

ВВЕДЕНИЕ

Селькупы (устаревшие названия — остяки и остяко-самоеды) — небольшой таяжский народ Западной Сибири, по сей день в значительной степени сохраняющий традиционную культуру и образ жизни. Численность селькупов по переписи 2002 г. в Российской Федерации составляет 4242 чел., из них 1857 чел. проживают в Тюменской области (в том числе 1797 чел. в Ямало-Ненецком автономном округе — главным образом в Красноселькупском, Пуровском и Тазовском районах), 1787 чел. — в Томской обл. и 412 чел. — в Туруханском районе Красноярского края. (Более 160 селькупов избрали местом жительства другие регионы Российской Федерации, например, в Санкт-Петербурге селькупамися себя считают 30 чел., 35 селькупов проживают в Южном федеральном округе, 8 чел. — в Дальневосточном федеральном округе, 23 чел. — в Приволжском федеральном округе и т. д.) (Данные Интернета — <http://www.perepis2002.ru>).

Селькупский язык, вместе с ненецким, энецким и нганасанским, относится к самодийской языковой группе, входящей в семью уральских языков.

Селькупы считаются потомками населения кулайской археологической культуры, существовавшей в Среднем Приобье в V в. до н. э.— V в. н. э. С этой историко-культурной общностью большинство современных исследователей связывают также прошлое всех народов самодийской языковой группы [Чиндина 1984; 1991; Васильев 1994]. Непосредственными преемниками кулайцев в Среднем Приобье, по мнению археологов, являлось население, создавшее рёлкинскую археологическую культуру (VI—VIII вв. н. э.). Многие элементы хозяйственного уклада, орудий труда и быта рёлкинцев сопоставимы с селькупским этнографическим материалом [Чиндина 1984; 1991; 1995; 1996; Васильев 1994].

К середине 2-го тысячелетия нашей эры зона расселения предков современных селькупов располагалась на обширных пространствах по притокам р. Обь, начиная с р. Томь до р. Аган по Чульму, Кети, Васюгану, Тыму, Ваху. Для XVII в. известны восемь диалектно-территориальных групп: *чумульгула*, *сюсигула*, *шишигула*, *сельгула*, *тегула*,

соргула, пайгула, кайбангула. У них сформировался комплексный тип хозяйства, который включал рыбную ловлю, охоту, собирательство и, очевидно, коневодство. Еще до присоединения Сибири к России у селькупов сложились территориально-племенные объединения во главе с князьями, передававшими власть по наследству и имевшими военную дружину [Пелих 1981; Головнев 1995].

С XVI в. началась активная волна заселения Западной Сибири. Оно шло двумя путями: через Урал — русскими переселенцами и из южных степей — тюркским кочевым населением. Некоторое время внешнему давлению успешно противодействовало крупное селькупское объединение Пегая Орда. Во главе ее в конце XVI—начале XVII в. стоял князь Воня, он длительное время отказывался признавать власть московского царя и вносить ясак в государственную казну. Лишь с основанием в 1596 г. Нарымского острога русские сумели закрепить на Средней Оби и обложить селькупов данью [Пелих 1981; Головнев 1995].

На рубеже XVII и XVIII вв., после падения Пегой Орды, центр селькупских земель — Сургутское и Ваховское Приобье — заселили ханты. Хантыйская миграция в эти районы началась задолго до появления русских и проходила постепенно — частью мирно, частью с военными столкновениями. Селькупы оказались разделенными хантыйским клином на две части. Одна часть (южные селькупы) осталась в Нарымском Приобье, другая (северные селькупы) начала отступать на Север — в верховья Таза. Здесь селькупы столкнулись с местным населением — предками современных ненцев, энцев и кетов, у которых им пришлось отвоевывать эти земли. К концу XVII в. селькупы окончательно закрепили за собой бассейн Верхнего и Среднего Таза. Так сложилась северная группа селькупов, проживающая в настоящее время главным образом в Красноселькупском районе Тюменской области [Долгих 1960; Прокофьева 1956; Пелих 1981; Головнев 1995; Хомич 2002 и др.].

Свое современное название селькупы получили в 1930-х гг. по самоназванию северных селькупов — *солькуп* или *шолькуп* 'таежный человек'. В группе южных селькупов оно утвердилось лишь в 1970-е гг., так как у них существовали свои самоназвания — *чумьль-куп* 'земляной человек', *суссе кум* или *шош кум* 'таежный человек' [Васильев 1994: 312].

По типологии хозяйства народов Северо-Западной Сибири, предложенной А. В. Головневым, среди северных селькупов распространен глубинно-таежный тип хозяйственного комплекса, включающий в себя таежное запорно-сетевое рыболовство (с круглогодичным промысловым циклом), северотаежную и таежную охоту (на дикого оленя, лося, пушного зверя и водоплавающую дичь), таежное транспортное оленеводство (с летним полувольным выпасом небольшого

поголовья в 5—15 оленей, разжиганием дымокуров и устройством оленных сараев) и собирательство (лесных ягод и кедрового ореха). Хозяйство нарымских селькупов А. В. Головнев относит к южнотаежному типу, отмеченному развитым животноводством (с содержанием лошадей, коров, овец и сенокосением), в некоторых районах — наличием земледелия и товарного собирательства при отсутствии оленеводства, а также рядом особенностей промыслового комплекса (неводного, сетевого, запорного и прочего рыболовства, охоты на лося, пушных зверей и водоплавающую дичь) [Головнев 1993].

Изучение традиционного мировоззрения народов нашей страны, и прежде всего народов Сибири, на протяжении многих десятилетий было и остается одним из приоритетных направлений отечественной этнографии. В традиционном мировоззрении — важнейшем компоненте этнической культуры — концентрируется многовековой опыт познания человеком мира и самого себя. «Изучение культуры коренных народов Сибири открывает широкие возможности для историко-культурных реконструкций и выявления закономерностей или хотя бы тенденций развития архаичных форм религии, что является одной из актуальных задач этнографической науки» [Зенько 1997: 3]. Традиционная духовная культура селькупов сохранила очень архаичные универсальные черты, в чем, на наш взгляд, состоит ее особая научная ценность и чем объясняется непреходящий к ней интерес.

Особенностями традиционного мировоззрения до сих пор определяется система ценностных и поведенческих ориентиров сибирских народов, а также их взаимоотношения с пришлым населением. Знание и изучение традиционного мировоззрения коренного населения востребовано в условиях промышленного освоения сибирских земель, которое чрезвычайно активизировалось в последние десятилетия. Изучение, фиксация и сохранение мировоззренческой традиции становятся актуальными при существующих тенденциях к унификации, забвению и, равно, к возрождению национальных форм культур [Степанова 2005а].

