечеру заканчивается активная деятельность у людей в тундре. Детям нельзя играть в куклы, так как в это время играть начинают умершие дети. Нельзя шить, что-либо делать, когда все спят. Эти установки, связанные с Нижним миром, очень устойчивы и закрепляются психологически. Например, мне, в силу этих психологических установок, всегда было трудно делать какую-нибудь работу поздно вечером, ночью (подготовка к экзаменам, к урокам и т.д.). Считается, что в подземном мире очень холодно, вероятно, связывалось это с тем, что под землёй вечная мерзлота. Поэтому умерших всегда одевают в теплые зимние одежды.

”Умершего в полном одеянии кладут на его спальном месте в обратном направлении, ногами к стене. Покойнику так же предлагают его чайную чашку, печенье, говоря: ”Поешь ты сначала, потом мы”; из чашки льют чай ему на пальцы ног и на дверь. Огонь горит всю ночь, и трое суток с наружной стороны двери каждого чума кладут топор, а с другой стороны – кусочек угля” (Лехтисало Т., 1998. С. 98). Сейчас это делают только в том чуме, где жил покойник.

На месте захоронения голову умершего обращали на запад или на восток. Ворожеев хоронили лицом вниз, чтобы они не пугали своих родственников (Мезень); либо в гробу ”провидца”, ”знатока” просверливали около головы отверстие, чтобы он имел выход и мог защитить близких (Лехтисало Т., 1998. С. 101). По моим сведениям в похоронном обряде строго соблюдается направление восток-запад: восток – сторона живых, оттуда появляется день, солнце; запад – сторона мертвых, закат солнца, туда уходит день. В руки умершего кладут *торабт*” (кусоч шкурки бобра, выдры), используемый в обряде очищения. Если в его руках ничего нет, он может ”взять” с собой чью-то душу (*сидянг*). Жители Нижнего мира встречают умершего со словами: «Что ты нам принёс?», – и он отдаёт им предметы, вложенные ему в руки. Покойника одевают в лучшую зимнюю одежду, в кисты (обувь) не кладут солому. Глаза покойника и сердце накрывают металлическими предметами, монетами, бусинками или лицо закрывают суконной маской с обозначенными бисером линиями лица. Считали, что если этого не сделать, то умерший не найдёт, «не увидит» дорогу в загробный мир, или это предвещало близкую смерть кого-либо из родственников. Заворачивают покойника половиной покрытия для чума. Шьют это покрытие в направлении от себя, большими стежками, без узелков. Поэтому нельзя шить на человеке стежками и от себя. Когда девочек учат шить, говорят: «Не шей, как на покойнике, крупными стежками». С покойником оставляется половинка *мюйко*’ *пан* ‘подол покрытия (чума)’, задняя часть *есяр*” ‘полога’, топор, деревянная часть ружья, металлические части отдают кому-нибудь, но не родственнику.

Покойник выносятся не через дверь, где ходят живые люди, а для этого приподнимается покрытие чума. Хозяйку чума после её смерти выносят между двумя шестами около входа, там, где лежала *пады*, – сумка с её обувью. Другие члены семьи выносятся с другой стороны входа, где подрубаются один шест,

следующий за дверным шестом. Ритуальная процедура выноса покойника через специально подготовленное отверстие является одной из этнографических универсалий и соотносится с представлениями о перевернутости мира мёртвых по отношению к миру живых. Этот вход служил границей в пространственной модели дома между Нижним и Средним мирами.

В гроб кладут также одежду и инструменты покойника. Вещи приводят в негодность – у острых предметов обламывают кончик, крышку табакерки нарушают и т.д. Умершему нельзя давать ни точило, ни винтовку, но лук можно. Т. Лехтисало отмечает, что в рукавицу засовывают огниво для добывания огня (1998. С. 101). Огниво сейчас заменяется спичками, сера на них обжигается. По моим данным, у спичек обламывают серу, у винтовки снимают железный затвор. Около гроба оставляют перевернутый и продырявленный котёл, перевернутую поломанную нарту, иногда перевернутую половину лодки, поломанный бубен ворожея и колыбель. В поперечину гроба втыкают хорей, на поперечине подвешивают колокольчик, рядом оставляют стол с чашкой.

У ненцев известно, по крайней мере, пять из шести способов отправления вещей за пределы Среднего мира, выделенных М.Ф. Косаревым (1984. С. 221) по урало-сибирским этнографическим источникам:

1. Ломка (например, надкалывание сосуда, отрезание куса одежды, обламывание кончика ножа или стрелы).

2. Придание вещи неестественного положения (перевёртывание сосуда вверх дном, оставление у могилы нарт вверх полозьями и т.д.).

3. Зарывание в землю.

4. Втыкание вещи в землю (ножа, копья, хорей и др.).

5. Помещение на высоте (захоронение выкидышей).

Если похороны были летом, то производится обряд *латам' хэвотава* – кровью жертвенного оленя мажется первая доска для гроба. В дальнейшем производятся бескровные поминки, пока «жива земля» – т.е. до заморозков. Для достижения Нижнего мира *яңгумы* 'ушедший' обеспечивается средством передвижения. Олени в упряжке «уходят» за хозяином *я' ха''-мад* – 'когда земля умрёт' ранней осенью или по первому снегу. Олени оставляются неразделанными – как идут в упряжке, вместе с нарткой. «Отправляется» за ним и его собака. Кроме ездовых оленей, забивается олень *хан*, на угощение.

Сопроводительный инвентарь покойника (лук, стрелы, колчан, одежда, посуда) указывает на сохранение элементов охотничьей обрядности тех времён, когда ненцы были охотниками. Оставляется на могиле рукоятка от пешни, деревянные части от ружья. Такие предметы, как топор, нож, колокольчик, приобретают сакральное значение в обрядовых действиях. При помощи топора гадают шаман категории *сэвандана* во время похорон.

В наземных погребениях на шест вешается колокольчик. С его помощью покойник извещается о приходе на поминки родственников, перечисляются все, кто пришёл. В данном случае колокольчик обеспечивает связь с Нижним миром. Перед уходом с кладбища трижды обходят по часовой стрелке захоронение, и каждый ударяет в колокольчик (вариант: каждый раз коснуться земли). Когда в ушах мы слышим звон, — это *халмер'сеңга* 'звон колокольчика покойника'; в этом случае говорят: *нярава едни сима нэсонд нидм' тут* 'пока не продырявится мой медный котёл, я не приду к тебе'. Продырявленный медный котёл или ведро, у которого ломают ушко, оставляют перевернутым у покойника.

Продукты раньше клали в гроб, сейчас оставляют снаружи из-за боязни, что медведь сломает гроб, почуяв запах продуктов. Были случаи, когда медведь снимал переднюю крышку гроба. Ритуальное значение имеет табак — *сяр*. Поэтому жалеть табак — грех, его оставляют покойнику, насыпают в углы гроба, а на кладбище для всех покойников — на землю.

Половиной аркана *тынзя'* обвязывали покойника, а после опускания тела в гроб аркан резали на куски (по количеству членов семьи каждого участника похорон) и бросали эти куски в сторону востока *яля'няю* (досл.: в сторону дня).

Тюр'хорей' без головки (головку бросают в сторону востока) прикрепляется к гробу (рис. 27). Повреждённые нарты вместе со шкурой — *намдёр* переворачивают и обращают нарты на закат солнца. Упряжь подрезается. Все участники церемонии встают рядом. Раньше шаман категории *самбадана*, а теперь старший по возрасту с помощью топора узнаёт, все ли нужное умерший взял с собой, не держит ли зла на кого-либо.

Уходя с кладбища, предпринимают меры предосторожности. Старший (раньше шаман) перегораживает дорогу ветками — одной сухой, другой живой. Ветки ставятся друг против

друга. Старший говорит, указывая на живую ветку: «*Сидя сехэрэр, тюку сэхэрэвна хэб* "нанд неранд няна сит ховандар варк нэдакы, сармик, яха" танияма». – У тебя две дороги, если пойдешь по этой дороге, тебя может встретить волк, медведь, много есть рек». Затем, указывая на сухую ветку, говорит: «*Пыдар сехэрэр ти*» – вот твоя дорога».

Т. Лехтисало отметил, что заготавливают два лиственничных полена длиной в аршин, одно ставят, а другое кладут поперёк на землю и говорят: «Здесь твой указатель пути, иди по нему до поперечины, мы от тебя ушли».

Лесные юраки обходят могилу трижды. При последнем обходе все проходят по «ночной стороне» от умершего, между двумя параллельными деревьями; и это пространство перекрывается сухим упавшим деревом, вершиной «к ночи» – эта дорога умершего. То же самое делают и на «дневной стороне», но там пространство запирается живым деревом, вершиной к солнцу – это дорога живых. Затем сразу едут домой (Лехтисало Т., 1998. С. 103).

Ездовых животных умершего тундровые юраки когда-то просто оставляли после удушения у могилы, прислонив их к шестам чума или к заострённым столбам. Это делается и сейчас.

О чуме покойника – *халмер'мя* – говорилось в разделе 1.3. В жертву душат оленя, мажут маленький чум кровью, а остаток выливают на землю; голову и копыта оставляют, а мясо и шкуру берут с собой. При жертве говорят: «Вот твой чум, из этого чума не ходи по нашим следам, здесь твоя жертва» (Лехтисало Т., 1998. С. 104).

В похоронных ритуалах всячески подчеркивалось, что у живых и мертвых разные пути, которые не должны совпадать. Когда человека провожают в другой мир, нельзя молчать, надо говорить. Нельзя плакать, иначе у покойника будет болеть голова. На кладбище нельзя оглядываться назад. Хорошат умершего головой на запад (закат). Перед закрытием крышки гроба проводят обряд «выведения души» (см. в разделе 2.2.2). Пожилая женщина водит по краям гроба шкурой горностая или медведя, издавая при этом своеобразный свист. Это делается для того, чтобы душа покойника не выходила. Со стороны головы сверлят семь отверстий, вероятно для осуществления связи с умершим.

Интересный момент отметил Т.Лехтисало: “Когда люди возвращаются с могилы, то оленей распрягают не раньше, чем каждый подпалит огнем шерсть ездовых животных впереди и на шее; люди тоже поджигают шерсть на своей одежде” (С. 103). В настоящее время этого не делают, хотя проводятся другие обряды очищения (см. в разделе 2.2.4).

Таким образом, можно отметить несколько обрядов “провождения” души в Нижний мир – это выведение души из умершего, гадание на топоре, указание дороги умершему.

После погребения желательно, чтобы связи между покойником и его родственниками прекратились, такова особенность ненецкой традиции. Траур решает психологическую задачу, убивает у живых воспоминания о покойниках, смягчает боль утраты.

Кладбище у ненцев наделялось нечистыми, опасными для человека свойствами. Ненецкие кладбища располагаются на высоких сухих ярах и как бы служат указателями дороги в тундре (рис. 29). У современных ненцев в тундре не соблюдается

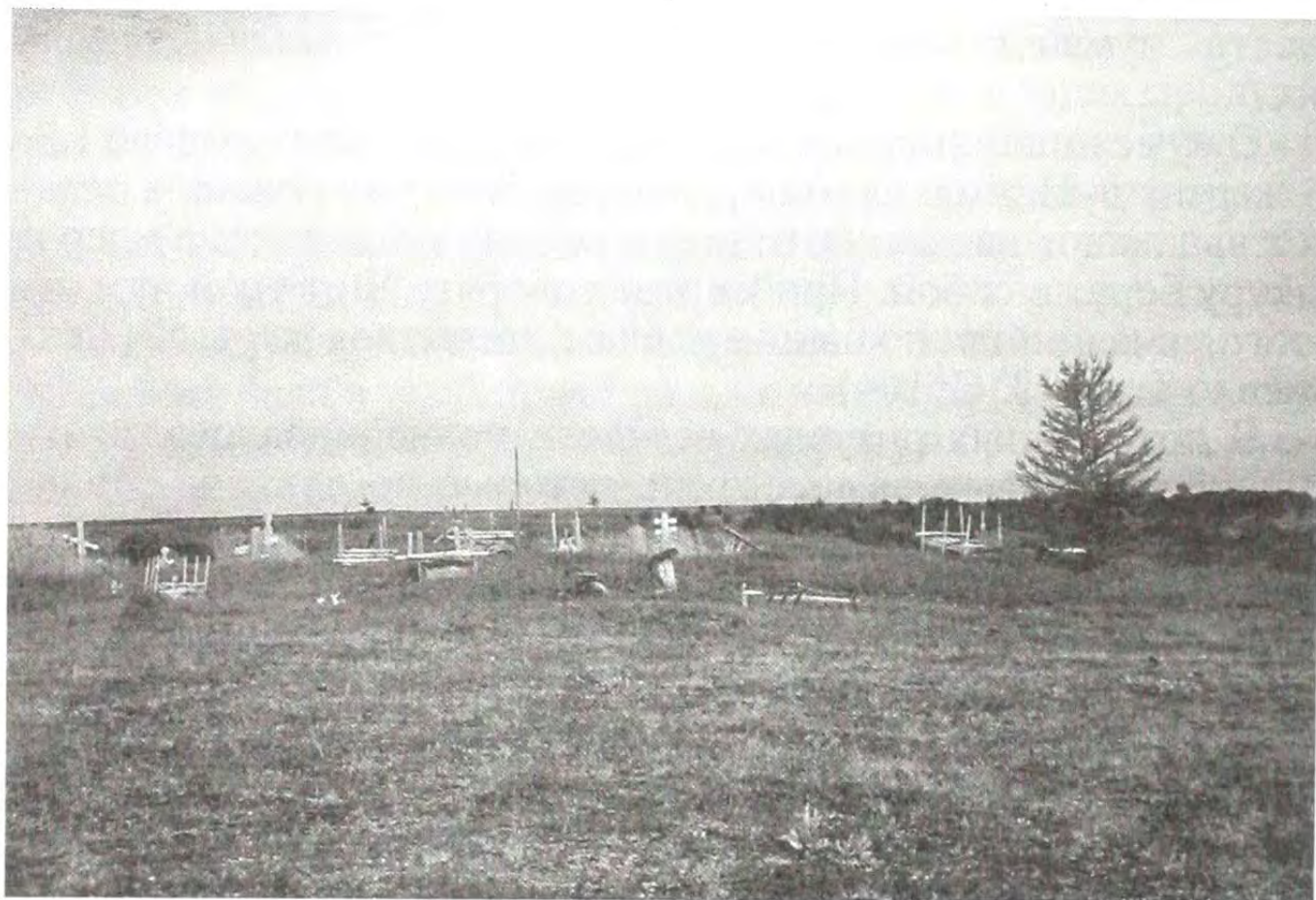


Рис. 29. Ненецкое кладбище. Байдарацкая тундра. 1998.

Фото Л. Липатовой

родовой принцип расположения захоронений; человека хоронят в той местности, где он умер. Есть поверье, что умершие стараются собрать на родовое кладбище и других, ещё живущих. Если по воле умершего его хоронят рядом с близкими родственниками, то перевозят его туда в холодное время года.

Если родственников хоронят рядом, то между ними должно быть захоронение неблизкого родственника. Иначе они начнут *талэрць* – “красть” души живых родственников.

Там, где выносили умершего, несколько дней ставят столик для поминок – *хаҗорондва*. Особой ритуальной пищи нет, во время трапезы пища кладётся на землю, чай, вино выливаются туда же. В обычное время вино из бутылки выливается около очага – покойнику.

Древнее кладбище ненцев *халмер*” я – это вместилище праха умерших, где совершалось отправление души в иной мир, общение с умершим, передача гостинцев *хаҗор*” для умерших и для богов Нижнего мира – *Ңа*. Следы этих актов фиксируются археологически на погребениях, жертвенных комплексах, ритуальных кострищах.

В похоронно-поминальных обрядах, благодаря их консервативности, до сих пор сохраняются глубинные пласты народных традиций. И все-таки, несмотря на консервативность обряда, он разрушается.

К числу сверхъестественных обитателей Среднего мира относятся домашние покровители – семейные, родовые духи *мяд’ хэхэ*. *Мяд’ пухуця* – чумовая старуха; *Я’ миня* – нутро Земли, несущая землю; *Ту’ хада* – огня бабушка. К духам рода относятся духи предков *Ңытарма* и *сидряҗг*. *Мяд’ пухуця*, *Ңытарма*, *сидряҗг* – это сакральные куклы, значение которых в культово-ритуальном комплексе одинаково в том плане, что они все покровители семьи, рода. *Я’ миня* и *Ту’ хада* – изображений не имеют.

В литературе имеются сведения о семейных духах. В своих работах Л.В.Хомич кратко касается *мяд’ пухуця* – духов предков *Ңытарма* и *сидряҗг* (Хомич Л.В., 1995. С. 216, 217, 221). Более полно эти образы раскрыл А.В. Головнев (1985; 1995. С. 481 – 486).

Основным духом, обеспечивающим благополучие в домашнем быту, считается *мяд’ пухуця* – чумовая старуха, покров-

вительница рода, всех обитателей чума. Она имеется в каждом чуме. В нашей семье всегда имелась *мяд' пухуця*. Покровительница нашего рода, семьи перешла по наследству от матери отца, в чей чум пришла из другого рода и стала хозяйкой наша мать. *Мяд' пухуця* "помогала" при родах всех детей. Во время родов около постели ставили изображение *мяд' пухуця*. После благополучных родов жертвуют *мяд' пухуця* оленя. Перед его удушением куклу обносят несколько раз по солнцу вокруг шеи жертвенного животного, а когда олень упадёт, куклу усаживают на его туловище. Затем её усаживают рядом с чумом и мажут на месте губ кровью. Жертвенное мясо варится в чуме, куда приносят и куклу. Ей предлагают дымящуюся чашку с мясом. Т. Лехтисало приводит сведения, что сибирские тундровые юраки жертвуют собак, европейские ненцы после рождения ребёнка в некотором отдалении от чума душат собаку, снимают с неё шкуру и покрывают её негодной женской одеждой. Рядом ставят несколько маленьких *сядзев*, которых обрызгивают кровью. Там оставляют также гребень. (1998. С. 90). Затем духу-покровительнице шьётся женская шуба, шапка или обувь – кисы. У нашей *мяд' пухуця* восемь женских шуб. Изображение этого духа должно находиться рядом с хозяйкой. Наша *мяд' пухуця*, как положено, находится у изголовья, на подушках матери – хозяйки чума, а во время каслания едет в её нарте. Когда ставят чум, в первую очередь туда заносят *мяд' пухуця*.

На севере Гыданского полуострова *Мяд' пухуця' хэбидя' я* – чумовой старухи священное место (см. в разделе 2.1).

По моим данным, *мяд' пухуця* – чума хозяйка (старуха) в настоящее время является особо значимым и действенным духом. А.В. Головнёв (1995. С. 480) приводит сведения о том, что одной молодой женщине удалось родить в больнице ребёнка живым только благодаря взятой из чума кукле. Значит, *мяд' пухуця* из родового чума помогает и в новых условиях. В разделе 3.2 говорится о том, что *мяд' пухуця*, оставшаяся без хозяев, переселяется из традиционного жилища в дом с молодыми хозяевами.

Л.А. Лар считает *мяд' пухуця* посредницей между людьми и богиней *Я' миня* (1998. С. 21).

Относительно образа *Я' миня*, *Я' мюня* или *Я' небя* имеются разные объяснения. Т. Лехтисало называет её "Несущая землю старуха" или "Земляная бабушка-старуха", вероятно, от

слова *Я' миня* (от глагола *минесь* – нести): “...живёт под землёй, опоясана семью поясами и одета в земляной костюм и земляную шапку; она посылает людей в этот мир, ведет книгу о всех людях и определяет срок их жизни” (1998. С. 88).

Как отметил А.В. Головнёв (1995. С. 486), существуют различия женских духов-образов в работах Л.В. Хомич. В одном случае она причисляет *Я' небя* (*я' мяня* – нутро земли) к домашним духам (1966. С. 204), в другом же заключает, что “название *мяд' пухуця* относится к предмету культа, а *я' небя* и *я' мяня* – к духу, в нём воплощенному” (1977. С. 23).

Существует священное место, связываемое с *Я' небя* (Земли Мать). Оно находится на о. Вайгач и называется *Небя-хэхэ*, в литературе *Неве-хэгэ*. Об этом святилище говорилось в разделе 2.1. Это высокая скала с трещиной, напоминающей признак женского пола. Каменный идол святилища представляет собой естественный выступ скальной гряды высотой 2,4 м.

Ещё одной покровительницей чума, рода считается хозяйка огня – *Ту' хада* или *Ту' пухуця*. По мнению Л.А. Лара, основным божеством является *ту' хада* – хозяйка огня. “Она оберегает домашний очаг, защищает от злых духов и т.д. Сложилась целая система предписаний и запретов, связанных с этим божеством; соблюдение их обязательно для всех членов семьи” (1998. С. 21).

О значении огня в жизни ненцев было сказано в разделе 1.2 (“Жилище”).

Согласно имеющейся информации, в культе домашних покровителей и в настоящее время чётко прослеживается родовое начало, так как все они служили сохранению, укреплению рода.

С этим культом были тесно связаны женщины. Особые женские семейные покровители отмечены, кроме ненцев, у других народов – самодийских, угорских и тюркоязычных. На кетском материале Е.А. Алексеенко рассматривает это положение как пережитки некогда существовавших у кетов матриархальных отношений (Алексеенко Е.А., 1971. С. 271).

Другая группа *мяд' хэхэ* связана с культом предков, который реализуется в чуме в образе сакральных кукол *Нытарма* и *сидрянг*. В честь приезда гостей их сажают за стол, “угощают”, дают “пригубить” спиртного (рис. 28). При заклинании оленя в честь домашних духов к ним обращаются со словами – глава семьи вслух, а остальные – мысленно. Во время бурана

просят о помощи *Нытарма* – духа предка: *нюд' тыдо хось няда*” – помоги детям найти своих оленей. При этом его ставят на *вандако* – грузовую нарту, но не всегда.

Различия между *Нытарма* и *сидряңг* отметил Г.Д. Вербов (Архив. С. 39). *Нытарма* – изображение предка, изготавливаемое по указанию шамана – *самбдана*, является чисто ненецким культом. *Сидряңг* же делается каждому умершему до его погребения, и это принято только у ненцев хантыйского происхождения (рода Салиндер, Тибичи, Неркаги и др.). Такие выводы делает Г.Д. Вербов.

В литературе можно встретить сообщения, что если *Нытарма* не помогал, то его били (Иславин В., 1847. С. 116 – 117; Вениамин, 1855; Кушелевский Ю.И., 1868; Хомич Л.В., 1966). Однако по моим сведениям, ненцы никогда жестоко не обращались с предметами культов и до сих пор у них наблюдается почтительное отношение к домашним духам.

Нытарма сидряңг (изображение, двойник) или *Нытарма сядэй* изготавливают через 7 – 10 лет после смерти старика и держат в чуме несколько поколений (Хомич Л.В., 1966. С. 208 – 209). Некоторые “глубокие” старики уже при жизни как бы становятся *Нытарма*, про таких говорят “*Нытармаңэ хэвы ненэць*” – букв.: ставший *Нытарма* человек, в значении очень старый человек. В буран *Нытарма* выносят на улицу стеречь оленей, он также охраняет подходы к дому. Во время каслания его везут на грузовой нарте – *вандако*. Как отметил А.В. Головнёв (1995. С. 481), *Нытарма* всегда изготавливается в память шамана или шаманки, а иногда – почтенных долголетних старика или старухи.

Относительно *сидряңг* у меня имеются следующие сведения.

У ненцев хантыйского происхождения лицо умершего перед захоронением вытирается тряпкой, из которой затем изготавливают *сидряңг*. Душа умершего должна перейти в это изображение. *Сидряңг* находится на постели, на подушках; три года за ним ухаживают, при каждом приёме пищи сажают за стол, кладут перед ним еду. Ежемесячно он должен “получать” оленью кровь. В блюде ставят *сянзё* – застывший олений жир. Если он потрескается, значит, что-то случится. Хоронят *сидряңг* через три года в гробике, отдельно от захоронения человека.

