МИФОЛОГИЯ СЕЛЬКУПОВ



SUOMALAINEN TIEDEAKATEMIA
HELSINGIN YLIOPISTO

УДМУРТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

MAGYAR TUDOMЂNYOS AKADEMIA
NЙPRAJZI KUTATYCSOPORT

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ УРАЛЬСКИХ МИФОЛОГИЙ

Редакторы серии:
Anna-Leena Siikala
Владимир Напольских
Mihбly Hoppбl

Helsinki - Ижевск - Budapest

ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

ТОМСКИЙ ОБЛАСТНОЙ КРАЕВЕДЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ РАН

3339

Руководитель авторского коллектива *Н.А. Тучкова*

Авторский коллектив:
А.И. Кузнецова, О.А. Казакевич,
Н.А. Тучкова, А.А. Ким-Малони,
С.В. Глушков, А.В. Байдак

Научный редактор *В.В. Напольских*

Томск - 2004



Дорогие читатели!

Искренне рад представить на ваш суд замечательное издание - «Мифологию селькупов», входящую в серию «Энциклопедия уральских мифологий».

Мудрые уверены, чтобы понять современный противоречивый мир, необходимо познакомиться с глубинными архетипами человеческого сознания, осмыслить своеобразие восприятия действительности разными народами в разные времена. Убеждён, это особенно актуально для феномена культуры Севера, в которой переплетаются прошлое и настоящее, нетронутая природа и последние достижения современной цивилизации, древние идолы и христианские святыни.

Древняя ямальская земля сейчас известна всему миру как богатейшая кладовая газа и нефти. В прошлых веках «край земли», а именно так переводится с ненецкого языка «Ямал», был знаменит бесчисленными запасами «мягкой рухляди» - первосортными мехами соболя, куницы, песца - вкуснейшей белорыбицы, которую с XVIII века исправно поставляли в столицу к царскому столу, феерически богатой «златокипящей Мангазеей» - сибирским городом-сказкой… Но я уверен, во все времена самым главным богатством Ямала были люди, населяющие этот суровый и прекрасный край. Именно они, мужественные, трудолюбивые, добрые и бесконечно преданные своей малой Родине, прославили своими делами родную землю.

Память о древних обитателях Арктики хранят не только археологические памятники, но и предания аборигенного населения автономного округа. Правда, красивейшие легенды, мифы, сказки, как и сведения о проводимых в нашем регионе научных исследованиях, известны немногим.

Не сомневаюсь, эта книга сможет в какой-то степени восполнить существенный пробел, способствуя укреплению интереса жителей Ямала, россиян к древней культуре коренных малочисленных народов Крайнего Севера, знакомству с традиционным селькупским фольклором и мифологией. Ведь, если сила растения зависит от его корней, а крепость здания - от прочности фундамента, то духовное благополучие народа - от глубины его исторической памяти, от благодарности за дела предшественников и убежденности, что все, что делается сейчас, не будет забыто потомками.

Возрастающий интерес к мифам и фольклору объясним и закономерен. Составители энциклопедии смогли выполнить для селькупского народа, для нас всех титаническую работу, без которой невозможен выход за пределы регионального сознания. Исторический опыт доказывает, что попытки перепрыгнуть через какие-то стадии культуры ни к чему хорошему не приводят. Только скрупулёзная работа по восстановлению исторической памяти, «детства и юности» народа позволяет выйти на магистральную дорогу мировой культуры и достичь духовной полноты бытия.

Хочется надеяться, что богатый иллюстративный материал, аналитические статьи, фольклорные тексты, в которых с максимальной достоверностью освещаются уникальные традиции селькупского этноса, не оставят вас равнодушными, подарят незабываемые моменты погружения в бесценный духовный мир древнего северного народа. Думаю, что эта энциклопедия будет добрым знаком возрождения духовной культуры Ямала, великой России в XXI веке.

С уважением
Губернатор Ямало-Ненецкого
автономного округа



/ Ю.В. Неёлов

Данный том является продолжением начатой в 1999 г. публикацией тома «Мифология коми» серии «Энциклопедия уральских мифологий», подготовку и издание которой осуществляет коллектив исследователей, работающих в разных научных центрах России, Финляндии, Венгрии, Эстонии и Норвегии. Проект является инициативным, существует при поддержке Финской академии наук и предусматривает издание отдельных томов, посвящённых описанию религиозно-мифологических традиций всех уральских народов на русском и английском языках. Помимо уже изданных на русском языке коми (1999), хантыйского (2000) и мансийского (2001) томов, в 2003 г. вышел в свет первый (коми) том на английском языке; готовятся к изданию и следующие тома серии.

Осуществление столь масштабного проекта, в котором занято большое количество разных по возрасту, принадлежности к разным научным центрам и школам, да и специальностям (языкознание, фольклористика, этнография, история и т.д.), едва ли позволяет обеспечить единообразие томов серии. Особенности данного тома определяются тем, что среди его авторов преобладают лингвисты, что не могло не привести к своего рода филологическому уклону: авторы уделяли больше внимания селькупской фольклорной традиции, конкретным вербальным текстам, вследствие чего в томе, видимо, недостаточно отражены религия и мировоззренческие установки, отражённые в невербальной сфере (обряды, обычаи, материальная культура и т.д.).

Вторая проблема, с которой пришлось столкнуться редактору, - письменная передача селькупского языка. На первый взгляд логично было бы передавать слова практически бесписьменного (точнее - с неразвитой письменной традицией), весьма диалектно дробного языка с помощью принятой в уралистике лингвистической транскрипции. Однако, учитывая нашу социальную задачу - возможность того, что и данное издание может способствовать поддержке и развитию селькупской письменности, и следуя настоянию авторов тома, было решено употреблять для записи селькупского языкового материала кириллическое письмо, сопровождая транскрипцией лишь заглавные слова статей. Данное решение, в свою очередь, породило немалые проблемы.

Северные (тазовско-туруханский ареал) слова даны в уточненном варианте алфавита школьных учебников С.А. Ирикова, используемого в изданиях на (северо-)селькупском языке. Однако, поскольку селькупская орфография не может считаться устоявшейся и нормативного словаря, по-видимому, не существует, возможны некоторые расхождения с другими изданиями. Редактор исходил из того, что осуществляемая им последовательная передача селькупской кириллической азбукой слов, записанных в транскрипции профессиональными лингвистами - авторами данной энциклопедии, - позволяет в подавляющем большинстве случаев получить формы, совпадающие с принятыми или по крайней мере понятные грамотным носителям языка. Сложнее с южноселькупскими диалектами, поскольку существует как минимум три диалекта, на которых время от времени выходят печатные издания (чумылькупский, шёшкупский и кетский, или сюссыкумский), причём разные издания берут за основу разные говоры внутри обозначенных диалектов (например,

тымский или нарымский) и, что самое неприятное, используют разные, порою создаваемые всякий раз вновь, кириллические азбуки, - со стороны создаётся впечатление, что каждый автор начинает с чистого листа и стремится стяжать славу селькупского Месропа Маштоца и Константина Философа в одном лице. Учитывая данную ситуацию и исчезающее состояние южноселькупских диалектов, редактор счёл возможным сделать жёсткий выбор в пользу тех базовых говоров и орфографических систем, для которых существуют относительно объёмные, последовательно составленные и доступные словари: чумылькупские слова даны преимущественно по нарымскому говору и согласно орфографии, предложенной в [Купер, Пустаи 1993], кетские - согласно [Алатало 1998], шёшкупские - согласно [Быконя, Ким, Купер 1994]. Поскольку, однако, не вся селькупская лексика отражена в названных словарях (в особенности лапидарен последний), нередко приходилось додумывать, как то или иное слово должно писаться в соответствии с используемыми в словарях принципами.

При этом подход редактора обоснован ни в коем случае не личными преференциями: я не считаю ни одну из предложенных в упомянутых здесь изданиях орфографий не то что удачной, но даже хотя бы приемлемой и хочу поэтому заранее отклонить все возможные упрёки в неудачном выборе - выбор, стоявший передо мной, состоял либо в следовании принятой в этнографической литературе традиции записывать селькупские слова *как попало* (в силу чего в этой литературе мы имеем дело со словами не селькупского языка, а с терминами профессионального этнографического жаргона, никак не соотносимого с реалиями селькупской традиции), либо использовать то, *что есть*, сколь бы чудовищным оно ни было, либо, наконец, самому искать славы Константина Философа - но как-то не хочется толкаться в очереди...

Указанные здесь сложности привели к тому, что многие слова, звучащие практически одинаково в разных диалектах, записаны в словаре по-разному (ср., например, ‘сестра’ пишется *нення* по-шёшкупски и *ньäнньа* по-чумылькупски или ‘земля, почва’ - *чьӯ* - по-чумылькупски и *т́ӯ* - по-сюссыкумски и т.д.). Кроме того, слабое развитие селькупской лексикографии не позволяло во многих случаях проверить правильность звучания и значения слов, вследствие чего в словаре наверняка присутствуют ошибки. Например, слово *қāга* ‘могильная душа’ отсутствует в словарях, кроме [Алатало 1998] (кетский диалект: *қāга* ‘покойник’), если оно связано с (С) *қуқо* ‘умереть’, то в начале слова должно быть *қ*, поэтому слово и дано как *Қāга* и помещено в словаре на букву Қ, но, поскольку в работах А. А. Ким и других авторов повсеместно - просто *кага*, такое слово тоже оставлено, с пометой «см. *Қāга*». В любом случае следует, видимо, просить читателя рассматривать данный словарь лишь как вторичный и не обязательно надёжный лексикографический источник.

Поскольку, как уже было сказано, в этнографической литературе утвердились весьма далёкие от реальных селькупских слов «русифицированные» формы для многих терминов селькупской фольклорно-мифологической традиции, они предпочитаются в тексте (но не в заголовках !) статей, при этом делается ссылка на название соответствующей статьи в словаре: *Кат-Ман-Пуч* (см. *Қӭт-ман-пуччо*). В соответствии с тем же принципом и для обозначения специфических селькупских понятий в тексте статей используются, например, такие слова, как *лоз*, а не русские переводы типа *чёрт*, *дух* и т.п. - естественно, только в тех случаях, когда известно, что в

селькупском тексте был именно *лоз*, скорее всего во многих текстах, записанных по-русски, где фигурирует «чёрт», также был *лоз*, но, не имея точной информации, мы сохраняем в таких случаях слово *чёрт*. Причём слово *лоз* в данном случае используется как русское заимствование из селькупского *лӧсы*, соответственно это слово склоняется как русское и пишется с буквой *з*, отражающей фонетический облик селькупского слабого *s* в (С) *лӧсы*, а на статью *Лӧсы* делается отсылка. То же - *Нэтэнка* и *Томнэнка* и др.

Нередко приходилось делать очень сложный выбор между формами разных диалектов для заглавного слова статьи, не всегда, возможно, этот выбор был удачен, но редактор всякий раз имел определённые резоны. Например, имя небесного бога нередко пишут *Нум* (и в первоначальных версиях текстов это написание встречалось чаще), однако, поскольку реальное произношение этого слова в североселькупском ареале, как оно зафиксировано в словарях [Erdélyi 1970] и [Очерки 1993], - *ном*, в окончательном тексте повсеместно принято написание *Ном* (при этом предпочтение отдано этимологической форме со старым *-m*, без перехода **-m* > *-p*, хотя *Нор* встречается по говорам чуть ли не чаще).

Следует также оговориться, что написание слов в селькупской орфографии принято в основном в заглавных словах и в примерах (цитатах селькупских текстов) внутри текста, отдельно же стоящие селькупские слова в тексте Энциклопедии, равно как и сокращения, могут быть написаны без соответствующих диакритик, напр.: *Ӣтӣе* в заглавии, в тексте данной статьи - просто И.

Словарь построен с учётом значительных как языковых, так и культурных различий между северными (тазовско-туруханскими) и южными (тымскими, васюганскими, нарымскими, обскими, чаинскими, кетскими) селькупами. Возможно, во многих случаях это различие вполне преодолимо, но дело усугубляется специализацией исследователей: занимающиеся южными селькупами, как правило, не считают себя компетентными в северных делах, и наоборот. Поэтому подавляющее большинство словарных статей написаны либо по северным, либо по южным материалам, что обозначается соответствующей пометой в конце заглавия статьи: (Ю) - южные селькупы, (С) - северные. При необходимости (в основном в «южных» статьях) имеется указание на более узкий регион, например: Обь: Ласк. (т. е. Ласкино). При отсутствии такой узкой локализации термина (только помета Ю) в качестве заглавного слова дана, как правило, форма сюссыкумского (кетского) наречия по словарю [Алатало 1998].

Буквы всех существующих селькупских азбук используются в данном словаре в следующем алфавитном порядке:

А а (ā), Ӓ ӓ (ā̈), Б б, В в, Г г, Ґ ґ, Д д (д́), Е е (ē), Ё ё (ё̄), Ə ə (ə̄), Ж ж, Ӂ ӂ, З з, И и (ӣ), І і (и́), Й й, К к, Қ қ, Л л (л́), М м, Н н (н́), Ӈ ӈ, О о (ō), Ӧ ӧ (ӧ̄), Ө ө̄, П п, Р р, С с, Т т (т́), У у (ӯ), Ӱ ӱ (ӱ̄), Ф ф, Х х, Ч ч, Ӌ ӌ, Ш ш, Ы ы (ы̄), Ь ь, Э э (э̄), Ӭ ӭ (ӭ̄), Ю ю (ю̄), Я я (я̄).

В. В. Напольских

Руководитель
авторского
коллектива
Н.А. Тучкова

Авторский коллектив:
А.И. Кузнецова,
О.А. Казакевич,
Н.А. Тучкова,
А.А. Ким-Малони,
С.В. Глушков,
А.В. Байдак

Научный редактор
В.В. Напольских

Художники:
А.Д. Тимофеев,
М.И. Плотников,
Т.В. Лукашенко

Дизайн
В.Б. Малиновский



О принципах построения энциклопедии

Существуют разные подходы к изучению мифа - философско-гносеологический, культурологический, психологический, лингвистический, литературоведческий и т.д. (обзор зарубежных и отечественных «теорий мифа», включая новейшие, см. [Мелетинский 2000]). Все интерпретации феномена мифа, несмотря на их многозначность и вариативность, сводимы, видимо, к двум взаимодополняющим исходным точкам зрения: миф как повествование (текст) и миф как мировоззрение (способ мышления).

Любой миф не мыслится вне языка (текста), а потому закономерно и полноправно рассматривается в контексте мировой словесности. **Миф как повествование**, сотканное из метафор, в основе которых лежат архетипы, концептуально исследовался представителями ритуально-мифологической школы в литературоведении. В минимально узком значении мифом-повествованием является текст о первотворении и первоустройстве мира и его элементов, прежде всего - человека, социума и культуры; в наиболее расширенном понимании в качестве мифа может рассматриваться любое литературное, как фольклорное, так и авторское, произведение. Так, по мнению Н. Фрая, яркого представителя литературно-мифологического максимализма, даже в сугубо реалистических произведениях мифологические архетипы не исчезают, а только деформируются; космология при широком толковании мифа рассматривается исключительно как одна из ветвей глобальной мифологии [Мелетинский 2000].

Применительно к конкретному фольклорному материалу, собранному у северных и южных групп селькупов и в значительной степени впервые вводимому в научный оборот в рамках данного энциклопедического словаря, важным было определить, что для авторов словаря является мифом, точнее, какие известные тексты можно рассматривать как миф в узком значении слова, и как вообще соотносятся миф и фольклор.

Традиционные мировоззренческие представления селькупов существовали в разнообразных устных текстах и высказываниях, меньшая часть которых оказалась записанной собирателями и исследователями в виде фольклорных произведений, а порой отдельных фраз мировоззренческого характера (т.н. этнографическая информация). Систематизация собранного материала производилась крайне непоследовательно, поэтому фольклорное наследие селькупов до сих пор является одним из самых слабоизученных, а немногочисленные реконструкции их мировоззрения, созданные этнографами и лингвистами, имеют ярко выраженные «авторские» интерпретации.

Первоначально, исходя из теоретических представлений о мифе как повествовании об эпохе первотворения, авторы словаря ставили перед собой задачу выявить в наборе селькупских фольклорных текстов и высказываний селькупов на мировоззренческие темы сюжеты о происхождении - космогонические, этногонические, антропогонические и проч. *-гонические* фрагменты. Представлялось, что только в них содержатся мифологические идеи и образы в концентрированном виде. Однако из-

за слабой сохранности живой фольклорной традиции в среде селькупов во второй половине XX в., когда фиксировался основной массив их фольклорных произведений, и из-за низкого качества фиксации многих образцов народной прозы и поэзии (большинство записанных текстов являются краткими пересказами уже вышедших из активного бытования произведений фольклора) для восполнения деталей, нюансов контекста приходилось привлекать фактически весь объем записанного материала (см.раздел **Литература и источники по селькупской мифологии**). Таким образом, на практике осуществился подход к мифологии с «широких позиций», при котором оказалось, что в любом фольклорном произведении, записанном у селькупов, теоретически можно найти мифологические координаты и образы.

В основном авторы словаря имели дело с текстами (опубликованными и неопубликованными), записанными лингвистами и этнографами от селькупов - носителей устной фольклорной традиции. Для записей лингвистов характерной чертой является буквальная, скрупулезная передача прежде всего языковой информации при фиксации, отсутствие «литературной обработки» стиля изложения рассказчика в публикациях. Записи этнографов менее строги в буквальности передачи информации и, как правило, не имеют варианта текста на языке оригинала (обычным является пересказ сюжета по-русски).

В данном словаре не анализировались образы и темы художественных произведений авторов-селькупов, так как отсутствуют публикации таких произведений. Исключение, возможно, составляют небольшие по объему публикации фольклора и комментарии к ним, сделанные представителями селькупского этноса И.А. Коробейниковой и Т.К. Кудряшовой [Кудряшова 2000; Коробейникова (Малькова) 2001; Коробейникова, Кудряшова 2002].

Жанры селькупских фольклорных произведений пока не выделены, они лишь «нащупываются» лингвистами и этнографами, и нестрого отграничены в словаре по некоторым формальным признакам (см. раздел **Жанровая классификация селькупских текстов** в **«Литературе и источниках»**). Однако сложность жанрового деления обусловлена не только слабой разработанностью данной проблемы на селькупском материале, но и изначальным (историческим) синкретизмом всех жанровых форм литературы и искусства [Веселовский 1940; Мелетинский 1972].

Классификация религиозно-мифологических пластов в отечественных исследованиях обычно проводится на основе принятой в этнографии и религиоведении схемы, наиболее эксплицитно представленной в трудах С. А. Токарева и А. Ф. Лосева. В нашем издании попытки выделения религиозно-мифологических пластов предприняты только на североселькупском материале (см. раздел **Традиционное мировоззрение селькупов**) и представлены исключительно как одна из возможных *типологических классификаций* имеющегося материала.

В целом можно констатировать, что реальное изучение селькупской мифологии с позиции текста, а именно, литературоведческий анализ селькупского фольклорного (и скрытого в нём мифологического) материала, остаётся задачей будущих исследователей.

Оперирование теоретическим положением о **мифе как мировоззрении**, при котором подразумевается понимание мифа как особого способа мышления, противостоящего и одновременно дополняющего рациональное мышление, привело к выяв-

лению из недр селькупского фольклора суммы доминантных символов, на которые опирается селькупское традиционное мировоззрение. Выстраивание на основе этих символов картины миры в рамках данного словаря (см. раздел **Традиционное мировоззрение селькупов**) завершилось еще одной попыткой реконструкции их мировоззренческой системы.

Ранее систематизировать собранный у селькупов мировоззренческий материал, обобщить его до реконструкции картины мира «как более или менее формализованной концепции», которую всем авторам неизменно приходилось достраивать и домысливать, пытались Е.Д. Прокофьева (1961, 1976, 1977), Г.И. Пелих (1972, 1998), Е.А. Хелимский (1988), А.В. Головнёв (1995), А.А. Ким (1997, 1999), В.В. Быконя (1998), Н.А. Тучкова (1999). В каждом случае получались несколько отличающиеся друг от друга образы селькупского мира. На конечный результат влияли как общая теоретическая база и личные мировоззренческие установки исследователя, так и неполнота данных, из которых выстраивался мировоззренческий каркас.

Фрагментарность материала, отсутствие текстов, подробно и в деталях репрезентирующих представления селькупов об устройстве мироздания, стали общим местом для всех исследований, имевших дело с образцами селькупского фольклора и этнографическими материалами. Однако такая обрывочность исходных данных представляется авторам словаря (вслед за теоретиками мифа, трактующими его как своеобразную «операционную систему», порождающую ассоциативные связи, аналогии смысла, метафоры) не столько результатом деградации селькупского традиционного мировоззрения, сколько характеристикой исторического этапа его функционирования, когда мировоззрение «сжимается до размеров мнемонических формул» и оперирует только минимальным набором своих символов. Не существуя в виде записанного текста, тем не менее в голове любого носителя данного мировоззрения оно может разворачиваться до относительно полномасштабной и подробной картины; при этом полнота и качество воспроизведения картины мира индивидуально варьируются [Сагалаев 1992, 1998].

К сожалению, во второй половине XX в. селькупов - носителей как традиционного мировоззрения, так и селькупского языка - становилось всё меньше и меньше. Причем язык и мировоззрение, казалось бы, должны исчезать синхронно, но символы и коды традиционного мировоззрения, переведенные на русский язык, позволяют ему существовать несколько дольше, хотя и в значительно измененном, максимально упрощенном виде. Тем не менее в начале XXI в. исследователям приходится констатировать, что произошло разрушение самой ткани селькупской культуры, в том числе и духовно-образного ее уровня, на котором основывалось традиционное мировоззрение.

Реконструируя селькупскую систему взглядов на мир, авторы словаря обращают внимание на значительную обособленность южной и северной моделей селькупского мироздания. Имея в своей основе общие координаты и базовые символы, южный и северный варианты полны своих деталей и особенностей. Поэтому было принято решение во вводной части дать раздельное описание южноселькупской и североселькупской моделей мира, а внутри основного текста каждый термин снабдить указанием на ареал бытования (С - северный, Ю - южный) и давать описания соответствующих образов в отдельных статьях даже в тех случаях, когда северный и южный персонажи достаточно сходны.

Делая акцент на локальных различиях в мировоззрении, авторы одновременно хотели подчеркнуть, что при многочисленных вариантах, которые являются естественным состоянием любой культурной традиции, тем не менее в селькупском мировоззренческом континууме доминируют черты сходства, удерживающие локальные варианты в едином русле и сближающие селькупскую мифологию с мифологией других народов Западной и Средней Сибири.

Кросскультурные исследования не входили в задачу словаря, и поэтому они в нем практически отсутствуют (кроме немногих случаев, когда параллели и аналогии были на поверхности), тем не менее авторам пришлось решать, к какой культурной традиции оказывается близок выявленный набор признаков, характеризующих селькупское мировоззрение.

Ранее Е.А. Хелимским при обобщении мифологического материала по финно-угорским и самодийским народам был сделан вывод, что селькупская мифология - вариант самодийской мифологической традиции, уходящей своими корнями в уральскую мифологию. «Повторяемость сюжетов, сходство многих структур и мотивов мифов, совпадение функций и свойств отдельных персонажей и др. свидетельствуют о том, что основные черты самодийской мифологии оформились в период самодийского этнического единства (не позднее конца I тыс. до н.э. - нач. I тыс. н.э.)» [Хелимский 1988].

Собранный в процессе работы над словарем материал демонстрирует, помимо сходства с самодийскими мифологиями, явную близость многих селькупских сюжетов и образов к кетской фольклорной традиции; при отсутствии по крайней мере очевидных параллелей в неселькупских самодийских мифологиях есть ряд персонажей, обладающих общими функциями с героями кетских текстов. Яркие примеры функциональной идентичности: хозяйка лесных зверей *Мачин нэйд* у селькупов и *Кайгусь* у кетов, являющаяся к охотнику и после любовной игры-состязания, обеспечивающая ему богатую добычу, или людоедка *Пажинэ* и злая *Кэлбэсам*, убивающая в селькупском тексте *Лесную женщину*, а в кетском - *женщину Хунь* и затем преследующая ее детей, а также целый ряд других персонажей - ср. [Алексеенко 2001].

При этом селькупская мировоззренческая картина имеет ряд совершенно специфических черт, таких как отсутствие мифа о доставании ила со дна воды птицей и творении из него земли; вообще отсутствие любого сообщения о начальном творении мира; наличие в южном ареале текста о природной катастрофе, разорвавшей землю предков - каменный остров и ряд других существенных деталей делают селькупскую мифологию особенной в ряду мифологий уральских народов (ср. с реконструируемыми мифами о сотворении земли [Напольских 1990, 1991; Петрухин, Хелимский 1988], и, напротив, наличие некоторых локальных деталей (в частности, в шёшкупском ареале, где присутствуют образы дерева-горы или каменных гор, обрамляющих мир и т.п.) сближает ее с мифологической системой тюрков Южной Сибири [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1988; Тучкова 2002].

Несмотря на проделанный объем работы, приходится признать, что исследование мифологии селькупов только начинается, и первым этапом в исследовательском процессе является фиксация мифов в форме словарных статей в рамках данной энциклопедии.

Энциклопедия содержит материалы, почерпнутые из архивов, опубликованной научной литературы и полевых записей авторов данной книги. Помимо самих фактов фольклорно-мифологического характера, в ней приводится толкование образов и символов селькупской мифологии. Словарные статьи посвящены богам, духам, героям селькупского фольклора, обычаям, обрядам и культам селькупов, мифологии животного и растительного мира, природных явлений и т. д. Все слова приведены в ныне существующей графике, после чего в скобках указываются фонетическая транскрипция слова или словосочетания и его значение. При передаче записи селькупских слов различными собирателями (М. А. Кастрен, Г. И. Пелих и др.) часто сохраняется оригинальное написание, так как не всегда ясно, из какого конкретно говора данное слово было записано и какой должна быть реконструируемая «точная» лингвистическая форма. В конце словаря помещены индексы селькупских терминов и русских слов с их селькупскими соответствиями.

Словарные статьи на североселькупском материале написаны в основном А.И. Кузнецовой и О.А. Казакевич, на южноселькупском - Н.А. Тучковой и А.А. Ким-Малони. Текст о диалектах селькупского языка написан С.В. Глушковым; им же сделана фонетическая транскрипция к южноселькупским терминам.

Энциклопедия имеет **Приложение** из фольклорных текстов на тазовском (северном) и чумылькупском (южном) диалектах. Северные тексты подготовлены к публикации А.И. Кузнецовой и О.А. Казакевич, южные тексты - А.В. Байдак.

Богатый иллюстративный ряд энциклопедии представлен как полевыми фотографиями авторов словаря (1990 - 2000-е гг.), так и снимками других исследователей, краеведов и фотографов - И.С. Фатеева (1938 г.), А.П. Дульзона (1952 г.), Т.Ю. Кобзаревой (1971 г.), Н.Л. Чугунова (1992 г.), К.Г. Шаховцова (2001 г.). Некоторые иллюстрации воспроизводятся по опубликованным ранее источникам, как, например, рисунки селькупов, учившихся в школе пос. Янов Стан в 1920-е гг., детали селькупского шаманского костюма, селькупские орнаменты [Прокофьева 1961; Иванов 1954; Рындина 1995]. Для характеристики селькупской культуры даны изображения культовых и бытовых предметов, хранящихся в Томском и Колпашевском краеведческих музеях. Графические рисунки селькупской утвари выполнены Т.В. Лукашенко. Кроме того, в работе использованы рисунки художника-графика А.Д. Тимофеева, основная часть которых создавалась специально для данного издания, и рисунки художника М.И. Плотникова. Техническая обработка иллюстративного материала и подготовка его к публикации осуществлены Л.М. Захаровым, Т.Е. Реут, Т.И. Черновой, В.Б. Малиновским.

Н.А. Тучкова

СЕЛЬКУПЫ

Современный селькупский этнос состоит из двух территориально изолированных групп - южной (нарымской) и северной (тазовско-туруханской). Общая численность селькупов в РФ, по переписи 1989 г., 3564 чел. Селькупский язык, образуемый многочисленными диалектами и говорами, относится к самодийской группе языков уральской языковой семьи.

Обобщенное название ***селькупы*** было дано по самоназванию одной из групп северных селькупов, обитавших в бассейне р.Таз. Процесс распространения данного этнонима на все диалектно-локальные группы протекал в течение 1930-1980-х гг.

Диалекты селькупского языка

В известное историческое время, несмотря на активные процессы ассимиляции, перемешивания и миграции, происходившие в среде селькупского населения, в селькупском языке документально фиксировалось множество диалектов и говоров. Диалектная раздробленность селькупского языка на синхронном срезе является неоспоримым фактом, в то же время изменение (нарастание или сглаживание) диалектных различий в диахроническом плане в настоящее время оценить сложно. Сейчас язык селькупов представляет собой конгломерат диалектов и говоров, каждый из которых сохраняет своеобразие и имеет вполне отличимые особенности. Общелитературный селькупский язык не сложился из-за отсутствия письменности.

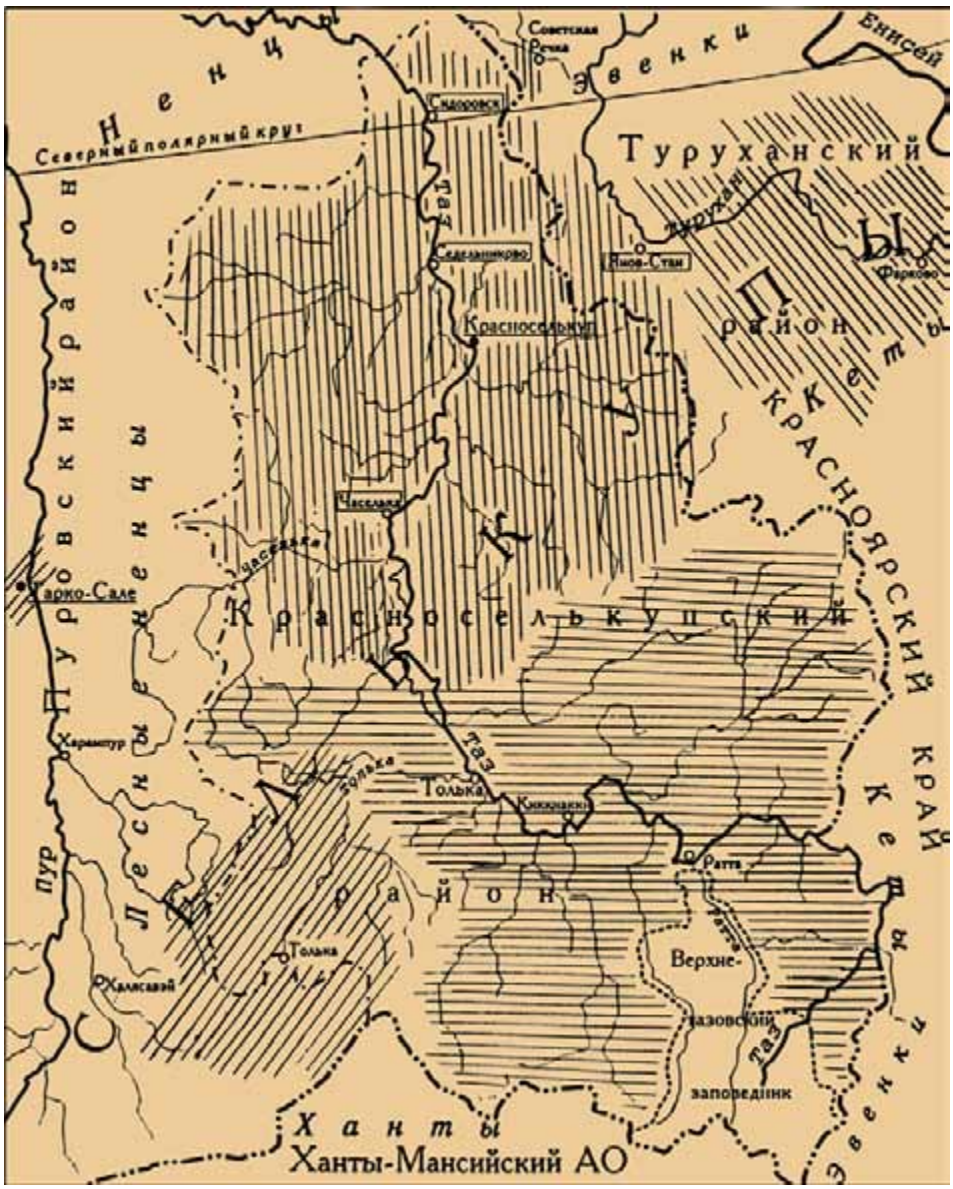
Исследованием селькупского языка и разграничением его диалектов занимались [Castren 1855; Donner 1924; Прокофьев 1935; Hajdu 1968; Dulson 1971; Janurik 1978; Морев 1978; Katz 1979; Хелимский 1985; Беккер, Алиткина, Быконя, Ильяшенко 1995].

Существуют и, в зависимости от целей и задач каждого конкретного исследования, могут применяться различные классификации диалектов селькупского языка той или иной степени детализации. В настоящее время представлены два принципа классификации селькупских диалектов: географический и этнонимический (последний учитывает собственные названия локальных групп селькупского этноса). Существенно, что как степень детализации, так и принцип диалектного членения, избираемые конкретным исследователем, в целом рисуют сходную картину селькупских диалектов.

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

В настоящее время северную группу составляют **среднетазовский** (Сидоровск, Красноселькуп, Часелька), **верхнетазовский** (Толька Красноселькупского р-на, Кики-Акки, Ратта, отдельные носители имеются также в Келлоге, Сургутихе, Бакланихе), **ларьякский** (**верхнетолькинский**) (Толька Пуровского р-на, Тарко-Сале), **баишенский** (Фарково, Туруханск) **диалекты.** Самоназвание данной части селькупов было переосмыслено как название всего этноса, поэтому к северным диалектам по этнонимичес-

Северные селькупские диалекты



кой классификации можно применять термин диалект(ы) собственно селькупов.

Иногда локальные варианты селькупского языка, на которых говорят северные селькупы, объединяют в один **северный, или тазовско-туруханский, диалект**; в этом случае каждый из локальных вариантов определяется как говор. Соответственно, выделяются **среднетазовский, верхнетазовский, верхнетольккинский (ларьякский) и баишенский говоры.**

В центральную группу входят **тымский** (Нюльядрово, Ванджилькынак, Лымбелькарамо, Пылькарамо, Компас, Кананак, Напас, Кочеядрово, Варгананджино, Кулеево, Нёготка, Назино, Усть-Тым, Колгуяк, Казальцево), **васюганский** (Каргасок, Ново-Югино, Старо-Югино, Маргино, Наунак, Усть-Чижапка, Верхне-Вольджа) и **нарымский** (Тебинак, Пыжино, Нарым, Тюхтерево, Ласкино, Басмасово, Мумышево, Невальцево, Сагандуково, Горелый Яр, Нельмач, Пудино) **диалекты**. По этнонимической классификации данная группа диалектов называется диалект(ы) чумылькупов.

В пределах южной группы дифференцируются **среднеобской** (Инкино, Киярово, Езенгино, Иванкино, Тяголово, Иготкино, Тогур, Испаево, Конерово, Островные, Колпашево, Баранаково, Тискино, Костенкино, Ново-Сондорово), **чаинский** (Старо-Сондорово, Чалково, Тайзаково), **кетский** (Белый Яр, Карелино, Мулешка, Клюквенка, Тайна, Алипка, Максимкин Яр, Степанкино, Меташкино, Пирино, Усть-Озерное, Урлюково, Лукъяново, Зубреково, Марково, Лосиноборск, Налимкино, Айдара, Маковское) и **чулымский диалекты**. По этнонимической классификации данную группу диалектов образуют диалект(ы) шёшкупов, или шёшкумов (Средняя Обь), диалект сюссыкумов (Кеть, Чая) и диалект тюйкумов (Чулым). Применяемый термин **верхнеобской диалект** имеет двоякое значение. Под ним могут пониматься либо крайне южные говоры (Чая, Чулым, Верхняя Обь), либо собственно говоры Верхней Оби, в настоящее время исчезнувшие, поэтому выделение особого верхнеобского диалекта, хотя и возможно, является, вероятно, малооправданным.

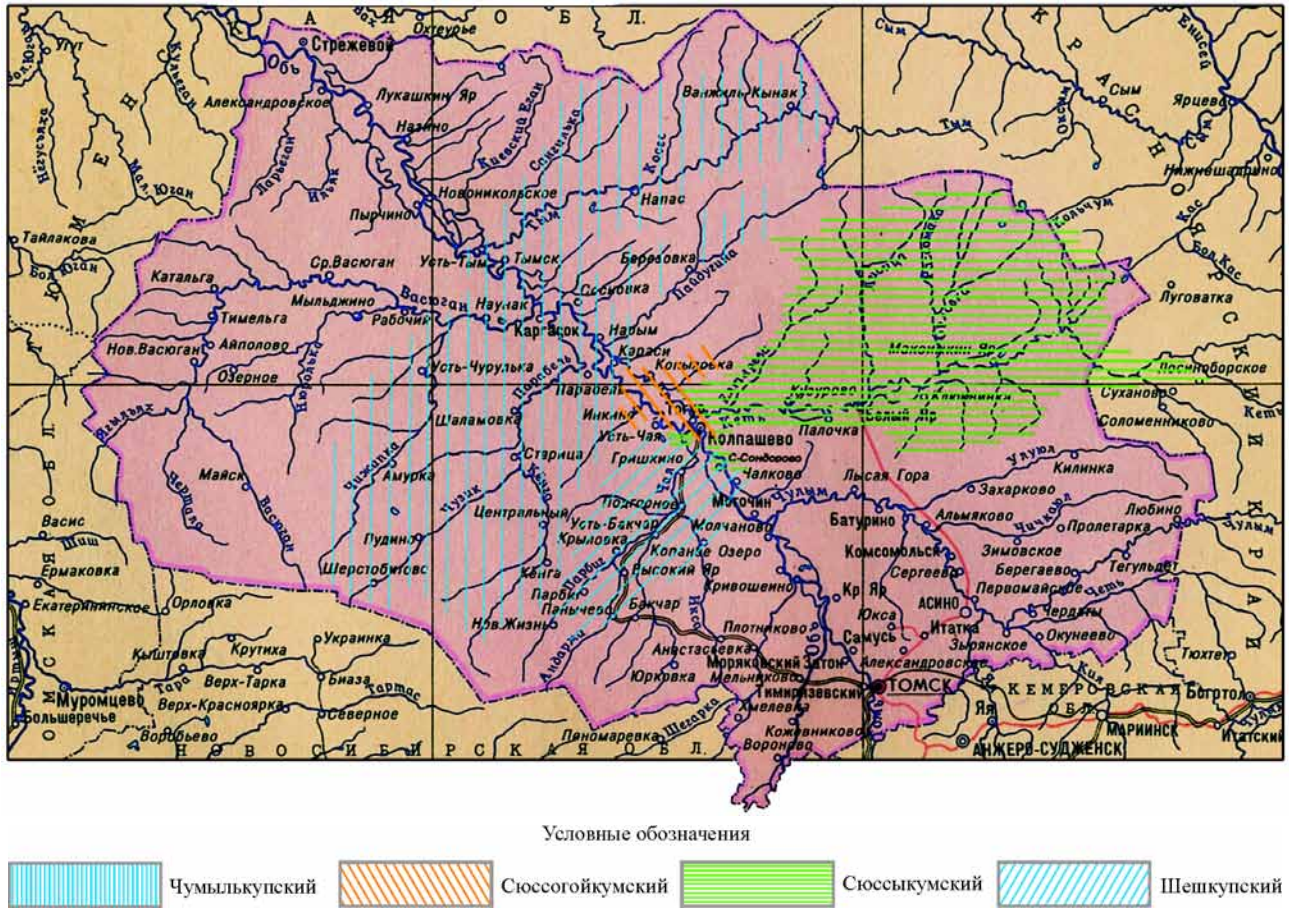
Наиболее репрезентативные, полные и обобщающие материалы представлены по следующим диалектам: тазовский, или северный (диалект собственно селькупов), кетский (диалект сюссыкумов), среднеобской (диалект шёшкупов, или шёшкумов), нарымский и тымский (диалекты чумылькупов).

С.В. Глушков

Южные (нарымские) селькупы (в трудах исследователей XIX в. - томские самоеды, остяко-самоеды Томской губернии) - один из коренных народов Томской области. Общая численность, по переписи 1989 г., - 1347 чел.; по переписи 1859 г., самоедов в Томской губернии числилось 6521 «душа обоего полу». Ареал обитания южных селькупов практически полностью локализуется в пределах современных административных границ Томской области - в Каргасокском (547 чел.), Парабельском (169 чел.), Верхнекетском (147 чел.), Колпашевском (236 чел.) районах; небольшое количество селькупов (от 10 до 30 чел.) есть также в Александровском, Бакчарском и Молчановском районах, а также в областном центре - г.Томске.

На русском языке селькупы называют себя *остяками*. Этот внешний этноним, закрепившийся на Средней Оби за самодийским и угорским населением с XVII в., за четыре века стал для них при-

Южные селькупские диалекты



вычным и родным и в конце XX в. воспринимался как самоназвание.

Внутри южных селькупов выделяются этнолокальные группы, которые сохраняются и поныне: *čūmiľqup - чумылькупы* (обитатели бассейнов рек Тыма, Васюгана, Парабели и Оби в районе Нарыма), *šōšqup - шёшкупы* (жители Оби в районе между средним и верхним устьями р.Кети - пос.Иванкино - Колпашево), *sūssiqum* (*qētqij qūla*) *- сюссыкумы* («реки Кети люди») *sūssiqum* (*tāmij qoltuγūj qūla*) *- сюссыкумы* («верхнеобские люди») - (на р. Оби между устьями Чаи и Чулыма). В недавнем прошлом (в кон. XIX - нач. XX в.) отдельно выделяли группы, ныне исчезнувшие: *sūssoγōjqum - сюссогойкумы* (население р.Чаи), *ťūjqum - тюйкумы* (селькупское население низовий Чулыма, фигурирующее в некоторых сочинениях как этнографическая группа *pajγūla*, - см. например [Пелих 1981]).

Для этих самоназваний предложены следующие этимологии: формант *-qum* / *-qup* - «человек», *-γūla / -qūla* означает «народ», «люди»; *čūməl'* - «земляные» (*čū* «земля», «глина»), *šōš*, *sūs* - «лесные» (<*šōt*, *sūt* - «пойменный лес; лес около поселения; лес»).

В течение XX в. в южноселькупском этнолингвистическом ареале стабильно фиксировались интенсивные процессы языковой ассимиляции селькупов, которые в настоящее время привели к тому, что селькупская речь практически вышла из употребления, уступив место русскому языку. По данным Л.Т.Шаргородского, проводившего этностатистические исследования среди селькупов в 1980-е гг., 92% среднеобских селькупов свободно владеют русским языком - разговаривают, читают, пишут. В возрастных группах до 35 лет количество селькупов, свободно владеющих русским языком, равно 100%; и, наоборот, селькупским языком свободно владело всего 14,6% респондентов-селькупов - в основном это представители возрастной группы старше 60 лет; 60,2% селькупов Среднего Приобья вообще не владеют селькупским языком, а в некоторых половозрастных группах лица, владеющие селькупским языком, просто отсутствуют [Шаргородский 1994]. У всех территориальных групп селькупов Томской области передача селькупского языка младшим поколениям прекратилась.

Наиболее распространённый антропологический тип южных селькупов определяют как обь-иртышский тип уральской расы. Их (по сравнению с северными самодийцами) характеризует ослабление монголоидных черт - депигментация волос и особенно глаз, усиление роста бороды, уменьшение уплощенности лица и выступания скул, уменьшение частоты эпикантуса и пр. У них отчетливо проявляется отклонение в сторону южносибирского (североалтайского) антропологического типа. По размерам головы и лица нарымские селькупы ближе всего оказались к североалтайской группе тубаларов [Аксянова 2001]. Однако активный процесс метисации селькупского и русского населения в Томской области, фиксируемый на протяжении последних двух столетий, привел к тому, что и по антропологическим показателям южные селькупы фактически влились в русский этнос - по обобщенным измерительным показателям селькупско-русские потомки мало отличаются от местных русских. В связи со всем вышеизложенным некоторые исследователи считают, что современные потомки южных селькупов, продолжая именоваться «остяками», фактически превратились в одну из этнографических групп русского населения Средней Оби [Аксянова, Шпак 2000; Хелимский 2000].

По археологическим данным, район верхнего отрезка Средней Оби с прилегающими к нему обскими притоками был местом формирования и становления селькупского этноса. Археолог Л.А.Чиндина с праселькупской общностью непосредственно связывает *рёлкинскую* археологическую культуру (VI - IX вв. н.э.), которая, в свою очередь, в культурном плане является наследницей кулайской археологической культуры железного века, сложившейся в Сургутско-Нарымском Приобье (V в. до н.э. - V в. н.э.). Таким образом, южные селькупы, вероятно, являются автохтонным населением на территории своего исторического обитания.

С IX в. в Томском Приобье начинается активное движение тюрков и их контакты с праселькупским населением, а в Сургутском Приобье обосновываются племена древнехантыйской культуры. Миграционное давление тюрков с юга и хантов с северо-запада вынудило к миграциям и селькупское население. С Чулыма и Чаи фиксируется миграционная волна на Обь и на Кеть, а затем по верховьям кетских притоков - на Таз (об этом говорят данные топонимики); селькупское население среднего течения Васюгана частично перешло на Обь и на Тым, частично было ассимилировано хантами.

С XVI в. начинается освоение Среднего Приобья русскими. Отрядам русских казаков, вступившим в Среднее Приобье завоевателями, селькупы противопоставили свое военно-политическое объединение, известное в истории под названием «Пегая орда». Во главе объединения стоял князь Верхнего Нарыма Воня. Нижний Нарым возглавлял князец Кичей, связанный с Воней узами родства (его внучка была замужем за сыном Вони по имени Тайбохта). В Пегую орду входил также парабельский князец Кирша Куня(з)ев со своими воинами. Всего, по сведениям 1596 г., «у Вони князя с братьею и с детьми собирается с 400 человек, а все около его ходом с днище, а иные де волости подошли к Воне близко ж» [Миллер 1999].

Воня не только упорно отстаивал свою независимость и уклонялся от уплаты ясака, но и склонен был перейти в наступление, грозил «собрався с своими людьми и с дальними волостьми приходить к городу Сургуту». Считают, что он даже вступил в сношения с Кучумом, подкочевавшим для совместных действий к Пегой орде. Русским удалось закрепиться на селькупской территории благодаря строительству Нарымского (1596) и Кетского (1597 / 1602) острогов. Первоначально вновь приобретенная территория входила в состав Сургутского уезда, а в Кетский и Нарымский остроги присылались «годовальщики». В 1605 г. Кетск выделился в самостоятельный город, а между 1612 и 1618 гг. самостоятельным городом со своим воеводой стал Нарым, административно были выделены Кетский и Нарымский уезды.

Главным последствием присоединения южноселькупских земель к Российскому государству для местных жителей стало обложение их ясачной повинностью. Для упорядочивания сбора ясака вся территория была поделена на следующие инородческие волости: в Нарымском уезде - Нижне-Нарымскую и Верхне-Нарымскую, четыре Парабельские, Ларпицкую, Пиковскую, Нижне-Тогурскую и Верхне-Тогурскую (Порубежную), Большую и Малую Чурубаровские и Чаинскую; в Кетском уезде - Киргеевскую, Нянжинскую, Питкинскую, Иштановскую, Кашкинскую, Лелькинскую. Границы волостей совпадали с родоплеменными структурами селькупов.

Деление на Верхний и Нижний Нарым (от сельк. *ńur* - ‘заболоченное место, пойма реки; место с низкорослым ле-

сом; луг', *ńar* - 'болото; тундра; открытое светлое место') существовало, вероятно, еще в дорусский период. Для селькупов - обитателей речной поймы - всегда была характерна привязка своего места обитания к течению реки, и эта особенность сохранилась в селькупской среде вплоть до конца XX в. в виде деления на «верховских» *tāmil'qup* и «низовских» *taγil'qup* остяков (относительно течения Оби).

Христианизация среди селькупов началась в первые десятилетия XVIII в. «при старании» Сибирского митрополита Филофея Лещинского (схимонаха Феодора). В 1717 г. он направил нескольких священников и монахов с миссионерской целью в Нарымский и Кетский уезды, где они обращали в христианство местное население и учредили 5 церквей. О столкновениях между миссионерами-крестителями и инородцами Нарымского края сведений нет, напротив, некоторые князцы отмечены в лояльности к новой власти и ее вере, как, например, князец Итку в Тогурско-Порубежной волости и князец Бигодя (Тобульдзин) в Нижне-Тогурской волости, оказавшие «особенное влияние на крещение» местных жителей. В Нижне-Нарымской волости появилась даже целая деревня из новокрещеных остяков, переселившихся на новое место и пожелавших жить христианской жизнью. Однако многие инородцы, избегая крещения, бежали, как, например, жители юрт Тяголовых «в числе 70 человек убежали в Мангазею или в Обдорск»; от крещения из остяцкого городка Керенанэт бежал князец Арач со своим народом, обосновавшийся сначала в юртах Конеровых на Оби, затем уехавший на обской приток и «умерший там некрещеным» [Буцинский 1893; Плотников 1901].

Для надзора за жизнью новокрещеных инородцев была установлена должность «закащика», которому вменялось в обязанность следить, чтобы «новокрещенцы не изменяли новой вере, посещали храмы Божии, не ели всякой скверны и вобще жили по-христиански». В Нарымском и Сургутском округах исполнение этой обязанности было возложено на священника Сидора Иванова. Ему предписывалось «объезжать эти округи, наставлять новокрещенцев в вере, жечь идолов, наказывать инородцев за употребление в пищу зверей и проч.». Есть свидетельства, что «он ревностно исполнял свои обязанности» [Буцинский 1893].

Южные селькупы вели полуоседлый образ жизни. Исходя из определенной разницы в соотношении рыболовства и охоты, у них существовало разделение на лесных - *mačį̈l'qup*, обитавших на обских притоках, и обских жителей - *qoltaqup*. Хозяйство обских селькупов в значительной степени было ориентировано на добычу в Оби рыбы ценных пород. Система жизнеобеспечения лесных селькупов основывалась преимущественно на охотничьем промысле.

Основным промысловым животным, которое селькупы добывали именно для пропитания, являлся лось. Его добывали весной гоньбой по насту, а также устанавливая самострелы около болот, куда они заходили на кормежку. Стрелы на лося делали с тонким железным наконечником, ствол стрелы надрезали, чтобы, войдя в тело, она переломилась, и зверь не смог бы ее вытащить. Раненый лось не уходит далее 12-15 метров.

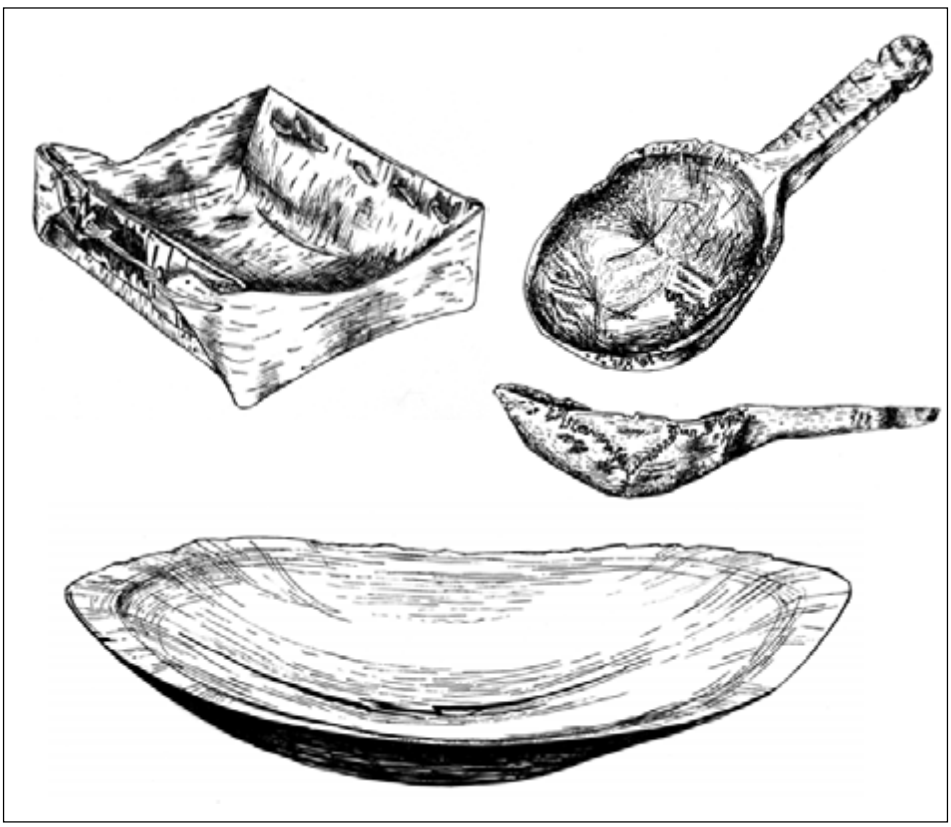
Как известно, охотничий сезон делится на два периода: осенний, по неглубокому снегу, и зимне-весенний. До середины XIX в. активным орудием охоты у селькупов были лук *ɛ̨nd* и стрелы: *kwā* (с железными наконечниками) и *tišše* (все остальные). Со второй половины XIX в. их стали вытеснять ружья *puškan*

- «пушка» или *tūl'šе* (видимо, связано с *tūl'šе* - «огненный язык» или *tūl' tišše* - «огненная стрела»). Однако реальное преобладание огнестрельного оружия над ловушками и луком со стрелами началось с середины XX в. Еще в 1920-х гг. ружья были редки и дороги.

Соболя и белку селькупы добывали активным способом - выслеживали с помощью собаки и стреляли, стараясь не испортить шкурку. Белка была основным промысловым пушным объектом охоты у южных селькупов. Горностая и колонка еще в недавнем прошлом ловили исключительно деревянными ловушками ущемляющего действия - черканами. На лису, росомаху, выдру селькупы охотились более сильной ловушкой ударнодавящего типа - кляпцом.

Для всех селькупов наиболее гарантированным питанием являлась рыба, добываемая практически круглогодично в реках и пойменных озерах. Рыбу селькупы ловили как сетями, так и ловушками (запорами из кольев, котцами, мордами, самоловами, фитилями, чердаками).

Основным средством передвижения южных селькупов является долбленая лодка - *and.* На русском языке ее называют *облас***о***к*. Лодки делают из ветлы (род ивы), осины или кедра. Селькупы учатся плавать на нем с раннего детства. Гребут одним веслом *lab*, которое делают из ствола кедра (не срубая при этом само



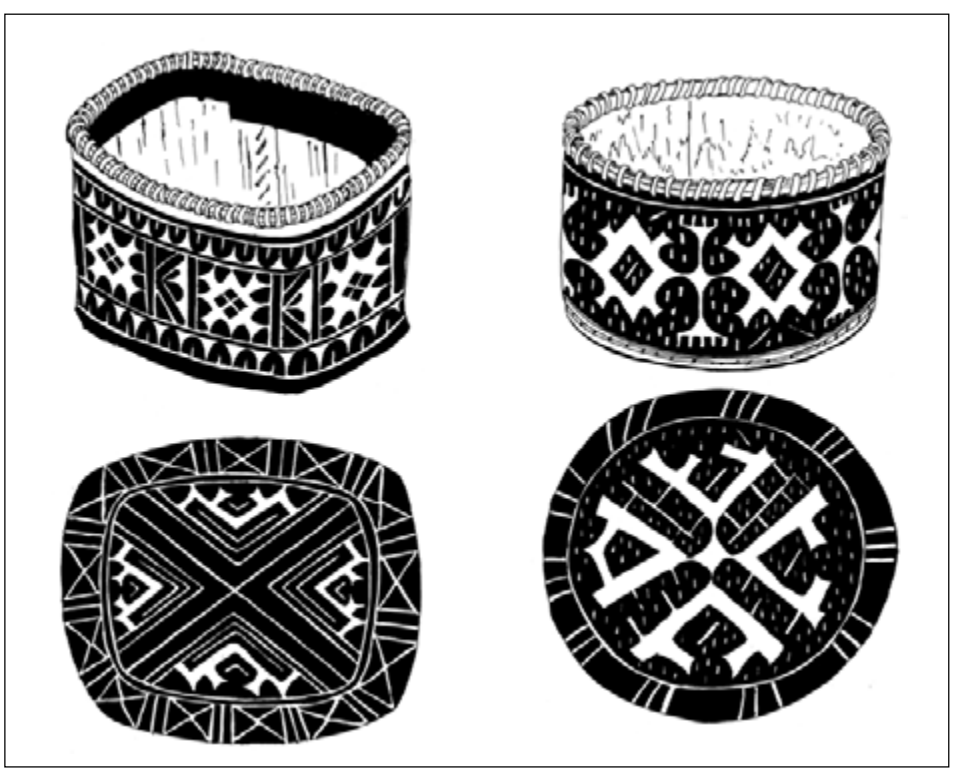
Селькупская утварь. Худ. *Т.В. Лукашенко*

дерево) или из черемухи. У селькупского весла обязательно есть навершие *mul'ga.* На рыбалке навершием-мульгой подцепляют и вытаскивают из воды сети.

Собирательство занимало значительную долю в хозяйственной деятельности селькупов. Оно имело жестко ограниченные природой сроки: бересту заготавливали в мае до распускания листвы, в июле, пока цветет шиповник, и в сентябре после листопада. Кору обского тополя (балберу) драли в мае-июне - из нее изготовляли поплавки, а также сдавали в заготконторы, где ее принимали по весу. Ягоду собирали с июля по сентябрь. На добычу кедровых шишек (шишкобой) выходили после 16 сентября. Все эти занятия, кроме сбора балберы, сохраняются и в начале XXI в.

Под влиянием тюрков и русских у селькупов стало развиваться домашнее животноводство (лошади, коровы, овцы, позднее свиньи и домашняя птица), а в XX в. - огородничество. Навыки скотоводства (в основном - коневодства) были известны предкам селькупов, обитавшим на территории Нарымского Приобья в кулайский и рёлкинский периоды. Проблема существования южноселькупского оленеводства является дискуссионной.