В области изучения традиционного мировоззрения селькупов имеются большие лакуны, о важности их восполнения нет необходимости говорить подробно. В центр проблематики данного исследования поставлена селькупская система взглядов на мир и место человека в нем, в которой главным способом осмысления действительности является мифология (мифотворчество). Мифы повествуют о происхождении мира, человека, культурных благ, о тайнах рождения и смерти и т. п. Мифологический способ мировосприятия отразился на сюжетах (мотивах) всех произведений словесного фольклора селькупов — сказок (в т. ч. «волшебных» [Пропп 2005]), преданий и рассказов, а также изобразительного, музыкального, танцевального и других видов народного творчества. Мифологическое мировосприятие определило со-

держание самого широкого круга представлений, верований, обычаев, обрядов, примет, социальных отношений, хозяйственных и бытовых навыков и т. д.

Символизм мифа представляет его важнейшую черту и определяет семиотическое пространство культуры — ее семиосферу [Лотман 1999: 165]. Каждое исследование по мировоззрению — неизбежная реконструкция, расшифровка, перевод языка культуры, состоящего из кодов, знаков и символов, на язык исследователя. Характерно, что реконструированная, понятная «чужим» (исследователю и его коллегам) картина мировидения народа не полностью соответствует, а лишь приближается к действительным представлениям носителей данной культуры, мыслящих иным, мифологическим способом.

Мы не ставим себе задачи реконструировать и дать общее описание мировоззрения селькупов — в его необъятном пространстве нас интересует стержневой элемент, а именно представления о душе и круговороте жизни. «В представлении о душе у каждого народа сконцентрирована как бы четкая формула его мировоззрения, которую обычно исследователи пытаются извлечь из огромного комплекса фактов (религиозных верований, примет, зачатков знания, искусства и т. д.), тогда как все это ярко выражено в представлении человека о самом себе, то есть о том, что мы неудачно называем «душою» [Прокофьева 1976б: 120]. Тема настоящей работы — представления селькупов о жизненном цикле и душе — до сих пор не имеет своего монографического исследования.

Интерес этнологов к определению понятия души в традиционных культурах возник вместе со становлением этнологии как науки во второй половине XIX—начале XX в. Спектр представлений, из которых изначально выводилось определение понятия «душа» и связанного с ней понятия «духи», рассматривался в контексте спора о происхождении религии и причинах появления религиозных верований [Спенсер 1998; Тэйлор 1939; Фрэзер 1980; Вундт 1913; Штернберг 1936 и др.]. Проблема души и духов занимала в этом споре второе место после вопросов психологического или социологического характера.

Английский ученый Г. Спенсер создал теорию, согласно которой в основе мифологического мышления лежат представления о духах, происходящие из представлений о душах предков — «специальной форме» человеческих душ. Возникновение представлений о душах и духах и происхождение религии Г. Спенсер объяснял психологическими и эмоциональными предпосылками [Спенсер 1998].

Англичанин Э. Тэйлор, одновременно с Г. Спенсером исследовавший идею души в первобытной культуре, выдвинул анимистическую теорию (от итал. *anima* 'душа') происхождения и развития религии. Согласно его теории, первобытный человек, размышляя над такими переживаниями, как смерть, болезни, состояние транса, видения и,

прежде всего, сны, пришел к выводу, что они могут быть объяснены наличием или отсутствием некоторой нематериальной сущности — души. Душа, отделенная от ее местообитания, могла представляться самостоятельной сущностью — отсюда возникла идея о сверхъестественных существах, что, в конечном счете, привело к появлению богов, возвышавшихся над людьми и определявших их судьбу. И теория духов, и теория души Э. Тэйлора — две версии теории сновидений, согласно которой первобытный человек проецировал идею души на другие создания, подобные себе, и даже на неодушевленные предметы [Тэйлор 1939].

В центре внимания научных поисков английского этнолога Дж. Фрэзера были стадии интеллектуального развития человечества, самой ранней из которых он считал магические представления и ритуалы, возникшие у первобытного человека через элементарные эмоциональные проявления. Кроме того, Дж. Фрэзер обратил внимание на широко распространенную веру во «внешнюю душу», способную не просто временно покинуть человеческое тело, но и скрываться ради безопасности в постороннем предмете, в теле животного и пр. Верой во «внешнюю душу» ученый объяснил тотемистические представления первобытного человека [Фрэзер 1980].

Немецкий психолог В. Вундт предположил, что творчество примитивного человека имеет два источника: эмоциональные процессы (инстинктивные проявления воли / непосредственная данная действительность) и логическое мышление. С первым он связывал как раннее представление о душе — «телесную душу», неотделимую от тела, помещавшуюся в крови, глазах, почках, фаллосе и других органах, так и более позднее — «свободную душу» (*психе*), способную покидать тело. Главными разновидностями «свободной души» он считал душу-дыхание и душу-тень. В. Вундт полагал, что мифологическое мышление возникает в эмоциональных процессах, которые приводят к вере в магию и демонов, и только на следующем эволюционном этапе, в эпоху тотемизма, возникает собственно религия в виде поклонения животным, замененного позже поклонением человеческому предку; поклонение предкам переходит в культ героев, а затем в культ богов [Вундт 1913].

Французский этнограф и психолог Л. Леви-Брюль в качестве иллюстрации своей теории антилогического (дологического) мышления (коллективных представлений, «закона соучастия»), являвшегося, как он считал, плодом «научения» и традиции, рассматривал представления о множественности разнородных душ в одном человеке, считая таковыми кровь, двойника, дыхание и пр. [Леви-Брюль 1937].

Один из создателей русской школы этнографии Л. Я. Штернберг утверждал, что идея души человека сравнительно поздняя, что вера во всеобщую одухотворенность природы и природных духов ей предше-

ствовала и что открытие души — результат открытия духов. Примитивный человек рассматривал себя как систему душ; даже свое собственное тело он включал в эту общую систему. Эта система множественности душ различала души не только по их природе, но и по форме, по роли, которую они играют в жизни человека, и т. д. По мнению Л. Я. Штернберга, у «примитивных» народов всякий вид души так или иначе телесен, но телесность эта различная. Она может быть более грубая, как, например, та душа, которую представляют в виде крови, или более тонкая, как душа тени [Штернберг 1936: 318]. Л. Я. Штернберг писал: «Это представление о телесности души, конечно, должно было пережить очень долгую эволюцию, прежде чем человечество пришло к убеждению, что если существует душа, то она должна быть другой природы, абсолютно противоположной природе телесности, подобно тому как представление о божестве, которое сначала мыслилось существом совершенно антропоморфным, то есть человекоподобным, потом превратилось в представление о существе особого порядка, духовного, хотя вполне ясного представления, что такое духовное в противоположность телесному, и наша философия не дает» [Штернберг 1936: 319].