В современных условиях живущие в посёлке ненцы обычно не делают *сидряңг*, если человек был похоронен не по традиционному обряду. Однако полностью отказаться от обы-

чая им бывает трудно. Приведём пример с одной молодой женщиной, живущей в городе и работающей в учреждении. Она похоронила мужа, частично выполнив ненецкий обряд: умершего обули в кисы, сверху накрыли спальнoй шубой. Отступлением от обряда было то, что похоронили мужа под землёй, в гробу. По требованию родителей мужа был сделан его *сидрянг*, с условием, что он будет “жить” в тундре у родственников. Однако с последним условием вдова не согласилась. У себя дома она не могла держать изображение мужа потому, что её работа была сопряжена с частыми командировками. В её отсутствие некому было ухаживать за *сидрянг* дома, но возить его с собой тоже невозможно.

Можно отметить новые функции изображений духов. В краеведческих музеях есть уголки, посвященные верованиям ненцев. В Ямало-Ненецком краеведческом музее собрано несколько изображений духов ненцев, селькупов, хантов. Они взяты из действующих священных мест или приобретены во время экспедиций. В экспозиции, посвященной этнографии коренных малочисленных народов Севера, создано условное священное место. В центре стоят ненецкие, хантыйские и селькупские духи (идолы) с различными культовыми предметами. По традициям коренных народов недопустимо, чтобы все духи (тем более разных народов) находились в одном месте. Но посетители относятся к ним с почтением и кладут приношения перед идолами. Л.В. Хомич приводит пример, как во время атеистической кампании молодая женщина Мария Салиндер, накануне родов, отдала в музей идола, которого столетиями почитали её предки, и предпочла опыт врачей (Хомич Л.В., 1971. С. 247).

В Ямальском районном музее (п. Яр-Сале) находилось действующее деревянное изображение духа-покровителя. Приезжавшие в посёлок ненцы-оленоводы часто приходили в музей и оставляли свои приношения духу. Характерен в этом плане ещё один пример, о котором мне рассказала ненка, сотрудница краеведческого музея в п. Красноселькуп Ямало-Ненецкого автономного округа. Оставаясь одна в музее, она испытывала тревожное состояние, поэтому “кормила” изображения селькупских духов, мазала их личины жиром. Ухудшение своего здоровья связывала с ежедневным пребыванием рядом с духами, их воздействием на неё; в конце концов она уволилась с работы.

Фигуры, напоминающие изображения духов, изготавливают современные мастера по дереву и кости. Такими фигурами оформляют детские площадки, интерьеры в центрах культуры и в музеях.

2.2.4. САКРАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ, ЗАПРЕТЫ И ОЧИЩЕНИЕ

Все предметы материальной культуры, применяемые в обрядовой практике, имеют сакральное значение. Об их роли у ненцев имеется немало сведений в литературе, в связи с описанием обрядов. Существует широкий перечень предметов, участвующих в процессе проведения обрядов. Согласно классификации А.А. Петрова, которую он выполнил на эвенском материале (1993. С. 185), эти предметы можно разделить на две группы:

1. Собственно ритуальные предметы культа (бубен шаманский, колотушка, костюм шамана, специальные предметы утвари и т.д.).

У ненцев бубен шаманский – *пензер*”, колотушка – *пеңгабць*’, костюм шаманский – *тадебя’паны*, имеются и специальные предметы утвари.

2. Предметы, приобретающие магический (сакральный) характер при обрядовых действиях (нож, кисет, аркан, ветки багульника, доска для кройки и шитья и т.д.).

У ненцев нож – *хар*, топор – *тубка*, аркан – *тынзя*’, ветки багульника – *яранзь*’, табак – *сяр*, доска для кройки – *ядко*, пояс – *ни*, нательный пояс – *сюр*” и т.д.

Все ритуальные предметы культа (1-я группа) у ненцев считаются священными, они хранятся в священной нарте *хэхэ’хан*. В литературе они описаны неплохо, например, сведения о шаманском костюме есть у И. Лепехина, В.Ф. Зуева, Л.А. Лара и других авторов. Предметы ритуального назначения нельзя использовать в других целях, они не имеют профанного значения. Сейчас, когда бубен используется в качестве сценического атрибута, это вызывает неодобрение старых людей.

В данном разделе наряду с сакральными предметами рассматриваются запреты (табу). Табу – запрет, налагаемый на какое-нибудь действие, слово или предмет, употребление и упоминание которых неминуемо караются сверхъестественной силой. Табу выражается в запрещениях и ограничениях. В работе З. Фрейда “Тотем и табу” (1913) отмечается, что табу бывают постоянные и временные (с. 35). В нашем материале

к постоянным табу можно отнести шаманов, покойников и всё, что им принадлежало. Временные табу связаны с известными состояниями женщины и родами, с деятельностью рыбака и охотника.

По исследуемой теме имеется специальная лингвистическая работа Н.М.Терещенко "Слова табу в ненецком языке" (1967), где автор приводит запретные имена животных, иносказательные слова, связанные с охотой, названия болезней, подставные слова. Она опирается на основные положения, высказанные Д.К. Зелениным в работах, посвящённых словам табу. Он подразделяет словесные запреты на две группы: запрет на охоте и иных промыслах, запреты в домашней жизни (Зеленин Д.К., 1929; 1930).

В труде Т. Лехтисало "Мифология юрако-самоедов" (1998) есть раздел "Духи чума – нечистота и очищение". Этих вопросов касались Л.В. Хомич, А.В. Головнёв в связи с исследованиями по материальной и духовной культуре ненцев. Для нашей работы представляет интерес и труд К.Ф. Карьялайнена (1996) "Религия югорских народов", раздел "Особое положение женщины". Среди работ современных исследователей из народа ханты следует назвать монографию М.А. Лапиной «Этика и этикет хантов» (1998), вторая глава которой посвящена нравственным нормам хантыйского общества.

Рассмотрение конкретного материала начнём с наиболее общих запретов в социальной сфере.

У ненцев существует табу на обсуждение с посторонними внутрисемейных межличностных отношений. Запрет на вторжение в определённую часть жилища проявляется в обычае гостеприимства, опеки гостя хозяевами; вместе с тем это относительно ограничивает свободу действий гостя.

Нельзя сильно радоваться удаче, так же как и жаловаться на свою участь. Запрещено называть некоторые вещи и животных своими именами. В религиозных представлениях животные наделялись сверхъестественными свойствами. Считалось, например, что звери и птицы понимают человеческую речь, поэтому охотники старались не говорить о предстоящей охоте на зверя.

Запретные названия животных у ненцев связаны, прежде всего, с такими сильными и опасными хищниками, как медведь и волк (Терещенко Н.М., 1976. С. 123). Больше всего описательных и подставных имён у медведя:

Париденя или *париденяко* (букв.: чёрный или чёрненький).

Пэдарэй (букв.: лесной).

Пэдарахы (букв.: к лесу относящийся)

Ваңгутахана мэна (букв.: в берлоге находящийся).

Ям' мядота или *ям' мядотако* (букв.: использующий вместо чума землю).

Ири (букв.: дед) – для бурого медведя.

Сэр'' или *сэрако* (букв.: белый или беленький).

Ямгы (букв.: к морю относящийся) – для белого медведя.

Слово *сармик* имеет также значение “зверь” (см. в разделе 2.1.2).

Сармик – волк.

Ты' сармик (букв.: олений зверь).

Пихий (букв.: уличный).

Нылека (букв.: сверхъестественное существо, вызывающее болезнь).

Тэва' ямб (букв.: длиннохвостый).

Пивня ядэрта или *пивня ядэрта ири* (букв.: по улице ходящий или по улице ходящий дед).

К этим подставным именам можно добавить местные названия медведя *пихиня мэнако* – находящийся на улице (ласково), *тэн' харвана* – желающий оленя, любящий оленя. Существуют установки и запреты в отношении употребления мяса и шкуры жертвенных оленей. Мясо оленя, посвященного Нуму, съедается на месте проведения обряда. При жертвоприношениях Солнцу мясо жертвенного животного в чум вносить нельзя, так как оно сакрально чистое, освященное жертвенной кровью. Женщины его обычно не едят. Если мужчин мало и они не в состоянии выполнить основные условия обряда, требующие немедленного употребления мяса на месте, то приглашают гостей из других стойбищ.

Шкура посвященного оленя не используется на постель. Л.Костиков (1930. С. 118) утверждает, что она идёт на изготовление *со''ок* (*савак*) – верхней мужской одежды или ею покрывают мужские сани. По моим сведениям, такой шкурой современные тундровые ненцы-оленоводы прикрывают священную нарту или её оставляют на священном месте. Мясо

посвященного покровителю *Илебям' нэртя* оленя съедают, из его шкуры делают *тынзя'* – аркан, череп и кости кладут на священное место.

Оберегом служат шкуры священных животных: медведя, соболя, выдры, белки, горностая. Особое отношение к белке и к горностаю зафиксировано у многих народов, в том числе у ненцев (см. в разделе 2.2.2). Охранительная сущность этих зверей обуславливались тем, что они могли отпугивать злых духов. В качестве оберега чаще всего использовали шкурки горностая или кусок от шкуры бурого медведя. В чуме шкурки этих животных вешали на шест.

От умершего оберегали себя не только предметами, но и действиями, например обходя трижды по солнцу вокруг гроба. Подобный обход вокруг чума жертвенного оленя тоже несет в себе функцию оберега. Если при отъезде гость заворачивает на круг по ходу солнца, значит, желает добра, а если против солнца, – уезжает со злом.

Установки в отношении оленьего мяса: кончиком уха убитого оленя при жертвоприношении мажут лоб посвящаемому человеку, а хвостом, обмазанным в кровь жертвенного оленя, рисовали солнце на снежном круге.

Как было отмечено выше, к предметам, приобретающим сакральный характер, относятся орудия труда. Так, при камлании шаман *самбдана* или *ильцтана* использует топор, уводя душу (*сидяңг*) умершего в страну мёртвых. *Самбдана* садится между очагом и порогом, кладёт на топор кусок земли и поднимает топор левой рукой. Если топор “не поднимается”, значит, умерший хочет взять с собой чью-то душу.

Орудия труда могут служить средством защиты от вредоносных сил. Не случайно в качестве оберегов используют ружьё, нож, топор. В колыбель, между стенкой и меховой подстилкой, кладут нож, если ребёнок на время остается один в чуме. Во время похорон, после выноса покойника, у двери под покрытие чума кладётся топор или нож, *ята'ма* ‘уголёк’ (огонь) или прикреплённый к поясу медвежий зуб; они оберегают от покойника и злых духов. В сильный туман или бурю ставит на ветер топор тот, кто был младшим в семье и сейчас у него нет в живых ни отца, ни матери.

Во время трудных родов возле изголовья роженицы поднимали хорей, подвязывали тесёмки от накосника *ной та'нё'*, зывали к *Нуму – нувм' тёрдембавы*, жертвуя ему оленя. Из фольклора известно, что завязку от волос шамана вешают над головой больного (Тайбери Л.О., 1998. С. 4).

Женская шуба и кисы становятся ритуальной одеждой шамана во время камлания. В.П. Евладов был свидетелем камлания шамана у североямальных ненцев. «Сэйко надел святы́е пимы – они женские, с нашитыми копытами оленя, затем короткую ягушку, опушенную полосками шкуры белого медведя. Шапка была тоже женская с пришитым к затылку рогом оленя. Сын-помощник сел рядом с нами между Сэйко и Ядопчевым. Сэйко помазал лицо, лоб, нос, подбородок сажей и попросил бубен. Бубен подала ему жена, обнеся его вокруг «святого шеста» (Евладов В.П., 1992. С. 123). Медные изделия входили в убранство шаманского костюма. Особое место занимали колокольчики и другие «шумящие подвески».

Описанный много раз миссионерами, путешественниками, исследователями комплекс предметов на священных местах, в основном, сохраняет традиционный состав и в конце XX в. Это ленты, ремни, верёвки, бронзовые и медные изделия, черепа и шкуры оленей, а также медведей. Все эти предметы до настоящего времени являются бескровными дарами духам. Они служат средством обеспечения связи между людьми и духами.

Существуют ритуалы и представления, связанные с изношенными старыми вещами. Орудия труда, ритуальные вещи, священная нарта с родовыми идолами, оставшиеся без хозяина, оставлялись на священном месте. Около п. Гыда в Ямало-Ненецком автономном округе есть *Хэхэ' хан' соты* – Сопка священной нарты. По моим данным, до недавнего времени там стояла нарта, оставшаяся без хозяина, с ритуальными вещами и родовыми идолами.

Исследовательница сибирского шаманизма Е.С.Новик рассматривает «жертвоприношение как способ установления коммуникации между священными и светскими мирами посредством жертвы...» (1984. С. 136 – 137), а священные деревья (у ненцев *яля' ня.* – Г.Х.) и помещенные на них дары – как приспособления для связи между людьми и духами (с. 141).

Примером жертвенного комплекса культовых мест является святилище “Козьмин перелесок”, разрушенное в 1837 г. христианами миссионерами во главе с архимандритом Вениамином. Тогда был разрушен и другой важнейший древний центр языческой религии ненцев – святилище на острове Вайгач. В 1986 г. Архангельская арктическая экспедиция Института археологии АН СССР провела исследование этого древнего памятника. По обнаруженным находкам можно считать, что вторичное функционирование святилища началось уже в середине XIX в. (Теребихин Н.М., Овсянников О.В., 1990. С. 223 – 246).

В данном случае нас интересует жертвенный комплект – сакральные предметы, зафиксированные на святилище. Ведущей категорией жертвенного набора являлись разнообразные пояски, ленты, ремни, верёвки, куски ткани. Вторым важным компонентом жертвенного комплекта являлись предметы, изготовленные из меди и бронзы (зеркала, колокольчики, кольца, перстни). Третью категорию составили черепа и рога, повешенные на деревья.

Остальные вещи в основном современного происхождения (куклы, чайники, термос, будильник). Авторы статьи допускают, что отдельные предметы современного быта попали в священную рощу случайно. Однако, опираясь на мнение А.К. Байбурина о том, что “индустриальный” инвентарь имеет какие-то, пока не совсем ясные соответствия в традиционном предметном мире культуры, они считают его появление в составе жертвенного комплекса ненцев не случайным. Это связано с тем, что этнические особенности использования вещей, правила их сочетаемости значительно более устойчивы, чем сами вещи (Теребихин Н.М., Овсянников О.В., 1990. С. 225).

Включение в состав жертвенных комплексов бронзовых изделий связано с сакральным осмыслением меди и бронзы, наделением их сверхъестественными качествами и свойствами. Одним из приношений духам служит замкнутая металлическая цепь, небольшие цепочки, кольца. Очистительные свойства меди использовались в обрядовых жертвоприношениях.

Рассмотрим установки и запреты на примере ритуальных функций комплекса предметов, как наиболее ярко отражающих архаические представления.

Ритуальные функции пояса. У ненцев не принято ходить без пояса. С одной стороны, завязанный на человеке пояс указывает на соединение сакрального (чистого) верха и материально-телесного низа. Поясные пряжки – это предмет щегольства и гордости, о них существует у ненцев загадка: “Раз закрепишь – никогда не отпустит” (Вербов Г.Д., 1937. С. 24). О мужчине, особенно молодом, судят по тому, как он подпоясывается. Пояс и цветные подвязки кисов на голени являются знаками достоинства ненецкого мужчины. *Тэри саҕна* – стройный, подтянутый – так говорят о мужчине. Если человек целый день ходит без пояса – это ленивый, неряшливый хозяин. Находясь почти круглые сутки на улице, а иногда ночуя в тундре, человек с помощью пояса сохраняет тепло. Пояс является одним из атрибутов и элементов украшения одежды.

Подвязки от кисов *те”эм’* или обычный пояс *ни* используются шаманом во время камлания, на него слетаются духи-помощники.

Традиционные широкие пояса *ни* изготавливали из кожи морских животных, позднее для этого стали покупать у русских коровью кожу. В качестве украшений используют сукно, разноцветные нитки и бисер. Мужчины делают себе пояс из сыромятной кожи и украшают их медными бляхами, металлическими пуговицами в два или несколько рядов.

К поясу слева подвешивается на цепочках нож с ножнами, справа – точильный камень в нарядном кожаном чехле, в середине с пояса свисают клыки зверей, добытых мужчиной (рис. 32). Им отводится роль оберега от злых духов. Считается также, что медвежий клык предохраняет и от болей в спине, а волчий – оберегает стадо оленей от хищников и болезней. Иногда мужчины подвешивают к поясу шило, деревянные палочки с зарубками. В последние годы инновацией стали пояса, сплетённые из разноцветных ниток. Женщины тоже предпочитают самотканые пояса, имеющие медную пряжку. Пряжка поддерживает брюшной пресс и предохраняет от некоторых болезней. Пояс нельзя бросать, где попало. Мужчины кладут его на подушки или за шест в чуме.

Пояс обтягивается красным сукном и на него насаживаются до сотни медных пуговиц, до 10 подвесок, до 25 колечек и до 5 цепочек (Дунин-Горкавич А.А., 1911. С. 85). Ажурные медные, иногда костяные пряжки дополняют картину. В.Н. Чернецов даёт описание мужского пояса с 5 бронзовыми бляхами, изображением медведя и антропоморфными фигурами (Источники..., 1987. С. 60).

Большую роль играет пояс в родильном обряде. Чтобы облегчить роды, муж и жена должны завязывать на поясе узелки неверности, по числу измен.

Завязки на ягушке покойницы отрезают и бросают на землю. Поэтому нельзя подбирать с земли завязки (а теперь пуговицы), куски верёвок. Они могут оказаться брошенными во время похорон и стать вредоносными.

Определённую смысловую нагрузку имеет использование бисера или бус на некоторых частях одежды. Раньше применяли фарфоровый бисер, который очень ценился. Новорожденный ребёнок до появления первого зуба считается *Һаябэй* – сырым; он как бы ещё не человек, а занимает пограничное положение между человеческим миром и миром духов. Когда у ребёнка появляется первый зуб, на его обувь – *тобак* нашивается по одной бисеринке в качестве оберега. *Һэда нянда сим' нертевандо' эмня* – чтобы ноги опередили речь, язык. Ребёнок должен раньше начать ходить, чем говорить.

Для украшения на ягушке, спереди вдоль полка, нашивался бисер, играющий охранительную роль: *панот' Һыламна Һамгэхэрт ни тут* – нечистая сила или злой дух не попадёт под подол. Женщины и девушки завязывают на ровдужные завязки ягушки бусинки или металлические колечки. Они служат оберегом костной системы – *няромда* ма. Существует выражение *нярон ҺэҺгун* – быть сакрально чистой. Согласно традиции, на шею нельзя носить бусы, хотя теперь их носят даже в тундре.

Много бисера использовали девушки в своих накосных украшениях *та'нё'* или *Һэбт*. О накосных украшениях, ложных косах народов Севера, в том числе ненцев, писала Л.В. Хомич (1995. С. 148). В накосных украшениях ненки низками бисера соединялись две ложные косы, овальная ровдужная пластина на затылке вышивалась бисером (рис. 30). Традиционным украшением являлся *сыдор*. Это три полосы сук-

на, обильно украшенные бисером; одна из полос охватывала лоб и затылок, а две прикреплялись к ней, перекрещиваясь на затылке. Эти полосы сукна обильно украшались бисером. Ложные косы не сплетались с волосами, а уже в собранном виде приплетались к мягкой повязке. В современном варианте — это сценические ободки, украшенные бисером.

У ненцев голову прикрывают платком только женщины, вышедшие замуж за мужчин из родов хантыйского происхождения (Салиндер, Тибичи, Неркаги). Возможно, *сыдор* — ‘обо-

док’ имел первоначальную цель прикрыть пробор от отца мужа, его родственников, так как если дед увидит *Нэва’ мал* (букв.: головы конец, макушка), то дети будут несчастны — *нюда ябсянгу*’.

Помимо своей функциональности (упорядочение волос в причёску), накосные украшения связаны с представлениями ненцев о волосах, о взаимосвязи их с человеком. Ношение женщиной распущенных волос — знак траура по близкому родственнику. Если она не могла пережить утрату, а плакать у ненцев не принято (будет голова болеть у покойника), то отрезала клоч волос. Считалось, что через волосы уходила боль утраты, облегчалась душа. “Голова... убрана... на разные косы.



Рис. 30. Женщина с ложными косами.
Пос. Гыда, 1998. Фото автора

Если же вдова выйдет за другого, то на виске оставляет для третьей косы распутанные волосы в знак печали по первому мужу” (Зуев В.Ф., 1947. С. 28).

Во время родов женщина распускает косы. *Сензюда ни табтумбангу*” – боль выходит через волосы из организма.

Раньше ненцы-мужчины не стригли волосы, заплетая их в две косы, обмотанные шнуром. Под влиянием русских мужчины стали стричь волосы в кружок. Большое значение имели волосы для шамана. Только он носил одну косу, с помощью которой вступал в связь с духами.

Волосы считаютсяместилищем души. Первые волосы *ся”мэй нэва’ тар*” (букв.: “нечистая” головная шерсть) младенца стригут, и матери хранят их для сохранения жизни ребёнка. В первые годы существования интернатов для родителей было сильным потрясением, когда детей там стригли наголо, тем самым лишая детей души – *сидянг*. Когда отец привёз меня в школу, он поставил единственное условие, чтобы не стригли мои косы. При бытовании таких представлений волосы нужно было хранить особо.

Причёска (так же, как и одежда, набор украшений) более или менее строго регламентировалась традицией и зависела от половой и социально-возрастной принадлежности. Наиболее строго традиция соблюдалась в причёске девушек-невест и женщин детородного возраста.

Накосные, как и другие виды украшений, несут в себе обширный комплекс функций. Назначение накосников, в соответствии с эстетическими воззрениями этноса, связано с необходимостью поддерживать причёску в определённом состоянии. Накосные украшения несли в себе функцию маркировки половой дифференции и социально-возрастного статуса человека. По их общему виду можно было определить, девушка это или замужняя женщина, а по количеству кос – есть у неё родственники или в роду все ушли в Нижний мир. Перемена девичьей причёски и украшений на женские символизировала новый социальный статус женщины. Девушка снимает ложную косу, когда становится женщиной. Старые женщины не носят накосных украшений. В церемонии заплетания *нэбт* – ложной косы – нельзя участвовать двоим.

Чем больше у девушки на выданье было украшений, которые при малейшем движении звенели, тем она считалась красивее. По поверьям, этот звон также отпугивал злых духов. Наиболее ценными были серебряные украшения *ненэй* и медные *нярава*.

В одном предании говорится, как во время военных столкновений ненцев с *мандо*” – энцами и *туңгос*” – эвенками

враги крали девушек вечерами, узнавая их по звону украшений. Чтобы поймать неприятеля, мужчина рода заплёл себе ложную косу девушки, надел женскую шубу-ягушку и вышел на улицу в *ваңг* (отхожее место). *Мандо* принял его за девушку, схватил мужчину, и последний победил неприятеля.

И в конце XX в. на праздниках оленеводов можно видеть молодых девушек с косами, в которые вплетены старинные украшения бабушек (например, в п. Тазовский, в п. Гыда).

Определённый набор украшений должен был служить человеку оберегом с раннего детства и до глубокой старости. В него входили серьги, кольца (почти на каждом пальце), браслеты и амулеты.

Мужчина очищается от соприкосновения с женщиной тем, что носит кольца, чтобы его рука по отношению к дарителю была чистой (Лехтисало Т., 1998. С. 90).

Некоторые предметы использовались для лечения больного: “Фигурка духа, кусок сукна с *хэхэ* или *сядэя*, волос или клочок одежды ворожея вывешивается у головы больного на красной суконной ленте, чтобы прогнать болезнь... Из дерева изготавливают фигурку *На*, который поразил больного. Она имеет форму обычного *сядэя*, червя или волка, её обмазывают кровью жертвенного оленя... При перекочевке оставляется на том месте, где лежал больной” (Лехтисало Т., 1998. С. 96).

Ненцы считали, что медь *нярава* обладает “очистительной” способностью, поэтому она применялась в народной медицине. При переломах пили кипячёную воду с медным порошком и оленьим жиром.