С появлением в хозяйстве селькупов лошадей и коров им пришлось выкраивать в своем хозяйственном календаре значительный период (июль-август) для заготовки сена. Особенно это коснулось селькупов, проживавших в приобских поселках, через которые проходил зимний путь из Томска в Каргасок и далее на



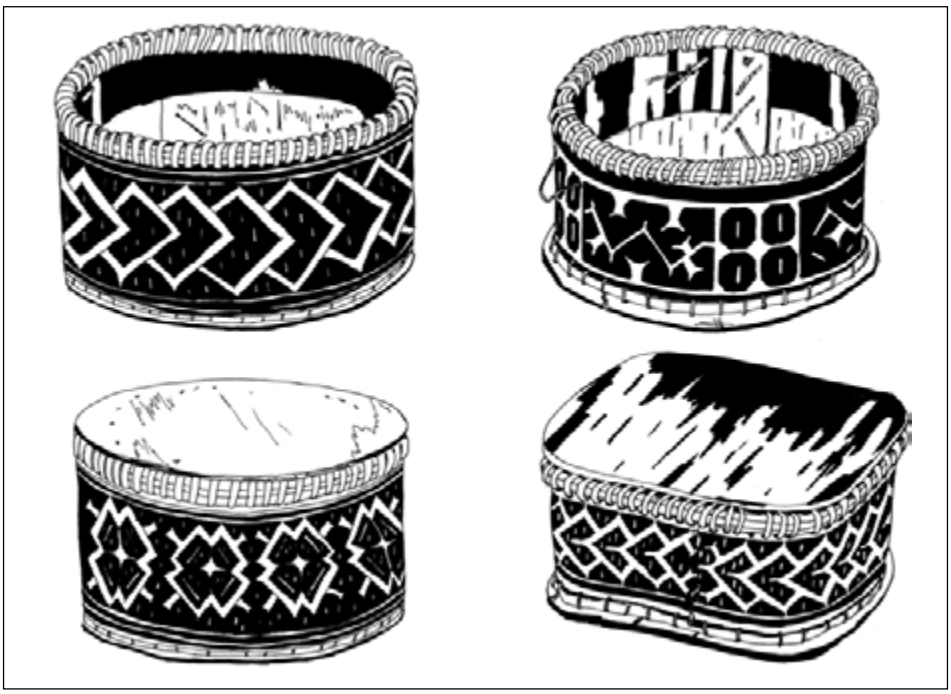
Селькупская утварь. Худ. *Т.В. Лукашенко*

север вниз по Оби. Им нужно было заготавливать сено не только для своего домашнего скота, но и для «дорожных», т.е. проезжающих мимо транспортных обозов. Поэтому летняя заготовка сена в пойме Оби уже в конце XIX - начале XX в. приняла характер коллективной страды.

Картошку селькупы начали сажать с 1920-х гг., прочие огородные культуры входили в обиход в течение 1930-1950-х гг. Однако остяки-мужчины старшего поколения еще долго все, что растет в огороде, презрительно называли *hiŋrg* - «пустая трава». Сейчас практически все селькупские семьи имеют огороды разной степени ухоженности. В хозяйстве держат лошадей и коров, а также кур, овец и свиней, которых в первой половине XX в. держали немногие. Таким образом, животноводство и огородничество стали существенным компонентом их системы жизнеобеспечения, во многих семьях вытеснив охоту и рыболовство с лидирующих позиций.

Жилища селькупов имели разнообразную конструкцию и форму. Исследователи выделяют у южных селькупов несколько типов жилищных конструкций: каркасную коническую постройку (чум); каркасную наземную постройку типа «скат-кровля»; каркасную конструкцию в виде полуцилиндрического свода, установленного на лодке; каркасную усеченно-пирамидальную и каркасно-самонесущую пирамидальную постройки; каркасно-самонесущую призматическую углубленную в землю (*karamo*) и постройку с самонесущими стенами (изба-сруб).

Конструкция типа конического чума из жердей фиксируется в XIX-XX вв. крайне слабо (есть только фрагментарные сведения). Каркасно-самонесущая пира-



Селькупская утварь. Худ. *Т.В. Лукашенко*

мидальная постройка известна по материалам с реки Кети, и практически отсутствуют о ней сведения на других реках южноселькупского ареала. Информация о каркасно-самонесущем призматическом углубленном в землю жилище (землянке *карамо*) достаточно репрезентативно представлена во всех районах обитания южных селькупов (особенно детально - у селькупов, живущих на берегах Оби). Однако по современным данным археологов, глубокие жилища редко встречались в историческом прошлом на территории Западной Сибири. С достаточной долей вероятности можно предположить их местное, но позднее развитие из промыслового укрытия-ямы, перекрытой жердями и ветками. Напротив, явно древнее и автохтонное развитие на территории Среднего Приобья (по совокупным сведениям археологии и этнографии) имеют каркасные усеченно-пирамидальные постройки, бытовавшие в селькупской среде вплоть до середины XX в. как жилища на промысле или хозяйственные постройки на территории стационарного поселения.

Селькупские поселения обустраивались исключительно в прибрежной зоне, на берегу водоемов - рек, озер. Выбор местности для поселения подразделялся обычно на два варианта: либо люди селились непосредственно в пойме реки - на верхней границе поймы, т.е. в переходной полосе между пойменным лугом *ńur* и пойменным лесом *šōt,* либо на краю речной террасы, не затопляемой во время весеннего половодья (*qē, türbar, soq*). Обычно южноселькупские стационарные поселения располагались в местах впадения притоков в более крупную реку, чаще на противоположной от устья стороне притока, реже - непосредственно у устья. В номинации поселка, как правило, отражалось название реки-притока.



Селькупская утварь. Худ. *Т.В. Лукашенко*

Тымские селькупы в 1930-е гг. (снимки 1-21). ***Фото И.С. Фатеева***
(из фондов Колпашевского краеведческого музея)



1. Жители юрт Тёдель-Кынак



2. Алёна Пыршина с ребёнком собралась на охоту



3. Алёна Пыршина готовит стружку в колыбель



4. Свайный амбар. Юрта Югина Ф.П.



5. Югин Анатолий с женой и ребёнком



6. Юрты Кананак. Бабушка Арина

У южных селькупов в XIX - начале XX в. можно выделить следующие типы поселений: круглогодичные стационарные + сезонные для промысловиков без семей (в лесу или на местах рыбной ловли); стационарные зимние + переносные для других сезонов; стационарные зимние и стационарные летние (например, Напас Зимний и Напас Летний, Кулеевы Зимние и Кулеевы Летние и др.). В стационарных селькупских поселениях была планировка, близкая к линейной, вытянутая вдоль берега водоема. В XX в. в национальных поселках фиксируется уличная планировка.

В южноселькупском ареале известно около двухсот стационарных селькупских поселений. Наблюдаются также



7. Юрта Филиппа Павловича Югина около Лымбель-Карамо



8. Рыбаки юрт Лымбель-Карамо. Бригада Ивана Маргина



9. Изба остяка Кондратия Арнянгина. Юрты Нёготка



10. Бригада Ивана Маргина на песке. Пьют чай



11. Юрты Нёготка

группы поселений, где в разные годы происходила концентрация селькупского населения (особенно значительная в середине XIX в.): на Тыму - юрты Напас и Кулеевы, на Чижапке - юрты Колкынак, на Парабели - юрты Соиспаевы, на Оби - целые группировки крупных поселений: Колгуякские, Ачангины, Казацкие, Тибинакские; Пыжины, Тюптеревы, Мысовые, Чиряевы, Ласкины; Мумышевы, Невальцевы, Басмасовы, Сагандуковы; Иванкины, Инкины, Чаршины, Теголовы, Иготкины; Баранаковы, Тайзаковы, Сондоровы, Сунгуровы; Амбарские, Былины, Верхнесаровские, Казырбакские, Тугулинские. По данным переписи 1859 г.,



12. Акка (старица) выше Кананака. Делевой запор



13. Юрты Варгананжины. Общий вид

в каждом из этих поселков численность населения была в пределах 100-150 человек. До 1930-х гг., т.е. до массовой ссылки в Нарымский край и массовых русско-селькупских брачных предпочтений, выделенные поселочки-юрты реально были местом концентрации селькупской этничности, куда стремились вернуться после многолетних миграционных передвижений по просторам Нарымского края те, кто в них родился.

В настоящее время большинства селькупских поселений не существует. Оставшиеся (Напас, Нельмач, Старо-Югино, Максимкин Яр, Старо-Сондорово и др.) во многом утратили свой селькупский



14. Рыбацкий стан



15. р.Тым

колорит. Сейчас селькупские семьи проживают в домах, построенных в 1960 - 1980-е гг. Они стандартной планировки и выполнены из бруса.

Современная одежда южных селькупов исключительно покупная. В прошлом в качестве верхней одежды у них известны шубы из «сборного меха» - *pōnǯiľ-porγ*, так как характерной их особенностью является наличие мехового подклада, собранного из камусов мелких пушных зверьков - лапок соболя, белки, горностая, колонка, рыси. Работа по сшиванию меховых кусочков для одной шубы была долгой и кропотливой. Сборный мех сшивали вертикальными полосами. Цветовой подбор делали так, чтобы мех «переливался», т.е. цветовые оттенки пе-



16. Скот во дворе. Юрты Малый Компас



17. Рыбацкий стан

реходили друг в друга, или строили его на контрасте, выдерживая шахматный порядок. Из мехового полотна шили шубу ворсом внутрь, а сверху её обшивали тканью, по возможности дорогой, - сукном или плюшем. Женские шубы были длинные (до щиколотки), мужские - чуть ниже колен. Длинная женская шуба из сборного меха представляла собой значительную семейную ценность. В XIX в. такая шуба была обязательным свадебным подарком невесте от родных жениха.

У мужчин-селькупов в качестве промысловой одежды бытовали также короткие шубки мехом наружу *kɨrńa* из меха оленя или заячьих шкур. В XIX-XX вв. широкое распространение получили ов-



18. Ночевка остяков в пологах



19. Свайный амбар. Селькупы Арнянгины. Юрты Нёготка

чиные тулупы и собачьи дохи - зимняя одежда на дальнюю дорогу, а также суконные зипуны. В сер. XX в. их вытеснила стёганая фуфайка. Нижняя плечевая одежда - рубахи и платья *qaborγ* - вошла в обиход в XIX в. Женские платья шили на кокетке - «перелинке», с воланом - «амбарой» на подоле. Подпоясывали плечевую одежду мягкой тканой опояской или кожаным ремнем. Поясная одежда - штаны из ровдуги - *pümb* известна как мужская одежда. Селькупские женщины до сер. XX века повседневно штанов не носили, используя вместо них вязаные чулки - *čulg*. Зимой, уходя в тайгу на длительное время, и мужчины, и женщины надевали «верхние штаны» - *ɛnɛl-pümb*, присборенные у щиколотки. Основным видом обуви у южных селькупов в нач. XX в. были кожаные чирки - *pō̄w*. Головные уборы - платок *qawpi* (его носили и мужчины, и женщины), шапка-капор и мужская остроконечная шапка из вертикальных клиньев, собранных к макушке. Рукавицы *nob* делали двойные: вязаные «исподки» и кожаные «верхницы». Есть сведения, что в прошлом штаны и рукавицы селькупы делали из рыбьих кож.



20. Юрты Малый Компас

Основу рациона питания южных селькупов составляла рыба. Ее варили (рыбный суп - *kaj*, с добавлением крупы - *ārmagaj*), обжаривали над огнем на палочке-вертеле (*čāpsu*), сушили, делали рыбную муку (*pors*). В пищу также шло мясо лося и боровой дичи. Широкое распространение получили покупные продукты: мука, масло, сахар, чай, крупы. В XX в. рацион селькупов пополнился мясом домашних животных и овощами.

Традиционное искусство южных селькупов представлено в основном скобленой орнаментацией берестяной утвари. Во второй половине XX в. орнаментом украшались прежде всего коробки, в которых хранились предметы женского рукоделия, а также табакерки и коробки для соли. Остальная посуда могла существовать и без орнамента. В XX в. практически утраченным в селькупской среде оказалось искусство составления «сборного меха» из лапок мелких пушных зверей.

В 1990-е гг. селькупы Томской области предприняли попытки к сохранению и возрождению своей традиционной культуры и родного языка. Этому способствовала организация активистами движения возрождения (З.Е. Баскончина, Н.П. Карнаев, И.Н. Карелин, В.К. Киргеев, Т.К. Кудряшова, И.Д. Лучин, М.Г. Ляксина, С.Н. Сычин, И.А. Тимонина и др.) общества (ассоциации) «Колта-куп» - «Обской человек». Последние годы президентом ассоциации был кетский селькуп Иван Николаевич Карелин; с сентября 2003 г. ассоциацию возглавляет пара-



21. Посёлок на устье Нёготской протоки

бельская селькупка Ирина Фёдоровна Шафранник.

В ряде селькупских поселков (Иванкино, Нельмач, Напас, Сондорово) с целью возрождения национальных традиционных промыслов были созданы предприятия и фермерские хозяйства, ориентированные на добычу рыбы и собирательство таежных даров; с 1995 г. в пос. Максимкин Яр Верхнекетского района успешно действует национальное лесоперерабатывающее предприятие. В течение 1990-х гг. в Томской области проведена значительная работа по созданию нормативной базы, направленной на улучшение социально-экономической ситуации среди коренных народов Севера. Практически все разделы законов, оговаривающие защиту интересов коренных малочисленных народов Севера Томской области, а также законы, непосредственно посвященные коренным народам, составлены с учетом предложений и замечаний членов общества «Колта-куп».

Значительную роль в сохранении селькупского языка и оживлении сфер его применения сыграла деятельность ученых Томского педагогического университета (В.В. Быконя, И.А. Ильяшенко, А.А. Ким, Ш.Ц. Купер, Н.П. Максимова), издавших учебники, словари и методические пособия по селькупскому языку для разных южноселькупских диалектов (Шёшкуй букварь (1993), Словарь селькупско-русский и русско-селькупский (1994), Сказки нарымских селькупов (книга для чтения на селькупском языке с переводом на русский язык) (1996) и др.). В пос. Иванкине, Парабели, Нельмаче началось преподавание селькупского языка (в Иванкине ряд предметов начальной школы ведется на селькупском языке, преподаватель Н.П. Иженбина). Деятельность селькупской интеллигенции и ученых привела к заметному повышению консолидации селькупского населения, к росту этнического самосознания и ответственности каждого, считающего себя селькупом, за судьбу своей культуры и языка.

Н.А. Тучкова

Северные (тазовско-туруханские) селькупы

Ушедшие почти четыре сотни лет назад далеко на север от наступления чужого мира северные селькупы сумели гораздо дольше, чем их южные соплеменники, сохранить традиционный образ жизни и язык. Движение селькупов на север непосредственно связано с приходом в Сибирь русских. После поражения Пегой орды часть племени *соргула*, входившего в Пегую орду, поднялась и двинулась на р. Вах, а оттуда на р. Таз. С другой стороны, на Енисей, а затем к северу в бассейн Турухана мигрировала часть племени *байгула*. Историки отмечают несколько волн селькупской миграции. В XVIII в. миграция из Нарыма нередко была связана с нежеланием принимать православие. Так, по преданию, около 70 человек, примерно половина жителей юрт Тягловых, расположенных на левом берегу Оби в среднем ее течении, уже в начале XVIII в., «избегая крещения», ушли в Мангазею.

Когда в XVII-XVIII вв. несколько селькупских родов пришли с Оби в бассейн Верхнего и Среднего Таза, там кочевали лесные энцы, и именно с ними селькупам пришлось вести ожесточенные войны за охотничьи угодья. Отвоевав для себя новое жизненное пространство и частично истребив, частично потеснив, частично ассимилировав энецкие роды, селькупы расселились в бассейне Верхнего и Среднего Таза и по левобережью Енисея от Елогуя до Турухана. Практически вся новая селькупская территория стала зоной интенсивных контактов пришельцев с соседними племенами: на юге - с хантами, на востоке - с эвенками и кетами, на западе - с лесными ненцами, а на севере - с ненцами тундровыми.

Постепенно в места, занятые северными селькупами, стали проникать русские. На Енисее контакты с русскими стали регулярными уже в XIX в. В бассейне Таза до 1930-х гг. эти контакты были спорадическими и превратились в регулярные лишь с коллективизацией, а начиная с 1950-х гг. они становятся все интенсивнее. Русский язык становится единственным языком школы, администрации, торговли, а с появлением в поселках радио и, телевизионной трансляции - и языком средств массовой информации. Сегодня русским языком владеют все северные селькупы, а для многих селькупских детей, а также для части взрослых это единственный язык, которым они владеют. Передача родного языка от родителей к детям есть лишь в некоторых семьях. Дольше всего селькупский язык сохраняется в сфере традиционной деятельности: рыбной ловле, охоте и транспортном оленеводстве. При этом, по материалам проведенных нами социолингвистических обследований [Казакевич, Парфенова 2000], обнаруживается, что ведущую роль в сохранении языка играет именно оленеводство, как требующее регулярного и длительного пребывания вне поселков, а значит, вне контактов с теми, кто говорит только по-русски, и с тем миром, о котором привычнее говорить на русском языке.

Если контакт селькупского языка с русским - это контакт языков разных «весовых категорий», то контакты селькупского языка с эвенкийским, кетским, хантыйским и лесным и тундровым ненецкими языками осуществляются в целом «на равных», и решающими факторами, определяющими результаты таких контактов, являются факторы узколокальные. Так, в языковом отношении юго-восточные (с. Ратта) и северо-восточные (пос. Советская речка) селькупско-эвен-

кийские контакты дали прямо противоположный результат: на юге наблюдается полная языковая ассимиляция эвенков селькупами, в то время как на севере скорее можно говорить о частичной ассимиляции селькупов эвенками.

Кеты долгое время были традиционными брачными партнерами северных селькупов. Среди предков многих тазовских и туруханских селькупов есть кеты. В селькупских поселках кеты были полностью ассимилированы селькупами. Предки-селькупы есть у многих кетов Бакланихи, Сургутихи и Келлога. Среди представителей старшего поколения в пос. Сургутихе, Бакланихе и Верещагине, а также в пос. Келлоге до сих пор можно наблюдать случаи кетско-селькупско-русского трехъязычия, причем селькупским языком в кетских поселках владеют не только выходцы из селькупско-кетских семей, но и те, кто имел друзей селькупов или промышлял вместе с селькупами, что случалось довольно часто в районе Налимьего озера, на Худосее, на Верхней и Нижней Баихе. Сегодня выходцы из селькупско-кетских семей этих поселков осознают себя, как правило, кетами, а говорят зачастую только по-русски.

Селькупы заимствовали у кетов немало фольклорных сюжетов и целые фольклорные циклы. Например, у тазовских и туруханских селькупов очень популярны легенды о кетском богатыре Бальне (в селькупской версии *Пална*). В фольклоре селькупов и кетов вообще довольно много общих сюжетов, но часто определить направление заимствования не представляется возможным: так, некоторые селькупские сказки об обычной женщине (*нӓтӓӈка*) и ведьме-лягушке (*тӧмнӓӈка*) напоминают кетские сказки о женщине и ведьме Колбасом, но параллели этому сюжету есть также в хантыйском и мансийском фольклоре. Иногда кетское происхождение конкретного варианта можно установить по комментариям самого рассказчика («Это кетская сказка») либо по мелким деталям, специфичным для кетской фольклорной традиции.

Верховья р. Тольки были и сейчас еще до некоторой степени остаются зоной контактов северных селькупов с ваховскими хантами. Вот что писал о развитии этих контактов в 1930 г. В. Скалон: «По преданию, около полувека (в действительности, вероятно, больше) тому назад один ваховский остяк (т.е. хант. - *О.К.*) из рода Куниных переселился с сыновьями на верховья реки Тольки. (...) Размножившись за это время и подкрепленные двумя семьями, переселившимися позднее, ваховские остяки заняли весь бассейн реки Тольки до системы озер Лозльто, на которых также осело три семейства Куниных. (...) Всего в настоящее время мы имеем в этом районе 15 семей ваховских остяков, из которых 12 рода Куниных, 2 - Каткалевых и 1 - Каминых. Смешавшись с течением времени с тазовскими остякосамоедами и не имея живой связи с Вахом, остяки в значительной степени усвоили их язык. Между собой они обычно изъясняются на местном языке, в некоторых семьях ваховский язык потерял значение родного, молодежь, а в особенности дети, часто не знают ваховского языка совсем. (...) Связь с Вахом поддерживается лишь состоятельной частью населения» [Скалон 1930, 130-131].

Сегодняшние жители Пуровской Тольки являются потомками тех самых Куниных, Каткалевых и Каминых. Практически у всех есть хантыйские предки, но все, кроме нескольких пожилых женщин, приехавших сюда с Ваха, считают себя селькупами. Подавляющее большинство взрослого населения (старше

15-18 лет) говорит по-селькупски. Знание ваховского диалекта хантыйского языка встречается здесь только у представителей старшего поколения (старше 55 лет).

Селькупско-ненецкие браки в прошлом были весьма редки. На западе - в Пуровском районе - это были браки с лесными ненцами (в хозяйственном плане лесные ненцы гораздо ближе селькупам, чем тундровые: они охотники и рыбаки, оленей держат в основном как транспортное средство), на севере - в Красноселькупском районе - с тундровыми ненцами. С лесными ненцами роднились селькупы Агичевы, чьи промысловые угодья находились на Чертовых озерах. Потомки ненецко-селькупских браков, попавшие в ненецкую среду, как правило, подвергаются языковой ассимиляции, хотя помнят о своих селькупских предках.

Северные селькупы называют эвенков *помпат* (верхнетазовский говор) или *туӈусыт* (баишенский говор), ненцев *қäлыт* ‘бродяги’, кетов *қӧнят*, хантов *лаӈаль қумыт* ‘язевые люди’. Следует отметить, что селькупы Пуровского района, будучи с ваховскими хантами в кровном родстве, используют этноним *лаӈаль қумыт* в качестве самоназвания, противопоставляя себя тазовским селькупам, которых они зовут *тӧс қумыт* ‘тазовские люди’. Туруханские селькупы (с. Фарково) называют себя *туруқат қумыт* ‘туруханские люди’, тазовских селькупов - *тӧсыт қумыт*, а селькупов бассейна р. Тольки (не только верхнетолькинских, но и нижнетолькинских) - *лаӈаль қумыт*.

Основными занятиями северных селькупов были и по сю пору остаются охота и рыболовство. В отличие от селькупского юга к ним добавляется транспортное оленеводство, исчезнувшее сегодня на Турухане, но все еще в какой-то степени сохраняющееся на Тазу и в бассейне Тольки. Подсобное значение имеет собирательство.

Единый годовой цикл промыслов, сложившийся у северных селькупов к XIX в., несколько отличался от южного. В выпущенной в 1927 г. краеведческой брошюре он описывается следующим образом: «Вместе с выпадением первых снегов остяк (речь идет о селькупах. - *О.К.*) собирает оленей, которые до того свободно бродили по тайге, и перекочевывает на зимовку. Там у него имеется полуземлянка из бревен, крытая дерном, с чувалом и окнами, затянутыми рыбьей кожей. Отсюда он предпринимает недалекие разъезды на промысел зверя, сторожит ловушки, добывает для еды птицу, причем в промысле участвуют все работоспособные члены семьи. По миновании темной поры, когда к тому же опромышлены окрестные зимовки, семья начинает кочевать, попутно продолжая промысел и постепенно продвигаясь к месту летовья. Перед вскрытием рек семья спешит устроиться на какой-нибудь речушке, чтоб начать летний лов рыбы» [Тугаринов 1927: 7].

Главным объектом пушной охоты селькупов в XIX-XX вв. была белка, в настоящее время - это преимущественно соболь. В Тазовской тундре значительное место в пушном промысле занимал и продолжает занимать песец; добывают также горностая и колонка. Для собственного потребления, ради мяса и шкуры, охотятся на лося и дикого оленя. Селькупы охотились и продолжают охотиться на медведя, но если раньше при этом соблюдались определенные ограничения, то сегодня практически все они сняты (что не мешает осуждению снятия старых запретов самими же охотниками). Большое значение для расширения рациона до сих пор имеет охота на боровую дичь. Раньше летом на озерах коллективно промыш-

Северные селькупы в 1970-е гг. (снимки 1-12) ***Фото Т.Ю. Кобзаревой***



1. Рыбацкие чумы на р. Таз недалеко от Красноселькупа. Июль 1971 г.



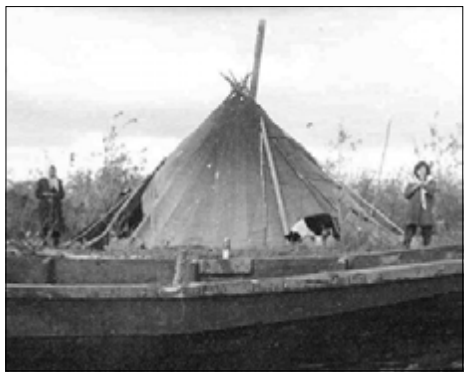
2. Сушка юколы. Рыбацкое стойбище на р. Таз недалеко от Красноселькупа. Июль 1971 г.

ляли линных гусей и уток. Обычно несколько семей съезжалось к озеру. На челноках загоняли гусей в один из заливов и сетями, натягиваемыми поперек залива, запирали им выход в озеро. Сверху гусей накрывали сетями и били их веслами, душили, ловили руками. Сейчас подобных массовых побоищ больше не устраивают.

Со второй половины XIX в. ружья стали главным орудием охоты, но еще в первой четверти XX в. пользовались в основном кремневыми и шомпольными ружьями. Долгое время параллельно с ружьем продолжали использовать лук, главным образом для охоты на птицу и на белку. Селькупский сложный лук славился среди соседних народов - ненцев, хантов, эвенков - и выменивался ими у селькупов. Стрелы имели различные наконечники, в зависимости от объекта охоты. Например, у стрел на белку наконечник был тупой, шишковидный, вырезанный вместе с древком. Самой распространенной ловушкой был и остается черкан. На территории своих охотничьих угодий одна семья когда-то ставила от 100 до 200 черканов. Черканы ставили на белку, горностая, колонка. Охотились черканами преимущественно женщины. Придя зимой в тайгу на свое охотничье место, мужчина оставлял в избушке семью и шел дальше в тайгу с ружьем и луком,



4. Аграфена Алексеевна Ирикова в своем чуме. С. Сидоровск. Июль 1970 г.



5. Рыбацкий чум на р. Таз недалеко от Красноселькупа. На переднем плане лодка. Июль 1971 г.



3. Берестяная дверь чума. С. Красноселькуп. Июль 1971 г.

а женщина оставалась с детьми в избушке и обходила каждый день «черканные дороги». За день она добывала черканами по 30-40 белок. Прежде широко был распространен самострел (поставушный лук). Его ставили и на мелкого, и на крупного зверя: на медведя, лося, росомаху, лисицу, колонка. Сегодня в качестве самострела иногда настораживают ружье (например, на медведя-шатуна). До сих пор очень распространена добыча куропаток силками. Этой охотой занимаются, как правило, дети с очень раннего возраста. Соболя до сих пор добывают капканами и сетью, песца - капканами и пастями.

Считается, что в хозяйстве северных селькупов рыбный промысел играл меньшую роль, чем на юге. Однако сегодня, как, впрочем, и прежде, именно рыболовство нередко обеспечивает основу питания семьи. На севере добывают осетра, нельму, омуля, муксуна, чира, налима, щуку, карася, окуня, язя, тугуна и др. Из рыболовных снастей самой распространенной является ставная сеть (*поққы*). На малых реках до сих пор для ловли рыбы ставят запоры (*кіньчи*).

Собирательство играло и играет в хозяйстве северных селькупов не последнюю роль, хотя, безусловно, оно никогда не было ведущей отраслью. На севере заготовляют ягоду (морошку, чернику, бруснику, клюкву) и дикоросы, а также орехи, хотя и в меньших масштабах, чем на юге.

Оленеводство у северных селькупов всегда имело чисто транспортную ориентацию и играло подсобную роль в охотничьем промысле. В начале XX в. сель-



6. Екатерина Захаровна Полина за выделкой оленьей шкуры. С. Красноселькуп. Июль 1971 г.



7. Заготовка юколы. Рыбацкое стойбище на р. Таз недалеко от Красноселькупа. Июль 1971 г.

купы, имевшие 200-300 оленей, считались богачами, у большинства было от 1 до 20 голов оленей, а среди туруханских селькупов было много безоленных.

Большинство верхнетазовских и туруханских селькупов летом строили для оленей теневые навесы и сараи. Для постройки таких сооружений и их использования обычно объединялось несколько семей. У входа в сарай или внутри него разводили дымокур. В сараях олени проводили весь день, спасаясь от жары и гнуса, а следовательно, и от истощения, а вечером уходили на пастбища. Иногда дымокуры устраивали под открытым небом, и к ним охотно собирались олени. С



8. Улов в берестяной коробичке. С. Сидоровск. Июль 1970 г.



9. Нарта, на которой хранятся зимние вещи. С. Красноселькуп. Июль 1971 г.



10. Кладбище с. Красноселькуп. Голова оленя, принесенного в жертву на похоронах. Июль 1971 г.



11. Кладбище у с. Красноселькуп. Июль 1971 г.

исчезновением комаров и появлением грибов (излюбленного корма) олени уходили далеко от дома, а поздней осенью снова подходили ближе к жилью. Сегодня, чтобы удержать оленей вблизи жилища, верхнетазовские селькупы строят к осени изгороди, огораживая обширное пространство пастбища на берегу реки, в то время как среднетазовские селькупы по-прежнему отпускают своих оленей на вольный выпас. Во времена колхозов и совхозов, когда на Среднем Тазу имелись сравнительно крупные стада, в общественном стаде практиковали заимствованный у ненцев табунный способ выпаса с круглосуточной охраной и даже применяли оленегонных собак.

Селькупы очень редко забивали оленей на мясо, как правило, только в случае угрозы голода, а также на свадьбу, похороны или при лечении по приказу шамана в качестве жертвы. Безоленные хозяйства раньше вынуждены были выменивать на пушнину у соседей оленьи шкуры, необходимые для пошива одежды, обуви, изготовления покрышек чума.

Селькупские олени, в особенности верхне-тазовские и туруханские, всегда были крупнее ненецких. Еще в 1930-е гг. у северных селькупов летом практиковалась верховая езда и вьючная перевозка грузов. Но в основном ездили на нартах (*қақлы*), причем не только зимой, но и летом. Лучшими упряжными оленями считались кастрированные быки и бесплодные важенки. Раньше каждый мужчина умел делать нарты. Кроме больших нарт (*қақлы*), в которые запрягались олени (а их насчитывалось несколько видов: мужские и женские, грузовые для перевозки вещей, продуктов, жердей чума, специальная нарта, как правило, выделя-

лась для перевозки культовых предметов), делали маленькие нарточки (*ӯссамы* - от *ӯӄо* ‘тащить’), которые безоленные селькупы зимой таскали за собою на охоте, часто подпрягая в них собаку. Летом основным транспортным средством становился обласок, или ветка (*анты)*, выдалбливавшийся из ствола осины или кедра. Использовалась также дощатая лодка *алако.*

Северные селькупы живут в весьма суровых климатических условиях: долгая морозная и снежная зима, короткое лето, тепло которого отравляется обилием комаров и гнуса. В таких условиях очень важно иметь подходящее жилище, где можно укрыться от холода зимой и от кровососущей напасти летом. Селькупское слово *мӧт* ‘дом, чум, землянка’ обозначает жилище любого типа, а конкретизация происходит посредством эпитетов. В фольклорных текстах, будучи употреблено без эпитетов, слово *мӧт* чаще всего обозначает либо традиционное селькупское жилище - землянку, либо чум, переносное жилище конической формы, состоящее из жердей, покрытых полотнищами, сделанными из оленьих шкур (зимой) или из бересты (летом) (современные летние чумы, там, где они еще остались, вместо бересты покрывают брезентом). Именно такие жилища чаще всего использовались северными селькупами до второй половины XX в. В настоящее время в поселках селькупы живут в деревянных домах, а в лесу на промысле летом используют палатки, а зимой вместо чумов предпочитают ставить на своих охотничьих угодьях избушки. Рядом с землянкой, избушкой или чумом, а иногда и на некотором расстоянии от жилья, размещаются навесы (*поры)* для сушки рыбы и закрытые лабазы (амбары) (*кор)* для хранения продуктов, вещей и оружия.

Среди северных селькупов распространилась зимняя одежда, заимствованная у ненцев: парка (*поры)* - распашная спереди шуба, которую шьют из шкур нескольких оленей мехом наружу, и сокуй -



12. Скарб умерших. Кладбище у с. Красноселькуп. Июль 1971.

глухая одежда из оленьих шкур мехом наружу с пришитым капюшоном. Мужчины на Среднем Тазу носят малицу. Однако у верхнетазовских селькупов в качестве промысловой одежды до недавнего времени сохранялась традиционная селькупская *кырняжка*, а для детей шили шубки из наборного меха.

Северные селькупы были крещены в XIX в. К концу XIX в. все они формально считались христианами, но это мало отразилось на их как материальной, так и духовной жизни.

О бедности туруханских и тазовских селькупов писал Н.А. Костров. Им приходилось терпеть притеснения не только от русской администрации и купцов, но и от своих соплеменников-старшин. Так, казак Давыдов, в 1819 г. возглавлявший экспедицию по поиску удобного пути с Енисея на Таз, который в те времена считался местом чрезвычайно труднодоступным, писал в дневнике о старшине тымско-караконских остяков Егоре Андрееве: «Сей человек, по замечанию моему и как я об нем наслышан ... от прочих остяков, есть хитрый и более походит на русского, нежели на ясачного остяка. Быв старшиною, он управляет, как хочет, своими простыми и необразованными людьми и берет с них великие взятки. Он же, старшина Андреев, ведет торг со своими остяками, продает топоры, ножи и порох на зверя весьма высокими ценами... « [Костров 1858: 112].

По причине бедности нередким гостем в селькупских семьях был голод. В 1814 -1815 гг. среди тымских и тазовских селькупов свирепствовал такой голод, что у доведенных до отчаяния таежных жителей отмечались случаи людоедства. Селькупские предания сохранили воспоминания о том страшном времени.

Первые казенные хлебозапасные магазины, где население могло получить муку (а впоследствии и порох) не только в обмен на пушнину, но и в кредит, под ручательство родового старшины, были учреждены еще во второй половине XVIII в., но по малочисленности своей проблемы не решали. Большое количество хлебозапасных магазинов, в том числе и в труднодоступных местах Туруханского края, было открыто после 1822 г. по инициативе М.М. Сперанского, но к концу XIX в. большинство из них закрылись из-за нерентабельности: цены на муку оказались в них выше, чем у частных торговцев, из-за больших накладных расходов и всевозможных «накруток».

Очень страдали селькупы от эпидемий, особенно много народу умирало от оспы.

После 1917 г. при новой власти Туруханский край стал первым в Сибири регионом, где в порядке эксперимента в качестве органов управления кочевых туземных племен в 1923 г. были введены родовые советы. Каждый род избирал сроком на один год родовой совет, состоявший из трех человек: председателя, заместителя председателя и члена совета. При родовых советах были учреждены особые родовые суды. Общие родовые собрания избирали также депутатов на районные туземные съезды. В Тазовской тундре было организовано четыре родовых совета, два из них селькупские: Тымско-Караконский, куда вошли среднетазовские селькупы, и Баишенский, в который вошли селькупы, жившие по реке Турухану и его притокам. Первый съезд советов Тазовской тундры состоялся 20 апреля 1924 г. на фактории Янов Стан, которая и была объявлена местом расположения туземного райисполкома. Верхнетазовские селькупы (вместе с кетами и эвенками) вошли в Тазовско-Сургутский (впоследствии Верхнетазовский) родовой совет, относившийся к другому

району Туруханского края. Селькупы, жившие по реке Тольке, вошли в Прасинский родовой совет, относившийся к Ларьякской волости Нарымского края Томской губернии. С самого начала работа родовых туземных советов сильно тормозилась отсутствием достаточных средств: часто денег не хватало даже на то, чтобы пригласить грамотного секретаря.

Пожалуй, самыми существенными новшествами в жизни селькупов в 1920-е г. стали медицинское обслуживание и школьное образование. В 1926-1927 гг. врачебно-подвижный пункт работал в поселке Янов Стан. Весной 1930 г. передвижной Красный чум работал в верховьях Таза. Постоянный персонал передвижного чума состоял из фельдшерицы-акушерки и ее помощницы, выполнявшей роль переводчицы. В то время отмечалось, что отсутствие мужчин в составе работников чума немало способствовало успеху его работы среди селькупских женщин.

В конце 1920-х гг. было организовано статистико-экономическое обследование народов Сибири, в том числе и селькупов. Одной из целей этого обследования было выявление кулацких хозяйств. На севере самой бедной группой были баишенские селькупы, среди которых ни у кого не было больше десятка оленей. Несколько лучше было положение в верховьях Таза: большая часть селькупских семей имела там в среднем по 10 оленей, а некоторые - по 20 оленей и более. Тех немногих, у кого оленей было больше 50, отнесли к кулакам.

У северных селькупов коллективизация началась несколько позднее, чем на большей части территории страны. В 1932 г. в Туруханском крае был образован первый селькупский колхоз, куда вошли 54 хозяйства баишенских селькупов. В 1935 г. в журнале «Советский Север» этот колхоз назван среди лучших северных колхозов. Основной доход колхоз получал от рыбного промысла, но прославился тем, что в 1934 г. на его территории в пос. Фаркове была организована оленеводческая молочно-товарная ферма, имевшая стадо в 150 голов. Надой на ферме был невелик - в среднем 248 граммов от одной важенки в сутки, но в те времена важен был не столько результат, сколько почин [Кантор 1935].

В бассейне Таза начинали с простейших производственных объединений. Одним из первых зимою 1931/32 г. в Тымско-Караконском кочевом совете было создано простейшее производственное объединение «Буксир»: около двадцати семей объединилось для совместного лова рыбы. В 1936 г. «Буксир» был преобразован в колхоз, получивший имя Кирова. В момент образования в него входило 36 хозяйств, через год - 54. В том же 1936 г. на территории Тазовско-селькупского кочевого совета был образован колхоз им. Стаханова. Однако до сплошной коллективизации было еще далеко.

В 1937-1938 гг. власти приступили к ликвидации селькупских «кулаков». На Среднем Тазу было арестовано несколько охотников, пользовавшихся авторитетом у соседей и не желавших вступать в колхоз. Об имущественном положении арестованных можно судить по выданной жене одного из них расписке, где перечислены изъятые при аресте ценности, среди которых значатся старый сокуй, старая «постеля» (оленья шкура), никелированный самовар, швейная машинка и лодка. Рассказывают, что после проведенных арестов вступление селькупов в колхозы стало массовым.

В те же годы репрессии обрушились и на селькупских шаманов. Преследования шаманов начались вскоре после установления в Сибири советской власти, усилились к концу 1920-х гг., так что в

1930-е гг. шаманы уже скрывали свои камлания и всячески отрицали свою деятельность перед посторонними и тем более перед органами власти. В 1937-1940 гг. многие селькупские шаманы были арестованы и сгинули в лагерях. Память об этом хранят их внуки и правнуки. По свидетельству Е.Д. Прокофьевой [1981], в начале 1960-х гг. в администрации Красноселькупского р-на утверждалось, что ни на Тазу, ни в близлежащей тундре шаманов больше нет. Однако время от времени до пос. Красноселькуп все же доходили слухи о том, что какой-то старик где-то в глуши «подшаманивает». В 1970-е гг. во время наших экспедиций на Таз нам рассказывали о старике-шамане, сидевшем на Худосее. В начале 1990-х гг., когда отпала необходимость прятаться, оказалось, что шаманская традиция у северных селькупов основательно разрушена. Но до сих пор все еще возят по тайге и тундре шаманские нарты, хранят родовых духов, и маются где-то от шаманской болезни правнуки больших шаманов. Кто знает, может, кто-то из них научится укрощать своих непокорных духов, и тогда жизнь явит нам нового селькупского шамана…

К концу 1930-х гг. в бассейне Таза было уже, по меньшей мере, шесть колхозов. Наряду с традиционными промыслами - охотой и рыбной ловлей - начинают успешно развиваться и новые для северных районов отрасли: звероводство и овощеводство. Делались также попытки создания мясо-молочной отрасли.

К началу коллективизации большинство северных селькупов все еще вели кочевой образ жизни. Параллельно с проведением коллективизации на Севере начали строиться поселки. Строительство, как правило, велось на местах родовых селькупских стойбищ. К концу 1930-х гг. в бассейне Таза существовало уже с десяток поселков: наряду со старыми поселками Церковенское (1813) и Сидоровская пристань (1863) были построены Ратта, Толька, Красноселькуп, Кикки-акки, Часелька, Матылька... Как писала в 1941 г. газета объединенного Туруханского района «Северный колхозник», «за годы советской власти положение в долине реки Таз в корне изменилось. На безлюдных берегах выросли многочисленные населенные пункты, являющиеся центрами советов, колхозов, торговых точек и местами оседлости» (цит. по : Северный край. 1994. 26 июля). Во многих селькупских поселках были открыты школы, библиотеки, фельдшерские пункты, кое-где появились и ветеринарные пункты. Однако, судя по материалам Туруханской землеустроительной экспедиции, работавшей в бассейне Таза в 1936-1937 гг., постоянно в поселках в то время жили немногие.

Великая Отечественная война не обошла стороной селькупские семьи. Многие мужчины ушли на фронт, и многие с войны не вернулись. Как и по всей стране, ушедших на фронт мужчин на промыслах заменили женщины. Во время войны завершается коллективизация северных селькупов. Важнейшей отраслью производства в селькупских колхозах становится в тот период добыча рыбы. Потребность в рабочих руках на рыбоучастках удовлетворяется за счет неиссякающего потока ссыльных: это жители Западной Украины, Прибалтики, Бессарабии и немцы Поволжья, которые работают на заготовке рыбы бок о бок с селькупами.

В 1944 г. на территории проживания северных селькупов меняются административные границы: бассейн Таза в его верхнем и среднем течении выделяется в особый район, который получает название Красноселькупского (с центром в селе Красноселькуп), и из Красноярского края передается во вновь образованную Тюменскую область. В результате

туруханские и тазовские селькупы оказываются в разных административных регионах, что в дальнейшем сильно затрудняет их контакты.

После окончания Великой Отечественной войны в колхозах Красноселькупского р-на была сделана попытка создать продуктивное оленеводство по типу ненецкого. Для этого в район завезли оленей из оленеводческих регионов. Уже в 1951 г. поголовье оленей в районе было доведено до 4000, а к 1957 г. оно достигло 7500. С 1958 г. поголовье оленей в районе начинает постепенно снижаться.

В конце 1940-х г. возобновилась начатая еще в 1930-е гг. кампания по переводу кочевого населения Севера на оседлость. До северных селькупов эта кампания докатилась в начале 1950-х. «Сверху», из области спускались планы на «оседание», а местные органы власти должны были обеспечивать выполнение этих планов.

Оседание проходило без особого энтузиазма, планы не выполнялись, за что местное начальство периодически получало выговоры от начальства областного. Селькупы на оседлость переходили неохотно, но под давлением начальства и обстоятельств все же вынуждены были это делать.

Кампания по переводу на оседлость нанесла первый удар по традиционному селькупскому хозяйству, отдалив промысловиков от их охотничьих и рыболовных угодий. Второй, еще более сокрушительный удар был нанесен начавшимся в 1959 г. укрупнением колхозов и последовавшей за этим ликвидацией неперспективных поселков. Так, в начале 1960-х гг. в Красноселькупском районе из шести колхозов было создано три, а поселки Киккиакки, Часелька и Сидоровск переведены в разряд неперспективных. Ликвидация поселков обычно начиналась с закрытия в них школы, магазина и почты. К концу 1960-х гг., когда многие колхозы были преобразованы в совхозы, укрупнение приобрело еще большие масштабы. Если до укрупнения в колхозах и сельских советах преобладала селькупская администрация, то во главе укрупненных колхозов, совхозов и сельсоветов были поставлены приезжие.

Примерно в это же время стала меняться демографическая ситуация в местах, где жили северные селькупы. Со второй половины 1970-х гг. в связи с разведкой нефте-газовых месторождений в Пуровском и Красноселькупском районах Ямало-Ненецкого автономного округа туда хлынул поток приезжих со всех концов страны. В результате доля селькупов среди населения существенно снизилась. Например, в Красноселькупском районе, по данным на 1 января 1972 г., проживало 2382 человека, 52 % населения (1242 человека) составляли селькупы, а через 24 года, на 1 января 1996 г., в районе проживало уже 8502 человека, и селькупы (1396 человек) составляли только 16 % населения.

Сегодня северные селькупы проживают в трех административных районах. Основная их масса (по данным местной администрации на 1 января 1996 г., 1396 человек) живет в Красноселькупском районе Ямало-Ненецкого автономного округа, небольшая группа (185 человек) - в Пуровском районе того же округа, еще одна группа (303 человека) - в Туруханском районе Красноярского края. В городах живет всего 11% северных селькупов.

Две трети селькупов Туруханского района сосредоточены в расположеном на реке Турухан поселке Фаркове, где они составляют более половины (208 человек, или 64%) населения. Основным языком общения в поселке является русский. Передача селькупского языка от родителей к детям прекратилась примерно лет 20 назад. В начальных классах фарковс-

кой школы ведется преподавание селькупского языка, однако эффективность его минимальная. Остальные туруханские селькупы живут в райцентре пос. Туруханск и в нескольких поселках по Енисею и его притокам среди кетского населения.

В Пуровском районе селькупы живут в основном в пос. Толька (Пуровская) и в райцентре - пос. Тарко-Сале. Пос. Толька (Пуровская), расположенный в верховьях р. Тольки, в свое время был объявлен неперспективным и почти опустел. В середине 1990-х гг. он был возрожден, туда вернулись жители, и сейчас его население составляет около 80 человек. В поселке существует селькупская языковая среда, и еще возможна передача селькупского языка от родителей к детям внутри семьи. Однако малое количество детей и отсутствие в поселке даже начальной школы делают перспективы селькупского языка в поселке далеко не радужными. В райцентре живет более половины селькупов Пуровского района. Там в школе-интернате преподается селькупский язык. Передачи на селькупском языке ведутся на районном радио и телевидении. В школе-интернате энтузиастами создан музей селькупской культуры. Однако селькупская моложежь, живущая в райцентре, по-селькупски уже не говорит.

В Красноселькупском районе селькупы живут во всех четырех имеющихся там поселках: районном центре Красноселькупе (636 человек, или 12,5% населения), Тольке, или Нижней Тольке, расположенной на Тазовской протоке у впадения в Таз р. Тольки (512 человек, или 16,6% населения), Ратте (149 человек, или 61,8% населения), Киккиакках (90 человек, или 100% населения). Рубеж тысячелетий на Тазу был ознаменован ликвидацией пос. Сидоровск, основанного еще в 1863 г. Поселок Ратта, расположенный в красивейшем месте на высоком берегу р. Таз в его верховьях, тоже длительное время носил на себе клеймо неперспективного, но после того, как в 1980-е гг. там была снова открыта школа, о его ликвидации речи уже не идет.

В районе два совхоза («Полярный» с конторой в Красноселькупе и «Толькинский» с конторой в Тольке), леспромхоз, а также организации, занимающиеся разведкой нефтегазовых месторождений. Несколько лет назад разведка велась очень интенсивно, на территории района работало сразу несколько экспедиций. В последние годы из-за отсутствия финансирования работы свернуты. Количество рабочих мест резко сократилось, вследствие чего возникла проблема безработицы.

Многие селькупы работают в совхозах. Совхозы специализируются на добыче рыбы, пушном промысле и звероводстве. Почти все жители района, в том числе селькупы, выращивают картошку. Картошкой район обеспечивает себя полностью. С помощью администрации совхоза «Полярный» организовано семь селькупских рыболовецких хозяйств

Совхозное оленеводство в последние годы было полностью ликвидировано. Олени остались только в личных хозяйствах (таковых в 2002 г. было около 60) и их поголовье постоянно снижается. В хозяйствах селькупских оленеводов от 5 до 100 оленей. Самые крупные стада у жителей Тольки. Селькупы, имеющие оленей, очень дорожат и гордятся ими. Олень связывает их с лесом, и именно в лесу сохраняются традиционная одежда, народные обычаи, язык.

Самая благоприятная демографическая, а вследствие этого и языковая ситуация в с. Ратта. Селькупским языком там владеют (в разной степени) почти все жители от мала до велика, включая некоторых живущих там русских и предста-

вителей других национальностей. Говорят, до сих пор время от времени в ратовскую школу-интернат приходят дети, до школы воспитывавшиеся у родителей в лесу и не знающие русского языка.

Поселок Толька стремительно вырос в 1980-е гг., когда в нем разместились геологоразведочные экспедиции. За десять лет население его увеличилось почти в 7 раз за счет приезжих. Было построено много относительно благоустроенных жилых домов, возникли даже своего рода поселки-спутники. После того, как экспедиции свернули работу, люди стали уезжать из Тольки. Безработица, появившаяся в Тольке, затронула и селькупов, в первую очередь молодежь. Устроиться после окончания средней школы на место уборщицы считается там теперь большой удачей. Выручают лес и река. С лесом связано довольно много толькинских селькупских семей. Благодаря этому даже при неблагоприятной демографической ситуации там все еще сохраняются селькупский язык и культура, все еще есть дети, говорящие по-селькупски, правда, их становится все меньше и меньше.

В районном центре, с. Красноселькуп, помимо административных учреждений, есть две школы, детский дом, дом милосердия для престарелых жителей района, районная библиотека и музей, являющийся филиалом Салехардского краеведческого музея. С 1986 г. издается районная газета «Северный край». Существует поселковое телевидение.

Население районного центра за последние двадцать лет выросло больше чем в три раза, а сам поселок отстроился почти заново. Главным достижением этого строительства стало появление благоустроенных жилых домов со всеми удобствами, включая центральное отопление и горячую воду. Однако в поселке еще остались старые, неблагоустроенные дома, в основном на территории совхоза, а как раз там живут многие селькупы. Языковая ситуация в райцентре весьма неблагополучная: здешние селькупы утратили селькупский язык гораздо в большей степени, чем селькупы, живущие в других поселках района. Здесь почти невозможно встретить детей, говорящих по-селькупски.

Селькупский язык преподается в начальных классах одной из красноселькупских школ, а также в школах Тольки и Ратты. К сожалению, эффективность преподавания не слишком велика, и сам факт преподавания вряд ли может остановить массовый переход молодежи на русский язык.

Тем не менее следует отметить, что именно в райцентре ведется работа по сохранению селькупского языка и культуры. В этой работе участвуют школьные учителя, готовящие учебные пособия для уроков селькупского языка и истории края, сотрудники Центра национальных культур, собирающие образцы селькупского фольклора, сотрудники музея, создавшие интереснейшую экспозицию, посвященную традиционному быту и верованиям селькупов, и продолжающие сбор уникального этнографического материала на территории района. В районной газете регулярно появляется страничка, посвященная истории и культуре селькупов. В течение семи лет в районе регулярно велись радиопередачи на селькупском языке. Сейчас существует селькупское телевещание. При районном Центре национальных культур существует селькупский фольклорный ансамбль «Кэнтыя», в репертуаре которого селькупские лирические песни и легенды. Опубликован сборник песен из репертуара ансамбля [Сборник песен 1999]. Сотрудники Центра занимаются популяризацией селькупского фольклора среди детей и молодежи.

О.А. Казакевич

Литература и источники по селькупской мифологии и фольклору: история собирания и изучения

История изучения южноселькупского фольклора

Начало собиранию произведений устного народного творчества южных селькупов было положено финским исследователем М.А. Кастреном. Его «Путевой отчет» о пребывании в 1845 г. у северных и томских самоедов завершается несколькими образцами фольклора, среди которых есть «богатырская песня» *Küeldet «При устье реки родился богатырь…»*, записанная именно в Томской губернии (более точные сведения о месте записи в публикации отсутствуют). На русском языке материалы путешествия М.А. Кастрена были опубликованы только в 1860 г. [Кастрен 1860:299-301].

Следующий шаг был сделан Н.П. Григоровским. В 1870-х гг. он собирал языковой и фольклорный материал в с. Новом (Ново-Ильинском) на Оби и в ю. Костенькиных в низовьях р. Чаи, а также сделал перевод с русского языка на селькупский фрагментов Священного Писания. В 1879 г. алфавит, слова для чтения по слогам, христианские заповеди, эпизоды из Евангелия, оригинальные селькупские фольклорные тексты и переводные сказки с русского на селькупский язык были скомпанованы им в единое двуязычное учебное пособие и изданы под названием «Азбука сюссогой гулани» [Григоровский 1879]. На каждом развороте этого издания левая страница заполнена селькупским текстом, а правая представляет собой буквальный его перевод на русский язык. Ударение в селькупских словах показано курсивным выделением. Фольклорные произведения представлены четырьмя селькупскими сказками: *«Бог сам знает», «Итя», «Чаинский человек и Чулымский человек», «Золотой бобер»*. Таким образом, они являются первыми записями южноселькупского фольклора, опубликованными на языке оригинала - чаинском диалекте, ныне практически исчезнувшем.



Матиас Александр
Кастрен
1813-1852

В 1882 г. князь Н. Костров издал на русском языке несколько фольклорных произведений селькупов под названием «Образцы народной литературы самоедов» [Костров 1882]. Именно здесь впервые была опубликована «в дословном переводе» (но без текста на языке оригинала) богатырская песнь «*Кат-Ман-Пуч*», записанная «знатоком самоедского языка» Н.П. Григоровским (место записи не указано), а также сделан повтор публикации сказки *«Бог сам знает»* и

пяти сказок, записанных М.А. Кастреном у северных селькупов и опубликованных им на немецком языке в 1857 г. [Castrĕn 1857]; их точное место записи в русскоязычном издании также указано не было. Среди этих сказок впервые появляется сюжет о противостоянии двух героинь и приключениях дочери «хорошей» героини, известный у северных и южных селькупов как сказка про «*Девушку и Лягушку*» или как сказка «*Пажине-людоедка и дочь Лесной женщины*». Кроме того, в этот сборник были включены 10 самоедских загадок, собранных в Нарымском крае.

В 1915 г. в научном сборнике Трудов Томского общества изучения Сибири под названием «Самоедский эпос» был опубликован отрывок из работы финского исследователя К. Доннера, посвященный циклу сюжетов про героев *Итте* и *Пюнэгуссе*, записанных в его поездке на Кеть в 1912 г. [Доннер 1915: 38-53]. Сам текст «эпоса» существует в данной публикации только в пересказе ученого (достаточно подробном). Эпизоды цикла (К. Доннер употребляет термин «саги») выстроены в логическом порядке и снабжены авторским комментарием. Кетский набор саг дополнен сюжетом, записанным на Чае «*Итьте помогает татарам*». В комментариях отмечены особенности этого фольклорного цикла у самоедов Тыма, Таза, Баихи, Туруханa. Здесь же предпринят сравнительный анализ селькупских сюжетов с сагами финской Калевалы, сделаны предположения относительно их происхождения и взаимозаимствования.



Кай Доннер
1888-1935

Запись эпоса об *Итте* на селькупском языке осталась не опубликованной собирателем. Возможно, она существует и хранится в Национальном архиве Финляндии, где находятся дневники К. Доннера [Алатало 1997: 144]. К сожалению, кроме К. Доннера, больше никому не удалось в южноселькупском ареале записать в таком объеме цикл сюжетов об *Итте*. Позднее, в 1970 - 1980-е гг., были зафиксированы и опубликованы только отдельные фрагменты (см. ниже).

Большая роль в сохранении и популяризации селькупского фольклора принадлежит новосибирскому поэту В.М. Пухначеву. В конце 1950-х гг. впервые появилась его книга «Сказки старого Тыма», выдержавшая к 1980 г. 35 изданий тиражом от 40 до 100 тыс. экземпляров [Никульков 1980:10]. Сбором фольклора В. - Пухначев начал заниматься в 1930-е гг. Первые записи были им сделаны еще во время службы в Красной Армии на Дальнем Востоке, когда он заинтересовался песнями и легендами нанайцев. Позже, незадолго до войны, работая уже в Новосибирске, он «объездил весь Нарым».

Не все произведения этого сборника можно считать оригинальными селькупскими текстами. Часть из них, такие как «Сказка о жизни», «Сказка о русском брате» и подобные им «сказки» («Сильнее огня», «Живые богатыри», «Живая сказка»), где фигурируют нефтяники, летчи-

ки и геологи, встречающиеся с таежными жителями хантами и селькупами, - это авторские зарисовки, основанные на наблюдениях во время поездок по северу Нарымского края. Несколько сказок - «Железный богатырь», «Верность», «Верное слово» - имеют неординарные сюжетные ходы и образы и требуют детального анализа на предмет сходства, например, с нанайскими фольклорными текстами или сказками других народов мира. Однако 3 сказки - «*Итте*», «*Маченкат*» и «*Дочь Земли*», - несомненно, селькупские, их сюжет воспроизведен без искажений и инородных добавлений. Кроме того, в сказках этого сборника ряд героев имеют селькупские (или подобные селькупским) имена (в орфографии оригинала): *Имъя-пая* - Женщина-бабушка; *Итте*; бабушка *Чвёчшембле* (*чвэч* - земля); девушка *Маченкат* (*мач* - лес); главный злой богатырь *Сельч-негайт-кондж* - «Седьмой-заячий-корень», *Кведраго* - (*квэдарго*) - «самый главный покровитель рода» и т.д. [Пухначев 1972].

Начиная с 1950-х гг. профессором ТГПИ А.П. Дульзоном было развернуто полномасштабное лингвистическое обследование языка и культуры селькупов. «Обследование производилось по программам, охватывавшим все основные разделы грамматики, а также и лексики, причем имелось стремление собрать по возможности весь сохранившийся словарный запас этого языка для составления словаря» [Дульзон 1966б: 96]. Сбор селькупского фольклора являлся основной частью этой исследовательской программы. В экспедициях к селькупам, кроме А.П. Дульзона, принимали участие его студенты и аспиранты. Впервые селькупские тексты стали сопровождаться атрибутивной информацией - сведениями о сказителе с указанием места его рождения и данными о месте записи, что позволяло точно определять диалектную базу.