Наиболее полным и «демократичным» (допускающим широкую вариативность) мы считаем определение термина «душа», данное С. А. Токаревым [1997: 414—416], в котором автор учитывает мнения по этому вопросу представителей разных этнологических школ и направлений. Мнения эти, как и представления, на которых они базируются, различаются, однако в своей противоречивой совокупности они дают общую картину представлений о душе у традиционных народов. Итак: «Душа — религиозно-мифологическое представление, возникающее на основе олицетворения жизненных процессов человеческого организма. Понятие „души“ как бессмертной нематериальной части человеческого существа, сложившееся у европейских народов под влиянием христианского вероучения, является плодом длительной и сложной дистилляции гораздо более смутных и элементарных мифологических представлений. Для неевропейских народов, у которых отсутствуют представления, эквивалентные этому понятию, характерно олицетворение отдельных сторон жизнедеятельности человека: дыхания, крови, частей и органов тела, сознания, чувства, движения, здоровья и пр., а также некоторых представлений, связанных со смертью и умершими» [Токарев 1997: 414]. В христианстве представление о душе достигло максимальной дематериализации, в то время как в самых ранних представлениях человека душа выглядела телесной, вещественной субстанцией, не всегда способной отделяться от тела. Например, очень архаично отождествление души человека с кровью («душа всякого тела есть кровь его»), с птицей или насекомым, чей вид принимала душа, выходящая из тела человека во время сна. Вместе с тем

в первобытных обществах широко распространена вера во внешнюю, свободную душу, пребывающую вне тела человека. Многим народам свойственно представление о множественности обитающих в человеке душ. Чрезвычайно разнообразны представления о душе умершего и ее судьбе, они связаны с идеей загробного мира, альтернативу которой составляет идея реинкарнации (переселения душ) [Токарев 1997: 414—415].

Современное («европейское», или христианизированное) и архаическое понятия души, имея общий смысл, заключенный главным образом в функции души обеспечивать поддержание человеческой жизни, во многом различаются и не соответствуют друг другу. «Аборигены вложили в это слово содержание, которое, как им показалось, наиболее соответствовало их представлениям» [Грачева 1975]. Исключить термин «душа» из применения при рассмотрении традиционного мировоззрения не представляется возможным: его использование как в научной литературе, так и в паре «ученый/информант» уже давно само стало традицией. Однако другое обозначение, и даже более адекватное архаическим представлениям, наш термин «душа» все-таки имеет. Сибиреведы МАЭ РАН в коллективной монографии «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера» (1976), подробно рассмотрев представления сибирских народов о мире и человеке, о душе и смерти, пришли к общему заключению, что термины, определяющие то, что мы обычно называем душой, у многих сибирских народов обозначают некое жизненное начало, саму жизнь, жизненность, жизненную силу, то, «чем живет человек», элементы, которые «жизнь держат», от которых «жизнь зависит». Душа в этом контексте — некая субстанция, наличие которой служит в большинстве традиционных культур Сибири основным универсальным критерием живого, живущего, жизненного. Термином «душа» («посмертная душа») обозначается также и та форма, в которой продолжает существовать (жить) умерший после смерти. Вычленив представления о душе в мировоззрении селькупов, мы будем в первую очередь ориентироваться на это, пусть более абстрактное и широкое, но оттого (на наш взгляд) более справедливое и точное определение. И главное — данное христианскому термину «душа» самими носителями традиции. В работе мы будем использовать оба термина — и «душа» и «жизненное начало» («жизненная сила», «жизненность»).

В определении души принципиальным нам представляется вопрос ее материальности (телесности) / нематериальности (бестелесности). Подчеркнем и разграничим, что, по определению С. А. Токарева, душа могла представляться: 1) телесной, 2) бестелесной, но связанной с телом, живущей в теле, 3) бестелесной и с телом не связанной.

Существует мнение, что «вряд ли является конструктивным ставить и решать вопрос о соотношении материального и идеального на

материале традиционного мировоззрения, ибо в нем просто нет места для подобного противопоставления» [Дмитриева 2007: 7]. Действительно, народы, сохраняющие традиционную культуру, не знали терминов и не имели понятий о материальном и нематериальном. Однако учеными проблема материальности и идеальности души рассматривалась с античных времен [Философский словарь 2001: 172—174], а в XIX в., со становлением этнологического научного направления, она превратилась в объект постоянного внимания этнологов ([Фрэзер 1980; Тэйлор 1939; Вундт 1913, Штернберг 1936] и др.). Сибиреведы МАЭ, авторы вышеупомянутой монографии, соглашаясь с тем, что вопрос о материальном и идеальном не был актуален для носителей традиционных верований, тем не менее приходят к выводу, что в представлениях народов Сибири души сочетают в себе как материальные, так и нематериальные признаки: «В миропонимании чукчей, которое опиралось не на научные, а на опытно-практические и мифологические основы, еще не сложилось дифференцированных представлений о материальном и идеальном. Поэтому в их языке, как и в языках других народов Севера, нет слов для обозначения этих понятий. Человек, как и все предметы природы, представлялся существом, обладающим двумя состояниями — видимым, определенно воспринимаемым нашими органами чувств, и невидимым, но сохраняющим свою предметную сущность, свои материальные, жизненно необходимые, житейские потребности, свойства. Даже после смерти он все равно живет, занимается теми же делами, что и при жизни, чтобы удовлетворить свои потребности, которые остаются неизменными» [Вдовин 1976: 244]. Душой *увирит* (где основа *увик* означает 'тело, туловище') — действующим жизненным началом, жизненной силой — чукчи называли сердце и печень любого живого существа, его пульс, дыхание и кровообращение, из чего также следует, что душа в представлениях чукчей имела материальную основу. Украденную душу человека злой дух, перед тем как съесть, откармливал. «*Увирит* настолько материальна, что ее можно повредить ударом, ножом или пулей» [Вдовин 1976: 245]. По воззрениям кетов, душа человека — *ульвэй* — являлась его невидимой половиной (двойником), живущей в/при теле и пользующейся свободой от него. «*Ульвэй* представлялась маленьким человечком, внешне являвшимся точной копией своего хозяина. Она считалась невидимой для большинства людей, но вполне материальной: как и сам человек, его *ульвэй* имела тело, кости, мысли и т. д. ... Если у человека отсутствовала рука или нога, безрукой или безногой оказывалась и его *ульвэй*. *Ульвэй* носила ту же одежду, что и человек... *Ульвэй* людей, живущих в одном чуме, так же как и они сами, варили чай, ложились спать, только несколько позднее своих хозяев», в своей посмертной ипостаси *ульвэй* могла превращаться в медведя [Алексеенко 1976: 99—100]. У селькупов душа «*ильсат* материальна — она ест и пьет». Она также