Рассмотрим использование бытовых предметов в погребальной обрядности. Как отмечено выше (раздел 2.2.3), сопроводительный инвентарь покойника и в настоящее время содержит элементы охотничьего снаряжения (лук, стрелы, колчан, части ружья). Любопытно, что от ружья оставляют только деревянные части, а металлические отдают кому-нибудь из участников похоронного ритуала, но не родственникам. Впрочем, это условие зачастую нарушается в силу практических потребностей. Оставляется также рукоятка от пешни и хорей *тюр*, только наконечник его снимают и бросают в сторону заката. Существует множество запретов при похоронном обряде. Нельзя наступать на стружки от досок гроба, их нельзя приносить в чум; они сжигаются на месте сооружения во время погребального костра или кладутся в гроб, если имеется свободное место.

В похоронном обряде используют также бисер. Глаза покойника накрывают металлическими предметами, бусинками или

лицо закрывают суконной маской с обозначенными бисером линиями лица. Считали, что если этого не сделать, то умерший не найдёт, “не увидит” дорогу в загробный мир. Заворачивают покойника в покрытие для чума, оставляя ‘половину покрытия’ *мюйко’пан*, заднюю часть *есяр*” (полога). Зашивают покрытие без узелков, в обратном направлении – от себя и большими стежками. Поэтому нельзя шить на человеке и стежками от себя. Около головы покойника ставят стол (в столе чашка с блюдцем), кладут спички, сера с них обжигается.

Сеңга (колокольчик) в обыденной жизни является украшением, оберегом для маленьких детей. Его нашивают им на рукав или привязывают на шею ручного оленёнка. В наземных погребениях на шест вешается колокольчик. С его помощью извещается покойник о приходе на поминки родственников, перечисляются все, кто пришёл. В данном случае колокольчик обеспечивает связь с Нижним миром. Перед уходом трижды обходят захоронение по часовой стрелке, и каждый ударяет в колокольчик (вариант: каждый раз касаться земли).

Со временем комплект предметов погребального обряда изменяется, так же как и их значение. За неимением колокольчика вешают продырявленную кружку с гвоздем или консервную банку. Вместо медного котла используется продырявленный чайник. Итак, вначале происходит замена предметов на бытовом уровне, а затем перенос новых функций в сакральную сферу.

Строго запрещено оглядываться, уезжая или уходя с кладбища. Результатом нарушения запрета будет смерть того, кто оглянулся. Отправляясь в дальнюю дорогу, тоже нельзя оглядываться.

В течение года после похорон в семье соблюдается ряд определённых запретов. Нельзя плести бисер или шить узорные кисы; орнаменты можно вырезать только при условии, если под кроильную доску положен железный предмет, а на конец орнамента приколот иголка. После смерти отца сидеть за столом на его месте и спать на его постели разрешается только детям. Собирать ягоды можно, лишь принеся земле *хаңор*” – бескровное приношение через железное кольцо (*юсна* – пряжка от женского пояса).

Как отметила Н.М. Терещенко, “в ямальском и таймырском говорах в том же значении, а также в значении ‘могила’ употребляется иносказательно слово *пэмб* от основы глагола *пэнзъ*” – положить, уложить. Ср. рус. **кладбище** от глагола **класть**. Общий для всех говоров тундрового наречия способ обозначения понятия **могила** – словосочетание *халмер’ ваңг* (букв.:

яма покойника). По этому поводу могу заметить, что, возможно, раньше так говорили, но в настоящее время употребляется слово *халмер*: и в значении покойник, и в значении кладбище. По мнению Н.М. Терещенко, обилие слов и выражений, обозначающих понятие “умереть”, легче всего объясняется словесными запретами. Привести их с исчерпывающей полнотой трудно, по-видимому, процесс их создания продолжается (1967. С. 129).

Одним из странных и поучительных обычаев табу 3. Фрейд называет запрет на произнесение имени умершего. Боязнь произнести имя, принадлежавшее покойнику, переходит в стремление избегать упоминания всего, в чём этот покойник играл роль (1913. С. 67 – 68). Это наблюдается у таких далёких друг от друга народов, как австралийцы и полинезийцы, самоеды Сибири (ненцы), монголы, тогда в Южной Индии.

У ненцев запрещается называть имена с того момента, как только молодой человек женился или девушка вышла замуж; позднее их называют именем старшего из детей, например *Нядма' небя* – мама Нядмы. Старых людей называют по имени их внуков, например, *Хэвко' ири* – дедушка Хэвко, *Майма' хада* – бабушка Маймы. Запрещение произносить имя умершего выполняется особенно строго. Про покойного говорят в описательной форме *яҥгода, яугумэва* – отсутствующий, *хэвэва* – наш ушедший. Считается тяжёлым оскорблением оставшихся живых, если в их присутствии произнести имя умершего родственника. Табу произносить имя умершего сохраняется на длительное время, но всё же слабеет по мере удаления от момента смерти.

Однако у ненцев выработан компенсирующий обычай для того, чтобы по истечении многих лет можно было снова оживить имена покойников и давать их правнукам. Даются имена только прадедов своего рода. Легко была воспринята инновация – русские имена. Очень удобно было иметь второе имя. Называть человека настоящим запрещалось, а второе русское имя можно было произносить. Удобно стало иметь и русские отчества, чтобы не произносить ненецкие имена отцов – и живущих, и тем более умерших. Поскольку многие мужчины имеют ненецкое и русское имена, то нередко родные братья и сёстры имеют разные отчества, например, Августа Фёдоровна и Василий Эйсивич. У сестры отчество по русскому имени отца, а у брата – по ненецкому имени.

По сведениям Т. Лехтисало, если ребёнку дали имя, но он без причины часто плачет, то зовут шамана. “Тот усаживает

ребёнка на лопату и начинает гадать. Если он замечает, что ребёнка посещает умерший родственник, то нужно дать имя этого умершего. Только после этого ребёнок успокоится. Такое имя является священным” (1998. С. 113). И в настоящее время известны подобные случаи. Например, девочке дали русское имя, но она постоянно плакала. Тогда бабушка сказала, что, видимо, ей не нравится имя, надо назвать именем прабабушки, то есть матери бабушки – *Нанине* (букв.: снова женщина). Только тогда девочка узнала о том, как звали её бабушку (рассказ Г.И. Кореневой-Тахоля, 1948 г.р.).

Ненецкое традиционное общество было построено на строжайшем разделении сфер “мужского” и “женского”. Женщина занимает в нём особое положение как представительница сакрального мира, и от её поведения зависят судьбы людей. Женщина выполняла важные функции по созиданию, сохранению, передаче социального и культурного опыта. Одним из механизмов реализации этих функций и являлась система запретов, которые регулировали её поведение.

Приобщение к нормам поведения начиналось с детства. Девочки, живущие на стойбище в тундре (рис. 31), усваивали их, наблюдая за поведением взрослых.



Рис. 31. Девочки у чума. Гыданская тундра, 1997.

Фото автора

В жизни девочки-женщины выделяются следующие периоды (по данным автора).

1. *Хобатна, ебцотана* (до 1 года) – букв.: шкурная, находящаяся в люльке.
2. *Ядэрта не һацекеы* – ходячая девочка.
3. *Няро не һацекеы* – сакрально чистая девочка.
4. *Нё' нямна хэвы пирибтя* (букв.: перешедшая заднюю часть чума девушка), девочка, ставшая девушкой (14 – 15 лет).
5. *Хаюпава' пир пирибтя* – могущая быть замужем.
6. *Нармы пирибтя* – взрослая девушка (перезрелая).
7. *Хаюпада не* – замужняя женщина.
8. *Ноб'' ню' небя, сидя ню' небя* и т.д. – мать одного, двух и т. д. детей.
9. *Нюта паһохона мэна не* – детьми зрелая женщина (5 – 6 детей).
10. *Нармы не* – повзрослевшая женщина.
11. *Нюдя нелевы не* – женившая детей женщина.
12. *Нармэрка не* – женщина в возрасте.
13. *Няро не* – ставшая “чистой” женщина.
14. *Хада* – старая; бабушка.
15. *Тяхавы пухуця* – престарелая.

У ненцев женщина считается *ся''мэй* – в литературе принято переводить как “нечистая”, но этот термин требует уточнения. Здесь имеется в виду не физическая нечистота (грязь), а сакральная, которая присуща женщине во время менструаций и родов.

Как отмечалось в литературе, “нечистота женщины является одной из универсалий человеческой культуры”. М.М. Бахтин отмечает, что у ненцев, как и у других самодийских народов, “нечистота женщины являлась одной из центральных категорий их традиционной духовной культуры” (Бахтин М.М., 1965. С. 260). Запреты следовало соблюдать при наступлении у девушки половой зрелости, и они теряли силу после климакса.

Про девушку, достигшую половой зрелости, говорят *нё' нямна хэвы* ‘перешедшая около двери’. Девочка до этого возраста считается *няро* – чистая. Женщина после климакса ‘ставшая чистой’ – *няроһэ хэвы не*.

В приведенном выше перечне возрастных периодов сакрально нечистой девушка-женщина является с 4-го по 10 – 11-й периоды. С 13-го периода женщина как бы стано-

вится снова девочкой, но в силу укоренившихся психологических установок продолжает соблюдать запреты.

Назовём основные запреты и те изменения, которые произошли с ними за исследуемый период.

Трудовая и пищевая табуация была лишь частью той системы запретов, которыми определялись границы женского поведения. Некоторые запреты рассмотрены в других разделах. Например, в разделе “Жилище” говорится о запрете проходить перед священным шестом *симзы* и священной нарттой. К ней могли подходить только мужчины (рис. 33). При установке чума женщины не могли поднимать покрытия с той стороны, которая считалась священной (рис. 34). Девушкам и женщинам нельзя наступать и перешагивать через вещи. Нельзя ездить на мужские священные места. Старики строго следят за тем, чтобы и приезжие женщины другой национальности не нарушали существующие запреты. Здесь осознаётся особое положение женщины, от поведения которой зависит благополучие семьи, рода. По сведениям А.Д. Евсюгина о европейских ненцах, в обрядах жертвоприношения женщинам разрешалось быть на жертвенном месте при условии, что она положит в пимы какой-нибудь медный предмет (Евсюгин А.Д., 1979. С. 19).

Выше говорилось об особой сакральности священных островов. Женщины могли ходить там, только положив в обувь медный или железный предмет – пластину или кольцо. У женщин в присутствии мужчин не должны быть видны непокрытые ноги и руки. Женщины, вышедшие замуж за мужчин хантыйских родов (Салиндер, Тибичи), закрывают головы от родственников мужа. Все эти запреты теряют силу, когда женщина снова становится *няроңэ хэвы не* – сакрально чистой.

Табу в отношении отдельных видов рыб описано в разделе “Пища”. Существует много запретов в родильном, похоронном обрядах. Женщинам нельзя сушить свою обувь, вешать её на шесты и нарты, кроме специальной нарты *сябу* – где перевозятся доски для пола. Выводя оленей для аргиша из загона, женщина сначала проходит под верёвкой, затем те, кто держит верёвку, опускают её до земли, и она выводит оленей уже через верёвку.

Женщина не могла наступать на след медведя, а должна была снять след (вместе с землёй, со снегом) железной лопат-

кой или замести его выбивалкой снега *яңгабць*’, иначе её муж на промысле не заметит медведя и *варк маядаңгуда* – медведь его замучит. Приведем современный пример нарушения древнего запрета. В 1990-х гг. на Дне оленевода в одном из северных посёлков я была свидетелем такого случая. Впереди шла женщина в красивой ненецкой одежде, но по походке было видно, что это не тундровая ненка. Проходя мимо оленьей упряжки, она перешагнула через хорей. (Ненецкая женщина, в том числе посёлковая или городская, никогда не перешагнёт через традиционные вещи). Затем, наблюдая за оленьими гонками, она вытащила видеокамеру и встала на нарту, чего тоже никогда не позволит себе ненецкая женщина. Отрицательное отношение присутствующих ненцев было заметно по их взглядам, правда, они его никак не высказали, соблюдая этические нормы своего народа. Впоследствии выяснилось, что нарушительница была не ненкой, а только одета в национальную одежду (рис. 35).

В повседневной жизни невольно приходится по тем или иным причинам нарушать некоторые табу – ограничения и запреты. Смягчить категоричность многих запретов помогают некоторые правила, выработанные народом. Например, женщине нельзя разделявать щуку, осетра, налима, так как они считаются священными. Но в отсутствие мужчины ненецкой женщине можно нарушить этот запрет, сказав при этом: *ваңыда яңгоя* – пусть не будет греха.

Универсальным средством снятия вины за нарушение запрета или полученной сакральной нечистоты было очищение. Как уже было отмечено, “нечистоту” – *ся”мэй* снимают металлические предметы. К железным предметам “нечистота” не приставала. Наоборот, прикосновение к железу считалось очищающим. Так, мелкие предметы для очищения достаточно было трижды пронести *яля’сер*” – по солнцу – через дужку котла, чайника, ведра. Однако перешагивать через железные предметы женщина не должна была ни в коем случае.

Мужчины носили кольца на пальцах именно с целью защитить себя от “нечистых” предметов. Средством для удаления “нечистоты” является окуривание или очищение – *нибтрава*. Многие исследователи описывали этот обряд и его атрибуты. Для обряда очищения необходимо заранее заготовить

настой чаги *тюнабцъ*'. Предварительно чагу измельчают, сжигают и в горячем виде бросают в сосуд с водой, растворяют, настаивают. Для очищения настоем брызгают на чугунную сковороду.

Каждая женщина в сумочке *туця*' имеет *торабт*" – очищающий предмет. Это может быть *лидянг* – кусочек бобровой или выдровой шкурки, высушенная и вывернутая жировая кишка дикого оленя или внутреннее сало оленя, косточка бобра или выдры. Раньше *торабт*" – очищающий предмет – выменивали на Обдорской ярмарке, сейчас заказывают в другие районы, где можно это достать. При камланиях очищающим предметом может служить прозрачный жёлтый камушек – *яра' нэ* или *ту' нэ* (*тумбэ*).

У ненцев существует несколько видов очищения: ежемесячное, послепохоронное, предродовое, перед отъездом на священное место, очищение вещей (по полевым материалам автора).

1. Обряд очищения перед поездкой на священное место. В литературе приводится описание этого обряда. В.П. Евладов сообщает, что перед выездом их нарты окуривали. Под каждой нартой женщина держала жестянку с дымящимся оленьим салом, каждый должен был сидеть на нарте, держа *тюр* – хорей в руке, как в пути (1992. С. 127). Этот обряд строго соблюдается и сейчас. Участники погребального обряда, не прошедшие обряд очищения, не могут посещать святилище. Этот запрет действует и во время траура.

2. Очищение после погребального обряда. Все участники этого обряда считаются *ся"мэй* – "нечистыми", так как они отправляли покойного в Нижний мир. После кладбища они останавливаются недалеко от чума. К ним выходит женщина с заранее заготовленным настоем чаги. Все должны пройти обряд очищения – *нибтрава*. Распрягаются олени, к ним *ся"мэй* – нечистота не пристаёт, однако упряжь требует очищения. Женщина обрызгивает всем лица, руки, одежду настоем чаги. Затем очищаются посредством *торабт*". Это сожжённый на чугунной сковороде или на железной пластине кусочек шкурки бобра или шерсть вместе с внутренним салом дикого оленя. Все сидят на нарте, под которой стоит *торабт*", либо проходят над ним, поднимая одну и другую ногу; очи-

шение наступает и после того, как *торабт*” проведут перед глазами. Только после этой процедуры можно входить в чум, касаться вещей, людей.

3. Послеродовое или ежемесячное очищение женщин, девушек. Настояем чаги, паром, помещённым под постель, очищают детей, люльку. Настояем чаги моют детям лицо, руки. В последнюю очередь тоже настояем чаги женщина очищает себя, моет лицо, руки. Затем обрызгивает чум, постель. Мужчины окуривают священные нарты, к которым ветер мог унести “нечистый” мусор. После этой процедуры используют очищающий предмет *торабт*”. Сейчас такой обряд очищения проводится после фольклорных праздников. После очищения женщина зимой может употреблять в пищу осетра в мороженом виде, но при этом чистить и разделывать рыбу положено только вдоль. Женщины из родов Ядне, Худи вообще не едят осетра. Мужчины едят рыбу на улице, так как в чум заносить осетра нельзя.

4. Обряд очищения после долгой разлуки. Обряд проводится, например, с детьми, приехавшими из интерната. Дети жили в другом “нечистом” жилище, на их вещи, на одежду могли наступать женщины, девушки. Очищение проводится только посредством *торабт*”. В последнее время обряд очищения стали включать в программы фольклорных праздников.

Т. Лехтисало (1998) сообщает об окуривании предметов, на которые наступала женщина, после менструации, после родов (через неделю после рождения ребёнка). Для очищения используют *торабт*” – кусочки нароста с берёзы, песцовый пух, бобровый жир, жир оленьих быков (жир кишок). Лесные ненцы применяли в качестве очищающего средства высушенные на солнце яички, когти, кишки или шкуру нерпы (Лехтисало Т., 1998. С. 91). Окуривание производится дымом от различных веществ, сжигаемых на листе железа или в посуде. Лучшим средством признавали сжигание кусочка бобровой шерсти или внутреннего жира дикого оленя. При отсутствии этих средств тазовские ненцы окуривались, сжигая куски рыбьей кожи или рыбы кости.

Окуривание практиковалось настолько часто, что у каждой девушки и женщины-ненки в мешочке – *туця*’ – был пришит дополнительный маленький мешочек для хранения *торабт*” – кусочка жира оленя. Наступит женщина нечаянно на



Рис. 32. Мужской пояс с клыком медведя. Сев. Ямал, 1998. Фото М. Окотэitto.



Рис. 33. К священной нарте может подходить только мужчина. Гыданская тундра, 1998. Фото автора.



Рис. 34. Установка чума. Сев. Ямал, 1998. Фото М. Окотэтто.



Рис. 35. Женщина на нарте - нарушение запрета. Пос. Гыда, 1997. Фото автора.

что-нибудь “нечистое”, и сразу же очищает эту вещь, опалив кусочек жира. О живучести традиции очищения говорит такой пример. Когда в середине 1990-х гг. появились в продаже норковые шапки, то несколько тундровых женщин сообща купили в п. Гыда одну шапку и разрезали её на несколько частей, получив таким способом *торабт*” для обрядов очищения.

В чумах ненцев хантыйских родов (Салиндер, Тибичи, Неркаги) женщинам нельзя наступать на доски пола. Женщина, не прошедшая обряд очищения, должна сама попросить железную пластину. Иногда исключение делают для поселковых женщин, объясняя это тем, что они *луцаңэ хэвы* (букв.: ставшие русскими), не живут традиционной жизнью. В некоторых чумах с недавних пор стали доски для пола по краям обивать железом или просто гвоздями, которые должны служить вместо железных пластин. Это ещё один пример видоизменения традиции.

2.3. ВЫВОДЫ

Исследование современного состояния верований и обрядов ненцев позволяет выявить в них наиболее существенные инновации. В силу того, что современное общество ненцев разделяется на две чётко различающиеся группы, именно в них проявляются основные расхождения по указанному аспекту.

Первая группа – это тундровое население, занятое в традиционных отраслях хозяйства. Оно практически полностью сохраняет древние представления и культовую практику.

Во второй группе, к которой относятся ненцы, не занятые в традиционных отраслях хозяйства и живущие в посёлках или городах, ситуация сложнее. Отношение к святыням в этой группе существенно варьирует.

Первый вариант. Это отношение людей, поддерживающих постоянные связи с родственниками-тундровиками. У них параллельно со школьным атеистическим воспитанием поддерживается традиционное отношение к семейным и родовым святыням. По крайней мере, так обстоит дело в периоды проживания в традиционных условиях (на каникулах, в отпуске). Обряды выполняются эпизодически.

Второй вариант. Это часть национальной интеллигенции, которая по роду своей деятельности связана с изучением, сохранением и возрождением традиций. У некоторых из них степень веры, почитания духов, соблюдения обрядов возрастает по мере восстановления генетической памяти.

Третий вариант. Это часть ненецкого населения, полностью оторвавшаяся от традиционных условий, не посещающая священных мест и не испытывающая в этом потребности (и все-таки в глубине души хранящая генетическую память о мировоззрении своих предков).

Как известно, элементы традиционной культуры, присущие и древности, и современности, несут наибольшую функциональную нагрузку. Именно они являются структурообразующими элементами современной культовой практики. Тундровые ненцы демонстрируют устойчивость религиозной практики, выработанной веками. Заимствования в религиозной сфере интегрировались в традиционные верования ненцев, и выявление их в новом виде – непростая задача. Рассмотрение этого вопроса начнём со священных мест.

Относительно количества священных мест можно отметить продолжение начавшегося ранее процесса их сокращения. Если ранее это было связано, главным образом, с уничтожением святилищ в ходе христианизации, то в XX в. причины изменились. Во-первых, введение административных границ, разрезавших ненецкий этнос на три части, привело к изменению маршрутов кочевания, в результате чего уменьшилась или исчезла вообще возможность посещения и почитания многих культовых мест. Во-вторых, в последние десятилетия идёт разрушение святилищ, попавших в зону промышленного (нефтегазового) освоения, правда, некоторые из них затем ненцами восстанавливаются. В исследуемый период зафиксированы и отдельные случаи создания новых святилищ.

В настоящее время наилучшая сохранность священных мест характерна для северной части Ямальского полуострова и для Гыданского полуострова, так как в этих районах не ведётся промышленной добычи нефти и газа.

Степень значимости тех или иных святилищ меняется в зависимости от возможности их посещения ныне живущими. Так, некоторые ненецкие роды переселились в новые отда-

лённые места, и их связь с землёй предков утеряна. В таких случаях новой формой связи с родовыми духами становится хранение одного из предметов, взятого с родового святилища, а жертву духам приносят на другом (чужом) священном месте, называя того, кому она предназначена.

Изменение значимости священных мест имеет место и в межэтническом аспекте. Примером тому служит святилище лесных ненцев *Нув'-то*, расположенное на границе двух округов – Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского. В связи с бурным развитием нефтяной промышленности на территории лесных ненцев (в Ямало-Ненецком автономном округе) они покинули свои земли, и *Нув'-то* стало для них недостижимым. Вместе с тем за исследуемый период возросла его значимость для хантов. Причины тому следующие. Во-первых, на территории Ханты-Мансийского округа также живут лесные ненцы, с которыми породнились ханты. В итоге озеро стало ненецко-хантыйским святилищем. Во-вторых, озеро *Нув'-то* оказалось в последние годы объектом внимания и защиты со стороны национальной (ненецко-хантыйской) интеллигенции, проживающей в Ханты-Мансийском автономном округе, что в определённой мере способствует повышению его сакрального статуса.

Фиксируются и некоторые другие изменения в отношении священных мест. Сейчас при их посещении ведущую роль играет обычно старший в роду или семье, знающий обряд поклонения духам этих мест. Согласно традиции, это было функцией только шамана. В последние годы стало принято помещать на любом священном месте те культовые предметы, которые остались без хозяев. Обряд посвящения духам святилищ невесты принимает более условные, символические формы.

Следует отметить и тот факт, что буквально в последние годы отношение пришлого (промышленного) населения к памятникам духовной культуры коренных народов Севера стало более уважительным, а в некоторой степени и более осторожным, опасливым.

Изменения в обращении с всеобщими духами у старшего поколения ненцев сводится в основном к двум моментам. Во-первых, такие обращения становятся реже в случаях заболевания (ожидание помощи связывается с медициной); во-вторых, посвященные всеобщим духам обряды упрощаются, из

них выпускаются некоторые действия, процедуры (например, в обряде жертвоприношения оленя водному духу его шею не обносят пойманной крупной рыбой).

Древние воззрения в отношении священных животных сохраняются в основном у старшего поколения. В исследуемый период фиксируется ослабление степени почитания животных (например, молодёжь не воспринимает волка как священное животное) и их роли в качестве жертвы (при тяжёлой болезни не убивают собаку). Исчезает знаковая система, относящаяся к священным животным (посвящённого *Нуму* оленя не отмечают специальной тамгой). При определённых обстоятельствах происходит возрождение, хотя и в сокращённом виде, угасшего обряда. Так, увеличение количества бурых медведей в 1990-х гг. вызвало необходимость охоты на них, а вместе с тем и возобновление давно не проводимых обрядов.

