

40. Хомич Л.В. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л., 1976.
41. Фольклор удэгейцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост., вступит. статья, коммент. и словарь Е.П. Лебедевой, М.М. Хасановой, Т.В. Кялундзюги, М.Д. Симонова. Новосибирск, 1998.
42. Формозов А.Н. Равнинность Западной Сибири и связанные с ней особенности животного мира // Развитие и преобразование географической среды. М., 1964.
43. Чебоксаров Н.Н. Происхождение человека и заселение земли // Страны и народы мира. Земля и человечество. М., 1978.
44. Чернецов В.Н. К вопросу о сложении уральского неолита // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968.

Е.А. Алексеенко

РЕЧНОЙ КОМПОНЕНТ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЕНИСЕЙСКОГО БАССЕЙНА

Территориально рассматриваемый регион включает бассейн Енисея от р. Сым на юге до р. Курейки на севере, а также бассейны Таза и Турухана. В XIX — начале XX вв. эта территория именовалась Туруханским краем. Коренными жителями здесь были кеты, а также периферийные группы северных селькупов и западных енисейских эвенков.

С рекой, приречным образом жизни и хозяйствования связан обширный пласт в культуре кетов и селькупов. Значительное место речной компонент занимает и в культурной традиции исконных таежных охотников и оленеводов — туруханских эвенков. Специально тема речного компонента у этих народов не рассматривалась, более того, даже в отношении кетов и селькупов, этносов с ярко выраженной рыболовецкой направленностью хозяйствования, речному пласту в их культурах часто отводился второй план. Связано это прежде всего с тем, что в период, о котором имеются конкретные сведения, жизнь этих народов определяли интересы таежной охоты, а в ней — пушного промысла; рыболовчество играло сопутствующую роль. Процесс, обусловивший подобную этнографическую действительность (конец XIX — середина XX вв.), начался с приходом на Енисей и прилегающие территории русских (конец XVI — начало XVII вв.), установлением пушной ясачной повинности и постепенным втягиванием коренных жителей региона в рыночные отношения, где основным товаром всегда была пушнина. Этот процесс изменил акценты в народном календаре, сказался на бытовом укладе, характере поселений, сроках использования того или иного вида жилища; у кетов и селькупов он вызвал к жизни так называемые

мую большую ходьбу — зимнее кочевание всей семьей, а также распространение транспортного (преимущественно нартенного, местами — вьючно-верхового, как у эвенков) оленеводства. С потребностями товарной охоты в конечном счете были связаны существенные социальные перемены у аборигенов туруханского региона, новые этнические связи, расширение осваиваемой ими территории.

В изменившихся в связи с развитием товарного пушного промысла условиях жизни кетов и селькупов продолжало сказываться их прошлое, в котором не Лес, а Река играла роль структурообразующего фактора культуры. И более всего это проявляется на уровне общественного сознания. Река сохраняла структурообразующее значение в космологии эвенков, исконных таежных охотников и оленеводов, что подтверждает как архаичность самой мифологемы Реки, так и общую независимость мифологии как культуры.

У кетов и селькупов после прихода русских сократились сроки «берегового» образа жизни (видимо, здесь следует искать и начало разделения на «береговые» и «лесовые» группы), в большинстве мест на второй план отошло, а кое-где и исчезло совсем осенне-зимнее подледное рыболовство. Свидетельством его прежней значимости в хозяйственно-бытовом цикле народов остались многочисленные фольклорные сюжеты. Интересно, что некоторые связанные с темой зимнего рыболовства произведения устного фольклора выполняли определенную магическую функцию. Так, в очень сильные морозы, не позволявшие людям проверять свои подледные ловушки, с целью потепления нужно было рассказать мифологического происхождения сказку об *Усесе* (*ус* — ‘тепло’, *ес* — ‘бог, небо’). Но желаемый результат был возможен только если исполняли ее лица, родившиеся в теплое время года [Алексеевко 1976: 89–90]. Ритуальные корни текста прослеживаются в отрицательном отношении современных кетов к исполнению сказки *всуе*, не соблюдая необходимых предписаний. Характерна концовка сказки об *Усесе*, записанная А.П. Дульзоном от О.В. Тыгановой (она родилась в марте 1917 г.; запись осуществлялась летом): «Сказка про *Усеса* кончилась; господь бог пусть меня не накажет за то, что я ее рассказала» [Дульзон 1969: 203].

Один из показателей культуры приречных жителей — степень утилизации продукции рыболовов и охота на водоплавающих. Рыбная пища преобладала в традиционной системе питания кетов и селькупов (характерно, что в кетском языке понятие «мясо» выражалось лексемой «*ис*» — «рыба»; компонент «*ис*» присутствует и в общем номинанте «пища» — «*илинис*»). Кроме употребления свежей рыбы, у тех и других большую роль играли заготовки рыбных продуктов. Эвенки в целом отдавали предпочтение мясной пище; рыбу ели преимущественно только что выловленную, а в заготовках у них преобладала юкола (сухая рыба) для собак.

У туруханских кетов и селькупов отмечен одинаковый способ сохранения свежей рыбы [Donner 1930: 39, 40]. Использовался он в конце лета при однократном крупном улове. Вырывалась яма глубиной до метра. Выпотрошенную рыбу укладывали в нее рядами, отделяя каждый ряд прослойкой из травы, преимущественно крапивы. Сверху закрывали берестяной тиской и засыпали землей. Трава и береста служили естественными консервантами, и рыба сохранялась свежей 7–10 дней. Подобные же хранилища устраивали и для добытой в большом количестве линяющей водоплавающей дичи.

Но основной объем заготовок рыбной продукции у кетов и селькупов был связан с массовым котцовым ловом рыбы. Важная роль котцового способа в хозяйствовании туруханских кетов и селькупов нашла отражение в их народном календаре. Именно этот способ позволял обеспечить семью рыбными продуктами на то время, когда рыболовство было невозможно. Запорное рыболовство имело место и у сымских эвенков.

Котцами (загородка из еловых жердочек, перегораживающая реку, протоку или старицу, и собственно котец с плетеной ловушкой-мордой) добывали рыбу не только летом, но и осенью и в начале зимы (до образования очень толстого льда), особенно в период нереста налима. Но массовым, позволившим заготовить рыбные продукты впрок, был летний котцовый лов. Для массового лова в одно стойбище объединялись 10–15 и более хозяйств. Память о местах, где из года в год пользовались большими котцами, сохранилась в гидронимике — названиях типа «липаткинская курья», «бердниковская виска» (местная протока). Но в конце XIX в. большие ловушки встречались уже не часто; обычно две–три или даже одна семья пользовалась своими отдельными котцами.

При выборе места учитывались направления хода рыбы, возможный спад воды и иные важные для успеха промысла условия. Изготовление, а также ежегодный ремонт и налаживание большого котца осуществлялись коллективными усилиями мужчин из объединившихся на летнем стойбище семей. Загородкой перегораживали водоем или часть его, а со стороны хода рыбы оставляли узкий проход в отгороженную полукругом часть котца (принимая во внимание аналогии финно-угорского запорного рыболовства [Васильев 1962], можно полагать, что сначала это была только загородка, дополненная со временем собственно котцом с плетеной ловушкой). Рыба попадала туда через широкое отверстие конусообразной морды и скапливалась. К котцу подъезжали на лодке и извлекали рыбу специальным черпаком. Ловушку проверяли поочередно, а в жару — несколько раз в течение дня. Каждая семья должна была получить равную долю улова (в качестве меры кеты называли, например, емкость лодки-однодеревки [ПМА]) или равный пай заготовленных сообща рыбных

продуктов. Основной объем ее у кетов и селькупов составляли юкола (распластанная высушенная рыба — язь, лещ, щука) и так называемая порса (местн.) — крошево из поджаренной на рожнах, подкопченной и измельченной рыбы, преимущественно ельца¹.

Порсу хранили в специально для этого сшитых мешках из прочной кожи налима [МАЭ. Колл. 4034–129]. Небольшие мешки были сшиты из кожи 1–2 рыб, для больших требовалось 6–7 налимов. Кожу снимали от головы, подрезав на спине и животе, сушили, а затем разминали кулаком. Мешки сшивали нитками из оленьих сухожилий. Юколу обычно держали в коробах из бересты. Небольшие запасы порсы и юколы в непромокаемых мешочках из рыбьей кожи охотники брали с собой, уходя на промысел с одной–двумя ночевками. Из порсы зимой готовили густое варево, ее также добавляли в муку, выпекая «остяцкий хлеб» — пресные лепешки. Порса давала возможность экономить покупную муку; весной, когда запасы последней истекли, порса в тесте преобладала. Юколу отваривали или, размочив, разогревали на рожне. Юкола служила также кормом для собак; эвенки заготавливали ее преимущественно с этой целью.

Ценные и деликатесные продукты, так называемую «варку», рыбий жир, а также клей из чешуи и плавательных пузырей каждая семья всегда заготавливала самостоятельно. Варка считалась лакомством, использовалась в качестве ритуального угощения гостя-медведя на празднике по случаю добычи животного. В обычае кетов было посылать туесок с варкой в качестве гостинца родственникам. Для получения продукта жирную рыбу варили в котле в очень небольшом количестве воды, пока она не испарялась. Котел еще некоторое время держали на небольшом огне, затем рыбу размельчали, заливали жиром и, остудив, складывали в берестяную посуду. Заготовка рыбьего жира была длительным процессом: мелкую рыбу и внутренности томили в небольшом количестве воды, периодически снимая поварешкой сверху жир. Остывший жир сливали в специальные берестяные туеса. Для длительного хранения жира использовали кишки налима. Зимой застывший жир разрезали вместе с «сосудом». Жиром наполняли также емкости из снятой

¹ Еще в 1950–1980-е годы кеты отдавали предпочтение именно частиковой, нежирной рыбе. Когда встал вопрос о переселении группы народа с р. Пакулихи на Енисей, едва ли не главным мотивом отказа со стороны старшего поколения было то, что на Енисее отсутствует любимый ельчик, а водится только «красная» (осетровая) рыба [ПМА]. За этнографическими наблюдениями подобного рода могут стоять традиции, сложившиеся в условиях ихтиофауны некрупных водных бассейнов Обь-Енисейского междуречья, где преобладала «черная рыба».

чулком кожи тайменя, щуки, налима. Их предварительно надували и сушили, завязав отверстия. Жир добавляли в отвар порсы, суп из сухой рыбы. Лакомством считалась смесь из жира и толченых ягод (морошки, черемухи). В небольшом количестве ее заготавливали впрок, используя для хранения посуду из бересты. Рыбий жир занимал первое место в числе ритуальных продуктов у кетов как при исполнении повседневной семейной обрядности, так и на коллективных праздниках — медвежьем, при благодарении за удачный промысел копытных и т.д.