может быть видимой и невидимой и принимать разный облик [Прокофьева 1976б: 120—121]. По верованиям нганасан, кровь, глаза, сердце, дыхание, мозг, нутро (*корса*), волосы, ногти, слюна, кожа, вещи, которыми пользуется человек, его тень и некий двойник — это *нильмты* — его души, даруемые человеку высшим женским божеством элементы, от которых зависит жизнь человека. Материальность каждого из них нганасанам представляется несомненной: материальна даже мысль человека, которая в отсутствие хозяина охраняет его оленье стадо [Грачева 1976: 45—46]. Нанайцы имели представление о душе-птичке (*омиа*) и душе-теле (*уксуки*); первая из них жила на родовом дереве и посылалась небесной старухой *Омсон-мама* на землю для оплодотворения второй души (душа-птичка проникала в тело женщины). После смерти человека птичка-*омиа* возвращалась к *Омсон-мама* [Иванов 1976: 163—165]. Согласно одному из нивхских представлений, нивхи ведут свое происхождение от лиственницы. Души умерших превращаются в траву, бабочек, личинки, черемуху, кукушек и т. д. [Таксами 1976: 211, 213]. Терминология, связанная с понятиями «жизненная сила» и «душа», у коряков восходит к значениям «тело» и «внутренности человека», «живот». «Сама душа осознается в виде реальных предметов» [Антропова 1976: 261—262]. «По представлениям бурят-шаманистов, у каждого человека есть душа — *хунэнэн*, которая невидима, воздушна и находится в теле. Она в то же время материальна, отличается от тела, может по своему желанию покинуть его, странствовать по земле, побывать в мире духов и снова вернуться на место... Душа — двойник человека во всех отношениях, умственном, нравственном и физическом» [Михайлов 1976: 292]. В актуальных верованиях образы самого человека смешиваются с образами его души: в случае кражи души злым духом человек заболел или умирал; спасая душу, шаман спасал самого человека. Подобные представления, существовавшие в Сибири повсеместно, также указывают на тесную связь души и тела и незавершенность разделения их союза. Таким образом, материальность души в представлениях ряда народов Сибири не вызывает сомнения.

Нематериальность, бестелесность и «эфирность» души тем более не требует доказательств: души, выходящие из тела, чаще всего невидимы или видимы как дымка, туман, тень, «прозрачны», проникают сквозь предметы, действуют самостоятельно, независимо от человека, часто даже против его воли, они могут жить вне тела хозяина или уходить из него и через какое-то время возвращаться. Все народы Сибири практикуют магию «переселения» бестелесных душ в материальные предметы. Существует представление, что душа умершего человека, покидая тело, предназначенное для гниения, уходит в путешествие по потусторонним мирам и когда-нибудь вновь вселяется в младенца своего рода. Представления о нематериальности душ достаточно хо-

рошо «разработаны» в научной литературе, то есть выявлены во множестве архаических культур мира, описаны и проанализированы с разных точек зрения. Эти точки зрения легли в основу ряда теорий о происхождении религии (см. выше). Нематериальность «первобытной» души соответствует общепринятым «европейским» представлениям об этой субстанции и «перекидывает мост» от наших собственных прошлых этапов развития к современным.

Хронологические рамки исследования охватывают период с конца XVIII в., которым датируются самые ранние из используемых источников, до наших дней, то есть до начала XXI в. Допустимость таких широких временных рамок объясняется консерватизмом традиционного мировоззрения, стойкостью, жизнеспособностью и современностью самых глубинных мировоззренческих концепций, сформировавшихся за тысячелетия до этнографического времени.

К решению задачи рассмотрения (интерпретации) представлений селькупов о жизненном цикле и душе мы подходим главным образом с позиций «интерпретационной антропологии» К. Гирца, в границах которой, посредством структурно-семантического анализа селькупской культуры, проводится ее «насыщенное описание». Концепция К. Гирца содержит два положения: 1) Любое этнографическое исследование субъективно, так как оно в той или иной степени является интерпретацией изучаемой культуры и представляет собой некую модель, отличающуюся от действительных представлений. Оно — «не-что созданное», «нечто смоделированное». 2) Но это вовсе не значит, что этнографическое исследование неверно, не соответствует фактам или является неким гипотетическим мысленным упражнением. Этнографическое исследование, проводящееся на основе «насыщенного описания», естественно, приближается к объективности, ибо выводы и заключения исследователя опираются на большое количество фактов, которые действительно отражают опыт изучаемого народа [Гирц 2004]. Широко используя в нашем исследовании структурно-семантический анализ, мы, тем не менее, часто давали «говорить» самому материалу, отводя ему роль главного аргумента.

Исследование проводилось также с учетом сформулированного Л. Леви-Брюлем логического принципа мистических представлений «первобытных» народов — закона партиципации (сопричастия или антилогического мышления), суть которого состоит в том, что в «первобытном» мышлении все объекты и предметы мироздания связаны мистическим образом. То, что затрагивает один предмет, действует и на другой, но не объективно, а посредством мистики, при этом сам «первобытный» человек не различает объективное и мистическое действия. Например, «первобытный» человек сопричастен своей тени, и то, что действует на тень, действует и на ее хозяина, отсюда опасно пересекать открытое пространство в полдень, потому что можно поте-

рять свою тень, а вместе с ней и душу. Эти сопричастия формируют структуру категорий, в которой первобытный человек действует и из которой вырастает его социальная личность. Мистические сопричастия существуют между человеком и землей, между индивидуумом и его родом, между человеком и его тотемом, между человеком и принадлежащими ему вещами и т. д., охватывая каждую сторону его жизни [Леви-Брюль 1937].

Аналогичный подход к определению способов мышления в традиционном обществе был выработан Г. Н. Грачевой (1989). Ею был сформулирован принцип подобия, на котором базируется сложная система связей, соединяющая все части и частицы мира в мифологическом сознании и наполняющая сакральным смыслом все реалии повседневной жизни традиционного общества. В качестве закона построения мифологического текста тот же принцип — тождественности, эквивалентности различающихся по форме мифологических образов выделил Ю. М. Лотман, назвав его топологизмом (или изо- и гомеоморфностью). «Мифологический текст, в силу своей исключительной способности подвергаться топологическим трансформациям, с поразительной смелостью объявляет одним и тем же сущности, сближение которых представило бы для нас значительные трудности» [1999: 208]. Принципом подобия (топологичности) объясняется, в частности, известная закономерность создания мифологических образов многих народов: главный атрибут божества — его необходимое, существенное, неотъемлемое свойство — есть воплощение этого божества (см., например: [Рубинштейн 1997: 420—427]), или, другими словами, дух-хозяин чего-то, какого-то атрибута, находит воплощение в этом атрибуте. Данную закономерность мы будем широко использовать в исследовании наряду с другими методами для «прочтения» селькупских мифологических образов.