В обрядах жизненного цикла инновации проступают порой довольно зримо, хотя бы потому, что некоторые из них частично приоткрываются для стороннего наблюдателя, перестают быть чисто семейными, интимными. Это относится к свадебной церемонии ненцев, которую в последние годы стали включать в программу фестивалей или Дней оленевода. У тундрового населения отмечается изменение размера выкупа и, соответственно, приданого в сторону их уменьшения, а в случае межнациональных браков это древнее явление исчезает вообще. Составной частью свадебного обряда, в том числе у живущих в тундре, с 1960-х гг. стала торжественная его регистрация в административных органах.

На изменение родильной обрядности более всего повлиял перенос родов из чума в больницу, что повлекло за собой смещение некоторых моментов во времени либо их исчезновение. Так, выпадает целый пласт обрядности, связанный с нахождением в специальном, сакрально нечистом родильном чуме; не практикуется признание в изменах между супругами при трудных родах, нет места специальным действиям, относящимся к обрезанию пуповины. В традиционной среде момент отпадения пупка и перемещение ребёнка в люльку сопровождался ритуальным очищением. При родах в больнице этот обряд, как и жертвоприношение, совершается после возвращения роженицы с ребёнком в чум.

В исследуемый период сложилась своеобразная ситуация с традиционными запретами на произнесение имён. Внедрение официальных («русских») имён даже облегчило соблюдение запрета, так как дало возможность не пользоваться запретными именами.

Большую устойчивость в меняющихся условиях проявляют воззрения о домашнем духе, покровительнице чума *мяд'пухуця*. Считается, что она выполняет свои функции и в нетрадиционном жилище (в домах поселковых ненцев).

В последние годы наблюдается использование изображений духов (их подобия) для оформления интерьера центров культур и музеев либо для украшения детских площадок. Современные ненцы – и пожилые, и молодые – воспринимают изображения духов, хранящиеся в музеях или, например, в центрах культуры, в качестве носителей тех же функций, которые духи имеют в традиционных условиях их местонахождения. При посещении музеев им делаются подношения, сотрудники музеев, ненцы, испытывают рядом с такими музейными экспонатами привычное чувство почтительности и некоторой доли страха.

Инновации в обрядности, связанной с переводом человека из мира живых в мир мёртвых, сводятся в основном к следующему. Принятое в традиционном ненецком обществе правило захоронения на родовом кладбище соблюдается в настоящее время менее строго, хотя у пожилых оленеводов сохраняется твёрдое желание быть похороненными в тундре, на родной земле (с этим связано опасение попасть в больницу и там умереть). Ослабление признака родовой общности можно видеть и в отступлении от правила держать обереги (топор и уголёк) во всех чумах стойбища, теперь это делается только в чуме умершего.

В процедуре проводов умершего сохраняется правило класть ему в гроб пищу. Однако набор продуктов претерпел изменения и включает теперь, кроме традиционных, также и покупные блюда. Ещё одним изменением является упрощение процедуры очищения участников погребального обряда (например, не подпаливается шерсть ездовых оленей и на меховой одежде).

В исследуемый период при проведении традиционных обрядов сохраняется сакральное значение используемых предметов, хотя сам набор предметов претерпевает изменения. На основании имеющихся данных можно заключить, что степень их изменчивости варьирует в зависимости от принадлежности к тем или иным культовым комплексам.

Например, ритуальный комплект предметов обновился в погребальном обряде сильнее, чем на священных местах. Это объясняется, очевидно, тем, что в первом случае объектом обрядности выступает человек и окружающие его при жизни утилитарные вещи. Их кладут ему при проводах в иной мир, где он также будет ими пользоваться. Поэтому с заменой в быту огнива на спички, то же самое произошло и в похоронном обряде. По этой же причине вместо котла оставляют ведро или кастрюлю, а колокольчик на месте захоронения заменяется банкой или кружкой. На священном же месте объектом обрядности выступают духи, поэтому здесь хранится и используется больше сакрализованных вещей, которые нередко специально изготовлены именно для данного святилища. Но и сюда проникают промышленно произведенные вещи утилитарного назначения, и здесь можно сейчас встретить фабричную куклу, чайник, будильник.

В погребальном обряде фиксируются и некоторые другие отклонения от традиции; например, ценные вещи (детали ружья) отдают не кому-либо из участников похорон, а родственникам; установки, существующие в отношении традиционных элементов (завязки шубы), переносятся на новые (пуговицы).

Часть традиционных запретов к настоящему времени потеряла свою силу. Так, в течение последних десятилетий стало обычным отступление от запрета стричь волосы у мужчин-оленоводов (кроме шаманов), не говоря уже о вынужденном нарушении обычая у детей-школьников. Девочки, вопреки запрету, нередко заплетают одну косу. Не везде ненецкими женщинами, вышедшими замуж за мужчин хантов, соблюдается обычай закрывать голову.

В исследуемый период явно выражена тенденция к сокращению круга лиц (женщин), подлежащих в определенных случаях сакральному очищению. Его не выполняют, например,

приехавшие погостить в чум женщины, постоянно проживающие в посёлке и в городе. Наблюдаются новые способы предотвращения осквернения со стороны сакрально нечистых женщин (например, доски пола в чуме обивают железом или вбивают в них гвозди); это относится к ненцам хантыйского происхождения.

Наиболее заметные изменения в очистительных обрядах касаются применяемых при этом вещей или предметов (вместо шкурки бобра, выдры сейчас используют кусочки разрезанной купленной норковой шкурки или шапки).

Следует отметить и утрату традиционной функции некоторыми предметами культа (например, бубен шамана и некоторые атрибуты его костюма становятся сценическим реквизитом).

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ИННОВАЦИОННОЙ СРЕДЕ

3.1. ТРАДИЦИИ НЕНЦЕВ В ПОСЕЛКОВО-ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ

Соотношение традиционного и современного в жизни любого народа – одна из актуальных проблем этнографической науки. В данном разделе эта проблема рассматривается на основе наблюдений и материалов автора, частично уже опубликованных (Харючи Г.П., 1998).

В соответствии с исследуемым аспектом среди современных ненцев можно условно выделить четыре категории населения.

1. Тундровое кочевое население, занятое в традиционных отраслях хозяйства, сохраняющее традиционное расселение, образ жизни и культуру.

2. Поселковые ненцы, отказавшиеся от традиционных занятий.

3. Городское население, по образу и уровню жизни мало или почти не отличающееся от представителей остальных народов; некоторая часть его ассимилирована.

Существенное влияние на этнический облик народов и их культуру оказывают метисы – результат межнациональных браков. В литературе отмечалось, что метисы лучше приспособлены к современным условиям, легче вступают в разнообразные межнациональные контакты. В среде аборигенного населения они имеют ослабленные национальные характеристики, менее привержены традиционным занятиям, культуре, при этом они утрачивают этнические особенности. Вместе с тем вокруг метисов и в самой метисной группе наблюдается большое разнообразие этнопсихологических установок (Кривоногов В.П., 1997. С. 160).

Процесс изменения среды обитания в посёлке начинается с переходом на оседлость части ненецкого населения в 1950-х гг.

Тогда это воспринималось как разрушение традиционного образа жизни – как нежелательная инновация.

Второй период можно связать с возникновением в конце 1960-х гг. национальной интеллигенции (педагоги, медицинские работники, зооспециалисты), для которой проживание в посёлке было обусловлено родом её деятельности. С конца 1970-х гг. новая среда стала уже естественной для детей национальной интеллигенции, выросших не в стойбищах, а в посёлках.

Третий период относится к началу 1980-х гг. Он характеризуется появлением национальной интеллигенции в городах, в частности в г. Салехарде, когда окончившие средние специальные и высшие учебные заведения ненцы становились городскими жителями. Сейчас поселково-городское население составляет 17 % от общего числа ненцев.

Сами ненцы подразделяют себя на следующие группы:

1. *Тю 'уна мэна*” (букв.: наверху находящиеся), или *тэхэна мэна*” (букв.: среди оленей живущие). Это название относится к населению, ведущему традиционный образ жизни, что чётко отражено во втором термине. Первый же термин “наверху находящиеся” образован от слова “верх” потому, что традиционные места проживания оленеводов расположены на возвышенных относительно водных бассейнов местах.

2. *Хардахана иленя* (от *харад* – дом, посёлок; *илесь* – жить; т.е. живущие в домах, в посёлке), или *та"сина мэна* (букв.: внизу находящиеся). Первый термин не требует особого разъяснения. Второй является противопоставлением “наверху находящимся”, т.е. оленеводам (см. 1-ю группу). Термин “внизу” употребляется потому, что в представлениях ненцев оседлое население проживает в низинах речных бассейнов.

3. *Тю "уняңы яхана иленя*” (букв.: на верхних землях живущие), или *Һарка хардахана иленя*” (букв.: в больших домах, посёлках живущие). Это название относится к жителям городов или крупных посёлков. Термин “на верхних землях живущие” я склонна объяснить тем, что уезжающие в города члены семей отбывали не на оленях по земле, а поднимались на вертолётах, самолётах вверх, и это понималось как отправление в верхние земли. Этот термин появился в 1960-х гг., когда окончившие школу дети стали уезжать учиться в другие города. При этом тундровики думали, что все уезжающие живут в одном и том же городе и видят там друг друга.

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ИННОВАЦИОННОЙ СРЕДЕ

3.1. ТРАДИЦИИ НЕНЦЕВ В ПОСЕЛКОВО-ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ

Соотношение традиционного и современного в жизни любого народа – одна из актуальных проблем этнографической науки. В данном разделе эта проблема рассматривается на основе наблюдений и материалов автора, частично уже опубликованных (Харючи Г.П., 1998).

В соответствии с исследуемым аспектом среди современных ненцев можно условно выделить четыре категории населения.

1. Тундровое кочевое население, занятое в традиционных отраслях хозяйства, сохраняющее традиционное расселение, образ жизни и культуру.

2. Поселковые ненцы, отказавшиеся от традиционных занятий.

3. Городское население, по образу и уровню жизни мало или почти не отличающееся от представителей остальных народов; некоторая часть его ассимилирована.

Существенное влияние на этнический облик народов и их культуру оказывают метисы – результат межнациональных браков. В литературе отмечалось, что метисы лучше приспособлены к современным условиям, легче вступают в разнообразные межнациональные контакты. В среде аборигенного населения они имеют ослабленные национальные характеристики, менее привержены традиционным занятиям, культуре, при этом они утрачивают этнические особенности. Вместе с тем вокруг метисов и в самой метисной группе наблюдается большое разнообразие этнопсихологических установок (Кривоногов В.П., 1997. С. 160).

Процесс изменения среды обитания в посёлке начинается с переходом на оседлость части ненецкого населения в 1950-х гг.

Внутреннее убранство жилища оседлых ненцев (поселковых и городских) не отличается от интерьера в домах, квартирах людей других национальностей. В качестве украшений висят картины, цветы. Мало предметов, выполненных в национальных традициях и не совсем соответствующих своему прежнему назначению. В качестве сувениров используются ненецкие куклы – *нухуко*, женские сумки – *туця*, берестяные изделия и т.д. Вещи, выполненные в национальных традициях, расцениваются сейчас, главным образом, как предметы для украшения жилища.

Традиционная одежда находится в кладовках, в мешках. В доме её не хранят, так как от тепла оленья шерсть пересыхает. В посёлках вещи хранят в нартах, которые ставят около домов или на сараях (рис. 37).

Ненцы в поселково-городской среде, хотя и не ведут традиционный образ жизни, соблюдают многое из семейно-бытовой обрядности. В домах молодых ненцев можно увидеть *мяд' пухуця* – сакральную куклу, покровительницу семьи, хозяйку чума. Это значит, что в чуме их родителей 'погас огонь' – *туда' хабтёвы мя*. *Мяд' пухуця* из традиционного жилища переместилась в современное, т.е. в дом или квартиру.

Приехавшие в посёлок или город тундровые ненцы стараются переодеться в сапоги, куртки, так как берегут традиционную обувь, не приспособленную к условиям посёлка, города; а именно, здесь нет чистого снега, подошва пачкается, промокает. Женщины меняют национальные шапки на шапки другого покроя ("зимушки", "буратино", "эскимоски"). Можно указать следующие причины, побуждающие тундровиков переодеванию в городе:

- их одежда пачкает шерстью пассажиров в транспорте
- они стесняются привлекать к себе внимание;
- в помещениях им жарко в малице или в шубе из оленьих шкур;
- берегут традиционную одежду.

Жители посёлков традиционную одежду надевают при поездках на дальние расстояния, на праздники – фестивали Дни оленеводов. В обычное время они носят шубы (искусственные, цигейковые, мутоновые, норковые и др.) либо пальто промышленного производства. Однако дети поселковых ненцев носят традиционную одежду чаще, чем взрослые (рис. 38, 41). Традиционная одежда видоизменяется в связи с другими функциями. Ненецкая шуба из меха оленя или

суконный халат (*ной' паны*) превращаются в сценический костюм, в котором переплетаются элементы покроя и орнаментации одежды других народов (рис. 39). Например, участники народного ансамбля “*Сыра-сэв*” (“Снежинка”) носят шапки нетрадиционного покроя, мужские малицы или гуси, напоминающие их только по материалу.

Во время фольклорных фестивалей, Дней оленевода многие представители других национальностей надевают традиционную ненецкую одежду: шапки, шубы-ягушки, малицы, кисы.

В посёлках и городах в холодное время носят бурки и мужские ботинки, сшитые из оленьих камусов и подшитые войлоком или микропорой. Шитьё такой обуви на продажу налажено в меховых пошивочных мастерских. Сшитая в мастерских обувь непрочная, так как при её выделке используют химические растворы и клей, а шьют капроновыми нитками. Такая обувь вначале имеет красивую форму, потом деформируется. Ненецкие женщины предпочитают выделывать и шить такую обувь традиционными способами. Бурки и мужские ботинки шьют из камусов зимнего оленя. Те, у кого есть родственники в тундре, получают от них высококачественные материалы (камусы, шкуры, нити из оленьих сухожилий). Городские жители, в свою очередь, снабжают тундровых родственников товарами промышленного производства. Таким образом, несмотря на отдалённость от стойбища и разный образ жизни, сохраняются социальные связи. У ненцев Ямало-Ненецкого автономного округа материальная база сохраняется, потому что имеется достаточно оленей, в отличие от ненцев Ненецкого и Долгано-Ненецкого автономных округов, где наблюдается дефицит оленьего сырья.

В основе религиозных верований ненцев лежат анимистические представления, то есть вера в духов. Земля, реки, озёра имеют своих духов-хозяев. Производственно-бытовые обряды связаны с оленеводством, кочевым образом жизни. У оседлых ненцев, живущих в городах и посёлках, нет возможности выполнить их полностью из-за того, что выпадает такой важный момент, как заклятие оленя. При соответствующих обрядах дары, бескровные приношения – *хаҥор* складываются у подножия сопки в тундре, опускаются в реку или озеро (Хомич Л.В., 1995. С. 219). Например, весной при первом спуске лодки на воду, согласно обряду *ид' ханонтава* (воде приношение), духу воды *ид' ерв* дары опускают в воду со словами

пожеланий, чтобы было много рыбы и вода всегда была бы спокойной. В настоящее время в оседлой среде обряд исполняется лишь частично: при первом спуске лодки на воду дары просто опускают в воду.

Весной, когда загремит первый гром, хозяйка выставляет из чума миску, в которой находится кусочек красного сукна (или другой ткани), со священной стороны чума (*си'' пан Һылад*) со словами пожеланий, чтобы было много ягод. При первом сборе ягод совершается обряд собирания первой морошки, частично сохраняющийся даже у городских жителей. Семья берёт с собой кусок красного сукна, рыбий жир и другие продукты. На поляне, где много морошки, собирают ягоду горсткой, кладут в одно место. Это оставляется для медведя – независимо от того, обитает он в этих местах или нет. Плодоножку крупной морошки завязывают красным сукном и мажут жиром. При этом говорят: *НерняҺэва'' нойтавэраха Һэя* – пусть впереди земля будет, как красное сукно. И, действительно, нередко впереди оказывалось много ягод.

Верования ненцев, касающиеся птиц, отражают довольно архаичные представления о животном мире. Так, считается, что ласточка, влетевшая в чум и вылетевшая из него, может унести душу человека. Надо её поймать, оставить перышко и выпустить, но, желательно, вообще не выпускать, а убить. Поэтому поселково-городские ненцы в доме не держат птиц (канареек, попугаев).

У многих народов Севера, в том числе у ненцев, зафиксировано особое отношение к горностаю. Охранительная сущность горностая обуславливается тем, что он мог отпугивать злых духов, покойников. В домах многих городских ненцев можно видеть шкурки горностая, висящие на косяках дверей, на рогах оленей, на коврах у изголовья кровати. Их преподносят даже людям других национальностей в качестве подарка и оберега. Но в доме не держат шкуры других священных животных: медведя, волка.

Многие женщины соблюдают табу – пищевые запреты, связанные со священными рыбами: осетром, щукой, налимом. Их нельзя разделывать женщинам и употреблять в пищу в определенное время. Эту рыбу должны разделывать только мужчины.

В городе и в посёлке среднее поколение соблюдает это табу. Если в семье есть мужчина, разделывает рыбу он. Но отмеча-

ется и такое явление: некоторые женщины, не желая заниматься разделкой рыбы, перекладывают эту работу на мужчин под предлогом соблюдения запрета, особенно если муж другой национальности. В новых условиях девушки и женщины не соблюдают запрет употребления названных видов рыб в критические дни. Ежемесячные очищения заменяются водными процедурами в бане, сауне.

В качестве семейных оберегов, талисманов и личных охранителей служат как традиционные предметы, так и заимствованные из другой культуры. В русско-ненецкой семье информатор Г.И. Коренева (Тахоля) (1946 г.р.) в качестве личного духа-охранителя имеет ненецкую куклу *Нухуко*. Это кукла-мальчик из гусяного носа и сукна. Сначала она служила игрушкой для сына. Во время болезни матери маленький сын подарил ей самое любимое, что у него было, – куклу. Позже он дал ей ещё одну любимую игрушку – пластмассового древнерусского воина с мечом и щитом, чтобы тот везде защищал маму в дороге. Так в межнациональном браке игрушки-символы двух культур стали выполнять не свойственную им раньше роль, оказавшись звеном, связывающим два народа. У информанта Т.П. Салиндер (1960 г.р., уроженка п. Гыда, Тазовского района) оберегом служит шкурка горностая, купленная на рынке. У нее есть русская икона, купленная в церкви, так как та понравилась дочери. Девочка увлекается чтением Библии.

Оберегом для маленького ребёнка служат спички, нож. В традиционных условиях их кладут под подстилку в колыбели, а в городе – под матрас, если приходится ненадолго оставлять спящего ребёнка одного. В этом находит своё выражение вера в охранительную силу огня *Ту*. Он всегда ассоциировался с женским началом, с охранительницей семьи, очага, рода – *я' миня, мяд' пухуця*. Огнём сопровождаются почти все ритуалы, но отношение к нему изменяется в зависимости от социально-бытовых условий.

Так, огонь, появляющийся из газового баллона, как и вода, льющаяся из “стены”, не имеют сакрального значения. Традиционное жилище-чум, все предметы материальной культуры ненцев имеют сакральное значение, но современное деревянное жилище и бытовой комплекс (утварь, одежда) такой функции не имеют.

Рассмотрим другой пример – отношение к ножу. Острым железным предметам в мифологии многих народов приписывали особые магические свойства. По мнению Д.К. Зеле-

нина, “магическая функция простейших орудий развивалась из их оборонительных функций, по-видимому, ... вскоре после появления у человека анимистических представлений о духах” (1977. С. 714). Железные орудия отпугивают нечистую силу также и своим звоном, бряцаньем, а иногда и блеском. Очистительная сила принадлежит железу. У ненцев женщина в традиционных условиях, случайно наступив на вещь, пропустит её трижды через ручку железного ведра или чайника. Обряды очищения проводят на железной пластине. В традиционной жизни женщинам и девушкам нельзя наступать на вещи, особенно на детские и мужские. Эти установки действуют и в поселково-городской среде. В отношении детских вещей говорят: *Нюнд’лы” мардаңгун’* (букв.: сломаешь кости ребёнка, в значении: не оформившаяся костная система ребёнка будет хрупкой). В оседлой среде у женщин среднего поколения эти правила действуют в силу генетических психологических установок.

В поселковой среде, где часты контакты с жителями тундры, эти запреты обычно соблюдаются. Женщины не наступают на вещи, тем более традиционные. В традиционной среде считается, что нечистота *ся”мэй* не пристаёт к вещам, в которых имеется металлическая отделка (пуговицы, застёжки, молнии), так как от нее предохраняет железо. Для перешедших же на новый образ жизни это вообще не играет роли.

В погребально-поминальной обрядности ненцев, пронизанной религиозной догматикой и наименее подверженной инокультурному воздействию, также произошли изменения. Лет десять-пятнадцать назад кладбища разделялись по этническому признаку. Так, в п. Гыда Тазовского района существует два кладбища – ненецкое и русское, расположенные на разных концах посёлка. На ненецком кладбище хоронили по традиционному обряду. Только одну русскую женщину похоронили рядом с могилой мужа-ненца.

В городской среде производят подземные захоронения на общих кладбищах. В похоронном обряде сохраняется много традиционных элементов. Покойников одевают в повседневную одежду – костюм, иногда малицу, оставляют меховую одежду, так как считается, что иначе он будет мёрзнуть в Нижнем мире. Близкие родственники не могут изготавливать гроб и копать могилу, тем более, что в городах имеются ритуальные службы. Религиозные воззрения, лежащие в основе не-

которых древних запретов, ныне забыты, но сами запреты соблюдаются. Вещи также приводят в негодность. Некоторые ненцы, живущие в посёлке, завещают хоронить себя по-русски, т.е. предпочитают подземные захоронения. Умерших в больнице ненцев везут на кладбище не на оленях, а на тракторе. Если приходится хоронить летом, вдали от стойбища и от оленей, то *мяро* (чум покойника) ставится в тундре, там же оставляется часть вещей и справляются поминки. Осенью сюда приведут оленя и забьют его у могилы. Там, где проживают крещёные ненцы, наличествуют и элементы древних традиционных захоронений. Например, на кладбище у п. Лаборовая – подземные захоронения, но около них оставлены нарты и другая утварь, на могиле стоит православный крест.

У некоторых городских ненцев не принято выставлять фотографии умерших родственников, так как считается, что его дух как бы находится там же, где и его изображение. Исключением являются изображения известных людей (фото и скульптурные изображения). Например, в г. Салехарде создан литературный музей-квартира ненецкого поэта Л.В. Лапцуя (1932-1982 гг.). Согласно ненецкой традиции, его дух постоянно живёт в этой квартире, так как на стенах висят его изображения, в комнате стоит бюст поэта, проводятся экскурсии с рассказом о его жизни и творчестве. Таким образом, о нём постоянно говорят, хотя у ненцев нельзя часто говорить об умерших людях.

Городские и поселковые ненцы отмечают родительские дни, 9, 40 дней, годовщину смерти. Производят частично очищение после похорон.

Сакральными числами у ненцев, в том числе городских, являются 3, 7. Ненцы не пользуются цифрой 1, особенно в погребально-поминальной обрядности. Во время проведения ритуалов все должны иметь пару, и участников должно быть не больше шести-восьми. Если не оказывалось пары, брали с собой собаку или в карман клали спички. Душу человека без пары умерший может забрать с собой в Нижний мир. Эти установки соблюдаются и в поселково-городской среде. То, что дарят, должно быть парным (2 или 4, 6...). В связи с этим люди иногда попадают в неловкое положение. У русских положено дарить нечётное количество цветов, а покойнику чётное, у ненцев же наоборот.

Приведу пример синкретизма современных верований. Верующая православная ненка хантыйского происхождения в



Рис. 37. Один из способов хранения нарт с одеждой. Пос. Гыда, 1997. Фото автора.



Рис. 38. Ненецкий мальчик на площадке буровой вышки. Пос. Гыда, 2000. Фото автора.



Рис. 39. Фольклорный ансамбль из пос. Тазовское, 1996. Фото А. Пашука.



Рис. 40. Часовня в пос. Лаборовая, построенная в 1998 г. Фото Л. Липатовой.