Андрей Петрович
Дульзон
1900-1978

Как результат собирательской деятельности лингвистов ТГПИ в 1966 г. вышли в свет сразу два сборника с публикациями текстов селькупского фольклора: «Кетские сказки» и «Языки и топонимия Сибири» [Дульзон 1966а, б]. В «Кетских сказках» было помещено 8 селькупских фольклорных текстов «в связи с тем, что в них имеются мотивы, общие с кетскими» - 2 сказки записаны на Кети (Усть-Озёрное), 6 сказок - на Оби (Сондорово); во втором сборнике отдельно была опубликована большая (1003 предложения) сказка «*Про черного царя и трех его дочерей*», записанная в 1964 г. в пос. Парабели от Д.П. Соиспаева, родившегося в ю.Соиспаевых на р. Парабели (чумылькупский диалект). Все тексты двуязычны: сначала приводится селькупский текст в транскрипции, разработанной А.П. Дульзоном и его учениками на основе русской графики, а затем идет буквальный русский перевод.

Из 8 селькупских сказок, опубликованных совместно с кетскими, особо вы-

деляется как своим объемом (около 300 предложений), так и сюжетной канвой «*Сказка про лесную бабу*» («*Пажинелюдоедка и дочь лесной женщины*»), близкая сюжету, зафиксированному ранее М.А. Кастреном. Текст записан от М.П. Педугиной, родившейся в Конерово на Оби, вышедшей замуж в Костенькино на Чае (там прожила 20 лет), а затем переехавшей в Старо-Сондорово, где с нею работали А.П. Дульзон и А.И. Кузьмина. От нее же, кроме этой, записаны еще сказки: «*Чего ты дома не знаешь, - это мне посули*» и «*Сказка про голову без туловища*» («*Муж выгнал ленивую жену*»). В полевых материалах А.П. Дульзон характеризовал эту сказительницу как «лучше всех знающую родной язык». Другие тексты: «*Мышонок и рябчик*», «*Две сестры*» рассказаны М.С. Карелиным, родившимся в 1916 г. в ю. Карелиных; «*Сын-лентяй*», «*Сказка про крестьянина*» («*Коварная жена*») и еще один вариант сказки «*Чего ты дома не знаешь, - это мне посули*» рассказаны В.Д. Педугиной, 1909 г.р., всю жизнь прожившей в ю. Старо-Сондоровых.

Сбор фольклорных текстов лингвистами ТГПУ - учениками А.П. Дульзона - продолжался в 1970 - 1980-е гг. и увенчался выходом в свет нескольких специализированных сборников под названием «Сказки народов Сибирского Севера». Непосредственно селькупский фольклор опубликован в изданиях 1980 и 1981 гг. Здесь представлено 10 селькупских сказочных текстов (без учета текстов в жанре бытового рассказа): Э.Г. Беккер от Н.Н. Бояриновой на Кети (Усть-Озёрное) записаны по-селькупски сказки «*Глаза и уши*», «*Как собака себе хозяина искала*»; Н.М. Воеводиной от К.Н. Кондукова (Усть-Озёрное) - «*Пять карповых братьев*», «*Пой порYый jариска*» («*Человек в гостях у Бога*»), «*Белоголовая старуха*», «*Ит'е*»; Ю.А. Моревым от К.А. Саиспаевой на р. Парабели (Нельмач) - «*Сказка про крота и кротиху*», «*Сказка про трех сестер*» (каждый текст - в двух вариантах); В.В. Быконя от Н.Н. Минеевой, родившейся в Пудино на р.Чузик, - «*Ича и бабушка*»; Г.И. Михениной от К.А. Карелиной на Кети (Степановка) - «*Рябчонок и мышонок*».

В 1990-е гг. собранный ранее фольклорный материал опубликовали лингвисты, ученики Э.Г. Беккер и Ю.А. Морева, - Ш.Ц. Купер, А.А. Ким и Н.П. Максимова. В 1995 г. Н. П. Максимова подготовила к печати и перевела на немецкий язык сказку «*О борьбе двух богатырей на Кети в местности Тяпса Марга*», записанную на нижнекетском диалекте селькупского языка Ш.Ц. Купером от К.К. Сутаревой на Кети (Белый Яр) [Купер, Максимова 1995: 154-157]. Весьма вероятно, что в прошлом данное фольклорное произведение являлось «богатырской песней» кетских селькупов.

В 1996 г. вышло красочное издание, предназначенное прежде всего для детской аудитории, - «Сказки нарымских селькупов» - с 13 фольклорными текстами (без учета бытовых рассказов). Тексты записаны А.А. Ким, Н.П. Максимовой, И.А. Ильяшенко на Оби (Иванкино) и на Парабели (Нельмач). В Иванкине знатоки шёшкупского диалекта - Е.В. Сычина, Л.П. Иткупова и М.Р. Тобольжина - рассказали в совокупности 10 сказок: «*Сестра и брат*», «*Как рябчик человеком стал*», «*Каменная баба*», «*Разбойники*», «*Лозы*», «*Сап и Сапиха*» и 5 различных эпизодов из цикла про героев *Иде* и *Пюнэгуссэ*. В Нельмаче от Н.С. Макшиной были записаны 2 сказки: «*Дочь Земли*» и «*Брат и сестра*»; в последней были включены эпизоды сказки про «*Девушку и лягушку*».

Обработка и подготовка к публикации собранного языкового материала были продолжены, и в 1997 г. значительная часть его вошла в приложение к монографии А. А. Ким «Очерки по селькупской культовой лексике». Однако из 22 опубликованных здесь текстов большую часть составляют бытовые рассказы («*В Киярово*», «*Мой дядя охотник*», «*Как медведь ко мне пришел*» и др.) и этнографическая информация мировоззренческого характера, записанная по-селькупски («*Душа*», «*Бог есть*», «*Шаман*», «*Шаманка*», «*Раньше много чертей было*», «*Кто сильно болеет*», «*Когда чумылькуп умирает*», «*Лозы*», «*Шаманский мыс (Мыльджино)*» и др.). Непосредственно к фольклорным текстам, возможно, следует отнести только «*Сказку про черта*» (запись 1969 г. Е.С. Кузнецовой от М.С. Карелина на Кети (Усть-Озёрное)), тексты «*Лесная женщина*» и «*Мамонт*» (запись в 1983 г. Н.П. Максимовой от Д.Н. Чининой на Васюгане).

Вклад этнографов в дело собирания южноселькупского фольклора также значителен, но в их сборах имеется серьезный недостаток: все записи фольклорных текстов велись ими только на русском языке, нередко не в переводе, а в пересказе, поэтому многие ценные произведения остались без фиксации на языке оригинала.



Галина Ивановна
Пелих
1922-1999

Самые значительные сборы этнографического материала в целом и фольклорного, в частности, в южноселькупском ареале были сделаны Г.И. Пелих. В приложении к ее работе «Происхождение селькупов» опубликовано 48 текстов фольклорного характера, собранных ею в экспедициях в 1951-1953, 1959-1960 и 1963 гг. [Пелих 1972 : 319-359]. Из них: 23 текста записано на Тыме, 12 - на Кети, 4 - в низовьях Васюгана (Старо-Югино, Каргасок), 1 - на Парабели, 3 - от сказителя с Чижапки, 2 - на «верхней» Оби (Сондорово), 3 текста - без атрибутивных данных. Среди собранного материала часть текстов явно являются пересказом богатырских сказаний - «*Богатырь на Кёнге*», «*Богатырь, стреляющий в гром*», «*Богатырь отобрал жену у другого*» (сюжет о коварной жене), «*Тымская царевна-богатырша (Амдель-коккнем)*», «*О борьбе тымских богатырей с народом квели*». Есть также несколько шаманских преданий (о борьбе шаманов, о вредительстве шаманов-покойников и т.д.); записаны ценные эпизоды сказания про *Итте* и *Пюнэвальде*, варианты сказки про «*Девушку и лягушку*», мифологические объяснения «*Люди как произошли*», «*Остяки из земли взяты*», «*Месяц девушку утащил*» («*Почему на Луне пятна*») и др.

Сбор этноисторических сведений и фольклора был продолжен И. Н. Гемуевым, и в 1984 г. им были опубликованы 8 сказок, записаных на Кети в 1980 г. [Гемуев 1984:140-154]. Одна сказка рассказана С. П. Мунгаловым (ю. Марковы), остальные 7 - Н. И. Кондуковым (Усть-Озёрное). Особенностью данной подбор-

ки фольклорных текстов является запись трех достаточно объемных фрагментов сказания о герое *Итте*. После фиксации саг «*Самоедского эпоса»* К. Доннером эти тексты являются наиболее сюжетно развитыми из всех, когда-либо записанных в южноселькупском ареале.

В 2000 г. Д.А. Функ опубликовал 10 фольклорных текстов «в самозаписи» Т.К. Кудряшовой [Функ: 223-237]. Т. К. Кудряшова (Иткумова) - селькупка, родом из Иванкино, представитель шёшкупской этнолокальной группы, но, к сожалению, не владеющая родным языком, зато обладающая литературным даром (некоторые эпизоды имеют следы литературной обработки или, по крайней мере, художественного переосмысления). Тем не менее впервые селькупские сказки были представлены непосредственно носителем этой культуры. Есть среди них пересказ мифологического предания - сказка «*Брат и сестра*». Богатырскими сказаниями, возможно, были «*Владыка*» (песнь) и «*О том, как царевну замуж выдавали*». Жанр остальных текстов - «*Сказка о роде Белого Лебедя…*», «*Охотник в царстве змей*», «*Дом ушел под воду*», «*Тонкий остров*», «*Лось летящий*» («*Не всякого лося убивать можно*»), «*О лесном духе*», «*Солнце и Луна*» - без дополнительного анализа определить сложно. В целом эта публикация текстов значительно обогатила коллекцию южноселькупского фольклора и ярко подчеркнула его локальное своеобразие.

Множество фольклорных эпизодов вкраплены в тексты исследований краеведов и археологов [Плотников 1901; Дульзон 1956; Яковлев 1989], изучавших исторические процессы на территории севера Томской области и записывавших реликты топонимических легенд - фрагментарные высказывания мифологического характера относительно различных возвышенностей и мысов как бывших жилищ или могил богатырей или легендарного народа *чудь*, или местообитания в различных водоемах гигантского зверя или рыбы-«мамонта» - *сӯри-кожар* или *квэли-кожар*. Это позволяет «привязать» некоторые фолькорные эпизоды и персонажи к определённым объектам на территории Нарымского края в связи с ролью фольклорных героев в формировании географии региона.

Последними публикациями селькупского фольклора являются подборки текстов, записанных Н.П. Максимовой в Каргаске от сказительницы родом с р. Чижапки Д. Н. Чининой. Тексты подготовлены к печати Н.П. Максимовой и А.В. Байдак [Байдак, Максимова 2002; Байдак, Тучкова 2004].

Особого упоминания заслуживает работа Г.И. Пелих «Селькупская мифология» (1998). Данное издание первоначально готовилось как селькупская часть проекта «Уральские мифологии». Однако книга создавалась в последние годы жизни автора и была опубликована без авторского редактирования. Некоторые выводы Г.И. Пелих из этой книги использованы в нашей работе (например, классификация ею песенного материала), но не в качестве первоисточника, так как в ней отсутствует полноценная атрибутивная информация в словарных статьях.

Как следует из данного обзора, большинство селькупских фольклорных текстов были опубликованы в научных изданиях небольшим тиражом (многие из них практически сразу стали раритетными); и только некоторые сказки были неоднократно переизданы. Впервые переиздание текстов М.А. Кастрена и Н.П. Григоровского, как уже упоминалось, было осуществлено князем Костровым. В середине XX в. значительный вклад в популяризацию фольклорного наследия коренных народов Томской области внесли фольклористы Н.Ф. Бабушкин и

Я.Р. Кошелев. Они выступили авторами-составителями сборника сказок «Легенды голубых озер» (1961), где представлены 6 хантыйских сказок, 1 кетская, записанная А. П. Дульзоном, и 3 селькупские: «*Кат Ман Пуч*», «*Храбрый мальчик*» (об *Итте*) и «*Железный столб*». Относительно последней сказки указано, что записана она Г.И. Пелих от Л.У. Пычкиной в 1953 г. на Тыме в юртах Варгананжиных; а первые две имеют следующий комментарий: записаны «неизвестным корреспондентом сибирского исследователя Г.Н. Потанина» и хранятся в его архиве (в Научной библиотеке ТГУ). Однако эти тексты оказались идентичны текстам Н.П. Григоровского: «*Кат Ман Пуч*» и «*Итя*», опубликованным в сборнике князя Кострова и в «Азбуке сюссогой гулани» [Костров 1882: 6-9; Григоровский 1879: 30-33].

В конце 1990-х гг. осуществлялось переиздание селькупского фольклора в краеведческих сборниках, посвященных районам Томской области. В книгах «Земля верхнекетская» (1997), «Земля колпашевская» (2000) и «Земля чаинская» (2001) были вновь опубликованы эпос К. Доннера, тексты, записанные на Кети Г.И. Пелих и И.Н. Гемуевым, все 4 сказки Н.П. Григоровского из «Азбуки сюссогой гулани». Редактором-составителем этих сборников является Я.А. Яковлев. Переиздание коснулось только записей на русском языке.

Таким образом, всего к началу XXI в. собирателями - лингвистами, этнографами, краеведами - записано более 100 фольклорных текстов различной степени качества и полноты изложения; если же учитывать «этнографическую информацию мировоззренческого характера», то количество записей будет значительно выше.

Н.А. Тучкова

История сбора материалов по фольклору и мифологии северных селькупов

Сведения о селькупах и их представлениях об устройстве мира, которые можно найти в путевых очерках или отчетах XVI-XVII вв. (Н. Витсен, Н. Спафарий, участники сибирских экспедиций Российской академии наук), в основном относятся к южным селькупам. О северных селькупах упоминается в «Истории Сибири» Г.Ф. Миллера в связи с историей Старой и Новой Мангазеи; при этом они называются то остяками (вместе с хантами и кетами), то самоядью (вместе с ненцами и энцами).

По-видимому, самая ранняя относительно развернутая информация о мифологических представлениях северных селькупов дается в пространной статье под названием «Бродящие народы Туруханского края», опубликованной в четырех номерах казанского журнала «Заволжский муравей» за 1833 г. Собственно, это выдержки из отчета, составленного неким полковником Масловым. Автор, по долгу службы проведший в крае немало времени, весьма эмоционально описывает природу и обитателей отдаленного уголка империи, в которую его забросила судьба, выказывая при этом живость ума, наблюдательность и искренний интерес к происходящей вокруг него непривычной жизни. Дикая, не тронутая человеком природа приводит полковника Маслова в восхищение, но ее суровость порождает вопрос, почему люди пришли в эти места и живут здесь, преодолевая немалые трудности. На первый взгляд, люди эти (остяки, самоядь, тунгусы) так же дики, как и окружающая их природа, не имеют никакого представления о божественном и не отправляют никакого культа: «Племена, занимающие ныне сии

места, погружены в глубочайшее невежество; у них нет никаких преданий, ни письменных, ни изустных; нет и признаков Богослужения; их страсти, мнения, образ жизни почти одинаковы» [Маслов 1833: 393]. Однако более пристальное рассмотрение, «дознание» с целью понять, чем жив человек в этом суровом и прекрасном крае, позволяет Этнографу (именно так, с большой буквы пишет это слово пытливый полковник) увидеть коечто из того, что поначалу оставалось сокрытым.

Маслов разводит туруханские селькупские и кетские роды, ссылаясь на различие их языков (кетов он при этом продолжает называть остяками, а селькупов относит к самояди), однако представление об их языках у самого Маслова весьма поверхностное, так что он для подтверждения той или иной своей мысли может вперемешку приводить селькупские и кетские слова. По сведениям Маслова, селькупы верили в некое высшее божество, имя которому *Ном*, однако более почитали низших духов, способных навредить им, и старались этих духов всячески задобрить. Помощи в своей повседневной жизни они могли искать и у представителей пантеона или святых других религий: так, случалось, что с просьбой об удачной охоте они обращались к образу Николая Чудотворца, а в случае удачи клали подарок святому за божницу. Впрочем, процитируем слова самого полковника: «Все нехристиане из бродящих народов Енисейской губернии верят злым духам и признают высшее существо… Часть самояди, неправильно называемая остяками, признает его под именем Ном. […] Но понятие их о сем высочайшем существе далее не простирается; они, отзываясь о нем как о творце мира, кажется, уважают его менее злых духов, но и сих последних в грубом искусственном изображении из дерева или кости бросают с пренебрежением в случае дурного улова зверей, а в самое то же время к образу Святителя Николая прицепляют соболя в знак благодарности за хороший улов. Им не известно бессмертие, награда и наказание в жизни будущей. Пороками признают они то, что в человеке производит зло ощутительное, добродетелью - пользу, которую человек приносит. Если бы не было сего зародыша спасительной религии в сердце, они давно бы перерезались» [Маслов 1833: 510].

Далее Маслов сообщает, что среди селькупов, как и среди других бродячих народов Туруханского края, очень развит институт шаманства, причем шаманы не являются отдельной кастой, однако пользуются всеобщим уважением и гордятся своим избранничеством; он дает описание шаманской болезни и рассказывает, как опытный шаман помогает новому избраннику совладать с мучающими того духами и научиться повелевать ими, как впоследствии молодой шаман получает свои атрибуты (колотушку, бубен, железную крылатую шапку и проч.).

Но, пожалуй, самым замечательным в публикации 1833 г. является пересказ двух преданий северных селькупов. Первое повествует о переселении селькупов на р. Таз. Речь в нем идет о четырех братьях, пришедших с запада: изможденные и изголодавшиеся, не в силах добыть себе пищу, они лежали на берегу Таза, большой, не знакомой им реки и уже готовы были проститься с жизнью, как вдруг на старшего брата, который, оказывается, был шаманом, снизошло вдохновение, у него выросли крылья, и он взлетел высоко в небо, а затем погрузился в воды реки и вынырнул «унизанный с ног до головы рыбами». С тех пор селькупы стали жить

и рыбачить на Тазу. Этот сюжет никем, кроме Маслова, более не фиксировался. Второе предание представляет собою едва ли не самый популярный у северных селькупов и по сей день сюжет о селькупском старике *Нёмыль Порӷы*, хитростью истребившем ненецкое войско (в варианте, излагаемом Масловым, ненцев было 50 человек, а старику помогала только его жена).

Путевые заметки М. А. Кастрена, равно как и изданные его тексты, относятся преимущественно к южным селькупам. Известно, что фольклор северных селькупов записывал К. Доннер, причем он первым (в 1913 г.) сделал аудиозапись[1] селькупских шаманских песен, в том числе и от шаманов с р. Таз. Плохое качество записи до сих пор не позволило сделать полную расшифровку текстов этих песен. Однако расшифрованные фрагменты двух песен шамана Пана Андреева[2] дают возможность судить об общем содержании этих песен. В одной песне говорится о раскачивании шамана при вхождении в транс, вторая, по-видимому, описывает путешествие шамана в Нижний мир за душой больного и призывание этой души.

Важнейшим этапом в сборе и осмыслении материалов по селькупской мифологии стала работа Г.Н. и Е.Д. Прокофьевых. Они принадлежали к последнему поколению этнографов, для которых исследование материальной и духовной культуры народа было немыслимо без знания языка этого народа, ибо, как писал В. Гумбольдт, именно язык является ключом к пониманию духа народа. Поэтому в их этнографических статьях органично присутствует селькупская терминология и идеоматика, помогая лучше понять значение и функции того или иного объекта или действия, идет ли речь о важнейшей с точки зрения понимания мифологической системы северных селькупов статье Г.Н. Прокофьева о церемонии оживления бубна (1930), или чрезвычайно насыщенных информацией «из первых рук» статьях Е. Д. Прокофьевой о костюме селькупского шамана (1949), или о картине мира селькупского шамана в картинках и акварелях селькупских школьников (1961). Г.Н. и Е.Д. Прокофьевы прожили среди селькупов три года (1925 - 1928). В те времена традиционное мировоззрение народа еще не было разрушено инновациями нового строя. Достаточно сравнить описания шаманских камланий или шаманской болезни юного избранника духов, приводимые полковником Масловым в статье 1833 г., с описаниями камланий и шаманской болезни, сделанными Г.Н. Прокофьевым (1928; 1930), чтобы увидеть, что за столетие в жизни селькупов Туруханского края мало что изменилось. Собственно, работая в первой в Туруханском крае школе для детей «бродящих народов», где преподавание чтения и письма велось на родном языке этих детей, Г.Н. и Е.Д. Прокофьевы объективно сами способствовали разрушению традиционного мировоззрения, объясняя детям, как устроен мир с точки зрения современной им европейской науки. В то же время, с пристальным вниманием относясь к миропониманию, которое, по господствовавшим в те времена представлениям, должно было уступить место новой, более прогрессивной идеологии, они старались как можно более полно и адекватно это миропо-

[1] Фонограммы К. Доннера хранятся в Фоноархиве финского языка, Хельсинки.

[2] Стоит отметить, что память о шамане Пане Андрееве до сих пор жива среди старшего поколения тазовских и туруханских селькупов.

нимание описать и проанализировать. И ключом к анализу был для них язык, обслуживавший это миропонимание и его отразивший. Не случайно Г.Н. Прокофьев, будучи по образованию этнографом, ничуть не менее известен как лингвист, автор селькупской грамматики (1935). Сколько этнографов и популяризаторов последующих поколений, писавших о селькупской мифологии, использовали публикации Г.Н. и Е.Д. Прокофьевых в качестве первоисточников, просто пересказывая факты, изложенные в этих публикациях, или пытаясь дать приводимому там материалу собственную интерпретацию! Подобного рода вторичным работам несть числа.

Однако ценнейшее наследие Г.Н. и Е.Д. Прокофьевых не ограничивается публикациями, представляющими, обобщающими и анализирующими собранный ими материал. Огромное значение для исследования мифологических представлений северных селькупов имеет записанный Г.Н. Прокофьевым корпус текстов. Из записанных им 11 текстов опубликовано только 2 [Прокофьев 1935]. Остальные 9 текстов хранятся в архиве Прокофьевых и некоторое время были практически недоступны для исследователей. По счастью, доступными оставались копии этих текстов, сделанные ученицей Г.Н. Прокофьева Л.А. Варковицкой. Все тексты, записанные Г.Н. Прокофьевым, изобилуют деталями, отражающими различные грани жизни и мировоззрения селькупского общества до начала интенсивных контактов с советской цивилизацией. Герои большинства текстов - шаманы. Несколько сюжетов представляют собой различные эпизоды «Селькупского эпоса» в том виде, как этот эпос предстает в описании К. Доннера, сделанном по южноселькупским материалам. Однако герои этих сюжетов выступают под разными именами: *Ича*, *Ая*, *Йомпа* (последнее заимствовано из ненецкого фольклора, однако сам сюжет, весьма сложный и запутанный, состоит из эпизодов, многие из которых упоминаются К. Доннером). Текст о *Йомпе* (опубликован в [Прокофьев 1935]) заканчивается женитьбой героя на дочери водяного и учреждением нового культа, объектом почитания которого становится сама дочь водяного. Замечательный текст о шамане *Кӓӈырсыля*, его путешествии (шаманской дороге) и его приключениях, завершившихся получением от русской администрации должности сборщика ясака, неоднократно публиковался по-русски (публикацию готовила Е.Д. Прокофьева), однако селькупский текст содержит гораздо больше релевантной с точки зрения исследования мифологической картины мира информации, чем его русский перевод. Два текста рассказывают о шаманских войнах, жестоких и кровавых, причем в одном из них приведено подробное описание процедуры проводимого шаманом оживления человека. Наконец, сказка о женитьбе божьего сына (или Сына Неба) может быть отнесена к дидактическим, так как в ней наглядно демонстрируется, как следует и как не следует вести себя молодой женщине. Одновременно текст этот объясняет появление на небе Млечного Пути.

Не менее ценный источник информации по селькупской мифологии являет собою корпус текстов, записанных Л.А. Варковицкой на притоках Турухана - Верхней и Нижней Баихе летом 1941 г. По объему он превосходит корпус Г.Н. Прокофьева почти в три раза. Он состоит из 95 текстов, преимущественно фольклорных. Среди них легенды о селькупских богатырях и их войнах с ненцами, сказочные циклы о селькупской жен-



Екатерина Дмитриевна
Прокофьева
1902-1978

щине *Нэтэнке* и ведьме-лягушке *Томнэнке*, имеще ярко выраженную дидактическую направленность, сказки об *Иче* и черте, об *Ийе* и его безносом и безухом слугах, о страшных людоедах-*йеречи*, их вредоносных зубах и отважном двуногом жеребце, помогающем оживить хозяина, о лесной чертовке, о мальчике, проглоченном чертом и выбравшемся наружу (точь-в-точь один из эпизодов из жизни *Итте*, записанный на юге). Особую часть текстов составляют шаманские истории, среди которых настоящей жемчужиной является описание шаманской дороги, путешествия шамана в страну мертвых[3].

Еще одним важным источником сведений по мифологии северных селькупов является записанный в 1970-е гг. участниками экспедиций отделения структурной и прикладной лингвистики МГУ им. М.В. Ломоносова, проводившихся под руководством А.И. Кузнецовой, корпус, состоящий из 28 фольклорных текстов [Очерки 1993]. В нём представлено большое количество текстов об *Иче* (*Ича* и черт, *Ича* и богатый ненец; мыши, объедающие *ичину* плоть и отрыгивающие ее обратно), богатырские легенды, в том числе история старика *Нёмаль Порқы*, и рассказы о подвигах кетского богатыря *Палны*, освоенного селькупской фольклорной традицией.

В 1970-1990-е гг. вышел ряд работ, посвященных селькупской мифологической картине мира и базирующихся (по крайней мере, отчасти) на материалах по северным селькупам. Прежде всего это обобщающая статья Е.Д. Прокофьевой «Старые представления селькупов о мире» в сборнике «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера» (1976). В ней автор предпринимает попытку дать непротиворечивое и исчерпывающее системное описание селькупской мифологии. Коэффициент цитирования этой статьи зашкаливает: ввиду довольно солидного тиража сборника она служила и до сих пор служит для многих основным общедоступным источником сведений по селькупской мифологии. Еще две статьи Е.Д. Прокофьевой (1977; 1981) чрезвычайно интересны, так как в одной из них она приводит собранные ею, но ранее не публиковавшиеся материалы о селькупских шаманах, а в другой - об обычаях селькупов, не связанных с институтом шаманизма.

Нельзя не упомянуть о двух монографиях, посвященных селькупской духовной культуре, опубликованных в 1990-е гг. Чрезвычайно интересная книга А.В. Головнева (1995), рассказывающая о духовной культуре обских угров и самодийцев,

[3] Текст опубликован в настоящем издании. О корпусе Л.А. Варковицкой см. [Кузнецова, Хелимский 1989].



М.Ф. Калина рассказывает в микрофон, как в детстве с отцом поднималась на священное место раттовских селькупов *Пӧркӓй мачы ‘гора идолов’*. Пос. Бакланиха Туруханского района Красноярского края. Август 1999.
Фото О.А. Казакевич

в селькупской своей части содержит слишком много смелых авторских интерпретаций исходных материалов, чтобы быть надежным источником первичной информации. Монография А.А. Ким о селькупской культовой лексике (1997) во многом (в том числе и в интерпретации собственных материалов автора) базируется на публикациях Е.Д. Прокофьевой.

В 1980-е гг. сбором фольклора северных селькупов занимался В.В. Рудольф. Русский перевод, точнее, пересказ 8 записанных им сказок вышел уже после его смерти, в 1996 г. в с. Красноселькуп в качестве литературного приложения к районной газете «Северный край»[4]. Начиная с 1980-х гг. в этой газете время от времени публиковались обработанные русские переводы селькупских сказок, записанных на Тазу В.В. Рудольфом, Е.С. Сморгуновой и сотрудниками районного центра национальных культур. Отсутствие селькупских вариантов текстов и литературная обработка переводов несколько снижают ценность этих публикаций как источника сведений по селькупской мифологии.

Если в 1920-е гг. о селькупской мифологической картине мира можно было многое узнать из бесед с представителями этноса, и Г.Н. и Е.Д. Прокофьевы строили свои описания, базируясь именно на рассказах самих селькупов, то к настоящему времени, когда разрушение традиционных представлений и традиционной системы ценностей среди северных селькупов зашло уже довольно далеко, так что передача традиции внутри этнической группы не осуществляется в должном объеме, работы этнографов, а чаще их популярное изложение, нередко становятся для молодого поколения источником знаний о собственной истории и этнических духовных традициях. В связи с этим сегодня к сообщениям представителей этноса о своих традициях, делаемым по-русски, следует подходить с осторожностью, чтобы не впасть в соблазн рассматривать в качестве первичных источников пересказ освоенных этнографических описаний. Очевидно, что в подобной ситуации возрастает роль фольклорных текстов как источника информации о духовной традиции народа.

К счастью, сохранность языка у северных селькупов лучше, чем на юге, и возможность записи аутентичных фольклорных текстов сохраняется до сих пор. В 1996 - 2003 гг. автором настоящего очерка записан значительный по объему корпус фольклорных текстов на разных го-

[4] Исходные магнитофонные записи селькупских текстов, сделанные В.В. Рудольфом, хранятся в центре национальных культур Красноселькупского района. Большая часть их остается пока не расшифрованной.

ворах северных селькупов (всего около 80 текстов, в том числе героические эпические сказания о селькупских богатырях, их странствиях и борьбе со змеями, чертями и вражескими воинами, а также 2 шаманские песни[5]). Некоторые тексты несут печать инноваций, однако при этом сопоставление текстов, записанных в последнее десятилетие, с записями первой половины XX в. показывает удивительную устойчивость селькупской фольклорной традиции в северном ареале. Корпус текстов на среднетазовском и баишенском говорах северных селькупов записан в 1998 - 2003 гг. А. И. Кузнецовой. Оба эти корпуса наряду с другими источниками использовались при подготовке данного тома.

О.А. Казакевич

Материалы по селькупскому фольклору в зарубежных публикациях

Зарубежные исследователи впервые познакомились с образцами селькупского фольклора благодаря записям финского ученого-языковеда и этнографа М.А. Кастрена. В 1855 г. были опубликованы 4 эпические песни (Heldenlieder) из его материалов, переведенные на немецкий язык А. Шифнером [Castrйn, Schiefner 1855: 340-369]. В 1940 г. эти же эпические песни с некоторыми комментариями и переводом на немецкий язык были вновь опубликованы другим финским исследователем селькупского языка, Т. Лехтисало [Castrйn, Lehtisalo 1940: 305-343]. М. А. Кастрен не отметил диалектную принадлежность песен, а также не были названы информанты, от которых они были записаны. По мнению Т. Лехтисало, язык этих песен ближе всего к нарымскому диалекту селькупского языка. Героями эпических песен являются богатыри (*мāдур*), поражающие невероятной силой, борющиеся за своих жен или сестер, украденных чужими богатырями. Способом передвижения богатырей на большие расстояния в песнях неизменно выступают гигантские птицы: лебеди, орлы. В одной из песен богатырь может принимать обличие соболя. Оружием борьбы являются лук со стрелами и меч. В песнях подробно описываются кровопролитные сцены боев богатырей, всегда побеждающих огромное количество врагов.

Наиболее полным по наличию диалектной репрезентации селькупского языка является изданный в 1979 г. под редакцией Х. Катца сборник селькупских текстов «Selkupische Quellen» («Селькупские источники»), записанных в разное время различными исследователями в местах компактного проживания селькупов. Сборник содержит образцы селькупских текстов северного (тазовского и туруханского), среднеселькупского (тымского), южноселькупского (кетского) диалектных ареалов с переводом на немецкий язык и комментариями. Среди прочих источников селькупского фольклора в сборнике приведен текст одной из вышеупомянутых эпических песен, записанных М.А. Кастреном. По мнению Х. Катца, эпические песни были записаны южнее нарымского ареала [Katz 1979: 54-56].

Единственная любовная песня (песня-плач) «Песня жены доброго человека»,

[5] Из этого собрания в настоящее время опубликовано шесть текстов [Казакевич 2000; 2002; Kazakevitch 2001], еще два текста опубликованы только в русском переводе [Казакевич 1998]. Кроме того, один небольшой текст публикуется в настоящем издании.

представленная в селькупском фольклоре, найдена в рукописях М.А. Кастрена и опубликована Т. Лехтисало с переводом на немецкий язык в 1960 г. в книге «Samojedische Sprachmaterialien» («Самодийские языковые материалы») [Castrйn, Lehtisalo 1960: 258-261]. В записях Кастрена эта песня имела название «Плач женщины о смерти мужа». Кастрен не указал место записи песни, а Т. Лехтисало предполагает, что она могла быть записана на Тазе. В сокращенном варианте, с некоторыми изменениями в переводе и комментариями на немецком языке эта же песня-плач опубликована Х. Катцем [Katz 1979: 11-17].

Особого внимания заслуживает перевод на селькупский («остяцкий») язык молитвы «Отче наш», датируемый XVII в., записанный нидерландским путешественником Н. Витсеном, собиравшим сведения о народах Северной и Средней Азии, Северной Европы [Witsen, Mikola 1975]. Позднее Х. Катц вновь публикует текст молитвы на селькупском и немецком языках с комментариями [Katz 1979: 49-54].

Значительный вклад в исследование селькупского фольклора внес финский ученый К. Доннер, записавший во время поездок по Тыму и Кети в 1912 г. цикл сказаний о герое *Итте* и его враге - людоеде *Пюнэгуссэ*. «Самоедский эпос» К.Доннера был опубликован на английском языке в журнале финно-угорского общества [Donner 1913-1918: 1-13]. О существовании этого эпоса на селькупском языке свидетельствуют отдельные селькупские предложения, приведенные Доннером в качестве примеров. В сборнике «Selkupische Quellen» эти предложения собраны в небольшой фольклорный текст, переведенный на немецкий язык [Katz 1979: 169-172]. По мнению К.Доннера, цикл записанных им сюжетов представляет собой части «великой самодийской эпической поэмы» (great Samoyedic epic), герои которой известны всем племенам остяков-самоедов от окрестностей г. Томска до р. Таз, что, несомненно, является доказательством ее древности.

Во время экспедиций К. Доннером были переведены с русского на селькупский язык тексты, содержащие информацию мировоззренческого характера. Среди них - текст духовно-нравственного содержания «*Кай танзул гуут чеенджсаад*», повествующий о том, как должны вести себя люди, верующие в бога. Текст записан в пос. Колгуяк по нижнему течению р. Тым от О. Олджигина и опубликован Х. Катцем с переводом на немецкий язык и комментариями [Katz 1979: 62-64].

Образцами селькупского фольклора следует считать сказку «Два брата» и текст «Мамонт», записанные русским лингвистом А.И. Кузьминой в 1967 г. в пос. Напас от информантов И.Ф. Югиной и Ф.Н. Киликайкина. Сказка «Два брата» содержит 12 предложений и повествует о плохом отношении женщины к брату своего мужа. Тексты переведены на немецкий язык и снабжены комментариями Х. Катца [Katz 1979: 72-75, 79-81].

В 1966 г. в сборнике «Языки и топонимия» А.П. Дульзоном была опубликована сказка «Про черного царя и трех его дочерей», записанная в 1964 г. в пос. Парабель от Д.П. Саиспаева. Небольшой фрагмент этой сказки (11 предложений) был переведен на немецкий язык и опубликован Х. Катцем [Katz 1979: 82-85]. В сборнике «Selkupische Quellen» переведены на немецкий язык и прокомментированы несколько селькупских фольклорных текстов, записанных в 1870-х гг. Н.П. Григоровским: небольшой фрагмент (8 предложений) из сказки, опубликованной в пособии «*Азбука сюссогой гулани*»,

фрагмент текста, повествующего о религиозных праздниках (22 предложения), фрагмент текста «О создании неба и земли» (10 предложений) из книги архиепископа Макария «Беседы об истинном Боге и истинной вере на наречии обских остяков», вышедшей в свет в 1900 г. [Katz 1979: 106-114].

Х. Катцем сделаны также переводы небольшого фрагмента текста (6 предложений), содержащего информацию о современном погребальном обряде у селькупов, опубликованного в сборнике «Селькупские тексты. Вопросы лингвистики» в 1964 г. (информант и место записи не указаны) [Katz 1979: 116-118]; фрагменты сказок «*Пажинэ*-людоедка» (9 предложений) и «Сын-лентяй» (10 предложений), записанных в 1962 г. в пос.Старо-Сондорово от информантов В.П. Педугиной и М.Д Педугиной. [Katz 1979: 120, 126-127], а также отрывка сказки «Мышонок и рябчик» (12 предложений), рассказанной в 1962 г. в пос.Усть-Озерное М. С. Карелиным [Katz 1979: 147].

В публикации венгерского исследователя Л. Сабо «Selkup Texts with Phonetic Introduction and Vocabulary» («Селькупские тексты с фонетическим введением и словарём»), изданной в 1967 г. в США, представлены материалы по языку тымских селькупов. Восемь текстов на тымском диалекте селькупского языка были записаны автором во время его работы в Ленинграде в качестве преподавателя венгерского языка и финно-угорской лингвистики от Т.Д. Тагиной, селькупки с Тыма. С точки зрения фольклора наибольший интерес представляют фрагмент из селькупского эпоса о герое *Идже* и людоеде *Пёнэге* («Сказка об *Идже Каджа*»), «Сказка про оленя и собаку», которые спорят между собой, кого из них больше любит хозяин, а также сказка «Ворона и сорока» [Szaby 1967: 22-24].

В 1994 г. Н. В. Деннинг перевела на немецкий язык и опубликовала сказку «Две сестры», рассказанную в 1962 г. в пос.Усть-Озерное М.С. Карелиным [Denning 1994: 6-9]. В настоящее время Н.В. Деннинг заканчивает работу над селькупской хрестоматией, содержащей оригинальные селькупские тексты, в том числе фольклорные, с переводом на немецкий язык и комментариями.

А.В. Байдак

Жанровая классификация селькупских текстов

Разобраться в жанровом разнообразии устного народного творчества селькупов пытались некоторые из тех, кто собирал их фольклорные произведения - М.А. Кастрен, К. Доннер, Л.А. Варковицкая, Г.И. Пелих, Н.В. Деннинг.

М.А. Кастрен выделял четыре разновидности произведений томских самоедов - *шаманские песни* (песни-призывы духов, песни-разговоры с духами и пр.), *богатырские песни, лирические песни*, *сказки.* Относительно *шаманских песен* он отметил, что они исполняются торжественно и имеют «могущественные слова», влияющие на богов и духов. *Богатырские песни* передаются из поколения в поколение и повествуют о «старине», героическом и мифическом прошлом народа. Для богатырских песен он приводит селькупский термин (в оригинальной орфографии) - *Кьeldet* или *Кьeldshut* со значением «древность». *Лирические песни* являются индивидуальными словесно-музыкальными импровизациями. *Сказки* в отличие от песен, наоборот, обладают фиксированным сюжетом, запоминаются сказителями и передаются от рассказчика к рассказчику. Поэтому селькупские сказки, по мнению М.А. Кастрена, имеют не оригинальный, а «заимствованный» характер [Кастрен 1860: 297-298].

К. Доннер, опираясь на исследование М.А. Кастрена, также обнаруживал некоторые жанровые различия в фиксируемых им самим произведениях. Для обозначения этих различий он употреблял термины «героическая поэма» или «сага», «песня» (шаманская и личная); отдельно часть саг, имевших, на его взгляд, «взаимную близость происхождения, благодаря герою, который появляется во всех них», он объединил в одно целое, назвав «Самоедским эпосом» [Доннер 1997: 145-146].

Г.И. Пелих для суммы «саг» о подвигах героя *Ичи* приводит термин (в авторской орфографии) *эппа*; кроме того, отдельно выделяет «предания» - *тынь-ол* и сказки - *чапте,* а также отмечает три вида песен, называя каждый вид терминами из селькупского языка - *инка* (песня-импровизация), *ларга*/*лерга* (личная песня с фиксированным текстом)*, изумба* (ритуальная песня) [Пелих 1998: 26-27, 30, 58].

Л. А. Варковицкая на североселькупском материале при составлении классифицирующей аннотации к собранной ею коллекции фольклорных текстов (из 95 текстов аннотация охватывает 79, в число которых не вошли отдельные записанные фрагменты или трудно интерпретируемые произведения) выделила следующие жанры: 1) героический эпос (сказания о богатырях и войнах); 2) волшебные сказки; 3) бытовые сказки; 4) шаманские рассказы; 5) сказки русского происхождения; 6) детские сказки; 7) плутовские сказки об *Иче* и его бабушке; 8) бытовые рассказы [Кузнецова, Хелимский 1989: 52-53].

Н.В. Деннинг, анализируя язык селькупского фольклора, все его разнообразие определила как сказку, среди которых ею были выделены «три основных жанра»: волшебные сказки, сказки о животных и бытовые сказки и рассказы [Деннинг 1997:18-20].

Выделение фольклорных жанров является крайне сложной задачей из-за отсутствия четких критериев, характеризующих их разновидности в разных этнических традициях. Обычно путеводной нитью в разработке жанровой классификации является форма изложения фольклорного произведения. Но в том виде, в котором записан южноселькупский фольклор, этот критерий практически не действует. Почти все тексты записаны прозой, даже те, относительно которых есть указание, что данный текст является песней, а потому теоретически должен был бы иметь ритмическую структуру.

В целом приходится констатировать, что в процессе фиксации селькупского фольклора произошло своего рода «занижение» формы изложения: от героических сказаний остались краткие тексты-пересказы; в ряде случаев сказание изложено в форме сказки. Вариантом пересказа сказания является фиксируемая исследователями информация о священных местах Нарымского края, где некогда происходили сражения богатырей либо встречи со сверхъестественными существами.

Другим критерием при классификации жанров селькупского фольклора могла бы послужить «народная классификация», исходящая из терминов, которыми сами селькупы пользуются, называя свои фольклорные произведения. Лингвистами собрано определенное число лексики, связанной с фольклором:

- сюссыкумский ареал: сказание - *ченжуй*; былина, песнь о богатырях - *квелжут* (ср. термин М.А.Кастрена *Kьeldshut*); сказка - *т́япте*; петь - *ко́н́нуччыгу, ко́н́ургу, кодымбигу, кой-мыччыгу*; сказки рассказывать - *т́аптергу* [Алатало 1998: 85, 133];

• чумылькупский ареал: сказка - *чапте*; песня - *лэр*, петь - *лэргу* [Купер, Пустаи 1995: 32].

Однако лингвистический анализ данной терминологии пока отсутствует, и это затрудняет соотнесение народной классификации и той, которую разрабатывают фольклористы.

Своеобразным классификационным критерием может быть также время действия героев селькупского фольклора (такой вариант классификации на хантыйском материале приводит Н. В. Лукина [Лукина 1990: 31-39]). Народная жанровая классификация селькупского фольклора отражает представление о существовании «иной» эпохи - эпохи «старины, древности», когда совершали свои подвиги богатыри. При этом селькупская терминология не выделяет отдельно период первотворения, и следует особо отметить, что в южноселькупском фольклоре нет (не записано исследователями, нет в памяти современных информантов) текстов (сюжетов) непосредственно о сотворении земли. Об этот факт спотыкались многие из тех, кто занимался мировоззренческими проблемами на селькупском (особенно южноселькупском) материале, и обходили его, как правило, используя тексты иных самодийских народов - нганасан, ненцев.

Гораздо отчетливее периода творения мира фольклор южных селькупов запечатлел процесс ландшафтного обустройства земли. Появление рек, возвышенностей, болот и озер - все эти события как раз и протекали в период «старины», когда действовали герои-богатыри. С конкретными богатырями селькупы сопрягают появление характерных ландшафтных особенностей территории Нарымского края. Жизнь, сражения с врагами и смерть богатырей наполняют событиями этот «героический» период.

К периоду «старины», вероятно, относится текст, дважды записанный только в шёшкупском ареале, - о появлении большой реки и ее извилистых притоков, которые сотворили мифические брат и сестра *Ий* и *Ай(Нэ)*. Имеются и рассказы о глобальной катастрофе, произошедшей в легендарном прошлом и исходе народа с земли своих предков - «*Тонкий остров*» и «*Дом под воду ушел*», в иных селькупских районах не отмеченные [Функ 2000; Сказки земли колпашевской 2000:216].

Селькупский фольклор обладает целым набором хорошо зафиксированных исследователями устойчивых сюжетов, которые можно отнести к жанру волшебной сказки. Ряд сказочных сюжетов имеют своим героем фигуру, для которой на русском языке используют термин «царь» - *амдель-кок*. Сюжетам, в которых действует царь, характерна большая насыщенность бытовыми деталями, появляются дополнительные персонажи, обслуживающие фабулу повествования, - мачеха, бродяга, цыган и т.п.; а также такие реалии, как карета, церковь, дворец и прочие элементы неселькупского быта. Однако однозначно относить все сказки с участием «царя» к разряду сюжетных заимствований без дополнительного исследования было бы преждевременно.

Особо следует выделить рассказы, которые посвящены встречам людей с духами - объектами верований. Это, прежде всего, тексты, связанные с *маджиль-ло* - «лесным хозяином», *Мачын нэйд* - «лесной девкой» и с *квэли-кожар* - рыбой-мамонтом, а также «чертями» (*лӧсы, лохо*) и покойниками (*лотар*). Как правило, героями таких повествований являются знакомые или даже дальние родственники рассказчика, не присутствующие при рассказе, что указывает на целиком фольклорный характер этих сюжетов. Тексты нередко оформлены в

жанре былички: кроме характеристики духа и событий, с ним связанных, все остальные детали рассказа подчеркнуто реалистичны.

Значительную жанровую обособленность имеют песни. Их внутрижанровую классификацию на селькупском материале еще предстоит сделать исследователям-музыковедам. Однако уже сейчас можно в особую категорию песен выделить шаманские песни, которые в прошлом являлись неотъемлемой частью культовой практики. К сожалению, в южноселькупском ареале крайне мало записано шаманских песен. Фактически записи были сделаны только М.А. Кастреном и К. Р. Доннером.

Отдельный фольклорный пласт представляют «шаманские предания» - повествования о деяниях знаменитых в прошлом шаманов и тесно связанных с ними духов-покойников. В текстах, где повествуется о деяниях шаманов и покойников, нет указаний на связь с богатырской эпохой «древности», но всегда отмечено, что эти события происходили все же «раньше», иногда «значительно раньше» того времени, в котором находится рассказчик. Но, несмотря на отсылку в прошлое, по форме такие тексты, скорее, ближе к жанру былички, а не сказки.

Рассказы о медведе можно выделить в особую жанровую категорию, внутри которой есть своя градация, выделяющая собственно рассказы о медведе - «младшем брате» человека: например, многократно зафиксированный текст «*Медведь раньше тоже человеком был*», являющийся максимально лаконичным пересказом деталей мифического сюжета о происхождении медведя, или охотничьи байки-былички о единоборстве с медведем («*Вот у нас случай на охоте был…*»). Последние в настоящее время представляют собой один из самых активно бытующих пластов современного бытования местной фольклорной традиции, исполняемой, правда, исключительно на русском языке.

Некоторые из фольклорных текстов выделяются своим нравоучительным характером - это соционормативные рассказы: «*Что не едят остяки*», «*Почему медведя убивать нельзя*», «*Почему лебедя убивать нельзя*», «*Не каждого лося убивать можно*», «*Как жена обижала младшего брата мужа*» и т.п. Иногда они присутствуют вкраплениями внутри иных текстов как образец этической нормы, которой необходимо следовать, но чаще оформлены как самостоятельные рассказы.

Таким образом, на основе южноселькупского материала можно выделить следующие фольклорные жанры:

Сказания богатырские (героические), бытовавшие в прошлом в виде песен, но записанные только в прозе и часто в виде короткого рассказа, передающего сюжет с разной степенью полноты. Часть героических сказаний, посвященных герою Итте, можно, вслед за К.Р.Доннером, выделить в особый «Эпос об Итте». Ряд текстов богатырских сказаний (точнее, дошедших до нас фрагментов) связан с ландшафтным обустройством Нарымского края.

Сказки, среди которых выделяются волшебные сказки, когда действие (или часть его) происходит в нереальном мире, а также сказки с героями-животными. Особняком стоят сказки с действующим героем-царем. О нескольких сказках можно с достаточной уверенностью сказать, что они заимствованы, так как их сюжет повторяет сюжеты известных русских сказок - «Конёк-горбунок», «Царевна-лягушка», «Волшебное кольцо», «Золотое седло».

Рассказы о встречах людей со сверхъестественными существами (ча-

сто в форме былички) - лозами, лесными и водяными духами, а также покойниками и др.; в том числе рассказы о встречах с медведем как сверхъестественным существом.

Рассказы о священных местах. Такого рода тексты также стали своеобразным фольклорным жанром, так как они являются адаптированным кратким пересказом либо сказания о деянии богатыря в том или ином месте, либо рассказа о встрече в данном месте с лесным духом, рыбой-мамонтом или иным нереальным существом.

Песни лирические. К ним относятся спонтанные песни-констатации, импровизированные песни-обращения к духам, а также личные песни. Спонтанные песни-констатации, в которых слова и фразы как бы констатируют событие, протекающее в настоящем времени (по типу, «что вижу, то пою»), по классификации музыковедов, не относятся к собственно «личным» песням, «а если их так и называют, то только из-за персональной ответственности исполнителя за внезапно созданный текст» [Шейкин 2000: 273]. Личные песни - это песни с фиксированным текстом и исполнитель, как правило, всегда знает, чья это песня, кто ее автор.

Песни шаманские. Они рождаются непосредственно во время церемонии камлания и представляют собой «импровизации на заданную тему». Вероятно, имелось несколько разновидностей шаманских тем для создания песен-импровизаций, в зависимости от вида и цели камлания, а также ключевых фраз-заготовок, направляющих ход импровизации, и фраз-рефренов, задающих ритм.

Предания о деяниях шаманов. Тексты о состязаниях шаманов в силе и о последствиях применения этой силы.

Соционормативные рассказы. Фиксируют социально одобряемую норму поведения и порицают отклонения от нее. Такие тексты всегда наполнены нравоучительными интонациями.

Собственно мифы - тексты с сюжетами об эпохе первотворения и о деяниях богов и духов на ниве миросозидания и его обустройства - практически отсутствуют среди записанных текстов селькупского фольклорного массива; однако мифологические эпизоды есть и в богатырских сказаниях, и в волшебных сказках, и в шаманских песнях и преданиях, а также в этнографических материалах, фиксирующих мировоззренческие представления селькупов.

Н.А. Тучкова

Традиционное мировоззрение, религиозно-мифологические представления селькупов

Южные селькупы

Космогонические мифы

Для самодийской мифологии характерно представление о сотворении обитаемой земли на поверхности необитаемого пространства. Лед, вода или глина - таково состояние земли до ее божественного устроительства. Первичная земля была не пригодна для жизни на ней людей. Обычное устроительство ее начиналось с травинки или кусочка мха, посланного Богом или Матерью-старухой на землю, или с доставания комочка ила со дна сплошной воды гагарой или уткой. Последний сюжет известен многим народам Северной Азии, в том числе финно-угорским и самодийским, однако у южных селькупов он отмечен не был. Далее трава, мох или ил разрастались и покрывали всё видимое пространство. Такая земля называлась уже «новая земля». Неотъемлемым ее качеством была способность медленно расти-расширяться по поверхности «старой земли».

Для южных селькупов также реконструируется представление о том, что трава и мох земли - это волосы (шерсть) матери-земли. Такое отношение к траве как к волосам земли существует на уровне архетипа и отражается в высказываниях, вроде следующих: «Не могу на огороде равнодушно траву полоть, всё мне кажется, будто я у земли волосы ее выдираю»; «Трава - это волосы Земли…Особенно на кочке. Кочка - голова земли» (Обь: Ив., Ласк.).

Однако развернутые текстуальные повествования о процессе сотворения земли в южноселькупских материалах пока не обнаружены - нет соответствующих эпизодов в фольклорных записях, отсутствуют сведения об акте землетворения и в полевых материалах этнографов.

Если земля для южных селькупов прочно ассоциируется с женским началом, то небо имеет мужскую сущность; Солнце **Тӗлы** и Луна **Арет** - их сыновья. На Тыму образ Солнца отмечен в женском облике.

Млечный Путь представлялся «каменной рекой», которая течет по небу и затем переходит на землю, где течет Обью, связывая собой мир (Обь: Ив., Ласк.).

Созвездие Ориона представлялось сетью героя Итте, растянутой на небесных звездах-кольях для просушки, и называлось **Ӣтӷ́тен нāгур қāсый поӈгы** (Кеть) - «Итина сеть с тремя поплавками»(«поплавками» были три звезды пояса Ориона). Звездное скопление Плеяд именовали **Ӈ́нӧй пӧрыт** - «Заячьи полки», или «Заячьи Кучки».

Созвездие Большой Медведицы трактовалось в южноселькупском ареале в соответствии с известным в Сибири мифом о погоне охотников за небесным лосем: ***Ӣтӷ́ге*** **пӓӈгым ӈ́ногат** (см.) - «Итте преследует лося». Мелкие звёзды созвездия назывались **Ӣтӷ́тен тыссела** - «стрелы Итте», которыми он стрелял в бегущего лося.

Об отдельных звездах **Қэшкасайла** (см.) думали, что это души умерших людей, поднявшихся в виде светящихся пауков по корням и ветвям священного дерева на небо; или это и есть небесные люди.

Появление Луны объясняется известным в Сибири мифом о борьбе Солнца и **Лӧ** по поводу того, кому выйти замуж за Луну. В результате Солнце-женщина и **Лӧ** разорвали Луну-мужчину пополам. Из той части, которая досталась Солнцу, она сделала Луну на небе (см. **Чӗлы** и **Арет**) (Тым).

Появление пятен на Луне также трактуется у южных селькупов в соответствии с распространенным сюжетом о том, как Луна (мужчина) утащил хвастливую девушку к себе вместе с кустом талины, за который она цеплялась, и берестяными вёдрами (Кеть, Тым, Кёнга).

Мифы об устроении мира

Гораздо отчетливее периода творения мира фольклор южных селькупов запечатлел процесс ландшафтного обустройства земной поверхности.

Появление рек, возвышенностей, болот и озер - все эти события проистекали в период «старины, древности» - *Кьeldshut,* или *Кьeldet,* по М. А. Кастрену [Кастрен 1860], когда действовали герои-богатыри. С конкретными богатырями (см. **Мӓдурла**) селькупы сопрягают появление характерных ландшафтных особенностей территории Нарымского края. Например, в низовьях Васюгана после сражения богатырей появились сопки и озеро; на Тыму - «Богатырские бугры»; борьба богатыря **Калгух** с громом привела к появлению «Раздельного озера» и большого косогора около юрт Ибескиных на р. Кеть. После смерти богатыря в «железной одежде» осталось озеро **Квэзы порӷыль то** ‘Озеро железной парки’ и т.д. [Плотников 1901; Дульзон 1956; Пелих 1972].

К периоду «старины», вероятно, относится текст, дважды записанный только в шёшкупском ареале, - о появлении большой реки и ее извилистых притоков, которые сотворили мифические брат и сестра **Ӣй ай Нӭ** (Обь: Ив.). В этом тексте также дается объяснение, почему местные реки очень извилистые.

Происхождение живых существ трактуется по-разному. Олени появляются из шерсти старухи, встреченной девушкой в низовье реки, или из оленьих жил, из которых она делает пряжу (см. **Пая**).

Промысловые животные порождаются Лешачкой - **Мачын нэйд** (см.) во время расчесывания ею волос по мере потребностей людей: «Как одну сторону гребнем чесанет - белки, как вши, бегут, другую чесанет - соболи валятся» (Тым). По иной версии, промысловые животные появляются из шерстинок, посылаемых Богом через отверстие на небе или разбрасываемых отцом ***Ӣтӷе*** по земле (Кеть). Из семян, посылаемых Богом в небесное отверстие, появляются съедобные ягоды, которыми питаются люди.

Комары произошли из тела злого людоеда **Пӯнегуссе** после его сожжения, а зубы злодея стали колючками шиповника. Но герой ***Ӣтӷе*** все равно должен быть сильнее людоеда, чье тело, превращенное в пепел, разлетелось комариными тучами, поэтому ***Ӣтӷе*** прочно ассоциируется в обыденном сознании селькупов с пауком, плетущим сети и поедающим комаров, паутов и мошек, а также со стрекозой (Тым, Парабель).

В нескольких текстуальных фрагментах упомянуто о приобретении живыми существами характерных черт: красного хохолка и лапок уткой-киняркой (Обь: Ив.); шкуры - собакой (тогда как раньше у нее тело было гладкое, как у человека) - уже после их появления в мире.

Антропогонические и этногонические мифы

Наиболее распространенной (и неоднократно записанной в южноселькупс-

ком ареале) версией происхождения людей, но не всех людей, а именно «остяков», является та, в которой утверждается, что люди появились из земного мхатравы: «…остяки - это из земли взяты. Там мох земляной. Они из земли пришли, сейчас в землю уходят»; «В Урмане кочка была, там мох. Они (люди) оттуда повылазили» (Тым); «люди, как вши на голове, по земле бегают. Их никто не делал, они сами из земли появились» (Парабель).

Из фольклорных текстов также следует, что раньше, в период «старины», были другие существа, похожие на людей - **мады, мāдурла** ‘богатыри’. Характерной их особенностью было блестящее тело и невероятная сила, долгожительство и способность питаться запахом. У богатырей отсутствовал пуп, а их потомство появлялось из плевка [Пелих 1972].

Богатыри брали в жены обычных «земляных» женщин, и от этих браков народились современные селькупы «с пупом». Ряд селькупских фамилий восходят к конкретным богатырям, например, кетские селькупы Зубрековы ведут свой род от богатыря **Зубрека**, Урлюковы - от богатыря-птицы - **Урл́ӯк**.

От легендарного героя-богатыря ***Ӣтте*** и «первой дочери Лесного духа» родился сын Медведь-*лоз*. От этого духа ведут свое начало остяки реки Кети [Доннер 1915].

На Тыму была записана версия о том, что чумылькупы произошли от мифических трех спутников и девушки - дочери бородатого старика из Нижнего мира (см. **Чӯт ылӷыт арат нӗ**): «Дочь они взяли замуж и стали жить на том месте все четверо. От них и пошел народ чумылькуп».