Рыбья кожа использовалась также для изготовления прочных лямок, с помощью которых люди тянули бечевой лодку или ручную нарту. Еще один пример утилизации продукции рыболовства — изготовление клея из плавательных пузырей (наиболее ценился и был предметом обмена с «лесовыми» жителями клей из пузырей осетровых рыб), чешуи. Отвар из рыбьих внутренностей использовался в качестве смягчающего средства при выделке шкур, особенно шкурок мелких животных и птиц. Снятая целиком шкура гагары служила непромокаемым кисетом: мужчины держали в них табак, пистоны и т.д. Из шкурок с голов гагар были сшиты мешочки для изысканных продуктов — чая и сахара, если таковые имелись. На один мешочек шли шкурки с шести голов. Шкурки высушивали, смазывали отваром из рыбьих внутренностей и разминали. Снятую целиком шкуру гагары одевали поверх ровдужной обуви летом в дождливую погоду.

Что касается других реалий приречного образа жизни, то для кетов, селькупов и эвенков характерны яркие примеры культурной адаптации в этой среде. Они включают опыт производственной деятельности, средства материального жизнеобеспечения, необходимые для освоения речной и приречной среды, а также большой объем знаний и навыков, позволяющих человеку чувствовать себя в ней комфортно. Значительная однотипность природных условий (характер рек, приречной флоры и фауны и т.д.) обеспечила близость материальных форм (орудий рыболовного промысла, транспортных средств, утвари из рыбьей кожи и шкур водоплавающих птиц и т.д.). К тому же саму отрасль — рыболовство — отличает общая универсальность способов лова и орудий труда. Выявляемая специфика чаще всего связана с особенностями мировоззрения, иногда принимающими характер этнических предпочтений. Например, широко распространенные ставные сети-пушальни у кетов и подкаменнотунгусских эвенков по конструкции и способу употребления не различались. Но у кетов они не могли быть, как у эвенков, из конского волоса [МАЭ. Колл. № 254–35], поскольку он, как и конский камус, воспринимался как способный оказать вредоносное воздействие. Подобные примеры нефункциональной обусловленности трудно об-

наруживаемы, но именно они позволяют выделять специфическое в культуре народов, длительное время существующих в единообразной ландшафтной среде.

Именно этнический фактор мог обусловить тот факт, что сходная по конструкции и технологии изготовления долбленая лодка-однодеревка (местн. «ветка») у туруханских кетов и селькупов была из разных пород дерева — осины и кедра, хотя обе породы в равной степени характерны для флоры региона. Непосредственно соседствовавшие с этими народами в левобережье эвенки пользовались долбленкой из осины, на Сыме — из кедра, а у жителей внутренних территорий (в верховьях Сыма, Кети, Дубчеса, на притоках Подкаменной Тунгуски и Бахты) ее функциональным аналогом была берестяная оморочка (берестяная ветка упоминается и в кетских мифологических преданиях).

Лодка-однодеревка оптимально соответствовала ландшафтным условиям. Ее отличали легкость, быстроходность, способность проходить в самых трудных мелководных, порожистых, с лесными завалами местах. Ее легко было перенести или протащить волоком через перевал. Именно так люди с берега переносили ее до таежных озер для рыбной ловли и охоты на линяющую водоплавающую дичь. На Туруханском Севере долбенки стали межнациональным достоянием, но еще во второй половине XX в. русские старожилы предпочитали искать мастеров из коренных северян.

Высокие функциональные качества долбленке обеспечивал экологический опыт поколений, включавший знание свойств используемого материала, его естественной формы, а также применение измерительной системы, производной от антропометрии индивида, которому лодка предназначалась. Ветка является своего рода материальным символом речной культуры и в качестве такового заслуживает быть рассмотренной здесь подробнее. Сделано это будет на кетском материале, но сам технологический процесс изготовления долбленки у всех народов был одинаков.

Для кетов известны два названия долбенки — *ти* и *дыл'ти/дыл'тий* («маленькая лодка», букв. «ребенок-лодка»). Первое название относится к вышедшим из употребления большим (согласно устной традиции, до 10–12 м и более длиной) однодеревкам, сходным с обскими, угорскими и селькупскими обласами. В середине XIX в. это отметил М.-А. Кастрен. Однако конкретные этнографические данные, относящиеся действительно к *дыл'тий*, появляются не ранее середины XIX в. [Кривошапкин 1986: 129; Алексеенко 1961: 85–89]. Кеты отдавали предпочтение осине, считая, что ее древесина устойчива к влаге. «Правильная», не нарушающая основы дерева выборка материала при вытесывании, а также равномерная толщина бортов считались необходимыми условиями устойчивости и управле-

мости лодки. Еще одно требование — чтобы толщина ствола выбранной осины и длина полученного из него бревна-заготовки соответствовали условиям эксплуатации: предполагалась ли она, например, для одного или двоих человек, для человека с собакой, подростка. Измерительным эталоном при изготовлении лодки был сам человек — его рост, расстояние на вытянутые руки («мах»), а также производные последнего: расстояние от грудной кости до конца пальцев вытянутой руки («полумах») и др. В качестве меры служили также расстояние на вытянутые пальцы, ширина пальца в суставе и т.д. Так, для ветки на двух взрослых в лесу надо было выбрать осину, при обхвате которой по окружности сходились бы концы пальцев, т.е. в «мах». Длина бревна для такой лодки должна быть в три «маха». Для ветки на одного требовалась толщина дерева, обхватив которое, правой рукой можно было взяться за запястье левой. Необходимая длина бревна в этом случае — «три маха без локтевой части». Ветка для человека с собакой была такой же длины, как долбленка для двух, объем же требовался иной — при обхвате дерева правой рукой нужно было достать до середины тыльной стороны ладони левой. Шириной указательного пальца на втором суставе определяли толщину бортов. В эту меру изготовлялись деревянные колышки, которые забивались в углубления, просверленные поперечными рядами. Колышки обеспечивали равномерную толщину бортов. Материал при их вытесывании выбирали теслом до тех пор, пока не показывались головки колышков. Те были из лиственницы, кедра и выделялись розовым оттенком древесины; при использовании колышков из березы один конец их чернили углем.

Выше приведены лишь некоторые приемы народной техники, обеспечивавшей высокие функциональные возможности лодки-долбленки и удивительную слитность с ней человека. Никто никогда не хронометрировал время, проводимое человеком в лодке в течение всего периода открытой воды — от ледохода до ледостава, в самых различных условиях. Наблюдения отражают лишь конечный результат подобной практики, при котором дети с 5–6 лет самостоятельно управляли верткой долбленкой, а мужчины и женщины пользуются ею даже в глубокой старости. Человеку со стороны кажется парадоксальным, как не умеющие плавать люди (среди взрослых кетов таких еще недавно было абсолютное большинство) чувствуют себя комфортно в речной стихии, пребывая в чуткой к любому движению ветке, борта которой могут выступать над водой всего на ширину ладони.

В мифологии кетов образ лодки органически связан с общей концепцией устройства Вселенной в ее горизонтальном и вертикальном структурировании. Лодка-долбленка или берестянка — средство сообщения между ее верхним и нижним речными мирами (см. об

этом ниже на примере мифа об Альбе и его борьбе с *Хоседам/Хосерам* и сюжета о важенке *Бансел'*, следующей вниз по мифической реке за своим умерщвленным мужем).

В универсальном мифологическом контексте «лодка–нижний мир» могут рассматриваться данные о ритуальной функции лодки. В.И. Анучин упоминает, что, по рассказам кетов, долбленку когда-то использовали в качестве гроба [Анучин 1914: 12]. А в конце 1950-х годов на Курейке был записан рассказ аналогичного содержания: из-за отсутствия подходящих деревьев девушку похоронили в разрубленной пополам ветке [Алексеев 1961: 81]. «Покойнику гроб сделал», — так кеты высмеивали создателя нескладной, некачественной лодки. Здесь же можно добавить, что к месту захоронения, всегда расположенного ниже поселения, умершего следовало везти в долбленке.

Связь с верхним миром выражают предметы шаманской атрибутики — сделанные из листовой меди или латуни (материал высокой семиотической значимости, маркер вертикального сакрального мира) лодка, весла, острога. Интересно, что в детском рисунке (из собрания Х. Финдейзена; *Museuv Völkerkunde*, Гамбург) та же идея выражена образом крылатой лодки.

Речное прошлое предков кетов, селькупов, эвенков и речной способ освоения ими пространства отражает топонимика. Практически весь ее объем составляют гидронимы — названия рек, озер, проток, а также перевалов и волоков, связывающих речные системы [Дульзон 1955; 1963 и др.]. В условиях недостаточной источниковой базы этот материал (главная роль в его выявлении и исследовании принадлежит А.П. Дульзону) чрезвычайно важен. Он позволил обозначить место древнего обитания кетоязычных групп, наметить общее направление и проследить конкретные пути переселения выходцев из них на места исторической известности на Енисее. Вместе с другими данными он открывает возможность выявлять ранние этнические контакты, говорить об относительной хронологии процессов.

Среди собственно кетоязычных групп, т.е. предполагаемых предков кетов, оставивших свои топонимы на территории Средней и Западной Сибири, А.П. Дульзон выделил группы носителей гидронимов «*сес*» и «*сис*» («река»). Первые некогда проживали в Саянах (в горно-таежных районах Верхней Томи, Верхнего Абакана, а также северо-восточной части Тувы). Носители гидронима «*сис*» также были обитателями горной тайги — эти гидронимы известны в предгорьях Алтая, в верховьях Иртыша. Оставившие топонимы «*сес/сис*», кроме того, жили компактной группой на Среднем Иртыше (междуречье Иртыша и Васюгана, охватывающее на севере верховья р. Демьянки, а на юге — бассейн Тары).

Северную половину территории с кетскими гидронимами занимало «икающее» кетоязычное население (*сис*). Вероятно, это были наиболее ранние кетоязычные жители, спустившиеся сюда с верховьев Иртыша, а южную половину занимало «экающее» (*сес*) население. Выходцы отсюда и составили основную часть предков современных кетов. На места своей исторической известности уже в пределах Енисейского Севера они перешли, судя по гидронимике, проделав путь по рекам и речным системам: с Иртыша и Васюгана через Обь, Тым и Сым в верховья Елогуя. Какая-то часть могла выйти на Енисей по Сыму. Продвигались они, видимо, небольшими группами, включавшими несколько родственных семей, от одного приречного стойбища к другому. Миграционные процессы, конечным результатом которых явилась уже документально известная этническая картина на Енисее и в Обь-Енисейском междуречье, относятся, видимо, к IX–XIII вв. Они могли быть обусловлены общей исторической ситуацией в Южной и Юго-Западной Сибири, сложившейся главным образом в результате разновременных этапов тюркской экспансии.