течение положенного времени имела при себе изображение умершей дочери – куклу *сидряҥг* в ненецкой одежде, у которой лицо изображала *лоҥгэй* – пуговица. Во время трапезы женщина усаживала куклу за стол, ставила перед ней еду. В этом отношении она придерживалась ненецких традиций. Другие дети этой женщины – крещёные. В её городской квартире дальний угол зала отведён иконам, на столе лежит Библия. На лето она ставит в посёлке чум, недалеко от которого находится кладбище. Между чумом и кладбищем ставит еду для покойников. В этом проявляется отступление от ненецкой традиции по двум моментам. Во-первых, ненцы не ставят чум близко к кладбищу; во-вторых, еду положено ставить у места захоронения, а не на пути к нему.

Отношение некоторых ненцев к христианству отражается, например, в таком факте, как постройка часовни в п. Лаборовая (рис. 40).

Во время охотничьего промысла у ненцев вступал в силу уравнительный закон – взаимное одаривание добычей (мясом, рыбой) всех соседей, жителей стойбища. Щедрого человека называют *Һамзада сава ненэць* (букв.: хорошее мясо имеющий, не жалеющий мяса). В этих словах отразилась тесная взаимосвязь всех членов традиционного общества, а также указание на то, что основным продуктом являлось мясо. О взаимном распределении продуктов свидетельствует обычай *терсавэй хыдя* – (чаша с содержимым). Он заключается в том, что мешок или посуда, в которой носят друг другу продукты, не возвращается пустой; нужно класть что-нибудь из продуктов, хотя бы кусок хлеба. Поселковые и городские ненцы соблюдают эти обычаи, возвращая посуду, куда кладут конфеты, яблоки и другие покупные продукты.

Ненцы были и остаются гостеприимными, без традиционного чая не отпустят и в городе. Если гость впервые в доме, то он непременно получит подарок. Это может быть сувенир, книга, платок, постельное бельё, шкура песца и другое.

Детям прививают правила поведения за столом во время еды, объясняя, что нельзя держать ногу или качать ногой, а то убегут олени дедушки и бабушки или дяди, и придётся им ходить только на своих ногах, потому что в тундре нет автобусов и машин.

Гостю из посёлка, попавшему в традиционную среду во время обряда жертвоприношения в его честь – *Һаям' хэво-*



Рис. 41. Мальчик в традиционной одежде. Пос. Гыда, 1999.
Фото Е. Гапонова

тава, при прохождении под верёвками жертвенного оленя можно брать с собой что-нибудь из вещей отсутствующих членов семьи (фото, шапку, рубашку и т.д.), как будто они тоже участвуют в этом обряде.

Рассмотренный в этом разделе материал позволяет сделать некоторые выводы о сохранении традиций ненцев в поселково-городской среде. Хотя наблюдается адаптация, вводятся новые праздники с элементами традиций ненцев, но традиционная духовная культура продолжает функционировать в реальной жизни народа. Более того, она выступает в последнее время одним из ведущих компонентов возрождения национальной культуры. Для выражения этни-

ческого самосознания национальная интеллигенция использует религиозно-культовые мировоззренческие структуры.

3.2. РОЛЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В СОХРАНЕНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Рассмотрим, какое место занимает национальная интеллигенция в социальной структуре общества, какова ее роль в инновационных процессах.

Национальная интеллигенция входит в группу поселкового и городского населения – это педагоги, врачи, работники культуры, управленческого аппарата, сотрудники зарождающейся научной сферы.

Старшее и среднее поколение ненецкой интеллигенции начало формироваться с 1940-х гг. с началом введения школьного обучения. Это люди, выросшие в особых условиях: частично в традиционной среде, частично в системе нового мировоззрения и проживания в условиях интерната, вдали от родной среды. С 1970-х гг. начался процесс формирования нового поколения ненцев, родившихся уже в посёлках (в меньшей степени – в городах) и имеющих слабые связи с народной культурой.

Как заметил К.Б. Клоков (1997) на примере таймырских ненцев, в последние годы среди национальной интеллигенции появляется социальная прослойка, занимающаяся вопросами кочевого оленеводства и одновременно интегрированная в доминирующее общество. Эти люди имеют доход от кочевого оленеводства (то есть заняты его эксплуатацией). С другой стороны, для оленеводов они являются “своими”, т.е. людьми, система ценностей которых близка кочевому населению. Культурная дистанция между ними и оленеводами значительно меньше, чем между оленеводами и доминирующим обществом. Такими людьми становятся родственники кочевых семей, имеющие в собственности стада оленей, которые сами они не пасут, а занимаются менеджерской и коммерческой деятельностью (Клоков К.Б., 1997. С. 45 – 46). Это явление характерно и для тундровых ненцев Ямало-Ненецкого автономного округа.

Как удачно подметил А.В. Головнёв (устное высказывание), сегодня есть “кочующие лидеры”, которые живут в городе, но ездят в тундру. В чуме они снимают малицу, а под ней белая рубашка с галстуком.

Создание интеллектуального слоя у коренных народов Севера стало возможным благодаря образовательной и культурной политике Советской власти. При царском режиме не существовало национальной интеллигенции. Через систему высшего образования в советский период шло формирование интеллектуальных кадров гуманитарного направления. Можно назвать имена интеллектуалов из числа ненцев, достигших немалых высот в том или ином роде деятельности. В 1930-е гг. создание национальной интеллигенции у народов Севера было связано со стремлением преобразовать жизнь коренных народов на социалистических началах. Подготовленная национальная интеллигенция должна была занять ведущие позиции

в различных сферах общества, осуществлять функции управления в национальных регионах. Она была призвана создать и развить новую культуру – “национальную по форме и социалистическую по содержанию”. Это были проводники политики власти среди своих народов (Корчагин Ю.В., 1994. С.110).

В определении политики по включению народов Севера в советскую систему большую роль играли работы этнографов-североведов. В этих работах содержались не только выводы и результаты по научной тематике, но и основанные на них практические рекомендации в условиях столкновения с обществами другого типа. Организованные Комитетом Севера в 1930-х гг. научные экспедиции позволяли оценивать положение северных народов и принимать соответствующие решения. И сегодня этнографы привлекаются в качестве экспертов, широко используется этнографическая информация.

Рекомендации ученых-этнографов лежат в основе многих правительственных решений по народам Севера. В последние годы позитивным является то, что представители самих народов стали изучать свою традиционную культуру (Лукина Н.В., 1995) и предпринимать шаги к её возрождению, в частности, по восстановлению обрядов, прежде запрещенных. В этой связи можно напомнить мысль, высказанную еще в XIX в. Н.М. Ядринцевым: “Только тщательное изучение быта народов, истории и культуры может установить здесь правильную точку зрения и уничтожить видимые противоречия, недоразумения и предубеждения. Истинное знание научит беспристрастно относиться ко всякой форме бытия и примиряет людей...” (Ядринцев Н.М., 1891. С. 64).

В начале 1980-х гг. в Ямало-Ненецком автономном округе среди национальной интеллигенции дискутировался вопрос: представляет ли она интересы своего народа или предаёт их. Высказалась такая точка зрения, что национальная интеллигенция перестала идентифицировать себя с какой-либо национальной группой, к которой она относится по происхождению, и поддерживает государственную политику в отношении своего народа. В какой-то мере это было справедливо.

В начале 1990-х гг. возникла новая общественно-политическая ситуация, в которой национальная интеллигенция стала понимать, что народы Севера выступают лишь как объекты управления, которые в лучшем случае могут рассчитывать на понимание их нужд и заботу со стороны правительства. На-

циональная интеллигенция первой подняла проблему выживания малочисленных народов Севера, сохранения и развития традиционных культур.

В октябре 1989 г., по инициативе национальной интеллигенции, была создана ассоциация “Ямал – потомкам!” (о её деятельности см.: Харючи Г.П., 1995). Представители ассоциации опирались на идею о том, что традиционные общества народов Севера – это устойчивые самобытные культуры, отношение к которым не должно выражаться посредством понятий “примитивные”, “отсталые”. Ритм жизнедеятельности народов Севера очень медленный, нужен продолжительный период для приспособления их к современному миру. Наступление технологической цивилизации на традиционное общество поставило вопрос о путях его дальнейшего развития. В связи с этим национальная интеллигенция начала искать ответы на вопросы: в какой мере следует сохранить традиционный образ жизни и какова должна быть степень приобщения к современной цивилизации.

С созданием ассоциации наметились первые практические шаги в возрождении и пропаганде традиционной культуры. Ассоциация считала важным проведение культурных мероприятий в этнической сфере.

В апреле 1992 г. в Салехарде состоялась научно-практическая конференция, организованная Комитетом по делам национальностей Ямало-Ненецкого автономного округа и ассоциацией “Ямал – потомкам!”. Она должна была выработать концепцию социально-экономического развития коренных народов округа в новых экономических условиях на 1992 – 2000 гг. Проект концепции был подготовлен представителями коренных народов совместно с авторитетными экспертами и оппонентами. Были выработаны положения по правовой защите народов Севера, традиционным отраслям сельского хозяйства, перспективам развития национальной школы, сохранению и развитию здоровья народов Севера.

Концепция основывалась на признании того факта, что созданная тысячелетним развитием культура северян представляет собой культуру, равную всем прочим, хотя и иную по своему внутреннему содержанию, характеру и внешним формам. В концепции предлагалось ввести в понятийный аппарат термин “северные цивилизации” в отличие от индустриальной цивилизации европейского типа.

В разработке концепции участвовали научные сотрудники Лаборатории этнографии и этнолингвистики Института проблем освоения Севера СО РАН (ныне это Научный центр гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера). Она была создана в Салехарде в 1999 г. и состояла, в основном, из представителей народов Севера.

К началу 2000 г. положения Концепции были практически реализованы. В условиях новых политических, экономических и социальных реалий потребовалась новая редакция концепции. Поэтому 23 февраля 2000 г. было принято Постановление Государственной думы автономного округа за № 866 «О концепции развития коренных малочисленных народов Севера в Ямало-Ненецком автономном округе».

Важным инновационным процессом является правовая защита коренных этносов представителями самих народов, избранными депутатами в Государственную думу Ямало-Ненецкого автономного округа II созыва 1996 – 2000 гг. Из 21 депутата 5 представляли коренные народы. Среди них высококвалифицированные юристы, политологи. Они являются инициаторами принятия законов, защищающих права коренные этносы (Харючи С.Н., 1999). В Государственную думу округа III созыва 2000 – 2005 гг. избрано три депутата. Председателем Государственной думы избран ненец по национальности – С.Н. Харючи. В 1999 г. был утверждён герб Ямало-Ненецкого автономного округа (рис. 42), в создании которого участвовали и представители ненецкой интеллигенции.

Государственной думой Ямало-Ненецкого автономного округа приняты следующие законы, защищающие интересы коренных малочисленных народов Севера:

1. «О регулировании земельных отношений в местах проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера на территории Ямало-Ненецкого автономного округа» (1997 г.), регулирующий отношения, возникающие по поводу земель как объекта природы, хозяйствования и объекта собственности, в их единстве, как основы жизни и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера и этнических общностей;

2. «Об особо охраняемых природных территориях Ямало-Ненецкого автономного округа» (1997 г.), регулирующий отношения в области организации, охраны и использования

особо охраняемых природных территорий как природных комплексов и объектов, имеющих особое природоохранное, научное, культурное, эстетическое, рекреационное значение, а также обеспечения законных прав и интересов коренных малочисленных народов Севера, сохранения и развития их традиционных форм жизнедеятельности;

3. «О рыболовстве в Ямало-Ненецком автономном округе» (1998 г.);

4. «О ведении рыбного хозяйства в водоемах Ямало-Ненецкого автономного округа» (1998 г.);

Эти законы устанавливают гарантии и формы традиционного хозяйствования – рыболовства, порядок пользования рыбными ресурсами федерального и окружного значения, а также места, способы и орудия лова, разрешенные для использования на рыбохозяйственных водоемах.

5. «Об оленеводстве» (1998 г.) (Сборник законов..., 1998. Т.1; 1999. Т.П) (См.: 1.1.).

6. «О территориальном общественном самоуправлении в Ямало-Ненецком автономном округе» (ст. 5,6) (1996 г.), предусматривающий создание общин. В настоящее время на территории автономного округа функционируют пять общин, из них четыре общины на территории Пуровского района, где проживают лесные ненцы.

В наши дни население, занятое в традиционных отраслях, испытывает большие трудности и возлагает надежды на наиболее активную и политически грамотную часть интеллигенции в связи с возрастанием ее роли и значения в социально-экономической, политической и культурной жизни общества. По предложению ассоциации в составе администрации создан департамент по делам коренных малочисленных народов Севера. В структурах органов государственной власти в городах и районах округа созданы комитеты по делам коренных малочисленных народов.

По инициативе национальной интеллигенции в автономном округе разрабатывается программа «Развитие оленеводства и рыбного хозяйства», создана федеральная государственная служба занятости по Ямало-Ненецкому автономному округу. В программе по вопросам трудоустройства названной службы есть раздел «Занятость коренных малочисленных народов Севера». Программой предусмотрено создание и поддержка общин коренных народов, а также создание малых предприятий.

При разработке программ культурного возрождения коренных народов важно учитывать конкретную ситуацию. А для этого её следует с помощью учёных и носителей культуры изучить. К разработке таких программ стали подключаться научные сотрудники из числа коренных народов, национальная интеллигенция. Так, по инициативе депутатов, представителей коренных народов в Государственной думе Ямало-Ненецкого автономного округа, принят закон об охране культовых мест. Принимаются меры по восстановлению Ангальского мыса, разрушенного в условиях городской среды. Ангальский мыс находится при впадении Полуя в Обь, сейчас мыс – в черте города Салехарда. Это одно из священных мест, почитаемых хантами и ненцами с древности.

С 1998 г. Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации (РАИРОН) стала поднимать на международном уровне вопросы о необходимости государственной охраны святынь и ритуальных мест коренных народов Севера. В Ямало-Ненецком автономном округе представители национальной интеллигенции участвуют во многих проектах, в том числе в составлении карт культовых и ритуальных мест в районах округа. С её участием создана программа научно-исследовательского проекта «Культурное наследие коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа».

Для разработки и внедрения охранных мероприятий необходимо иметь карты священных мест. Составление карт обеспечивает участие ненецкого населения в планировании и подготовке решений по охране мест культурной значимости и традиционного землепользования. Это особенно важно для территорий, входящих в зону интересов нефтегазовой промышленности.

В международном проекте «Значение охраны священных мест коренных народов Арктики: социологическое исследование на Севере России» участвуют тундровое население и ученые-этнографы, представители коренных народов. Исследования ведутся в Тазовском районе Ямало-Ненецкого автономного округа. Интервьюируемые доброжелательно воспринимают вопросы, задаваемые исследователями, делятся информацией о священных местах. Вместе с тем часть коренного населения опасается осквернения и разрушения культовых мест.

Одним из основных федеральных законов по правам коренных малочисленных народов является Закон «О террито-



Рис. 42. Герб Ямало-Ненецкого автономного округа. Фото автора.



Рис. 43. Участники Международной конференции парламентариев Арктического региона на условном стойбище. Салехард, апрель 1998 г. Фото автора.



Рис. 44. Автор книги во время экспедиции в тундру, 1996. Фото Ф. Яндо.

риях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» (2001 г.). Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока (RAIPON) участвовала в создании концепции и проекта закона о территориях традиционного природопользования (ТТП). Принятая за основу этого закона концепция, суть которой – комплексная защита исконной среды обитания и традиционного образа жизни коренных малочисленных народов. Главная цель концепции закона о ТТП как об особо охраняемых природных территориях заключается в том, чтобы были исключены из сферы купли-продажи и тем самым были сохранены для будущих поколений коренных малочисленных народов. Территории традиционного природопользования включают и объекты историко-культурного наследия, в том числе культовые сооружения, места древних поселений и места захоронений предков и иные объекты, имеющие культурную, историческую, религиозную ценность. Эти положения дают возможность коренным народам реализовать право на защиту так называемых священных мест путем включения их в территории традиционного природопользования, без предварительного картографирования, опираясь на обычаи. А именно неприятие многими коренными народами идеи картографирования священных мест является камнем преткновения в разработке концепции их охраны. Формы участия в управлении ТТП (то есть самоуправление) и особенности хозяйственной деятельности, отраженные в Положении, должны опираться как на существующее законодательство, так и на обычаи коренных малочисленных народов Севера (Мурашко О.А. 2001. С.52).

В последние годы национальные ритуалы и обряды, проводимые у ненцев обычно в родственной среде, стали включаться в культурно-массовые мероприятия на уровне общественных организаций, административных структур. На трех фольклорных фестивалях были показаны обряды: ненецкая свадьба и фрагменты медвежьего праздника у хантов, обряды очищения и жертвоприношение священному месту на Ангальском мысу, поклонение верховным божествам *Нуму* и *Торуму*. Они были инициированы национальной интеллигенцией, среди которой много знающих традиционную культуру своего народа. Но и тут жизнь вносит свои изменения. Как показала практика, не всегда присутствует чувство меры, такта, свой-

ственное коренным народам, особенно женщинам. Зрителю, не знающему ненецкие традиции, это может быть даже незаметно. В качестве примера можно привести эпизод, имевший место на фольклорном фестивале в 1993 г., во время исполнения обряда поклонения верховному божеству *Нуму*. Согласно

традиции, в нем участвуют только мужчины, но в данном случае в него вмешалась женщина. Она подбежала к исполнителям обряда и начала “помогать” — хватать жертвенного оленя за рога, за ноги. Она прекрасно знает обычаи, но ей хочется покрасоваться перед камерой телевидения в своей красивой шубе-ягушке. Это нарушение обычая, традиционных этических и моральных норм.

С начала 1990-х гг. ассоциацией «Ямал — потомкам!», научной лабораторией этнографии, совместно с Администрацией округа и Центром национальных культур организовано и проведено три фольклорных фестиваля. Фестиваль — это праздник, он выступает как инновация в традиционной культуре. В данном случае фести-



Рис. 45. Женщина
в старинной ненецкой шубе.
Пос. Гыда, 1998.
Фото автора

валь можно рассматривать как пример органичного слияния традиционных и новых элементов праздничной жизнедеятельности и как многофункциональное явление духовной жизни. Происходит массовое общение людей разных национальностей и из разных районов округа. Следует заметить, что раньше эту роль выполняли Обдорские ярмарки. Это и новая форма реализации традиционных обрядов.

Благодаря фестивалям возрождается, например, почти забытая одежда ненцев, о которой ещё не утрачена историческая память. Например, в Ямальском районе сотрудницы Центра национальных культур сшили и демонстрировали традиционную ненецкую шубу древнего, уже исчезнувшего типа, а в п. Гыда женщина привезла на конкурс национальной одежды экземпляр необычной ягушки, пролежавшей в нарте бабушки многие годы (рис. 45). Она стеснялась показывать шубу, отличающуюся от тех, что бытуют у ненцев сейчас. Мне пришлось объяснять женщинам историю этого древнего типа одежды, сохраняющейся сейчас в Большеземельской тундре Архангельской области.

Неотъемлемой частью фольклорных фестивалей стало проведение традиционных обрядов, наиболее значимых для культурной жизни народов Севера. В качестве примера можно привести обряд поклонения Ангальскому мысу. Последний раз этот обряд проводился в 1953 г. Осенью 1992 г. на фольклорном фестивале были исполнены обряды поклонения Духу священного места, а также сакральное очищение. Для этого здесь было поставлено четыре чума, приведены из тундры олени. Предполагалось, что во время обряда будут присутствовать только представители коренных народов (ненцы, ханты, селькупы, зыряне), почитающие Ангальский мыс как святыню. Однако задолго до назначенного времени участников обряда на Ангальском мысу поджидало много горожан. Объяснялось это тем, что у многих жителей г. Салехарда, не относящихся к народам Севера, в последние годы проявляется устойчивый интерес к обычаям и обрядам северян.

Обряд очищения пришлось проводить для всех желающих, возникла большая очередь. В результате традиционный интимный обряд стал массовым, а кульминационный момент – заклание жертвенных оленей – превратился в зрелище. В условиях традиционной жизни человек на святилище приобретал веру в лучшее, уверенность в завтрашнем дне. Всё это помогало снять стрессовые состояния, служило средством эмоциональной разрядки и, в конечном итоге, способствовало сохранению социальной стабильности. Во время обряда на Ангальском мысу это почувствовали северяне старшего и среднего поколения, хорошо знающие традиционный образ жизни. Зрителям же было просто интересно, для них это – экзотика.

На мартовском окружном фестивале 1993 г. впервые представители коренных народов, живущие в Салехарде, и люди дру-

гих национальностей увидели обряд поклонения верховному божеству *Нуму*. В тундре обряд проводится в конце января – начале февраля, когда появляется над горизонтом солнце и Дух белого оленя уходит к *Нуму*. На фестивале ненцы *Нувм' тёрдаць* – взывали к *Нуму*. От всех народов, живущих в округе, были принесены жертвоприношения, звучали обращения на ненецком, хантыйском, селькупском языках с переводом на русский.

За последние два-три десятилетия традиционная обрядность изменилась, в процессе её адаптации сказывается иноэтническое влияние. Новым событием в праздничной обрядности стало введение профессиональных календарно-хозяйственных праздников – Дня оленевода и Дня рыбака.

Для нашей темы представляет интерес информация о том, как проводят новые праздники в Тазовском районе, в посёлках Гыда, Антипаюта, в районном центре – п. Тазовском. Так, в конце марта 1997 г. на Дне оленевода были проведены три обряда: поклонение *Нуму*, поклонение духу воды *Ид' ерв* и обряд *Наям' хэвотава* – в честь только что избранного главы администрации. В каждом обряде, согласно обычаю, было произведено заклятие оленя. Обряды были запланированы на четыре часа пополудни. На замечание знающих людей о том, что традиционно все обряды проводятся до обеда, ненцы-организаторы ссылались на официальный план мероприятия. Таким образом, столкнулись два подхода – народный и административный, поступили по официальному плану мероприятия. Это можно считать главным нарушением традиций, так как после полудня положено провожать в Нижний мир и проводить ритуалы похоронного обряда. Пожилые ненцы последствия нарушения обряда увидели в том, что через два месяца посвящаемый заболел, а за лето дух воды *Ид' ерв* “взял” несколько жизней.

Рассматривая это событие как опыт возрождения традиционного обряда, необходимо отметить, что были нарушены каноны во всех трёх обрядах. Во-первых, как было отмечено выше, исполнение подобного обряда – событие только семейное или родовое, а в данном случае оно стало массовым зрелищным мероприятием.

Первый обряд – поклонение *Нуму* – по традиции проводится, когда появляется солнце (в конце января – начале февраля), а здесь допустили нарушение, перенесли проведение обряда на март.

Второй обряд – поклонение духу воды *Ид' ерв* – должен быть весной, во время ледохода, когда вскрываются реки и “живая” вода вместе с кровью жертвенного оленя уносит слова пожеланий “*Нарка нисяханда тэврара!*” (Донесите слова до вашего отца!). Люди просят духа воды *Ид' ерв* о том, чтобы удачной была рыбалка и чтобы он никого за лето “не взял” к себе. Описываемый же обряд проходил на льду, т.е. “живой” воды здесь не было.

Уместным по времени был только третий обряд – *Наям' хэ-вотава*, который проводится в связи с каким-нибудь конкретным важным событием, независимо от времени года. В данном случае это были недавно состоявшиеся выборы главы администрации района – новое явление в традиционной жизни ненцев. Главой администрации стал ненец (Н.Н. Харючи) – сын оленевода-рыбака. Посвящаемый проходит три раза по солнцу под верёвками, протянутыми от головы и задней правой ноги оленя. Старейшина говорит слова пожеланий. Обрезается ушко жертвенного оленя, надрезанным концом ушка проводят по лбу посвящаемого. Затем ушко надо положить в рукавицу и носить его в рукавице до тех пор, пока оно само не потеряется. Посвящаемый первым пьёт кровь и ест почку жертвенного оленя, после него начинают есть все остальные. Таким образом, традиционные обряды становятся частью процедур, относящихся к служебной деятельности человека.