Существенную помощь в анализе многих образов и явлений традиционного мировоззрения селькупов оказала теория дуализма мифологического мышления А. М. Золотарева [1964], определившего мифологии архаических обществ как дуалистические системы, основанные на противопоставлении двух рядов мифологических символов, признаваемых положительными или отрицательными для данного племени (или его части, например фратрии). Социальным и культурно-историческим контекстом ранних дуалистических представлений, по мнению А. М. Золотарева, является дуалистическая организация общества, делившая каждое племя на две части. Согласно теории бинарных оппозиций ([Иванов 1972; Сегал 1973; Поршнева 1973] и др.), в мифологии, как правило, присутствует двоичная символическая классификация, с помощью которой у подавляющего числа архаических народов устройство мира описывалось через противопоставление друг другу пар символов или признаков: добрый/злой, жизнь/смерть, свой/

чужой, день/ночь, зима/лето, женатый/неженатый, замужняя/незамужняя, дом/вне дома, мужской/женский, правый/левый, единичное/множественное, общее/частное, хаос/порядок, дети/взрослые и т. д. [Поршнева 1973: 4]. Эти оппозиции «одновременно разделяют и объединяют, а именно разъединяют данную этническую группу с другой или другими и соединяют ее членов между собой. Сущность оппозиции не в соотношении двух элементов, а в одном элементе, который и есть полярная двузначность. Полная совокупность этих веками накапливающихся отличий тождественна специфической культуре данного этноса» [Поршнева 1973: 4].

Среди методов, использованных в исследовании, можно назвать также системный подход (анализу подвергались разные составляющие традиционной культуры селькупов — фольклор, погребальный и родильный обряды, способы захоронения, приметы и запреты и пр.) и сравнительно-исторический метод, включающий в себя: а) метод ретроспективной реконструкции (любая реконструкция фрагментов традиционного мировоззрения неизбежно является ретроспективной), б) типологический метод (например, характеристики, повторяемые в нескольких образах, обобщались в комплекс признаков, через который, в свою очередь, выделялись следующие аналогичные образы, и тем самым формировался типологический ряд образов).

Многие методологические положения/подходы, которые мы старались применять, как удачно сформулировал К. Гирц, «содержатся не в „теории культуры“ как таковой, а в конкретных исследованиях, эти положения чрезвычайно сложно отделить от самих исследований и дать им краткое название, настолько они конкретны» [Гирц 2004]. К таким исследованиям мы относим работы В. Я. Проппа, рассмотревшего на примере русских народных сказок образы потустороннего мира и способы перехода в этот мир [2005], А. Геннепа [1999] и А. К. Байбурина [1993], исследовавших семантику «обрядов перехода» в разных традиционных культурах, В. В. Напольских [1990; 1991], изучившего один из общесибирских мифов первотворения, А. М. Сагалаева [1991], раскрывшего параллели в мировоззрении уральских и алтайских народов, а также ряд работ других авторов (С. В. Иванова [1954; 1970], А. Ю. Айхенвальда, В. Я. Петрухина, Е. А. Хелимского [1982], В. Г. Богораза [1910], А. О. Большакова [2001], В. Диосэги [1952], Д. К. Зеленина [1936], В. В. Иванова, В. Н. Топорова [1974], Р. В. Кинжалова [2008], Е. С. Новик [1984], В. Н. Топорова [1969; 1987; 1988], С. А. Токарева [1986], М. Элиаде [2000], авторов «Мифов народов мира» [1997] и т. д.).

Представления селькупов о душе и жизненном начале никогда еще не становились темой отдельного научного исследования. Однако фрагментарные материалы по данному вопросу, прямые или косвен-

ные, поставленные в контекст более широкой тематики (народного мировоззрения), содержит большой ряд источников и литературы.

Первые сведения о мировоззрении селькупов содержатся в работах Г. Новицкого [1884], Г. Ф. Миллера [1937; 1941; 2005] и И. Г. Георги [1799]. Однако эти ученые или не дифференцировали селькупов и угров, называя и первых и вторых «остяками» (И. Г. Георги), или, разделяя их (Пегая орда и остяки у Г. Новицкого, «особый народ», отличающийся от остяков и имеющий большое сходство с самоедами, — у Г. Ф. Миллера), не давали приводимым о них вкуче сведениям точной этнической или хотя бы географической привязки. По интересующей нас теме удалось почерпнуть некоторые факты лишь у Г. Новицкого, который немало страниц своего сочинения посвятил описанию «зловерия», богам и кумирам «народа остяцкого» [Новицкий 1884: 19, 47—59], говоря, в частности, о селькупах, что можно установить при сопоставлении его описаний с материалами более поздних авторов. К работам XVIII в., содержащим сведения о мировоззрении селькупов, мы бы отнесли еще «Описание о жизни и упражнении обитающих в Туруханской округе разного рода ясачных иноверцев, учиненное ноября 15 дня 1782 года» за подписью капитана исправника Ивана Башкурова [Андреев 1947], составленное в «жанре» анкеты. Однако в данной работе из числа упоминаемых народов (остяков, тунгусов, якутов и самоедов) выделить селькупов проблематично.

В 1833 г. в журнале «Заволжский муравей» была опубликована статья «Бродящие народы Туруханского края» полковника Маслова, который, по-видимому, по долгу службы долго жил в Туруханском крае и немало повидал. Маслов считает селькупов «частью самоеди, неправильно называемой остяками», разграничивая их с кетами (енисейскими остяками) и выделяя как особую группу самоедов, имеющую представление о собственном боге *Номе* — «Высшем Существо», «Творце мира» [Маслов 1833: 510]. В статье Маслова содержатся редкие сведения о нартенном собачьем транспорте (и обращении с собаками), а также о свадебном обряде, об отношении селькупов к своим женам, о шаманах и шаманском избранничестве [Маслов 1833: 506—523]. Особую ценность работе Маслова придают два приводимых им селькупских предания. Первое предание, записанное Масловым в сымском роду, — о пришествии селькупов на реку Таз [Маслов 1833: 512] — впоследствии никем больше не было зафиксировано. По-видимому, губернатор Енисейского края А. П. Степанов, который повторил это предание почти с дословной точностью в своей работе «Енисейская губерния» (1835), позаимствовал его у Маслова. Со сноской на А. П. Степанова оно было не раз перепечатано другими авторами. Маслову принадлежит пальма первенства в записи другого предания — о старике Заячья Парка [Маслов 1833: 521], хорошо известного

каждому тазовскому селькупу по сей день и неоднократно зафиксированного исследователями также у соседних народов.

В первой половине XIX в. была опубликована уже упомянутая монография губернатора Енисейского края А. П. Степанова под названием «Енисейская губерния» (1835), отражающая специфику жизни и быта народов Енисейской губернии, в том числе селькупов, определяемых в работе А. П. Степанова по приводимому им составу административных родов. Относительно традиционных верований селькупов книга содержит самые общие краткие сведения. Для нас представляет ценность замечание А. П. Степанова о том, что все инородцы «при вере в духов имеют некоторое понятие о возможности существовать, не умирая» [Степанов 1835: 60].