Нет ни одного текста, где бы прямо говорилось о происхождении людей от какого-либо животного, но есть сведения о родстве («близости по породе») человека с медведем, отмечается, что «раньше медведь тоже человеком был, понимал человеческую речь», записаны истории о сожительстве медведя и женщины. Медведя уважительно называют *мыдя* - ‘младший брат; брат матери’ или *темня, нення* - ‘братец’, ‘сестрица’ (см. **Қорӷ**), а также *ара* - ‘старик’. Кроме медведя, селькупы считали и лебедя «близким по породе» человеку (см. **Чиӈг**).

Наиболее близкородственным себе народом южные селькупы называют тунгусов (эвенков). Это подтверждают как данные прямого статистического опроса, проведённого в 1980-х гг. Л.Т.Шаргородским (1994, таб.53), так и фольклорный материал, из которого следует, что и обские остяки, и тунгусы произошли от двух братьев-богатырей. Младший богатырь женился на одинокой женщине-остячке, потерявшей своего мужа; у них родились сын и дочь, от которых пошли «наши люди». Старший богатырь «тунгуску взял и в тунгусскую жизнь перешел», «у них детей не было» [Пелих 1972] (Обь: Кияр.).

Ханты для селькупов - *кыт-кула* ‘речные люди’; селькупы для васюганских хантов - *нюром-ях* ‘пойменный народ’. И в хантыйской среде, и в селькупской на территории Каргасокского района, где эти два народа проживают совместно, наблюдается противопоставление «мы - не такие, как они»; «и мы, и они - остяки, но они - другие остяки». И если в реальной жизни существует множество случаев хантыйско-селькупских браков, то в фольклоре о едином происхождении этих народов, так же как, впрочем, и о боевом противоборстве, сведений нет. Зато целый ряд фольклорных текстов, записанных у васюганских хантов, практически идентичны селькупским текстам (сказка о дочерях Солнца и Земли и об их соперничестве из-за любви к богатырю; сюжет «две женщины и *лоз*» и др).

Татары, *тыл-гула*, *тын-гула* - народ, живущий по-соседству с селькупами как в реальном пространстве, так и в фольклорном. В районе р.Чаи, где соприкосновение с этим народом было наиболее ощутимым, записан сюжет о том, как *Итте* и его бабушка спасают татар от голода. От дочери татарского князя у ***Ӣтте*** родились сын и дочь [Доннер 1915].

Краеведы конца XIX - XX в. неоднократно записывали на территории Нарымского края упоминания о легендарном народе **Чудь** (фрагментов текстов о чуди около 10). Бугры, в которых захоронены, по данным устной традиции, не предки селькупов, а люди чужие, не родственные им, имеются около юрт Ласкиных, Тюхтеревых, Пыжиных, Калинак - на Оби; юрт Карбинских - на Кети [Кастрен 1860; Плотников 1901; Дульзон 1956]. На Тыму «иной» народ, живший рядом с селькупами и воевавший с ними, известен в фольклоре под именем **Қвели** [Пелих 1972]. Селькупы р.Кети термином қвели, қвелунқуп называли эвенков.

Русских селькупы в чумылькупском ареале называют ружел қула; на Кети - қасак, қасакла. Однако в чумылькупском диалекте существует иное, образное и одновременно уничижительное название русских: ружел **пальджё** «русская лепёшка дерьма». Так называли ссыльных (специфика Нарымского края), а позднее и всех русских, используя это словосочетание как ругательство, имеющее тем не менее глубокий смысл. **Палчо** - иносказательное название ветра, вихря, переносящего события из мира реального в ирреальный (см. **Мергэ Палчо**). Таким образом, к русским, массово появившимся в Нарымском крае в XIX-XX вв., сформировалось устойчивое отношение как к неприятной неизбежности, принесённой ветром перемен (Нарым, Парабель, Чижапка).

В ареале обских шёшкупов записаны уникальные для данного региона предания о глобальной катастрофе, произошедшей в легендарном прошлом, и исходе народа с земли своих предков. Первоначальной землей их обитания была некая теплая каменистая страна, ограниченная со всех сторон водой - «тонкий остров с пятью мысами», растопыренными как пальцы на ладошке (созвездие Орион повторяет контуры этого острова); остров лопнул из-за гнева бога воды, обидевшегося на проклятие человека, и был поглощен сначала огнем, а затем водой. Другой текст дополняет картину, сохраняя основные, характерные детали сюжетной канвы: там, где раньше жили предки, «была тёплая земля, горы с плоскими вершинами», но «камни, огонь и вода перестали служить людям, пошли на них», и люди, поделившись на пять частей-родов, пошли искать новые земли. От них и произошли иванкинские шёшкупы [Кудряшова 2000].

В других диалектно-локальных группах селькупов подобные мифологические истории (и даже их отголоски) отсутствуют.

Структура мироздания

Для южноселькупского мировоззрения характерно сосуществование двух концепций в устройстве мироздания - горизонтальной и вертикальной. Горизонтальная система структурирования пространства выявляется в текстах, где действие связано с течением реки, и движение событий происходит по течению реки, уносящей героев в ее низовья и одновременно в нереальный мир, расположенный где-то около устья (Чижапка). Вертикальная структура вырисовывается в текстах и высказываниях, где герой отправляется на небо (Кеть; Обь: Ив.) или опускается под землю (Парабель).



Мироздание, по представлениям селькупки Т.К. Кудряшовой из ю. Иванкиных на Оби (Из кн.: *Nagy Z. A szųlkupok egy neprajzos szemevel // Finnugor kalauz. Budapest, 1998*)

Существует графическое изображение вертикальной схемы мироздания, сделанное сказительницей-селькупкой Т.К.Кудряшовой [Nagy 1998].

Однако часто бывает чрезвычайно сложно понять, на горизонтальной или вертикальной модели мироустройства базируется то или иное представление. Приходится допускать наличие некоей «кривизны» мироздания, отраженной в традиционных представлениях селькупов (как, впрочем, и в других угорских, самодийских и сибирских тюркских традициях), «если движение в *любом* направлении приводит из мира реального в мир вероятностный». «В целом горизонтальное и вертикальное членение мира не противоречат друг другу и в урало-алтайской традиции сосуществуют как взаимодополняющие» [Сагалаев 1992].

Южноселькупские материалы дают сведения о четком разграничении двух сфер мироздания - земли (суши) **ӌвэӌ** и неба **нушуньджь**. Земля имеет внутри «серёдку» - ӌвэӌэт пуджь (Парабель, Обь: Ласк.), где пуджь - ‘заполненная полость’, тогда как шуньджь - ‘пустая полость’. Таким образом, небо, нушуньджь - полое пространство, ограниченное краями, а нутро земли имеет заполненность.

Т.К.Кудряшова в своем графическом изображении представила небо как нависающий купол, не смыкающейся с краями земли и поделенный на семь ярусов. На небе, «старики раньше говорили, что там тоже люди живут». Туда же уходят души (дыхание) людей после их смерти: *Ном олон эне вашела* - «к голове бога *вверх* полетит». Некоторые из душ превращаются в птиц или звезды («птицы - это чьи-то души») (Нарым).

Небесное пространство - это «светлое» место, или «чистая земля» (см. **Ӈурба̄лбыль ӷы̄**).

Земля воспринимается в двойственной ипостаси - реальная земля-глина *чвэч* и земля-место *ма / мо*. Земля **ӌвэӌ**, в представлениях южных селькупов, воспринимается как совокупность глины-почвы и мха, травы, леса, покрывающих ее. Другой термин для обозначения земли *ма / мо* (функционирующий в языке чаще всего как суффикс места действия) указывает на соотнесенность событий и предметов «по месту действия и состоянию», и в нем заложены не столько реально-материальные свойства, сколько проявление поля пространства.

Изначально земля была ровной и плоской. Возвышенности - бугры, холмы и мысы (см. **Соӄ**, Па̄р, Мäкты) - появились на ней позднее, как результат деятельности героев, богатырей, предков. Травяные кочки (или одна из них) в заболоченной речной пойме (см. **Согра**) - это голова матери-земли. «Раз земля бугрится - значит, там кто-то есть» - такая идея

лежит в основе отношения ко всем выпуклым объектам земной поверхности.

Земля (суша), на которой живут люди, противопоставлена пространству реки, где был сконцентрирован промысловый интерес селькупов. В этом субпространстве реального мира действуют уже иные законы и правила поведения, нежели на суше.

Подземное пространство - **Ӱ́тӯн ыл** (см.) «земли дно» реконструируется по данным немногих фрагментов фольклорных текстов и отдельных высказываний (Парабель, Тым). В подземном мире темно; в нем меняются характеристики времени (герой теряет ощущение времени); в этом мире можно перемещаться (герой путешествует на коне); выход из него - это движение к свету. По мнению селькупки Т.К.Кудряшовой, подземный мир состоит из двух слоев и покоится на некой твердой основе, поддерживающей мироздание снизу.

Иногда в описании иного мира не просматривается четкая пространственная локализация - нельзя однозначно сказать, идет ли речь о пространстве «под землей», «на небе», в низовье или в верховье реки. Герои оказываются в «ином мире» без указания его пространственной привязки. В таком случае границу реального мира относительно мира ирреального определить практически невозможно, и это также является принципиальным моментом не только селькупской мифологии, но и многих западносибирских традиций. Реальный мир - это сам человек и его дом, это его поселение и максимально хозяйственно освоенная территория, окружающая поселение. Для южных селькупов в плане ландшафта - это часть берега реки (место напротив впадения мелкого притока в более крупную реку), так как обычно именно здесь находилось селькупское поселение, а также пойма реки с её многочисленными озёрами, где сосредоточивался промысловый интерес. Охотничьи угодья - это тоже как бы реальный мир, но ведёт себя человек здесь уже осторожно и настороженно, как гость лесного хозяина (см. **Мачыль лӧз**), так как «это ещё не совсем иной мир, но уже не мир человека». Сама река, на берегу которой стояло поселение, и пойменные озёра, в которых практически ежедневно добывали рыбу, - это часть реального мира и одновременно мир «иной». Более того, в реальной жизни явственно ощущалось, что «человек *везде* делил среду обитания с представителями иного мира - воображаемыми существами или их рукотворными изображениями» [Сагалаев 1992].

Существенным моментом в мировоззренческих представлениях селькупов была идея о взаимосвязи всех миров. Связь осуществлялась через определенные точки в пространстве. Чаще всего местами локализации таких точек - пунктов связи - для южных селькупов были: «та сторона кострища», противоположная месту героя, яма в земле (обычно на кладбище), исток или устье реки, труба очага или рукав верхней одежды, центр развернутого платка.

С небесной сферой связь осуществлялась через деревья. В ареале расселения южных селькупов на многочисленных культовых местах, как правило, обязательно одно или несколько деревьев считались священными (см. **Пӧ**). На них вешались приклады-подарки духам, и по ним шли просьбы людей вверх к Богу или в «иной мир» к духам. Каждое священное дерево было своего рода персонификацией мифического «мирового дерева», описания которого четко зафиксированы только в шёшкупском ареале: **Нӯл қӯӷыт пӧ** - «дерево до неба» росло на вершине высокой плоской горы, в ветвях этого

дерева живет много духов, «держащих все живое на земле» (Обь: Ив.)

Связь Неба и Земли осуществлялась также через отверстие на небе «величиной с головку от веретена» (см. **Пӱрыпсинан оласи мӯнды**). Сквозь это отверстие Бог следит за людьми и посылает шерстинки и семена, из которых появляются животные и растения (Кеть).

Под землю можно попасть через яму в земле: «На горе глубокая яма была, такая глубокая и темная, что и дна не видно»; «Глубоко в землю они (женщина с ребенком) ушли, а ход туда, видимо, под водой был» (Тым) и др.

Ближе и явственнее всего «иной мир» ощущается около огня. Именно с «той стороны очага» к живому человеку могут прийти покойники, черти, души умерших людей. Герой от них вынужден отбиваться посохом или палкой-таганом, прыгать через костер, бороться. На «ту» сторону огнища (против себя) старуха **Пая** (см.), «вся в пуху и шерсти», велела положить свою печень, из которой утром она возродилась вновь (Чижапка).

Через трубу очага в жилище можно было также связаться с умершими родственниками, позвать ушедшего в дальний путь человека или вернуть любимого, если произносить призыв-просьбу на уходящий вверх светлый и чистый дым (Парабель).

Обратная связь бога с людьми шла через стихию огня: каменными стрелами-молниями - осколками грома, он наказывал на земле грешников; разбушевавшийся огонь - знак божьего гнева (см. **Ноп няйватпа**). За треском и мерцанием огня в очаге люди пристально следили и стремились угадать знаки и слова огня (обычно это было женское занятие, но «язык огня» в прошлом, говорят, знали все).

Самым значительным посредником, связующим миры и пространства, в мировоззрении южных селькупов выступает река (см. **Қы**). Чем ниже по течению мифической реки - тем более нереальным становится пространство. Переправившись через устье реки, можно оказаться уже в ином мире - мире лозов и покойников, и, наоборот, найдя исток реки и перейдя через него, можно вернуться в реальный мир. Главная река региона - Обь (см. **Қолд**) - для селькупов является стержнем мироздания. Она есть земное продолжение «каменной реки», текущей по небу и наблюдаемой с земли в виде Млечного Пути.

Море (см. **Мӧре, Ӷӓзи**) для южных селькупов не относится к миру реальному, оно - часть мира потустороннего, а его «та сторона», которая «край моря» или «за морем», находится в еще более дальнем мифологическом пространстве: именно там упоминаются каменные мысы - знаковая характеристика не столько земного ландшафта, сколько небесного (см. **Пӯ**). Таким образом, море замыкает Вселенную, соединяя реальную реку обитания и небесную каменную реку.

Море и каменная гора в шёшкупском наборе текстов - обязательная деталь, характеризующая землю предков, называемую «Тонкий остров», или «Земля с пятью мысами» (см. **Сомбла сӧқлат чӯ**). Именно морская вода окончательно поглощает ту древнюю землю, после того как она оказывается расколотой огнем [Кудряшова 2000].

Переходы из реального мира в нереальный и обратно осуществляются разными способами. Герои Среднего мира в иной мир попадают по реке: их уносит лед (р.Чижапка), или ветер уносит в лодке-обласке вниз по течению реки (Обь: Ив.). Они могут попасть в иной мир, сбившись с пути (потеряв лыжню или знакомую дорогу). По «дорожке», уводящей в иной мир, встречаются «человечьи

кости и собачьи кости» или «беличьи кусты, лесная гора, соболя кусты, лесная гора» (Чая, Обь: Ст.С.)

Более того, не только герои в сказках, но и реальные люди могут также сами случайно зайти на территорию, где есть выходы пространства «иного» мира, например в пойменную согру или на культовое место, где находится священный амбар с изображениями духов или священные деревья. Если дух поймает душу человека, то ему из такого места трудно (невозможно) выйти (Обь:Ив., Парабель: Нельм.).

В Нижний мир - под землю - спуск идет длительное время: «Конь в землю вниз пошел…Сколько он шел, не знает - сколько дней и месяцев. Он сам устал, и конь устал» (Парабель). Туда можно попасть также через яму по веревке, свитой из бороды старика, живущего на дне этой ямы (Тым).

На небо человек сможет подняться только в случае, если Бог сам его позовет, тогда его поднимут **Нувын қӯла** - посланники Бога (см. **Ириска**) (Кеть). Можно туда попасть также с помощью волшебного коня, умеющего прыгать ввысь (см. **Кыбай Йден Кӯнды**); в таком случае путь на небо проходит около большой - «как туча» - горы с семью ступенями-вершинами (см. *Сельдь Кэтпар*).

Герой **Йтте** и другие участники «небесной охоты» попадают на небо в погоне за лосем и остаются там, превратившись в созвездие (Чузик). В небесные звезды превращаются также люди, погибшие в древней катастрофе: «Взял к себе погибших дух неба, и звездами смотрят они на землю» (Обь: Ив.) **Йтте** мог попасть в небесный мир и другим способом. Известно его путешествие к богу Нуму на черкане: «На черкан сел Идя, пел: «*Ронг, ранг, тити нук*». Идю вверх подняло, на облако туда улетел» (Обь: Ив.).

Особую способность к перемещению между мирами имеют шаманы, что они и демонстрируют во время сеансов камлания**.** Общение с духами и перемещение в иные миры могли осуществлять шаманы **сумпытыль қуп**, **қамытырыль қуп** и **қӓтыль қуп** (см.). Наиболее сильным шаманом считался **сумпытыль қуп**, так как он имел полный шаманский костюм: бубен, колотушку, шаманскую шапку (корону) и множество подвесок на халате в виде небольших металлических фигурок, которые являлись духами. Часть костюма представляла собой птицу (например, бахрома на парке изображала перья птицы) или животное (например, бубен отождествлялся с оленем). Все эти изображения были помощниками шамана в его превращениях и путешествиях в другие миры. Шаман **сумпытыль қуп** приводил себя в экстатическое состояние пением, пляской, звуками бубна и мог проникать в подземный и небесный миры. Средствами передвижения ему могли служить ирреальные животные или птицы, а также бубен-олень.

Сведения о путешествиях шамана **қамытырыль қуп** достаточно противоречивы. По одним данным, этот шаман «улетал» во время камлания в темном чуме, так как очевидцам, собравшимся на камлание, слышалось, что его голос «удалялся», становился тише. По другим данным, этот шаман никуда сам не движется, не путешествует, а вызванные духи приходят к нему и отвечают на его вопросы.

Относительно перемещений шаманов других рангов сведений нет.

В наборе южноселькупских фольклорных текстов есть сюжет о «мысленной охоте» **Йтте**, который можно соотнести с шаманскими легендами: «**Йтте** встал, оделся и среди пола встал и качается, качается… **Йтте** пошел по промыс-

ловой дороге. Недалеко ушел и стал костер раскладывать. **Ӣтӷе** костер разложил и тут же спать лег, а в мыслях продолжает качаться, будто промышлять по дороге пошел. Во сне лося увидел, проснулся, добыл и домой с добычей пошел» (Кеть).

Выйти из ирреального пространства для земного человека гораздо сложнее, чем в него попасть: «Дорога была, была, потом дорога потерялась. Смотрит назад: надо на кедр залезть. У нее были когти. Лезла, лезла. Когти стираются. Потом белкой стала. Лезла, лезла. Когти опять стираются. А потом змеей стала. Опять лезла, лезла. Сюда добралась. Добралась, опять дорогу нашла. Пришла домой» (Парабель).

Путешествие в нереальном мире земным людям кажется тяжелым и мучительным испытанием. Чтобы прервать скитания и вернуться домой, необходимо, например, перейти исток, чтоб освободиться от власти духа; или покормить лесного духа, положив у кочки или корня дерева хлебные крошки, кусок лепешки или полить воды (Обь: Ив.). Обитатели же иного мира перемещаются в пространстве и во времени в виде вихря (см. **Мергэ Палчо**; **Сыррый пӑри**).

Н.А. Тучкова

Представления о душе

Для многих народов Сибири характерны представления о нескольких жизненных сущностях человека, которые в большинстве случаев сводимы к двум основным группам. К первой группе относятся души-призраки, тени или двойники. Их посмертное существование связано с подземным миром. Они считаются темными, нечистыми, способными приносить вред живым людям. Ко второй группе относятся души-птицы, улетающие в Верхний мир после смерти человека и возраждающиеся вновь [Косарев 2001: 81]. Подобные представления в общем характерны и селькупской традиции.

В собственной лексике селькупов слово *душа* в значении, соответствующем христианскому, отсутствует. Селькупы отождествляют с русским словом *душа* довольно большой круг своих слов. В этот комплекс включается дыхание (*кэйы*), тень (*тӣка*) и так называемая ‘жизненность’ (*ильсат*). Кроме того, к обозначениям важных жизненных сил можно отнести еще ряд менее распространенных понятий: внешняя душа *тӧс*, могильная душа (*кага*), шаманская мудрость, искусность в трюках (*қәты*), нутро (*пӯты*) и сердце (*сӣчы*) [Прокофьева 1976: 120; Пелих 1992: 79; 1980: 32; Ким 1997: 14-42].

Первые три термина (*кэйы*, *тӣка*, *ильсат*) имеют общеселькупское распространение. Термин *ильсат* (северные варианты также *ильса*, *ильсан*) представлен как *эльсат* по р.Тым и *элла* по р. Чижапка. Внешняя душа *тӧс* засвидетельствована только у кетских селькупов; использование термина *пӯты* в значении «душа» также характерно для кетского ареала; термин *сӣчы* в значении «душа» встретился у парабельских селькупов; термины *кага*, *қәты* выявлены в северном ареале. Отрывочные сведения по отдельным терминам и их локальное распространение говорят об условности интерпретации их в рассматриваемом значении вследствие, возможно, использования их как понятийных эквивалентов русскому понятию «душа».

Наиболее полные (хотя и достаточно противоречивые сведения) имеются по душе-жизни *ильсат*. По своему происхождению она связана с Верхним миром: ее посылала *Илынта Кота* ‘Жизненная старуха’ на землю из Верхнего мира на кончиках солнечных лучей и внедряла в

тело беременной женщины. По данным тымских селькупов, эту душу внедрял небесный бог *Нап* посредством своего посланника *Нап Коллу Суль* (так записано в источнике; см. *Нуван кула*) [Ураев 1994: 74]. Душа *ильсат* обитает в голове и может покидать человека, например, во сне. Ее недолгое отсутствие проходит благополучно для хозяина. Долгое отсутствие души (например, в случае похищения злым духом) может привести к болезни или смерти человека. *Ильсат* «человекообразна», бестелесна, хотя имеет черты своего хозяина. Существовали и представления об *ильсат* как о некой материальной субстанции: она ест и пьет, может принимать различные облики. Душа *ильсат* как жизненная сила имеется не только у человека, но и у всех животных. После смерти *ильсат* сразу поднималась наверх и оставалась три дня около прежнего жилища, посещая места, где протекала жизнь покойного. По прошествии этого времени душа отправлялась в Нижний мир в долбленой кедровой колоде вниз по течению реки. В Нижнем мире душа жила так же, как на земле жил человек. Когда наступало время смерти, душа умирала и превращалась в водяного дука, жила жизнью насекомого, а со смертью насекомого умирала окончательно [Прокофьева 1977: 75, 1976: 112].

Души детей и шаманов имели особую судьбу: первые вселялись в бубен шамана-родственника, вторые возрождались в новом поколении шаманов. Тымские селькупы верили, что душу *ельсат* забирал злой дух Нижнего мира. По материалам с Чижапки, душу *элла* забирал после смерти человека злой дух (или черт) в Нижний мир, далее эта душа превращалась в паука. Однако души утонувших, пропавших в лесу или замерзших людей превращались в леших [Ким 1997: 27].

Об остальных душах не сохранилось цельных представлений.

Душу-дыхание *кэйы* могли иметь не только люди, животные, но и «одухотворенные предметы». Например, во время церемонии «оживления бубна» в шаманский бубен внедрялась душа оленя [Прокофьев 1930: 369]. Душа-дыхание происходила, видимо, из Верхнего мира, поскольку шаман совершал специальное путешествие в Верхний мир во время оживления бубна.

Тымские селькупы придавали душе-дыханию дуальный характер: в теле человека (в области головы или сердца) обитала «большая душа», которая руководила всеми душами человека; кроме того, была еще «свободная душа», букв. ‘вышедшая из человека душа’, которая покидала тело человека и поселялась в культовом родовом амбарчике с духами рода. После рождения для каждого члена рода вырезался деревянный идол-двойник *куттаргу* (см. *Қава-лӧсы*), в которого и поселялась «свободная душа». Эти фигурки могли быть металлическими или деревянными, они характеризовались соответствующими признаками пола, а нередко передавали некоторую схожесть с объектом. «Свободная душа» являлась посредницей между родовыми и тотемными духами и «большой душой» человека. Она могла передавать «большой душе» важную информацию, полученную от духов и хозяев угодий, она наставляла души человека, учила правильному поведению. Обычно эта информация передавалась во сне, и бывало, что селькуп-охотник, проснувшись знал, в каком месте его ожидает охотничья удача [Ким 1992; Ураев 1994: 78]. После смерти душа-дыхание покидала тело умершего с последним вздохом и переселялась в Верхний мир («бог душу берет», «душа к богу улетает») [Ким 1997: 18-19].

По-видимому, каждый человек являлся обладателем души-тени *илынтыль тӣка*, букв. ‘живая тень’. У мертвого человека эта душа отсутствует. Душа-тень человека уходит после его смерти и превращается в духа, называемого ‘прекращающая жизнь тень’. Со смертью человека эта душа остается жить под землей [Прокофьева 1976: 125].

Могильная душа *қāқа* могла быть только у человека, имела тесную связь с большим пальцем: *қāқаль муны* ‘большой палец’, букв. ‘могильный палец’. Иногда именно этим термином обозначали не просто палец, а саму душу. Считалось, что человек, потерявший большой палец, превращался в зверя. После смерти душа *қāқа* уходила вместе с телом в могилу. Лишь в исключительных случаях она задерживалась на поверхности земли. Так было с душой шамана Гордейки, у которого отрезали большой палец. Его душа *қāқа* стала духом-помощником того, кто «держит его кость» [Пелих 1980: 22-32].

По представлениям нарымских селькупов, у всех людей, кроме шаманов, есть душа *қәдо*, которая после смерти вместе с трупом уходит в могилу, где остается в голове покойного, пока не сгниет труп. Затем, превратившись в паука, *қәдо* остается в земле (см.: Пелих 1972: 116). Данный термин соответствует северному термину *қәты* ‘мудрость, прежде всего шаманская, проявляющаяся в умении демонстрировать или совершать чудеса’ [Прокофьева 1977: 67; Кузнецова и др. 1993].

Два понятия - *тӧс* и *саӈг* - относятся к комплексу шаманских представлений.

Слово *тӧс* встретилось только в одной диалектной группе селькупов - на Кети. По сведениям информантов, эта душа может обитать вне человека. Очевидно, и слово, и понятие являются тюркскими заимствованиями [Ким 1999; Алатало 1998].

Термин *саӈг* интерпретируется как «жизненная сила; шаманская сила». Жизненная сила *саӈг* поселяется в теле новорожденного только после того, как зарастает пуп. О том, что жизненная сила *саӈг* укрепилась в теле ребенка, свидетельствует появление зубов. Значение «шаманская сила» давно вышло из употребления. Из других самодийских языков аналогичная лексема зафиксирована в матор. *šak*, камас. *šaγ* ‘сила’. Очевидно, в южносамодийские языки эти слова попали из тюркских [Пелих 1980; Rdsdnen 1969; Ким 1999].

У селькупов, как и у других народов Сибири, с отправлением души или жертвенного дара в потусторонние миры связаны церемонии погребальной и жертвенной обрядности. Селькупам известно несколько способов «транспортировки» умершего или предназначенных в жертву предметов в иные миры:

- зарывание в землю и вообще помещение на глубину. Это наиболее распространенный и один из самых древних способов отправления за границы земного обитания. У селькупов этот способ применялся как в отношении покойника, так и сопровождающего его инвентаря;

- втыкание в землю. Следует рассматривать как разновидность зарывания. В некоторых селькупских погребениях наблюдался такой способ помещения предметов (у могил оставляли воткнутые в землю копья и др.);

- ломка или намеренная порча. По захоронении селькупов вещи, отправляемые с покойником, портились, ломались, рвались;

- придание неестественного положения. Попаданию в запредельное пространство способствовало также придание своего рода «зеркального / изнаночного ракурса». Селькупы, обряжая умершего, надевали ему рукавицу не на ту

руку, обувь - не на ту ногу, а при шитье погребальной одежды делали стежки наоборот. Иначе душа-тень не попадет в страну мертвых, а если окажется там, то покойные сородичи не признают ее и не примут в свой коллектив.

- ритуальная ориентировка. Главный смысл ритуальной ориентации заключается в том, что она показывает направление, по которому умерший (его душа) или жертвенный дар должны отправиться, чтобы попасть в уготованное им пространство. У селькупов труп помещали в могилу ногами на север или вниз по течению реки, так как считалось, что Нижний мир, а следовательно, и страна мертвых находились на севере, и попасть туда можно, спускаясь вниз по реке;

- помещение на дерево или вообще на высоту. Этот способ «транспортировки» жертвенных приношений, души, могильного имущества в верхнем, небесном направлении. Водружение даров на священный столб или на ветви дерева способствовало прямому попаданию их к верхним божествам. Та же идея «возвышения» лежит в основе «воздушных захоронений». Воздушным способом (подвешивая на деревьях и т.п.) хоронили не всех покойников. У большинства сибирских народов, в том числе и у селькупов, на деревьях хоронили младенцев, знать и почитаемых шаманов. Они считались «легкими», способными к вознесению и последующему возрождению;

- сожжение. В селькупской мифологии засвидетельствован культ огня, сожжение злых персонажей. После смерти пищу, предназначенную для покойника, бросали в огонь.

Зарывание, втыкание, ломка, придание неестественного положения работают в основном на приближение к Нижнему миру, помещение на высоту - к Верхнему, ориентировка и сожжение наделены амбивалентными функциями. Как правило, разные способы могут обеспечить успех лишь в разных своих сочетаниях: вознесение на высоту с ориентировкой и сожжением; зарывание в землю с ломкой и ориентировкой и пр. Надо также иметь в ввиду, что при всех прочих обстоятельствах конечным условием движения вещи или тела (их души) была некая словесная формула, вроде: «Да дойдет!», «Теперь иди своей дорогой!» и др. [Косарев 2001: 133-147].

А.А. Ким-Малони

Шаманизм селькупов

Для селькупского этноса был характерен шаманизм, следы которого сохранялись вплоть до 1970-х гг. в южном ареале и до недавнего времени - в северном. Сведений о шаманизме у южных селькупов сохранилось очень мало. Важнейшим источником являются шаманские тексты К.Доннера, записанные по Тыму и Кети. Из более современных текстов можно назвать рассказы о шаманах, записанные от информантов с Тыма и Чижапки (Архив ЛЯНС), и материалы по тымскому шаманизму Р.А. Ураева, собранные в начале 50-х гг. XX в. [Ураев 1994].

Информация о шаманском избранничестве у селькупов довольно противоречива. Заметки путешественников и работы исследователей констатируют, что практически любой селькуп мог «пошаманить» [Прокофьева 1981: 58]. По сведениям Р.А.Ураева, по Тыму шаманом мог стать каждый человек, только для этого необходимо было учиться три года [Ураев 1994: 81]. Это свидетельствовало о том, что шаманы не выделялись в особую замкнутую касту, хотя они и отличались от других членов этнической группы.

Однако, согласно другим данным, шаманский дар у селькупов был наследственным. Селькуп не мог стать шама-

ном по собственному желанию. Первым условием этого было наличие в роду предков-шаманов. Шаманский дар передавался по наследству от отца к младшему сыну (бывало и старшему), но чаще от деда к внуку. В песнях молодого шамана родичи часто узнавали напевы деда-шамана, даже если внук никогда не слышал камлания. Молодой шаман призывал дедушкиного духа-помощника помочь ему и уговаривал своих духов идти «по дороге, протоптанной дедом». На р. Тым в начале 1930-х гг. известным шаманом был Егор Карлыкин, оба его сына были тоже шаманами. Изредка шаманский дар передавался от матери сыну, от бабушки внуку. На р. Тым, в устье р. Сантельки опытным шаманом был в 1930-е гг. Николай Арнянгин. Свой шаманский дар он унаследовал от матери [Прокофьева 1981: 45]. По рр. Тым и Кеть встречались шаманки-женщины, использовавшие музыкальный инструмент *пыӈгыр* (варган). По рассказам селькупов, по р. Чижапке были шаманки, лечившие людей игрой на варгане [Ким 1997: 176]. Имелись и другие шаманки, получавшие бубен и камлавшие, подобно мужчинам.

Существовал еще один вид шаманского избранничества. По старинным поверьям тазовских селькупов, нашедший необычную вещь или старинное изображение (куклу-идол) мог считать себя избранником духа. И, следовательно, имел все основания стать шаманом. Начинающий шаман должен сходить к шаманскому озеру и услышать наставления духа, научиться обращаться со своим фетишем. Шаману - владельцу найденных фетишей - отводилась пассивная роль. Считалось, что не он находил фетиши, а они избирали его и заставляли не только взять себя, но и в дальнейшем учиться шаманскому делу [Пелих 1980: 19-20].

Отказаться от шаманского дара было почти невозможно. Человека, отказавшегося принять шаманский дар, духи его отца или деда замучивали до смерти. В возрасте 14 - 16 лет обреченный на шаманскую деятельность подросток выделялся своим поведением. Сон его становился беспокойным, появлялись зрительные и слуховые галлюцинации. Родные приглашали опытного шамана, чтобы он узнал, верно ли, что больному предназначено стать шаманом. Если шаман подтверждал это, то родные просили его взять на себя обучение будущего шамана. Шаман, согласившийся обучать юношу, часто оставался в чуме родных молодого шамана. Приступив к обучению, шаман приказывал родным изготовить шаманскую колотушку, а затем и другие предметы. Когда новый шаман входил в силу и получал большинство шаманских атрибутов, он переставал быть *қулыль шӧльқуп*, ‘смертным селькупом’ и становился шаманом, *тәтыпы*. Отличие селькупского шамана от простых смертных селькупов - это наличие у него шаманских духов и бессмертие его души. Шаманские духи являлись «солдатами» шамана. Они охраняли своего хозяина от порчи со стороны других шаманов и помогали ему во время камлания [Ураев 1994: 79]. Душа шамана не уходила в загробный мир. После смерти она шала к *Ылынта Кота* (см.), и та посылала душу на землю для внедрения в другого шамана того же рода [Прокофьева 1981: 43-49]. После смерти шаманов хоронили не так, как обычных селькупов. По сведениям с Чижапки, кагда шаман умирал, его клали в гроб, отрезав голову, чтобы он не ходил после смерти и не вредил людям [Ким 1997: 179].

Селькупы знали два основных вида камлания: в «светлом чуме» и в «темном чуме». Камлание в «темном чуме» совершалось в абсолютной темноте, обычно с неполной шаманской атрибутикой, и было ориентировано на Нижний мир.

Камлания в «светлом чуме» предполагали возможность идти любой нужной дорогой - верхней, средней и нижней; при этом шаман камлал в полном шаманском облачении. Камлание в «светлом» и «темном» чуме осуществлял обычно один и тот же шаман. Возможно, эти два типа камлания и различные названия шаманов (*қамытырыль қуп*, *қәты қуп*, *сумпытыль қуп*, *тәтыпы* и др.) - остаток прежнего разделения функций шаманов, когда могли существовать особые шаманы, ходившие только в Нижний мир, и шаманы более «универсальные». Кроме того, у селькупов практиковались две разновидности лечебного камлания: извлечение духа болезни из больного; возвращение больному похищенной злыми духами души.

Все «полные» камлания у селькупов, как и у многих других сибирских народов, организованы в одном композиционном и структурном русле: 1) настройка шамана на камлание; 2) созывание духов-помощников; 3) космическое путешествие шамана (его души); 4) возвращение из путешествия; 5) проводы духов-помощников; 6) объявление шамана о результатах своего общения с потусторонними силами [Косарев 2001: 258].

У «полных» селькупских шаманов было четыре главных культовых атрибута: шаманский костюм, бубен, колотушка и посох. Все они имели сложное содержание, были насыщены богатой и многоплановой символикой. Костюм ассоциировался с птицей и имел внешнее сходство с птицей в покрое и украшениях. Одновременно он служил защитной оболочкой шамана. У тымских шаманов отмечалась другая одежда: шаман Карлыгин одевался в длинный плащ из простой ткани черного цвета, украшенный тесемками из красного материала с бисером. На плащ были нашиты железные амулеты, изображающие зверей и птиц [Ураев 1994: 79].

Бубен являлся картой Вселенной (рисунки на бубне) и играл роль транспортного средства, на котором шаман путешествовал по мирам, в связи с чем у селькупов бубен ассоциировался с оленем или с лодкой (в случае, если шаман «плыл» по шаманской реке). Ударами в бубен шаман привлекал к себе духов-помощников и отпугивал злые силы. Обычно на селькупских бубнах изображались Верхний, Средний и Нижний миры, Солнце, Луна и т.п. Миры и субмиры ассоциировались с определенным цветом: Нижний мир - обычно с темным, Верхний - со светлым, Средний мир имел и тот, и другой оттенки. Селькупским шаманам на весь шаманский срок полагалось, как правило, не более семи бубнов, при этом каждый следующий бубен делался большего размера, чем предыдущий. Седьмой бубен был самым большим и свидетельствовал о достижении шаманом наивысшей силы. Далее сила шамана начинала убывать, и если шаман продолжал свою деятельность, то пользовался бубнами все меньших и меньших размеров. Духи Нижнего мира испытывали особое расположение к темному металлу - железу, поэтому селькупские шаманы, камлая в Нижний мир и в некоторых шаманских действиях (например, при камлании в «темном чуме»), бубен заменяли железным или чугунным сосудом (котёл, ведро и т.д.).

Заменителем бубна мог выступать музыкальный инструмент варган (*пыӈгыр*) у южных селькупов, а в прежние времена - лук со стрелами [Кастрен 1860: 297]. Шаманская колотушка в определенных ситуациях могла заменять бубен. Она, как и бубен, несла весьма сложную семантическую нагрузку. Селькупский шаман, если камлал в Верхний

мир, пользовался колотушкой, обтянутой шкурой оленя; если в Нижний мир, то брал колотушку, обтянутую шкурой медведя; если путешествовал по воде, вооружался колотушкой, обтянутой шкурой выдры. Шаман мог пользоваться колотушкой как веслом, если бубен представлялся лодкой. Колотушка являлась предметом, по которому гадали. В перерывах камлания или по завершении главного шаманского действия шаман обычно «ворожил» на колотушке: подбрасывал ее, и по тому, как она упадет, определял, кому и какая будет удача, кто умрет, кто родится, кто женится, кому чего следует остерегаться. Колотушка использовалась как медицинский инструмент. У селькупов во время лечебного камлания шаман извлекал ею забравшегося в человека злого духа или, касаясь колотушкой головы больного, водворял душу обратно в человека.

Шаманский посох символизировал вселенское дерево, соединяющее и олицетворяющее разные миры. У селькупов он имел в верхней части развилку. «Сущностные смыслы шаманского миропонимания воплощены в «шаманском» вселенском дереве. Дерево в сибирском шаманизме не просто «лестница» в иные миры, оно - символ Вселенной, оно - образ Вселенной, оно - Сама Вселенная» [Косарев 2001: 278]. У селькупов культ дерева в шаманизме достиг наиболее полной выраженности. Шаманский посох олицетворял дерево и как бы связывал своего обладателя со всеми структурами мироздания. Без дерева не могло быть контакта с богами: молитвы и жертвенные дары попадают к богам через дерево. В ритуальной песне селькупского шамана есть такие слова: «У дерева жертву небу приношу, а мольба моя по дереву вверх поднимается» [Прокофьева 1981: 53]. Все шаманские церемонии совершались около дерева. Жилище шамана отличалось от других тем, что при нем всегда было дерево (или его символ) - у входа или внутри. Порча или уничтожение личного дерева шамана грозили болезнью или даже смертью. Об этом свидетельствует крайний способ разрешения споров между шаманами о том, кто сильнее: шаманы брали свои «деревья жизни» и передавали их противнику, каждый из которых разламывал дерево другого на мелкие части, бросал их в воду и при этом назначал срок, когда противник должен был умереть. Победителем считался тот, чье предсказание сбывалось [Прокофьева 1981: 55].

Шаманская атрибутика изготовлялась обычно сородичами шамана, в чем должны были участвовать предстовители двух фратрий - Орла и Кедровки. Изготовленный атрибут необходимо было «оживить». Ритуал «оживления» бубна длился от семи до десяти дней и приурочивался к весеннему прилету птиц. Собирали все остатки материалов, из которых был изготовлен бубен (щепки дерева, клочки шкуры оленя и т.д.); затем шаману предстояло поймать душу оленя и внедрить её в собранные остатки. Шаман поливал их водой, и считалось, что из собранных остатков получался живой олень. При этом шаман водружал на «шаманское» дерево бубен, который с этого момента сливался с образом воскресшего оленя [Прокофьев 1930]. «Оживлять» полагалось и другие шаманские принадлежности (колотушку, посох и пр.). Эти ритуалы представляли собой укороченный и упрощенный вариант церемонии «оживления» бубна.

У тымских селькупов вещи шамана по наследству не передавались. Их следовало или хранить в укромном месте где-то в лесу, или закопать у могилы шамана [Ураев 1994: 80]. У тазовских шаманов по наследству переходили некоторые ме-

таллические подвески, изображавшие общих духов-покровителей, предков всего рода. Хранились в семье шаманский посох и головной убор («корона»). Каждый член рода считался совладельцем вещей шамана (поскольку они изготовлялись членами селькупских фратрий), поэтому со смертью родственников шамана часть шаманских вещей портили, снимали часть подвесок и вешали на кедр в глухом лесу [Прокофьева 1981: 55-57].

Круг деятельности шамана был значителен. Он лечил больных, гадал, узнавал причины неудачи охотника или рыбака, принимал меры к их ликвидации (приносил жертвы, устраивал моления). Он же воспитывал будущих шаманов, оживлял (в фольклоре) убитых воинов, выполнял порой обязанности военного вождя.

У селькупов, как и у других сибирских народов, существовали и другие категории культовых лиц - сновидцы, или ясновидцы, знахари и др. Кроме того, кузнец у селькупов также приравнивался к сакральным личностям.

А.А. Ким-Малони

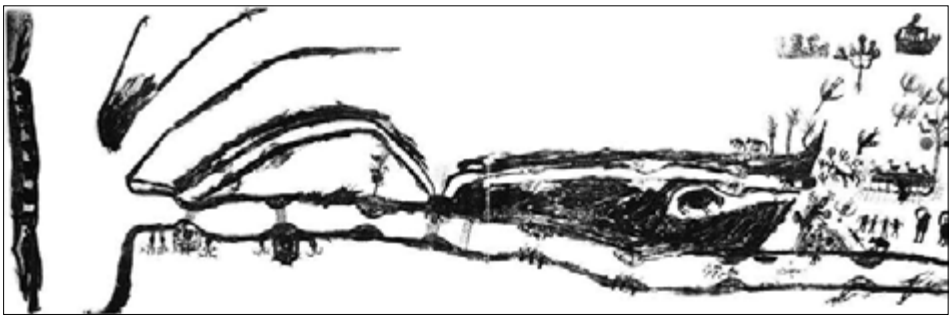
Северные селькупы

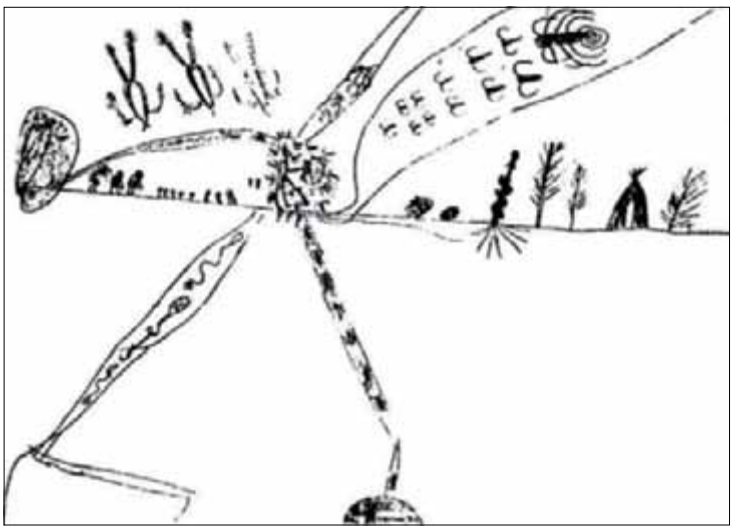
Традиционные верования селькупов уже несколько столетий, начиная с первых попыток христианизации аборигенного населения (а возможно, и раньше), испытывали интенсивные инокультурные влияния. Особенно активно эти процессы шли в XX в. В результате в настоящее время трудно говорить о сохранении традиционной (существовавшей в период первоначального знакомства европейской науки с селькупами) системности в области верований и культов у селькупов. В лучшем случае, речь может идти о фрагментарном и вариативном отправлении отдельных культов и о практически полном забвении магических ритуалов. Нами не ставится задача реконструировать систему мифологических представлений древних селькупов: настоящее издание призвано собрать воедино (насколько это вообще возможно сделать) и предложить в виде словарных статей все разрозненные и более или менее достоверные сведения мифологического характера, которые могли бы заполнить имеющиеся лакуны в источниках по селькупскому традиционному мировоззрению и позволили бы исследователям (в случае удачного достижения этой цели) воссоздать некую картину мировосприятия селькупов, постоянно изменявшуюся во времени и пространстве. Учитывая территориально-временную изменчивость традиционных представлений селькупов о мире, фольклорные материалы, представленные в мифологическом словаре, необходимо соотносить со сведениями этнографического и археологического характера.

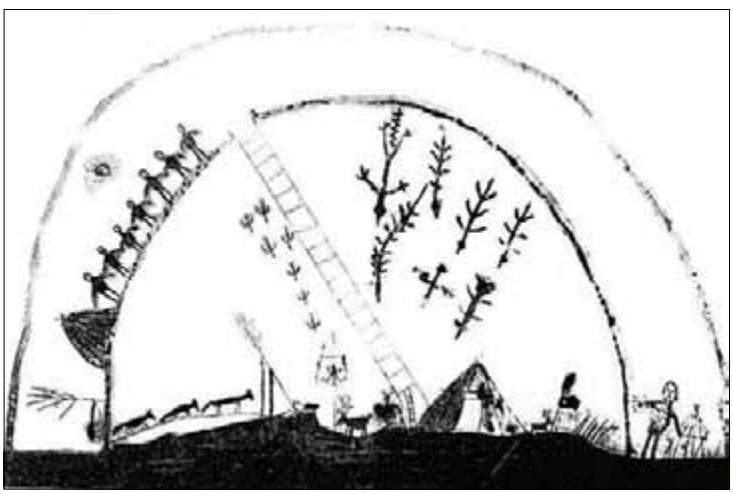
Несмотря на плохую в целом сохранность селькупского фольклора, он является ценнейшим источником реконструкции древних мифов, которые Дж. Ф. Бирнлайн определил как «древнейшую форму науки», как «размышления о том, каким образом возникла Вселенная» [Бирнлайн 1997: 13]. При обращении к материалам фольклора на первый взгляд иногда кажется, что перед нами обычный бродячий сказочный сюжет, но часто по каким-то едва уловимым деталям можно установить связь того или иного эпизода и образа с мировоззренческими системами, типичными для определенного ареала. Помещенное в словарь слово, обозначающее персонаж, обряд, действие (а нередко даже самые обычные слова, типа «косичка, горло, рот, ухо, собака» и т.п.), имеет, как правило, двойной смысл, и за сказочным действом, связанным с самым


ИВАН ЩАДРИН
РАБОТАЛ
ШАМАН ШАМАНЕТ









Мироздание, по представлениям северных селькупов. Путь шаманов во время камлания. (Из кн.: *Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире // Сб. МАЭ. 1961. Т. XX*)

обычным словом, оказывается скрыт глубокий смысл, уводящий читателя в эпоху древних мифов, отражающих традиционное мировоззрение народа.

Это мировоззрение представляется, с одной стороны, более или менее единым лишь при большом удалении от него, с другой стороны, – лишь с точки зрения господствующей в определенный период парадигмы, в рамках которой неизбежны домысливания, постепенно ведущие к расхождениям во взглядах исследователей. Как только происходит смена научной парадигмы в исторических науках нашего времени, по-новому начинает оцениваться и описываться древняя история и древняя система верований первобытного человека, таящая в себе множество напластований, сохранившихся от разных эпох. Каждая парадигма в свое время «высвечивала» какие-нибудь определенные явления, факты, существовавшие в древних идеологиях, получившие в большей или меньшей мере отражение в мифологии и отрывочно сохранившиеся в фольклоре следующих поколений. Вряд ли удастся (да и нужно ли к этому стремиться?) установить последовательность изменений и их причины в представлениях селькупов об устройстве мира. Речь идет не о сегодняшнем взгляде исследователей на древнее мировоззрение селькупов, о чем можно спорить, а о наличии самих свидетельств древнего миропонимания в памяти народа, в современном фольклоре.

На основе словарных статей, содержащих сплошь и рядом противоречащие друг другу факты и оценки, читатель может попытаться составить собственное мнение о древнем мировосприятии селькупов и отвергнуть толкования, предлагаемые разными авторами, цитируемыми в книге. Однако при этом необходимо помнить, что более или менее корректную реконструкцию можно сделать (если вообще это возможно), лишь учитывая в совокупности материалы фольклора, историко-этнографические сведения, языковые данные (обращая внимание, по мере возможности, на значения слов и их этимологию, как это сделано, например, в статье А. Айхенвальд, Е. Хелимского и В. Петрухина (1982), и на результаты археологических раскопок [Gemuev 1989: 179-185]. Без учета всех этих составляющих картина мира древних селькупов может быть представлена лишь вне времени и пространства. Как писал в свое время Клод Леви-Строс, «миф есть одновременно и внутриязыковое и внеязыковое явление» [Леви-Строс 1983: 186]. В итоге смысл мифов может быть понят только тогда, когда оба явления рассматриваются в целостности. Более того, в свое время Леви-Строс образно говорил о том, что «*если мы попытаемся прочесть миф так, как читаем роман, то мы этот миф не поймем, поскольку его надо воспринимать как целостность и постигать, что основное значение мифа передается не последовательностью событий, а всей совокупностью событий, даже если эти события представлены как различные эпизоды повествования. Поэтому миф следует читать примерно так же, как мы читали бы оркестровую партитуру...*».

В настоящее время селькупская мифология в узком (текстуальном) смысле слова включает в свой состав обрывки космогонических мифов, несколько лучше сохранившиеся конкретные этиологические и некоторые другие мифы, сведения об этике селькупов в древности и отголоски древних воззрений в современности.

Мифы о начале мира

В состав космогонических мифов (в широком толковании термина) входят

мифы о сотворении Вселенной, представления о происхождении мира (прежде всего – Земли), небесных светил, мифы о сотворении человека (антропогонические мифы), этногонические мифы, то есть мифы о происхождении отдельных народов, а также мифы о сотворении и появлении на земле животных, растений, географических объектов, этиологические мифы, объясняющие причины особенностей внешнего вида животных, птиц, их поведения, и некоторые другие.

Космогонические мифы в узком смысле слова повествуют о сотворении мира, но у селькупов мифов подобного типа мало по сравнению с аналогичными мифами самодийцев и финно-угров. Отзвуки бывших космогонических мифов *о происхождении небесных светил* и о разных явлениях природы можно найти в сказках первой половины XX в.; старшее поколение помнит их и сегодня. В поэтичных, иногда трагических мифах, порою противоречащих друг другу, рассказывается о происхождении Луны, Солнца, созвездий; объясняется, откуда появляются гром и молния; что такое Млечный Путь и гроза; как возникает радуга, и что она предвещает; с чем связан рассвет; отчего происходит смена времен года (в частности, наступление осени и зимы); как ускорить приход морозной погоды на смену слякоти, как предотвратить половодье и т.д. Есть предания, повествующие о первостихиях мироздания (земле, воде, огне). Архаические сказки, происшедшие из мифа, обнаруживают отчетливую связь с первобытными мифами, ритуалами и т.п. (см. соответствующие словарные статьи). Конкретного мифа о создании трехчастной по вертикали структуры Космоса (мир Верхний, Средний и Нижний) у селькупов не обнаруживается. Точно так же у селькупов не сохранилось мифа о возникновении земли (в отличие от других уральских народов, где существуют мифы о творении земли из яйца или мифы о ныряющей птице [Напольских 1991]).

Мифы о мироздании повествуют о трех мирах Вселенной, которые воспринимаются как данность. Верхний, Средний и Нижний миры селькупами мыслились как автономные, но в то же время как взаимопроницаемые, причем возможное взаимодействие обитателей каждого мира с представителями других миров происходило по строго определенным нормам и правилам. Нарушение установленных правил влекло за собой наказание, поэтому не только люди Среднего мира, но и большинство представителей двух других миров должны были регулярно проводить жертвоприношения и выполнять различные сакральные табу и ритуалы, как это определялось традицией и предписывалось высшими божествами.

Устройство двух миров (небесного и подземного) было особенно сложным и противоречивым, о чем можно судить по работам исследователей (напр., Е.Д. Прокофьевой), а также по сказкам (напр., в записи Л.А. Варковицкой). Так, Верхний мир имел, по одной версии, семь кругов (ярусов), по другой - девять. Шаман, путешествующий в верхние миры, иногда, судя по описаниям, не мог проникнуть дальше второго яруса, а порою поднимался выше, используя для своих целей в качестве моста радугу, которая раздвигалась и пропускала шамана в следующий круг. Именно там обитали божества высшего пантеона, в трактовке которых также нет единства взглядов (см. соответствующие статьи в словаре). По одним мифам, двоюродные братья *Ича* и *Кызы* затеяли драку на земле и затем продолжали ее на небе, где их разъединила Старуха-Мать и приказала *Иче* оставаться на

небе, поражая стрелами-молниями слуг брата - злых духов, а *Кызы* велела жить внизу, на стыке неба и земли. По другой версии, братья *Ича* и *Ий* договорились между собой, что *Ича* будет жить на земле и присматривать за людьми внизу, а *Ий* будет следить за поведением людей сверху, бродя по небу в разные стороны (след *Ия* - Млечный Путь). Точно так же нет однозначности и в образе Старухи-Матери (*Илынта кота*), которая то выступает в качестве жены небесного бога *Нума*, то оказывается за что-то изгнанной с неба в Нижний мир. Был в Верхнем мире и дьявол, питающийся душами умерших, попавших на небо, которого иногда называют Беспупым дьяволом и пол которого нелегко определить. Есть и множество других версий о небожителях, к которым первоначально относились и некоторые животные, например собака, сброшенная с неба за то, что обманула верховное божество (*Нум*) по наущению чёрта (*лозы*). В отверстие на нижнем круге неба видны звезды, которые падают на землю, превращаясь в пауков. Через эти же отверстия возможно общение между смежными мирами.

Не меньше противоречий и недоговоренностей таит в себе описание подземного, Нижнего мира. В нем обитают *Ылынта Кота*, отправленная туда из Верхнего мира за какие-то прегрешения (следовательно, по данной версии, это тот же персонаж, что и *Илынта Кота*), и злой *Кызы*, родственные отношения которых неясны (а возможно, отсутствуют вообще). Обитатели Нижнего мира выходят из него на поверхность земли через дупла деревьев или вылезают из-под корней, о чем повествуется во многих мифах. В нижней сфере мира течет подземная река, ведущая в море мертвых, куда имеет доступ только шаман, пытающийся спасти украденную злыми духами душу (линейное пространственное представление о мире считается более древним, чем вертикальное [Прокофьева 1976: 113]). Похищение души у человека или вхождение в тело человека злого духа объясняется гневом злого божества *Кызы*. Похищение души может вести к болезни (при этом, если шаман успеет забрать душу из потустороннего мира и она вернется в тело, то человек поправится) или к смерти, когда душа покидает тело навсегда. В отличие от насильственного изъятия души из тела душа может уйти добровольно из тела во время сна и сама вернуться в него [Кузнецова 1998: 231-241].

Подземный мир населен многими существами, среди которых наряду со злыми духами имеются и духи-помощники шамана, идущие к нему на помощь, заслышав звуки бубна. По некоторым версиям, к ним относятся пауки и жуки, духи-рыбы, медведица с медвежатами (медведь, впрочем, выступает в разных ипостасях – помощника шамана, стража в подводном царстве водяного и даже в функции чёрта-*лоза*).

По религиозно-мифологическим представлениям селькупов, Средний мир состоял из множества сфер, взаимопересекающихся малых миров, обитателями которых были духи воды, тундры или тайги, духи-хозяева животных и рыб и подобные им существа, способные наказывать людей за нарушение законов природопользования. Духам-покровителям следовало приносить моление. Как результат этого императива постепенно сложились различные культы. По разным преданиям можно установить, какие именно духи и конкретно где обитали на земле. Им ставились идолы, приносились жертвы.

Связь с двумя другими мирами осуществлялась шаманами, которые могли

совершать путешествия как в Верхний, так и в Нижний миры. В Верхний мир шаман поднимался по лестнице, функцию которой часто исполняло священное дерево (это могла быть береза или лиственница). Спустившись в Нижний мир, шаман начинал длительное путешествие по подземной реке, иногда перевоплощаясь в рыбу, иногда плывя на лодке, минуя препятствия, спасаясь от чертей и т.д.

Люди, живущие в Среднем мире, отправляли множество культов, среди которых особенно значительным был культ огня, породивший много легенд, мифов. С одной стороны, огонь относится к основным стихиям мироздания, и в таком понимании он как источник света составляет существенный компонент космогонических представлений селькупов. В этом случае небесный огонь воплощается в разных вариантах - в солнце, луне, молнии и сопутствующем ей громе. С другой стороны, «прирученную» огненную стихию олицетворяла старуха Хозяйка огня - домашнего очага. Это - земной огонь, он выступал как символ благополучия всего рода и одновременно являлся посредником между человеком Среднего мира и другими мирами. Огонь полагалось кормить; это правило охотники соблюдают до настоящего времени; в него нельзя плевать; его запрещалось трогать железными предметами. Фетишами земного огня, предметами, нередко упоминаемыми в селькупских текстах и наделенными сверхъестественной силой, служили огниво, кремень.

Трехъярусное устройство мироздания, хорошо известное северным селькупам 100 лет назад, сейчас почти стерлось из народной памяти.

Космогоническим мифам в узком смысле слова, включающим в свой состав прежде всего мифы о творении трех миров и небесных светил, можно противопоставить мифы, повествующие о сотворении всего живого на земле, – мифы о появлении человека, разных народов, растений и географических объектов, мифы о происхождении и поведении животных.

Антропогонические мифы

Антропогонические мифы о происхождении первочеловека, которые связаны с небожителями и небесными светилами, являются составной частью космогонических мифов. Наиболее распространенными являются мифы, демонстрирующие посредническую роль солнца. По одним селькупским мифам, *Илынта кота* посылает на землю лучи солнца, которые, достигая земли, попадают на женщину, и в результате рождается человек. По другим мифам, рождение человека обеспечивают лучи солнца в виде людей с крыльями. Люди-лучи обитают на первом ярусе неба и несут жизнь на землю, спускаясь на нее по лестнице, ведущей с земли на небо [Прокофьева 1961: 57, 66].