В 1998 г. в программу праздников включили конкурс “*Валей хасава* (умелый, знающий мужчина). Участники праздника демонстрировали умение плести аркан, охотничьи навыки, знание своей родословной, умение рассказывать фольклорные произведения *ярабц* и *сюдвабц*.

Новые праздники (фольклорный фестиваль, День оленевода, День рыбака) могут быть целостным этнографическим объектом исследования. Начнём с того, что в традиционной культуре ненцев нет понятия “праздник”. Про важные в жизни события ненцы говорят *Нарка яля* – большой день. Жертвоприношение *Нуму*, другим духам на культовом месте, камлание шамана, рождение детей, приезд гостя, приезд детей из интерната – все это большие события, праздники. Они определяют ритм жизни. Основные сезонные жертвоприношения приходятся на весну и осень – периоды, наиболее важные для промысла. Современные официальные праздники называют *хэбидя яля* – букв.: священный день. Это относится ко всем

праздникам календаря. Говорят: *тюку яля' луци'' хэбидя яля* – сегодняшний день у русских священный день, праздник.

Поводом для праздника становится запланированный фольклорный фестиваль, который осознаётся как явление особой важности для многочисленной группы людей – представителей и северных народов, и других национальностей, официально задействованных в подготовке праздника. Центром подготовки становится штаб, оргкомитет, который разрабатывает программу, сценарий. Программа утверждается официальными органами, от которых зависит выделение финансов. Подготовка освещается в средствах массовой информации.

Территорией праздника становится естественная среда обитания (в нашем случае Ангальский мыс, река Поляпта, где проходят обряды и гонки на оленьих упряжках). Участниками праздника становятся все жители посёлка, города, а также гости, специально приехавшие на фестиваль.

Во время фестиваля ставятся чумы. Это может быть условное этнографическое стойбище или же настоящее – в отдалении от города. Находясь в фестивальном чуме, хотя и максимально приближённом к настоящему жилищу, человек, хорошо знающий традиционные условия, воспринимает и обстановку, и все происходящее как игру. Обыденная, порой очень тяжёлая тундровая жизнь, где всё добывается с большим трудом (вода, топливо и т.д.), здесь как бы превращается в игру. Многим участникам и зрителям, не знающим традиционную жизнь, кажется, что всегда приготовлены продукты, топливо, вода (как на фестивале). Выполняемые в традиционной среде повседневные действия приобретают здесь особую окраску, значимость, эмоциональность, свой праздничный смысл.

Все явления и предметы, помимо своего функционального назначения, приобретают символический смысл: не просто еда, а национальная кухня, не обычная ходьба, а шествие; одежда – особая, праздничная. Во время праздника подтверждается, что комплекты ненецкой национальной одежды ныне бытуют в городской среде в качестве праздничных. В повседневной жизни меховую одежду в городе не носят. У носителей традиционной культуры зарождается стремление к демонстрации лучших изделий, своего мастерства.

Во время фестиваля в чумах демонстрируется традиционное гостеприимство – взаимное угощение, приглашение к столу незнакомых людей, встреча и знакомство людей разных национальностей.

Эти праздники наиболее наглядно демонстрируют сочетание современных и традиционных элементов. Они рассматриваются как национальные, так как непосредственно относятся к традиционной деятельности. Традиционными являются спортивные соревнования (прыжки через нарты, метание аркана на хорей, гонки на оленьих упряжках, перетягивание и др.), демонстрация национальной одежды и пищи. Материальные атрибуты этих праздников имеют традиционную окраску: предметы декоративно-прикладного искусства, традиционная пища, национальные костюмы, национальные спортивные игры. В настоящее время основной функцией национальных спортивных игр стала их зрелищность. В прошлом устраиваемые по случаю семейных праздников спортивные состязания (например, на свадьбе) сейчас становятся фрагментами праздника. В него включаются и новые виды состязаний, например, гонки на лыжах (рис. 46).

Представители городской интеллигенции, опираясь на собственные, усвоенные с детства знания традиционной культуры, находят новые формы ее реализации. В силу своих служебных обязанностей в качестве сотрудников центров национальных культур, они сознательно моделируют ситуацию, в



Рис. 46. Соревнования на охотничьих лыжах в г. Надым, 1997.
Фото Е. Гапонова

которой можно было бы реализовать какую-то часть традиционного уклада жизни и обрядности. Эта модель, имеющая выражение в виде сценария или плана действия, мероприятия, находит своё осуществление опять-таки в традиционной среде.

В качестве примера приведем выездные чтения, посвященные ненецкому поэту Л.В. Лапцу. Под эти чтения была подведена традиционная база: Центр национальных культур арендовал настоящее стойбище ненца, состоящее из трех чумов вместе с оленями. Был подписан договор, что явилось новой формой взаимоотношений тундровика с городскими ненцами. Стойбище подкочевало к поселку, из интерната привезли школьников – детей хозяина. В чуме познакомили всех приезжих с укладом жизни в тундре. Согласно условиям договора, хозяева показали обряд жертвоприношения. Интересно, что в чуме был поставлен портрет Л.В. Лапца, – явное нарушение традиций, так как у ненцев не принято видеть изображения умерших, их заменяют сакральные куклы – *Нытарма* и *сидрянг*. Поставленный портрет можно рассматривать как сознательное заимствование чужой традиции.

Люди в стойбище выполняли привычные функции: топили печку, угощали гостей, катали детей на оленьих упряжках. Происходящее осознавалось ими как нечто неординарное, но воспринималось положительно. Приехавшие жители посёлка наблюдали повседневный быт, занятия ненцев-оленоводов. Гости ознакомились с процессом приготовления традиционных лепешек и других блюд, разделки рыбы и мяса. Увидели выделку шкур, технологию изготовления традиционной одежды. Педагоги наблюдали за психофизическим развитием дошкольников, беседовали с детьми, оценивали, насколько они развиты в естественной среде.

Благодаря подобным событиям обряды, которые раньше проводились только в традиционной среде и в определенном социальном коллективе (семья, род), приобретают зрелищную форму и открываются перед большим количеством людей, из закрытых становятся открытыми. Таким образом, можно констатировать появление совершенно новой функции традиционных обрядов. Зрелищный характер в таких случаях приобретают и бытовые трудовые процессы.

Еще один новый момент, вызванный современной социально-экономической ситуацией в стране. Предметы декоративно-прикладного искусства, изготовленные школьниками, теперь

находят сбыт, в том числе в традиционной среде (оленоводы охотно покупают плетеные пояса, сшитые сорочки и т.д.).

В новых общественных явлениях (например, пикетирование по поводу захвата земель под буровые, продажи нефтяных месторождений) также используются элементы традиционной культуры ненцев, их обычаи и обряды. Так, лесные ненцы (п. Варьёган) во время пикетирования поставили чумы на бетонных плитах моста через реку, у здания администрации округа (Новикова Н.И., 1995. С. 44).

Весьма показателен другой пример. На священном месте ненецкого рода был проведён традиционный ненецкий обряд посвящения оленя Президенту России Б.Н. Ельцину. У ненцев он ассоциируется с царём (*наре́нода*). В традиционной среде олень посвящается духу определённого священного места, верховному божеству *Нуму*, духам воды, земли. Когда появляется такой олень, то налаживается связь между оленем и духом священного места, жизнью этого человека. Впоследствии, во время болезни Б.Н. Ельцина оленёнка этой важеньки посвятили духам, а поступившую затем информацию о выздоровлении президента ненцы расценили как следствие проведённого обряда.

В данном случае имеет место совершенно новая для ненцев ситуация, когда их древние магические способы воздействия на события или людей направлены не просто во внешнюю, иноэтническую среду, но и на её политических деятелей или, например, на нефтяные компании.

В заключение можно сказать, что роль национальной интеллигенции в инновационных процессах является, несомненно, положительной. Национальная интеллигенция осознает ответственность и свою роль на данном этапе истории.

3.3. ВЫВОДЫ

В разделах «Выводы» первой и второй глав изложены наиболее существенные изменения, **нововведения**, внедрившиеся во второй половине XX в. в бытовую и сакральную сферы ненцев, ведущих **традиционный** образ жизни. Задача предлагаемого раздела – подвести итог процессам, идущим в тот же период в **инновационной** среде поселково-городских ненцев, обобщить данные о роли **традиций**, их сохранении и возрождении в этой новой среде. Некоторые из анализируемых явлений представляют собой как бы две стороны одной ме-

дали, обращённые и в традиционную, и в новационную среды, поэтому они могут в обобщениях повторяться.

Начало формирования нового социального слоя ненцев (поселковых) относится к 1950-м гг. и связано с изменением среды обитания – переселением тундровиков в стационарные селения (перевод на оседлость). Появление городского слоя ненцев относится к началу 1970-х гг. Новая среда стала естественной, а со временем и традиционной для детей, родившихся и выросших уже в условиях поселковой и городской жизни. Между этими двумя датами, а точнее в 1960 – 1970-х гг. началось формирование национальной интеллигенции из детей, окончивших школу, среднее или высшее учебное заведение. Это учителя, врачи, управленцы.

Указанные социальные инновации находят терминологическое отражение в ненецком языке, где появляются понятия для трёх категорий ненцев: «живущие среди оленей», «живущие в домах», «живущие в больших домах».

В последнее десятилетие XX в. среди национальной интеллигенции зарождается новая прослойка, занятая менеджерской и коммерческой деятельностью.

Итак, процесс формирования поселково-городского населения, как значимого слоя ненецкого народа, занимает сравнительно небольшой хронологический отрезок – вторую половину XX в. Это период жизни всего двух поколений, и естественно, что за такой срок не могло произойти полного отказа от наследия древней этнической культуры. Более того, можно констатировать, что та часть ненцев, которая официально числится жителями посёлков и городов, всё ещё сопричастна традиционной жизнедеятельности. Практически ещё не сложилась достаточно представительная группа ненецкого этноса, которая была бы полностью оторвана от своих родственников-оленоводов (рыболовов, охотников) и не испытывала бы потребности в постоянных контактах с ними. Самой осязаемой формой связи служат взаимные посещения – поездки «живущих в домах» к оленеводам в чум, а «живущих среди оленей» – в посёлок или город. Во втором случае традиции, образно выражаясь, «доставляются на дом».

Относительно роли традиционных изделий в обустройстве стандартного дома или квартиры можно сказать определённо, что эти изделия выступают в качестве украшения, деталей интерьера, т.е. происходит трансформация их функций из чи-

сто (или частично) утилитарной – в декоративную. Совершенно новой функцией традиционных предметов быта является сувенирная. В силу традиции у поселково-городских ненцев частично сохраняется, например, запрет на содержание в жилом помещении собак или птиц.

Один из важнейших моментов в организации жизни тундровика – правильное хранение одежды из оленьих шкур – сохраняет свою значимость и в поселково-городских условиях. Здесь в качестве хранилища служит холодная кладовка или балкон, а при возможности традиционный способ воссоздаётся полностью и вещи хранятся в нарте около жилища.

В поселково-городской среде сохраняется утилитарная функция традиционного костюма, но не в качестве повседневного, а надеваемого эпизодически – для поездок в далёкую тундру или на близкие места охоты-рыбалки. В последнее десятилетие всё более утверждается новое назначение традиционной одежды – в качестве праздничной для посещения мероприятий, включающих компоненты национальной культуры (День оленевода, фольклорный фестиваль).

В последние два десятилетия традиционная одежда при функционировании в новой среде претерпевает существенные изменения. Наиболее наглядно это выражается в создании сценических костюмов или новых модификаций малицы, ягушки, обуви, которые лучше приспособлены для ношения в условиях поселково-городского быта. Вместе с тем имеет место и обратное явление, когда события городской жизни (смотри-конкурсы национальной одежды, исполнение обрядов в качестве зрелищного действия) стимулируют возрождение почти забытых типов старинной ненецкой одежды.

Из элементов традиционной культуры наиболее популярны у поселково-городского населения материалы (камусы оленя), используемые для пошива меховой обуви новых образцов – бурок, ботинок.

В инновационной среде обитания ненцев в конце XX в. продолжается частичное функционирование древних верований и обрядов. Поселково-городские ненцы используют некоторые перешедшие от предков обереги (шкурки горностая, спички), верят в переселение семейных духов в дом или квартиру молодой семьи; однако само это новое жилище и находящийся в нём бытовой комплекс не имеют для них сакральной значимости.

Обрядность на личностном и семейном уровнях выполняется по сокращённой схеме, в ней налицо серьёзные видоизменения. Например, из производственно-бытовых обрядов выпадает такой важный момент, как заклание оленя. В похоронном обряде даже у крещёных ненцев сохраняется обычай порчи вещей и установки около могилы нарты и предметов утвари, а после похорон проводится частичное очищение. Ежемесячные очищения у женщин заменяются процедурами в бане, сауне.

Самые яркие проявления сопряжённости древних традиций и новейших форм жизнедеятельности этноса на исследуемой территории реализуются в зрелищных действиях, которые организуют и проводят в последнем десятилетии XX в. представители коренных народов Севера, проживающих в Ямало-Ненецком автономном округе. Особо нужно выделить праздничные мероприятия, проводимые во время Дня оленевода, Дня рыбака, в ходе фольклорных фестивалей. При их проведении сознательно моделируются ситуации, позволяющие продемонстрировать какую-либо часть традиционного уклада жизни.

Праздничная жизнедеятельность отражает те формы быта, стереотипы поведения, которые являются традиционными в жизни этносов. Это как бы живой учебник этнографии.

Основными функциями народных праздников являются релаксирующе-компенсаторная (снимающая напряжение), коммуникативная, воспитательная, трансмиссионная (передающая), художественная, сакральная (Селиненикова Е.Я., 1991. С. 272).

В структуру праздников, проводимых в посёлках и городах Ямало-Ненецкого автономного округа в последние годы, включаются такие яркие компоненты, как выставка-продажа национальных изделий, спортивные состязания, концерты фольклорных коллективов, конкурс национальной одежды, показ национальной кухни, семинар мастеров декоративного искусства. Они отражают этническое сознание исследуемого народа, поскольку показывают традиционный пласт его современной культуры.

В современных праздниках модернизируются традиции ненцев, новые явления реальной жизни кодируются в праздничной символике, входят в виде новаций в контекст исторически сложившихся форм культуры. Во время праздников наиболее стабильной является структура проводимого обря-

да (жертвоприношение, обращение к духам, поедание жертвенного мяса, чаепитие). Непосредственное наблюдение, фиксация и опрос участников праздника дают ценный научный материал для изучения сохранившихся в настоящее время традиционных элементов быта. Полученные сведения требуют дальнейшей проверки в полевых условиях.

Рассмотренные в работе праздники по структуре, массовости и многонациональному составу можно расценивать как продолжение существовавшей на Российском Севере традиции проведения ярмарок, однако они существенно разнятся по своим основным целям.

В последние годы элементы традиционной ненецкой обрядности, а иногда и обряды в целом (по сокращённой или изменённой схеме), начинают входить составной частью не только в праздники, но и в официальные процедуры административных структур или в общественно значимые акции. Более того, древние магические приёмы для некоторых представителей национальной интеллигенции становятся способом воздействия, например, на нефтяные компании или на крупных политических деятелей.

К числу наиболее существенных явлений, анализируемых в данной главе, относится начавшийся в 1990-х гг. в Ямало-Ненецком автономном округе процесс изучения национальной интеллигенцией народов Севера их собственной традиционной культуры. С этим связана начавшаяся лишь недавно популяризация этнографических знаний. В настоящее время через средства массовой информации идёт ознакомление жителей округа не только с бытовой, но и с сакральной сферой жизни ненцев, что было немыслимо ещё лет 10 – 15 назад, так как эти темы были запретны.

Вышеназванные формы функционирования материальных объектов и культовой практики иницируются и реализуются национальной интеллигенцией, стремящейся к сохранению и возрождению этнических традиций. Этот новый социальный слой участвует в решении и более важных проблем – в разработке концепций развития Ямало-Ненецкого автономного округа, в создании законов по защите традиционных отраслей хозяйства и охране священных мест. Наиболее важной из этих проблем является правовая защита самих носителей языка и культуры коренных народов Севера, обеспечивающая возможность их выживания.

Заключение

Целью работы было исследование состояния культуры ненецкого этноса в конце XX в. Исследование велось в разных аспектах. В традиционной культуре рассматривались нововведения, а в субкультуре поселково-городского населения, напротив, выявлялись черты традиционного уклада; анализировалась роль национальной интеллигенции в этих процессах; конкретные данные по традициям и инновациям у ненцев соотносились с теоретическими разработками проблемы и развития культур в целом.

Культурные инновации и трансформации обычно сопряжены с изменениями в среде обитания и их опосредованными последствиями.

Социально-экономические условия, в которых находились малочисленные народы Севера, включая и ненцев, во второй половине XX в. определялись в значительной мере двумя факторами: коллективизацией (с которой связан перевод на оседлость) в 1950-х гг. и промышленным освоением Севера с начала 1970-х гг. Оба эти фактора имели негативные последствия для существования традиционной культуры ненцев. Несмотря на это, состояние традиционной культуры к концу XX в. таково, что в условиях тундры она продолжает оставаться жизнеспособной.

Функционирование традиционной культуры в исследуемом регионе сопряжено, главным образом, с занятием оленеводством, поэтому вполне естественно, что в современных законодательных актах названная отрасль выступает как этносохраняющая. Иная ситуация у лесных ненцев с их основными занятиями охотой и рыболовством – этот пласт этнической культуры сохраняется очень слабо.

Ненецкая культура, как и любая другая, испытывает потребность в инновациях, благодаря которым она повышает эффективность своей основной функции – адаптации к природной и социальной среде. У ненцев исследуемого периода фиксируются три основные трансформации культуры – спонтанная, стимулированная и заимствование.

Немаловажным фактором введения инноваций была и остаётся естественная тяга к новому, что выражается в быстром внедрении новых орудий труда, продуктов питания, в замене традиционных материалов новыми. Для ненецкого этноса вообще характерна динамичность, постоянная готовность к переменам, что объясняется в какой-то степени кочевым образом жизни. Для стимулированной трансформации ненецкой культуры наиболее значимым фактором выступают межэтнические контакты.

Первой категорией этноса, испытавшей на себе эти контакты в наиболее значительной степени, а также и их серьёзные последствия, были дети – учащиеся школ-интернатов. Из них в изучаемый период, т.е. во второй половине XX в., сформировался новый социальный слой ненецкого общества, наиболее адаптированный к сложившимся условиям, а именно, жители поселков и городов. Идентичность тундрового населения выражается у ненцев в следующих понятиях: *тю "уна мэна"* (наверху находящиеся), или *тэхэна мэна* (среди оленей живущие); жители посёлков – *хардахана иленя* (живущие в домах, в посёлке), или *та "сина мэна* (внизу находящиеся); горожане *тю "у' няһы яхана иленя"* (в больших домах, городах живущие).

У поселково-городского населения за два поколения проживания в новых условиях сложилась субкультура, включающая определённые элементы этнических традиций. В этой новой социальной среде с 1960 – 70-х гг. формируется национальная интеллигенция, играющая определённую, хотя и не всегда однозначную роль в трансформации этнической культуры своего народа. Ещё одним слоем в этносоциальной стратификации современного ненецкого общества являются метисы, также влияющие на взаимопроникновение культур. Национальная интеллигенция играет стимулирующую роль в инновационных процессах, которыми она пытается управлять, – это пример активной адаптации.

Исследование традиций и инноваций в основных сферах материальной и духовной культуры ненцев во второй половине XX в. показывает, что материальная культура трансформируется в целом быстрее, чем духовная, так как она непосредственно связана с хозяйством, уровнем благосостояния и потребления.

При остающейся неизменной внутренней тяге ненцев к занятию оленеводством реальное её воплощение в исследуемый период выглядит колеблющимся: часть оленеводов становятся рыболовами (профессиональными рыбаками), затем возвращаются к прежнему занятию. К традиционным способам передачи навыков оленеводства (в семье) добавляется обучение в учебных заведениях, а в самые последние годы и стажировка за рубежом.

В системе перекочёвок оленеводов происходит сокращение и изменение маршрутов, несколько меняется ритм жизни оленеводческого стойбища, одновременно увеличивается товарное значение продуктов оленеводства, внедряются новые способы забоя оленя и обработки оленьего мяса.

Основные изменения в других древних видах занятий ненцев выражаются в уменьшении роли охоты на морского зверя и песца, а в рыболовстве – усиление роли сетевой снасти и подлёдного лова.

В средствах передвижения, промысловом снаряжении и одежде ненцев, ведущих традиционный образ жизни, за исследуемый период проявляются две инновационные тенденции: заимствование стандартных готовых изделий (снегоходы, моторные лодки, бинокли) и замена традиционных материалов новыми. В то же время некоторые традиционные материалы (шкуры, камус) остаются популярными у ненцев, живущих в новых условиях. Для части этого слоя народа, не порвавшей связей с родственниками-олeneводами или увлекающейся охотой и рыбалкой, значимой остаётся традиционная одежда; кроме этой утилитарной функции одежда приобретает в инновационной среде и новую функцию – в качестве праздничной либо (в модернизированных вариантах) сценической. Общей тенденцией, проявившейся в самые последние годы, является увеличение роли декоративной отделки традиционных изделий.

Снижается роль древнего типа жилища ненцев – чума как единственно приемлемого варианта жилого помещения; происходит перераспределение функций у разновидностей чума, имеющих специальное назначение. Основные инновации в устройстве и планировке чума: исчезновение одних деталей и появление других, дополнительных, а также замена материалов покрытия и элементов отопительно-осветительной системы. В мебелировке чума и его утвари происходит замена самодельных предметов из местных материалов на готовые покупные, особенно это характерно для вместилищ (сумок, посуды). Однако в последнее десятилетие этот процесс приостановился в связи с невозможностью купить их в готовом виде, и наблюдается возврат к традиционным способам изготовления некоторых изделий. В условиях посёлка и города некоторые предметы утвари выступают в новой роли – сувениров, подарочных изделий.

Общая направленность инноваций, связанных с чумом, просматривается довольно чётко – это создание всё новых физических удобств человеку, облегчение его труда. Одновременно снижается степень сакрализации жилого пространства и находящихся в нём атрибутов. Эта тенденция, зародившись в традиционной среде, получает логическое завершение в стандартном жилище поселково-городских ненцев.

В традициях питания тундровых ненцев за исследуемый период коренных изменений не произошло. Привозные мучные продукты, соль, сахар, чай, табак и спиртные напитки прочно вошли в их пищевой рацион ещё в первой половине XX в. Более поздней инновацией является использование привозных животных и растительных жиров. В последнее десятилетие началось распространение неизвестных ранее на Севере продуктов, используемых ненцами, главным образом, в виде добавок и приправ к привычным для них блюдам.

Различия между тундровыми и поселково-городскими ненцами в мировоззренческом аспекте выражены не столь чётко, как в материально-хозяйственной сфере. Представители второй группы сохраняют в определённой степени традиционные верования и частично соблюдают обряды.

Наиболее заметные изменения в традиционной религиозной сфере выражаются в сокращении количества священных

мест, ослаблении степени их значимости и привязанности к определённым социальным ячейкам. Последний признак – перераспределение социальных ролей – проявляется и в погребальном обряде. В отношении священных мест и обряда захоронения наблюдается ещё одна общая черта – изменение набора функционирующих предметов, но в первом случае эта тенденция выражена слабее, чем во втором.

В почитании духов у носителей традиционного уклада жизни сейчас фиксируется некоторое уменьшение роли, например, верховного божества *Нума* при одновременном сохранении прочных позиций семейного духа женского рода *мяд'пухуця*, которая вошла в быт и урбанизированного населения. В семейной обрядности тундрового населения исчезают или смещаются во времени некоторые действия, связанные с родами (в случае нахождения роженицы в больнице), а традиционная свадьба дополняется официальным актом регистрации брака в ЗАГСе.

Своеобразной поддержкой антропонимических традиций ненцев является такая инновация, как введение официальных имён. В последние годы у поселково-городских ненцев она становится ретроинновацией, поскольку официальные имена берутся из фонда традиционных.

По линии запретов и очищения заметно смягчение установок, связанных с волосами, сокращается круг женщин, совершающих традиционное сакральное очищение, упрощаются его способы и атрибутика; последнее изменение относится и к очистительным действиям погребальной обрядности. Традиционные пищевые табу хорошо сохраняются и в поселково-городской среде ненцев.