В носителях гидронима «*сес*», перешедших на Енисей в XVII в. из юго-западных пределов, можно видеть предков остяков-инбаков. Не исключено, что какая-то группа этих предков кетов перешла на север по Томи через Обь и Кеть или (что кажется менее вероятным) по самому Енисею. Ими могли быть предки остяков-боктинцев и земшаков, ставших известными в начале XVII в. в низовьях Бахты и Подкаменной Тунгуски [Долгих 1972: 87]. Выявляемая топонимическая общность нашла преемственность в едином для потомков инбаков, земшаков и боктинцев диалекте — инбатском. Это обстоятельство, а также анализ состава потомков елогуйских инбаков, с одной стороны, и бахтинских (енисейских) и подкаменнотунгусских остяков — с другой, позволяет говорить о них как о двух родовых группах инбатских (северных) кетов.

Переселенцы с гидронимом «*сис*» осели на притоках Енисея Сыме и Дубчесе. Влияние их языка (диалекта?) сказалось на языке симского населения. А.П. Дульзон пришел к выводу, что носители гидронима «*сис*» перешли на Енисей позже «экающих». Последний этап он относит уже к концу XVI в. Именно от них русские узнали гидроним Тым [Дульзон 1962: 60, 76]. Документы XVII в. выделяют среди них «доканов» и «закаменных остяков» [Долгих 1960: 145–149]. Потомки их известны как симские кеты.

Выявление субстратных и субсубстратных форм топонимов позволяет говорить о преемственности (следовательно, взаимодействии) разноязычных этносов на одной территории. Кетоязычное население следует признать наиболее ранним из этнически определяемых жителями бассейна Васюгана. Замена кетских топонимов

селькупскими (*кы* — «река») и частично хантыйскими (*юган* — «река») отражает процесс расселения на обширной территории Приобья и к западу от Енисея селькупов (левые притоки Оби — Васюган, Парабель, Чая, Шегарка; правые притоки — Чулым, Кеть, Тым, Вах), потесненных затем на Васюгане и Вахе восточными хантами [Дульзон 1969]. В условиях общей малочисленности разноязычных групп дуально-родового социума у кетов и северных селькупов и в результате процессов этнического взаимодействия оставшаяся на местах и на пути своего следования часть кетоязычных групп была поглощена более поздними пришельцами, а какая-то часть предков селькупов и, видимо, хантов (но в меньшей степени) стала составным компонентом территориальных общностей с преобладанием кетского языка. Сделать подобное предположение позволяют этнографические сведения (например, принесенные на Елогуй особенности обско-угорской культовой скульптуры). Кетоязычное большинство инбаков к XVII в. могло поглотить небольшое число южно-самодийского населения, родственного тем группам, которые, переселившись далее на север, стали составной частью будущих энцев [Васильев 1974: 174; 1979: 40–41]. К их лексике, возможно, восходит гидроним Инбак (правый приток Енисея). О проживании самодийцев — предков лесных энцев — в XVII в. севернее Елогоя, т.е. по соседству с кетоязычными инбаками, известно из исторических источников [Долгих 1960: 142].

Процессы эти, впрочем, могли быть обоюдными. Кетский фольклор изобилует сюжетами о военных столкновениях остяков с «низовскими» людьми *дыуыден* (т.е. живущими ниже по течению), поводом для которых было похищение женщин.

Предшественниками селькупов в верховьях Таза были, видимо, предки энцев, продвинувшиеся к середине XVII в. на север и оставившие следы своего пребывания на кетской периферии. В своем продвижении они менее зависели от речных систем, поскольку были оленеводами и пользовались нартенным транспортом. Путь селькупов прослеживается по гидронимам — с Тыма, верховьев Ваха и отчасти с Кети на Верхний Таз. К концу XVIII в. часть их продвинулась по Тазу и вышла на р. Турухан и ее притоки — Верхнюю и Нижнюю Баиху. Часть семей уже пользовалась в зимнее время оленным транспортом (оленеводство они, как и часть кетов, заимствовали у тех же «низовских людей», скорее всего предков энцев). В течение XVIII в. происходило также продвижение отдельных семей и патриний кетов вниз по Енисею и на его северные притоки — Турухан и Курейку, где они достигли северной границы своего расселения. К концу XVIII в. здесь было смешанное кетско-селькупское население, причем на Турухане и его притоках в целом сформировалась селькупоязычная группа, известная как баишенские сельку-

пы. Обитатели побережья Енисея, низовий Турухана и Курейки — селькупы, кеты — в XVIII в. образовали смешанную группу, в которой возобладал кетский язык, и это явилось решающим условием ее дальнейшего формирования как кетской (курейские кеты).

Предшественниками и преобладающими по численности соседями кетов и селькупов в бассейне Курейки до конца XIX в. были эвенки. Постепенно большая часть их переселилась на Турухан, в верхнем течении которого сформировалась самая северо-западная группа эвенков [Туголуков 1974]. Еще одна группа эвенков, живших в непосредственном соседстве с кетско-селькупским населением, известна под названием сымских [Василевич 1931, 1969; Долгих 1960: 206]. В бассейн Дубчеса и Сыма они перешли с правобережья Енисея, Подкаменной Тунгуски и Ангары. Переселения отдельных эвенкийских семей происходило еще в конце XVI — начале XVII в., но массовым оно стало во втором десятилетии XVIII — первой половине XIX в. [Василевич 1931: 134; Долгих 1960: 206]. Часть их продвинулась далеко на запад от Енисея — в Васюганье, верховья Чулыма, на Томь, другие обосновались в бассейне Дубчеса, Сыма, а также отдельными семьями расселились в верховьях Таза, Елогуя, Ходосеи.

На левобережье Енисея, в ареале расселения остяков — кетов, селькупов, — уже в XVII в. были известны особые «пешие» («сидячие», «лодошные») группы тунгусов. Зафиксированные историческими источниками и картами XVIII в. названия [Василевич 1969: 3–4, 6, 46] отразили подмеченные отличия образа жизни и хозяйствования этих переселенцев с Подкаменной Тунгуски и Ангары по сравнению с их соплеменниками — оленными кочевниками. Внешне отмеченные особенности позволяют предполагать здесь уклад, близкий к укладу приречных рыболовов. Возможно, за ним стоят прежние, до переселения на левобережье Енисея, контакты. Б.О. Долгих предположил, что это могли быть контакты с енисейскоязычными коттами; не исключал этого и В.А. Туголуков [Долгих 1960: 192, 206; Туголуков 1982: 131].

Путешественники XVII–XVIII вв., проплывавшие по Ангаре, обратили внимание на особенности культуры местных тунгусов. Они имели оленей, но перекочевки их были ограничены. Рыболовство играло значительную роль в их хозяйстве. Они пользовались сетями из рыбьей кожи. Как особенность отмечалась татуировка на лице и обычай жертвоприношения щенками. Специфическими чертами, в частности татуировкой, отличались и тунгусоязычные насельники правобережья Енисея между низовьями Ангары и Подкаменной Тунгуски, известные под название варганцев (*варгаган* — «заречные»). Одна из версий этимологического анализа этнонима, осуществленного Н.В. Ермоловой, убедительно связывает их с Ангарой [Ермолова 1999: 119–120]. Для этой группы отмечены переселения

с низовьев Подкаменной Тунгуски на левобережные енисейские притоки — Сым, Кас, Дубчес, конфликтные и мирные (семейные, культурные) контакты с местными осятками [Ермолова 1999: 118–119].

В.А. Туголуков связывал «смешанный» характер культуры варганцев то с тунгусо-кетским [Туголуков 1982:131], то с тунгусо-самодийским [Туголуков 1985: 96]. Учитывая большую этнокультурную близость кетоязычных и самодийскоязычных остяков (селькупов) такой подход не выглядит противоречивым. Но, может быть, рассматриваемая территория енисейского лево- и правобережья была ареалом ранних взаимодействий самодийско-енисейскоязычных групп (кетов, коттов, пумпоколов) и тунгусов с иноязычными приречными аборигенами, к традиции которых восходят не известные енисейцам и тунгусам татуировка на лице и жертвоприношение щенками, а также сохранившийся в самоназвании сымских кетов этноним «*юг/юх*» (мн.ч. *югень, югунь*) [Алексеевко 1975].

Тенденции ранних этнических связей сказывались и позднее. Потомки эвенков XVII в. стали непосредственными соседями кетов и селькупов в верховьях Таза, на Сыме, Дубчесе, а также в сложившихся национально-смешанных группах в бассейнах Елогуя — Сургутихи, Пакулихи, Турухана. В культуре исконных таяжников-оленьеводов возникали новации, в том числе и такие, которые являются знаковыми для хозяйственно-бытового уклада приречных жителей. У эвенков Сыма и Верхнего Таза появились землянки; произошло выделение охотничьего этапа «малой (пешей) ходьбы», когда не прекращалась рыбная ловля и семьи оставались в землянках. Наряду с беретяной оморочкой у эвенков получила распространение долбленка-ветка из осины, как у кетов, и из кедра, как у селькупов. Однодеревками из кедра пользовались и эвенки р. Турухана [Василевич 1969: 137–138; Туголуков 1974: 65, 67].

В верховья этой реки эвенки перешли в конце XIX в. с правобережной Курейки [Туголуков 1974: 59]. Переселенцы были носителями уклада, определявшегося в первую очередь потребностями оленеводства, чем и объяснялось кочевание групп на более глубоких по отношению к Енисею участках. На одном из них, в малоосвоенной полосе междуречья Таза и Енисея, в бассейне Турухана постепенно сложилась однонациональная эвенкийская группа, сохранявшая регулярные связи с сородичами с Нижней Тунгуски, Верхнего Таза. Вместе с тем пограничное положение этих эвенков по отношению к байшенским селькупам на юге и ненцам на севере, особые ландшафтные условия — лесотундра, переходящая в тундру — обусловили своеобразие их хозяйственно-культурного комплекса. С одной стороны, для них стало характерно использование в оленеводстве пастушеских собак, выменивавшихся у ненцев, с другой — появилась группа, отдававшая предпочтение рыболовству, преиму-

щественно озерному. В.А. Туголуков считал возможным связывать рыболовческую традицию этой группы со временем взаимодействия эвенков с селькупками в верховьях Таза до переселения в более северные районы [Туголуков 1974: 62].