Кроме того, возникновение человека представлялось как создание его из многих и самых разнообразных материалов и разными способами. К числу давно забытых относится предание о происхождении человека из развилки березы. Уже в 1920-е гг. подробностей этого предания никто не помнил [Прокофьева 1976: 114; 120]. Ему на смену пришло представление о сотворении человека высшим божеством *Нумом*.

Появление человека на земле нередко объясняется также происхождением его от других живых существ. Такие сюжеты, которые можно условно назвать тотемическими, вызывают особенный интерес. Среди животных, почитаемых в качестве тотемных, у селькупов фигурируют обычно птицы. Селькупский род (*тамтыр*) представлял собой соединение

людей, считавших себя потомками определенного общего предка - животного (лось, медведь) или птицы (орел, журавль, филин, ворон, ястреб, лебедь и др.). На своей четко очерченной родовой территории селькупы строго соблюдали запрет на охоту на тотемное животное или птицу. Е.Д. Прокофьева (1952) выделила в свое время селькупские роды, объединенные ею в *две фратрии* (Кедровки и Орла), и установила их состав. Во фратрию *Кедровки* (*қӧсырӓ*) входили роды Медведя (*қорқы*), Кедровки, Глухаря (*сӓӈкы*) и Филина (*пийя*). Во фратрию Орла (*лімпы*) были включены роды Журавля (*қара*), Ястреба (*сӓӈкеты*), Ворона (*кӯлӓ*), Лебедя (*чіӈкы*), Орла (*лімпы*) и т.д. Г.И. Пелих позднее добавила к ним третью фратрию – Глухаря (*сӓӈкы*). Все члены одной фратрии осознавали свое кровное родство, свое происхождение от одного почитаемого предка. У всех родов, входящих в одну фратрию, были общие тотемные деревья (кедр *тытык*; лиственница *тӱмы*; ель *қут*). Этим тотемам соответствовали сакральные тамги, которыми обычно служили знаки дерева или солнца, иногда соединяемые вместе. Члены каждой фратрии соблюдали тайны не только обрядов, но и священных сказаний. Постепенно, с усилением роли рода и ослаблением роли фратрии, увеличивалась важность родовой тамги, появлялись родовые кладбища, личные имена у членов рода, а названия самих родов со временем превратились в фамилии: Каралькины (род Журавля, *қара* ‘журавль’), Каргачевы (род Медведя; *қорқы* ‘медведь’), Сенгеповы (род Глухаря; *сӓӈкы* ‘глухарь’) и др. С каждой фратрией и родом связаны мифы, повествующие о происхождении их фратрии. Таковы, например, мифы о фратриях Кедровки (*қӧсырӓ*) и Орла (*лімпы*).

Среди селькупских имён есть имена - свидетели места рождения ребенка, того животного или птицы, которых первыми заметили родители или чьими качествами они хотели бы наделить новорожденного; имена-пожелания, каким родители надеялись видеть своего ребенка; имена-обереги; имена, данные по какой-либо примете ребенка, и т.д. Так возникает «живая мифология», переплетающаяся с существующей (и угасающей сегодня) традицией. По мнению исследователей селькупского и других сибирских антропонимиконов, «наибольшую именную нагрузку несут нарицательные термины, связанные с основными элементами селькупской экосистемы: человек и природа (флора и фауна), человек и социальная среда, психофизическая деятельность человека и т.д.» [Малиновская 1996: 242]. Примером имени у северных селькупов, связанного с наименованием животного (помимо перечисленных выше), может служить имя Тама (*тама* ‘мышь’). Тама – известный шаман конца XIX – начала XX в. Давид Калин, во время камланий отправлявшийся в Нижний мир (мышь является хтоническим животным; возможно, с этим связано и имя шамана).

Иногда имя-прозвище всю жизнь сопровождает человека (напр., новорожденный ребенок долго кричал, плача, *қарр!* ‘кар-кар!’. В результате до седых волос человека звали *Қара*).

Этногонические мифы

Этногонические мифы у селькупов не сохранились, но легенд и мифологических рассказов, описывающих взаимоотношения между разными народами, немало. Чаще всего можно встретить предания, рассказывающие о вражде селькупов и ненцев, их кровопролитных войнах, кончающихся победой селькупов; об обманных действиях ненцев по отношению к селькупам и о находчивости селькупов. Существуют предания, объясняющие

причину бедности селькупов и богатства ненцев: когда-то селькуп и ненец жили дружно вместе. Однажды, скучая, ненец предложил селькупу на спор померяться силой: кто победит, тому достанутся их общие олени, гуляющие на улице. Надо было тянуть в разные стороны кости в суставе оленя; кто перетянет, тот и победит. Ненец первым поглубже сунул палец в сочленение костей и пересилил селькупа. Утром забрал оленей и уехал, оставив селькупу несколько оленей, чтобы тот не погиб от голода. По существующим текстам преданий и сказок, ненцы всегда первыми нападали на селькупов, но нередко селькупские герои (*Нёмаль Порӷы*, *Пална*) хитростью побеждали их в одиночку. Вместе с тем были возможны и браки между селькупами и ненцами. Однако обычно жена-ненка предавала мужа-селькупа, за что с ней жестоко расправлялись родственники погибшего. Случались соревнования между селькупским и ненецким шаманом, завершавшиеся всегда поражением ненца.

Отношения с представителями других народов (тунгусами, хантами) также не были дружескими, в отличие от кетов, с которыми реально заключались браки. Однако сюжетов, раскрывающих взаимоотношения селькупов со всеми соседями, немного, и все они мало известны. Широко известен лишь миф о том, как селькуп, ненец и тунгус охотились на небесного лося и поспорили, кто убил лося (один вариант), и кто и в каком виде будет есть мясо убитого лося - в сыром или в вареном (другой вариант). В обоих случаях лося убил селькуп, а в сыром виде его ел ненец.

Мифологические представления о животных

Древних мифов о том, как появились на земле животные и птицы, и об их поведении в северном селькупском фольклоре немного, но в сказках часты вкрапления этиологических мифов, легко опознаваема зооморфная символика и т.д. В сознании современного селькупа укоренилась вера в то, что тот или иной зверь или птица были первопредком человека определенного рода. В качестве акта уважения и почитания до сих пор производятся особые ритуальные действия по отношению к тому или иному животному. С этим связаны табу в отношении разделки и съедания многих промысловых зверей, птиц и рыб, запреты на употребление в пищу некоторых из них. Это до сих пор сохранилось в реальной жизни и нашло свое отражение в селькупских сказках, по которым можно составить своеобразный зоомифологический словарь.

В мифологический словарь включены как мифы о происхождении животных и их символике, так и названия животных, появляющихся в результате метаморфоз в описании шаманских путешествий или в волшебных сказках. Для создания североселькупского мифологического бестиария (словарного свода, вобравшего в свой состав семантический словарь названий животных и словарь зооморфной символики) используются тексты Г.Н. Прокофьева, Е.Д. Прокофьевой, Л.А. Варковицкой, «Очерков...» (1993) и неизданные материалы автора, собранные в ряде экспедиций последних лет к тазовско-туруханским селькупам. Всего в бестиарий включено более 60 наименований представителей фауны (см. словарные статьи).

Селькупский бестиарий включает, с одной стороны, фантастических (мифических) животных и птиц, встречающих-

ся в многочисленных сказках (двуногие жеребцы, семикогтистые суки, волшебные летающие кони; кони, появляющиеся из пней и уходящие в землю; мыши, выполняющие определенные задания; сказочные говорящие звери и птицы и т.д.), с другой стороны, представителей фауны, о происхождении которых известны мифы или которые сами участвуют в миротворении. Имеющиеся в сказках северных селькупов зооморфные и некоторые иные загадочные персонажи можно подразделить на три группы:

- реально существующие в природе животные, наделенные способностью говорить и совершать определенные поступки, часто претерпевающие метаморфозы и нашедшие свое отражение в мифах (или, иначе, зафиксированные в мифологических сюжетах);

- мифические (фантастические) звери и птицы, чья природа противоречит природе живых существ (двуногие жеребцы; собаки, рождающиеся из огня; говорящие птицы, заглатывающие отрезанное от человека мясо, а затем по его требованию возвращающие мясо владельцу, и т.п.);

- человекообразные существа (монструозные люди, чудовища, одноглазые существа, железные и т.п. великаны с деформированным человеческим обликом) или помесь людей и животных, нередко сближающиеся с мифическими образами, часто эквивалентные разного рода нечистой силе, злым духам. К антропозооморфным существам относятся, в частности, полулюди-полумедведи, охраняющие дом старухи *Ылынта кота* в подземном мире [Прокофьева 1976: 112].

Некоторые звери и птицы являются символами конкретных персонажей, часто превращающихся в птиц, рыб и других животных. Так, например, для шамана (человека) в его путешествиях характерны превращения в щуку; богатыри принимают облик орла, глухаря, кедровки; юноша и девушка становятся лебедями. Возможно превращение не только человека в представителя животного мира, но и наоборот: лебедь оборачивается девушкой. Отдельные животные регулярно выступают в ипостаси нечистой силы: черт-старик или чертовка становятся на какое-то время вороной или лошадью; дьявол нередко появляется в обличье маленькой птички, прилетающей из-за моря, и т.д.

Такие метаморфозы, происходящие с людьми, с животным и растительным миром, с предметами (артефактами), с ландшафтом, явлениями природы, связаны не только с этиологическими мифами, но и характерны для селькупского фольклора в целом. Все, что случалось с людьми, все превращения, по мнению древних народов, происходили под воздействием высших сил, какого-то волшебства. Перевоплощения могли быть иногда спровоцированы добрыми или злыми поступками и намерениями людей и зависели от злого или доброго духа, но обычно бывали предопределены свыше богиней судьбы (*Илынта кота*).

Метаморфозы (порою многоступенчатые) можно группировать в различные типы, частично приводимые далее:

Шаман (Йомпа) превращается в белку, горностая, птицу мышелова; жена оборачивается ястребом; *Қäӈырселя* →щука; богатырь → мышелов; сын → соболь; мальчик → рыба; мальчик с отрубленной ногой → щука → налим; человек → змея; человек (герой) → зверь, птица, рыба: *Ича*, приложив к себе шкурку птенчика глухаря, превращается сам в глухаря; мальчик или муж превращаются в птенца гагары;

черти, нечисть → человек, животное: дед-черт → мальчик; дед-черт → лошадь; лешачиха → женщина → собака; стару-

ха-ведьма → ворона; дед-черт → орёл и т.д.;

животное → человек/нечисть: корова, бык → дед; лебедь → девушка; собака → женщина; птичка → дьявол;

предмет → живое существо: перо (птицы) → утка; береста → утка; бубен шамана → олень;

предмет → предмет, часть ландшафтной оболочки: кольцо → котел, чум; точило → остров; парка → мшистая земля;

часть тела человека, птицы или черта → человек, черт или предмет: нос черта → безносый спутник человека; ухо черта → безухий спутник человека; пятка безухого человека → жертвенный котел; кусок мяса чирка → дьявол;

органы тела → часть ландшафтной оболочки: легкое утопленной в озере девки → трясина.

Способы перевоплощений могут быть разные: ударить(ся) о землю (богатырь становится хищной птицей мышеловом), пожевать какой-то предмет и сплюнуть (кольцо превращается в дом, семиверхую лодку, в медный котел), плюнуть вверх или на пол (вместо людей появляется говорящий плевок, *шӧшы*); пихнуть, пнуть кого-, что-либо (парку пнул - мшистой землей стала, коня пнул - мшистой землей стал; жеребца, пёструю суку, черного кобеля пихнул - землей стали, под землю ушли; кости умершей бабушки пнула - ‘заново рождённой девочкой уселась бабушка’); съесть что-то (котмальчик съел ягодку, и сам стал ягодкой). Возможны неоднократные превращения, наиболее типичные для шаманов. В тексте, записанном Г.Н. Прокофьевым, с внуком старухи, у которой ведьма (чертова старуха) отрубила ногу, происходит цепочка метаморфоз: спасаясь от ведьмы, которая подпилила дерево, где было гнездо и куда ворона принесла мальчика с отрубленной ногой, безногий мальчик прыгнул с падающего дерева в воду и стал щукой, а затем налимом. Налима поймал старик, домой принес, а его старуха съела налимью макcу, забеременела и родила сына-черта. Возникла цепочка: мальчик → щука → налим→ съеденная печень налима → мальчик-черт.

В результате многочисленных метаморфоз возникает своеобразный антимир, в котором люди и животные, а иногда и предметы, живут двойной жизнью, выступая в иных ипостасях, чем в реальном мире. Например, в сказках старик (черт) превращается в лошадь, которую бьет бутылкой по морде мальчик, собирающий табун и знающий, что ему грозит опасность, если он этого не сделает. На следующий день старик, вернувший себе прежний облик человека, ‘болеет’. Точно так же ведьма, превратившаяся в птицу (ворону), на другой день, получив удар палкой по голове, в обличье женщины сидит с обвязанной головой. В дневное время лешачиха, женившая на себе парня, живет как все селькупки, а ночью, превратившись в собаку, бегает вокруг чума, подбирая остатки еды, и т.д. Одновременно в жизни селькупы до сих пор четко представляют, к какому древнему роду они относятся, знают своих первопредков, представителей животного мира (птиц, зверей). Таким образом, в природе, по мнению древних селькупов, перевоплощения происходят постоянно; их цикличность и периодичность были замечены в древности и получила свое отражение в ряде мифов и сказок. Миром, перевернутым по отношению к реальному (Среднему) миру живых людей, является, в понимании древних селькупов, потусторонний Нижний мир, который также можно оценивать как своеобразный антимир: в нем души покойников иногда превращаются в жучков (*ӷӧмылӄо*), умершие пребывают там го-

лыми, хозяева подземного мира (разного рода нечисть, дьявол, черти) питаются человечьим мясом и т.д.

В селькупском бестиарии встречаются персонажи, с которыми связаны определенные сюжеты, имеющие широкое распространение в фольклорах других народов. Например, в селькупском фольклоре часто рассказывается о живущем под землей (иногда под водой) мамонте, имеющем рог, которым он роет землю, прокладывая себе дорогу под землей. Аналогичный сюжет встречается в памятниках славянской книжности XII-XVII вв., где упоминаются *инороги* (‘единорог’), *индрики, мамонты* в рамках не только книжной, но и народной традиции [Белова 2000: 285]. Точно так же древние славяне и селькупы имеют сходные мотивы о птице, предсказывающей срок жизни человеку. Правда, в славянской традиции предсказание может быть как пессимистичным, так и оптимистичным [Белова 2000: 282], а у селькупов речь идет только о ‘птице, беду приносящей’ (*сыча* - см. *чӣчыка*). Есть параллельные мотивы о животных, знающих траву с волшебными свойствами, способную излечить от какой-либо болезни, например способствующую срастанию поломанных костей (см. *тама* ‘мышь’) или возвращению зрения [Белова 2000: 284] и т.д.

Мифы о происхождении растительности и географических объектов

Представления о ландшафтно-растительном и водном мирах отражены в мифах о земле, воде и растениях. У северных селькупов мифов о первичном происхождении земли и воды (как основных первостихиях мироздания наряду с воздухом и огнем) не сохранилось. У южных селькупов земля наделялась антропоморфными чертами (трава - волосы земли, кочка - голова земли), но у северных селькупов подобные ассоциации отсутствуют. Трудно сказать, следует ли осмыслять землю как всеобщий источник жизни на том основании, что из нее появляется конь, если пнуть землю ногой, в нее же и уходит; на ней же вырастают из семян травы и деревья... В свое время у каждой местности был свой дух-покровитель, как и у реки, озера и других водных объектов. Тайга (лес) была заселена многочисленными духами той или иной местности (покровительствующими или, наоборот, злобными, вредящими людям).

Объектами мифологизации были не только отдельные виды растений (к священным деревьям всех селькупских фратрий относятся береза, лиственница, кедр), но и их части, например корни деревьев; колючки кустарников типа шиповника; стебли растений и т.д. Конкретные мифы о происхождении того или иного вида священных деревьев единичны. К ним относится, например, миф о появлении лиственницы (см. *тӱмы*) в пустынном месте, там, где герой сказки, спасающийся от черта, воткнул в землю лук и лыжные палки, из которых и возникли лиственницы. Иногда рассказывается о способности дерева (конкретно – рябины) отгонять злых духов: при горении рябиновые ветки свистом и шипением пугают духов. Связанной с миром подводных духов считалась черемуха: на веревке, сплетенной из черемуховой сарги, герой сказки спускался в подводный мир [Прокофьева 1961: 115].

О происхождении географических объектов сохранилось больше преданий. Так, горный хребет (*тӗллака*) мог возникнуть на месте брошенного гребня (*тӣпсы*), огнива (*шекы*) или кремня (*шекыт пӱ*). Брошенный на пути преследователя оселок (точило) превращался в остров и т.д. Известны мифы о происхож-

дении некоторых видов ландшафтной оболочки земли: например, трясина (*лымпä*) появилась на месте легкого (*пукä*) утопленной в озере чертовки.

Большинство из перечисленных мифов, позволяющих воссоздать традиционные взгляды северных селькупов на устройство мира в прежние века, на рубеже второго и третьего тысячелетий в основном стерлось из памяти народа. Знают древние предания старики и представители среднего поколения, живущие в лесу (охотники, рыболовы). В последнее время пытаются их реанимировать немногочисленные энтузиасты. Место старой религиозно-мифологической системы заняли разрозненные представления о мире, приметы, суеверия, в которые верят от мала до велика все селькупы сегодня и верили в недалеком прошлом.

Современное отношение елькупов к традиционным верованиям

Отголоски древних религиозных верований человека, не знающего причин природных явлений и приписывающего их божеству, во власти которого, или которых, он находится, наблюдаются и сегодня, например, в объяснении ребенку, почему тот должен скорее идти домой при надвигающейся грозе: «Бог сердится». Однако в целом религиозное мифопоэтическое мировосприятие исчезло, ему на смену пришло новое, хотя до сих пор остались и действуют старинные запреты, сакральные табу и соблюдаются многие ритуалы, которые в стародавние времена считались установлениями божеств. Нередки и случаи, когда на смену запрету, слепо воспринимаемому как указание свыше, и страху, что в случае игнорирования запрета наступит наказание, приходит осмысленное понимание ситуации, необходимости не нарушать равновесия в природе, беречь ее.

С одной стороны, путем соблюдения запретов сохраняются морально-правовые, социальные и экологические нормы. До сих пор у селькупов существуют и строго соблюдаются определенные нормативы по отношению к животным, как домашним, так и диким. Строго регламентируется охота на хозяина леса - медведя. Категорически запрещаются охота в выводковый период, разрушение птичьих гнезд (исключением считается гнездо самки глухаря – копалухи, которое надо растоптать, иначе «беда будет») и перепромысел. Впрочем, если удачливый охотник отдает избыток добычи соплеменникам, грех с него снимается, важно при этом, чтобы не было перепромысла в селении в целом. В голодный год, по преданию, одна женщина родила ребенка, который превратился в рыбку, нырнув в озеро; с этого момента в озере появилась рыба, и голод кончился, а сама мать умерла. Так, по существующему поверью, женщина, пожертвовав ребенком, «одна всех людей накормила». Все проезжающие по этому озеру люди на том месте, где произошло описанное событие, в память которого стоят идолы, и сейчас приносят жертву. Великим грехом считается воровство, за которое человек всю жизнь расплачивается сильными болями, которые утихают, как только он признается людям в содеянном, после чего умирает. «Не поступай плохо - (иначе) в жизни тебе будет плохо», - гласит современная селькупская пословица.

С другой стороны, бытует огромное количество примет (типа «нельзя смотреть вечером в окно - покойник возьмет к себе», умрешь), нагнетающих на человека ничем не оправданный страх. В результате и в XXI в. у селькупов жива вера в магические предметы и в магию слова,

разумеется, в меньшей мере, чем сто лет назад.

Многие предметы (как самые обычные, так и относящиеся к обрядам) при употреблении их в обрядовых действиях приобретают магический смысл. В дневнике Г.Н. Прокофьева, выдержки из которого сохранились в архивных записях Л.А. Варковицкой, перечисляются некоторые магические предметы, употребляемые шаманом при камланиях: две беличьи шкурки, которые подвешиваются к кукле *перги* (ср. также *пӧркӓ* ‘идол, шайтан, личина’); обломки нижней челюсти оленей (их должно быть семь); шкурка крота, подвешенная к шаманскому жезлу; у колотушки мех - медвежья лапа и т.п. Для *перги/пӧркӓ* кладутся два кусочка сала, обязательно от дикого оленя. Во многих домах до сих пор хранятся домашние идолы (обычно это бывает деревянная кукла *аӷлалта*, завернутая в одежду).

Сохранились у селькупов и отголоски черной магии, память о разных способах наведения порчи: заговоры и разные манипуляции с какими-либо предметами, подкладываемыми жертве. Это мог быть колючий шиповник, зуб колдуна (*еретика*), подложенный в постель. Человек умрет, если зуб попадет в тело спящего. Сам *еретик* без зуба не опасен. К числу магических средств воздействия на человека, против которого замышлено нечто недоброе, относятся мозоль (*ӷоссы*) и ноготь (*ӷаты*): если мозоль соскрести с кожи, а ногти срезать с ног и добавить в пищу, то человек начинает слабеть, и его легко победить. Во все это верят селькупы и сейчас, иногда скрывая эту веру, нередко проговариваясь о ней и используя иные средства.

Вера в магическую силу слова - в различные заклинания, проклятия, благопожелания, предсказания (предвидения) и т.п. - сохраняется и доныне. Даже сейчас считается, что игнорирование запретов, неучитывание примет могут привести к несчастью - большему или меньшему. Среди многочисленных причин смерти, плохой судьбы и разного рода неприятностей в жизни можно увидеть, например, проклятия, заклятия и нарушения запрета, в которые селькупы верят и сведения о которых сохранились в известных селькупам сказках. Сжигаемый *Ичей* черт кричит: «Пусть пепел мой в комаров превратится и кусает людей!» - что и происходит. Правда, заклятия черта в сказках не всегда сбываются. Так, черт, обманом защемив *Ичу* в дереве, пожелал ему, по одной версии, «Хоть в течение семи лет, в течение многих семи лет здесь сохни!», по другой - «Весенней щуки юколой засохни!», но *Ичу* спасла смекалка, и ему самому удалось защемить черта в расщелине дерева. На судьбу человека могло действовать проклятие, произнесенное кем-то (чаще всего – ведьмой). Так, на вопрос: «Почему люди умирают?» - ответ даёт текст, записанный А.И. Кузьминой в начале 1970-х гг. у селькупов в с. Толька Пуровского района Ямало-Ненецкого автономного округа: ведьма насильно женила на себе парня, а поселившись у него, стала всем лицо царапать, за что ее решили в костер толкнуть, когда она будет размешивать еду в котле. «В костер упала, когда падала, так сказала: «После меня (в будущем) люди пусть умирают!». Смерть людей в этом случае объясняется произнесенным проклятием, пророчеством гибнущей ведьмы, установившей такой порядок вещей в мире на века (другая версия причины смертности людей связана с нарушением собакой указаний божества, как помочь больному человеку). В сказках часты заклятия. Шаман, рассердившись на людей, начавших стрелять в него из

луков, пустил в воду пойманных ершика и окунька и сказал: «Обратно повернувшись, плывите, эту воду заприте!». Вода стала прибывать так быстро, что все люди утонули. Но не только шаман способен заклинать; это могут делать и простые селькупы, например фольклорный персонаж *Нэтенка*, у которой ведьма *Томнэнка* украла лыжи и одежду, заклинает: «*Тольчи сукылтӓ нешӓшик! Пӧрқап пӧрымынты тантыӈыя! Нәқыл тӱры чари паченымтий!* ‘Лыжи, назад катитесь! Парку через верх снимите (букв. ‘парку-мою через верх выйди’)! Лыжные палки лицо пусть рубят!». В свою очередь, появление среди людей ведьмы нередко может быть вызвано нарушением запрета, закрепленного в примете: отец предупреждал сына, что нельзя красить оленью сбрую краской, иначе ведьма может прийти, что и случилось. Не только в фольклоре, но и по бытующим сегодня поверьям, нельзя без причины ходить на кладбище, так как открываешь туда дорогу, и кто-то умрет.

Нарушение запрета является причиной смерти человека едва ли не чаще других причин; нельзя, например, по мнению селькупов, обойти вокруг *muralʹ mi̯* – подвязанного на березовой лесине белого лоскутка (так называемые *приклад* - жертвенный дар духам), – объяснял Г.Н. Прокофьеву его ученик Лыпа. Точно так же поздно вечером нельзя шуметь, громко смеяться: черт придет и съест нарушающих данный запрет. В сказке, записанной Л.А. Варковицкой от С.П. Кусамина в 1941 г. на Баихе, *Нэтенка* предупредила детей *Томнэнки* об этом, те не послушались, и, действительно, пришел черт (*лозы*) и всех съел. У всех самодийцев, включая и селькупов, особый смысл таится в запретах на отдельные виды рыб, что связано с родовыми тотемами и с необходимостью соблюдать обряд избегания. Нарушение запрета иногда обыгрывается в современных сказках в шуточной форме: *Ича* не велел бабушке есть большого карася (*тӯты*), в противном случае он, *Ича*, умрет. Бабушка нарушила запрет, и *Ича* якобы умер. Необходимо отметить, что дети усваивают запреты с раннего детства, даже не задавая обычного вопроса «Почему?», и следуют им всю жизнь. Известное утверждение, что смерть - следствие гнева богов и проникновения в человека злых духов, теплится где-то на краю сознания. Судьба может быть и счастливой, и несчастной, но больше говорят о несчастной судьбе, воспринимая жизнь в целом как юдоль слез и печали.

О счастливой жизни говорят как о чем-то быстротечном (богатство, удача на охоте), что исчезает при малейшем нарушении любого условия, запрета и что получило отражение в сказках: удача возможна при соблюдении определенных правил поведения, советов старухи-волшебницы. Например, старуха-колдунья может, устроив девушке испытание, спросив у нее о своем внешнем виде, который девушка одобрила, пожелать ей доброго пути и дать напутствие, как той поступать; благопожелание выражается в словосочетании: *Илсасымыль челы қәннӓшик!* (что-то вроде ‘Счастливого пути! Удачного дня!’). Необходимо также следовать советам и соблюдать предостережения типа: «Если человек хочет кушать, с лабаза на восточной стороне чума мясо (оленье) пусть возьмет» (на западной стороне хранится человечье мясо, которым питается черт-старик и которое человек не должен брать); «Когда по дороге поедет, наружу пусть не смотрит» и т.д. В сказке о старухе большой нижней (подземной) реки старуха дает наказ девке: «Ты отсюда когда пойдешь, до чума дойдешь ты. Там ящики

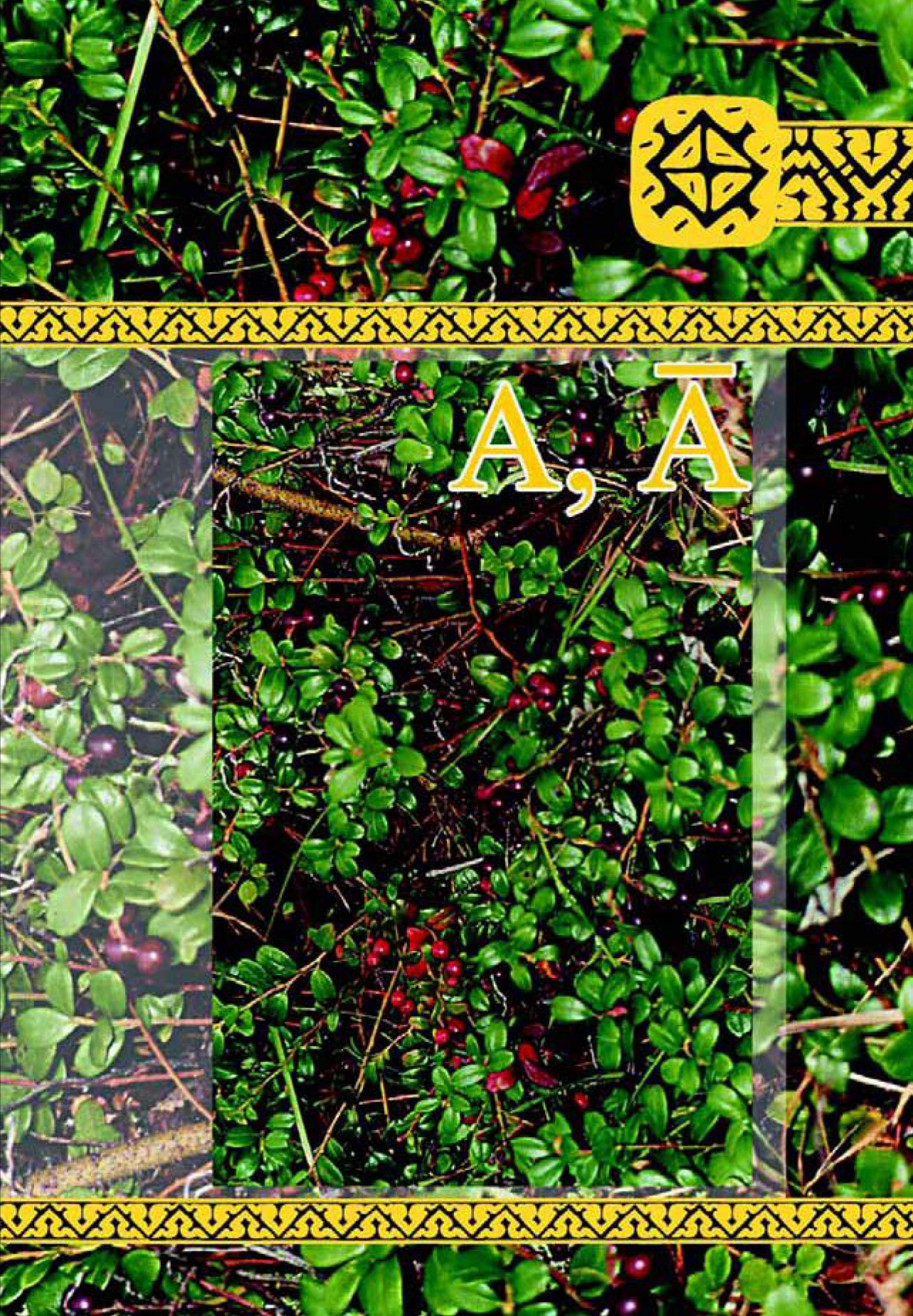
понаставлены. На восточной стороне чума ты маленький ящик возьми. Этот ящик если возьмешь ты, назад не оглядывайся». В том же тексте шаман, отправляясь на юг за душой умершего, брату сказал: «С неба если семь лебедей придут, тогда вы на улицу не смотрите! Потом шаман с птицами на юг полетел».

Инвективы (бранная лексика) существуют во всех языках мира и часто таят в себе древние пласты осознания людьми окружающего мира. Инвективы иногда сближаются по силе и достигаемому результату с проклятиями. При этом нередко в состав бранной лексики входят наименования животных, фигурирующие в мифах. Например, сохранились мифы о собаке (*канак*), которая по наущению черта поступила не так, как ей приказал *Нум*, и была наказана: ей было велено питаться объедками, остатками человеческой пищи. Считается, что возможны метаморфозы разной нечисти в собаку. Со всем этим связана, вероятно, и бранная лексика, как, например, ругательство *канат мәнты* ‘собачье отродье’ (букв. ‘собаки морда’). Обычным является также ругательство *Пӧркä! Пӧркä(ль)оллака!*, соответствующее русскому ‘Черт! Чертова голова!’ (букв. ‘Идол! Идола череп!’). В ругательствах-проклятиях встречается и наименование медведя: *Ильча имыля тӱдда, таслый ныдытыт!* ‘Чтоб тебя медведь порвал!’ (букв. ‘чтоб медведица пришла, зад твой порвала!’). В соответствиях русскому мату используется наименование березового трутовика (*пучаллака*) или его эвфемизм *имыляллака* (букв. ‘бабушкина штука’); ср. также *латтар сэ!* / *латтар сэт кома!* ‘черт возьми!’ (букв. ‘покойник+penis(+стрела-томар)’). В обращении к человеку ругательством являются и слова *ӭлы* (букв. [ɛ̄lị] ‘шаг’), *чаӷы* (букв. ‘болотце’), слова-проклятия *лосы* и *кысы*.

Часто употребляемое выражение *ӷӧтырапоӷы туӈыранты* или просто *ӷӧтырапоӷы!* приблизительно означает ‘Не к добру!’ и даже угрозу типа ‘Дождешься у меня!’ Сейчас первичный смысл этих слов утрачен, забыт, так что данное словосочетание часто обращают к расшалившимся детям или безлично, вспоминая какую-либо примету. В этом случае *ӷӧтырапоӷы* означает скорее предостережение или предсказание ‘быть беде!’

Ныне бытующие предрассудки, основанные на суеверии, вытеснили старые верования селькупов, на месте которых существуют и соблюдаются многочисленные запреты, непонятно уже чем вызванные. Сохранилась вера и в предсказания, приметы, объяснение которых для молодых (и не только молодых) селькупов остаётся неизвестным. Данная ситуация напоминает написанное более 120 лет назад Н. П. Григоровским рассуждение, включенное Х. Катцем [Katz 1979: 109] (случайно ли?) в его книгу для чтения на селькупском языке: «Часто мы слышим, что люди говорят: завтра будет праздник, или сегодня праздник. Многие люди говорят так, но не знают, что значит праздник? Они только знают, что в праздник работать нельзя, но вино пить можно» [Григоровский 1879: 4].

А.И. Кузнецова


A, Ā

Аба [*aba·*] - ‘старшая сестра’ (Ю; Парабель, Нарым)

А. - героиня ряда сюжетов (см. *Ненця*), где Сестра ищет своего Брата (см. *Темня*), но находит сначала мужа.

НАТ

Авэ [*awə*] - ‘мать’ (Ю; Парабель)

Героиня многих сюжетов селькупского фольклора. Так, А. с помощью своего молока узнает сына, вернувшегося домой (см. *Ньеб*), вручает сыну лыжи из священной лиственницы и лук с одной стрелой, которая может пробивать сразу несколько зверей (см. *Кӧӈгэт тӱ*).

Лит.: Пелих 1972: 351, 349-351

НАТ

Авыт кошка [*awɨt qošk̆a*] - ‘материнское проклятие’ (Ю; Обь: Ив.)

Мать никогда не должна проклинать своих детей. А.к. всегда сбывается. Если мать скажет дочери: «Возьми тебя леший, уведи тебя леший», то леший услышит и погубит дочь (см. Конджил ира).

Лит.: Кудряшова 2000: 232-233.

НАТ

Агумен [*agumən*] (Ю)

Имя богатыря. С ним связывают остатки древнего городища «Могила Агумена» в бассейне речки Малой Педейги в Молчановском районе Томской обл.

Лит.: Дульзон 1956: 165.

НАТ

Ӑк [*ӑk*] / **ӑӈ** [*ӑŋ*] - ‘устье реки’ (букв. ‘рот’) (Ю)

А. как и исток реки (см. Сой), является местом связи реального и ирреального миров. Перейдя через исток или устье, можно попасть из одного мира в другой. Чтобы не выйти за пределы реального мира, проходя через А. на лодках, кидали монеты, опускали табак, переливали воду: «у одного борта котелком зачерпнут, у другого выльют».

Лит.: Ким 1997.

НАТ

Аӄлалта [*aqlalta*] - ‘домашний идол’ (С)

Имеет вид деревянной куклы с бисерными глазами. По-видимому, слово попало в словарь селькупов довольно поздно в местах непосредственных контактов селькупов с кетами (ср.: кет. *аллəл* ‘идол домашний, небольшой, обычно деревянный’). Остальным группам селькупов это слово не известно. В фольклоре тазовских селькупов это слово не встречается.

Лит.: Очерки 1993; Алексеенко 1967: 180; Хелимский 1982: 238.

АК-М

Альдюга [*alʹďuga*] (Ю; Обь: Ив.), **альчюга** [*alʹčuga*] / **альджюга** [*alʹǯuga*] (Ю; Чая), **аджьюка** [*aǯ̆uka*] (Ю; Парабель) - ‘мать отца, бабушка’ - см. *Имья*.

Ӑмдыль-Ӄӧк-Нэ̄ [*ӑmdɨlʹ qӧk nē*] - ‘князь-владыка девица’ (Ю; Тым)

А.-К.-Н. - тымская царица-богатырша. Охраняла свой народ на Тыму. Вышла замуж за воина-богатыря, который привез с собой большой железный столб и вкопал его посреди их селения-города. Далее следует сюжет о глубоком сне богатыря, разбудить которого А.-К.-Н. могла, только отрубив ему мизинец. Враги уже окружили город, а богатырша все не решалась отрубить мужу палец. Тогда она собирается сама идти биться и, надевая оружие, невзначай роняет нож и отрубает богатырю мизинец. Богатырь просыпается и идет сражаться с врагами, размахивая железным столбом. Битва завершается победой и водворением столба на прежнее место.

На Оби (Ив.) известен другой сюжет про А.-К.-Н. Здесь А.-К.-Н. - царевна. Отец отдавал ее замуж. В день свадьбы услышала она голос лебедей и заплакала: погибнут все её дети, кончится ее род. Отец дал ей черного тонконогого коня, выращенного из взятого в бою жеребенка. Всю жизнь этот конь был ее другом. Родились у нее сыновья, но они рано умерли.

Лит.: Кудряшова 2000: 234; Пелих 1972: 331-332.

НАТ

Ӑмдыль қӧӈ [*ām*ʲ*dɨ*ʲ*l*ʲ *qōŋ*] - ‘Царь-владыка’ (Ю; Обь: Ив.)

Согласно преданию, записанному в 1941 г. от Л.С. Езангиной и М.А. Игермаевой, 1865 г.р., которое исполнялось в виде песни, А.к. жил со своим народом в тёплой стране у каменных гор с плоскими вершинами, рядом с большой водой. Жилище А.к. находилось внутри горы и было украшено «медными пластинами с рисунками» (см. *Мӑт пӑриӷын сомбла салджыуте*). В той же горе была другая пещера, где люди оставляли своих умерших.

На землю А.к. пришла беда: «камни, огонь и вода перестали служить людям, пошли на них». У А.к. было 5 сыновей и одна дочь (см. *Қӧӈат ӣлат*, *Қӧӈат Нэ*). А.к. нарисовал вокруг себя круг, разделил его на 5 частей. В каждую сторону отправил сына с частью своего народа.

Лит.: Кудряшова 2000: 228-229.

НАТ

Амналь лӧсыль қопты [*amnal*ʲ *lōsɨ*ʲ*l*ʲ *qoptɨ*ʲ] - ‘тощий бык’ (С)

Несмотря на присутствие в имени быка названия селькупского духа, или черта *лӧсы* (см. *Лӧсы*), в самом имени нет ничего чудесного: *амналь лӧсыль* - это широко употребительное селькупское идиоматическое выражение со значением ‘тощий, истощенный’, состоящее из адъективной формы существительного *амна* ‘голод’ и адъективной формы существительного *лӧсы* ‘дух, черт’; в основе выражения, по-видимому, лежит уподобление тощего человека или животного голодному черту. Чудесным является противоречие между истощенным, захудалым внешним видом животного и его недюженной силой и выносливостью (мотив, весьма популярный в фольклоре самых разных народов). Этот выхолощенный олень принадлежал герою шаманских богатырских эпических сказаний, получившему в его честь имя - *Амналь лӧсыль қоптыль нюшы* ‘хозяин тощего быка’.

Лит.: Варк.: Прокофьев 7; Прокофьев 1935; ПМ Казакевич, 2002.

ОАК

Амналь лӧсыль қоптыль нӱшы [*amnal*ʲ *lōsɨ*ʲ*l*ʲ *qoptɨ*ʲ*l*ʲ *ńüšɨ*] - ‘хозяин тощего быка’ (С)

Герой шаманского и богатырского эпических циклов, один из трех братьев-шаманов, обладатель тощего, никудышного на вид холощеного оленя (см. *Амналь лӧсыль қопты*), обладающего, однако, недюжинной силой и выносливостью. Женитьба А.л.к.н. на дочери шамана по имени Старик с Семью Косами (*Сельчы Паныш Ира*) оборачивается кровавой драмой со счастливым концом. Старший брат А.л.к.н. - большой шаман *Кӓсыль чунтыльмы ира* (см.), способный оживлять умерших, младший - *Торнян ӧмтыль тӧпы*, погибший во время бойни, устроенной тестем старшего брата, и старшим братом оживленный. В богатырском эпическом цикле, записанном в 2002 г. на Среднем Тазу, А.л.к.н. предстает соратником богатырей *Тэмты-йечик* и *Пӱнакэса*, воюет с ненцами (см. *Қӓлык*)

и побеждает ненцев из 30 чумов, воюет с чертями-детьми трех поверженных богатырем *Пӱнакәса* змеев (см. *Лӧсы*) и старухой - матерью змеев. Вместе с *Тәмтыйечик*'ом освобождает богатыря *Пӱнакәса* от злых чар.

Лит.: Варк.: Прокофьев; ПМ Казакевич 2002.

ОАК

Амыркӣя [*amɨ̨rkīja*] - 'Всевышний (устар.); старший по возрасту; большой' (С)

А. в устаревшем значении встречается в выражении - *Тат хоть номты іннд омтдш, хоть іннднль амыркӣяткін омтдш, ӱӈқылтымпат!* 'Ты хоть Богу молись, хоть Всевышнему молись, пусть услышит!' Чаще, однако, А. используется в значении 'гроза': вместо более обычного *ноп қәнта* 'бог идет' или *ноп тотта* 'бог ругается' можно услышать *Маннымпаты! Амыркӣя қәлымпа!* 'Смотри, А. идет!' Или: *иннднль амыркӣя тапчель тотта* 'Гром сегодня идет!' В таком контексте А. идентично слову *гроза.* Однако, скорее, за словом А. стоит сочетание *мәрқы эя* 'большой есть', которое в сочетании с формой сравнительной степени прилагательного *іннднль+лӧ* превратилось в *іннднламыркия* 'Всевышний'.

В современном языке данное слово подтверждают многие носители, но смысл его им далеко не всегда бывает ясен. Известно сочетание *amɨ̨rkīja mɔ̄t / marqɨ̨ mɔ̄t* 'большой дом'; употребляется слово также в значении 'старший (по занимаемой должности)', например, *Мӣ амыркиям поққонты қәннымпа* 'Наш старший по сети поехал'. Оба значения наводят на мысль об изменении не только первичного смысла, но и звучания слова.

Лит.: ПМ Кузнецовой 2003.

АИК

Аӈгай [*āŋgaj*] - 'узда' (Ю; Кеть)

А. - средство укрощения и подчинения сказочных персонажей - медведя, коня (см. *Кыбай Йден кӱнды*), Одноглазого духа-великана (см. *Оксайи лӧзи*) и т.п. Иногда надевается с помощью заклинания: «Если от меня сказка пойдет, эта узда пусть сама оденется». После того, как противник героя оказывается в А., он просит пощады и готов выполнять все его приказания.

Лит.: Гемуев 1984: 140; 146.

НАТ

Аӈгу и Қэт [*āŋgu i qɛ̄t*] - 'Анга и Кеть' (Ю; Кеть: МЯ)

Анга - это протока близ пос. Максимкин Яр, образующая вместе с Кетью остров Богатырская гора. В давние времена боролись здесь два воина. Один кинул копье, и оно не долетело до противника, но в полете прорубило лес и землю, где и пролегла потом р. Кеть, разделив сосновый бор своим руслом. Другой силач кинул топор (см. *Печ*) и также не докинул до врага. Там, где по земле пробороздил богатырский топор, потекла речка Анга. Так и текут они, омывая со всех сторон Богатырскую гору.

Лит.: ПМ Тучковой 1999 (запись от И. Карелина).

НАТ

Апстықо [*apstɨ̨qo*] - 'накормить' (С)

Очень важное для селькупской картины мира понятие. Важнейшей этической заповедью традиционного селькупского общества было: «Накорми всякого человека, пришедшего в твой дом». Неисполнение этой заповеди могло навлечь всевозможные беды, о чем напоминают многие фольклорные сюжеты. Так, божий сын подвешивает за косы жену, не накормившую гостей, а черт съедает женщи-



«Как Кеть делали». Худ. *А.Д. Тимофеев*

ну, посмевшую предложить ему вместо еды собачий кал (см. *мӱт*).

Лит.: Варк.: Прокофьев: 1; Казакевич 2000; 2002.

ОАК

Ара [*ara*] - ‘осень’ (С)

Причины и сроки прихода осени в районы, где живут северные селькупы, раскрываются в поэтическом предании о влюбленных, превратившихся в лебедей (*чиӈкы*) и улетевших на юг в тот момент, когда их пытались разлучить злые братья и жених девушки, чему воспротивилась сама природа: неожиданно поднялся ветер, полетели желтые листья, и настала осень

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Ара пайасыӷ [*ara· pajasiq*] - ‘старик со старухой’ (Ю; Обь: Ив.; Парабель)

А.п. - герои сюжета о чудесном ребенке - *Пӗге ӷуп*, *Пыка ӣ* (см.). Эти сказки имеют одинаковый зачин: «Жили старик со старухой, и не было у них детей…». Поэтому супруги берут в дом рябчика / бычка (Парабель), который вскоре начинает говорить человеческим голосом и посылает старика сватать для него царских дочерей. Дважды разгневанный царь приказывает изрубить старика на куски и отправить старухе, но Рябчик-человек / Бык-сын возрождает его к жизни. В третий раз сватовство кончается удачно, и младшая дочь соглашается выйти замуж за сына старика. Далее сюжет связан с приключениями жены Рябчик-человека / Быка-сына, ставшего человеком, которая сначала теряет мужа, а затем его находит. В иванкинском варианте А.п. умирают почти сразу после свадьбы сына, в парабельском варианте сказка завершается возвращением молодых домой к старикам и процедурой узнавания старухой своего сына с помощью струи молока из ее груди (см. *Ньеб*).

Лит.: Сказки нарымских селькупов 1996: 43-59; 139-153.

НАТ

Арат нення [*ara·t neńńa*] - ‘сестра мужа (золовка)’ (Ю; СтС)

А.н. помогает героине *Кыбай нэйдэн нэ̄* (см.). А.н. сама является дочерью старухи *Паяга* (см. *Пая*). В образе собаки А.н. - будущая золовка - встречает *Кыбай нейден нӗ* на берегу реки около дома Старухи и объявляет, что пришла «новая сноха». Девушка дарит собаке бусы и серьги (см. *Пӯсейла и ӷо̄чла*). В знак благодарности, когда Сын Старухи Земли (см. *Паяганан ӣ*) устраивает испытания своей молодой жене, она приходит своей снохе на помощь: помогает ей волшебным образом сшить шубу (просит поискать у нее в голове вшей, а пока «искали, искали… сноха встала, смотрит - шуба сшилась»).

Лит.: Дульзон 1966: 145-155.

НАТ

Арет [*are·t*] (Ю; Обь: Ив.), **эрет** [*ere·t*] (Тым) - ‘Месяц, Луна’

А. - небесный брат Солнца (см. *Телы*). Они - дети Земли и Неба. Месяц силен зимой, когда Солнце отдыхает. Стужей Месяц поднимает умерших из земли, и они бродят по замерзшей земле, чтобы найти живую душу и согреться ею.

На Тыму Луна также представляется в образе мужчины, который был сотворен Солнцем - женщиной. Солнце (*Телы*) и *Ло* (см. *Ло̄сы*) стали спорить из-за Луны, подрались и разодрали Луну пополам. *Ло* досталась сторона с сердцем,

и он сделал себе жену, а Солнцу попала другая сторона, и она (sic!) сделала себе мужа - Луну.

Лит.: Кудряшова 2000: 236-237; Ураев 1994: 77.

НАТ

Аха авēшпатыт [*aha awēšpatɨt*] - ‘пищевые запреты’ (букв. ‘не едят’), **чьӯмəльқӯт аха авēшпатыт** [*čʹūmɨlʹqūt aha awēšpatɨt*] - ‘чумылькупы не едят’ (Ю)

Остяки (чумылькупы - см. *Чьӯмəльқӯт*) не употребляли в пищу мясо бурундука, крысы, ондатры. На р. Парабель не ели мясо зайца, на р. Кёнге - куропатки, а по аналогии с ней многие потомки селькупов впоследствии не ели куриное мясо. Повсеместно не убивали и не ели гагару, ворона, ворону, сороку. У вороны и гагары (кинярки) мясо черное, поэтому считали, что гагара - дочь ворона (см. *Куле*, *Квэ̄ре*, *Ӱтыт паткуль нӓб*).

Очень строгий запрет существовал на убийство Лебедя (см. *Чиӈг*), так как он (она) из «человеческого рода». Также близкими по происхождению с человеком считали собаку, медведя, утку, кукушку (см. *Канак*, *Қорқы*, *Шāгойа*). На медведя изредка охотились и его мясо употребляли в пищу, хотя в некоторых ареалах обитания селькупов (Тым, Кеть) это считали грехом («нехорошо есть»). Из рыбы под запретом была щука как животное, способное к перерождению в «мамонта» (см. *Козари пичьа*). В шёшкупском ареале (Обь: Ив., Киярово), а также в районе верхнего устья Чаи (Костенькино) не ели мясо лося, диких гусей.

Лит.: Ким 1997: 190-191; Пелих 1962; Ким, Кудряшова Т.К., Кудряшова Д.А. 1996.

НАТ

Ая [*aja*] (С)

Имя героя, который является субститутом *Ичи* (см. *Ича*) в записанном Г.Н. Прокофьевым варианте сюжета, входящего в распространенный среди северных селькупов цикл сказок об *Иче* и бабушке (см. *Имыля*). А. - неумелый охотник, нарушающий все охотничьи заповеди и предписания: надевает лыжи прямо в землянке и, надев лыжи, пускается в пляс сначала в землянке, а затем и на улице перед нартами, тем самым теряя драгоценное время, которое должно было бы быть использовано для охоты. В результате, отправившись в лес не на рассвете, как положено, а уже к концу дня, он, отойдя совсем немного от землянки и ничего не добыв, устраивается на ночлег в лесу, а наутро, потеряв ориентацию, возвращается к собственной землянке, принимая ее за медвежью берлогу, а собственную бабушку - за медведя. Далее А. действует по стандартному сценарию охоты на медведя: подпирает дверь землянки, словно основной вход в берлогу, лесиной, залезает на крышу землянки, как на крышу берлоги, и начинает проделывать в крыше отверстие. Бабушка пытается увещевать его, но, услышав бабушкин голос, А. решает, что этот голос (см. *Чары*) просто пришёл к берлоге вместе с ним. Проделав в крыше дыру, А. протыкает грудь своей бабушки *отказом* (сельк. *тӓқӓ* - оружие в виде палка с большим, остро заточенным ножом на конце, по-русски называемое также пальмой), полагая, что убивает медведя. Спустившись вниз, А. заходит в землянку и обнаруживает, что убил не медведя, а свою собственную бабушку. Недолго думая, он одевает свою бабушку в красивую одежду, втыкает ей нож в рану, нанесенную *отказом*, сажает ее, словно живую, на нарту и едет с нею к царю. Оставив бабушку на улице, а сам войдя в царский дом, он сообщает

царю и царским дочерям, что женился и везет с собою в нарте свою молодую жену, а когда любопытные царские дочери, отправившиеся посмотреть на жену А., обнаруживают, что из груди у нее торчит нож, и возвращаются с этой вестью, А. обвиняет их в убийстве и в качестве компенсации требует у царя одну из них себе в жены. Царь удовлетворяет требование А., и А. становится царским зятем.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 3; Очерки 1993: 12.

ОАК


B

Ваджь тессет пāрҕын [*waǯ tesset pārγiŋ*] - ‘мясо на конце стрелы’ (Ю; Парабель)

Способ передачи информации на расстояние: богатырь, перед тем как отправиться в дальний и опасный путь, «от своей ноги кусочек мяса отрезал, на конец стрелы прилепил». Это становится знаком для его братьев: «Когда моё мясо от конца стрелы отпадет, тогда, значит, я умер».

Лит.: Дульзон 1966: 100, 131

НАТ

Варшыл олыл пайа караҕыт пāрыт [*waršiľ oliľ paja karaγit pāriṯ*] - ‘косматая старуха верхом на коряге’ (Ю; Парабель)

На русском языке В.о.п.к.п. называют Бабой-ягой. Хитростью (см. *Ӌēнджы ай чаптэ*) она заставляет подчиниться богатыря-силача, победившего многоголовых змеев (см. *Хāг āмдəльқот нāгор нӯӌка*): «его голову схватила, между ног пихнула, змеиным бичом настегала по спине и по животу», «змеиным багром подхватила и на этой коряге увезла к себе домой». Три дочери В.о.п.к.п. бросили богатыря в яму, где он спал всё лето («лето прошло, гуси-лебеди разговаривают - вот как долго спал»). Из плена его выручает старший брат, увидевший, что на конце железной стрелы мясо с ноги брата «кое-как висит, вот-вот упадет» (см. *Ваджь тессет пāрҕын*). Он быстро нашел место заточения богатыря и с помощью дочерей В.о.п.к.п. поднял его из ямы. Затем братья убили В.о.п.к.п. и ее дочерей и вернулись к своим женам.

Лит.: Дульзон 1966: 147-151.

НАТ

Ватты ньӧколал [*watti ńökolaľ*] - ‘гладкая дорога’ (Ю; Парабель)

Волшебная «дорога судьбы» в сказках. На ней никогда не видно ничьих следов. Три Внука Черного Царя (см. *Хāг āмдəльқот нāгор нӯӌка*) дошли по ней до места, где эта дорога разделяется на три части. На первой дороге «написано»: «Хорошую девку возьмешь» (по ней пошел старший брат), на второй: «С хорошей девкой спать будешь» (ее выбрал средний брат), на третьей: «Пойдешь помирать» (этот путь достался младшему брату).

Лит.: Дульзон 1966: 131.

НАТ

Вēльқот [*wēľqot*] - ‘плевок’ (Ю; Обь: Карг.)

Из В. появлялись предки людей - Богатыри (см. *Мāдур*, *Мāдурла*). У них не было пупа (см. *Шӧль*), и размножались они тем, что плевали на ночь в чашку, и там «заводился» ребенок.

Лит.: Пелих 1972: 342.

НАТ

Вэнты [*wɐntị / mɐntị*] - ‘лицо; морда (животного)’ (С)

Слово употребляется не только в прямых своих значениях: лицо человека / морда животного предстаёт в традиции как своего рода экран или зеркало, в котором отображается, отражается кто-то или что-то. Например, в сказке о *Томнэнке* и *Нэтэнке* (см. *Тӧмнäӈка*, *Нätäӈка*), записанной в 1940-х гг., *Нэтэнка*, у которой украли ребенка, говорит собаке, подброшенной ей вместо украденного мальчика: «На твоей морде человека лицо проступает (*ӷäқылымпықо*)».

Существует идиома *канат мəнтысä моқынä тӱсаӈ* ‘не солоно хлебавши’ (букв. ‘с собачьей мордой обратно пришел’) и ругательство *канат мəнты* ‘собачье отродье’ (букв. ‘собачья морда’).

Лит.: Варк.: 3; 4; ПМ Кузнецовой 1998.

АИК

Вэрқы кэйы [*wɐrqi kɐji*] - ‘главная душа’ (букв. ‘большая душа’) (С)

В.к. является основной душой (или основной частью духовной жизненной силы) человека (см. *кэйы*), обитает в теле человека в области сердца или лба и «руководит» всеми остальными душами.

Лит.: Ким 1997.

АК-М

Вэтты [*wɐtti / mɐtti*] - ‘след (человека и зверя); дорога, путь; поездка, путешествие’ (С)

Следы, встречающиеся одновременно, то зверя, то человека, являются атрибутом черта. В тексте про *Ичу* (см.): «смотрит: зверя след (*сӯрын вэтты*). *Ича* нагнулся, туда едва взглянул: человека след (*қумын вэтты*) <…> В нарту сел, гонял черта».

Помимо реального восприятия дороги как полосы земли, по которой ходят или ездят, оставляя следы, данное слово употребляется (обычно применительно к камланию шамана) при описании перемещения шамана в неземные миры (Нижний или Верхний), ради спасения души. Путешествие шамана (точнее, его души), вместе с его духами-помощниками, называют ‘шаманской дорогой’ (*тӭтыпыль вэтты*). Она может проходить по воде (*ӱтыль сомпыль кы*), по воздуху, по земле. Основную часть камлания обычно составляет описание этого путешествия. В качестве средства передвижения используются разные птицы, животные, предметы как, например, сковорода (*сақлы*); порою шаман перевоплощается в рыб, птиц и т.д.

Слово В. является опорным в нескольких устойчивых сочетаниях, означающих ‘Млечный Путь’: *қішқӓль вэтты* (букв. ‘звездный путь’); *нӯн йян вэтты* (букв. ‘след сына бога’); *Йт вэтты* (букв. ‘Ия путь / след’), *Йн тольчыль вэтты* (букв. ‘Ия лыжный след’); имеется мифологический сюжет, объясняющий происхождение этих названий (см. *Й*, *Йй*).

В селькупском языке зафиксированы также названия радуги: *нярқы вэттыля* и *ӱтты вэтты* (букв. ‘красная дорожка’ и ‘весенняя дорога / след’).