Особая роль в изучении селькупов принадлежит выдающемуся исследователю языка и культуры самодийцев М. А. Кастрену. Его «Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири 1838—1844, 1845—1849 гг.» было издано в 1860 г. М. А. Кастрен впервые, по данным языка и культуры, выделил из числа всех остяков в самостоятельный этнос «томских самоедов», имеющих самоназвания *чумылькуп*, *шошкуп*, *суссе-кум* [Кастрен 1999: 87], то есть южную группу селькупов. Байхинских и тазовских остяков (или самоедов), распадающихся на племена *Лимбель-гум* и *Казель-гум*, М. А. Кастрен разграничил с юраками (ненцами), объединив первых вместе с карасинскими самоедами/остяками в «южную ветвь самоедского племени» [Кастрен 1999: 159, 178], чем определил группу северных селькупов. М. А. Кастрену принадлежат довольно подробные описания религиозных верований и представлений, а также образцы фольклора селькупов, которые мы используем в исследовании по нашей теме.

Многие аспекты быта и жизни селькупов XIX в. были освещены в работах князя Н. Кострова [1857; 1872—1873; 1879] — крупного администратора, занимавшего некоторое время должность томского губернатора. К сожалению, степень информативности его работ в плане сведений по мировоззрению селькупов невелика. Большой заслугой Н. Кострова является издание «Образцов народной литературы самоедов» (1882), в котором были опубликованы шесть текстов М. А. Кастрена и один текст, записанный Н. П. Григоровским. Сочинения других сибирских чиновников, имевших возможность непосредственно наблюдать жизнь селькупов, — А. Мордвинова [1860], М. Ф. Кривошапкина [1865], П. Третьякова [1869], служивших в Туруханском крае, содержат намного более интересные данные и именно о духовной культуре селькупов. А. Мордвинов и М. Ф. Кривошапкин (последний являлся енисейским окружным медиком) хоть и кратко, но по собственным наблюдениям описывают родильный, свадебный, погребальный обряды и обряд сватовства, традиции в воспитании детей, а также некоторые селькупские обычаи, соблюдаемые при добыче медведя,

при получении от подозреваемых признания в преступлении, при обращении с огнем и т. д. П. Третьяков — беспристрастный и очень тонкий наблюдатель — описывает сватовство, свадьбу, способы захоронения умерших (в частности умерших шаманов), семейные отношения, внешность и характер тазовских остяков, традицию наречения именем, шаманские способы лечения больного, делает много кратких, но исключительно важных для нас замечаний, характеризующих мировоззрение селькупов.

В 1866 г. по инициативе генерал-губернатора Восточной Сибири Н. П. Синельникова и группы золотопромышленников в Туруханский край для проведения этнографического исследования был командирован русский историк А. П. Щапов, отбывавший в Иркутской губернии ссылку за свои политические убеждения. В работе «Историко-географические и этнологические заметки о Сибирском населении» [1872; 1937] А. П. Щапов помимо данных о физическом развитии, «экономическом быте» и «умственном складе» туруханского населения (как инородцев, так и русских старожилов) перечисляет множество остяцких примет, пишет о нравах, вере и представлениях о мире жителей прихода тазовской церкви.

В последней четверти XIX в. появляются посвященные селькупам Нарымского края работы Н. П. Григоровского [1882; 1884], собравшего «мнения и предания о мамонте у нарымских инородцев», а также описавшего несколько культовых мест васюганских селькупов. Н. П. Григоровскому принадлежат две самостоятельные публикации фольклора нарымских селькупов [1879; 1888] и один фольклорный текст, опубликованный Н. Костровым [1882].

Нельзя не упомянуть небольшую, но емкую статью ученого, кандидата естественных наук, состоявшего на службе в губернском статистическом комитете Томской губернии, А. В. Адрианова «Забытые люди забытого края» об остяках и самоедах Нарымского края, опубликованную в газете «Русские ведомости» в 1889 г. Статья содержит много подробных сведений о жизни нарымских инородцев, в частности об их «вере в невидимых духов». Автора интересуют остяцкие и самоедские домашние и «общественные» «фетиши», ритуалы и правила их содержания, кормления, принесения им пожертвований, обращения к ним с просьбами о помощи и здоровье и пр.

В 1901 г. выходит книга «пристава 5 стана Томского уезда» А. Ф. Плотникова «Нарымский край». Среди различных материалов, опубликованных в его книге, имеются сведения о верованиях и представлениях нарымских селькупов, в частности о татуировке, наречении именем, богам, идолах и домашних «болванчиках», «шаманской религии», «кумирнях-амбарах» и других святилищах, а также о некоторых культовых ритуалах.

В начале XX в. среди селькупов работал финский ученый К. Доннер. В 1915 г. в научном сборнике «Трудов Томского общества изучения Сибири» под названием «Самоедский эпос» был опубликован его пересказ нескольких фольклорных сюжетов про героев *Итте* и *Пюнегуссе*. В таком объеме цикл сюжетов об *Итте* в южноселькупском ареале больше никому не удалось записать. По программе изучения народностей уральской группы языков, принятой Финно-угорским обществом в конце XIX в., из Финляндии в Россию помимо К. Доннера отправился также У. Т. Сирелиус, который занимался главным образом хантами, по селькупам он собирал материал «попутно». В работе «*Vas-Juganin Jumalat*» [1928] У. Т. Сирелиус дает описания нескольких святилищ нарымских селькупов.

Краткие, но важные сведения по верованиям селькупов мы нашли в «Путевых заметках» М. Шатилова, опубликованных в «Трудах Томского краевого музея» (1927). Его описания двух священных прикладов с медными котлами, хранившихся в амбарах жителей юрт Тюхтеревых и Пыжиных Нарымского края, — единственные встретившиеся нам в литературе.

Статью «Баишенские „остяки“ (остяко-самоеды) Туруханского края в конце XIX в.» (1931), содержащую ряд материалов по верованиям, оставил после себя податной инспектор Туруханского края (и исследователь-этнограф) П. Е. Островских. Селькупов он посетил на рубеже XIX и XX вв. Им также была собрана коллекция предметов материальной и духовной культуры восточной группы северных селькупов, хранящаяся сегодня в Российском этнографическом музее и в музеях Германии.

Мы перечислили более десятка фамилий авторов — ученых, чиновников, путешественников, которые за два столетия способствовали накоплению значительного материала по мировоззрению селькупов. Эти авторы в большинстве своем имели целью дать общую характеристику края, губернии, начиная с природных условий и быта народов, ее населяющих. Особенность работ этих исследователей в отношении вопросов мировоззрения — фрагментарный и большей частью беспорядочный пересказ виденного и слышанного. Заслуги их достойны уважения и благодарности, но они не могут сравниться с тем, что сделали для изучения культуры селькупов Г. Н. и Е. Д. Прокофьевы, которые после окончания этнографического отделения географического факультета Ленинградского университета в 1925 г. поехали учительствовать в начальную школу поселка Янов Стан Туруханского края с целью профессионального изучения селькупов — их быта, языка и духовной культуры. В Яновом Стане они прожили три года. Период в истории «селькуповедения» от появления первых публикаций супругов Прокофьевых и до смерти Е. Д. Прокофьевой в 1978 г. нам бы хотелось называть «прокофьевским». Перечислить подробно вопросы,

по которым Е. Д. и Г. Н. Прокофьевы собрали богатейший материал и рассмотрели его с научной точки зрения, будет довольно сложно, тем более что в дальнейшем мы будем цитировать их работы часто и основательно. Поэтому ограничимся некоторым обобщением: ученые с максимально возможной для своего времени полнотой описали мировоззрение, верования, обряды, фольклор, язык, быт и социальные отношения селькупов (последние опять же через призму мировоззрения), и в частности, что для нас важнее всего, представления о душе и жизненном начале. Г. Н. и Е. Д. Прокофьевы, «по существу, открыли селькупов» [Хомич 2002: 20]. Научное наследство Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых насчитывает несколько десятков замечательных, емких публикаций [Прокофьев 1928; 1930; 1931; 1935; 1940; Прокофьева 1932; 1947; 1949а; 1949б; 1950; 1952; 1956; 1961а; 1961б; 1971; 1976а; 1976б; 1977; 1981 и др.].