Инновационные функции приобретают в исследуемый период изображения духов, культовая атрибутика (оригиналы или модели). Одни становятся декоративными элементами городских общественных зданий или открытых площадок социального назначения, другие выступают в качестве сценического реквизита: таким образом, они выходят за рамки породившей их этнической культуры.

Одной из самых значительных инноваций исследуемого периода следует считать появление у ненцев собственной интеллигенции. Для нашей темы наиболее важным аспектом

этой инновации является влияние национальной интеллигенции на функционирование традиционной культуры и её трансформацию. Эта многоплановая проблема может быть предметом специального обширного исследования, в предлагаемой же работе особое внимание обращено на участие интеллигенции в сохранении и возрождении этнической культуры ненцев на рубеже веков.

Очевидным является тот факт, что усиливается опасность ассимиляции ненцев в связи с массовым наплывом пришлого населения на территорию Ямало-Ненецкого автономного округа, вызванным промышленным освоением. Это создаёт угрозу целостности этноса и существованию его культуры. Для предупреждения такой опасности национальная интеллигенция участвует в разработке концептуальных и законодательных документов по защите языка и культуры коренных народов Севера. Кроме того, ею иницируются и реализуются новые формы традиционной жизнедеятельности этноса, моделируются ситуации, позволяющие продемонстрировать те или иные компоненты материальной и духовной культуры ненцев.

Наиболее яркие проявления этой тенденции наблюдаются в последнее десятилетие XX в. В программу различных фестивалей, официальных праздников и других мероприятий включаются выставки-продажи национальных изделий, спортивные состязания, концерты фольклорных коллективов, конкурсы национальной одежды, семинары мастеров декоративного искусства и многое другое. Они проводятся в интерэтнической среде, включающей и коренное, и пришлое население. Здесь же исполняются некоторые обряды, жертвоприношения, которые в традиционных условиях являются интимными, семейными или родовыми.

Таким образом, традиционная сфера жизни северного народа приобретает характер зрелищного действия, которое наблюдают десятки и сотни присутствующих либо телезрителей; благодаря массовой коммуникации она становится открытой для внешней среды. В этнической истории ненцев это совершенно новое явление.

Было бы неправомерным связывать изложенные выше данные и выводы о роли национальной интеллигенции в со-

хранении этнической культуры только с исследуемым этносом – ненцами. Решение этой задачи – общее дело всех коренных народов Севера, проживающих в Ямало-Ненецком автономном округе, участвуют в нём и представители несеве́рных этносов. Однако в соответствии с темой работы я стремилась вычленить из этого общего процесса явления, относящиеся именно к культуре ненецкого этноса. Важно подчеркнуть и тот момент, что совместная деятельность национальной интеллигенции разных народов на этом поприще и участие других слоёв населения снимают напряжённость в межэтнических отношениях, являются одним из факторов социальной стабильности на северных территориях России.

Из различных функций инновации для путей её дальнейшего распространения большое значение имеют две: утилитарная и престижно-знаковая. У современной национальной интеллигенции отмечается изменение понятия престижности. Нуждаясь в определённых символах, она находит их в компонентах традиционной культуры, которые в преобразованном виде приобретают новую ценность в глазах тех, кто ранее охотно от них отказывался. Изменение ценностных ориентаций по отношению к традиционной культуре народов Севера в 1990-х гг. наблюдается также у несеве́рян – руководителей предприятий (совхозов); стимулирование сохранения и развития древних местных традиций становится престижным и для них.

В самые последние годы формируются не известные ранее способы передачи культурных традиций – спонтанное заимствование на смотрах-конкурсах. Инновацией является форма общественного признания традиций, возникают стимулированные инновации с элементами соревновательности, которой придана зрелищная форма. Распространение инноваций ускоряется благодаря многообразию современных информационных каналов.

Подводя общий итог проведённого исследования, нужно отметить, что основной фонд этнической культуры ненцев, сложившийся к началу XX в., сохраняется до наших дней. В наиболее отдалённых районах Ямало-Ненецкого автономного округа традиционный уклад жизни в последние годы даже укрепляет свои позиции, активно воспринимается молодым поколением.

Такая ситуация резко отличает ненцев Ямало-Ненецкого автономного округа от других групп этноса, проживающих в Ненецком и Долгано-Ненецком округах. Она является своего рода феноменом на фоне быстро исчезающих культур многих народов Севера, проживающих как в России, так в других странах.

Вместе с тем на территории округа не удалось избежать некоторых разрушительных последствий социалистических преобразований и интенсивного промышленного освоения края. В последнем десятилетии XX в. приоритет индустриального развития округа вступил в противоречие с традиционным этноэкологическим приоритетом развития хозяйства ненцев. Анализ всей совокупности данных позволяет прогнозировать возможность разрешения этого противоречия и сохранения древней уникальной цивилизации оленеводов.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев Е.А. Домашние покровители у кетов // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л.: Наука, 1971. С. 263 – 274.

Балалаева О.Э. Священные места хантов Средней и Нижней Оби // Очерки традиционного природопользования хантов (Материалы к атласу). Екатеринбург, 1999. С. 140 – 156.

Бармич М.Я. Названия видов нарт в ненецких говорах // Советское финно-угроведение. XI. Таллинн, 1979. № 1. С. 41 – 44.

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Белявский Фр. Поездка к Ледовитому морю. М. (1883).

Борисов А.А. У самоедов. От Пинеги до Карского моря. СПб., 1907.

Васильев В.И. Возникновение элементов частнособственнического уклада у самодийских народов Обско-Енисейского Севера // Становление классов и государства. М.: Наука, 1976. С. 314 – 341.

Васильев В.И. Исторические предания ненцев как источник при исследовании этногенеза и этнической истории северосамодийских народов // Этническая история и фольклор. М.: Наука, 1977. С. 113 – 126.

Васильев В.И. Проблемы формирования северосамодийских народностей. М.: Наука, 1979. 243 с.

Васильев В.И. Особенности развития этнических и языковых процессов в этноконтактных зонах Европейского Севера и Северной Сибири (по материалам этнографического обследования северосамодийских народов: ненцев, энцев и нганасан) // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М.: Наука, 1985. С. 65 – 93.

Васильев В.И. Ненцы, энцы, нганасаны (северосамодийские народы) // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994. С. 412 – 440.

Вениамин, архимандрит (Смирнов). Самоеды мезенские // Вестник Рус. геогр. об-ва. 1855. Ч. 14.

Вербов Г.Д. // Архив Музея антропологии и этнографии РАН. Ф. 2. О. 1. Д. 70.

Вербов Г.Д. Ненецкие сказки и былины. Салехард, 1937.

Вербов Г.Д. Пережитки родового строя у ненцев // Сов. этнография. 1939. № 2. С. 43 – 66.

Витт В.О. Лошадь древнего Востока // Конские породы Средней Азии. М., 1937.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культовые места (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.

Головнёв А.В. О культе *нэтарма* и *сидрянг* у ненцев // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным: Тез. докл. Томск, 1985. С. 45 – 48.

Головнёв А.В. Система хозяйства сибирских тундровых ненцев в конце XIX – начале XX в. // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 180 – 190.

Головнёв А.В. К истории ненецкого оленеводства // Культурные и хозяйственные традиции народов Западной Сибири. Новосибирск, 1989. С. 94 – 108.

Головнёв А.В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1993. 204 с.

Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УРО РАН, 1995. 607 с.

Головнёв А.В. Ненцы: оленеводы и охотники // Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск, 1997. С. 80 – 89.

Головнёв А.В. Путь к семи чумам // Древности Ямала. Екатеринбург; Салехард, 2000. С. 208 – 237.

Грачева Г.Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX в.: Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 27. Л.: Наука, 1971. С. 248 – 262 (СМАЭ. 27).

Долгих Б.О. Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев // Краткие сообщения Института этнографии. 1960. Вып. 33. С. 72 – 81.

Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. СПб.; Тобольск, 1904. Т. 1. 281 с.; 1910. Т. 2. 353 с.; 1911. Т. 3. 140 с. 140 с.

Евладов В.П. По тундрам Ямала к Белому острову. Тюмень, 1992. 281 с.

Евсюгин А.Д. Ненцы Архангельских тундр. Архангельск: Северо-Западное книжное изд-во, 1979. 157 с.

Ёсида А. Культура питания гыданских ненцев (интерпретация и социальная адаптация). М., 1997. 25 с.

Житков Б.М. Полуостров Ямал // Зап. ИРГО по общей географии. СПб., 1913. Т. 49. 249 с.

Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. I. Запреты на охоте и иных промыслах // Сб. Музея антропологии и этнографии. 1929. Т. 8. 151 с.; Ч. II. Запреты в домашней жизни // Сб. Музея антропологии и этнографии. 1930. Т. 9. С. 1 – 166.

Зеленин Д.К. Магические функции примитивных орудий // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1977.

- Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771 – 1772) // Труды института этнографии Н.с. М.; Л.: АН СССР, 1947. Т. 5. 96 с.
- Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847. 142 с.
- Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л.: АН СССР, 1961. 498 с.
- Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. 284 с.
- Карапетова И. А. Коллекции ГМЭ народов СССР как источник для изучения материальной и духовной культуры ненцев // Фольклор и этнография народов Севера: Научные труды. Л., 1986.
- Карапетова И. А. Лесные ненцы: к проблеме региональной и субэтнической специфики в материальной культуре // Этнокультурная динамика в центре и на периферии этнического ареала. М., 1986а.
- Карапетова И. А. Промысловые культы лесных ненцев // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л., 1990. С. 58 – 67.
- Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 2. 284 с.; 1996. Т. 3. 247 с.
- Клоков К. Б. Традиционное природопользование народов Севера: концепция сохранения и развития. СПб., 1997. 90 с.
- Ковалёв Н. И. Кухня народов России. М., 1993. С. 322 – 337.
- Конаков Н. Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, 1990. С. 103 – 120.
- Корчагин Ю. В. Народы Севера России в двадцатом столетии: Процесс преобразований в западноевропейской и североамериканской историографии. Санкт-Петербург; Петропавловск-Камчатский: Изд-во Камчат. гос. пед. ин-та, 1994. 285 с.
- Косарев М. Ф. Западная Сибирь в древности. М.: Наука, 1984. 246 с.
- Костиков Л. В. Законы тундры // Тр. Полярной комис. Акад. наук. Л., 1930. Вып. 3. С. 3 – 68.
- Костиков Л. В. Боговы олени в религиозных верованиях хасово // Этнография. 1930. № 1 – 2.
- Костиков Л. В. Архив. – Дневник Л. В. Костинова // Архив Рос. этнограф. музея. Ф. 1. Оп. 2. Д. 350а.
- Кривоногов В. П. Русскоязычные метисы? // Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 148 – 161.
- Кулемзин В. М. Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII – XX вв. Ненцы // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2. Мир реальный и потусторонний. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 379 – 382.
- Кулемзин В. М. К вопросу об устойчивости и изменчивости культур // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур: Тезисы Международной научной конференции. Новосибирск (Академгородок), 26 – 30 июня 1995 г. Т. II. Археология. Этнография. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1995. С. 149 – 151.

Кулемзин В.М. Игра как феномен традиционной культуры // Мастер-класс. Новосибирск, 1997. С. 52 – 55.

Куприянова З.Н. Эпические песни ненцев. Л.: Наука, 1965. 782 с.

Куроптев А.В. Свадебные обряды самоедов // Природа и люди Севера. Архангельск, 1927. Вып. 1.

Кушелевский Ю.И. Северный полюс и земля Ялмал. СПб., 1868. 156 с.

Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 115 с.

Лар Л.А. Боги и шаманы ненцев Ямала // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып.2. С. 161 – 171.

Лар Л.А. Шаманы и боги. Тюмень, 1998. 126 с.

Лар Л.А. Традиционное религиозное мировоззрение ненцев: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2000.

Лепехин И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства (в 1772 г.). СПб., 1805. Ч. IV.

Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 136 с.

Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. 365 с.

Лукина Н.В., Бардина П.Е. Постройки // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. I. Поселения и жилища. Кн. II. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 32 – 89.

Лукина Н.В. О подготовке научных кадров этнографов-северян // Аборигены Сибири: проблемы исчезающих языков и культур: Тезисы Межд. науч. конф. Новосибирск, 1995. С. 158 – 159.

Маркарян Э.С. К проблеме осмысления локального разнообразия культур // Советская этнография. 1980. № 3. С. 68 – 72.

Мошинская В.И., Лукина Н.В. О некоторых особенностях в отношении к собаке у обских угров // Археология и этнография Приобья. Томск, 1982. С. 46 – 60.

Народы Сибири (этнографические очерки). Из серии: “Народы мира”. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 1083 с.

Мурашко О.А. Принят закон о территориях традиционного природопользования // Мир коренных народов. Живая Арктика. 2001. № 6-7. С. 51-52.

Мухачев А.Д. Путешествие в мир оленеводов. Новосибирск, 2001. 400 с.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М.: Наука, 1984. 304 с.

Новикова Н.И. Охотники и нефтяники: возможности договора // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. С. 43 – 64.

Остров Вайгач (*хибидя'я* – священный остров ненецкого народа). Природное и культурное наследие. (Указатели, пояснительный текст к карте, справочные сведения). М., 1999. 128 с.

Петров А.А. Свадебный и погребальный обряды эвенов (этнолингвистический анализ) // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С.184 – 193.

Петрова В.П., Харючи Г.П. Ненцы в истории Ямало-Ненецкого автономного округа. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 222 с.

Подкорытов Ф.М. Оленеводство Ямала. 1995. 274 с.

Попов А.А. Енисейские ненцы (юраки) // Изв. Всесоюз. геогр. об-ва. 1944. Т.LXXVI. Вып. 2 – 3.

Потанов Л.П. Пища алтайцев // Сб. Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1953. Т. 14. С. 37 – 71.

Прокофьева Е.Д. Материалы по религиозным представлениям энцев // Сб. Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1953. Вып. 14.

Сборник законов Ямало-Ненецкого автономного округа (1995 по июнь 1998 г.). Издание Государственной думы Ямало-Ненецкого автономного округа. 1998. 792 с.

Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 3. Материальная культура. М.: Наука, 1989. Вып.3. 222 с.

Селиненикова Е.Я. Праздник Тбилисоба как объект этнопсихологического исследования // Этнокультурные процессы. Традиции и современность. Л., 1991. С. 123 – 146.

Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми // Материалы по психологии колдовства. Л., 1928.

Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. Этнографическая реконструкция. М.: Наука, 1976. 312 с.

Синицын Т.В. По ненецкой земле. 1960.

Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «ТриЛ», 1998. 288 с.

Старцев Г.А. Самоеды (ненча). (Историко-этнографическое исследование). Л., 1930.

Сусой Е.Г. Из глубины веков. Тюмень, 1994. 173 с.

Тайбери Л.О. Не ярцекад // Газ. “Няръяна Нэрм”. 1998. № 26. С.4.

Теребихин Н.М. Традиционная модель мира ненцев (к постановке проблемы) // История и культура ненцев европейских тундр (историко-краеведческий сборник). Нарьян-Мар, 1998. С. 15 – 39.

Теребихин Н.М., Овсянников О.В. Святилище “Козьмин перелесок” как памятник традиционной духовной культуры ненцев // Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики. М., 1990. С. 223 – 246.

Терещенко Н.М. Ненецко-русский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1965. 942 с.

Терещенко Н.М. Слова табу в ненецком языке // Сов. финно-угроведение. Таллинн, 1967. Т.III. Ч.2. С.123 – 130.

Тоболяков В.Т. К верховьям исчезнувшей реки. Свердловск, 1930. 120 с.

Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М.; Пгр., 1913.

Харючи Г.П. Традиционные верования, обряды жертвоприношения и священные места гыданских ненцев в современном контексте // Тезисы Международной научной конференции "Традиционные культуры и среда обитания" 15 – 19 мая 1993 г. М., 1993.

Харючи Г.П. История возникновения ассоциации "Ямал – потомкам!" – общественного движения коренных народов Ямало-Ненецкого автономного округа // История общественных движений и политических партий России. Томск, 1993. С. 200 – 202.

Харючи Г.П. Этнографические материалы В.Н.Чернецова по ненцам и современность // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. Вып.4. С. 7 – 11.

Харючи Г.П. Ассоциация "Ямал – потомкам!" как общественное движение // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. С. 197 – 206.

Харючи Г.П. О роли ненецких обрядов в жизни современных ненцев // Музей: вчера, сегодня, завтра: Материалы научно-практической конференции, посвященной 90-летию Ямало-Ненецкого окружного краеведческого музея. Салехард, 1997. С. 75 – 79.

Харючи Г.П. Традиции ненцев в городской среде // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. Вып.6. С.49 – 54.

Харючи Г.П. Ненецкое жилище: традиции и изменения // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999а. Вып. 8. С. 26 – 37.

Kharyuvchi Galina and Lipatova Lyvdmila. Traditional beliefs, sacred sites and rituals of sacrifice of the Nenets of the Gydan Peninsula in the modern context // The Archaeology and Anthropology of Landscape London and New York, 1999b. С. 284 – 297.

Харючи С.Н. Статус коренных малочисленных народов Севера в Ямало-Ненецком автономном округе (опыт правового регулирования) // Правовой статус коренных народов приполярных государств: Материалы конференции. Москва, 26 – 28 февраля 1997 г. Российский университет дружбы народов. М., 1997. С. 180 – 183.

Харючи С.Н. Роль коренных малочисленных народов Севера в обеспечении устойчивого развития Арктического региона // Третья конференция парламентариев Арктического региона. Салехард, Россия, 22 – 24 апреля 1998 г. С. 163 – 170.

Харючи С.Н. Правовое обеспечение положения коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации // Права человека и коренные народы в национальной политике Российского государства: Материалы Международной научно-практической конференции. 18 – 19 марта 1998 г., г. Москва.

Харючи С.Н. Современные проблемы коренных народов Севера (Доклады и выступления). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 104 с.

Хомич Л.В. Оленьи нарты и упряжь у ненцев // Сб. Музея антропологии и этнографии. 1961. Т. 20.

Хомич Л.В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.;Л.: Наука, 1966. 329 с.

Хомич Л.В. Современные этнические процессы на севере европейской части СССР и Западной Сибири // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970. С. 28 – 61.

Хомич Л.В. О некоторых предметах культа надымских ненцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. (Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 27) Л., Наука, 1971. С. 239 – 247.

Хомич Л.В. Некоторые особенности хозяйства и культуры лесных ненцев // Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972. С. 199 – 214.

Хомич Л.В. Деревянная и меховая утварь // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 173 – 181.

Хомич Л.В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 16 – 30.

Хомич Л.В. Проблема этногенеза и этнической истории ненцев. Л.: Наука, 1976. 189 с.

Хомич Л.В. Религиозные культы ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 33). Л.: Наука, 1977. С. 5 – 28.

Хомич Л.В. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука, 1981. С. 5 – 41.

Хомич Л.В. Культурные традиции в трудовой деятельности и материальной культуре оленеводов Севера Западной Сибири // Культурные традиции народов Сибири. Л.: Наука, 1986. С. 12 – 41.

Хомич Л.В. Традиционное и современное воспитание у ненцев // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск: Наука, 1986. С. 134 – 145.

Хомич Л.В. Обычай и обряды, связанные с детьми у ненцев // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л.: Наука, 1988. С. 63 – 79.

Хомич Л.В. Ненцы. Очерки традиционной культуры. СПб.: Русский двор, 1995. 336 с.

Чернецов В.Н. Чум // Сов. этнография. 1937. №6. С. 85 – 92.

Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Труды Ин-та этнографии. Нов. сер. 1959. Т. 51. С. 114 – 156.

Этнографические аспекты изучения современности. Л.: Наука, 1980. 176 с.

Южаков А.А., Мухачев А.Д. Этнические особенности оленеводства ненцев. СПб.: Б.&К., 2000. 83 с.

Южаков А.А., Мухачев А.Д. Этническое оленеводство западной Сибири: ненецкий тип. Новосибирск, 2001. 112 с.

Ядне Н.Н. Я родом из тундры. Повесть, рассказы, воспоминания, публицистика. – Тюмень: СофтДизайн, 1995. 256 с.

Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891. 308 с.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

РГО	– Российское Географическое Общество
СЭ	– Советская этнография
ИИФ и Ф	– Институт истории, филологии и философии (г. Новосибирск)
НГПИ	– Новосибирский государственный педагогический институт
УРО РАН	– Уральское отделение Российской Академии Наук (г. Екатеринбург)
СМАЭ	– Сборник Музея антропологии и этнографии
ИРГО	– Императорское Русское Географическое Общество
ГМЭ	– Государственный Музей этнографии народов СССР
ТГУ	– Томский государственный университет
СФУ	– Советское финно-угроведение (Таллин)

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Бухна (Яндо) Софья Пасковна, 1955 г.р., ненка, образование высшее, врач-терапевт медсанчасти объединения “Ноябрьскнефтегаз”, г. Ноябрьск, уроженка п. Гыда Тазовского района.

Вэнго Эдуард Хартиевич, 1972 г.р., ненец, оленевод-частник, студент Салехардского зооветтехникума, уроженец о.Олений, гыданская тундра, Тазовский район.

Евай (Янтунай) Лидия Эйсивна, 1955 г.р., ненка, образование высшее, майор милиции Салехардского ГОВД, уроженка гыданской тундры.

Лапсуй (Вануйто) Варвара Енаковна, 1953 г.р., ненка, образование высшее, учитель Гыданской школы-интерната, п. Гыда Тазовского района.

Липатова Людмила Фёдоровна, 1939 г.р., русская, образование высшее, ст. науч. сотр. окружного краеведческого музея им. И.С. Шемановского.

Молданова Татьяна Александровна, 1951 г.р., ханты, канд. ист. наук, зам. директора НИИ обско-угорских народов, г. Ханты-Мансийск.

Неркаги Анна Павловна, 1951 г.р., ненка, писатель, глава крестьянско-фермерского хозяйства “Надежда”, п. Лаборовая, байдарцкая тундра Приуральского района.

Няруй Валентина Нёлековна, 1953 г.р., ненка, канд. пед. наук., зам. директора Института усовершенствования учителей, г. Салехард, уроженка п. Новый Порт Ямальского района.

Окотэтто Лидия Васильевна, 1945 г.р., ненка, образование среднее специальное. Работала 5 лет зооветспециалистом в совхозе “Россия” Ямальского района, уроженка панаевской тундры.

Окотэтто Михаил Николаевич, 1964 г.р., ненец, образование высшее, инспектор управления охраны фермерского хозяйства оленеводов-частников “Несэй” сеяхинской тундры Ямальского района.

Паровых Софья Елизаровна, 1920 г.р., ненка, неграмотная, рыбоучасток Тибей-Сале Тазовского района.

Пуйко Геннадий Алексеевич, 1935 г.р., ненец, образование среднее специальное, работал учителем в Яр-Салинской школе-интернате, поэт, художник, фольклорист, уроженец надымской тундры.

Салиндер Лариса Николаевна, 1958 г.р., ненка, образование высшее, ведущий методист окружного дома ремёсел, уроженка тибей-салинской тундры Тазовского района.

Салиндер Порту Инсувич, (1917 – 1997), ненец, неграмотный, п.Гыда Тазовского района.

Салиндер Тамара Павловна, 1960 г.р., ненка, образование высшее, специалист Территориального органа Госкомсевера России в Ямало-Ненецком автономном округе, г. Салехард, уроженка п.Гыда Тазовского района.

Салиндер Тибитома Павлович, 1956 г.р., ненец, образование высшее, оленевод-частник гыданской тундры.

Салиндер (Яптунай) Зинаида Ивановна, 1960 г.р., ненка, образование среднеспециальное, фельдшер Гыданской участковой больницы.

Тохоля (Коренева) Галина Одмовна, 1946 г.р., ненка, образование незаконченное высшее, директор студии национальных программ ОГТРК “Ямал-Регион”, г.Салехард, уроженка п.Лаборовая Приуральского района.

Шушаков Борис Григорьевич, 1950 г.р., ненец, образование высшее, ведущий специалист департамента по делам коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа, уроженец тазовской тундры.