При однотипности хозяйственно-бытового комплекса туруханских кетов и селькупов, базовые черты которого связаны с причерным образом жизни (это неоднократно отмечалось и исследователями начиная с М.-А. Кастрена [Кастрен 1868; Прокофьев 1928; Скалон 1930; Островских 1931; Donner 1938; Прокофьева 1952; Долгих 1982; Алексеенко 1967, 1982; Лебедев, Соколова 1982 и др.]), в культуре наметились локальные различия. Более всего они проявились в ландшафтных условиях Приполярья и начинающейся тундровой зоны — на Курейке. Кеты и селькупы освоили здесь новые для них приемы охоты (промысел песца и дикого оленя на открытых местах). Относительно большое (по сравнению с другими малоолуными группами) число оленей и сам новый характер пушного промысла свели здесь на нет традиционный сезон пешей охоты.

Гидронимика отражает как пути (направления) передвижения разноязычных групп, так и их взаимодействия уже в пределах более или менее стабильных ареалов расселения на территории Обь-Енисейского бассейна. Сопоставимые разновременные гидронимические (в целом топонимические) данные в ряде случаев являются практически единственными источниками для диахронной реконструкции этнической карты региона. Кроме того, сохранившаяся гидронимика — это свидетельство освоения причерной среды людьми, оставившими гидронимы.

Процесс этого освоения речной среды разносторонен. Начать говорить о нем можно было бы с примеров непосредственного использования открытых и освоенных предками кетов и другими коренными насельниками региона удобных для продвижения речных систем. Именно гидронимика является главным свидетельством приоритета аборигенов в освоении речных систем в междуречье Оби и Енисея. От кетов, селькупов, эвенков гидронимика, адаптированная русским произношением или в виде русской кальки названия реки, вошла в письменные источники.

Характерен документ Сибирского приказа начала XVII в.: «Сургутский казак Чюдик, Захар и Иван Федоровы, Семен Кондратьев с товарищи сообщали, что они ходили Тымью рекою на Сым волок для промысла и нашли они де тунгусских мужчиков человек с 60, а в тех де тунгусах никто не бывал и с тех де мужиков ясак нейдет, потому что их никто не знает» [Оглоблин 1900: 217]. Другой пример — так называемый елогуйский волок. Так именовался путь с обского притока Ваха через впадающую в него Волочанку (сельк. Лангай-кы — р. Язевая), пятнадцатикилометровый волок и р. Черную (кетск. Бок-

ленчес — р. Горелая) в бассейн Елогуя. Открыто и тайно (после того как в начале XVIII в. волок был «заказан», чтобы предотвратить бесконтрольное проникновение торговцев с Оби, более всего тобольских купцов, привлеченных соболем) волок просуществовал до середины XVIII в. Елогуйскому волоку обязано своим возникновением и быстрым ростом зимовье Инбатское на берегу Енисея (современное крупное село Верхне-Имбатское; после районного центра — Туруханска — оно занимает 2-е место). Об использовании этого речного пути на Енисей с запада было известно и в XIX в. В поисках обских самоедов (селькупов) им намеревался воспользоваться М.-А. Кастрен. Он хотел из Сургута спуститься по Оби до Ваха. Видимо, в окружении ученого не оказалось людей, способных стать проводниками. Общее мнение было, что путь стал непроходим, и М.-А. Кастрен изменил планы.

Роль реки-дороги непосредственно отразилась в топонимике стоянок на охотничьих угодьях и названиях, которыми кеты обозначали свои семейные (в прошлом — родовые) охотничьи угодья — «дороги» (*кан*). Е.А. Крейнович записал 22 названия стоянок и дорог у подкаменнотунгусских кетов. Первые включают такие ориентиры, как «сосновая речка», «большое озеро» и т.д. Вторые почти исключительно связаны с наименованием рек, вдоль которых дороги проходили или от которых начинались: Д'эл'мес'эс кан (Черная речка), Банасбаткан (дорога, начинающаяся выше порогов на Подкаменной Тунгуске), Кол'нис'кан (р. Сосновка) и т.п. [Крейнович 1969: 35].

Сюжеты, включающие образ реки-дороги, характерны для устной традиции коренных жителей региона. Герои совершают дальние речные переходы преимущественно с матримонильной целью или в поисках рыболовных угодий. Первые, обусловленные экзогамными нормами, малочисленностью и дисперсным расселением групп, известны и как этнографическая реалья. Во втором случае мог иметь место фольклорный стереотип, распространенный в разной этнической среде. Существенно, если он зафиксирован в реконструируемом для того или иного этноса праареале. В качестве примера можно обратиться к родовым преданиям курейских кетов из рода Ольгыт (Серковы). Основателями считались два брата, добравшиеся до Курейки, добывая рыбу деревянной острогой². Их прозви-

² Лучение рыбы острогой у кетов, селькупов и эвенков было индивидуальным способом лова, жестко определявшимся пространственно-временными условиями (на каменистых перекатах; в темное время; с использованием специальных осветительных приспособлений и т.д.). Оно требовало особого мастерства в управлении долбленкой или берестяной на быстрине. Этот способ оценивался не только как промысловый, но и как своего рода спортивное действие. Во второй половине XIX в. он практически прекратился; память о нем сохранилась в устном фольклоре, шаманской атрибутике (острога — оружие шамана), изобразительном искусстве.

щем было «сбежавшие от л'ана» (*лана* — название местности, покинутой братьями; в варианте — имя князья, от которого они сбежали). Этнонимика и топонимика, корреспондирующие с названием *лана*, уводят далеко от Курейки и Енисея на обские протоки Васюган, Вах, Тым и речные системы, соединяющие Обский регион с Енисейским. На этой территории осуществлялись контакты кетоязычных, угорских и самодийских групп. Еще в 1960-е годы аналогичный сюжет о переселенцах, оказавшихся на новых землях в поисках удобных для добывания рыбы угодий, бытовал среди этнически смешанного (селькупы, эвенки, отдельные семьи хантов и кетов) населения Верхнего Таза. Но там его связывали с предками современных селькупов Калиных, считавшихся первыми насельниками этих мест. Согласно устной традиции, предки Калиных продвинулись сюда с верховий Сыма в поисках новых рыболовных угодий. Здесь они встретили людей *калык*, котлы которых были полны чумовой рыбой. *Калык* владели оленями, покрывки их чумов в отличие от берестяных селькупских были из оленьих шкур. Утверждение предков Калиных на новой земле стало возможным в результате военной победы над народом *калык*, сопровождавшейся захватом оленей, упряжи, покрывок [Алексеевко 1978].

Селькупское *калык* известно как название ненцев, но можно полагать, что оно некогда распространялось и на близких им по языку и культуре энцев. Характерно, что и для кетов не было известно особое название энцев. Но среди не идентифицированных пока этнонимов известны враждебные осякам-кетам *килики* (по В.И. Анучину) и обитатели Тыма *ку* (по К. Доннеру). В последнем случае речь могла идти и о жителях р. Кети, так как Тым — кетское название этой реки. Что же касается курейских Серковых, то их предки документально известны среди кетов-инбаков XVII в., приречных жителей Елогоуя и низовьев Инбака. Известно об их уходе из этих мест в XVIII в. и продвижении на север вплоть до Курейки [Долгих 1960: 94]. Но стимулом их переселений было не рыболовство, а потребности пушного промысла и транспортного оленеводства, получившего распространение в это время среди левобережных групп. Охота и оленеводство и в дальнейшем определяли хозяйственно-бытовой уклад курейских кетов. Рыболовство (преимущественно озерное) сохраняло подсобное значение, но из их календаря к началу XX в. уже исчезли известные в других местах названия периодов пешей охоты («малая ходьба») и котцового лова. Фрагменты родового предания, видимо, следует связывать с событиями, предшествовавшими появлению предков Серковых на Елогоуе, а не на Курейке. Приведенные примеры свидетельствуют об устойчивости «речного мотива» в условиях не менее чем двухсотлетней охотничье-оленоводческой направленности хозяйствования носителей устной тради-

ции. А в целом речная этноидентификация открывает еще один источник для воссоздания дописьменной истории народов.

Развитие чувства национального единства у кетов, селькупов связано с осознанием общности именно по месту речного расселения той или иной группы. Названия типа *елукдень* (елогуйские люди), *кол-л'ден* (подкаменно-тунгусские люди), *комьидень* (сургутинские люди, с р. Сургутиха), *докс'ден* (тазовские люди), *кулиуајден* (курейские люди) у кетов существовали наряду с родовыми этнонимами и после утверждения с приходом русских наименования «остяки» (позднее — «кеты», «селькупы»), ставшего для обоих народов самоназваниями. «На какой реке сидят?» — характерный вопрос кетов о том или ином народе, отмеченный В.И. Анучиным. «Речным» названиям кетских групп противостоит наименование части сымских эвенков как *хајбанден* (люди из гористого места: *хај* — «кряж, яр», *бан* — «земля»). Компонент «ден» («люди») в подобных названиях может выражать, видимо, не только языковое родство, но и известность, включенность в этнокультурные контакты той или иной группы.

Речная семантика прозрачно присутствует в названиях, данных эвенками, переселившимися на Сым и Дубчес, местным осяткам — селькупам и кетам. Сымские эвенки (кетск. *хэмга*) выделяли несколько групп ближайших к ним *дяндри* (общетунгусское название осятков — кетов, селькупов и хантов): *гагишал*, *кеткар* (*кеткандяндри*), *нюмнякар* (*нюмнякал*) и *дюкул* (*дюкур*, *дюкундра*) [Василевич 1931: 134]. Этимология первого названия осталась не выясненной. *Кеткар* эвенки называли переселенцев, прежних жителей р. Кети (Тым — ее кетское название). В XIX в. они были известны под русской фамилией Кетских и заключали браки в селькупской (по происхождению) среде. *Нюмнякар* переводится как «гуся»; так эвенки поименовали осятков-кетов, переселившихся на Сым и Дубчес с Елогуя. Часть их смешалась с эвенками, стала оленеводами (*дубчесские Тапоквы*). Этноним *дюкун* («выдра») относился к жителям нижнего Сыма, дотунгусским аборигенам этих мест. Этому населению приписывали остатки старых земляных жилищ на прибрежных ярах, около стариц и озер. Эвенки находили здесь остатки керамики, крупные бусы, кости. Эвенки объяснили название тем, что когда-то *дюкул* жили на р. Выдра [Алексеевко 1975]. Но нельзя исключать, что толкование возникло в результате фонетической близости тунгусского «выдра» и самоназвания осятков-югов (носителей югского-сымского-енисейского языка). Последние из них — Латиковы, Савенковы — известны как жители пос. Ворогово и Ярцево на Енисее.