Лит.: Очерки 1993; Варк.: 1, 4; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Вэчы [*wɐčʹi / mɐčʹi*] - ‘мясо’ (С)

В сказках и поверьях отражён сюжет о том, как небесный бог, вершитель судеб людей Среднего мира (см. *Ном*), и злой дьявол (см. *Йӧвал*, *Явол*), властитель подземного мира, договорились, что после смерти людей одна часть мертвых станет пищей дьявола, души же остальных умерших бог может брать в Верхний мир; шаман же может пытаться спасать души, оживляя умерших. В одной из сказок, записанных в 1920-е гг. Г.Н. Прокофьевым, эта договоренность выглядит как решение дьявола: «Отсюда и впредь, когда человек родится, то бог будет брать человека с душой вверх, то я половину людей вниз возьму». По этому договору мертвые могут быть отданы в пищу обитателям подземного мира – дьяволу, ‘беспупому дьяволу’ (*шӧӈкытыль явол*), ‘северный дух’ (*таккыль әмыты*), которые питаются мясом умершего человека: «Я, чем питаясь, жить буду? Я человека мясо съедая, живу». Нечисть всякого рода, даже иногда помогающая человеку, питается мясом человечьим, хранящимся на лабазе с левой (западной) стороны от входа в чум (*пилыль пэлӓк, пиль нуль пэлӓк*), тогда как мясо оленье, идущее в еду человеку, лежит на лабазе с восточной стороны (*челыт этыль пэлӓк*).

Мясо обладает свойствами живого существа: само способно сложиться в котел и вариться. Само может прирасти

к телу: герой селькупского фольклора *Ӣй / Ича* (см.) подкармливает большую птицу, на которой летит, спасаясь от черта, отрезанным от своего бедра (*пӓлы*) куском мяса. Когда же птица решила его бросить вниз, *Ӣй* потребовал вернуть съеденную часть ноги, что и было выполнено птицей. Мясо тут же приросло к ноге. Мясо черта обладает теми же свойствами: когда люди разрубили черта, «куски мяса, пища́, стали вместе соединяться». Черта можно уничтожить только огнем: «Разрубили. Убили. Огнем сожгли». Из кусочков мяса рябчика (*пекӓ*) появились птицы.

Мясо, которым питается черт (напр., мясо чирка, *пакӓ*), может выполнять функции дьявола; оно вступает в борьбу с человеком, чтобы его съесть, и оборачивается в конечном счете самим дьяволом. В другом тексте рассказывается, как человек долго боролся с куском мяса чирка, пока тот не обернулся дьяволом; человек схватил его и бросил в гроб - «мясо змеей (*шӯ*) обернулось».

Цвет мяса является признаком, позволяющим отличить живого человека от мертвого. *Томнэнка*, укравшая у *Нэтэнки* ребенка (см. *Тӧмнӓӈка*, *Нӓтӓӈка*), понесла его в «покойницкое стойбище» (*латтар(ыль) эты*), прося взять к себе, на что обитатели покойницкого стойбища ответили, что им не нужен «красномясого человека ребенок» (*нярӄы мӓчыль ӄумыт йя*): мертвые, находящиеся на кладбище, не принимают к себе живого ребенка, опознаваемого по цвету тела (цвету крови, см. *Кӓм*), которым он отличается от мертвых.

Существует идиома со словом *вӓчы*: *Тӓп вӓчымты амкушшак эсымпа* ‘Он пришел в бешенство’ (букв. ‘Он как будто мясо съел’).

Лит.: Варк.: 1, 4, 5, 7, 8; Варк.: Прокофьев: 2; Очерки 1993; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Вырыл хайгӓдӓл ӓра [*wɨrɨlʹ hajgɨdɨlʹ ӓra*] - ‘злой безглазый старик’ (Ю; Чижапка)

Злой колдун, людоед. Персонаж сказки про *Китку* (см.), иносказательное название *Пёнэге* (см.).

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

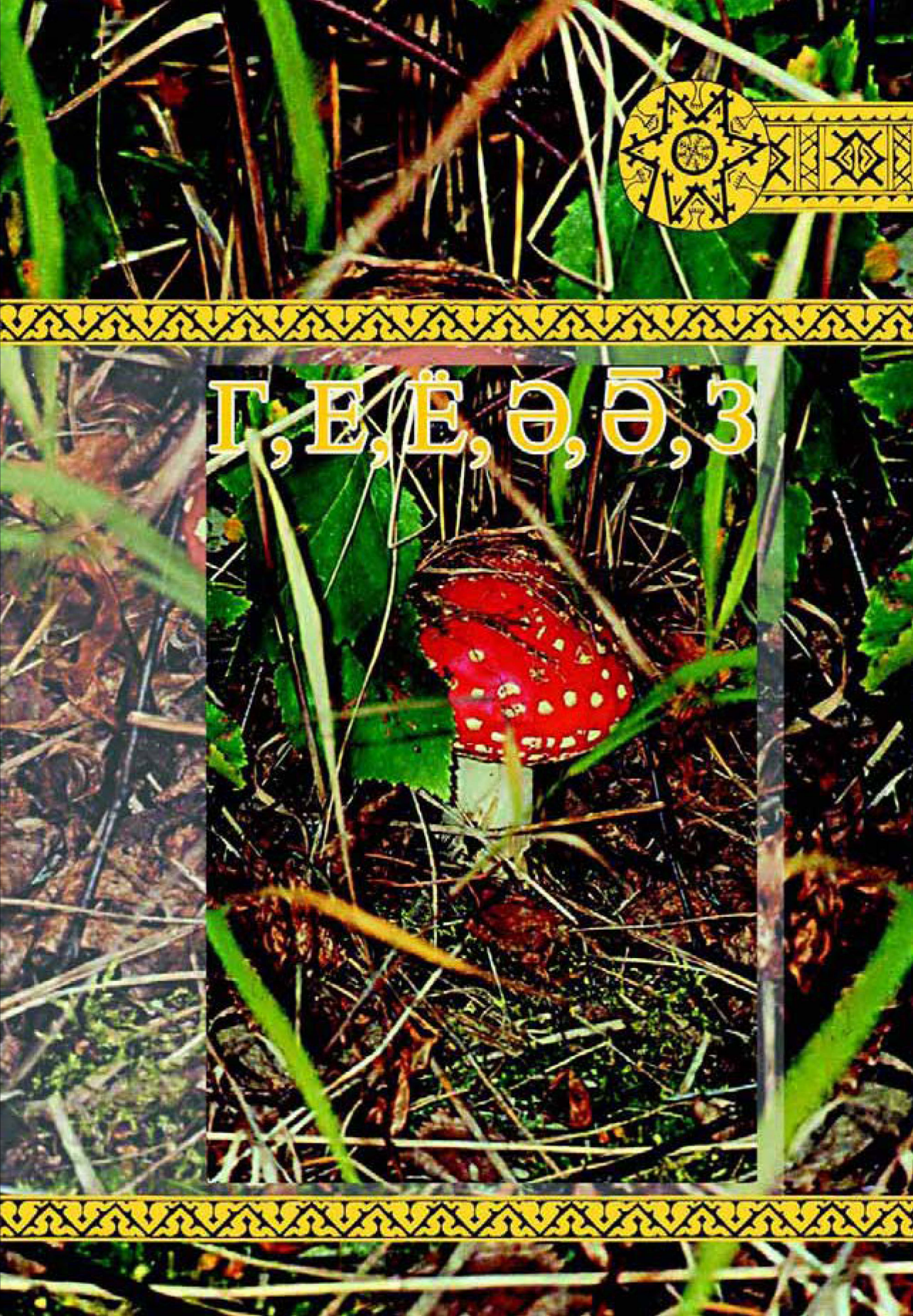
Вэрӷы тибиӈӈа̄т паййа [*wɛ̨rɣɨ tibiӈӈāt pajja*] - ‘жена старшего брата’ (Ю; Кеть)

Героиня фольклорного нравоучительного сюжета: В.т.п. обижала младшего брата мужа. «Жена лучшие куски мяса мужу и себе кладет, а младшему брату мужа - пустое: пленку и зад сухой». Кормила братишку у печки, где готовят, «а сами ели в другой стороне». Наконец, старший брат не выдержал, чашку брата своей жене поставил, а ее чашку - братишке. «Вот так он сделал - так должно быть!»

См. также *Ӄа̄мача*.

Лит.: Гемуев 1984: 145.

НАТ


Г, Е, Ё, ә, Ә, З

Г

Гарунья - см. *Қарунья*.

Е

Еречи, еретник - см. *Йеречи*, *йеретник*.

Ё

Ёмпа - см. *Йомпа*.

Ə, Ə̄

Ə̄ты [*ə̄tɨ*] - ‘слово; речь; весть, известие’ (С)

Данное существительное может обозначать не только то, что сказано, но и то, что задумано и должно совершиться, - мысль-намерение что-то совершить, имеющее силу исполниться (магическая реализация мысли-слова свойственна лишь шаманам): «Он так подумал: ‘Хоть бы черти-двое задремали. Я прошел бы’. По его слову (*ə̄тымынты*) черти задремали. Потом прошел».

Паука нельзя убивать, поскольку ‘паук хорошую весть (*ə̄ты*) приносит’, напр., будет много рыбы, придет письмо и т. п. С другой стороны, согласно приметам, бывают вестники плохого, например: маленькая птичка (*чічыка*), влетевшая в дом, - это плохая весть (*қоштыль ə̄ты*), она являются предвестием того, что неминуемо должно случиться и что никак не зависит от поведения человека.

Ə̄. - слово, весть может самостоятельно перелетать с места на место, помимо человека. Шаман может послать свое слово впереди себя, так как оно долетит до места быстрее, чем дойдет сам шаман.

Лит.: Варк.: Прокофьев:2; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

З

Золотандари пуччо [*zolotandari puč̌č̌o*] - ‘золотой бобер’ (Ю; Чая)

Герой *Кыбай Ӣде* (см. *Эрен Кыбай Ӣ*) отправился ловить бобров в котцах. «Первого бобра схватывает багром, бьет обухом, бобер растопыривается, взявши, кладет в нарту, и так наполняет нарту». Далее *Кыбай Ӣде* нарушил запрет отца - не убивать последнего бобра, который и назывался З.п.: «Осталось место положить последнего бобра, он и подумал: «Надобно убить последнего и полно будет», - и убил его, после чего начинаются приключения. Дойдя до середины пути к дому, герой теряет лыжню, сбитый с толку раздающимися с разных сторон звуками стука топора, и вместе с вихрем попадает в иной мир.

Лит.: Григоровский 1879: 37-42

НАТ

Зубрек [*zubrek*] (Ю; Кеть)

Герой по имени З. - легендарный родоначальник фамилии Зубрековых. Его причисляют к богатырям, хотя о его военных подвигах сведений нет. З. был богат и имел семь жен. Похоронен с железным сундуком, полным золота: «Кто его копал, тот знает, что сундук этот сначала звякнет, а потом дальше в глубь земли уходит». Могила З. находится, по преданию, близ старого остяцкого кладбища недалеко от юрт Зубрековых.

Лит.: Дульзон 1956:189-190

НАТ


И, Й

Ӣ, **Ӣй** [*ӣ* / *ӣj*] < *ӣя* - ‘сын’ (С)

Имя сказочного героя, действующего в рамках трех сюжетов, в каждом из которых у него возможны разные субституты (часто - *Ича* - см., см. также *Ӣя*). Не исключено, что исходно речь может идти о сыне небесного бога (см. *Ном*).

Первый сюжет, в котором *И* функционально предстает субститутом *Ичи* (см. *Ича*): *И* отправляется охотиться на уток и попадает в чертову ловушку - навозную лепешку черта (*лӧсыт тӱтыль чаӈкы* / *лӧсыль тӱтыль лака*), прилипает к ней. Черт находит его там, относит домой и собирается сварить и съесть. *И* уговаривает черта подождать, пока он, *И*, станет пожирнее (или пока у черта не появится достаточно большой котел). Черт уходит на охоту, а *И* предлагает дочерям черта сделать для них узорчатые ложки, чтобы им удобно было есть его, *И*, жир. Дочери соглашаются, отвязывают *И* и дают ему отцовские инструменты. *И* убивает дочерей черта молотком и варит в котле. Печень (*мӣты*) чертовых дочерей (или вообще их мясо) он вынимает из котла, насаживает на палочки и ставит эти палочки вдоль дороги, по которой черт должен возвращаться домой. Взяв бокари черта, он насыпает в них золу (*шимы*) и залезает на дерево (лиственницу, *тӱмы*), растущее у дома черта. Черт подходит к дому, видит куски печени (мяса), насажанные на палочки, снимает и съедает их. Затем входит в дом, снимает с очага котел и ест приготовленное мясо. Только утолив голод, он зачерпывает половником в котле и обнаруживает на дне головы собственных дочерей. В негодовании он выскакивает из дома на поиски *И*, но тот сам его окликает с вершины дерева. Черт начинает рубить дерево. Звери, пробегающие мимо: заяц (*нёма*), лиса (*лоӄа*), медведь (*ӄорӄы*), иногда также волк (*ӧтӓль амырыль сурып*) и росомаха (*ӱӈӈынты*) - берутся помочь черту, но лишь делают вид, что рубят дерево, а как только черт засыпает, убегают, унося с собою топор. После каждого такого помощника черту приходится выблевывать из себя новый топор, чтобы продолжить рубку. Наконец, *И* предлагает черту лечь под дерево и раскрыть пошире рот, нос и глаза, так чтобы он, *И*, упал бы черту с дерева прямо в рот, и тот мог бы его спокойно съесть. Легковерный черт принимает предложение *И*, ложится под дерево и таким образом предоставляет *И* возможность засыпать ему глаза золой из бокарей, припасенной специально на этот случай. Спрыгнув с дерева, *И* убивает ослепленного черта и сжигает его. В более полных версиях, где герой носит уже имя *Ича* или его варианты или же именуется просто ‘мальчик, сын’ (*ӣя*), из пепла (*шимы*) черта образуются комары (*нэныӄа*), мошки (*німырӓ*), а иногда и мухи (*тыпӓ*).

Второй сюжет, где *И* также является субститутом *Ичи*, как и первый, посвящен противостоянию героя черту (*лӧсы*): *И* женится на дочери черта, и черт всеми правдами и неправдами пытается извести *И*, что ему, естественно, не удается сделать. Жена либо ведет себя нейтрально, либо, поддавшись уговорам отца, помогает ему в его черном деле. В тексте, записанном в 1999 г., на стороне черта действует еще один персонаж - его мать (*лӧсыт әмы*).

Наконец, третий сюжет специфичен для *И* (*Ий*) (в этом сюжете *Ича* никогда *И* не замещает): *И* последовательно побеждает двух чертей, одному отрубает уши и дает ему имя безухий товарищ (*Ӄокытыль кәса*), другому отрезает нос и называет его безносым товарищем (*Ынтӓлькытыль кәса*), затем вынимает у обоих чертей внутренности и вставляет им птичьи желудки, чтобы умерить их

чертовский аппетит. В землянку, где поселился *И* со своими товарищами-чертями, повадился черт из Нижнего мира, у которого ‘подбородок скребется по полу’ (*пептäльты тəттомыт кырымпа*). *И* побеждает и этого черта, отрубив ему руку, на веревке спускается вслед за чертом в подземный мир, приходит в дом черта, и после того, как *И* по просьбе черта «чинит» ему отрубленную руку, черт в благодарность отдает *И* в жены свою дочь - *Ираты чёлыты қонтыркуньчитыль нäля* ‘Месяц и Солнце не видящую девку’. Товарищи *И* коварно обрезают веревку, когда *И* начинает подыматься в свой мир, и выбраться из Нижнего мира ему удается только с помощью птицы *чоӈä*.

По одному из мифов *Ий* является братом *Ичи*. Оставшись сиротами, братья решили, что *Ича* будет присматривать за людьми, живя среди них, а *Ий* отправится на небо и будет следить за всем происходящим на земле сверху, ходя по небу одним и тем же путем взад-вперед. Следы *Ия* - это Млечный Путь (*Ӣят сарпы* ‘Ия тропа’, *Нӯн Ӣн вəтты* ‘небесного Ия дорога’ и т.д. - см. *Қішқäль вəтты*).

См. также *Ича*.

Лит.: Прокофьев 1935: 2; Прокофьева 1976: 108; Варк.: 5, 30, 47, 56, 80; Очерки 1993; ПМ Казакевич 1999, ПМ Кузнецовой 2002.

ОАК; АИК

Ӣджье [*ӣǯ́е*] (Чижапка), **Ӣдже-каза** [*ӣǯ́екаsа*] - ‘паук, мизгирь’ (Тым; Обь: Ласк.) (Ю)

Паук-мизгирь в представлениях южных селькупов является одной из ипостасей *Ичи*.

Сверхъестественные существа И. Живут в особом месте на Чижапке: «На Чижапке есть большой высокий яр, там мизгири (пауки) живут», там находится паучий город: мизгири строят дома, детей растят, рыбу ловят. Они не любят черта *Пёнэге* (см.), ставят на черта сети, и если он попадется, то Большой Мизгирь зовет жену, детей, чтобы высосать из него кровь. Затем разводят костер и бросают черта в огонь. Маленькие мизгирики играют, своими маленькими сетями ловят комаров, мух и душат их. Черт *Пёнэге* вредит людям, а мизгирь И. людей защищает. Люди ходят на этот яр, деньги под деревья кладут, платки на ветки завязывают (жертвы приносят) (см. также *Ӣ т́ т́ е*).

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Изыргул - см. *Чӯлықум*.

Ӣй ай Нӭ [*ӣj aj nē*] - ‘сын и дочь’ (Ю; Обь: Ив., Инк., Тегол.)

И. А. Н. - мифические брат и сестра. Жили у озера, на острове которого росло Дерево до Неба (см. *Нӯл қӭӷыт пō*). В ветвях этого дерева иногда сидел старый Ворон (см. *Куле*). Родители детей зимой однажды не вернулись с рыбалки - их «ветром задуло». Искали И.а.Н. родителей, но не нашли, даже следы их снег занес. Была у них бабушка - *Шēӷа пая*. Она звала мальчика *Икка* ‘сыночек’, а девочку *Печчя* ‘щука’. Бабушка девочку не любила: та была старше брата, очень красивая, но хитрая и злая, как щука.

Бабушка (см. *Шēӷа пая*) однажды сказала им, что утром они пойдут делать реки. Девочка поняла, что брату достанется главные реки сделать, а ей придется «истоки творить». Она встала рано утром и сама все сделала: и главные реки, и истоки. Брат, когда узнал, заплакал, пошел и завалил всё мучами-изгибами. «И ушел он на истоки, а сестра ушла по большой реке».

Брат погиб зимой на рыбалке. Сестра не нашла себе мужа из-за заносчивости.

Ворона она обидела злым словом, и тот перестал прилетать на остров к дереву; Дерево до Неба засохло; озеро ушло. Сестра плохо, голодно свой век доживала, но и к людям не шла: «Злая была, красоту с добром сгубила, вот и не жалели ее люди».

Лит.: Кудряшова 2000: 235; ПМ Пелих.

НАТ

Илäптыӷо [*iläptɨqo*] - ‘оживить’ (С)

Термин применялся для обозначения ритуала оживления шаманских парафернaлий, прежде всего - бубна. Церемония оживления бубна являлась частью инициации шамана *сумпытыль ӷуп*. Молодому шаману все атрибуты и костюм изготовляли сородичи. После первого атрибута - колотушки (*ӷапшит*) - шаман получал свой первый бубен (*нуӈа*). Новый бубен «не имел дорог», камлать на нем было нельзя - он бы сломался. Чтобы бубен стал настоящим живым оленем, его нужно было оживить. Оживляли не только первый бубен, но и всякий новый бубен, который шаман получал впоследствии. Церемонию обычно проводил приглашенный старый опытный шаман, так как молодой шаман мог «заблудиться» на трудной «шаманской дороге», «растерять духов» и в итоге «заболеть». Только опытные шаманы знали дорогу в страну предков, куда нужно идти для оживления бубна. Платы за проведение этой церемонии шаман не брал.

Церемония И. проводилась весной, во время прилета птиц и длилась десять дней.

В первый день шаман отправляется в лес и отыскивает то место, где росли деревья, из которых сделаны обечайка бубна и колотушка. При помощи своих духов он собирает все части этих деревьев и складывает у жилища *Илынта Кота* (см.). Во второй день шаман отыскивает в лесу место рождения оленя, шкура которого взята на изготовление бубна и колотушки. От этого оленя он собирает все до последнего волоска и относит к жилищу *Илынта Кота*. На третий день происходит воскрешение собранных останков оленя (их в ритуале символизирует веточка березы с развилкой, изображающей рога): шаман «собирал» оленя, из шкуры которого был сделан бубен, мысленно он подбирал каждую упавшую с него шерстинку, все упавшие за его жизнь рога; все собранные части он поливал мертвой и живой водой, и олень «оживал». Изображение оленя кладется рядом с бубном во время оживления. После оживления бубен подвешивается на жертвенное дерево и становится заменителем живого оленя. Четвертый, пятый, шестой, седьмой, восьмой и девятый дни посвящены путешествию аргиша шамана по одной из шаманских рек к месту проживания кузнецов у жилища *Илынта Кота*. Шаман собирал всех своих духов-*лозов* и показывал с их помощью новому бубну-оленю дорогу «на юг, к предкам». На десятый день шаман достигает жертвенного дерева у жилища *Илынта Кота* и получает заготовленные для бубна и парки железные подвески-изображения духов у кузнецов (*чӧтырыль ӷумыт*), живущих в том мире. Обычно кузнецы спорили с шаманом по поводу их количества, и могли не дать их, если считали начинающего шамана «слабым», или дать только несколько из запрошенных.

Конечным моментом церемонии было жертвоприношение около *нӯт челынтыпыль чӧлынтыль лӧсыль пӧ* ‘божье / небесное рождающее солнечное духово дерево’. Шаман мысленно приносил приготовленные жертвы, привязывая их к этому дереву, а в реальном мире устривали жертвенный пир с расчетом, чтобы все присутствующие были сыты и остался излишек. Жертвы для реального заклания приготовлял также шаман; его по-

мощники убивали оленей, гусей, уток, организовывали пиршество, во время которого угощали идолов *перкä* (см.). Сам шаман все эти дни ничего не ел, изредка лишь пил чай. По окончании пира шаман снимает с жертвенного дерева бубен и передает кому-нибудь из присутствующих мужчин. Тот начинает в него бить. Шаман неистово пляшет, затем он ломает жертвенное дерево на семь частей. Окончив жертвоприношение, он со своим «аргишем» возвращался домой, повторяя весь путь в обратную сторону, чтобы новорожденный бубен-олень его крепче запомнил.

Лит.: Прокофьев 1930; Прокофьева 1949.

АК-М, НАТ

Илдя [*ilǯa*] - ‘дедушка’ (Ю; Кеть)

Отец жены *Итте* (см. *Ӣтӣе*), участник небесной охоты на Лося (см. *Пеӄ*), вместе с героем *Итте*.

Лит.: Кузьмина 1977: 74-76.

НАТ

Илыль / **илытыль** [*iliľ* / *iliṭiľ*] - ‘живой, жизненный’(С)

По мнению селькупов, к живой природе относится все, что находится в движении: камень «жив - в нем огонь есть. И ветер жив, и солнце живо, и звезды живы - все они движутся. Следовательно, основным признаком одушевленности в глазах инородца является движение… На основании этого признака он и делает различие между живым и мертвым».

В ряде сказок упоминается живая и мертвая вода (*илынтыль ӱт* и *ӄупыль ӱт*). Первая наделяет силой выпившего ее; вторая, наоборот, лишает сил, ослабляет.

Понятие «души» связано с тем же корнем *ил-* (*илыӄо* ‘жить’ - *ильсат* ‘душа’ - см.).

В отличие, например, от обско-угорских народов, у которых существует четкая классификация разных душ у мужчин и женщин, у селькупов представления о душе в настоящее время представляются в высшей степени нечеткими. Современные селькупы называют тень (отражение предмета, человека на чем-либо) *илыль тӣка* ‘живая тень’ или *илытыль тӣка* ‘живущая тень’ (не исключено, правда, что под *илыль тӣка* на самом деле подразумевается нижняя (находящаяся на земле, а не в Верхнем мире) тень, то есть *ылыль тӣка* - см. *тӣка*). В 1920-е гг. супруги Г. Н. и Е. Д. Прокофьевы также указывали на смутное понимание сложного понятия «души» у селькупов, включающего в свой состав понятия и дыхания, и тени, которая может быть только у живого человека, и собственно души. В дневнике Г. Н. Прокофьева вместо *ильсат* употребляется форма *иль*: шаман Копальча однажды больного лечил… Долго шаманил с бубном. Потом упал и (далее записан рассказ селькупа) «как померла и весь черный стал… и так лежал. Потом опять сел и в руке поймал *иль* душу, я сам видел, маленький такой, белый, шевелится. Он его себе в рот взял и ушел, и он опять стал шаманить; опять живой человек стал»’. См. также *тӣка*, *Ильсат*.

Лит. Варк.: Прокофьев; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Илынта кота [*iliṇta kota*] (С) - см. *Ылынта кота*

Ильсат [*ilsat / ilsa / ilsan*] - ‘душа-жизнь’ (С; Таз, Туруханский), **элла** [*ella*] (Ю; Чижапка) < **il-* ‘жить’

Важнейшая жизненная сущность («душа»), по представлениям селькупов. По данным тазовских и туруханских

селькупов, ее внедряет в утробу беременной женщины *Илынта Кота* (см.) с солнечным лучом. Эта душа видом напоминает человека, и, хотя она бестелесна, по ее очертаниям можно узнать хозяина. Если И. покидает человека (например, ее может похитить шаман чужого рода), то человек заболевает и может умереть. Чтобы этого не произошло, приглашают шамана, он камлает и совершает путешествие в иные миры в поисках пропавшей души. В обмен на душу И. шаман может предложить духам жертву. Вернувшись, шаман внедряет душу в виде икринки обратно в тело взмахами шаманского посоха (жезла) над головой человека. Если смерть человека произошла не по причине похищения души И., то И. бродит около жилища два-три дня, а затем превращается в паука, проживает паучью жизнь и окончательно умирает. Души утонувших, пропавших в лесу или замерзших людей превращаются в леших (см. *Мачыль қуп*).

Существуют и другие представления об этой душе: душа И. - «свободная душа», после смерти человека отправляется в Нижний мир, где ведет жизнь как на земле; душа И. после смерти человека вселяется в медведя и продолжает свое существование на земле в его облике. Тымские селькупы верили, что душу И. забирает после смерти человека злой дух *Ло* (см.) в Нижний мир. По поверьям васюганских селькупов, мертвый человек мог проглотить и забрать с собой души живых людей, поэтому мертвецов боялись и держались от них подальше.

Лит.: Прокофьева 1976: 121-124; Головнев 1992; Ким 1997.

АК-М

Ильча [*ильӵа*] - ‘дед, старик’ (С)

В некоторых устойчивых сочетаниях соответствует наименованию бога (см. *Ильча тотта*). Служит также эвфемизмом для замены табуированного названия медведя (*қорқы*) и черта (*лӧсы*) - см.

Лит.: ПМ Кузнецовой 1998, 2002.

АИК

Ильча тотта [*ильӵа totta*] - ‘гром’ (букв. ‘дед ругается’) (С)

Во время грозы детям обычно говорят: «*Ильча тотта. Сӱмыкӧл омтыңылыт* ‘Дед (имеется в виду бог *Ном*) ругается. Сидите тихо!’».

Иногда вместо эвфемизма *ильча* употребляется слово *Ном*/*ном* ‘бог; небо’: *нумыт чары* ‘гром’, букв. ‘голос Нума/звук неба’. «Стрелит *Лӧза*, закричит… ругается», - так Г. Н. Прокофьев записал со слов своего ученика-селькупа объяснение, что такое гром. По преданию, записанному Е. Д. Прокофьевой, гром - результат бега коня (*чунты*) по небу, на котором *Ича* спускается на землю. В селькупском фольклоре гром интерпретируется также как громыхание железных гробов, в которые влезал бог *қон мытыка*. Во всех приведенных примерах налицо персонификация природной стихии (грозы, грома) в виде небесного божества.

Лит.: Варк.: Прокофьев; Варк.: 1; Прокофьева 1961: 56; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Има [*има*] - ‘женщина, жена’ (С)

Обязательный, хотя порою и второстепенный персонаж селькупского фольклора; слово может выступать в качестве субститута любого женского персонажа, прежде всего *Нэтэнки* и *Томнэнки* (см. *Нӓтӓңка*, *Тӧмнӓңка*). Фольклорные тексты позволяют реконструировать этические нормы традиционного селькупского общества, предписываемые женщине, женскую этику, во многом отличную от мужской. За выполнением этических норм в фольклоре нередко следит высшее женское божество селькупского пантео-



Елена Малькова (Юролгина). Пос. Парабель, 1995. *Фото Н.А. Тучковой*



Аксинья Александровна Соиспаева. Пос. Нельмач, 1992. *Фото Н.Л. Чугунова*

на *Ылынта Кота* (см. *Ылынта кота*). Основная и абсолютно непререкаемая этическая норма, наиболее рельефно представленная в текстах, - накормить всякого, пришедшего в твой дом, будь это даже сам черт. Хозяйка, не накормившая гостей, заслуживает всеобщего осуждения. Рассердившись, божий сын прогоняет свою негостеприимную жену и женится на другой, гостеприимной. По другой версии, он подвешивает негостеприимную жену за косу на шест. В шуточной сказке «Котел сала» старуха, не желавшая делиться с гостями своей едой, этой еды лишается. И жена божьего сына, и жадная старуха еще легко отделываются, за негостеприимство хозяйка вполне может поплатиться жизнью: так, черт съедает *Томнэнку*, попытавшуюся предложить ему вместо еды собачий кал. Перед гостями полагается выставлять на стол все, что имеется в доме. Лучшие куски хозяйка должна положить гостям, потом положить еду мужу, сама она ест то, что останется.

Следующая по важности этическая норма для женщины - трудолюбие и мастерство. Женщина должна уметь быстро и качественно выполнять положенную ей работу: заготавливать дрова, носить воду, шить одежду для всей семьи. В дидактических текстах отри-цательная героиня всегда предстает как неумеха и ленивица, делающая все спустя рукава: дров заготовит мало, снегу в котел наберет чуть-чуть, а сшитая ею одежда расползается, стоит только ее надеть. Настоящая мастерица не только шьет прочную одежду, но и сводит к минимуму отходы производства.

Женщина должна быть аккуратной. Только грязнуля может, подобно старшей дочери русского старика, постелить постель (шкуру оленя) рядом с валяющимися на полу чума костями. Младшая дочь старика (положительная героиня) кости аккуратно убирает.

Необходимо уважать старших и быть учтивой по отношению к ним. В понятие учтивости входит, в частности, представление о том, что человеку в лицо полагается говорить только приятное о его внешности. Героини одной из сказок цикла о *Нэтэнке* и *Томнэнке* подвергаются

своеобразному испытанию на учтивость со стороны старухи *Ылынта Кота*. Выдержавшая испытание учтивая, уважающая старших героиня награждается, а неучтивая *Томнэнка* гибнет.

Женщину украшает скромность. Только глубоко порочные (как обычно выясняется из дальнейшего повествования) фольклорные героини позволяют себе кокетничать с мужчинами.

Женщина-мать обязана заботиться о своих детях и правильно их воспитывать. Существенным элементом правильного воспитания является знакомство с запретами. Именно мать должна следить за тем, чтобы ее дети не нарушали установленных запретов. К важнейшим запретам относится требование соблюдать тишину после наступления темноты. Образцом соблюдения запретов служит *Нэтэнка*. Нерадивая мать, пренебрегающая этой своею обязанностью, может поплатиться головой, причем не только своей, но и своих детей, как это случилось с *Томнэнкой*.

Замужняя женщина должна во всем слушаться мужа, поступать «по слову его». Из старших родственников мужа прежде всего следует почитать свекровь. Божий сын велит жене отнести угощение своей матери, живущей под землей. Нерадивая жена съедает по дороге все, предназначенное свекрови, образцовая доносит еду до места и получает в награду скребок и жир, используемый при выделке шкур.

Интересно отметить, что вся совокупность рассмотренных фольклорных текстов не дает однозначного ответа на вопрос, какие связи считаются более важными для женщины: супружеские или кровные. С одной стороны, в сказках рассказывается о многочисленных царских дочерях и дочерях сверхъестественных существ (дочь водяного, дочь небесного царя, дочь солнца и т.д.), которые помогают своим мужьям в борьбе против собственных отцов; иногда в результате отцы их гибнут, и тем не менее подобные действия женщин оцениваются позитивно, то есть налицо приоритет супружеских связей. С другой стороны, имеются тексты, где излагаются различные варианты истории женщины, вступившей во второй брак, которая помогает своему сыну от первого брака, мстящего за гибель отца, извести собственного мужа, поскольку именно этот муж является объектом сыновней мести. Подобные действия любящей матери также оцениваются положительно, то есть налицо приоритет кровного родства. На наш взгляд, объяснение подобного противоречия следует искать в ролевой направленности этических норм. В фольклорных текстах женщина может выступать в одной или нескольких из пяти основных ролей: дочери, жены, сестры, матери и бабушки. Среди этических требований, предъявляемых женщине, есть такие, что не зависят от ее роли (например, быть гостеприимной), но есть и ориентированные на определенную роль. Роль бабушки, как правило, не сочетается ни с какими другими ролями. Итак, женщина вполне может быть одновременно женой своего мужа и матерью своего сына. В обычной ситуации эти роли не вступают в противоречие, выполнение этических требований по отношению к мужу не мешает женщине выполнять этические требования по отношению к сыну. Но если возникает противоречие между сыном и мужем (сын хочет убить мужа, не являющегося его отцом), женщина не может более выполнять обе роли, она оказывается в ситуации выбора: ей приходится решать, какую роль предпочесть. Рассмотренные нами фольклорные материалы свидетельствуют о наличии в тра-

дицонном селькупском обществе четкой иерархии ролей. Самой сильной оказывается роль матери, затем роль жены и, наконец, роли дочери и сестры. Таким образом, кровное родство с потомками сильнее супружеских связей, но супружеские связи сильнее кровного родства с предками или представителями того же поколения. Иерархия ролей часто подкрепляется в сказках дополнительными мотивами. Если муж женщины - «наш» человек, селькупский богатырь, то ей следует самозабвенно исполнять роль жены и всегда быть на его стороне, если злодей-«чужак», то лучше держаться кровной родни.

Лит.: Варк.: 8, 26, 32, 36, 60, 74; Варк.: Прокофьев: 1; Очерки 1993; ПМ Казакевич 2000.

ОАК

Имыля [*imɨ̯ľa*], **имылимыля** [*imɨ̯ľimɨ̯ľa*] - ‘бабушка’ (С)

Прежде всего - бабушка *Ичи* (см. *Ича*) и его субститутов, в южной традиции ей соответствует *Имья* (см.). Обладает шаманским даром: может превращаться в разных животных, например в одноглазую рыбу-сорогу (*уккыр сайыль пэча*); может, пошаманив, изменить погоду, предсказать будущее. Воспитывает *Ичу*, знакомит его с разными животными, помогает справиться с чертом (*лӧсы*). Стараниями дочери водяного (см. *Каррӓл лӧсыт нӓля*) подвергается процедуре воскрешения и омоложения, превращаясь в маленькую девочку. В некоторых текстах гибнет от руки *Ичи*.

Лит.: Варк.: 4; 15; 24; 46; 48; 49; 56; Прокофьев 1935; ПМ Казакевич.

ОАК

Имья [*imja*] (Чузик) / **Иммыя** [*immɨja*] (Кеть) - ‘бабушка’, то же, что и *Альдюга* (см.) (Ю)

И. - один из основных фольклорных персонажей цикла сюжетов об *Итте* (см. *Ӣтӷе*) - тётя или бабушка, воспитавшая его. В северной традиции ей соответствует *Имыля* (см.).

Ряд фрагментов из цикла сюжетов об *Итте* начинаются с констатации информации о том, что *Итте* жил с И. есть вариант с упоминанием о том, что великан «увел родителей *Иде* к себе в работники» (Обь: Ив.).

Целый набор сюжетов посвящен взаимоотношениям *Итте* и воспитавшей его И. На всех реках в ареале обитания южных селькупов прежде всего известен сюжет о «косоглазых карасях и косоглазых утках» (см. *Қабылджи сай тудо* и *Қабылджи сай нӓп*), когда И. Запрещает внуку уплывать во время рыбалки далеко от дома, мотивируя тем, что там водятся «косоглазые» или «одноглазые» караси; *Итте* не слушается ее, заплывает на незнакомую территорию, обнаруживает, что там обыкновенные караси с двумя глазами (нормальными, прямыми глазами), и понимает, что И. просто его обманывала в воспитательных целях; по возвращении он упрекает ее в обмане. Однако именно с этой поездки начинаются приключения *Итте* и его встречи с великаном-людоедом и другими персонажами. В общей сюжетной канве этот эпизод является ключевым, выполняющим роль точки отсчета, с которой герой начинает свой самостоятельный путь, ведущий его к подвигам и славе.

Чумылькупы на Тыму, Чузике и Оби (Ласк.) знают сюжеты о том, как И. учила *Иде* (см. *Итте*) быть храбрым, оставив его маленького одного ночевать в лесу во время шишкопада (есть вариант (Тым), где храбрость в нем воспитывала жена).

И. принадлежит одна из главных ролей в эпизоде, когда ее внук спасает от



«Бабушка, воспитавшая Итте». Худ. *М.И. Плотников*

голода татар с помощью своего желудка, поднявшегося из его живота на самое небо: именно она сначала разрезает ему живот, и пустой желудок устремляется к богу, а потом притягивает желудок вниз, укладывает все кишки на место и зашивает живот, после чего наступает немедленное изобилие в лесах и реках (Чая). Вариантом этого же сюжета является полет *Ичи* (см. *Ӣтӷе*) на ловушке-черкане к богу для выяснения, скоро ли настанет тепло. Летающий черкан сделала ему И. (Обь: Ив.).

Лит.: Григоровский 1879: 30-33; Доннер 1915; Пелих 1972: 320, 344-345; Сказки нарымских селькупов 1996: 27-41, 131-137, 154; Гемуев 1984: 140-142, 144-145, 147-149; Сказки народов сибирского Севера 1980: 68-71, 137-138.

НАТ

Ӣн тольчыль вэтты ‘Млечный Путь’, букв. ‘лыжный след *И*’ - см. *Ӣ*, *Ӣя*, *Қішқӓль вэтты*.

Ӣнне пахтырыль кюнды [*ӣnne pahtɨrɨlʹ kündɨ*] - ‘вверх прыгающий конь’- см. *Кыбай ӣден кӳнды*.

Ира [*ɨra*] - ‘мужчина, муж’ (С)

Самое обычное наименование фольклорного персонажа мужского пола. *Ира*

может быть любого возраста, но, как правило, он женат и является главой семьи. Слово может также служить субститутом самых разных фольклорных героев с соответствующим социальным статусом. Фольклорные тексты позволяют реконструировать селькупскую мужскую этику - комплекс норм, которым следует или должен следовать мужчина в традиционном селькупском обществе. Краеугольный камень мужской этики - кровная месть. Осуществление кровной мести - основа сюжета многих селькупских сказок. В селькупском фольклоре разрабатываются разные варианты истории ребенка-сироты, отец которого был убит, а мать стала женой убийцы отца. Узнав или догадавшись о своем происхождении и судьбе отца, мальчик начинает мстить убийце и его сородичам, и в этом ему обычно помогает мать. Осуществляя кровную месть, убивали не только мужчин, но и женщин. Так, в порядке вещей расправа с женщиной-предательницей, причем весьма жестокая: «Эту женщину потом положили. Эту женщину рожнем проткнули. Потом на рожне жарить стали. Убили этого брата жену».

Селькупская военная этика вполне допускает победу с помощью военной хитрости. Обмануть противника считается большой доблестью. Почти все фольклорные богатыри идут на хитрость и побеждают. При этом хитрость врагов считается коварством. Победители обычно расправляются со всеми мужчинами вражеского лагеря, это считается нормальным. Что касается женщин и детей, то здесь нет единой позиции. В богатырских легендах женщин нередко убивают наравне с мужчинами (тем более, что иногда они берутся за оружие), но, судя по текстам, справедливость этого действия для рассказчиков далеко не очевидна. Нередки случаи, когда женщин из вражеского лагеря оставляют в живых и берут в жены. Детей врагов зачастую тоже убивают, чтобы, вырастая, они не могли отомстить убийцам своих отцов. Но убивают детей не всегда. Иногда их оставляют в живых и даже воспитывают в собственных семьях, но, судя по текстам, для воспитателей это, как правило, добром не кончается.

Право на охотничьи угодья - важнейший элемент экономической жизни охотников. В текстах представлено решение спорных вопросов посредством обращения к небу (к богу, см. *Ном*), то есть своеобразного божьего суда. Так, в популярном фольклорном сюжете *Ича* предлагает черту (*лӧсы*), с которым у него возник спор относительно угодий: «Давай завтра придем на это место, на этом месте, на конце мыса к небу (богу) будем кричать, небо (бог) пусть скажет, чья земля».

Уважение к старшим по возрасту - краеугольный камень традиционной селькупской этики как мужской, так и женской. Сын, не послушавший советов матери и нагрубивший ей, гибнет. Муж - глава семьи. С женою он может обращаться весьма сурово. Ударить жену - вполне нормальная реакция мужа на ее неподобающее поведение. Немногословие - отличительная черта настоящего селькупского мужчины. Не следует также проявлять излишнего любопытства.

Лит.: Варк.: 32, 33, 60, 67, 83; Варк.: Прокофьев; Очерки 1993; ПМ Казакевич.

ОАК

Ирай тиӈг [*iraj ťiŋg*] - ‘старик-лебедь’ (Ю; Обь: Ив.)

И.т. - вождь Лебедей с Черными Клювами и Черными Краями Крыльев (см. *Тиӈгла сеӷы пуджесэ ай сеӷы туллат ӯгысэ*). Воевал с водными птицами (см. *Ӱтыт сӯрут*) и проиграл вторую битву. Умирая, старый лебедь И.т прошипел злые слова: «Я уйду - тепло уйдет. Я приду - тепло придет». В ясный морозный

день снег скрипит: «*Ирай Тинг*, *Ирай Тинг*…».

Лит.: Кудряшова 2000.

НАТ

Ираты [*iräṯi̯*] - ‘луна, месяц; месяц (календарный)’ (С)

Если в архаичных селькупских мифах солнце (обычно *чӭлыты* [*čə̄li̯ṯi̯*] - от *чӭлы* ‘день, свет, солнце’, см. *Чӭлы*) персонифицировалось в образе женщины, то луна - в образе мужчины. Не случайно в селькупском языке слова *луна, месяц* как ‘небесное светило’ и как ‘часть года (месяц, луна)’ близки между собой: *ира* [*ira*] ‘старик, мужчина’, *ираты* [*iraṯi̯*] (обычно) ‘муж’, а *ираты* [*iräṯi̯*] ‘месяц (календарный)’ и ‘месяц (светило)’.

В этнографической литературе известен селькупский лунарный миф, в котором рассказывается, как Солнце (женщина) решило взять себе в мужья на небо Месяц, но старуха Нижнего мира стала тянуть его к себе в подземный мир. В результате Месяц был разорван на две части, причем Солнцу досталась половина без души. Все попытки Солнца оживить Месяц, вкладывая в него сердца светлых птиц, кончались неудачей: после временного оживления Месяц снова умирал. Так Солнце и бросило Месяц на небе.

В отличие от приведенного мифа, в сказке, записанной Л. А. Варковицкой, рассказывается хотя и близкая, но все же иная история появления на небе луны и солнца. Человек, спасаясь от дьявола, прыгнул на небо, дошел до чума дочери солнца и остался там жить, женившись на ней. Через некоторое время снова спустился на землю, где на него опять набросился дьявол, от которого человек пытался убежать. На дороге, ведущей к чуму дочери солнца, дьявол схватил его, но подбежавшая жена героя (дочь Солнца) успела схватить мужа за другую половину. «Потом каждый к себе потянул, человека надвое разорвали. Дьявол сердечную половину его съел, одна половина к женщине упала. Вверх принесла, в чум свой принесла, в люльку (см. *Питы*) положила человека половину. Потом с зыбкой повесила, потом качала (*кукыӄо*). Качала. Ночью человеком стал. День пришел, человека половиной стал. Качала. Женщина так сказала: ‘Ты ночным солнцем стань, я дневным солнцем стану!’».

По другому варианту (сказка о вороне, поднимающей зад жирного оленя), старший брат черта на белом коне поднялся на небо, женился там. Соскучившись по родителям, пошел вниз в город, там за ним погнался брат-черт, схватил его, но и жена, выбежавшая навстречу, успела схватить мужа, который и был разорван пополам. Жене досталась половина без сердца и печени. Жена пыталась давать ему сердце и печень зверя, и муж становился человеком, но во время убывания месяца снова превращался в половину человека. Жена, рассердившись, бросила его на небе, чтобы он стал месяцем: «Месяцем расти будешь и убывать будешь». Черт, соскакивая с неба вниз, сказал: «Отсюда и впредь, когда человек родится, то бог будет брать человека с душой вверх, то я половину людей вниз возьму».

Лит.: Варк.: 8; Варк.: Прокофьев: 1.

АИК

Ираты чӭлыты ӄонтыркуньчитыль нӓля [*iräṯi̯ čə̄li̯ṯi̯ ӄonti̯rkuńčə̄i̯ṯi̯ľ näľa*] - ‘дочь, не видящая месяца (и) солнца’ (С)

Дочь подземного черта, у которого ‘подбородок скребется по полу’ (*пептӓльты тэттомыт кырымпа*). Черт-отец отдает ее в жены селькупско-

му сказочному герою *Ӣ* (см. *Ӣ*, *Ӣй*), после того как тот «чинит» (приставляет на прежнее место) ранее отрубленную им же самим руку ее отца.

Лит.: Варк.: 47; ПМ Казакевич 1999.

ОАК

Ириска [*iriska*] / **Яриска** [*jariska*] (Ю; Кеть)

И. - бедный мужик, работал у богатых, косил сено. Трижды во время уборки сена начинался дождь с громом и молнией и портил его работу. Хозяин отругал И., батраки хозяина его избили. Тогда он нашел на краю болота сухой пень, натесал щепок и поджег пень вместе со щепками. Пень разгорелся, вверх на небо пошел дым, поднялась копоть: как бог выражает свое недовольство людьми огнем молний, так же и И. продемонстрировал свое недовольство поступком бога (бог портил его сено) с помощью огня и дыма.

Разгневанный *Ном* (см.) послал своих посланников *Нувын Қӯла* (см.) узнать, что случилось. Послы бога подняли И. на Небо. Бог, уходя на три года, оставил мужика вместо себя, доверив ему посылать через Отверстие в Небе семена съедобных ягод, а также насылать беды и болезни. И. насылал всякие хвори исключительно на богатых и берег бедных людей. Три года в лесах было ягодное изобилие. Бог остался недоволен нарушением заведенного порядка и вернул И. на землю.

И. также называют *Иваном*.

Лит.: Гемуев 1984: 143-144; Воеводина 1980.

НАТ

Ирра [*irre·*] - ‘старик’ (Ю; Кеть)

И. - отец *Ӣтӣте* (см.). Глава семейства; распорядитель всего живого на земле; субститут небесного бога *Нома* (см.). Имеет клубок ниток, выводящий к дому (см. *Сэгылага*), и горсть волшебной шерсти звериной (беличьей, бурундуковой, птичьей - всякой), из которой рождаются звери, птицы и рыбы и которую он даёт своему маленькому сыну *Имте*, наказав ему не бросать ее помногу, а только помаленьку, щепотью.

Лит.: Гемуев 1984:144.

НАТ

Ӣтӣте [*ītčče*] (Кеть), **Ӣтя** [*īťa*] (Чая), **Ӣдже** [*īǯe*] (Обь: Ласк.; Чузик: Пуд., ГЯ), **Ӣде** [*īďe*] (Обь: Ив.) (Ю)

Имя главного действующего лица цикла сказаний о хитроумном герое *Имте* (< *ӣ, ий* ‘сын, сынишка’). Помимо вышеуказанных вариантов, на Тыму отмечена форма - *Ӣджелэрбысак*; на Парабели и на Оби в районе Нарыма - *Ӣдже-кажа* (см.), или *Ӣдже-каза* (Ласк.) - ‘паук’ (в рассказах на русском языке - *мизгирь*). В североселькупской традиции ему соответствует *Ича* (см.), см. также *Ӣ*.

Происхождение И. обычно остается за рамками повествования. Сообщается, что И. был сиротой и его вырастила бабушка (см. *Имья*): «*Идя* со своей бабушкой вдвоем жили»; «*Идя* жил с бабушкой. Всех родственников забрал к себе работать *Пёнэгуссэ*» (Обь: Ив.; см. *Пӯнегуссе*).

Первое же сражение И. с людоедом приводит к освобождению родителей И. или даже всех родственников (Обь: Ив.; Кеть; Чая).

Есть тексты, в которых упоминается семья И.: у него есть отец и мать, братья и сестры: «Жили-поживали старик со старухой. У них жили дети: один сын большим был, дочь средняя. *Идя*, третий, маленький был» (Обь: Ив.); иногда упоминаются дядя или несколько дядей И. (Кеть; Тым). Родители И. предстают



«Итте и Пюнегуссе» Худ. *А.Д. Тимофеев*

обычными, земными людьми, занятыми земными заботами о пропитании: «Этот *Итя* жил с отцом и с матерью. Отец с матерью днем за ягодой, рыбой уходят. За ягодой когда оба пойдут, *Итя* дома остается, сам дома сидит» (Кеть: УО)).

Однако в некоторых текстах существует некий намек на то, что отец И. был не простой человек. Это был *Старик* (см. *Ирра*), давший своему ребенку-сынишке «горсть шерсти звериной», из которой рождаются звери, птицы и рыбы (Кеть). По другим сюжетам известно, что такая «животворящая» функция обычно присуща самому богу (см. *Ном*), который посылает ворсинки шерсти и семена через Отверстие в Небе на землю для обеспечения людей пропитанием (Кеть).

Погоня И. за Лосем (см. *Пеқ*, *Пäққы*), незаметно переместившаяся с земли на небо, и принципиальная возможность остаться жить на небе в виде звезд (см. *Ӣтӷе пäӈгым ӈогат*, *Қішқäль вэтты*) также указывают на его неземное происхождение и сближают его с образом божьего сына - небожителя (*Нӯн ӣй*).

В разных эпизодах цикла сказаний об И. герой имеет неодинаковую возрастную характеристику. Есть тексты, где прямо указывается на его младенческое состояние: «*Идя* в берестяной люльке спит»; с ним нянчится его старшая сестра (Обь: Ив.). В других текстах акцентируется внимание на маленьком росте и возрасте И. - его размеры исчезающе малы (например, его не замечают родные, когда он «вцепился в заднюю нарту» и уехал с ними на охоту или когда он залез в одежду к отцу). При этом подчеркивается, что он все время играет и набирается сил («день пробалуется, а вечером в свой уголок забьется и спит»; «поест - спит») (Кеть: УО). В иных текстах И. находится хоть и в детском, но уже в сознательном, ответственном возрасте (сюжет о воспитании храбрости, когда бабушка оставляет его на ночь в лесу одного) (Тым; Обь: Ласк.; Чузик).

Ряд сюжетов представляют И. в подростковом состоянии (неженатым парнем) с присущей этому возрасту самонадеянностью и вызывающим, хулиганским поведением. Например, И. путешествует на лодке и встречается с Семью Сыновьями Лесного Духа (см. *Массуй лӧзыт сёльӈу ӣла*), которые мирно ловят рыбу из своих лодок; И., с силой гребя, проплывает мимо них, поднимает высокую волну; лодки сыновей Лесного Духа переворачиваются, а они сами падают в реку и с трудом выбираются на берег; И. возвращается домой очень довольный (Кеть). В другом сюжете И. ворует рыбу у слепого старика-шамана (на самом деле - людоеда Пюнэгуссэ, см. *Пӯнегуссе*); старик обнаруживает пропажу и грозится съесть И.; И. огрызается и хвастается, что его-то, такого ловкого, съесть не удастся (Чая). И. явно подросток-проказник в сюжете, когда он, попавшись в ловушку (см. *Пальджё*), не дает съесть себя людоеду, а скармливает ему его собственных дочерей; затем удирает, забравшись на кедр; *Пюнэгуссэ* не может снять с дерева И., и тот предлагает сам «прыгнуть ему в рот», а вместо этого в раскрытую пасть и глаза людоеда сыплет горсть горячей золы (Тым).

В ряде сюжетов можно наблюдать мужание героя, закаляющего свою храбрость в скитаниях по миру и в разнообразных приключениях и испытаниях. Например, приключения на море, где он помогает птице *Пӯнэ* вернуть её когти; или поиски и возвращение Лесному Духу его дочерей, когда И. пришлось побывать в землях богатырей (см. *Мäдур*); или когда И. идет в лес, чтобы овладеть двумя самыми прекрасными дочерьми Лесного Духа, и по дороге встречается с Пю-

нэгуссэ (см. *Пӯнегуссе*), который шел в лес за этим же, - между ними разворачивается схватка, в которой людоед ломает И. руку. Здесь И. предстает явно как зрелый молодой мужчина, и каждый этап его подвигов завершается тем, что он находит себе жену.

Есть фрагменты, где И. - умудренный опытом человек. Он встречает в очередной раз людоеда, но уже не борется с ним, а поселяется у него в лесу, пытается перевоспитать его и отучить есть человеческое мясо, предлагая мясо птиц и зверей; и только уступая просьбам своего народа, И. соглашается убить чудовище. После «окончательной» смерти людоеда И. - не просто герой, увенчанный славой и любовью своего народа, а также мудрый правитель: «*Итте*, обладающий мудростью семи богов, *Итте*, обладатель семи стран» (Кеть).

Зафиксирован единственный сюжет, где И. - «уставший» герой, решивший удалиться от своего народа. «Он ушел далеко за море, чтобы отдохнуть и спать», пообещав обязательно вернуться (Кеть) [Доннер 1915]. Фактически уходу И. с земли на небо посвящен также сюжет о небесной охоте, где он совместно с Дедушкой (см. *Илча*) («отцом его жены») и Тымским Зятем Итте (см. *Қāзықын ӣлай ćебыр*) преследуют Лося и перемещаются на небо, где и остаются, став звездами; на Оби участниками небесной охоты вместе с И. оказались *Кольгоссэ* и *Кāна* (см.): «Они гнались за сохатым, пришли на небо. И теперь все время там живут. Они все время бегут…».

Основным воспитателем И. была Бабушка (см. *Имья*), помимо неё, из других близких родственников важную роль в судьбе героя играет его [старшая] сестра (Кеть: Марк.; Обь: Ив.). Сестра И. начинает жить с людоедом *Пюнэгуссэ*, по его наущению она имитирует болезнь и отправляет брата на верную смерть, сначала к медведю, а затем к Одноглазому Духу-великану (см. *Оксай лōзи*), чтобы добыть чудодейственную мазь *Путур*. В результате этих скитаний и подвигов И. приобретает жену и сына, а затем начинает бороться с людоедом. Дважды людоед и сестра И. побеждают его и съедают, причем во время борьбы сестра героя всегда на стороне людоеда: «Куда наступить людоеду, золу подсыпает, куда наступить Итте, льду насыпает». С помощью жены и сына И. все же побеждает *Пюнэгуссэ* и свою сестру и насаживает их на елки по разные стороны реки: «*Итте* сестру на восточную елку задом воткнул, а *Пюнэгуссэ* - на западную. Если западный ветер, пусть *Пюнэгуссэ* тянется-тянется, но маленько не дотянется, а если восточный - пусть сестра тянется, но не дотянется» (Кеть).

И. - деятельный герой. Он много путешествовал и побывал в разных частях мироздания. Его раннее детство и подростковый возраст прошли на глухом притоке, в низовье которого он впервые повстречался с шаманом-людоедом (Чая), или на озере *Караданбокку*, где И. жил с бабушкой. Он побывал на берегу моря, в пространстве над морем на спине птицы *Пюне*, и на поверхности моря на спине Рыбы с Шерстистым Рогом или Рыбы с Пятнистым Рогом (см. *Тари āмди квэлы, пеккыри āмди квэлы*), и, кроме того, в ухе этой огромной Рыбы.

И. повидал мир, посетив далекие земли в поисках богатырей (см. *Мāдур*), похитивших дочерей Лесного Духа. Однако большая часть жизни И. проходит в лесу, где и происходит его борьба с противниками, главным из которых выступает великан-людоед *Пюнэгуссэ* (см. *Пӯнегуссе*). Они встречаются неоднократно, и не всегда И. выходит победителем. Широко известен сюжет о том, как И. сам попадается в ловушку людоеда -

липкую «чертову лепешку», которая обладает еще хитрым свойством передразнивать героя, повторяя и искажая произносимые им слова. Людоед намеревается съесть И., но откладывает это событие (решает откормить добычу). И. хитростью освобождается, убив дочерей людоеда, а затем сжигает и его самого (Тым).

На Кети людоед и сестра И. дважды съедают его, но всякий раз жена И. находит его кости то под собачьей подстилкой, то в животе Налима (см. *Ня̄*) и оживляет его с помощью волшебной мази *Путур*.

Еще одна схватка великана и И. произошла в лесу, когда оба отправились туда «за девушками» - дочерьми Лесного Духа. Победил *Пюнэгуссэ*: он сломал И. руку, крепко связал его и оставил лежать на земле (Кеть). Только хитростью И. удается убить великана и сжечь его тело. Однако из пепла людоеда появились комары, которые и после его смерти мучают всех живых существ, в том числе и людей (см. *Нынка*)

Кроме людоеда *Пюнэгуссэ,* И. встречается со слепым стариком-шаманом, образ которого фактически сливается с образом *Пюнэгуссэ*. И. дважды похищает у него из сети рыбу, и разгневанный старик посылает своих духов-помощников принести ему И. и его бабушку. И. привязывает себя к стенам землянки, и духи-помощники, не сумев оторвать И. от стены, приносят его шаману вместе с жилищем. Шаман проглатывает И. и бабушку, но хитрый И. разрезает живот изнутри и выходит наружу, освободив бабушку, а заодно и всех своих родных. Сам шаман-людоед умирает от раны; в другом варианте И. тыкает ножом изнутри живота Пюнэгуссэ, и людоед изрыгает И. назад наружу (Чая; Обь: Ив.; Кеть).

И. также боролся с сыновьями Лесного Духа, так как те не могли простить ему обиду, нанесенную на реке (когда И. перевернул их лодки). Сыновья Лесного Духа чуть было не убили И. при встрече, но решили оставить ему жизнь взамен услуги - И. должен был найти и вернуть сестер сыновей Лесного Духа, украденных богатырями. Борьба И. с богатырями (см. *Ма̄дур*) осталась не зафиксированной в селькупском фольклоре, известно только, что И. отобрал у них женщин не силой, а хитростью и всех трех вернул отцу - Лесному Духу (Кеть).