Яндо Иван Паскович, 1961 г.р., ненец, образование среднее, рыбак Гыданского рыбозавода.

Яндо Александр Паскович, 1959 г.р., ненец, оленевод-частник гыданской тундры.

Яптунай Сябло, 1935 г.р., ненка, неграмотная, жена оленевода-частника гыданской тундры.

Яптунай Николай Хансутаевич, 1956 г.р., ненец, образование незаконченное высшее, оленевод-частник гыданской тундры.

Янгасова (Езынги) Нейко (Анна) Максимовна, 1938 г.р., ненка, образование высшее, науч. сотр. Научного центра гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа, г. Салехард, уроженка фактории Яроно Приуральского района.

Яр Иосиф Пиякович, 1953 г.р., ненец, образование среднеспециальное, рыбинспектор п.Гыда Тазовского района.

Яр (Яндо) Нэлля Егоровна, 1958 г.р., ненка, образование среднеспециальное, учитель Гыданской средней школы.

СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА НЕНЦЕВ ГЫДАНСКОГО ПОЛУОСТРОВА

- № 1 – *Сотэ'я*
- № 2 – *Сотэ''я тёрталва*
- № 3 – *Хой'ныя*
- № 4 – *Хэхэ'седе''э*
- № 5 – *Хэбидя'наде*
- № 6 – *Си''ив тота (Си''ив седа)*
- № 7 – *Пялик'сая*
- № 8 – *Лабахэй хэбидя я (в верховьях реки Лабеяха)*
- № 9 – *Лабангане''э (около рыбоучастка Развилка)*
- № 10 – *Тарко сая'хэбидя я*
- № 11 – *Яро''то'яха*
- № 12 – *То'нэва*
- № 13 – *Нямдо'седа*
- № 14 – *Но''я хэбидя я – перенесен с о.Шокальского*
- № 15 – *Нохо'палка*
- № 16 – *Сядэй*
- № 17 – *Нэв седе''э*
- № 18 – *Моңте''э яха хэбидя я*
- № 19 – *Нолса'нэва – Манэталва но*
- № 20 – *Тадаңгалава*
- № 21 – *Парэ''лаха*
- № 22 – *Няда соты хэбидя я*
- № 23 – *Лалак*
- № 24 – *Юрибей но''я*
- № 25 – *Ханна соты*
- № 26 – *Сий но*
- № 27 – *Нюдя Лыдер''то*
- № 28 – *Лыдер''то*
- № 29 – *Хэхэ хан'соты*
- № 30 – *Нярме*
- № 31 – *Нюдя Пунта но*
- № 32 – *Нарка Пунта но*
- № 33 – *Нянотиби*
- № 34 – *Тэвте''э*



о.Сибирякова

66

м.Южный

м.Матесалы

м.Олений

о.Олений

м.Плавниковый

о.Крестовский

полярн.ст.Плескино

м.Шайтанск

м.Песчаный

Проклятые о-ва

Юракская губа

Матюйсале

м.Мамонта

м.Зеленый

м.Штормовой

м.Ханарасалы

м.Поруй

м.Белый

Табеевьях (нежил.)

м.Хасре

Напалково

м.Яптиксале

иксале

м.Трехбугорный

м.Чугорь

Антипаюта

- № 35 – *Тэвте* "э
№ 36 – *Симзы*
№ 37 – *Хэбидя седа*
№ 38 – *Ѓэв* " соты
№ 39 – Разрушено медведями
№ 40 – *Парико седа*
№ 41 – *Ямбу* ' хэбидя ' я (на берегу Ямбу-то)
№ 42 – *Ѓэв* " седа
№ 43 – *Хантэй* ' жо
№ 44 – *Самбдана*
№ 45 – *Симы* ' седа
№ 46 – *Пэ* ' надо
№ 47 – *Хэхэ* ' седе "э
№ 48 – *Ѓэте* "э
№ 49 – *Хунго* ' саля
№ 50 – *Ярта* ' жо "я
№ 51 – *Си* "ив седа (*Си* "ив тота)
№ 52 – *Ханонталва*
№ 53 – *Мандо* " *Ѓэва*
№ 54 – *Япта* яха ' хэбидя ' я
№ 55 – *Парэ* ' соты
№ 56 – *Мандо* " седа
№ 57 – *Сеёте* "э хэбидя я
№ 58 – *Ѓэв* хэбидя я
№ 59 – *Ѓолса* ' *Ѓэва* – *Манэталва жо*
№ 60 – *Мандо* " яра
№ 61 – *Сидям* ' *Ѓэвте* "э
№ 62 – *Лив* *Ѓаседе* "э
№ 63 – *Сылава*
№ 64 – *Нюдя* сылава
№ 65 – *Илебям* ' *пэртя* хэбидя я
№ 66 – *Яро жо* хэбидя я
№ 67 – *Ся* "мэй юн
№ 68 – *Вы* *яро* " хэбидя я
№ 69 – *Яро жо*н ханталва (хэбидя я вместо *Яро жо* – о. Сибирякова). Жертвы приносили для *Яро жо* о. Сибирякова, из-за невозможности попасть на остров.
№ 70 – *Нярцо* (около мыса Плавникового)

СЦЕНАРИЙ

проведения окружного фольклорного фестиваля малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа 23 – 25 марта 1993 г.

Для проведения фестиваля предварительно была выбрана площадка на реке Поляпта. С правой стороны реки выбрано место для условного стойбища. Запланировано поставить восемь чумов – Шурышкарского, Приуральского, Ямальского, Надымского, Пуровского, Красноселькупского и Тазовского районов, восьмой чум – для оргкомитета.

23 марта устанавливаются чумы, строится площадка для культурной программы между центральными чумами. Площадка художественно оформляется, ставится необходимая аппаратура. С левой стороны реки, под обрывом, устанавливаются торговые ряды для продажи изделий меховых мастерских и продуктов питания. Центральная часть реки оставляется для оленьих гонок. Около чумов устанавливаются небольшие столы для демонстрации национальной кухни.

Обстановка внутри поставленного чума полностью соответствует обстановке настоящего чума. Каждая народность вносит в оформление своего чума элементы, связанные со спецификой их региона. В чуме у изголовья подвязаны полога, положены национальные подушки. На месте постелей поверх войлока постелены подстилки из берёзовых прутьев, а затем соломенные циновки, дальше кладут олени шкуры. Для пола подготовлены доски. В центральной части чума стоит печка. В каждом чуме имеются национальные столики и один большой центральный стол для продуктов. Для каждого чума закуплена посуда, продукты питания, чайники, кастрюли. Чумы покрыты изнутри брезентом, снаружи меховыми покрытиями – нюками. Заранее выбрано место для священного костра. Женщины в чумах топят печки, кипятят чай и т.д. Заранее завезены дрова.

24 марта на совещании с организаторами определяются ответственные:

- работницы чума;
- по национальной кухне;
- для обряда жертвоприношения;
- по конкурсу национальной одежды;
- за соревнования по национальным видам спорта;
- по продуктам и т.д.

25 марта с 9 утра в чумах топят печки, работницы чума готовятся к встрече гостей.

Оргкомитет заранее приехал к фестивальному стойбищу, отрепетировали открытие фестиваля. К 10 часам привезли мужскую часть ансамбля «Ямал» и «Сыра'-Сэв». С утра привезли оленей для жертвоприношения. Ответственные за обряд жертвоприношения находятся на своём месте.

Заранее подготовлены верёвки, кусочки материи с монетами, арканы, ножи и подготовлено место для свежевания оленей.

К 10 часам утра все группы по регионам подходят к центру культуры в национальных костюмах. Звучат мелодии народов Севера. Руководители групп подходят к ответственному за шествие и выстраиваются по установленному порядку. Впереди шествия едут олени упряжки. Во главе колонны идёт президент ассоциации «Ямал – потомкам!», представители округа, гости. За ними идут участники фестиваля и окружного совещания. Колонна идёт по улице Республики, спускается по маршруту к фестивальному стойбищу.

Руководители выстраивают свои группы вокруг подготовленной площадки. Открытие фестиваля. Три удара бубна (внимание всех участников на сцену). Выходит танцевальная группа ансамбля «Ямал». Танцуют танец с масками (2 мин). Затем выходят четыре девушки (ненка, ханты, коми, селькупка) в национальной зимней одежде с подносами, на которых находятся мороженая наструганная рыба, ломтики мяса, хлеба и соль. Каждая девушка говорит на своём языке приветственное слово.

После приветствия девушки спускаются по лестницам вниз со сцены и угощают рыбой и мясом гостей и участников фестиваля. Сцена освободилась, выходит ансамбль «Сыра'-Сэв» и в течение 3 мин женская и мужская группы исполняют танцевальную композицию на северную тему. Затем выходит председатель оргкомитета, говорит приветственное слово и открывает фестиваль (10 – 15 мин).

После открытия фестиваля выходит мужская танцевальная группа ансамбля «Ямал», танцуют ненецкий танец «Маймбава» («Радость»). Этим танцем заканчивается представление на площадке.

За чумами определено место для проведения обряда «Поклонение богам». Выбирается дерево – ель или лиственница. Около дерева заранее подготовлены дрова для священного костра, который должен гореть в течение всего обряда. Колышками показано отдельно место для оленей и организаторов обряда. Около каждого оленя подготовлено срубленное дерево для подвешивания мяса после забоя. Обряды жертвоприношения с четырьмя оленями ненцы, ханты, коми, селькупы проводят одновременно за чумами. Белого оленя приносят в жертву богам общим обрядом от всех народов, живущих в округе.

До проведения обряда, во время выступления коллективов, разжигается костёр. Заранее подготовлено всё необходимое для разделывания каждого оленя. Три человека находятся у одного оленя для разделки. Пять ведущих будут рассказывать об обряде жертвоприношения своих народов.

Обряд “Поклонение богам”

В е д у щ и й:

Ситуация, в которой оказались наши народы к концу XX века, вызывает тревогу. Она характерна и для других народов Севера населяющих Россию, и эта ситуация активно обсуждается в научной литературе, средствах массовой информации. Вот как её оценивает бюллетень «Сибирские вопросы», выпускаемый Центром по изучению Сибири в Париже: «Судьба сибирских народов – это вопрос номер один среди всех тех, которые ставит Сибирь эпохи перестройки... Народы Сибири и Севера России исчезают в результате варварской эксплуатации природных ресурсов и территории, на которых жили их предки, эти земли превращаются в реальные пустыни, перерезанные газопроводами, залитые нефтью и теряющие всякую экономическую ценность. Такого рода пустыни, искажающие лицо Арктики, несут экологическую угрозу планетарного масштаба».

Для того чтобы сохранить то, что ещё осталось, надо брать во внимание пожелания самих коренных народов. Земля и недра должны принадлежать им. Мы, народы Севера, отстаиваем право сохранять на своей этнической территории исторически сложившийся образ жизни и культуру, оберегать национальную самобытность. Наша цель – воссоединение прерванных социальных связей и восстановление обрядов, запрещенных в последние десятилетия, но хранимых в глубине народной жизни.

Смыслом технического прогресса должно быть не то, чтобы разрушить традиционные культуры, а то, чтобы в их рамках облегчить существование человека. Компромисс между человеком и природой, выработанный предками ненцев, ханты, коми, селькупов, должен быть достигнут на их земле и в современных условиях.

Наши народы в определённые периоды года организовывали жертвоприношения – во время похорон, свадьбы, болезни членов семьи, родов, радости и приезда долгожданных гостей, уважаемых людей, а также приносили жертву священным местам. И каждый раз они просили у богов удачу на лето, зиму, весну, осень, здоровье, хорошую сытную жизнь, счастье молодожёнам и т.д.

Сегодня мы собрались для того, чтобы обратиться к нашим богам и попросить у них прощения за нашу опоганенную землю и оскверненные души, в результате чего деформировались моральные и нравственные души наших народов. Наши народы серьёзно больны, в таком состоянии будут пребывать до тех пор, пока мы, наконец-то, не повернемся к своим богам, не утвердим свои принципы, иначе мы не сможем донести до своих потомков уникальную материальную и духовную культуру наших предков. Нужна поддержка, и эта поддержка нужна именно сейчас, когда нарушаются нормы цивилизованного природопользования при освоении природных ресурсов. Боги наши не простят нам, если мы это будем допускать дальше. Они могут покарать нас и тех, кто безответственно обращается с нашим общим домом.

Пусть наши боги в знак высочайшего уважения к нашим народам и гостям примут от нас этого белого оленя. Пусть ненцы и ханты, коми и селькупы живут на своих исконных землях счастливо, чтобы, как раньше, они могли добывать здоровую и вкусную рыбу, чтобы их олени стада не убывали, чтобы все северяне, независимо от национальностей, жили счастливо, чтобы не было слёз и нищеты.

Слово даётся шаману (он проводит обряд обращения богам), ведущий переводит его слова.

В е д у щ и й:

Дорогие друзья! Вы слышите, боги нас услышали, они пришли к нам, они вместе с нами, они желают нам добра.

Обращение к Нуму

Звучат три удара бубна.

Нарка"я' Нум, хаҗор тэвы! Ил' таняя, тына" таняя", ява" таняя.

О, великий Нум', твои дети приносят тебе дар, дар души, ибо всё живущее берёт начало с небес. Когда нам плохо, одолевает голод, болезни, жар, птицы улетают на юг, в лесу не остаётся зверя, мы обращаемся к тебе, Великий Нум'! Наш голос проходит через семь небес, и ты слышишь зов своих сынов. И на земле, где мы живем, воцарится благоденствие.

В наших чумах слышится крик новорождённых детей – это рождение новой жизни. И сейчас, о, Великий Нум', твои дети – ненцы, ханты, селькупы, зыряне и все наши братья и сестры, живущие на этой земле, – принесут тебе в дар твоему всемогуществу белого оленя.

О, Великий Нум'! В этот нелегкий час, постигший нашу землю, мы – дети твои, сбитые с пути истинного, – ждем от тебя благосклонности. Обрати свой взор на заблудших детей своих. Принося этот дар, мы просим тебя уберечь нас от необдуманных действий в это смутное, нелегкое время, чтобы в наши души не проник дух раздора, ненависти, зависти между нашими живущими. Какие бы бури не проносились над нами, всели в нас разум и уважение к друг другу.

Отведи от нас и детей наших и будущих поколений голод, болезни, вражду.

Мы, здесь собравшиеся, надеемся, что ты внимлешь нашему слову. О, Великий Нум', услышь нас!

Хантыйский обряд жертвоприношения, действия шамана, обращение к богам, процедура обращения хантов семикратным криком. Ведущий переводит слова шамана.

Ханты оглушают оленя. Ненцы начинают давить оленя, поёт *ярабць'* Г.А. Пуйко.

Заключительные слова ведущего.

Авторы сценария: А.М. Сязи, Г.В. Анагуричи

Консультанты: Х.М. Езынги, Г.П. Харючи

СЦЕНАРИЙ

проведения ненецкого свадебного обряда на окружном фольклорном фестивале, посвященном 60-летию Ямало-Ненецкого автономного округа, 20 – 25 сентября 1990 г.

День первый (условный) – 20 – 30 мин

В чуме семьи невесты. Гости и хозяева ведут непринуждённые разговоры и слушают легенды и песни, близкие по тематике к свадебным обрядам.

Звучат отрывки из двух легенд *Вы 'я' тэте''э, Си''ив Ной' папа''* (6 мин), а также ненецкая индивидуальная песня, повествующая о том, как сватали невесту – *“Пусиро”ма нэв*. Исполняет Е.Г. Сусой – 10 – 15 мин). *Тедат' луца' мутран' инзелехева''* – магнитофонные записи на ненецком и русском языках (В.И. Ядне).

Жители чума заняты своими делами и слушают внимательно легенду и песни.

1. Начало повествования о сегодняшних событиях.

Вадам' мэта (хонаркода): Тедат' нод'' нэвтана'' то''!

В е д у щ и й: “Кажется, приехали сваты!”.

2. Приезд свата:

а) Немая сцена. Сват – *нэв* у входа в чум ломает посох – это знак, предупреждающий о важном визите. Хозяин приглашает гостя сесть на постель рядом с собой.

б) Сват сообщает о цели своего визита – диалог между отцом невесты и сватом. (Иногда в разговор вступают мать и старшая сестра невесты).

в) Рассказ отца невесты (сообщает о недостатках своей дочери и её значении для своей семьи).

г) Самая маленькая девочка – любимица сестры, поняв суть разговоров, бросается к сестре, обнимает её и “плачет”, не желая отдавать сестру никому: *“Сит нидм' мит”. Нён хань’.* – Тебя никому не отдам. Не уходи”.

д) Сват рассказывает о своих наблюдениях за девушкой, пока она росла, о её деловых качествах хозяйки чума. Рассказывает о достоинствах семьи жениха.

3. Ведущий – *Вадам' мэта*: *“Тад тикахавахад не' мире”* нямна лахана-кулава' *пир нэ хая.* – ‘Необходимо определить приданое и форму выплаты по возмещению приданого’.

а) Сват перечисляет формы выплаты семьей жениха по возмещению приданого невесты, размер выплаты и её роль для поддержания в будущем дружеских отношений между семьями невесты и жениха.

б) Отец невесты (иногда в разговор вступает и мать) называет формы и виды приданого.

4. Достигнута полная договоренность с обеих сторон. Чаепитие. Разговоры идут о посторонних делах, о людях, событиях, случаях в тундре, на охоте, рыбалке, о связях с работниками буровых, агропрома, о переходе на аренду, как лучше спасать оленей и пастбища.

5. Проводы свата и решение о проведении свадьбы.

6. Семейные разговоры о предстоящей свадьбе и детальное обсуждение предметов приданого.

7. Уроки матери – обучает нормам этики молодой хозяйки чума и жены, верной мужу и семье, прививает почтительное отношение к родителям мужа и его родственникам. (Мужчины в это время готовят нарты и упряжь).

8. Упаковка нарт свадебного аргиша и красочное снаряжение женской нарты. (Дети заняты своими делами).

День второй – День свадьбы

1. Приезд гостей и родственников жениха. Чаепитие. Невесты не видно – она спрятана в переднем углу чума. По обычаю, жених пьёт чай в соседнем чуме.

2. Мужчины ведут свои разговоры на улице. Готовится весь состав аргиша до начала загона оленей. Женщины наряжают невесту.

3. Сообщения о начале загона оленей: крики мужчин с просьбой привязать лишних собак и отвязать нужных во время поимки оленей. Женщины и дети привязывают собак, становятся по своим местам. Женщины держат оленей в загоне, а мужчины ловят не прирученных для загона оленей, которых должны запрячь в аргиш, и тех, которых должны направить за аргишем.

4. Мужчины запрягают оленей для аргиша, а мать – упряжных оленей дочери (невесту ещё прячут в чуме).

5. Если положено забивать оленя и это выполнено, то начинается разделка туши и угощение гостей парным мясом. Проводится освящение духов в священной нарте. Сначала едят мужчины и дети, затем – женщины. После этого окончательно разделяют тушу. Мясо для варева заносят в чум.

6. Чаепитие в чуме. Невесты за столом нет (она всё ещё спрятана в переднем углу чума). Жених, по обычаю, сидит на постели за спиной свата и принимает пищу из его рук.

7. После чаепития мужчины выходят на улицу. В чуме одевается невеста. По сигналу – голосу, зовущему к отъезду, – невесту выводят на улицу. В руках она держит сумку – *туця*, доску для кройки – *ядко* и нож – *хар*. Все это невеста укладывает в свою нарту.

8. Приходит секретарь сельского Совета, чтобы оформить заявления о браке. Подзывает жениха и невесту. Мужчины сооружают арку, через которую должны прогнать аргиш невесты с целью проверки прочности нарт, упряжи и добротности оленей.

9. Невесту усаживают в нарту, рядом с ней усаживают её любимую сестрёнку. Мать ведет аргиш, быстро прогоняет его под аркой и присоединяется к легковым нартам, направляющимся в стойбище жениха.

10. Приезд на стойбище жениха.

а) Распрягаются олени. Мужчины забивают оленя, разделывают его, садятся есть. Мать невесты и мать жениха вводят в чум невесту. Мать усаживает дочь на то место, которое она теперь должна занимать всю жизнь. Дочь должна быть достойной и честной, должна быть любящей женой и верной опорой мужа и семьи, быть хорошей хозяйкой и матерью. Мать говорит свои последние слова пожелания добра и счастья.

б) Невеста сразу становится хозяйкой: варит суп, топит печь и т.д.

в) Гости заходят в чум, накрываются столы.

г) Секретарь и председатель сельского Совета вручают молодоженам свидетельство о браке. Начинается трапеза (по ненецким обычаям молодожены ведут себя скромно). Гости и друзья семей молодоженов, особенно люди старшего поколения, могут высказать пожелания молодоженам и их семьям (родителям жены и мужа). Работники сельского Совета могут провозгласить тост «горько», но не обязательно. При этом кто-то должен сказать, что традиции русского народа можно исполнить с той целью, чтобы молодые черпали силы в обычаях двух культур.

д) Спортивные состязания, выступления народных коллективов. Веселый, радостный праздник может продолжаться до утра...

День третий – прощание родителей с дочерью, зятем и его родителями

1. Игры детей и взрослых. Имитация поимки оленей. Исполнение песен о счастье.

2. Подготовка к отъезду гостей – упаковка в нарты подарков от семьи жениха, привязывание оленей, полученных в качестве возмещения приданого, чтобы невеста могла каждый год получать подарки и одежду от своей семьи.

4. Отъезд гостей. Всей семьёй провожают родителей невесты.

Действующие лица и исполнители

1. Сваты – В.И. Ядне и А.В. Пуйко

2. Ведущая (*Вадам' мэта*) – Е.Г. Сусой

Семья невесты

1. Мать – Г.И. Тохоля

2. Отец – Г.В. Анагуричи

3. Невеста – Люба Окотэтто

4. Маленькая сестрёнка

5. Старшая сестра невесты

6. Могут быть дедушки и бабушки

7. Родственники

8. Много посторонних людей

Семья жениха

1. Мать – В.А.Саблина
2. Отец – С.Н.Харючи
3. Жених – Яков Ядне
4. Братья жениха – 2 – 3 чел.
5. Могут быть дедушки и бабушки
6. Родственники
7. Много посторонних людей

Автор сценария: *Е.Г. Сусой*

Консультанты: *В.И. Ядне, Л.А. Лар*

Ответственный за подготовку и организацию: *Г.П. Харючи*

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.	3
Г л а в а 1. Традиционная хозяйственно-материальная сфера	9
1.1. Занятия.	9
1.2. Жилище.	31
1.3. Утварь	49
1.4. Пища	59
1.5. Выводы	74
Г л а в а 2. Сакральная сфера традиционного общества	81
2.1. Священные места	81
2.2. Верования и обряды	101
2.2.1. Всеобщие духи.	101
2.2.2. Почитание животных и промысловые культы.	110
2.2.3. Жизненный цикл человека и культ предков	125
2.2.4. Сакральные предметы, запреты и очищение	142
2.3. Выводы.	161
Г л а в а 3. Современные процессы в инновационной среде	168
3.1. Традиции ненцев в поселково-городской среде.	168
3.2. Роль национальной интеллигенции в сохранении этнической культуры	178
3.3. Выводы.	193
Заключение.	198
Литература	206
Список сокращений.	213
Приложения (список информантов, карта священных мест, сценарии обрядов).	214

Научное издание

Галина Павловна ХАРЮЧИ

**ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ
В КУЛЬТУРЕ
НЕНЕЦКОГО ЭТНОСА
(вторая половина XX века)**

Редактор *В.С. Сумарокова*

Корректор *В.Г. Лихачева*

Технический редактор *Р.М. Подгорбунская*

Компьютерный набор: *Т.П. Салиндер*

Компьютерная верстка: *Л.Н. Проскурина*

Лицензия ИД 04617 от 24.04.2001 г. Подписано в печать 27.09.2001 г.

Формат 60х84 1/16. Бумага офсетная №1. Печать офсетная.

Печ. л. 14,25+1,125 печ. л. вкл.; усл. печ. л. 14,3; уч.-изд. л. 12,3.

Тираж 5000 экз. Заказ

Издательство ТГУ, 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4

Типография издательства «Красное знамя», 634050, г. Томск, пр. Фрунзе, 103