В фольклорной традиции кетов сюжетам о югах всегда сопутствует речной (озерный) мотив. Легендарный шаман *Дох* (местом его жительства считался Елогуй), пытаясь спасти своего сына от гибели

ли, отправил его с неба в образе гагары (засунув в шкуру гагары) на «свою землю» — в район Елогоуя. Но сын ошибочно попал на р. Сым, где были такие же отмели и прибрежные боры, как на Елогоуе, но жили там не остяки, а юги. Гагара кричала, что он сын *Дох'а*, но те, «не понимая остяцкое слово», преследовали его на ветках (долбленках) и убили стрелой, намазанной собачьим калом. В другом предании *Дох* вместе с еще одним большим шаманом, в образе лебедей отправившиеся зимовать в верховья Енисея, к *Томам*, останавливаются у югов, где есть озеро с разноцветной водой. Шаманы называют югов «тивными людьми» (*бэнноден*), так как те добывают пищу охотой на уток.

Речной способ освоения пространства сказался на таких пространственно-временных измерительных эталонах, как «колена» (*догбын*) — протяженность реки от одного поворота до другого, а также «пески» — сопутствующие изгибам русла прибрежные пляжи. Речные колена, мысы известны в качестве пространственной характеристики путешествий шаманов по мифическим рекам нижнего и верхнего миров. Очень ярко это выражено в записанных в виде сказок фрагментах шаманского мифа о *Бансел'* (важенка, образ которой шаман принимал при камлании в земном мире). Зафиксировано несколько сюжетов о *Бансел'* (*бан* — «земля», *сел'* — «олень»). Одну группу составляют тексты, где важенька идет вниз по мифической реке в поисках убитого мужа [Дульзон 1972: 111–113]. В другой группе сюжетов в обличье важеньки *Бансел'* от мужа — Сына Земли — уходит к отцу обиженная им Дочь Неба, а муж ищет ее [Дульзон 1972: 99–100]. Объединяет обе группы мотив путешествия в мировом пространстве, причем в обоих вариантах его организации — горизонтальном и вертикальном — присутствуют черты речной модели.

Убийца увозит мертвого мужа *Бансел'* в лодке-долбленке (ср. приведенные выше упоминания о лодке-гробе). В своих поисках важенька останавливается на речных мысах и обращается поочередно к семи старухам-шаманкам, каждая из которых превосходит предшествующую сакральной силой. Эту идею выражает мотив увеличения числа бубнов (от одного до семи) у каждой из шаманок и числа жал (также от одного до семи) на крючке удочки, которую каждая из них дает *Бансел'*. Кроме того, шаманки снабжают ее щучьим пузырем, наполненным жиром. С подобным снаряжением важенька проходит шесть речных мысов и на каждом закидывает удочку, надеясь выудить мужа. Но леска всякий раз обрывается, пока она на седьмом мысу не воспользовалась удочкой с семижальным крючком: «*Бангсель* мысы враз перешагивает. Она на седьмом мысу села, семижальный крючок забросила, покойника зацепила... *Бангсель* его вытащила» [Дульзон 1972: 111–113].

В связи с мотивом семи мысов интерес представляет примечание записавшей наиболее полный вариант текста В.С. Бибиковой: «[*Бангсель*] <...> имеет значение “земляной олень” и в то же время мифическое существо, которое ходит по земле и проверяет лабазы, где божки стоят, — *холый*» [Дульзон 1972: 113]. *Холай* (*холый*) — название священного родового места с большим количеством культовой скульптуры, включавшей изображение самой хозяйки места — *Холай*. Располагались они преимущественно на речных мысах (имеется этнографическая информация о семи «главных» енисейских *холай*). Культ *Холай* связан с речной космологической моделью мира и речной семантикой в целом.

В другой группе сюжетов о мифической важенке ситуация прежняя — один из супругов ищет другого, поиску сопутствует помощь семи шаманок. Но все происходит наоборот: в них муж ищет жену, а путешественно жены вниз по реке соответствует подъем мужа в верхний мир: «Божья дочь обиделась за то, что муж ее побил. Она о землю ударилась, важенкой стала, своего сына взяла, на верхушки своих рогов в люльке посадила. Для Дочери Бога дорога образовалась. “Э-э, — она говорит, — я поднимаюсь, поднимаюсь!”». Она все **небесные мысы** (выделено мною. — Е.А.) враз перешагивает, к седьмому подошла и в чум своего отца вошла. Внизу на земле Сын земли с охоты вернулся, но жены его нигде нет. Сын земли думает: она в каком месте поднялась (подняло ее)? <...> Сын земли идет, идет <...> подходит уже к небесному мысу. Чум стоит, Сын земли вошел. Старуха сидит. “Бабушка, <...> пошамань мне, узнай, где проходит тропа Дочери Бога?”. Старуха <...> пошаманила, пошаманила и дала ему щучий (раздутый и просушенный) желудок с жиром [на дорогу]. Сыну земли там дорога образовалась. Сын земли пять раз небесные мысы обошел и к шестому подошел. Ему чум образовался <...>». В конечном счете он пришел к Богу, отцу своей жены. Господь Бог «уже смягчился <...> сверху снял латунную лодку, она возле них находилась. “Человек, — сказал он Сыну земли, — спустись вниз на свою землю (в свой мир)”. Они внизу в своем чуме приземлились. Сын земли стал жить со своей женой» [Дульзон 1972: 99–100].

Как видно, этот текст содержит прямые символы вертикальной структуры космологической модели: *Ес'* (Бог, небо), дорога к нему через семь небесных мысов, подъем от мыса к мысу с помощью увеличивающейся шаманской силы, латунь — материал высокой семiotической значимости, маркер верхнего мира. Но в нем присутствуют и речные знаки: небесные слои обозначены словом *сал'гун* «речной мыс», лодка — средство сообщения с землей, миром, где живет герой, характерные «рыбьи» дары. В пользу «речной» космологической основы сюжета свидетельствует и присутствие на семи мысах шаманок. Женщины-шаманки у кетов действовали только в

пределах земного мира, атрибутика, символизировавшая сакральный небесный мир, у них отсутствовала.

Рассмотренные сюжеты о мифической важенке, по существу, являющиеся художественным отражением шаманского ритуала кетов. Наиболее распространенной категорией шаманов у них были те, кто в своем действе принимал образ важенки. При путешествиях в пределах земного мира такой шаман именовался *Бансел'*, а поднимаясь в верхний мир — *Кадзукс/Карзукс*. Соответствующую семантику выражали облачение и атрибуты шамана [Алексеевко 1981, 1984]. Тема семикратного возрастания силы и возможности героини (героя) фольклорных сюжетов соответствует семи этапам на общем 21-летнем пути становления шамана (и семь частей, «песен», каждого отдельного камлания). Непосредственное отражение в тексте нашло представление о мире мертвых в низовьях мифической реки и его хозяйке *Хоседам* (в одной из версий, записанной в 1960-х годах на оз. Някольда, обнаруживается переосмысление женского образа — мужа ищет злокозненная *Кэлбэсам*, но зато четко обозначено, что она идет в низовья реки к Большой Старухе [ПМА]. Под этим именем в фольклорных произведениях часто фигурирует *Хоседам*, на собственное имя которой существовал запрет.

Образ мифической оленухи, выражающий идею медиативной связи между мирами, прослеживается и на материале изобразительного искусства. Чрезвычайно интересным в этом плане кажется один рисунок из коллекции Х. Финдейзена (музей *Völkerkunde* в Гамбурге). Центральное место в нем занимает фигура оленя, женскую сущность которого (кроме прямых сведений собирателя) удостоверяет подвешенная к рогам «огненная колыбель». Из рта важенки вылетают «огненные птицы». Эти данные, приведенные Х. Финдейзеном, могут отражать непосредственную причастность персонажа к верхнему, небесному миру или его нахождение там в данный мифологический момент. Об этом же свидетельствуют изображенные рядом с фигурой оленухи соляные символы. Знаками прежнего местонахождения важенки в нижнем мире можно считать две «земные» («речные») фигуры — рыбы и лягушки.

Изобразительный сюжет кажется идентичным эпизоду приведенного выше устного фольклорного текста, где героиня принимает образ важенки и, поставив колыбель с сыном на верхушку своих рогов, поднимается в небесный верхний мир к своему отцу — Богу.

Что касается образа колыбели, то ее мифологическая семиотика связана с идеей рождения (возрождения, перерождения) через раскачивание [Алексеевко 1974: 31–33; Иванов 1982: 13–136]. Вяч. Вс. Иванов, анализируя широко распространенный архаичный миф о разорителе гнезда, считает, что раскачивание в люльке в кетском варианте может истолковываться как знак второго — шаманского —

рождения героя, после чего он в личине оленя поднимается на Небесное (Божественное) Дерево. Исследователь допускает сопоставление этого образа с образом рогатого животного (в том числе оленя) у мирового дерева в различных евразийских традициях [Иванов 1982: 136].

Верхнее и нижнее течение — универсальная характеристика. Разделение территории и ее насельников по этому признаку стало общим. Люди, приехавшие из Красноярска или Санкт-Петербурга, человеком, живущим на Елогуе, воспринимаются одинаково — «верховскими», а собственные сургутихинские, пакулихинские и курейские соплеменники — «низовскими». Точкой отсчета всегда будет положение его. Эталонном народного географического структурирования пространства в отдельных ареалах была магистральная река. Более всего примеров на этот счет дает кетский материал. Даже внутренние удаленные от Енисея водоемы соотносились с ним и определялись как расположенные «повдоль» земли (т.е. параллельно Енисею) или, наоборот, поперек земли (перпендикулярно ему). Магистральная река всегда подразумевалась (держалась «в уме») при изображении кетами карт своих промысловых угодий (интересно, что в одном случае информант обозначил направление ее течения знаком летящей «на низ», т.е. на север, утки). Она присутствует, например, в таких локативных характеристиках, как «на нижнем конце [острова], где хвост, я родился в этих днях» (З.Н. Дибикова, Верещагино, 1987 [ПМА]). В фольклоре часто упоминаются верхний и нижний конец тундры (заболоченного пространства). Менее значимой была еще одна речная пространственная классификация — разделение на левобережье («наволочная сторона») и правобережье («каменная сторона»); возможно потому, что в долине Енисея подобное деление определялось чаще по направлению движения солнца (восток–запад).

Преобладание у кетов, селькупов и эвенков пространственных характеристик по направлению течения связано с глубинными корнями представлений, восходящих к общей идее дуалистического разделения мира-реки. Второй вариант структурирования мира — вертикальный — связан у кетов с идеей мирового дерева и верхним небесным миром. Анализ материала, относящегося к тому и другому (река–дерево) медиативному образу, позволяет говорить не об их жестком разделении, а скорее о синкретизме, обусловленном, видимо, общей полисемантической мифологической мировосприимчивости. Так, в лексике, относящейся к миру-реке, устье уподобляется корням дерева, а исток — его вершине (выражение «тут в его корнях нырнула» передает образ убежавшей на север и добравшейся до устья Енисея хозяйки нижнего мира *Хоседам*). Лексема, означающая движение по зимней реке в направлении ее истоков, включает компо-

нент *ec'* («небо»). Слово *kon* имеет два значения — исток реки и вершина дерева. Возможно, эти сигналы свидетельствуют о сезонной вариативности картины мира. Подобное явление отмечено А.Б. Островским на амурском материале у народов, речной образ жизни которых во многих чертах определил особенности их мировосприятия [Островский 1998, устное сообщение].