После смерти *Пюнэгуссэ* И., защищая свой народ, противостоял Демону с Семью Зубами (см. *Сӗлду́ тывсе ло̄*) - демону-людоеду, который требовал, чтобы И. поставлял ему человеческое мясо. В течение трех лет И. давал ему вместо человеческого мяса камни. Тогда Демон с Семью Зубами обратился к *Христосу* (см. *Кэристос*) - «отцу всех русских», и *Христос* дал Демону с Семью Зубами пищу и людей (Кеть). Тогда *Итте* отправился далеко за море, чтобы отдохнуть. Уходя, он сказал К.: «Сегодня ваш день, завтра будет мой». Когда наступит день *Итте*, то он проснется от своего сна, соберет вместе всех своих людей и прогонит чужеземцев из своей земли.

Кроме постоянного помощника в лице мудрой Бабушки, И. помогают различные животные и сверхъестественные существа. Например, медведь, обладающий мазью *Путур*, и Одноглазый Дух-великан (см. *Оксай ло̄зи*), после того как они были побеждены заклинанием И., каждый из них дал ему помощника: медведь - сынишку, а *Оксай Лоз* - девку в жены. И сынишка, и жена дважды спасали И. жизнь. Найти кости И., когда его съел людоед, помогают мыши (см. *Та̄вала*). В другой раз кости И. спас Налим (см. *Ня̄*), ловко увернувшийся от всех расставленных жерлиц *Пюнегуссэ* и благополучно доставивший кости И. к его жене. Кроме того, И. всегда помогали его *лозы*. Однаж-



«Пение Итте» *Худ. М.И. Плотников*

ды, когда он забыл их дома, а *Пюнегуссэ* напал и связал И., *лозы* сами пришли ему на помощь, лишь упрекнув И. в его забывчивости.

Безусловно, И. был сильным и ловким (прытким), но на физических данных героя в текстах внимание не акцентируется. Более того, в личном единоборстве Семь Сыновей Лесного Духа были явно сильнее И.; с богатырями он силой даже не мерялся, предпочтя выкрасть дочерей Лесного Духа хитростью. В тех случаях, когда И. схватывался с людоедом в рукопашную, *Пюнэгуссэ* обычно побеждал его (только созвав свой народ или обратившись за помощью к своим *лозам*, И. оказывался сильнее людоеда). И. был смелым и отважным. Птица *Пюне* трижды роняла его с высоты в море, чтобы проверить его смелость, и подхватывала лишь у самой воды. И. выдержал это испытание.

И. обладал шаманскими способностями (например, он совершил мысленную охоту на лося, и лось, добытый им во сне, утром оказался реальной добычей) и знал некоторые волшебные заклинания, например следующее: «Если от меня сказ-

ка пойдет, эта узда пусть сама оденется на великана» (с помощью этого заклинания И. оказался сильнее Одноглазого Духа-великана (Кеть).

С шаманским даром можно связать и музыкальный дар И. Когда он оказывается на берегу моря, где живет огромная Рыба с Шерстистым Рогом или Рыба с Пятнистым Рогом, И. думает, как бы выманить ее из воды. Он делает музыкальный инструмент с семью струнами и играет на нем так прекрасно, что все живые создания собираются вокруг него послушать его игру. Сама Рыба также приплывает на зов его музыки. И., не прекращая игры, встает Рыбе на спину, и они уплыли в море (Кеть). Еще раз И. пытался использовать свой музыкальный дар, когда спасал от голода татар. Семь дней И. играет на арфе, чтобы бог его услышал, но в тот раз привлечь внимание небожителя И. не удалось. Однако когда И. решил попросить у бога тепла, именно песня подняла его на ловушке-черкане в небо: «На черкан сел *Идя*, пел: «Ронг, ранг, тити нук». *Идю* вверх поднялo, на облако туда улетел» (Обь: Ив.).

В текстах, посвященных И., подчеркиваются ум и хитрость, скорее сообразительность и находчивость, героя. Например, он в минуту опасности не забыл положить в карман нож и брусок, чтобы разрезать брюхо людоеду; привязал себя к стенам жилища (землянки); убив дочерей людоеда и сварив из них похлебку, он не поленился часть мяса нанизать на палочки и расставить вокруг жилища людоеда, что отвлекло его внимание и дало дополнительное время И.; он также успел набить обувь людоеда горячей золой и взял её с собой на дерево - это спасло ему жизнь, так как именно золой он ослепил врага, а затем сжег его.

В качестве одного из основных методов борьбы И. широко использует такой прием, как обман противника. Например, дочерям *Пюнэгуссэ* он пообещал залезть в котел, а сам убил их молотком; И. также обещал *Пюнэгуссэ* прыгнуть ему с дерева в рот, а сам ослепил его песком и т.д. Одно и то же деяние И. можно интерпретировать как хитрость героя и как вероломное коварство. Ср.: И.-ребенок просит великана снять железную шубу, которая колет его тело, когда великан берет его на руки; сняв шубу, *Пюнэгуссэ* оказался беззащитным, и родственники И. его убили. В ином варианте И. и людоед живут вместе в лесу, и И. пытается его перевоспитать, приучая к мясу животных; однажды людоед заболел и попросил И. отнести его к воде; И. соглашается отнести людоеда к реке, если тот снимет свою кольчугу; великан снимает свою кольчугу и оружие и оставляет дома; И. относит больного великана к реке, там нападает на *Пюнэгуссэ*, зовет на помощь свой народ, и все вместе они убивают людоеда.

Многие приключения И. завершались тем, что у него появлялась жена. По совокупности разных сюжетов его женами были: одна из дочерей старика-шамана *Пюнэгуссэ*, которая созналась, что она не ела человеческого мяса (Чая); девушка из уха Рыбы с Шерстистым Рогом или Рыбы с Пятнистым Рогом (Кеть); все три Дочери Лесного Духа (см. *Массуй лōзыт нёла*), привезенные И. от богатырей-*мадуров* (Кеть); девочка из лукошка (см. *Нёқувай-ниттеӈ*), подаренного *Оксай Лозом* (Кеть); дочь татарского князя, отданная И. в благодарность за то, что он спас их народ от голода (Чая).

Несмотря на большое количество жен, о детях И. сведения в текстах практически отсутствуют. Только К. Доннер приводит информацию, что от одной из дочерей Лесного Духа у И. родился сын - Медвежий Дух-идол (см. *Пāргей қвэрӷы лōзи*), от этого их сына ведут свое происхождение селькупы Кети; и от дочери

татарского князя у И. были сын и дочь - «сына он притягивал крючками, а дочь отпихивал от себя». Кроме того, сыном И. был «сынишка», подаренный ему медведем в лукошке в качестве помощника.

Лит.: Григоровский 1879: 30-33; Доннер 1915; Пелих 1972: 320, 344-345; Сказки нарымских селькупов 1996: 27-41, 131-137; 154; Гемуев 1984: 140-142, 144-145, 147-149; Коробейникова 2001; Сказки народов сибирского Севера 1980: 68-71; 137-138; Сказки народов Севера 1959: 163-170; Кузьмина 1977: 74-76.

НАТ

Ӣтте пӓӈгым ӈогат [*ītčče pāŋγim ńōγat*] - ‘Итте преследует лося’ (Ю; Кеть)

Трое охотников гнались за небесным Лосем (см. *Пеқ*, *Пäққы*): *Итте*, *Илдя* - Дедушка (отец жены *Итте*) и *Қāзықын ӣлай ӷебыр* - Тымский Зять Итте. В погоне они не заметили, как попали на небо и стали тремя звездами на ручке ковша Большой Медведицы. Другие четыре звезды этого созвездия - собственно ковш Большой Медведицы - и еще несколько близлежащих неярких звезд представляют собой самого небесного Лося - *Пеқ*.

На Оби имена помощников *Итте* иные: *Кана* и *Кольгоссэ*. «Они гнались за сохатым, пришли на небо и теперь все время там живут. Они все время бегут: лось идет впереди, за лосем следует *Идя*, позади *Иди* идет *Кана*, вслед за *Каном* - *Кольгоссэ*».

Лит.: Кузьмина 1977: 74-76

НАТ

Ӣтте нāгур қāсый поӈгы [*ītčče nāgur qāsij poŋγi*] (Кеть), **ӣден нāгур қāзый поқ** [*īden nāgur qāzij poq*] (Ср. Обь) (Ю)

Название созвездия Ориона, букв. ‘сеть *Итти* с тремя поплавками’.

Лит.: Кузьмина 1977: 74-76.

НАТ

Ӣтте тыссела [*ītčče tissela*] - ‘стрелы Итте’ (Кеть) (Ю)

И.т. - звезды в созвездиях Большой и Малой Медведицы. *Итте* пустил несколько стрел в небесного Лося (см. *Пеқ*, *Пäққы*), и они остались в виде звезд на небе.

Лит.: Кузьмина 1977: 74-76.

НАТ

Итошка [*itoška*] (Ю; Тым)

И. - один из трех героев сюжета о происхождении народа *чумылькупов*. Он пришел на высокий мыс, где встретился с *Гаруньей* и *Тумуньей*. Имел посох, «играющий на разные голоса». Всем вместе им пришлось бороться со стариком с длинной бородой, приходящим к ним из подземной ямы (см. *Чӯт ылӷыт ара*). Именно И. понял хитрость Подземного Старика, который напускал в котел с едой порчу «недобрым глазом», и вылил на него содержимое котла. Затем он поймал убегающего Подземного Старика за бороду и оторвал ее, когда тот скрылся на горе в глубокой бездонной яме. Подземный Старик без бороды обессилел. Сделав из оторванной бороды веревку, братья вытащили из ямы наверх Дочь Подземного Старика (см. *Чӯт ылӷыт арат нē*), и все трое стали с ней жить. От них пошел народ *чумылькупов*.

Лит.: Пелих 1972: 329-330; Головнёв 1995: 495-498.

НАТ

Ича [*ičča*] (С)

Также именуется *Ичкыча* [*ičǩičča*] - ‘Ича-племянник’ (*кэча* ‘племянник’), *Ичакычыка* [*ičakičika*] - ‘Ича-племянничек’.

Популярнейший селькупский герой-трикстер. В южноселькупской традиции ему соответствует *Итте* (см. *Ӣтте*).

Тексты, записанные у северных селькупов, не дают возможности реконстру-

ировать его полную биографию. О родителях известно лишь то, что отец оставил И. в наследство рыболовные угодья, но место отцовского запора присвоено чужаком (чертом - *лӧсы* или вождем - в переводе Л. А. Варковицкой «богом» - по имени *Мытыка* (см. *Қоӈ мытыка*). Из родственников И. в основном известна бабушка (см. *Имыля*), с которой он живет, от которой уходит в свои странствия и к которой возвращается в конце каждого очередного рассказа. В двух сюжетах И. становится убийцей собственной бабушки: в одном он закалывает ее пикой-отказом, приняв по ошибке за медведя (см. *Ая*), в другом - нарочно сталкивает в воду и топит. Если текст заканчивается женитьбой И., то жена его - это либо дочь богатого ненца (*қӓлын нӓля*), либо царская дочь (*ӧмтыль қон нӓля*), либо дочь черта (*лӧсын нӓля*). И. - не простой человек (*кулыль қуп*), а шаман (*тӛтыпы*): он повелевает мышами, которые обгладывают его кости, а после того как он, воспользовавшись приобретённым им устрашающим обликом скелета, получает в жены царскую дочь, возвращают ему его мясо, и оно снова прирастает к костям; он приделывает чёрту руку, ранее им самим же и отрубленную и совершает другие шаманские подвиги. Но чаще, чем шаманскую мудрость, И. демонстрирует находчивость и изобретательность. Так, наследственный спор из-за запора он решает не только силой (с вождем *Мытыкой*), но и хитростью (с чертом - *лӧсы*). В двух текстах, записанных на Турухане, речь идет о троих братьях И., причем в одном из текстов братья эти одноногие (*пэлыль топыль тімнӑсыт*). Не исключено, что эти братья - его шаманские духи-помощники, с которыми он отправляется отвоевывать отцовское наследство.

Стандартным противником И. является чёрт (*лӧсы*), противостояние которому проходит с переменным успехом, окончательная победа, однако, всегда достается И. Даже когда И. женится на дочери чёрта, вражда их не затихает. В качестве противника И. может выступать также купец (*тӛмқуп*), которого И. с помощью бабушки обманывает, вымогая у него деньги и товары. Два текста стоят особняком от остальных. Это рассказы о борьбе И. и его (одноногих) братьев с вождем *Мытыкой* (*қоӈ Мытыка*), отобравшим у И. отцовское наследство (место запора). И. убивает *Мытыку*, затем вместе с братьями делает стальной гроб (*сӓқ кӛсыль сӛль кор*), и в этом гробу они поднимаются на небо, где их громом встречает бог (*Ном*), с которым И. сражается. Один из текстов заканчивается оптимистически, долгой жизнью И., второй - его гибелью: бог ударяет по стальному гробу, предсказывает гибель ичиных братьев и, в конце концов, убивает и братьев, и самого И.

Субститутами И. могут быть *Ая*, *Ёмпа*, *Ӣ*, *Ӣй*, *Ӣя* (см.).

У северных селькупов больше всего текстов об И. записано на Турухане. А вот из Пуровской Тольки таких текстов нет, и похоже, что современные тамошние рассказчики их не знают.

Лит.: Варк.: 4; Прокофьев 1935; Очерки 1993; ПМ Казакевич.

ОАК

Ӣя [*ӣja*] - ‘сын, мальчик, парень, неженатый молодой человек’ (С)

Популярный герой селькупского фольклора, мститель за отца, убитого врагами-ненцами; может выступать как функциональный субститут *Ичи* (см. также *Ӣ*).

Лит.: Варк.; Варк.: Прокофьев; Казакевич 1998; ПМ Казакевич.

ОАК




Й, І

Й

Йеречи [*jereć́i*], **йеретник** [*jeretnik*] (С)

Обозначение особого рода нечисти (слово и сам образ заимствованы, видимо, у русских). В записях Л. А. Варковицкой есть несколько сказок о *еретиках*, рассказанных разными информаторами. «Зубы у него длинные, убить его никак невозможно, он сам говорил, ножом, ружьем меня убить нельзя». *Еретики* убивают людей своим зубом-клыком (*тӣмы*), который надо выдернуть из тела убитого таким образом человека, чтобы оживить его. Откуда появляются *еретики*, неясно. В одной из сказок говорится: «Старикашка был. При жизни своей так говорил: ‘Если я умру, тогда я еретиком стану, меня ничем не убьете, только одним осиновым колом (*пӣль тӣпы*) меня убьете’». Так и случилось: старика не послушались и, когда он умер, «прямо вытянув, положили. Потом, еретиком став, сел. Люди испугались… Потом люди, в сторону отведя (его), осиновым колом ударяя, убили».

Живут *еретики* в железном доме, судя по сказке, записанной Л. А. Варковицкой от Гани Мантакова в 1941 г. Если им перерубят горло или шею и кто-нибудь смажет рану молоком лесной зайчихи (*нёма німа* / *ніпсы*), еретик оживает. Еще в 1940-е гг. селькупы верили, что нельзя ходить на то место, где убили еретика: «Если ходить на то место, головокружащим (без ума) будешь».

Лит.: Варк.: 2, 5.

АИК

Йомпа [*jompa*] (С)

Имя шамана, героя волшебной сказки, или эпического сказания, записанного Г.Н. Прокофьевым. Само имя заимствовано из ненецкого фольклора, где его носит популярный герой-трикстер. В селькупском тексте, последовательно объединено несколько сюжетных линий; в некоторых эпизодах Й. выступает как субститут *Ичи* (см. *Ича*).

Живя с бабушкой и промышляя рыбу запором, Й. замечает, что рыба перестала ловиться, а вместо рыбы вниз по реке плывут покойницкие кости. Тогда он на лодке отправляется к кладбищу (*латтарыль мэкты*) выяснять, в чем дело. Действия Й. демонстрируют его молодецкую удаль и сверхъестественные способности: изломав колотушкой деревянные надгробья (*пӧль кор*) и с помощью берёсты (*тӧ*) отделавшись от разъяренных мертвецов (*латтар*), выскочивших из могил и бросившихся за ним в погоню, Й. проплывает мимо стойбища и топит всех его жителей за то, что те стреляли в него из луков, не внемля его увещеваниям. Потопить стойбище Й. удается с помощью окуня (*қӧса*) и ерша (*нірша*), которым он велит перегородить реку, отчего и происходит наводнение. Спустя некоторое время Ё. выходит на берег и встречает там черта (*лӧсы*), с которым затем с переменным успехом состязается, постоянно применяя свое умение использовать сверхъестественные свойства разных животных. Так, положив в новую ветку (лодку-долбленку) ящерицу (*тӱші*) и лягушку (*тӧмтӓ*), он мгновенно распяливает лодку (на это обычно требуется не один день), с помощью челюсти бобра (*путыт тӣмыллака*), предусмотрительно сохраненной после трапезы, освобождается из ловушки, в которую его заманивает черт, с помощью шкурки птенца мышелова (*мунтолын ӣят қопы*) перелетает через море. Пользуется Й. и волшебными предметами: с помощью оселка (*паӈыт ӧӈтоқыль пӱ*) создает посреди моря стальной камень (*сӓқ кӓсыль пӱ*) высотою до неба, на котором отдыхает во время своего перелета. Поймав черта в силки и вздернув его на дерево, Й. то-

пит двоих доверчивых людей, повстречавшихся ему на пути, приплывает к их стойбищу, сжигает старуху-шаманку, чтобы та не обнаружила истинного виновника гибели сородичей, и в довершение всего убивает всех жителей стойбища, после чего отправляется к своему запору и обнаруживает, что в нем по-прежнему нет рыбы, зато полно покойницких костей. Очистив запор от костей, Й. плывет на лодке дальше и обнаруживает на берегу скопление людей. Люди объясняют ему, что их шаманы нашли причину отсутствия в реке рыбы и, как следствие, всеобщего голода: рыбу запер в своем чуме водяной (*каррӓль лӧсы*), поскольку заболел его сын. Собравшиеся люди по очереди безуспешно пытаются спуститься под воду и сломать чум водяного, чтобы выпустить оттуда рыбу, но все попытки смельчаков оканчиваются их гибелью. **Й.** удается проникнуть в чум водяного, пробив покрышку чума выпущенной из лука стрелой с шишкообразным наконечником (*кома*). Прежде чем стрелять в воду, Й. стреляет в небо, и его стрела возвращается обратно. В подводном мире Й. в полной мере проявляет свой шаманский дар: он камлает и вылечивает больного сына водяного. Водяной возвращает людям рыбу, отдает Й. в жены собственную дочь, но самого Й. отпускать к людям не желает. По совету жены Й. выскакивает из чума водяного через дымовое отверстие и убегает. Водяной бросается за ним в погоню. Жена присоединяется к Й. на стальной нарте (*сӓӆ кӛсыль ӆакӆлы*), в которую был запряжен диковинный зверь (олень) с рогом до небес. В сопровождении жены Й. возвращается из шаманского путешествия, проезжая семь теснин и выставляя у каждой теснины своих духов-помощников («когтистых сук» - количество когтей варьируется от одного до семи - и «чертовых оленей-быков», количество рогов которых также варьируется от одного до семи). Последний, семирогий олень (*сельчи ӧмтыль лӧсыль ӆоры*) топит водяного в «конце нижней воды» (*таккыль ӱтын мӧры*) - по комментарию Г.Н. Прокофьева, в Ледовитом океане. Й. с женой выходят в мир людей в месте развилки двух рек, и на месте их выхода, на песчаной косе вырастает стальной каменный мыс (*сӓӆ кӛсыль пӱль соӆ*). Вернувшись домой, Й. обнаруживает, что бабушка его давно умерла. Но жена Й., дочь водяного, оживляет бабушку любимого мужа, положив кости старухи на носок своей ноги и пнув их, от чего останки превращаются в новорожденного младенца женского пола: бабушка не только ожила, но и значительно омолодилась. В заключение описывается возведение и обустройство дочерью водяного святилища (священного чума духов) на стальном каменном мысу (*тӛттын моӆалыль ӆоссы пӧрыль лосыль мӧт*): она жует и выплевывает золотое кольцо (*солоталь мункӛсы*), в результате чего появляется золотой чум (*солоталь мӧт*), в чуме на стороне очага втыкает семь столбов, разъясняет, как должен быть сориентирован камлающий шаман относительно святилища и семи столбов в зависимости от того, в какой из миров направлено его камлание, втыкает семь жертвенных деревьев (*сельчи ӆоссыль пӧ*) снаружи чума и устанавливает правила принесения ей жертвы возле этих жертвенных деревьев. Таким образом, дочь водяного предстает в конце повествования основательницей культа и объектом почитания в рамках этого культа, а Й. - ее жрецом.

Лит.: Прокофьев 1935.

ОАК

Йӧвал, **явол** [*jɔ̈wal, jawol*] - ‘дьявол’ (С)

Слово заимствовано из русского языка и употребляется как синоним более

обычного селькупского *лӧсы*. Й. враждебен людям, стремится их уничтожить, способен к перевоплощениям, например превращается в маленькую птичку (*сурыля*). Его приходу предшествует сильный ветер (см. *Мэркы*). В сказке об *Ө̄кылэ* (см. *Ө̄кылэ*) рассказывается, как дьявол прилетел на нарте (точно так же он и исчезает: «уехал без дороги - взлетел»); женщина увидела белый сокуй и белую подстилку нарты, запряженной тремя белыми оленями-быками: «Свою голову в стороны швыряет, сюда бросил – хлоп! – и туда бросил - хлоп! Челюсть у него гремит. Он то ли черт, то ли дьявол».

Лит.: Очерки 1993.

АИК

I

Іллäль пӧль кор [*i̯lläl′ pӧl′ kor*] - ‘нижний гроб’(С: Верхняя Толька)

Название гроба, который закапывают в землю, букв. ‘нижний деревянный лабаз’, внутреннее (внутри земли) жилище мертвых - ср. *Іннäль пӧль кор*.

Лит.: ПМ Казакевич 2000, 2001.

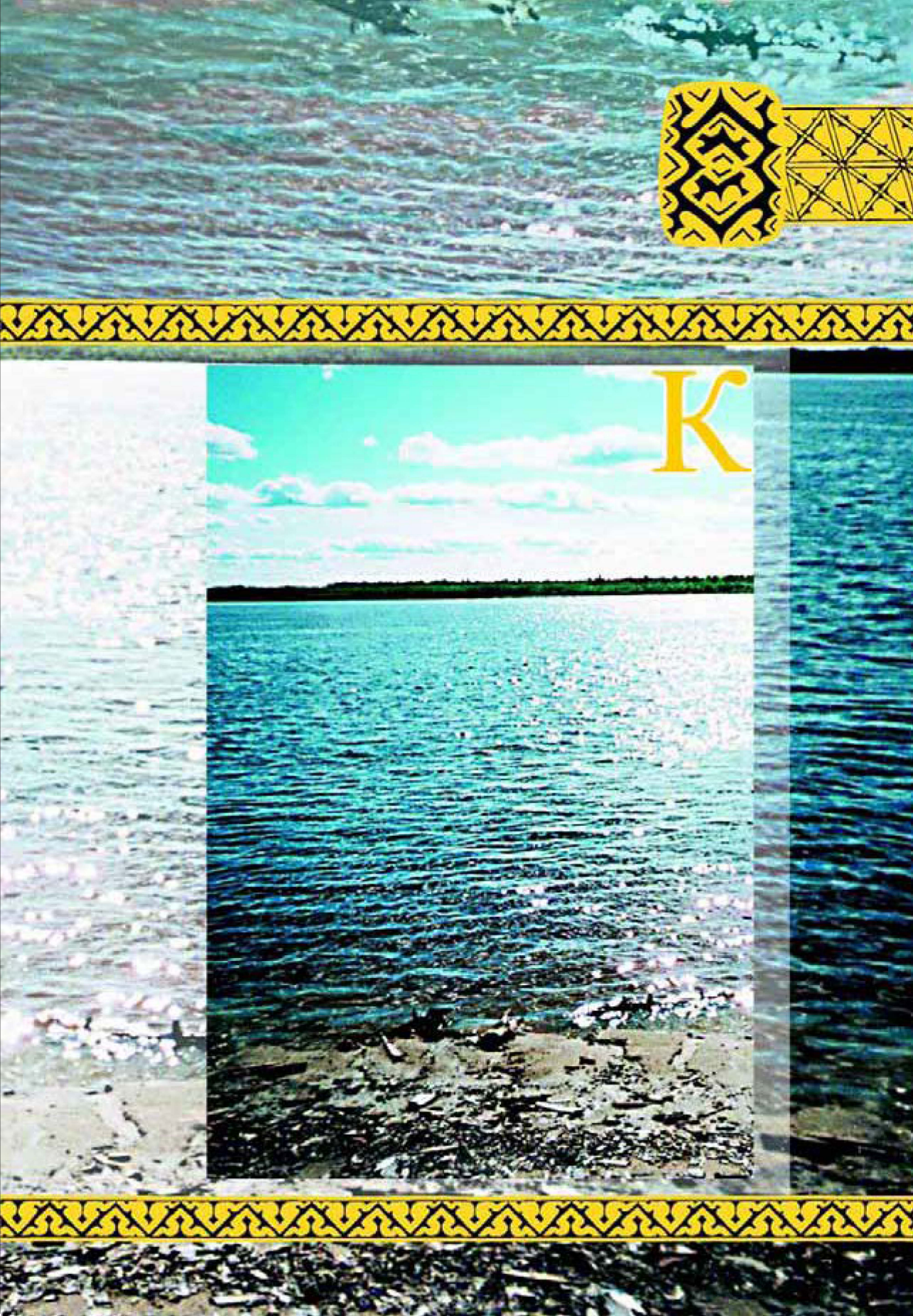
ОАК

Іннäль пӧль кор [*i̯nnäl′ pӧl′ kor*] - ‘верхний гроб’(С: Верхняя Толька)

Деревянное надмогильное сооружение, надгробие, букв. ‘верхний деревянный лабаз’, внешнее (видное живым) жилище мертвых - ср. *Іллäль пӧль кор*. В передней стенке надгробия делают отверстие для общения с покойным. У этого отверстия кладут гостинцы, предназначенные для покойного (прежде всего, курево), когда приходят на кладбище.

Лит.: ПМ Казакевич 2000, 2001.

ОАК


K

Кага - см. *Қāқа*

Кāжа [*kāža*] - ‘сорока’ (Ю; Парабель)

В фольклоре встречается в паре с вороной (*квэ̄ре*) - им на съедение богатырь - младший внук Черного Царя (см. *Хāг āмдəльқоп*, *Хāг āмдəльқот нāгор нӯӌка*) бросал каждый раз изрубленные тела многоголовых змеев со словами: «Ешьте, сороки-вороны, и меня поминайте!».

Их названия используют также при определении очень дальнего расстояния: богатырь пришел из таких дальних мест, откуда «ни сороки, ни вороны, ни какая-нибудь другая птица прилететь не могут».

Лит.: Дульзон 1966: 97-158.

НАТ

Кала [*kala*] - ‘ковш’ (С)

Иногда так называют созвездие Большой Медведицы. Выражение *кала пинқылык қəнта* (букв. ‘ковш перевернуто пришел’) означает ‘рассвет’. См. также *Қішқāль пō̄рä*, *Пāққы*.

Лит.: ПМ Кузнецовой 1999, 2002.

АИК

Калгух [*kalguh*] - (Ю; Кеть)

Имя богатыря или работника богатыря. Жил на острове (мысу) речки Чачымга (Кагызет, сельк. *Чаччам Кы*), лев. Приток Кети. Место его обитания называется «Богатырская гора».

По приказу хозяина стрелял из лука в гром, так как грохот грома мешал тому спать. Его стрела попала в «самый гром», от которого отлетел каменный осколок и упал на землю. В месте падения появилось проточное озеро, текущее и в Кеть, и в Енисей. Бог-гром наказал стрелявшего, обратив его в камень и вогнав в землю. Считают, что так и стоит он с натянутым луком по пояс в земле на острове у Ибескиных юрт, на косогоре. Легенда имеет эсхатологическое завершение: когда богатырь весь из земли выйдет, случится конец света. Хозяин К., пославший его стрелять в гром, сам «застыл» на Богатырском мысу около с. Максимкин Яр. Внутренность этой возвышенности - его жилище, на крыше которого со временем наросли сосны, образуя современный максимояровский Богатырский бор.

Лит.: Пелих 1972: 319-320; Дульзон 1956: 186-187

НАТ

Кāн/ Кāна [*kān* / *kāna*] (Ю; Обь: Ив., Чузик)

Название одной из звёзд в созвездии Большой Медведицы. Названа по имени одного из участников небесной охоты на Лося вместе с героем *Итте* (*Идя*): «Втроем они гнались за лосем, пришли на небо и теперь всё время там живут. Они всё время бегут: лось бежит впереди, за лосем - Иде, за Иде - К. , вслед за К. - Кольгоссэ». (см. **Кольгоссэ, *Пеқ***).

Лит.: Кузьмина 1977: 74-76.

НАТ

Канак [*kanak*] - ‘собака’ (С)

В сказке северных селькупов ‘Божья собака’ (*Нумыт канак*; записана Л.А. Варковицкой от Г. Мантакова 26.08-1941 на Баихе) рассказывается о том, что когда-то собака жила на небе. Однажды бог послал ее на землю сказать людям, что, когда человек умирает, люди должны класть умершего на лабаз (т.е. на помост). Собака же велела людям покойника закопать в землю и, придя на небо к богу, обманула его, сказав, что приказала людям мертвого человека положить на лабаз. Бог рассердился, поняв, что его обманывают, «собаку вниз бросил. Так сказал: ‘Ты людьми объеденными костями питайся!’». В результате - комментарий Л. А. Варковицкой - «люди считают, что собака - дьявол и потому ее нельзя обманывать». Из якобы «дьявольской» приро-

ды собаки вытекает возможность превращения разной нечисти в собаку, подтверждаемая рядом текстов.

До настоящего времени сохранился миф о собаке, которую бог сделал одновременно с человеком и которая питалась тем же, что ели люди, и жила вместе с людьми в доме. Однажды человек заболел и попросил собаку, у которой были крылья, отправиться к богу и спросить у него, как помочь человеку. Собака получила рекомендации от бога, но, перепутав их, сказала больному, что надо под ноги положить трухлявое дерево, гнилушку (вместо камня, как велел бог), а под голову – камень и попытаться встать. Человек попробовал, уперся ногами в гнилушку, она рассыпалась, человек упал головой на камень и умер. С тех пор люди стали умирать («до этого вечно жили»). Бог рассердился на собаку, лишил ее крыльев, покрыл шерстью и сказал, что она будет жить на улице, подбирать крошки пищи и, глядя в рот человеку, ждать, когда ей хозяин что-нибудь бросит. В одном из вариантов рассказывается, что собака поступила так по наущению черта, вопреки приказу бога. Рассердившийся на собаку бог сказал ей, что раз она послушалась черта, то пусть и будет похожа на него. В результате собака покрылась шерстью и стала питаться объедками. Объедки, которыми питается собака, стали атрибутом собаки, превратившейся, таким



Любимые собаки

образом, в нечистое существо. В сказке о лесной женщине женщина-лесовичка (*мачыль лозыль има*), превращаясь ночью в собаку, бегает вокруг чумов, «подбирая то, что между пальцами людей на землю падает».

В связи с нечистотой собаки в селькупском фольклоре нередко встречаются скатологические мотивы. Собачий кал (*тӱт*) - максимально нечистая субстанция - подкладывается ведьмой в качестве пищи чужому мужу, чтобы поссорить того с его женой; собачьим калом ведьма *Томнэнка* (см. *Тӧмнӓӈка*) предлагает питаться и черту, отказывающемуся, впрочем, от этой пищи.

При таком восприятии собаки естественно, что в селькупском языке имеются ругательства, в состав которых входит наименование собаки. Напр.: *канат мәнты* ‘собачье отродье’ (букв. ‘собаки морда’).

С другой стороны, собака выступает в фольклоре и как друг человека: собаки разрывают на две части черта, спасают хозяина от еретика. Это - пестрая сука и черный кобель - результат метаморфозы сжегшего себя старика-волшебника, получившиеся из его почерневших костей и мяса и выскочившие из огня. Собаки, имеющие от одного до семи когтей каждая (*уккыр қатыль соқа* ‘сука с одним когтем’ и т.д.), в шаманских путешествиях являются духами-помощниками шамана.

Лит.: Прокофьев 1935; Варк. 1, 2, 3, 5; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Канак [*kana·k*] - ‘собака’ (Ю)

Собака была раньше без шерсти, с человеческими ногтями, ела человеческую пищу и лаем предупреждала людей о появлении *лозов* (см. *Лӧсы*). *Лоз* подговорил ее не лаять, когда бы он ни пришел к человеку, пообещав взамен свою тёплую шкуру. Собака согласилась. С тех пор она ходит в шкуре и не предупреждает людей, когда приходит *лоз*. Бог, узнав о таком сговоре, наказал ее, повелев ей отныне питаться только тем, «что человек бросит».

Лит.: Пелих 1972: 341.

НАТ

Канан олыл қуп [*kanan olɨl′ qup*] - ‘собакоголовые люди’ (Ю; Чижапка)

Сохранились рассказы о К.о.к., пришедших в верховье Васюгана с северной стороны. Их было мало, они жили некоторое время в тех краях, потом они пропали.

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Каӈгыл пая [*kaŋγɨl′ paja*] - букв. ‘царская женщина’ (Ю; Чижапка).

Иносказательное обозначение шаманки, обычно: *қӓдӹль пая* (см. *Қӓдӹль қуп*). К. п. лечила людей, шаманила, используя музыкальный инструмент *пынкыр* (см. *Пыӈкыр*).

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Караданбокку [*karadanbokku*] (Ю)

К. - озеро, на берегу которого вырос *Итте* (см. *Ӣтт́е*).

Лит.: Пелих 1972: 344.

НАТ

Карамо [*karamo*] (С, Ю), **чьул карамо** [*ć́ul′ karamo*] - ‘*карамо*, земляное *карамо*’ (Ю; Чижапка).

Обычное жилище в фольклорных текстах: бревенчатая каркасная конструкция углубленная в землю, с дерновой крышей. Строилось по берегам рек. В К. упоминаются дверь по направлению к реке, окно из рыбьей кожи, печка-чувал.

АК-М

Каррӓль лӧсы [*karrä̈ľ lӧsɨ̭*] - ‘водяной’, букв. ‘нижний (подбрежный) черт’ (С)

К.л. фигурирует только в одном тексте, записанном еще Г.Н. Прокофьевым. Он обитает на дне реки и ведает рыбными запасами. Когда у людей перестает ловиться рыба, герой эпического сказания шаман *Йомпа* отправляется к К.л. В чум водяного он проникает сквозь отверстие, пробитое его собственной стрелой. У водяного болен сын, поэтому он запер всю рыбу и не дает ее людям. *Йомпа* шаманит при свете с бубном (*сумпыӄо*), шаманит в темноте (*ӄамытырӄо*) и вылечивает сына водяного. В благодарность К.л. отдает *Йомпе* в жены свою дочь (*каррӓл лӧсыт нäля*), однако не желает отпускать из подводного царства такого сильного шамана. *Йомпа* вместе с женой и с ее помощью бежит от К.л., тот преследует беглецов, но гибнет, будучи не в силах противостоять самому сильному духу-помощнику *Йомпы* - семирогому чертову оленю-быку (*сельчи ӧмтыль лӧсыль ӄоры*): бык бодает К.л., уволакивает его на север, в устье реки и там топит. В более поздних фольклорных записях К.л. не упоминается.

Лит.: Прокофьев 1935.

ОАК

Каррӓль лӧсыт нäля [*karrä̈ľ lӧsɨ̭t näľa*] - ‘дочь водяного’ (С)

Жена шамана *Ёмпы*, учредительница собственного святилища (священного чума духов) на стальном каменном мысе (*тӓттын моӄалыль ӄоссы пӧрыль лӧсыль мӧт* ‘спины земли священный верхних духов дом’).

Лит.: Прокофьев 1935.

ОАК

Карре лӧзи соӄ [*qarre· lӧsi soq*] - ‘нижнего (подбрежного) духа мыс’ (Ю; Кеть)

В этом месте жил некогда богатырь *Урлюк* (см. *Урлӱк*). Реальное место с таким названием существует в 1 км к юго-востоку от юрт Урлюковых на Кети. Археологический памятник - городище, укрепленное рвом и валом, - воспринимался современными жителями как остатки жилища богатыря.

Лит.: Дульзон 1956: 195; Чиндина, Яковлев, Ожередов 1990: 230.

НАТ

Кäӈырса [*käӈɨrsa*], **Кäӈырсыля** [*käӈɨrsɨ̭ľa*] - букв. ‘капризуля’ (< *кäӈырымпыӄо* ‘капризничать’) (С)

Прозвище сильного шамана с Енисея, проявившего свои способности еще в детском возрасте, героя эпического сказания, записанного Г. Н. Прокофьевым. К. - младший из трех братьев в семье. Однажды он предлагает братьям постараться увидеть вещий сон (*ӄӱ̄тäптыӄо*) об их будущем: «Во сне нашем пригрезим, богато ли жить будем, бедно ли». Старшие братья рассказывают о своем будущем богатстве: один пророчит себе много муки, другой - много золотых денег. Однако сам К. видит во сне свое будущее величие и ничтожество своих братьев, рассказывает об этом братьям, и те, рассердившись и едва не убив его, бросают на произвол судьбы (сажают под дерево), а сами откочевывают. Просидев под деревом некоторое время, К. слышит шум человеческих голосов, идет на этот шум и попадает пред очи царя, который обещает отдать в жены собственную дочь тому, кто приведет к его дому семиверхую лодку (*сельчы пӧрыль алако*). К. отправляется выполнять задание, данное царем, приводит к царскому берегу семиверхую лодку, которую изготавливает, пожевав кольцо (*мункӓсы*), и, несмотря на свой юный возраст, получает в жены царскую дочь, после чего, услышав че-

рез прорубь, как богатыри Нижнего мира (*пӱна-кәсат*) в нижнем течении реки (*таккы*) на седьмой теснине (*сельчымтäль тічы*) разговаривают о его женитьбе, решает спуститься в Нижний мир и отправляется в путь-дорогу. Это типичная шаманская дорога с семью теснинами-перешейками (*тічы*), на которых сидят черти (*лӧсы*) и удят рыбу. Черти называют К. «Першащего Горла Сын (*Сäркымпытыль Сольыт Йя*), пришедший со смеющегося Енисея, с молочного Енисея (*писыль Қолты, німыль Қолты*)». Пройдя семь теснин, К. попадает в чум к матери (или мачехе(?) - *әмыль има* букв. ‘материнская женщина’) чертей, сидевших в теснинах, старухе, черпающей ковшиком гной из своих глаз. Старуха прячет К. в подушку, но пришедшие сыновья находят его и начинают перебрасывать друг другу, гадая, кому из них он в качестве добычи достанется. К. задумывает выпасть из рук чертей у двери чума, и все происходит по его мысли (букв. ‘по его слову’ - см. *Әты*): он выпадает из рук чертей, выскакивает из чума и, преследуемый ими, бежит к реке. Нырнув в прорубь - выход из Нижнего мира - он превращается в маленькую щучку (*пичча*) и в образе щучки начинает свой путь назад, в мир людей. Черти преследуют К., превратившись в налимов (*нюньы*). Вылезши из воды, К. встречает божьего сына (*Нӱн йя*), волочащего за собою семь островов (*сельчы маркы*) и таскающего на себе семипудовый камень (*сельчы мӧнтыль пӱ*) в наказание за неподобающее поведение за столом. Божий сын прячет К., а затем убивает всех преследующих его чертей, после чего К., превратившись в ястреба (*сәӈкет*), поднимается на небо к богу (*Ном*) и испрашивает у того прощения для слишком сурово наказанного божьего сына. Возвратившись в мир людей, К. обнаруживает, что его шаманское путешествие длилось шесть лет. За это время он стал взрослым, у него появились борода и усы. После великого путешествия К. стал царским помощником и умелым сборщиком ясака среди тунгусов. Во время своих теперь уже не шаманских, а деловых поездок К. встречает своих обедневших братьев (сбывается его вещий сон!) и, не преминув упрекнуть за прошлые обиды, милостиво оделяет их мукой.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 4; Сказки народов Севера 1979.

ОАК

Квельджимпа [*kweľžįnpa*] (С), **квельджьбат ɻӱла** [*kweľžbat γūla*] (Ю; Нарым) - ‘ворожеи-сказители’ (< (С) *квельджимпыҷо*, (Кеть) *квельӂымбигу* - ‘сказывать, петь ста́рину’ < (С) *квельджут*, (Кеть) *квелӂут* ‘древность; ста́рина, песня о древних богатырях’)

Сказители и предсказатели К. у нарымских селькупов считались, собственно, не шаманами, а ворожеями, а настоящие шаманы их даже презирали. Характерной особенностью ворожбы К. было использование «медвежьих элементов» - медвежьей маски и медвежьих лап.

Лит.: Кастрен 1860; Пелих 1972.

АК-М

Квэзы порɣыль то [*kwęzį porγįľ to*] - букв. ‘железной одежды озеро’ (Ю; Кеть)

К. появилось на месте, где жил богатырь, после которого осталась железная одежда (кольчуга?). Приступая к добыче рыбы на этом озере, в воду бросали деньги, табак, хлеб.

Лит.: Плотников 1901: 213.

НАТ

Квэ̄ре [*kwę̄re*] - ‘ворона’- см. *Ка̄жа.*

Квэттаргу [*kwɐ̨ttargu*] (Ю; Тым, Кеть)

Главный идол и, соответственно, дух - глава семьи идолов / духов предков (см. *Қава-лōсы*). Обычно был крупнее других идолов (от 75 до 110 см высотой). Известны, например, такие К.: «лоз в Лымбеле» (Тым), *Лімпыль квəттаргу* [*lį̄mpį̄lʹ kwɐ̨ttargu*] - небольшой идол в виде орла; «Лоз в Напасе» (Тым) - идол с семью головами в рост человека; одет в одежды, «он много знал… все подчинялись напасовскому лозу, … все маленькие *квыдаргу*», были у него «жена, ребятишки»; «Лоз у р. Ыя» (Тым) - идол женского облика, «с ребятишками».

Лит.: Пелих 1972: 337-338; Ураев 1994: 78.

НАТ

Керня [*kerna*] - ‘лоскуток’ (см. также *Муральмы*) (С)

Кусочки материи (см. *Лыптык*), платки (*қампі*) используются в качестве ‘прикладов’ (приношений, даров духам), которые привязываются к деревьям в целях задабривания злого духа или в благодарность за содеянное когда-то добро. Так, в предании о женщине, накормившей в голодный год всех людей рыбой (*қəлы*), родив ребенка, который превратился в рыбку, нырнувшую в озеро, говорится, что люди, проезжающие по озеру, всегда приносят и оставляют в этом месте кто платок, кто лоскуток. А озеро с той поры стало называться Рыбным (см. *Қəлыльтō*). С другой стороны, возле шаманского амбарчика с идолами на деревья привязываются тряпочки (*қампі липы*) или что-то оставляется, чтобы задобрить духа, который может ‘закружить’ в этом месте так, что человек заблудится.

Во время камлания шаман привязывает лоскутки разных цветов к разным деревьям (белый - к березе (см. *Қд*), черный - к кедру, см. *Тытык*), а к уху белого оленя (см. *Ōтā*) - белый лоскуток, как того требует ритуал во время камлания с лечебной целью.

Лит.: Варк.: 6; ПМ Кузнецовой 1998, 2002.

АИК

Кэ [*kɐ̨*] - ‘зима’ (С)

По поверьям селькупов, когда-то у них не было зимы. Она стала приходить после того, как однажды влюбленные, преследуемые братьями и женихом девушки, превратились в лебедей (*чіӈкы*) и полетели на юг, сопровождаемые солнцем, которое ушло за ними. Зима стала привычным временем года. Когда приход ее задерживается, селькупы начинают призывать зиму, осуществляя обряд принесения в жертву слепленного из снега и обмазанного кровью (*кəм*) зайца (*нёма*), которого бьют прутиком и призывают мороз («*Иди, Нёма, на север, мороз приведи! Беги, снег принеси!*»). Данный обряд должен совершать человек (обычно ребёнок), родившийся в ноябре.

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Кэйы [*kɐ̨jį̄*] (С); **кувей** [*kuwɐ̨*] (Тым), **квэййи** [*kwɐ̨jjį̄*] (Кеть) - ‘душа-дыхание, дух’ (С; Ю)

К. могли иметь люди или «одухотворенные предметы», например, в шаманский бубен во время церемонии его «оживления» (см. *Илаптықо*) внедрялась душа оленя. По представлениям тымских селькупов, человеческая душа К. включала «главную» душу и «свободную» душу (букв. ‘из человека вышедшая душа’), в тымском диалекте называемую *қувтэрге*. Эта душа покидает тело человека вскоре после рождения и поселяется в семейном или родовом культовом амбарчике, где и обитает в материализованном двойнике человека - *қава-лōсы*

(см.) под защитой различных духов для того, чтобы быть посредницей между ними и *варгы кувей*, главной душой.

Когда человек умирал, душа К. покидала тело с последним вздохом и возносилась вверх.

В записях селькупских текстов последнего столетия слово К. в значении ‘душа’, ’дух’ используется в основном в религиозном контексте христианского содержания.

Лит.: Ким 1997.

АК-М

Кэм [*кɐ̄м*] - ‘кровь’ (С)

Кровь - символ жертвоприношения. Пролитая кровь - жертва, которая устраняет опасности, способствует исполнению желания; отсюда и обряды помазания кровью, например, ради скорейшего прихода задержавшейся зимы (*кэ*) слепленного из снега зайца (*нёма*) обмазывают кровью убитого зверя или птицы.

Кровь обладает целительными свойствами: когда тунгусы ранили в легкое брата селькупского богатыря *Палны*, *Пална* привез брата домой, накапал своей крови и напоил ею раненого; потом стал шаманить и вылечил брата.

Лит.: Варк.: 4; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Кэрä [*кɐ̄рä*] - ‘ворона’ (С)

В селькупском бестиарии ворона олицетворяет злых людей, которые превращаются в ворону (что случилось с героями этиологического мифа о превращении влюбленных в лебедей, а их врагов в ворон; см. *Чиӈкы*); в ворону перевоплощается ведьма, черт. В ряде сказок герой бросает палку в ворону, а на следующий день оказывается, что старик-черт или старуха-ведьма встречают героя с пораненной головой. К вороне, которая громко каркает, обращаются со словами: «Ворона, что кричишь, чью душу возьмешь?». Тот же вопрос может быть обращен и к ворону (*кӱлä*), название которого в настоящее время носители языка нередко путают с наименованием вороны. Ворóна (в отличие от вóрона) может совершать добрые поступки, например принести в свое гнездо мальчика, у которого ведьма отрубила ногу.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 2; Варк.: 8; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Кэ̄сы [*кɐ̄̄сы́*] - ‘железо’ (С)

Железо считается у селькупов воплощением силы. Поэтому из него делают не только оружие и инструменты, но и обереги. Грудному ребенку в люльку непременно кладут железный предмет, чтобы уберечь его от злых духов. Железный топор кладут на ночь на пороге дома, землянки или чума, чтобы нечистая сила не пробралась ночью в жилище. Особенно актуально это, если ночуешь в незнакомой избушке или землянке в лесу. Железо непременно кладут на порог дома, если неподалеку кто-то умирает, то есть открывается сообщение между миром людей и Нижним миром. Селькупские фольклорные герои часто используют железные предметы для борьбы с нечистой силой: железный хорей (*сäқ кэ̄сыль нарапо*) *Тэмты-Йечика* (см. *Тэмты-Йечик*), железное лицо (*кэ̄сыль вэнты*), молот (*кэ̄сыль сэ̄лы*), спину (*кэ̄сыль моқал*), рукавицы (*кэ̄сыль нопы*) и даже железный отец (*кэ̄сыль эсы*), выкованные кузнецом (*чэ̄ттырыль қуп*) для защиты мальчика-картежника от черта, на железной нарте (*кэ̄сыль қақлы*) шаман *Ёмпа* с дочкой водяного спасается от преследования тестя водяного. Железо является атрибутом шамана. Так, полузабытое наименование стрекозы - *кэ̄сыль тырä* (букв. ‘железная стрекоза’) в начале XX

в. употреблялось параллельно с *нэныка тӭтыпы* ‘комариный шаман’. Оба названием указывают на связь с шаманом: стрекозы были духами-помощниками шамана, о чем свидетельствуют подвески на костюме шамана, изготовленные из железа и, по представлениям селькупов, обладающие магической силой. Железо высшего качества, обладающее чрезвычайной крепостью, называют *сӓқ кӭсы* ‘черное железо’ (на русский язык Г.Н. Прокофьев переводил как ‘сталь’). «Стальным» (то есть очень крепким) может быть даже камень (*сӓқ кӭсыль пӱ*). Железо - это просто сила, оно безразлично к добру и злу и может служить как человеку, так и злым духам. Например, местом обитания *еретиков* (см. *Йеречи*) служит *кӭсыль шӣмаля* ‘поселок, состоящий из железных домов (букв. ‘железный поселок’).

Лит.: Варк.; Варк.: Прокофьев; Очерки 1993; Прокофьев 1935; Прокофьева 1976; ПМ Казакевич; ПМ Кузнецовой 2002.

ОАК, АИК

Кӭсыль вэнты [*kɛ̄sɨlʹ wɛntɨ*] - ‘железное лицо’ (С)

Железная личина, средство защиты от нечистой силы, выкованное селькупским кузнецом (*чӭттырыль қуп*) для мальчика, проигравшего в карты черту. По условиям игры, выигравший щелкает проигравшего по лбу. Мальчик надевает на себя железное лицо-маску и таким образом защищает свой лоб от щелчка черта.

Лит.: Варк.: 11.

ОАК

Кӭсыль эсы [*kɛ̄sɨlʹ ɛsɨ*] - ‘железный отец’ (С)

Существо, или, скорее, механизм с глазами, руками и ногами, сделано кузнецом, чтобы защитить от одноглазого черта мальчика, игравшего с чертом в карты. Мальчик незаметно для черта манипулирует К.э., создавая видимость движения и разговора. У К.э. железная хватка: схватив черта за руку, он так сжимает ее, что черт клянется оставить мальчика в покое, лишь бы его руку отпустили и дали ему самому уйти восвояси.

Лит.: Варк.: 11.

ОАК

Кӭсыль моқал [*kɛ̄sɨlʹ moqal*] - ‘железная спина’ (С)

Средство защиты от нечистой силы, выкованное селькупским кузнецом для мальчика, проигравшего в карты черту. По условиям игры, выигравший царапает спину проигравшему. С помощью К.м. мальчик защищает свою спину от когтей черта.

Лит.: Варк.: 11.

ОАК

Кӭсыль нопы [*kɛ̄sɨlʹ nopɨ*] - ‘железные рукавицы’ (С)

Орудие борьбы с нечистой силой, данное кузнецом мальчику, выигравшему в карты у черта. По условиям игры выигравший царапает спину проигравшему. Надев железные рукавицы, мальчик расцарапывает черту спину до самых легких, но черту все нипочем.

Лит.: Варк.: 11.

ОАК

Кӭсыль порқы [*kɛ̄sɨlʹ porqɨ*] - ‘железная парка’ (С)

Так могут называть и шаманскую парку, и кольчугу. В богатырских легендах это обычно кольчуга. В фольклоре специально подчеркивается высокое качество селькупских кольчуг, от которых отлетают вражеские стрелы, не способные их пробить. В военных столкновениях с селькупами ненцы обычно стараются завладеть селькупскими кольчугами. Бога-

тырь *Пална* не решается без своей кольчуги противостоять ненцам. Стандартное действие фольклорной жены-предательницы, сговорившейся с врагами, - зашить рукав кольчуги мужа, чтобы тот не смог ее надеть и остался беззащитным перед стрелами противника.

Лит.: Варк.: Прокофьев; Очерки 1993; ПМ Казакевич.

ОАК

Кӭсыль сӧлы [*kɛ̄sɨlʹsɔ̄lɨ*] - ‘железный молот’ (С)

Орудие борьбы с нечистой силой, данное кузнецом мальчику, выигравшему в карты у черта. По условиям игры, выигравший щелкает проигравшего по лбу. Вместо щелчка мальчик ударяет закрывшего свой единственный глаз черта по лбу железным молотом и таким образом демонстрирует черту свою силу.

Лит.: Варк.: 11.

ОАК

Кӭсыль чунтыльмы ира [*kɛ̄sɨlʹ čuntɨlʹmɨ ira*] - ‘Железных Лошадей старик’ (С)

Прозвище сильного шамана, старшего брата богатыря по имени Хозяин Тощего Быка (*Амналь лӧсыль қоптыль нюшы*), герой шаманской легенды о сватовстве и женитьбе Хозяина Тощего Быка, записанной в 1920-е гг. Г.Н. Прокофьевым. Его атрибутами являются железная парка (*кӭсыль порқы*), железный пояс (*кӭсыль чӯ*) и стальной («черного железа») лук (*сӓқ кӭсыль ынты*). К.ч.и. сражается с тестем своего брата, шаманом по имени Старик с Семью Косами (*Сельчы паӈыш ира*), последовательно превращаясь при этом в орла и в тучу, и побеждает его. Прежде чем идти на битву самому, посылает впереди себя свое слово (*ӭты*). Способен моментально залечить рану и даже оживить человека. К.ч.и. оживляет своего брата по имени Край Рогов Теленка (*Торнян ӭмтыль тӧпы*), убитого Стариком с Семью Косами. Процесс оживления описывается в тексте, зафиксированном Г. Н. Прокофьевым, и это единственное подробное описание оживления, имеющееся в записях фольклора северных селькупов. Сначала труп убитого кладут в котел и долго варят, а тем временем К.ч.и. и примирившийся с ним шаман Старик с Семью Косами шаманят (поют) вдвоем. По приказу К.ч.и. ставят новый чум, внутри чума стелят новую оленью шкуру и на эту шкуру опрокидывают содержимое котла. Всю ночь К.ч.и. шаманит уже один, находясь в чуме с вываренными останками. Наутро, когда солнце поднимается на высоту лука, из чума слышится пение уже двух человек. После этого К.ч.и. совершает ритуальные действий, нарушая обычные запреты ради восстановления нарушенного миропорядка (оживления убитого): выходит из чума не через дверь, а пролезая под покрышкой, проходя при этом по священному месту (*сытқы*), а потом семь раз обходит вокруг чума и кропит его водой. Под оживляемого он подкладывает живого медведя (*илынтыль қорқы*) (по-видимому, изображение шаманского духа-медведя). Затем в качестве жертвы (выкупа за человека) (*қумыт пылы*) К.ч.и. убивает семь оленей и половину мяса этих оленей кладет к оживляемому человеку. В результате убитый ожил, встал и пошел, опираясь на посох.

Лит.: Варк.: Прокофьев.

ОАК

Кӭсыль чӯ [*kɛ̄sɨlʹ čʹɨ̄*] - ‘железный пояс’ (С)

Атрибут шамана *Кӭсыль чунтыльмы ира* (см.).

ОАК

Кэ̄тыпыль [*kē̆tɨpɨl′*] - ‘завещанное’, букв. ‘сказанное’, обычно - в выражении *ӓсӓмы кэ̄тыпыль*, т.е. ‘моим отцом *завещанное* (что-то)’ (С)

Например, ведьма *Томнэнка* (см. *Тӧмнӓӈка*), выскочившая из-под пня, который выкорчевала *Нэтэнка* (см. *Нӓтӓӈка*), готовя себе яму для ночлега, крикнула: «Моим отцом завещанный (мне) пень ты зачем вырвала?» Данный оборот нередко используется как зачин заклятия: «Моим отцом мне завещанные лыжи, в обратную сторону шерсть выростив, назад катитесь! Моя парка, ее спину расцарапай! Моя лыжная палка с крюком, в лицо коли!» (так *Нэтэнка* заклинает поступать украденные у неё *Томнэнкой* предметы).

Лит.: Очерки 1993; Варк.

АИК

Китка [*kitka*] < рус. *Никитка* (Ю; Чижапка)

Аналог *Итте* в сказке, сюжет которой повторяет части общеселькупского эпоса об *Иче* / *Итте* и Бабушке (см. *Ӣтэ́*, *Ича*). Нарушение запретов Бабушки приводит внука в место обитания Злого Безглазого Старика (см. *Вырыл хайгӓдӓл ӓра*, аналог *Пёнэге* - см.). Трижды К. воровал улов у старика, на третий раз он понял, что старик его видит. Вечером старик пришел съесть мальчика. Старик позвал своих помощников - *лозов* (см. *Лӧсы*). Мальчик успевает взять нож и точило, а также привязать себя к центральному шесту чума. Старик-колдун отвязывает и проглатывает К., а также и Бабушку, но К. ножом распарывает изнутри живот людоеда и выходит с Бабушкой наружу. Затем они сжигают колдуна на костре. Мальчик находит чум колдуна и встречает его трех дочерей. Каждой он задает вопрос, что она ест. Две дочери едят человечье мясо, а третья ест рыбу. К. убивает людоедок, а третью дочь приводит к себе домой.

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Кожар [*koža·r*] - ‘огромный фантастический зверь; мамонт’ (Ю)

К. живет в земле и в воде и имеет двоякий образ: большой, страшной рыбыщуки (Нар. *Қвэ̄лы-кожар*) или зверя (Нар. *Сӯры-кожар*), способного обитать под землей и обрушивать приречные яры. Обладает рогами, которыми считаются находимые в земле рога и кости мамонта и др. ископаемых животных, что и позволяет при разговоре по-русски именовать его *мамонтом*. К. показывается людям большим водяным валом на реке, способным легко перевернуть лодку с рыбаками, вообще увидеть его - к несчастью. Когда К. начинает часто показываться людям, это воспринимается как знак большой грядущей беды, массовых смертей, войны. См. также *Кожарыль кы*, *Козари пичьа*. В северной традиции см. *Кошар*.

Лит.: Ким 1997: 190-191; Пелих 1972: 336; Григоровский 1882; Плотников 1901.