В архиве МАЭ РАН хранятся полевые дневники Г. Н. Прокофьева — отдельные их записи, касающиеся вопросов мировоззрения селькупов, не вошедшие в опубликованные работы Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых — и незавершенное диссертационное исследование Е. Д. Прокофьевой по селькупскому фольклору. Архивные материалы Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых (АМАЭ, фонд № 6 Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых и фонд К-1, содержащий материалы Е. Д. Прокофьевой) мы будем привлекать в нашей работе.

С двадцатым веком связано имя еще одного крупного исследователя селькупов — Г. И. Пелих [1955; 1962; 1963а; 1963б; 1964; 1966; 1969; 1972; 1973а; 1973б; 1980; 1981; 1992; 1995; 1998 и др.]. Значение работ Г. И. Пелих трудно переоценить. За полвека своей научной деятельности (с начала 1950-х до конца 1990-х) Г. И. Пелих собрала и обработала огромный материал по представлениям как южных, так и северных селькупов. Исследования Г. И. Пелих наглядно продемонстрировали, что все вопросы этнографии селькупов, будь то социальная организация, история жилища или этногенез, имеют тесную связь с мировоззрением и не могут рассматриваться отдельно от него. В трудах Г. И. Пелих отсутствуют простые описания материала, ее работы — образец блестящей логики, способности ставить вопросы, сопоставлять и обобщать разрозненные факты, выявлять скрытые связи и закономерности, выстраивать цепочки доказательств, подводящие к важным заключениям и выводам. Наиболее крупные работы Г. И. Пелих по мировоззрению селькупов — статья «Материалы по селькупскому шаманству» (1980) и опубликованная в незавершенном виде — незадолго до смерти ученого — монография «Селькупская мифология» (1998). Нельзя не упомянуть здесь о 48 фольклорных текстах, записанных Г. И. Пелих у нарымских селькупов и опубликованных в приложении к монографии «Происхождение селькупов» (1972), которые в нашем исследовании играют роль важного источника. У

Г. И. Пелих нет отдельного исследования по представлениям селькупов о душе, но она неоднократно касалась данного вопроса в контексте других тем, на ее разработки и суждения мы, разумеется, будем опираться.

Несколько экспедиционных поездок к северным селькупам в 1970—1979 гг. Г. И. Пелих совершила вместе с И. Н. Гемуевым. Результатом сотрудничества ученых стал ряд совместных статей по шаманству, надмогильным сооружениям и оленеводству тазовских и туруханских селькупов [Гемуев, Пелих 1974; 1993; 1997]. Этнография селькупов была приоритетной исследовательской темой И. Н. Гемуева, его заслуги в этой области также значительны. И. Н. Гемуевым были рассмотрены вопросы социальной организации, семейных отношений, семейная обрядность селькупов, опубликован ряд фольклорных текстов [1972; 1973; 1980; 1983а; 1983б; 1984а; 1984б; 1985; 2005 и др.].

В настоящее время крупным экспертом в области современного и традиционного мировоззрения селькупов является А. В. Головнев. В книге «Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров» (1995) А. В. Головнев описывает духовную культуру ненцев, селькупов, хантов и манси. «Изложение построено так, что культуры через посредство автора-толкователя „сами говорят о себе“. Темами разговора являются войны и вожди, вещь и пространство, природа и живое время, обряды и боги. В центре повествования человек с его традиционной философией жизни» [Головнев 1995: 2]. По теме нашего исследования из этой книги А. В. Головнева было почерпнуто немалое количество сведений.

Начиная с 1990-х гг. в научных изданиях появляются публикации по традиционному мировоззрению томских селькупов Н. А. Тучковой. Значительный современный полевой материал, содержащийся в работах Н. А. Тучковой, свидетельствует о том, что еще рано говорить об утрате селькупам своей традиционности и самобытности, эти качества живут в народе, надо лишь научиться их видеть и замечать. В 2004 г. Н. А. Тучкова выступила руководителем авторского коллектива и автором многих статей фундаментального издания «Мифология селькупов», вышедшего в серии «Энциклопедия уральских мифологий», а также автором глав «Материальная культура», «Семейная обрядность», «Мировоззрение, мифология, культ» и «Духовная культура» в разделе «Селькупы» тома «Народы Западной Сибири», вышедшего в 2005 г. в академической серии «Народы и культуры». Работы Н. А. Тучковой [1995; 1996; 1997а; 1997б; 2001а; 2001б; 2002а; 2002б; 2004а, б, с, д; 2005а, б, с, д] оказали нам существенную помощь в исследовании.

Ряд членов авторского коллектива вышеназванной энциклопедии «Мифология селькупов» [2004] образуют современную группу ученых-лингвистов, чьи исследования оставляют ощутимый след не толь-

ко в языкознании, но и в селькупской этнографии. К ним относятся А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич и А. А. Ким-Малони. В «Мифологии селькупов» эти авторы пересказали и прокомментировали множество селькупских мифологических и фольклорных текстов, как опубликованных разными авторами, так и неопубликованных, хранящихся в чьих-то личных архивах (например, в архиве ученицы Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых Л. А. Варковицкой), а также текстов, собранных ими за время многократных экспедиционных поездок к селькупам. В «Мифологии селькупов» А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич и А. А. Ким-Малони выступают также как авторы статей о селькупских верованиях, обрядах, культах, праздниках, богах, шаманах и т. д.

А. А. Ким-Малони опубликовала в одном из научных сборников и ввела в научный оборот принадлежащие археологу Р. А. Ураеву (1994) очень ценные материалы по мировоззрению южных селькупов, собранные им во время его работы в районе р. Тым в 1950-е гг. и много лет пролежавшие в его домашнем архиве. Монография А. А. Ким «Очерки по селькупской культовой лексике» (1997а) содержит раздел «Душа: слово и понятие», где с позиций лингвиста производится анализ всех известных селькупских терминов с использованием этнографических сведений о душе. Сакральная культура селькупов стала главной темой и других работ А. А. Ким [1992; 1994; 1996а; 1996б; 1997б]. О. А. Казакевич и А. И. Кузнецовой принадлежит также ряд статей по таким вопросам традиционного мировоззрения селькупов, как этические нормы селькупского общества, представления о болезни, сне и смерти и др. [Казакевич 1998; 2000а; 2000б; 2001; 2002; Кузнецова 1998; 2001].