Раскрыть тему о том, какую роль Река играла в общественном сознании людей даже в условиях сокращения доли приречной жизни в общем годовом цикле, можно, только обратившись к базовым сюжетам народной космологии и мифологии в целом.

Вода в кетской мифологии персонифицирована в женском образе. Вместе с основными стихиями природы (земля, огонь) она входит в класс матерей. Женское, материнское начало образа выражает название водной субстанции — *Улемам* (*ул'* — «вода», *ам'* — «мать»). Лексема «*ул'с*» употреблялась как обозначение мифической реки и реальных крупных рек в контексте «большая река» (в иных случаях использовался общий гидроним «*сес'*» или собственное название реки (как, например, для Енисея: *Кас ул'* — Большая *Ул'с* и *Кук*). В современном кетском языке слово «*ул'с*» известно в значении «большой водоем, море» [Вернер 1993: 111]. Так именуется Енисей, если контекст требует подчеркнуть значительность реки. Оба значения термина — общее и применительно к Енисею — зафиксированы К. Доннером, кроме того, им приведена лексема *ulčy* («мир»)[Donner 1955: 97]. Это очень важное свидетельство существования мифологемы «мир-водное пространство» подтверждается В.И. Анучиным: *yli/ylian* — «вселенная». Другое ее название — *ил'бан* — связано с землей (*бан*) [Анучин 1914: 13–14].

С водной субстанцией связано не только появление, но и само существование мира во времени, циклическая смена таких его этапов, как прошлое, настоящее и будущее. Каждый заканчивается так: *банг кан ил'лован* («вода землю [пусть] сполочет») [Дульзон 1972: 16], после чего вновь повторяется акт возникновения, но уже «обновленного» мира. Мотив воды в ее разделительной функции (смена времени и ситуации) находит проявление в ритуале. Так, церемония по случаю добычи медведя включает два семантических этапа, моделирующих различные отношения: 1) промыслово-магические и 2) социально-родственные. Содержательная и временная самостоятельность этих этапов маркируется разделительным символом — ритуальным мытьем головы принимавших участие в церемонии. Мытье означало обособленность второго этапа, непричастность людей, принимавших в образе медведя гостя-родственника, ко всему, что было связано с охотой на медведя. Кетка О.В. Тыганова так прокомментировала эти действия: «Свои головы отмыли, новыми людьми сделались (в новых людей превратились)» [Крейно-

вич 1969: 20]. В церемонии, проводившейся в 1971 г. в пос. Келлог в доме, эту идею выражало мытье пола по окончании первого этапа медвежьего праздника [Алексеев 1985]. В отмеченных других случаях (например, в свадебном ритуале) элемент воды также маркирует идею изменений во времени.

Если вода — вечная среда мироздания, то река являет собой как бы сочетание двух начал — воды, проступившей из-под земли, и русла, созданного («прорытого», «нарисованного», «этой земли пальцами *Еся* напаяннанные») творцом. В роли последнего выступают различные мифологические персонажи. Положительной или отрицательной сущностью каждого демиурга обуславливается часть (верхнее–нижнее течение) создаваемой реки, ландшафтные особенности островов и т.д. Характерен в этом плане широко распространенный цикл о мифологическом герое по имени *Альба* (*Альбе*). В разных контекстах он предстает то как первый культурный герой (первый шаман), то как участник сотворения таких географических реалий, как Енисей (точнее, части реки ниже Осиновских порогов), самих порогов и многочисленных островов, находящихся в этом районе: «*Альба* свой шаманский меч (*ал'дон'* — под таким названием известно изображение оружия шамана на железном головном уборе, по форме напоминает саблю. — *Е.А.*) взял: “Через этот хребет я хорошенько землю прорублю-ка!”. Где *Альба* мечом рубанет (рубанул), там след удара образуется. Он быстро (недолго) рубил — скала образовалась, на скале след удара еще заметен. Сколько раз рубил, столько больших щепок (гор) стало. Мало ли, долго ли рубил — река (Енисей) образовалась (в оригинале — *ул'с ситонак*. — *Е.А.*). По краям (берегам) реки настоящие скалы возникли (сели)» [Дульзон 1972: 89].

В мифологическое время *Альбы* где-то поблизости, т.е. в районе Камня — Осиновских порогов, находилась и *Хоседам/Хосерам* — изгнанная с неба жена *Еся* (Бога), мстящая за это, губя подопечных ему людей. *Альба* попытался избавить мир от злой силы. *Кынсь* (подставное название *Хоседам*, употреблявшееся вместо запретного собственного имени; по своему значению оно более всего соответствует общему понятию «дух»), спасаясь от *Альбы* в образе налива, «прорыла» русло Енисея от Осиновских порогов до устья.

«*Альба* опять стал копать сильнее, он добрался до детей *Кынси*, разгреб нору шаманским мечом — налимчики маленькие, может, шесть штук. *Альба* взад и вперед рубил, разрезал их на куски <...> *Альба* кругом все осмотрел: “Сама *Кынсь*, куда же она ушла?”.

Альба шагнул туда в игрушечный (игральный. — *Е.А.*) чум детей *Кынси*, внимательно оглядел все и потом нашел ее (*Хоседам*) место. *Альба* копал, копал мечом, нашел ее, концом (поперек срезанным и наточенным) взял ее и в свою берестяную лодку поднял

<...> *Альба* бросил ее в лодку, сам тоже в лодку сел, реку переплыть хотел, а которая казалась налимчиком в воду от него бросилась <...>

Альба тут только успел оглянуться.

“Это, — он говорит, — ты сама *Кынсь* и есть, маленькой сделалась!”. Потом он острогу взял <...>. Он на поверхность воды на лодке тихо остановился (как лежат на спине, чтобы не утонуть) и вниз смотрит — налимчик притих.

Альба ее ударил, налимчик тряхнул головой. *Альба* потом еще на нее взглянул. Налимчик воду замутил, и для *Альбы* невидимой стала. Где налимчик дохнет, там тальниковый остров (затопляемый, непригодный для жилья. — *Е.А.*) образуется.

Он погнался за ней. Где *Кынсь* нырнет, там остров образуется. *Альба* за ней вниз немного погнался. *Кынсь* воду очень мутила. “Ну-ка, попробуй теперь меня найти”, — она сказала. *Альба* хоть и поймай ее старается, но *Кынсь* хитра — сюда нырнет, туда нырнет.

Альба рассердился, бросил ее <...> Он обратно повернул. *Кынсь* сказала: “Мусоры земли (метафора — “умершие, находящиеся при смерти”. — *Е.А.*) все ко мне поплывут”.

Альба обратно вернулся, пришел на то место, где раньше землю разрубил. На юг (в оригинале — *уте'* — “вверх по течению”) глядит — настоящие каменные скалы стоят (сидят).

“Я, — говорит, — сейчас подымусь и на восточной стороне каменной россыпью сделаюсь. Несчитанные божьи годы пусть пройдут, землю пусть сполочет (вода) — тогда я поднимусь”» [Дульзон 1972: 89–90].

Уйдя от *Альбы*, *Хоседам* обосновалась в устье Енисея, где с ее именем мифология связывает остров или семь островов. Острова в разных сюжетах предстают то как место, где находится чум *Хоседам*, то как отождествление самой *Хоседам* (в семи — по числу ее душ — ипостасях).

В нашем распоряжении имеются два кетских фрагмента о сотворении мира (земли), где присутствует речная (водная) среда и действуют положительный и отрицательный творцы [Алексеенко 1976: 71–73]. Пересказ одного был записан в 1971 г., ему присущи смещение образов, модернизация и индивидуальное переосмысление традиционного сюжета. Запись произведена от алинского кета Е.С. Сутлина [ПМА]. Доброе начало персонафицировано информантом в образе самого *Еся*, а злое он назвал *дотэтом*. *Дотэт* — злокозненное существо, не соответствующее по своему уровню верховному началу [Иванов, Топоров 1969]; здесь имеет место явная трансформация первоначального образа. *Ес'* и *дотэт* начали создавать («делать») землю от ее середины (*бан таткы*), куда как раз попадает станок (поселок) Алинское на Енисее, где жил информант. *Ес'* взялся создавать часть земли выше (по течению Енисея) станка, *дотэт* — ниже. *Ес'*,

как и полагается доброму началу, сделал все тщательно, поверхность у него получилась ровной. *Дотэт* смошенничал — спрятал часть земли за щеки, поверхность у него вышла наклонной из-за нехватки припрятанной земли («поэтому Енисей и течет в ту сторону»). *Ес'* догадался, отобрал излишки земли и, разбросав, сотворил яры, холмы, кряжи. Дальше они стали «расти сами». *Ес'* их остановил. В течение семи дней каждый закончил равный участок: *Ес'* к югу от Алинского, включая реку *Дубчес* (левый приток Енисея на юге современного Туруханского района), *дотэт*, наоборот, создал территорию к северу от Алинского, включая Нижнюю Тунгуску. Как видно, земля, созданная положительным и отрицательным демиургами, в информации Е.С. Сутлина соответствует реальной территории расселения кетов, какой она известна с начала XIX в. Следует также отметить, что лучшая ее часть, «верхняя», творцом которой было доброе начало (к югу от Алинского, включая бассейны Елогуя, Бахты, Подкаменной Тунгуски и Дубчеса), как уже отмечалось, составляла территорию предков кетов, известную по документам XVII в.

Созданная в указанных масштабах первоначальная земля далее «росла самостоятельно», потом уже на ней стали жить люди. Доброму и злему началу принадлежит также создание разных пород животных, рыб, из которых все полезное для человека было сотворено *Есем*. Отрицательный демиург и здесь попытался помешать, например, пытался оставить на своей половине всю ценную рыбу и в свою очередь создал все бесполезное и вредное. На вопрос, кого именно, Е.С. Сутлин назвал волка, корову, свинью, а из рыб — окуня и ерша.

В другом сюжете, записанном от П.Н. Каменского (Суломай, 1972 [ПМА]), участвуют два альтернативных демиурга, присутствует мотив воды, но прямой привязки к верхнему и нижнему течениям нет (возможно, из-за фрагментарности отрывка). «Сначала земли не было, была одна вода. *Ес'* и черт решили купаться. *Ес'* нырнул, землю (тину) в рот схватил, за щеки заложил. Вынырнул, дунул — земля получилась. Черт так крутится, ничего не делает. *Ес'* снова нырнул, тину за щеки захватил, дунул — лиственный, кедровый лес вырос. Черт ныряет, ничего не делает <...> *Ес'* потом собрал “всякую ерунду”, что ползает (имеются в виду насекомые. — Е.А.), в земле яму вырыл, их туда спустил, сверху большой столб вкопал, чтобы не вылезли. <...> Черт бегаёт, крутится, видит: столб зачем-то стоит, дай, думает, вытащу. Вытащил, видит: всякое ползает, столб снова заткнул, но часть-то осталась, на земле по лесу их много бегаёт».

В устном фольклоре кетов широко представлены тексты, содержащие сентенцию о необходимости лояльных, партнерских отношений с речным миром. Та же идея прослеживается и в ритуальных действиях, как индивидуальных, так и коллективных. Каждая крупная речка в народных представлениях кетов — мать своих притоков.

Зимой река «засыпала», весной «просыпалась»; ее наделяли способностью понимать человеческий язык, быть благодарной или, наоборот, сердиться. Считалось, что если попросить *Улемам* (Мать-Реку), угостить ее, одарить подарками, река весной скорее проснется.

Вскрытие реки воспринималось как праздник, так как после долгой, разобщающей людей зимы и голодного периода весенней распутицы открывался путь к рыболовным угодьям, встречам с родственниками и соплеменниками. При первой подвижке льда все население стойбища собиралось на берегу. В полыньи и трещины бросали хлеб, табак, порох. Каждый мог самостоятельно попросить реку, обращаясь, например, с такими словами: «Бабушка, скорее иди, опростайся. Всякие земляные реки уже распустились. Мы изголодались. Пусть люди скорее на Большую реку (Енисей) спустятся» [ПМА].

С умиловительными речами обращались к *Улемам*, когда надо было преодолеть опасное место. Перед порогами, например, всегда останавливались на ночевку, совершали обряд угощения. *Улемам* приписывалась важная роль в рыболовном промысле. Именно к ней, считалось, обращался хозяин рыб (*Ул'ткайрус'*) с просьбой послать людям рыбу. После котцового лова устраивался обряд благодарения, включавший угощение *Улемам* и умиловительные обращения.

Мольбища у кетов (*хойлай*) располагались на берегу, в низовьях (устье) рек, реже у озера. Ежегодно в дни летнего солнцестояния сюда собирались семьи родственников, в течение года разобщенных на многочисленные удаленные друг от друга стойбища. С конца XIX в. известны *хойлай*, принадлежавшие отдельным семьям или группе семей, но в народе сохранялась память о больших родовых мольбищах. Календарный ритуал на *хойлай*, знаменовавший начало хозяйственно-бытового календарного годового цикла, единство сородичей, имел и конкретное мифологическое содержание — возобновление («обновление») контактов с духом-хозяйкой приречного места *Хойлай*. Ее образ на мольбище олицетворяло дерево-феномен (чаще могучая лиственница или лиственница, растущая несколькими стволами из одного комля), иногда с вырубленной в коре личной или антропоморфной женской фигурой из лиственницы. Рядом с ней всегда находились характерные остроголовые *ксоанны* — *дос'н*, сыновья *Хойлай*. Они также имели непосредственное отношение к реке — помогали ей освободиться ото льда весной. Число *дос'н* увеличивалось с каждым посещением мольбища и могло достигать нескольких десятков. Многочисленную группу составляли также фигуры птиц на высоких шестах. Родовой дух *Хойлай* оберегала и помогала сородичам, но была опасна для чужеродцев. Опасными для своих становились покинутые, забытые людьми мольбища. Ритуал у *хойлай* включал одаривание и угощение духов, причем обязатель-

ной была уха (котел опрокидывали у комля лиственницы). Покидая *Холай*, ей оставляли тлеющие угольки и маленькие рожны, чтобы она могла жарить себе рыбу.

Близкие по общему оформлению священные места известны у соседствующих с кетами селькупов, но относительно речной символики, столь ярко выраженной у кетов, сведений нет. Выше уже упоминалось, что скульптурные изображения на одном из елогуйских мольбищ (сиговском) имели характерное оформление, свойственное культовой скульптуре обских угров.

Особое место должна занять характеристика варианта горизонтальной организации пространства как речной модели мира у народов Енисейского бассейна. Ее противостоящими ценностными ориентирами (верхнее или нижнее течение реки) определялись топография и семантика мифологических персонажей всех уровней. Примером могут быть женские божества II-го высшего уровня кетской мифологической системы — *Томам* и *Хоседам*. Первой отведено место в верховьях Енисея, на юге, с ней связано весеннее обновление природы и наступление благоприятного (светлого, теплого) для людей периода года. К ней улетают зимовать перелетные птицы — лебеди, гуси, утки. В образе *Хоседам* персонифицируется отрицательное начало. Она хозяйка мира мертвых и первопричина смерти людей. Ее эвфемистическое имя *Тыуыл'ам* — «Низовская мать». Ее место — низовья Енисея, его устье, куда она добралась в образе налима. «Речную» мифологему *Хоседам* дополняют представления о том, что с ней связано появление непригодных для жилья затопляемых, кишацих гнусом островов и т.д. Примеры речной топографии мифологических объектов можно продолжить. В верховьях каждой реки живет хозяин промысловых животных *Кажуус'*, и это представление непосредственно выражает название распространенного фольклорного цикла *Сес'т коп кажуус'* («*Кажуус* верховьев реки»). На верхнем конце тундры живет положительная *Хун'*. Наоборот, место злокозненным персонажам (*Кэлбасам* и др.) отведено в пространстве нижнего течения реки (ниже стойбища, местонахождения его).

Представления о мире как конкретной реке, берущей начало где-то на юге, текущей на север и впадающей в холодное море, в верхнем мире, расположенном выше истоков этой реки, были свойственны туруханским селькупам. Рисунки, выполненные в 1925–1928 гг. селькупам для Г.Н. и Е.Д. Прокофьевой (МАЭ. Колл. № 636), ярко иллюстрируют представления шаманов о мире-реке и населяющих этот мир духах. Этот уникальный материал проанализирован и опубликован Е.Д. Прокофьевой [Прокофьева 1961: 54–74].

Ярким образцом обрядности, связанной с миром-рекой у эвенков, является комплекс «шаманский чум». Общая символика ком-

плекса обусловлена основной идеей шаманской космологии эвенков: Вселенная (микрокосм) — мифическая родовая река с составляющими ее частями — путями в разные миры. Верхнее течение — верхний мир, мир всего живого; нижнее течение — нижний мир, мир неживого. Собственно чум, где осуществлялся ритуал камлания, воспринимался как разграничивающий верхнюю и нижнюю части реки-мира центр («остров», «пуп»). Семантику противостоящих частей выражало оформление пространства перед входом в чум (*дар-лэ* — «верхнее, живое») и с противоположной стороны (*онанг* — «нижнее, неживое»). Ее маркировали образы духов, представленных в виде деревянной антропо- и зооморфной скульптуры, топография, материал (живая лиственница — валежник, гнилушки) и т.д. Речные символы (духи-помощники шамана в виде гигантских тайменей и рыб других пород, мамонта, воспринимавшегося одновременно подземным и речным существом, плот — средство передвижения шамана, острога — его оружие и т.д.) изобиловали в атрибутике ритуала и его идеологии. Основную часть действия составляло речное путешествие шамана (или его помощников-духов) в нижний мир, чтобы спасти попавшую в беду душу человека [Суслов 1931; Анисимов 1952: 228; Василевич 1968: 212–218].

Речные признаки, как отмечалось, обнаруживаются и в образе верхнего мира в вертикальном варианте устройства Вселенной. Наиболее яркий тому пример — рассмотренные выше варианты кетского мифа о путешествии земляного оленя — важеньки *Бансел'*.

В повседневной жизни представлениями о противостоящих (положительном и отрицательном) частях реки-вселенной определялись расположение стойбищ (и отдельных жилищ в их пределах), упомянутых священных родовых мест, мест захоронений. На «верхнем конце» стойбища в кетских преданиях отводили место герою, а в реальной жизни с этой стороны размещались жилища и использовавшиеся в качестве временного летнего жилища лодки-илимки той семьи, где был шаман или другой наиболее уважаемый человек в группе, составляющей стойбище, ее глава. Место захоронения всегда находилось ниже по течению от стойбища, селения. Умершего никогда не везли по реке вверх по течению. Еще один речной символ в похоронном ритуале — упоминавшееся использование селькупов и кетов в качестве гроба лодки-долбленки. З.Н. Дибикова (пос. Верещагино, 1987), представительница оленных, «лесовых» кетов сообщила, что в ее окружении (рр. Баиха, Турухан) кеты и селькупы всегда везли умершего туда, «где хоть маленькая речка [есть]» [ПМА].

Особо следует остановиться на восприятии людьми приречной среды как обжитого пространства, дома в противоположность чужому, опасному лесному миру. Идея противоположности «берега»

и «леса» ярче всего проявилась в кетском ритуале перевода *ул'вэј* (жизненная субстанция, вторая половина человека, душа) с реки в лес осенью перед тем, как на длительный срок «большой ходьбы» (до весны) покинуть берег. Распорядителем мог быть шаман или старший в отправляющейся в совместное кочевье группе. Переводу *ул'вэј*, воссоединению их с уже вступившими в чужое пространство людьми (действие совершалось в начале охотничьей дороги группы) предшествовал обряд, целью которого было обеспечить контакт с хозяйкой лесных угодий — «дорожной старухой» (*кан-робам*). Под названием «обряд кормления дорожной старухи» он опубликован Е.А. Крейнвичем. Ниже приводится часть его описания, относящаяся к переводу *ул'вэј*: «Изображение “дорожной старухи” располагалось в конце дороги, обращенной к реке; впереди старухи, т.е. по дороге, обращенной уже к тайге, располагались костер и таган, а впереди костра и тагана располагались пихты, перегораживающие дорогу. Позади “дорожной старухи” <...> располагались души *ул'вэј* и злые духи *литыс'*. Впереди же изгороди из пихт располагались люди. Старик, переводивший души, клал перед старухой лопату и предлагал душе вскочить на нее. После этого он поднимал лопату с душой, переносил ее через таган и опускал лопату на дорогу по другую сторону тагана перед пихтами. Оттуда душа присоединялась уже к людям. <...> На таежную сторону переводились по одиночке души всех людей, уходивших на зиму в тайгу. <...> Шаман совершал обряд перевода *ул'вэј*, используя свою колотушку. Если душа больного не хотела переходить на зимнюю кочевку, то человек, видевший ее (шаман или особый проводец — *бангос*. — Е.А.), одевал лыжи и гнал душу вперед, чтобы она перешла на зимнюю дорогу вместе с душами других людей» [Крейнвич 1969: 241]. Об этом ритуале имеется и другая информация: собранные вместе *ул'вэј* шаман особым обрядом «закреплял» в ячеях своей сети, чтобы они находились под его присмотром все опасное для людей время (следует выделить присутствие речного символа — сети — в действе, обеспечивавшем благополучие людей в лесу). Весной, когда сородичи собирались вместе перед тем, как снова разойтись, но теперь уже на рыболовные угодья, и наступал благоприятный «береговой» период жизни, шаман «развязывал» ячи и отпускал *ул'вэј* на свободу [ПМА].