Отдельные темы этнографии селькупов рассматривались многими другими современными учеными: родовой и племенной состав селькупов в XVIII в. — Б. О. Долгих [1960]; этническая история — В. И. Васильевым [1976; 1985; 1992; 1994; 2005]; семейная обрядность, семья и производственный коллектив у туруханских селькупов в XIX в., брачно-родственные связи, формирование и этнокультурная история северных селькупов — В. В. Лебедевым [1978; 1980а; 1980б; 1988]; погребальный обряд тазовских селькупов, современные этнические процессы, этническая психология, современная духовная культура и хозяйственная ситуация — Л. Т. Шаргородским [1990; 1992; 1994а; 1994б; 1988; 1989; 2002]; типы надмогильных сооружений тазовских селькупов — А. В. Бауло [1980]; погребальный обряд — В. М. Кулемзиным [1984; 1990; 1994]; культовые места и культовые комплексы селькупов — Иг. В. Беличем [1997; 2001], Ю. И. Ожередовым [1995], Я. А. Яковлевым [1989]; древняя история, археологические находки и памятники, погребальный обряд по данным археологии — А. И. Бобровой [1990; 1997], Л. А. Чиндиной [1984; 1991; 1995; 1996], В. И. Матющенко [1964]; имя числительное в картине мира селькупов — В. В. Бы-

коня [1998]; вопросы этногенеза, современные этнические процессы, социальная организация — З. П. Соколовой [1961; 1970; 1973; 1980]; селькупские имена — С. М. Малиновской [1989]; календарная система — С. Ю. Колесниковой [2000]; декоративные традиции и орнамент — О. М. Рындиной [1988; 1993]; музейные этнографические коллекции по этнографии селькупов — И. А. Карапетовой [2005], С. В. Ивановым [1970], Н. В. Лукиной [1979], А. А. Пихновской [2001a, b], Э. Шапошниковой [2000]; одежда — Н. Ф. Прытковой [1970]; средства передвижения нарымских селькупов — Н. В. Лукиной [1966]; тамги селькупов — Ю. Б. Симченко [1965] и др. Все эти работы содержат разного объема прямые или косвенные сведения по интересующей нас теме.

В заключение обзора литературы по этнографии и мировоззрению селькупов перечислим основные публикации (в том числе уже упоминавшиеся) селькупских фольклорных текстов, так как они являются одним из главных источников нашего исследования: М. А. Кастрен [1860]; Н. П. Григоровский [1879; 1888]; Н. Костров [1882] (в том числе тексты Н. П. Григоровского и М. А. Кастрена); К. Доннер [1915]; Г. Н. Прокофьев [1935]; Е. Д. Прокофьева — «Сказки народов Севера» [1951], Е. Д. Прокофьева, Л. А. Варковицкая — «Сказки народов Севера» [1959]; Г. И. Пелих [1972]; И. Н. Гемуев [1984]; В. М. Пухначев [1966]; А. П. Дульзон [1966a; 1966b]; Э. Г. Беккер, Н. М. Воеводина, Ю. А. Морев, В. В. Быконя, Г. И. Михенина — «Сказки народов Сибирского Севера» [1980; 1982]; А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич, Л. Ю. Иоффе, Е. А. Хелимский [1993]; Ш. Ц. Купер, А. А. Ким, Н. П. Максимова [Купер, Максимова 1995]; А. А. Ким, Н. П. Максимова, И. А. Ильяшенко — «Сказки Нарымских селькупов» [1996]; А. А. Ким, Е. С. Кузнецова, Н. П. Максимова [Ким 1997]; О. А. Казакевич [1998]; Т. К. Кудряшова [Функ 2000]; А. В. Байдак [2004b]; О. А. Казакевич, А. И. Кузнецова [2004].

Помимо вышеназванных публикаций и архива Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых автором были использованы собственные полевые материалы, собранные у селькупов во время двух экспедиционных поездок в Красноселькупский район Ямало-Ненецкого автономного округа в 2004 и 2005 гг. Источником информации по теме исследования послужили также предметные коллекции по духовной культуре селькупов Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Российского этнографического музея и Краеведческого музея села Красноселькуп.

Уверенность в правильности курса исследования, лучшее понимание селькупского материала дали автору ознакомление с материалами по мировоззрению других народов Сибири, к ним относятся работы Е. А. Алексеенко [1963; 1967; 1971; 1976; 1978; 1979; 1981; 1984; 1992; 1993; 1999a; 1999b], А. А. Попова [1936; 1976], Г. Н. Грачевой [1975];

1976; 1981; 1983; 1985; 1989; 1992], А. В. Головнева [1985], Л. В. Хомич [1966; 1971; 1976; 1977; 1981], Е. Д. Прокофьевой [1953], А. П. Зенько [1997], К. Ф. Карьялайнена [1994], З. П. Соколовой [1971; 1990а; 1990б; 1995], В. Н. Чернецова [1959], А. Ф. Анисимова [1950; 1951; 1952; 1959], Г. М. Василевич [1957; 1959; 1971], И. С. Вдовина [1976], Н. П. Дыренковой [1927; 1930], В. П. Дьяконовой [1975; 1976; 1981], Э. Л. Львовой, И. В. Октябрьской, А. М. Сагалаева, М. С. Усмановой [1988; 1989], А. М. Сагалаева [1990; 1992; 2000] и многих других авторов.

Многие представления, фольклорные и мифологические сюжеты, которые лежат в основании мировоззрения селькупов и темы нашего исследования, широко распространены среди большинства народов Сибири. А если обратиться, например, к работам Ю. Е. Березкина [2003; 2005; 2006; 2007а; 2007б], это утверждение можно расширить как по линии сюжетов и представлений, так и по линии регионов их распространения. Универсальность ядра мифологических представлений селькупов устраняет необходимость обращения в рамках темы нашего исследования к двум вопросам: 1) к вопросу о культурном влиянии на базисную часть мировоззрения селькупов их ближайших соседей — кетов, ненцев, энцев, нганасан, эвенков, хантов и групп тюркского населения; 2) к вопросу о локальных особенностях мировоззрения разных групп самих селькупов. Мы не отрицаем ни этого влияния, ни этих особенностей, но воздействовать на древнейшую мифологию, объясняющую представления о человеке и его месте в мироздании, о происхождении жизни и смерти, им не под силу, так как она является также основой мировоззрения всех перечисленных народов и этнических групп. Поэтому, а также по причине своей объемности и сложности, сравнение и сопоставление представлений о мире селькупов и других народов проводилось автором лишь в том редком случае, когда для какого-то вывода не хватало селькупского материала, оно не использовалось в качестве основного метода и фактически не вошло в текст работы.