Установление контакта с противостоящим речному лесному миру было одной из целей медвежьего праздника у кетов. Одаривая лесного гостя ценностями береговой жизни (в частности, рыбьим клеем), медведю предлагали снова приходиться на берег к людям и посылать туда других зверей: «Сапа-старик старушку взял, клей от нее отвязал. Бабушка груз оставляет <...> потом за ним на берег сходит. Бабушка, скажи: у людей клея, латуни много. Попрошайки

просить будут, скажи: сами на берег сходите. <...> Дорогу вам просторную на берег я проложила» [Крейнович 1969: 21]³.

В реконструируемой для кетов космогонической картине водная стихия выступает во взаимосвязи и единстве с такими стихиями, как земля и огонь. Непосредственным образом это выражено в немногочисленных памятниках изобразительного искусства. В их числе — рисунки на наружной стороне шаманского бубна, на спинках нарты женщины-хозяйки семьи («четырёхножная чум кормящая нарта») и наддверных дощечках лодок-илимоков. В общей картине мироздания водную (речную) стихию выражают зооморфные символы — изображения рыб, лягушки, выдры. Топографически им противостоят символы Небесного мира — солярные знаки, птицы. Земную стихию обычно представляет изображение медведя. Связь миров-стихий выражает образ центрального дерева-посоха. Медиативную связь может обозначать фигура оленя (земной–небесной оленухи). Чрезвычайно информативным оказался упомянутый выше рисунок из коллекций Г. Финдейзена, хранящийся в Гамбургском музее *Völkerkunde*. Женскую сущность фигуры оленя там символизирует «огненная колыбель», подвешенная к ее рогам. Небесный огонь олицетворяет также «огненная птица», вылетающая из ее рта.

Идея связи огонь–вода прослеживается в мифологеме радуги («огонь воду пьет»).

В общем контексте «речной» идеологии может быть рассмотрен сюжет о болезни, неожиданно постигающей человека из-за того, что какой-то злокозненный человек (*бангус*, шаман-чумеродец или иноплеменник) закинул через дымовое отверстие землянки уду и, как налива в проруби, подцепил на крючок жизненную субстанцию *ул'выј*. Аналогичным способом пользовалась мифическая *Хоседам*, постоянно изыскивающая возможность погубить человека. Гибель можно предотвратить, только перерезав леску. Поэтому в случае неожиданных судорог, потери сознания, эпилептического состояния окружающие размахивали ножом над больным, стараясь перерезать невидимую леску. Один из приемов лечебного действия шамана воссоздает близкий образ — шаман бьет своей колотушкой по голове

³ Гостящего медведя изображал рисунок на бересте и коже с его носа и губ — «мордочка». Рядом находилась согнутая в кольцо кедровая ветка — нарта-гостя. К ней прикрепляли «дары», в числе которых были и высушенные плавательные пузыри осетровых рыб, использовавшиеся в качестве универсального клея (*хит*). Он служил для скрепления деревянных частей, но более всего — для оклейки зимних лыж камусной подволокой. Клей был предметом обмена у «береговых» кетов и селькупов, выходивших рыбачить на Енисей, с их «лесовыми» соплеменниками-оленеводами и эвенками.

воображаемую рыбу, извлеченную из реки жизни. С «речной» семантикой связана метафора возрастающей силы шаманки — через увеличивающееся (до семи) число «жал» на ее удочке и др.

Представления о жизненной силе воды нашли свое выражение в бытийном сознании и вязовой индивидуальной обрядности (запрет бросать в реку грязное, сор; обычай испить воды и смочить голову «первой» водой — освободившейся ото льда, а также при спуске лодки на воду; приобщение мужчин к «живой» воде, принесенной лебедями от Томам). Общее благотворное воздействие могла оказать только вода, взятая выше по течению. Еще в конце 1960-х годов мне довелось быть свидетелем того, как келлогский кет С.А. Бальдин на лодке-долбленке переплывал Елогуй, чтобы набрать воду для питья выше поселка. Следует сказать, что на Елогуе того же правила старались придерживаться местные селькупы и эвенки.

Положительная связь человека и реки могла нарушиться, если он не поддерживал ее знаками уважения и внимания. Нарушить контакты мог «чужой», не соблюдающий правила коллектива. З.Н. Дибикова рассказала, что зимний *котец* ее отца на Налимьем озере перестал давать рыбу после того, как попользовавшийся им селькуп нарушил правило — не одарил речного хозяина (*Ул'гус'я*): «Бедный человек должен хоть *тунен* (завязки, стягивающие полы парки) оторвать, привязать (вместо полагающихся “прикладов” — лоскутов новой ткани)». Характерно, что сам факт использования чужим семейной ловушки осуждения не вызвал. Эта же информантка наиболее четко выразила предпочтения «береговых» жителей. Рассказывая об обычаях селькупов и кетов загоранивать умершего вблизи реки («где хоть маленькая речка, там край берега хоронили, в лесу не хотели оставлять»), она мотивировала его словами: «Чтобы по реке шел. Он жил на реке, рыбачил, охотился. В лесу ничего не знает там. Лес густой, ничего нет для человека» [ПМА]. За народной философией З.Н. Дибиковой, всю жизнь занимавшейся охотничьим промыслом, но в свои 85 лет осмыслявшей ее с позиций «речных ценностей», стоит адаптационный опыт и мироощущение людей, культура и само существование которых было связано с речной экологией.

Материалы по народам Енисейского бассейна, рассмотренные в таких аспектах, как река — дорога на места исторической известности и средство коммуникативных связей, сказавшихся на этническом формировании народов и возникновении культурных общностей; река — средство познания природной среды и адаптации к ней; место речной (водной) субстанции в народной космологии; речной (горизонтальный) вариант структурирования мира, являются тому убедительным примером.

Библиография

- Алексеев Е.А. К вопросу о так называемых кетах-югах // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975.
- Алексеев Е.А. Кеты // Этническая история народов Севера. М., 1982.
- Алексеев Е.А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1968.
- Алексеев Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Алексеев Е.А. Этнические взаимодействия коренного населения Туруханского Севера и Верхнего Таза // Народы и языки Сибири. Ареальные исследования. Л., 1978.
- Анисимов А.Ф. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Т. I.
- Анучин В.И. [Рукописные материалы] / Центральный государственный архив Республики Узбекистан. Ф. 1726. Оп. I.
- Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. СПб., 1914. Т. II. Вып. 2.
- Василевич Г.М. К вопросу о тунгусах, кочующих к западу от Енисея // Советский север. 1931. № 2.
- Василевич Г.М. Корытообразная нарта сымских эвенков // Сб. МАЭ. СПб., 1949. Т. X.
- Василевич Г.М. Сымские тунгусы // Советский север. 1931. № 2.
- Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.
- Васильев В.И. Ненцы и энцы // Этническая история народов Севера. М., 1982.
- Васильев В.И. Проблема происхождения орудий заповного рыболовства обских утров // Сибирский этнографический сборник. Л., 1962. Т. IV.
- Васильев В.И. Проблемы формирования енисейских энцев (К вопросу об этнической природе этнографических групп в составе современных народностей Севера) // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975.
- Вернер Г.К. *Jugen-ostiaken*. Bonn, 1997.
- Вернер Г.К. Акцентированные сравнительные словарные материалы по современным енисейским диалектам // Язык и топонимия. Томск, 1977. Вып. 4.
- Вернер Г.К. Котский язык. Ростов н/Д, 1990.
- Вернер Г.К. Словарь кетско-русский и русско-кетский. СПб., 1993.
- Долгих Б.О. К истории родо-племенного состава кетов // Кетский сборник. Антропология, этнография, тексты. Л., 1972.
- Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960.
- Дульзон А.П. Былое расселение кетов по данным топонимики // Географические названия. Вопросы географии. М., 1962. № 58.
- Дульзон А.П. Кетские сказки и другие тексты // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
- Дульзон А.П. Кетские сказки и другие тексты // Ученые записки ТПИ. 1962. Т. 20. Вып. II.
- Дульзон А.П. Кетские сказки и другие тексты // Ученые записки ТПИ. 1964. Т. 21. Вып. I.
- Дульзон А.П. Кетские сказки. Томск, 1966.

Дульзон А.П. Опыт этнической привязки топонимов субстратного происхождения // Вопросы лингвистики. Томск, 1969.

Ермолова Н.В. Эвенки Центральной Сибири: социальная организация и этническая структура // Народы Сибири в составе Государства Российского (очерки этнической истории). СПб., 1999.

Зиннер А.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII в. Иркутск, 1968.

Иванов Вяч. Вс. Кетско-американские связи в области мифологии // Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982.

Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.

Кастрен М.А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849) // Собрание старых и новых путешествий. М., 1860. Ч. II.

Крейнович Е.А. Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.

Крейнович Е.А. Обряд кормления «дорожной старухи» у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.

Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865.

Лебедев В.В., Соколова З.П. Селькупы // Этническая история народов Севера. М., 1982.

Лукина Н.В. Средства передвижения нарымских селькупов // Уч. зап. Томск. гос. университета. № 60. Вопросы археологии и этнографии Западной Сибири. Томск, 1960.

Оглоблин А.Н. Обзорение столбцов сибирских приказов и копии Сибирского приказа (1592–1768). СПб., 1900. Ч. III.

Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1982.

Поляков В.А. Способы лексической номинации в енисейских языках. Новосибирск, 1987.

Прокофьев Г.Н. Остяки-самоеды Туруханского края // Этнография. 1928. № 2.

Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации селькупов // Труды Института этнографии. 1952. Нов. сер.

Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов // Сб. МАЭ. 1961. Т. XX.

Скалон В. В тундре Верхнего Таза // Советский Север. 1930. № 3.

Суслов И.В. Шаманство и борьба с ним // Советский Север. 1931. № 3–4.

Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. М., 1985.

Туголуков В.А. Эвенки // Этническая история народов Севера. М., 1982.

Туголуков В.А. Эвенки бассейна реки Турухан // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974.

Donner K. Ethnological Notes about the Jenesej-Ostyaki in the Tutukhansk Region // MSFOb. 1933. Vol. 66.