НАТ

Кожарыль кы [*kožarɨl′ kɨ*] - ‘мамонтовая река’ (Ю)

К.к. - озеро в пойме Оби близ Нарыма. Название связано с чудовищами *кожар* (см.), обитающими на дне этого озера, которые иногда сердятся и воюют между собой, и тогда на воде поднимаются волны. Местные жители старались избегать этого озера: на нем редко ловили рыбу, хотя там водились крупные лини и щуки, по нему старались не плавать в обласке, а зимой не ступать на его лед. Чудовища из озера могут принимать различный вид и показываться людям то в виде коровы, то в виде огромной щуки. На русском языке это и подобные ему

озера с «мамонтами» называют «дикими», или «чертовыми».

Лит.: Плотников 1901: 172-173.

НАТ

Козари пичьа [*kozari pičča*] - ‘мамонт-щука’ (Ю; Чая)

К.п. проглатывает охотника - Чулымского Человека (см. *Чӯлыӄум*) после того, как он убивает лебедя. Охотник с трудом разрезает огромную рыбу ножом изнутри и кое-как выбирается наружу. Когда он начал ее распарывать, «тогда щука зашевелилась, бросилась на берег и унеслась на 8 верст, и кочки и деревья прямо не остались в ширину на 3 с лишком сажени» - такая крупная и сильная была эта рыба.

Лит.: Григоровский 1879: 33-36.

НАТ

Козари пурульто [*kozari puruľto*] - ‘мамонтовое омут-озеро’ (Ю; Чая)

К.п. - озеро на Чулыме, в котором жила *козари пичьа* - Щука-мамонт (см.).

Лит.: Григоровский 1879: 33-36.

НАТ

Койат аредыӷыт [*kojat are·dɨγɨt*] - ‘пятна (букв. ‘круги’) на Луне’ (Тым) (Ю; Тым, Кеть)

К.а. появились в связи с тем, что некий мужик хвастался перед Луной, что он будет есть лепешки, состряпанные на бобровом жире. Луна (мужчина - см. *Ирäты*) рассердился, спустился, схватил этого человека вместе с кустом тальника и утащил к себе. Пятна на Луне - это и есть человек и куст тальника. Другой вариант того же предания гласит, что хвастливая девушка, отправившаяся с ведрами за водой, также дразнила Луну (Месяц) тем, что он «сохнет и худеет», а она де ест жирные лепешки (мясо лося). Месяц рассердился, спустил руку, схватил и унес девушку вместе с ведрами, коромыслом и кустом тальника, за который она цеплялась.

Лит.: Ураев 1994; Пелих 1972: 321-322.

НАТ

Коййа [*kojja*] - ‘младшая сестра’ (Ю; Кеть)

К. - младшая из двух сестер, живших у Лесного Духа (*Массуй лӧзи* - см. *Мачыль лӧз*) на водной речке. Ее приключения начинаются, когда она выросла и впервые отправилась на рыбалку проверить ловушку (морду). Предвестником волшебных событий явилась Выдра, забравшаяся в морду. Поднявшийся внезапно ветер и снег привели к тому, что девушка потеряла дорогу домой и попала в какую-то избушку. Вечером в избушку пришел мужчина. Сварив мясо и обменявшись кусками (он съел ее кусок, она съела его кусок, что символизирует вступление в брачные отношения), они стали жить вместе. Муж испытывает жену - трижды просит ее сшить одежду (рукавицы, шубу, обувь). На помощь ей приходят по очереди три старшие сестры ее мужа (см. *Паччыйаӈнэй нāгур оппы*). Каждая просит поискать у нее вшей в голове, а взамен превращает старую одежду в новую.

Родившийся у К. сын встречает Бабушку Старую (см. *Коттыйа квэндыгай*), она варит хвойные ветки. Сын и сноха приносят ей мясо, а бабушка просит оставить ей внука. Вместе с внуком бабушка исчезает.

Лит.: Дульзон 1966: 118-122, 127-131.

НАТ

Кольгоссэ [*koľgosse*] (Ю; Обь)

К. - имя участника небесной охоты на Лося (см. *Пеӄ*) вместе с героем *Итте* (см. *Ӣтэ́тэ́е*).

Лит.: Кузьмина 1977: 74-76.

НАТ

Кома [*koma*] - ‘томар - вид стрелы с тупым, шишковидным наконечником’ (С)

Стрела может иметь разное назначение. Например, томар, пущенный шаманом *Ёмпой* в воду, указывает путь к чуму водяного, пробивая отверстие в нем и давая возможность *Ёмпе* проникнуть в чум. Томар, которым выстрелил человек в очаг, ушел под землю, из-под которой через некоторое время появилось древко с трехгодовалым детенышем мамонта (см. *Кошар*) на конце, пригодившимся для кормления черта. Если человек найдет томар, пущенный кем-то без особой цели, то «жену возьмет» (женится). При этом, если стрела попадет в середину пня (*салты*), где обитает нечистая сила, то женой может стать ведьма-лягушка, выскочившая из-под пня. Ср. *Тӣшша*.

Лит.: Прокофьев 1935; Прокофьева 1985; Варк.: 5, 7.

АИК

Конджыль ира [*konǯiľ ira·*] - ‘корневой старик’ (Ю; Обь: Ив.)

К.и. живёт «в корнях кочек, пней, даже в корнях каких-то могучих трав». Может запутать путника (особенно женщин) между кочек на болоте. Выглядит К.и. как маленький (размером с кочку) старичок, обычно сидящий на кочке. Одет в черный халат с мягкой опояской, в мягкую обувь (*чирки*), на голове - поднятый черный накомарник. Покажется, поманит к себе путника, а сам исчезнет. Так он заводит людей в гиблое место. Чтобы вырваться от него, нужно положить у кочки или корня дерева кусочек хлеба, полить под кочку воды, попросить его же о помощи.

В местности, где обитает К.и., не слышно звуков: нет звона комаров, не квакают лягушки, не поют птицы.

Лит.: Кудряшова 2000: 233-234.

НАТ

Кор [*kor*] - ‘амбар, лабаз’ (С)

Сооружение на столбах - хозяйственное хранилище, а также место хранения изображений духов. Селькупы с опаской относятся к старым амбарам, считая, что в них обитают духи умерших. Существует легенда, объясняющая, почему нельзя ночевать в амбарах. Двое братьев охотились и остановились в лесу на ночлег рядом с амбаром. Старший развел костер, а младший сказал, что пойдет ночевать в амбар, поскольку среди хранящихся там вещей, будет теплее, чем у костра. Как ни отговаривал старший брат младшего, тот не послушал его и пошел ночевать в амбар. Наутро, проснувшись и вскипятив воду, старший брат окликнул младшего. В ответ из амбара голос младшего брата ответил: «Сейчас приду, только соберу свои суставы!». Переночевав в амбаре, младший брат превратился в мертвеца. Испугавшись, старший брат побежал на стойбище за подмогой, пришли люди и подожгли амбар. Пока амбар горел, слышались стоны и плач мужчин, женщин и детей.

Лит.: ПМ Казакевич 2002.

ОАК

Коттыйа квэндыгай [*kottɨja kwɐ̨ndɨ̨gaj*] - ‘бабушка (старшая сестра отца или матери, тёща) старая’ (Ю; Кеть)

Сын К.к. женится на младшей сестре (см. *Коййа*) Лесного Духа (*Массуй лӧзи* - см. *Мачыль лӧз*), а три ее дочери - Три Ведьменные Старшие Сёстры’ (см. *Паччыйаӈнэй нӑр оппы*) приходят снохе на помощь.

Внук находит К.к. сидящей в доме, где она варит в котле хвойные ветки. Сын и сноха приносят ей мясо, а К.к. просит оставить ей внука. Вместе с внуком К.к. исчезает: «ничего нет, только снега верх» (см. *Сыррый пӑри*). По этому признаку

можно догадаться, что это существо из потустороннего мира.

Лит.: Дульзон 1966: 118-122, 127-131.

НАТ

Кочынь [*koć̣iń*] - ‘сустав’ (С)

Существует миф, объясняющий, почему у селькупов оленей меньше, чем у ненцев. Когда-то ненец и селькуп жили вместе, и у них все было общее. Однажды вечером, скучая, ненец предложил селькупу потянуть в разные стороны кости, сочленяющиеся в суставе оленя. Кто перетянет, тот возьмет себе всех оленей, которые ходят на улице. Ненец первым поглубже засунул палец в сочленение костей и забрал себе большую часть сустава, а селькупу досталась меньшая. На следующий день ненец откочевал с большим стадом оленей, оставив селькупу малую часть, чтобы тот с голода не умер.

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Кошар [*koš́ar*] - ‘мифическое чудовище; мамонт’ (С)

К. живет под землей, «Землю копает, к реке землю копает. Один раз я ехал на ветке, вдруг слышу: земля, большой кусок такой в воду упал… Это мамонт копал. Мамонт питается землей». Вместо мамонта иногда выступает существо женского пола - «мамонта мать с двумя рогами». Мамонта, живущего под землей, можно добыть, выстрелив стрелой-томаром (*кома*) в очаг. Добыв таким способом мамонта, кормят им черта. По некоторым мифам, у входа в Нижний мир находится мамонт-медведь, который караулит землю покойников.

К. может жить не только под землей. Это мифическое рогатое существо (с одним или двумя рогами), живущее и под водой. Ведьма *Томнэнка* (см. *Тӧмнӓӈка*) отдала ему на воспитание украденного у *Нэтэнки* (см. *Нӓтӓӈка*) ребенка, которого мамонт возвращает матери в обмен на шкуры. В одной из сказок девка «под гору пошла. Лед один раз кулаком ударила. (Лед) раскололся. Косичку (*паӈыш*) в воду опустила. Схватила. Одногодовалого мамонта на гору принесла’. История повторялась семь раз, на седьмой раз, когда девка на гору поднялась, в чум вошел одноголовый черт. В южной традиции см. *Кожар*.

Лит.: Варк.: 3, 7; Варк.: Прокофьев; Прокофьева 1961; 1985; Очерки 1993.

АИК

Кӧмтыль пӧтыр [*kömtɨl′pɔ̄tɨr*] - ‘лубяная завязка бокарей’ (С)

Имя мужа Нэтэнки (см. *Нӓтӓӈка*), которого она выбирает по завязке на бокарях.

Лит.: Варк.: 27; 39; Очерки 1993.

ОАК

Кӧӈгэт тӱ [*kɔ̄ŋget tū*] (Ю; Парабель) - букв. ‘кёнгинский огонь’

Имя богатыря. К.т. - сын богатыря с вершины реки Кёнги и сам впоследствии стал богатырем на Кёнге. Будучи еще младенцем, спасал свой народ от голода, отправляясь зимой на охоту за лосями. Мать вручила ему лыжи из священной лиственницы, подбитые мехом выдры, и лук с одной стрелой (см. *Мӓдурыт тисе*), которой он мог пробивать насквозь сразу несколько зверей или птиц, но не дала ему железной кольчуги. Во время охоты он пустился в погоню за годовалым лосенком, превращавшимся поочередно в ворона, филина, ястреба и, наконец, в девушку, которая попросила его защитить от сватающихся к ней «низовских» обских богатырей, что «едят ящериц и змей». Вдвоем они попадают в обской город, затем убегают от обских богатырей, преследующих их в облике жу-

равлей. В бою с обскими богатырями герой был ранен стрелой в бок, но спасся, нырнув в озеро и продержавшись долго под водой. Его возвращение домой сопровождается сюжетами об узнавании матерью своего сына с помощью струи молока из ее груди (см. *Ньеб*) и сдиранием «хитрых» (таких, которые не снимаются обычным способом) шкур с помощью бича, известных по другим фольклорным текстам.

Лит.: Пелих 1972: 349-351.

НАТ

Куле [*kule·*] - ‘ворон’ (Ю; Обь: Ив.).

К. прилетал на остров, на котором росло Дерево до Неба (см. *Нӯл ӄӯӷыт пӧ̄*), и сидел на вершине этого дерева. Никто не знает, где было гнездо этого ворона.

Лит.: Кудряшова 2000: 235.

НАТ

Кунама [*kunama*] - ‘беглый, бродяга; медведь-шатун’ (С)

Исходно К. - человек в бегах, в том числе беглый заключенный, каторжник. В фольклоре северных селькупов существует целый пласт историй о беглых заключенных, убивавших селькупских охотников. Однако К. может выступать и в качестве субститута черта (*лӧ̄сы*) или медведя в очень распространенном у северных селькупов дидактическом сюжете, обосновывающем запрет шуметь в тайге после захода солнца: К. приходит в чум или землянку, где шумят по вечерам дети, которых раззадоривает непутевая мать (иногда этой матерью бывает *Томнэнка* - см. *Тӧ̄мнäӈка*), и убивает и мать, и детей. Разумная мать (*Нätäӈка*) сначала кормит К., а потом обманывает его и спасается бегством.

Лит.: Казакевич 2002; ПМ Казакевич 2001, 2002.

ОАК

Курляка [*kurläka*] (С)

Имя великана-людоеда, рассказ о котором записан Л.А. Варковицкой. У великана громадные страшные следы, а когда он идет, голова достает до другой земли. Охотник замечает у места ночлега страшные следы, и устраивает на К. засаду. На место своего ночлега он кладет вместо себя пень, покрытый собственной паркой, а сам прячется неподалеку. К. приходит к человеческой стоянке в надежде на поживу. Охотник стреляет в К. и ранит его. Преследуя раненого великана, он настигает его, стоящего неподвижно, касаясь головой неба. Затем К залезает в пещеру (нору - *мӯ*) в холме, а охотник, собрав и засунув в пещеру большое количество бересты (*тӧ*), сжигает К.

Лит.: Варк.: 7.

ОАК

Куры [*kurɨ*] - ‘горностай’ (С)

Это - животное, в которое превращается шаман *Ёмпа* (см. *Йомпа*), запертый водяным в его доме и пытающийся в таком обличье выйти из чума водяного (см. *Карräль лӧ̄сы*): «*Ёмпа*… в чуме водяного то горностаем обернется, то белкой (*тäпäк*) обернется. Водяной дверь свою запер».

Лит.: Прокофьев 1935.

АИК

Кӱлä [*külä*] - ‘ворон’ - см. **Кэрä** (С)

Кы [*kɨ*] - ‘река’ (Ю; Чижапка)

Представления о реке как месте поселения божеств и духов, текущей в «дурную» сторону, отражены в рассказе: по реке вниз по течению лёд (см. *Улго*) унес девочку, дочку старика. На берегу (по ходу течения) ей встречаются девять человек. У каждого она спрашивает: «Расскажите, куда меня несет?». Только десятый сказал: «Тебя на нехорошее место

несет, где вода падает». Девка кое-как вырвалась. На берегу реки, на горе жила Старуха (см. *Пая*), из шерсти которой появились олени.

Лит.: Пелих 1972: 322-323.

НАТ

Кы ай кыге [*kį aj kįge*] - ‘река и речки’ (Ю; Обь: Ив.)

Однажды *Земли Старуха* (см. *Шēӷа пая*) сказала своим детям (или внукам) - (см. *Ӣй ай Нэ̄*), что утром они пойдут делать реки. Дочь поняла, что брату достанется главные реки сделать, а ей придется «истоки творить», так как мать (бабушка) больше любила ее брата. Она встала рано утром и сама все сделала: и главные реки и «истоки». Брат, когда узнал, заплакал, пошел и завалил всё перекатами и изгибами. Поэтому реки в Нарымском крае такие извилистые.

Лит.: ПМ Пелих, ПМ Тучковой.

НАТ

Кыбай ӣде [*kįbaj ītde*] - ‘младший сын’, то же, что и ‘Младший Стариковый Сын’ (см. *Эрен Кыбай Ӣ*).

Кыбай ӣден кӱнды [*kįbaj ītden kündį*] - ‘конь Младшего Сына’ (Ю; Кеть: УО)

К.и.к. умеет прыгать ввысь до самого неба: «как соскочил ввысь, перепрыгнул… перевернулся, стукнулся, даже ноги земли не достали». К.и.к. дан герою - Младшему Стариковому Сыну (см. *Эрен Кыбай Ӣ*), ушедшему на поиски своих старших братьев. Когда хозяину конь временно был не нужен, он с помощью пинка превращал своего коня в моховое бревно. Питался этот конь хлебом (калачиками, печеньем, оладьями) из рук хозяина.

Лит.: Гемуев 1984: 145-146; Пелих 1972: 345-347.

НАТ

Кыбай нэйдэӈ [*kįbaj nejdeŋ*] - ‘маленькая женщина’ (Ю; Обь: СтС)

К.н. - синоним Лесной Женщины *Массуй нейӷум* (см. *Мачын нэйд*).

Лит.: Дульзон 1966: 145-155

НАТ

Кыбай нэйдэн нӣ [*kįbaj nejden nē*] - ‘маленькой женщины дочь’, **кыбай депка** [*kįbaj depka*] - ‘маленькая девка’ (Ю; Обь: СтС)

К.н.н. - старшая дочь лешачки, ‘маленькой женщины’ *Кыбай нэйдэӈ* (см.). К.н.н. убегает от *Пажынэ*-людоедки вместе со своей младшей сестренкой, которую несёт в кузове. На переправе К.н.н. встречает «хитрую старуху» *Паяга* (см. *Пая*), которая задает ей вопросы о себе самой. Девушка отвечала на вопросы так, как этого хотела Старуха, и *Паяга* помогла ей переправиться, подтолкнув к ней лодку-обласок.

К.н.н. выходит замуж за сына «хитрой старухи» (см. *Паяганан ӣ*). Он устраивает ей испытание - просит сшить шубу из шкурок зверьков. Выдержать испытание девушке помогает золовка - сестра мужа (см. *Арат нення*).

В варианте, записанном в Каргаске, К.н.н. дважды рожает ребенка, но свекровь подменяет их щенками, залепив роженице глаза хлебом. Детей бросают в прорубь. Муж оставляет жену в лесу. У проруби она находит своих выросших сыновей. Через какое-то время к ним возвращается их отец.

Лит.: Дульзон 1966: 145-155; Пелих 1972: 351-352.

НАТ

Кызы - см. *Кӣсы.*

Кыкка [*kįkka*] - ‘букашка’ (Ю)

Существо, которым дядя - воспитатель *Итте* (см. *Ӣтӣ́е*) - пугал его, чтобы он не плавал на «край речки»: «Там у

края речки *кыкка* ходит…Там *кыкка* с панцирем, навроде божьих коровок, со спичечную коробку, а панцирь твердый. Они у карасей, у щуки все внутренности достают». *Итте* поймал одну такую букашку, привез домой, показал дяде. Дядя всё равно настаивал, чтобы он не плавал на «край реки», так и не предупредив о настоящей опасности - пребывании там людоеда *Пюневальдэ* (см. *Пӯнегуссе*).

Лит.: Гемуев 1984: 147-148.

НАТ

Кы̄сы [*kɨ̄sɨ̭*] (С)

К. (в этнографической литературе обычно - *Кызы*) как всесильное злое божество северных селькупов известен в основном по работам Е. Д. Прокофьевой. В настоящее время встречается в немногочисленных современных записях шаманских песен и опознается на Верхнем и Среднем Тазу, где может употребляться также в качестве проклятия.

В одном предании говорится, что К. был братом *Ичи*. Он родился от сестры матери *Ичи* и чужеземного богатыря *Касы*. Братья Ича и К. противопоставлены как добро и зло. Однажды между ними произошла ожесточенная схватка. В пылу битвы они поднялись с земли до седьмого неба, где так жарко, что железные кольчуги борющихся, соприкасаясь, спаялись. Никто не вышел победителем из этой битвы. Тогда с верхнего неба спустилась Старуха-Мать (см. *Илынта Кота*) и молотом разбила их кольчуги. Она приказала *Иче* остаться на небе и, стреляя из лука молниями, поражать злых духов, слуг его брата. Самому же К. Старуха-Мать приказала жить внизу, на стыке неба и земли. Он стал главным злым духом. К. вредит людям и питается человеческими душами. Старуха-Мать должна выделять ему часть людей, которых записывают в темную книгу смерти помощники К. Борьба между братьями не окончена, а продолжается и поныне. К. живет в море мертвых, за которым находится город мертвых. Этот город и море находятся на севере, где край неба сходится с землей; туда переселяются души умерших.

Спасти человека мог шаман, но ему приходилось иметь дело с трудной дорогой к городу мертвых, ловить похищенную душу на всем пути в этот город. К. создавал препятствия шаманам, когда те пытались вернуть души больных людей и внедрить их обратно в телесную оболочку. Это хорошо показано на рисунках селькупских шаманов. На одной из шаманских рек изображены семь помощников К., охотящихся за человеческими душами.

К. ассоциируется с русским дьяволом, поскольку он связан с Нижним миром и олицетворяет зло. Его также называют *таккыль лӧсы* ‘северный, нижнего течения реки *лоз’*.

В южном ареале селькупов место К. занимает *Пюнегуссэ* (см. *Пӯнегуссе*) или некоторые категории *лозов*.

Лит.: Прокофьева 1949; 1961; 1976; Очерки 1993, Kazakevitch 2001.

АК-М

Кыта [*kɨ̭ta*] - ‘муравей’ (С)

Муравьи, как и бабочки, относятся к безвредным насекомым (в отличие от комаров, оводов и других кровососущих насекомых или их личинок), поэтому их уничтожать нельзя. Если разрушить муравейник (*кытан мӧт* букв. ‘муравья дом’), будет дождь, а муравьи могут перебраться в дом к человеку.

Лит.: ПМ Кузнецовой 2003.

АИК

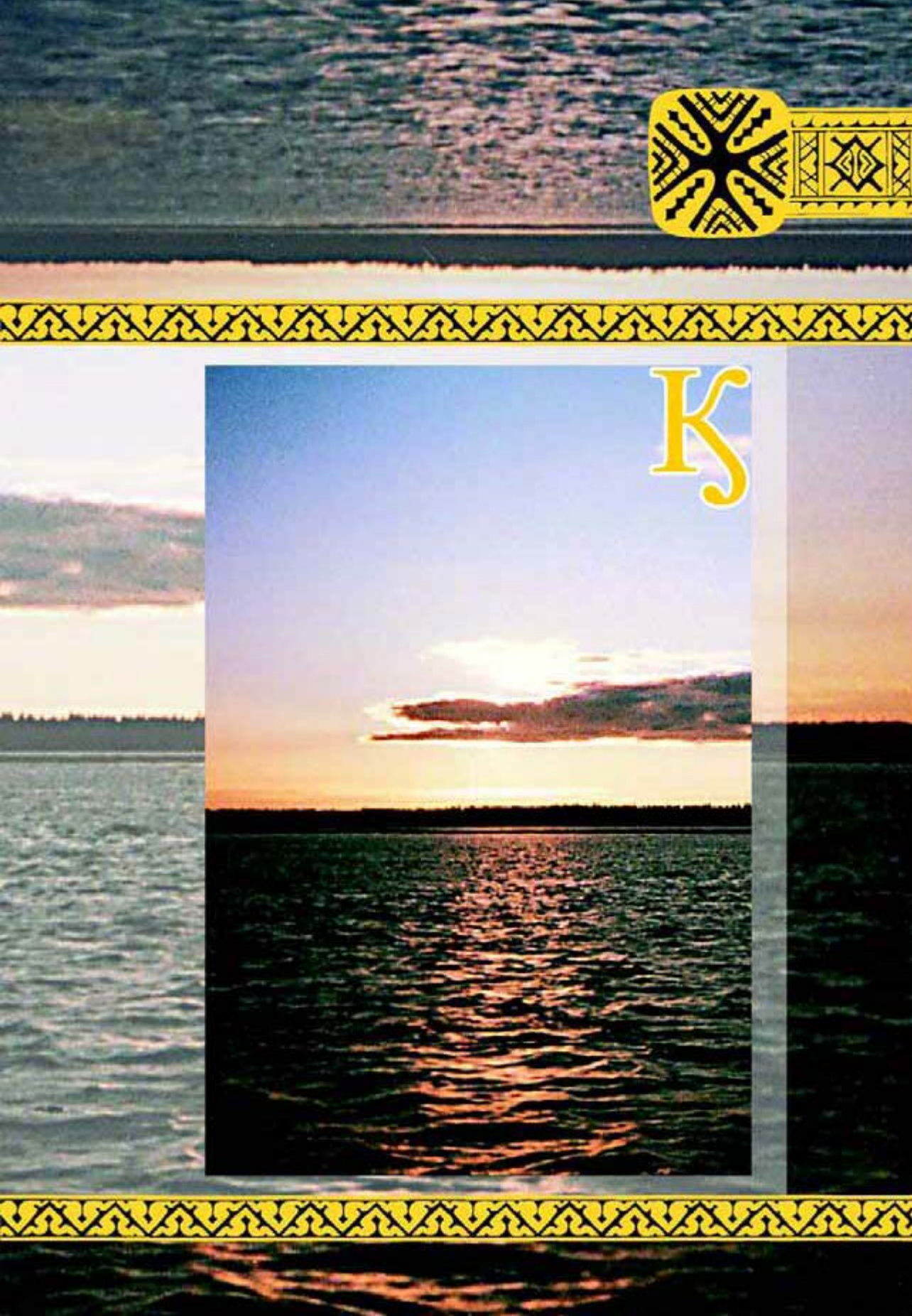
Кэристос [*kɐ̨ristos*] - ‘Христос’ (Ю; Кеть, Тым)

К. - Бог-пришелец. Он пришел в земли *Итте* (см. *И́тте*) и его народа вместе со своими детьми - русскими. Он дал Демону с Семью Зубами (см. *Се́лду тывсе ло́*) пищу, питье и людей, которых тот поедал. Когда *Итте* увидел, что К. и Демон с Семью Зубами приобретают всё больше и больше влияния, он решил удалиться из земли своего народа. *Итте* отправился далеко за море, чтобы отдохнуть. Уходя, он сказал К.: «Сегодня ваш день, завтра будет мой». Когда наступит день *Итте*, то он проснется от своего сна, соберет вместе всех своих людей и прогонит чужеземцев из своей земли. В настоящее время К. и Демон с Семью Зубами царствуют на земле, все несчастны, бедны. Ранее же, когда правил *Итте*, победивший людоеда *Пюнэгуссэ*, все были довольны и счастливы.

На Тыму считают также, что К. пришел из чужой земли. *Чугыль ло́зы* его спросили: «Ты почто к нам пришел?» Он ответил: «Я пожить здесь хочу». Тогда *чугыль ло́зы* взяли его и распяли, после чего Христос умер.

Лит.: Доннер 1915; Ураев 1994: 75.

НАТ


Қ

Қабылджи сай нӓп - см. *Қабылджи сай тудо.*

Қабылджи сай тудо [*qabi̯lžʲi saj tudo*] (Чая), **қабылӂе сайӣын тутто** [*qabi̯lžʲe sajjiⁿ tutto*] (Кеть), **қӑлдэ сайи тодла** [*qālde saji todla*] (Обь: Ив.) - ‘косоглазый карась (караси)’ (Ю)

Выступает в паре с *кабыльджи сай нӓп* [*qabi̯lžʲi saj ńāp*] ‘косоглазая утка’ (Чая) / *қабылӂе сайӣын пӯрыйя* ‘косоглазая утка-гоголь’ [*qabi̯lde sajjiⁿ pūri̯ja*] (Кеть). Такими существами пугала подрастающего *Иттю* его бабушка (см. *Ӣтʹтʹе*, *Имья*), запрещая ему плавать самостоятельно вниз по течению, где обитал людоед (см. *Пӯнегуссэ*). Однажды Итте не послушался бабушку и отправился в плавание в запрещенную сторону. Поймав там уток и карасей, *Итте* обнаружил, что у них обычные нормальные глаза. Он понял, что его специально обманывали, дабы он не заплывал в эти воды. *Итте* возвратился домой с добычей. В варианте с Чаи *Итте* говорит бабушке, что «внизу карасей поубавилось»; в вариантах с Оби (Ив.) и Кети он сообщает: «Караси там все с одинаковыми глазами, косоглазых нет». Бабушка встретила его ворчанием: «Вот на свой век добра добыл» и сообщила об истинной опасности: «*Итче*, *Итче*, не ходи туда, там *Пюневальдэ*-людоед съест». На другой день *Итте* с утра вновь поплыл в ту же сторону (вниз по течению реки своего обитания), и это путешествие привело его к встрече с людоедом.

Лит.: Григоровский 1879: 30; Пелих 1972: 344; Гемуев 1984: 147; Сказки нарымских селькупов 1996: 131.

НАТ

Қава-лӧсы [*qawa lōsʲ*] (С); **қовлэ лӧз** [*qowlə lōz* / *qowwi̯j lōz*] - ‘дух-предок; дух-*ковалос*; идол, кукла-*ковалос’* (Тым); **қавый лӧзи** [*qawi̯j lōsi*] (Кеть) - изображения духов членов семьи (С; Ю)

К.-л. изготовлялись из дерева или металла, причем часто мелкие металлические К.-л. считались духами-помощниками деревянных. Идолам старались придать характерные черты и выражение лица, поскольку они должны были соответствовать определенному члену селькупской семьи. Размер К.-л. мог достигать 1,2 м в длину, но обычный размер «кукол» - 30-40 см. Они имели обычно хорошо оформленную округлую голову, где рельефно обозначался нос, рот, вместо глаз вставлялись крупные бусы; ноги, руки не всегда обозначались, могли сливаться с туловищем. Фигурки одевали в рубашки или оборачивали различной материей, головы часто покрывали платками. Одежда могла быть в несколько слоев. Духов хранили в специальных культовых амбарчиках *лӧсы пӧры* (см. *Пӧры*), в их задней части, или у дома в специально для этого изготовленных кузовах, которые подвешивали на деревья недалеко от жилища, а позднее, когда появились избы типа русских, - на чердаках.

Чтобы добиться их покровительства, К.-л. обычно одевали и угощали, особенно перед промыслом. В таких случаях кукол приносили в дом, расставляли на столе и угощали. Селькупы верили, что К.-л. не только сами приносят удачу в промыслах, но и заставляют работать хозяина.

В прошлом, по крайней мере у тымских селькупов, кукол К.-л. имела каждая семья. Глава К.л. назывался *Квэттаргу* (см.). Семья К.-л. копировала действительных членов семьи. К.-л. умерших почитались в качестве духов предков. Отцовских К.-л. считалось опасным держать в доме. Если отец при жизни не передавал семейных лозов одному из чле-

нов семьи, то их надо было либо положить у могилы покойника, либо оставить в лесу.

По данным тымских селькупов, К.-л. - это человекоподобный, материализованный дух, двойник члена семьи. К.-л. имеют человеческий вид. Их надо задабривать во всех земных делах. Обитают они около «своих» семейных и культовых амбарчиков, куда им вешают приклады. Иногда показываются людям в оборванной одежде, это значит, что они не довольны приношениями. К.-л. подчинялись родовому шаману, который через них действовал во время камлания. К.-л. могли обидеть шамана: били его за то, что он их плохо одевает, преследовали шамана, если тот бросал шаманить.

См. также *Перкä*, *Лӧсы*.

Лит.: Ураев 1994; Ким 1996.

АК-М

Қäзықын ӣлай ӷтебыр [*qäzi̯qi̯n īlai ćebi̯r*] - ‘тымский зять *Итте*’ (Ю; Кеть)

К.и.т. - зять *Итте* (см. *Ӣтӷе*), проживающий на реке *Қäзы*, т.е. на Тыму. Участник небесной охоты на Лося, вместе с *Итте*.

Лит.: Кузьмина 1977: 74-76.

НАТ

Қäмача [*qämača*] (Ю; Тым)

К. - имя младшего брата, которого обижала жена старшего брата: обходилась уничижительно, плохо кормила (см. *Вэрӷы тибиӈӈäт пайӈа*). Однажды на охоте К. крикнул вслед улетающему глухарю, чтобы тот оставил ему только голову и рёбра. Старший брат удивился и спросил, почему он так крикнул. Тогда младший сознался, что его жена давно кормит его только головами и рёбрами.

Лит.: Katz 1979.

НАТ

Қампі [*qampi̯*] (С) - ‘платок’ (Средний Таз, Турухан), ‘ткань’ (Верхний Таз)

Платок играл важную роль в селькупском свадебном ритуале. Жениху давали новый платок, и он, держа этот платок, обходил вокруг невесты. Потом новобрачные садились рядом, и их головы покрывали одним большим платком. После этого начинался свадебный пир. Платок был также обязательным подарком жениха матери невесты.

Как предмет, имеющий большую ценность, платок (ткань) часто использовался в качестве жертвы духам (см. также *лыптык*).

Волшебный белый платок дает своему мужу дочь царя ветра (*Мэркыль ӧмтыль қон нäля*), и тот использует его как ковер-самолет, чтобы долететь до царя солнца *(Чӧлыт ӧмтыль қок)*.

Лит.: Варк.; Варк.: Прокофьев: 5, 8.

ОАК

Қамытырыль лӧсы [*qam(i̯)t(i̯)ri̯ĺ ĺōsɣ́*] - ‘духи-помощники «тёмного» шамана’ (С)

Шаман *қамытырыль қуп* камлал в Нижний мир и имел в помошниках К.л. - темные силы, связанные с подземным миром.

АК-М

Қамытырқо [*qami̯ti̯rqo*] - ‘камлать; шаманить в тёмном чуме’ (С) (< тюрк. *ʒ́am* ‘шаман’)

Камлание К. обычно проводилось без бубна в «темном чуме» по различным поводам: лечение, предсказание, поиск исчезнувших вещей и пр. Участники собирались до прибытия шамана (см. *Қамытырыль қуп*), разводили огонь и расстилали медвежью шкуру между костром и задней стенкой чума. Возле шкуры устанавливали ведро с тонкими стружками, а позади ставили медный ко-

тел (используемый как ударный музыкальный инструмент). Между огнем и шкурой клали палку. Если шаман при камлании К. использовал бубен, то его тоже клали на землю. Шаман приходил в своей повседневной одежде, раздевался до пояса и садился на шкуру, скрестив под собой ноги. Помощники шамана надевали ему головной убор и передник, в то время как присутствующие задавали вопросы, на которые надлежало дать ответы по окончании церемонии. Двое из присутствующих связывали шамана, опутывая все его тело веревками. По сигналу шамана его помощники тушили огонь, после чего нельзя было зажечь и спички. Через некоторое время слышался стук в котел. Шаман начинал пение, призывая своих духов-помощников и прося их развязать его. Мог появиться медведь, и присутствующие ощущали его поступь, принюхивание, ворчание. Над чумом пролетали птицы, были слышны их голоса и хлопанье крыльев. Веревка, которой связывали шамана, швырялась в лицо людям, связавшим его. Палка, лежащая на земле, оказывалась привязанной на уровне груди к опорам в чуме. Духи-помощники, взвизгивая, слетались на эту палку. Наконец, было слышно, как и шаман тяжело усаживался на палку, продолжая пение. Постепенно его голос становился тише и, казалось, удалялся. Шаман куда-то улетал. Вскоре голос шаман снова усиливался - он возвращался. Через несколько минут помощник шамана зажигал огонь. Присутствующие видели шамана, сидящего на шкуре. По его лицу и телу стекал пот, который он убирал деревянным скребком. Шаман раскуривал трубку и некоторое время отдыхал.

После отдыха начиналась вторая часть церемонии. Шаман ранил себя ножом, протыкал свое тело шомполом, загонял нож в живот. Все выглядело очень реально, хотя не проливалось ни единой капли крови. По свидетельству некоторых селькупов, были шаманы, способные вонзить в себя до 15 ножей, но продолжавшие петь и плясать, как будто ничего не произошло.

В завершение церемонии шаман отвечал на вопросы, заданные присутствующими в самом начале. Эти вопросы могли касаться любой жизненной ситуации: прогноз на предстоящий охотничий сезон, имя человека, повинного в дурном поступке, место потерянных вещей и др. Одним из элементов церемонии было гадание на колотушке *қапшит*, при помощи которой можно было узнать, кто наслал порчу на того или иного из присутствующих.

Дети и женщины не допускались на камлание.

Лит.: Прокофьева 1981; Gemuev, Pelikh 1999.

АК-М

Қамытырыль қуп [*qamiʈiɾiɻʹqup*] - ‘шаман’ (С)

Шаман К. камлал в темном чуме без бубна (см. *Қамытырқо*), во время камлания садился на медвежью шкуру, что означало его связь с духами Нижнего мира. У этого шамана не было полного костюма, а из шаманских аксессуаров он имел лишь головной убор, фартук-нагрудник, колотушку, иногда бубен. Однако, имея такие аксессуары, шаман не пользовался ими во время камлания, по крайней мере перед публикой. Шаман работал с помощником, повторявшим песни шамана, в обряде могли принимать участие также помощники-танцоры. Шаман К. также лечил заговорами и делал предсказания при посредничестве духов.

Лит.: Прокофьева 1981; Ким 1997; Gemuev, Pelikh 1999.

АК-М

Қāқа [*qāqa*] - ‘могила; могильная душа’ (С)

Эту душу может иметь только человек. После смерти душа К. уходит вместе с телом в могилу. Лишь в исключительных случаях она задерживается на поверхности земли и превращается в духа-помощника шамана. Возможно, душа К. имела тесную связь с большим пальцем: *қāқаль муны* ‘большой палец’, букв. ‘могильный палец’, поскольку душа К. - специфически человеческий атрибут.

Считалось, что человек, потерявший большой палец, превращается в зверя.

Лит.: Пелих 1980; Ким 1997.

АК-М

Қақаль эты [*qaqaľ ɛtɟ*] - ‘кладбище’, букв. ‘могильное (мертвецкое) стойбище’ (С: Турухан)

В настоящее время на Турухане это словосочетание помнят лишь единицы, а те, кто помнят, отмечают, что так говорили в старину. Сегодня кладбище называют *латтарыль мэкты* (см.).

См. также *Кага*, *Қақальэтыль тэтты, Қақальэтыль кынēк.*

Лит.: ПМ Казакевич 2003.

ОАК

Қақальэтыль *кынēк* [*qaqaľ ɛtɟľ kɟnək*] - букв. ‘могильного (мертвецкого) стойбища устье реки’ (С: Турухан)

В варианте сказки о мальчике, сыне шамана, возвращавшемся с неба на землю в обличье гагары (см. *Мēчіпо*) и убитом людьми, который был записан на Турухане в с. Фарково в 2003 г., такое название получает место, где жили люди, убившие мальчика-гагару, сварившие и съевшие его и поплатившиеся за это жизнью. Рассказчик перевел это название как ‘проклятое устье реки’.

См. *Қақальэтыль тэтты.*

Лит.: ПМ Казакевич 2003.

ОАК

Қақальэтыль тэтты [*qaqaľ ɛtɟľ tɛttɟ*] - букв. ‘земля могильного (мертвецкого) стойбища’ (С: Турухан)

Это словосочетание на Турухане знают сегодня немногие. Переводят его либо как ‘кладбище’, либо как ‘проклятая земля’, что тоже понятно, ибо земля мертвецкого стойбища, естественно, воспринимается как враждебная жизни, а значит, несущая на себе проклятие.

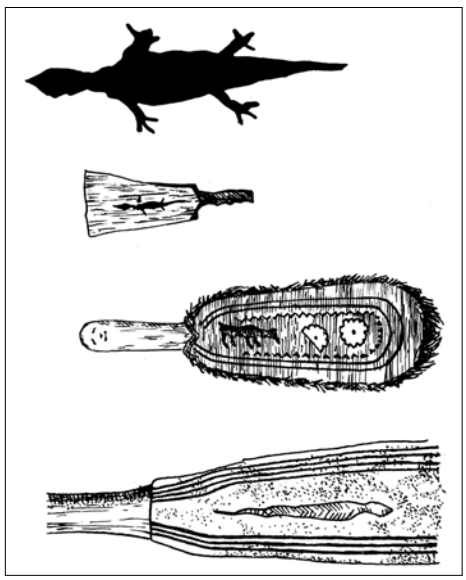
См. *Қақаль эты, Қақальэтыль кынēк.*

Лит.: ПМ Казакевич 2003.

ОАК

Қапшит / қапшин [*qapšɨt / qapšɨn*] - ‘колотушка для шаманского бубна’ (С)

Это первый шаманский атрибут, который изготавливали сородичи в процессе обучения нового шамана и обретения им параферналий. На Тазе колотушку изготовляли мужчина из рода Орла и мужчина из рода Кедровки - представи-



Шаманские колотушки. *(Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М., 1954)*

тели обеих брачных половин северных селькупов. По представлению селькупов, колотушка делается из дерева, растущего на семиямном болоте около жилища Жизненной Старухи *Ылынта кота* (см.). В этом болоте растут три дерева, среди которых «колотушковое дерево». Из этого дерева *Ылынта Кота* разрешает шаманам делать колотушки. В реальности для изготовления колотушки берется планка из березы или кедра, причем признаком дерева, годного для колотушки или бубна, является наличие не его верхушке семи прямых веток с правой (солнечной) стороны. Колотушка имеет форму слегка изогнутой овальной лопасти весла с ручкой. Функционально колотушка может являться веслом шамана, когда он путешествует по шаманской реке. Размеры колотушки, описанной Е. Д. Прокофьевой: длина колотушки около 46 см, лопости 29 см, ручки 17 см, ширина лопости 6 см. Тымский шаман Алексей Карлыгин имел колотушку размером: 37 х 7 см, длина рукоятки - 11 см.

Вогнутая внутренняя сторона колотушки разделяется вдоль слегка выступающим ребром на две части. Половинки, образующиеся таким образом, раскрашиваются в разные цвета: синий (или черный) и красный. Синяя (или черная) половина представляет собой подземный мир, красная - небесный. Посередине, на границе этих половин прикрепляется сделанное из железа изображение змеи, ящерицы или выдры - духов подземного, подводного и Среднего (земного) мира. С выпуклой, наружной (ударной) стороны колотушка обклеена шкурой со лба дикого оленя-самца. Такая колотушка предназначена для камлания и в Нижнем и в Небесном мире.

К., предназначенную для камлания в Верхний мир, делали обычно из берёзы и обтягивали с наружной (выпуклой) стороны шкурой со лба оленя или оленьим камусом. Предназначенная специально для камлания в Нижний мир колотушка изготовлялась обычно из кедра и обклеивалась шкурой со лба медведя; иногда колотушку обтягивали шкурой выдры для обращения в подводно-подземное пространство. Колотушка тымского шамана Алексея Карлыгина была с одной стороны подбита медвежьей шкурой, с другой - листовой медью, на которой точками изображены сверху - человек, снизу - ящерица. Некоторые шаманы имели две и даже три колотушки. Например, тазовский шаман (*сумпытыль қуп*) Игнат Иванович Чекурмин имел две колотушки: оленью - для камлания в Верхний мир и медвежью - для камлания в Нижний мир. Последняя была обклеена мехом с медвежьей лапы, на лицевой стороне было металлическое изображение духа, от которого остался четкий след. На конце рукоятки колотушки вырезали изображение лица *қапшитыль лӧсыль вәнты* - ‘лицо духа колотушки’ (такое имелось, например, у другого тазовского шамана, Максима Безруких). В верхней части рукоятки имеется отверстие, в которое продет замшевый ремешок с двумя трубчатыми подвесками.

Получив колотушку, молодой шаман *сумпытыль қуп* начинал камлать, используя только этот предмет, при этом бил себя по левой ноге и пел свои первые песни. Колотушка и в дальнейшем использовалась не только вместе с бубном, но и самостоятельно, ее применяли разных рангов шаманы для предсказаний: шаман подбрасывал колотушку вверх и следил, как она упадет. Если колотушка падала внутренней (раскрашенной) стороной вверх, то шаман предсказывал удачу, если сверху оказывалась её обклеенная мехом сторона - то беду. Колотушку кидали три раза. Колотушка являлась и орудием лечения. Касаясь колотушкой больного местя, шаман «извлекал» из

больного проникшего в него злого духа. При помощи колотушки шаман мог «внедрить» душу больного обратно, касаясь ею головы. После смерти шамана колотушка уничтожалась вместе с бубном. С нее снималось и сохранялось лишь металлическое изображение духа, которое впоследствии приделывалось к новой колотушке. Новая колотушка «оживлялась» вместе с бубном (см. *Илäптықо*).

См. также *Нуңа*.

Лит.: Прокофьева 1941; Ураев 1994; ПМ Максимовой.

АК-М

Қара [*qara*] - ‘журавль’ (С)

Журавли были духами-помощниками шамана, летящими к нему со всех сторон на звуки бубна.

Лит.: Прокофьева 1961

АИК

Қāрба лōзи [*qārba lōsi*] - ‘карбинский (в ю. Карбиных) *лоз*’ (Ю; Кеть)

Идол духа-покровителя (см. *лōсы*). Принадлежал целому племени или роду. Был сделан из латуни и имел вид и величину сидящего человека. Он «остался от древней Чуди» (см. *Чудь*). Хранился в амбаре, который был заполнен соболями, лисицами и другими дорогими жертвами, так как К.л. пользовался почетом и уважением во всей окрестной местности. В середине XIX в. амбар был сожжен пришедшими в эти края тунгусами «в отмщение жителям за какую-то обиду». К.л. не сгорел полностью, но утратил от огня первоначальный вид, и его сочли «умершим».

Лит.: Кастрен 1860: 296.

НАТ

Қар-ира [*qar ira*] - ‘журавлиный старик’.

Имя сильного шамана, героя одной из шаманских легенд, записанных Л.А. Варковицкой. Его хватают представители русской администрации по обвинению в массовых убийствах эвенков (*туңус*), однако, увидев, как он без вреда для себя протыкает свое тело раскаленным железом, открывая внутренности, а потом это раскаленное железо проглатывает, пугаются и отпускают его.

Лит.: Варк.: 42.

ОАК

Қарунья [*qaruńja*] (Тым)

К. (в записи Г. И. Пелих - *Гарунья*) - один из трех героев сюжета о происхождении народа *чумылькупов* (часть южных селькупов). Приплыл он на лодке «в край моря», поднялся на высокий мыс, где встретился с *Тумуньей* и *Итошкой*. Им пришлось бороться со стариком с длинной бородой из ямы (см. *Чӯт ылғыт ара*). Все трое стали жить с его дочерью. От них и пошел народ *чумылькупов*. Подобный сюжет зафиксирован и у северных селькупов: [Головнев 1995: 495-498].

Лит.: Пелих 1972: 329-330.

НАТ

Қасак [*qasak*] - ‘казак’ (С)

Персонаж легенд об удалых селькупских богатырях-разбойниках прошлого, воплощающий власть царской администрации в регионе. Самый популярный сюжет - рассказ о проделках любимого героя селькупского фольклора *Ичи*, который, подобно Насреддину, обманывает богатого и жадного, но простоватого купца, выманивает у него деньги и в конце концов завладевает всем его имуществом.

ОАК

Қаты [*qatɨ*] - ‘ноготь; коготь; копыто’ (С)

По поверьям, бытующим у селькупов, если с ноги срезать в течение нескольких дней ногти и подсыпать их в суп, то человек, съедающий такой суп, постепен-

но обессилеет. В одном предании рассказывается, как в стойбище появился охотник, который был удачливее всех других и приносил с охоты очень много зверей и птиц (под мышкой у него были крылышки, благодаря чему он мог догнать любого зверя и птицу). Его ленивая жена, которой надоело обрабатывать добычу, по совету знахарки стала подсыпать в суп мужу ногти со своих ног. На седьмой день муж так обессилел, что не мог встать с постели и идти на охоту. Когда же охотник вышел на улицу и поднял руки к небу, какая-то сила подняла его, и он улетел на небо, а ленивая жена заболела и вскоре умерла. Ср. также *Қӧсы* ‘мозоль’.

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Қа̄ [*қа̄*] - ‘береза’ (С)

Береза (так же, как кедр и лиственница) считается священным деревом фратрий Орла (см. *Лімпы*) и Кедровки (*Қӧсырӓ*). Согласившись заняться лечением больного, шаман во время камлания использует белого и черного оленей. Белого оленя привязывали к жертвенной березе. К ней же привязывали полоски белой материи. Шаман, срезав шерсть с белого оленя, начинал кричать в направлении Верхнего мира, выясняя, нет ли там души больного. После этого белого оленя отпускали, привязав к его уху белый лоскуток.

Из березы (или из лиственницы) делали новорожденному люльку. Если при изготовлении люльки дерево ломалось, плохо гнулось, считалось, что ребенок умрет.

По мнению селькупов, береза, как и остальные священные деревья фратрий, связывала небо с землей.

Лит.: Варк.: 6; Прокофьева 1961

АИК

Қӓлык [*қӓлʲык*] (мн.ч. *қӓлыт*) - ‘ненец, ненцы’ (С)

В богатырских эпических сказаниях и легендах северных селькупов К. - традиционные их противники, враги, нападающие на селькупские стойбища, забирающие себе селькупских женщин, но в конечном счете всегда терпящие поражение от доблестных селькупских воинов. Соответственно в текстах речь часто идет о ненецком войске (*қӓлыль мӱты*), как правило, состоящем из тридцати человек, ненецком богатыре (*қӓлыль мӧтыр*), ненецком предводителе (*қӓлыль қок*). Специального слова для обозначения энцев у селькупов нет, и *қӓлыт* может рассматриваться как недифференцированное обозначение и энцев, и ненцев. В текстах встречается дочь богатого ненца *(қӓлыль нӓля*), на которой женится селькупский герой. Однако жена-ненка ненадежна, при возникновении селькупско-ненецкого военного конфликта она предает своего мужа, переходя на сторону сородичей (правда, предательницей может оказаться и жена-селькупка). В одном тексте, записанном уже в 1970-е годы, говорится о ненецком шамане (*қӓлыль пэляӄӄыны тӧтыпы*), состязавшемся с селькупским шаманом (*шӧлькумыль пэляӄӄыны тӧтыпы*) и потерпевшем от него поражение. В селькупской фольклорной традиции ненцы - всегда богачи, и главное их богатство - олени. У ненецкого стойбища тундра обычно бывает так истоптана оленями, что кажется, «будто муравейник прошелся»: все подобрано, не осталось ни травинки.

Существует селькупская легенда, объясняющая, почему у ненцев оленей много, а у селькупов мало. Когда-то селькуп с ненцем вместе жили, вместе хозяйство вели, вместе оленей пасли. Однажды вечером ненец предложил селькупу сыграть в перетягивание косточки. Для

этого взяли косточку из коленного сустава оленя. «Кто перетянет косточку, - говорит ненец, - тому и отойдут все олени». Ненец взялся за большую сторону косточки, а селькуп за маленькую, и стали тянуть, каждый в свою сторону. Тянули, тянули, ненец посильнее дернул - и выскочила косточка из рук селькупа, осталась у ненца. Так и отошли все олени ненцу. Согнал он своих оленей и собрался кочевать, но немного оленей все-таки селькупу оставил, чтобы тот с голоду не умер - все же столько лет они вместе прожили. С тех пор ненец всегда с оленями, а у селькупа оленей совсем мало.

К. фигурирует и среди охотников, преследовавших лося (см. *Пӓққы*) и попавших на небо. Вместе с ним идут селькуп и эвенк (*туӈус*) (вариант легенды, записанный на Нижней Баихе в 1941 г.) или селькуп, кет (*қонныk*) и хант (*лаӈаль қуп*) (вариант, записанный на Верхнем Тазу в 2002 г.). К. отличается от своих спутников прежде всего тем, что готов есть мясо сырым, поэтому ему не нужен котел, который несут на себе кет или селькуп.

Лит.: Варк.: 23, 26, 31, 32, 34, 38; ПМ Казакевич.

ОАК

Қве [*qwe*] - ‘берёза’ (Ю)

По представлению селькупов, берёза - светлое дерево, «дерево начала жизни». Из берёзы делают детскую колыбель.

Селькупы использовали К. также в качестве жертвенного дерева, по которому шли просьбы людей к богу (см. *Ном*). Наиболее часто жертвенные К. отмечены в бассейне р. Васюган у хантов и *чумылькупов*. Также священная К. отмечена на Оби у иванкинских селькупов. Во всех остальных районах обитания южных селькупов в качестве жертвенного дерева чаще выбирают сосну.

Лит.: Яковлев 1989.

НАТ

Қвēджьэтэл табек [*qwēǯ̌i̯tɨl′ tabe·k*] - ‘красивая белка’ (Ю; Чижапка, Тым)

К.т. - спутница Лешачки (см. *Мачын нэйд*), «собака» Лесного Духа (см. *Мачыль лōз*). У такой белки на голове (шее) повязана красивая лента, расшитая бисером. В эту белку ни в коем случае нельзя стрелять, иначе рассердится *Мачын нэйд* или *Мачыль лōз*, и тогда пропадет у охотников промысловая удача, уйдет зверь из леса, а тот, кто стрелял в нее, сойдет с ума. В месте, где показалась белка с лентой, нужно оставить жертвенный приклад: повесить на дерево лоскутки ткани, оставить деньги.

Лит.: Ким 1997: 190-191; Пелих 1972: 333, 338.

НАТ

Қвели [*qweli*] (Ю)

Название древнего исчезнувшего народа. У тымских селькупов К. - народ, живший на оз. Польто Третье (см. *Пōльто нāгур*). Занимались рыбалкой и промыслом бобров. Жили в балаганах. Их селение разрушил богатырь, поселившийся рядом на речке Польто, в отместку за то, что они схватили и не отпускали его жену. Вместе со своим братом они сделали железные стрелы и перебили всех К. С тех пор «не стало в том месте людей».

Селькупы р. Кеть термином *қвели*, *қвелуӈқуп* называют эвенков (тунгусов). См. также *Чудь*.

Лит.: Пелих 1972: 333-334.

НАТ

Қвэлыль лōз - ‘рыбий дух’ - см. *Ӱдыйӷуль лōз.*

Қвэччы [*qwɐččɨ̨*] - ‘город’ (Ю)

В богатырских текстах город нередко упоминается как место обитания царя, его сыновей и дочери. Именно в город

стремится попасть каждый богатырь, чтобы высватать или выкрасть себе невесту. Город обычно стоит «наверху» («в город наверх поднялся»), на берегу реки (в тексте про кёнгинского богатыря конкретно упоминается р. Обь). Подходы к городу охраняет заводь, через которую не пройти («в седьмой день пришли к трём устьям Кадыски; пришедши, встретили заводь; она задержала их, и гребли до поту, хотели пройти»). Богатырь *Кат-Ман-Пуч* (см. *Қэт-ман-пуччо*) догадался, что нужно бросить в заводь деньги по обе стороны лодки, и тогда им удалось пройти. Подход к городу преграждают также рыбы («у города стоят семь больших рыб»); пройти можно, только ступая по их головам. Обычно город царя густо заселен, этот факт отмечается сообщением, что над ним «дым сидит» - поднимается от многочисленных очагов его жителей. В момент прибытия богатыря в город там, как правило, идет пир в доме царя. Пируют либо царь с сыновьями, либо царь с прибывшими ранее богатырями: «Царь и его семь сыновей сидят вокруг стола и пьют. И пьют они целых семь дней»; «в этот город они пришли. В избе - все пьяные».

Высватав или украв невесту, герою обычно приходится убегать из города. Непосредственно за городом начинается первая битва с врагами, и далее битвы неоднократно повторяются на всем обратном пути до дома.

Кроме города царя, у богатырей обычно есть «свой» город, который они охраняют и защищают, не щадя сил.

Лит.: Кастрен 1860: 299-301; Castrйn 1855; Katz 1979; Костров 1882: 6-9; Плотников 1901: 209, 211; 1947: 201; Дульзон 1956: 185, 190; Пелих 1972.

НАТ

Қэққы [*qɐqqi̯*] - ‘прорубь, лунка во льду’ (С)

Помимо чисто утилитарного значения - отверстие для зимнего лова рыбы, - прорубь рассматривается в фольклоре как отверстие, соединяющее мир людей с Нижним миром. Так, в эпическом сказании о шамане *Каӈырсыля* (см. *Каӈырса*) герой слышит сквозь прорубь, что говорят о нем богатыри Нижнего мира.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 4.

ОАК

Қэлыльтӧ [*qɐ̄li̯ĺ tō*] - ‘рыбное озеро’ (С)

Озеро в Красноселькупском районе, о происхождении названия которого и связанного с ним культа рассказывает сказка. Одна женщина, у которой в голодный год умерли от голода все дети, родила ребенка, скользнувшего в озеро и превратившегося в рыбку, после чего в озере появилось много рыбы и голод кончился, но сама мать умерла. Перед смертью женщина сказала мужу: «Ребенок сейчас родится, я умру. Ты нас на дереве вырежи возле дома». Муж изготовил идолы и установил их на берегу озера. До сих пор проезжающие по озеру люди приносят жертвы женщине, которая одна всех людей рыбой накормила.

Лит.: П.М Кузнецовой 2002.

АИК

Қэты [*qɐ̄ti̯*] - ‘мудрость, в особенности - шаманская мудрость’ (С)

К. проявляется в умении демонстрировать фокусы или совершать чудеса, делать предсказания и т.п., отсюда - *қэттыӄо* ‘предсказывать; совершать чудеса’; *қэтыпоӄы* ‘страшно, удивительно’. См. также *Қэтыль қуп.*

Лит.: Очерки 1993.

АК-М

Қэтыль қуп [*qɐ̄ti̯ĺ qup*] - ‘знахарь, предсказатель; шаман; священник’ (С);

қ̄дызен [*qē̄tị̈sen*] (Кеть), **қ̄дәхуль қуп** [*qē̄tị̈hulʹ qup*] (Чижапка) (С; Ю)

У тазовских и туруханских селькупов шаман К. был прежде всего знахарем, обладал даром ясновидения, мог предсказывать судьбу, имел особые способности (см. *Қ̄ты*), мог показывать трюки и фокусы.

На Чижапке почти в каждой семье был свой шаман К. Шаманский дар передавался от отца к сыну. Когда будущий шаман взрослеет, к нему являются духи, учат его положить на семь дорог жертву: на дорогу в воде, на дорогу к богу, в огонь, вниз и еще на три дороги. Духи говорят, что именно нужно принести в жертву, когда человек становится шаманом.

Шаман К. противопоставлен «смертным селькупам» (см. *Қулыль сӧлькуп*): его организм устроен иначе (у шамана нет души, в его голове сидят духи), шаман может отличаться дурным нравом или поведением, шамана хоронят необычным образом: «Когда шаман К. умрет, голову его прочь отрежут, в такой гроб положат».

К. мог шаманить без света, т.е. в темном чуме (см. *Қамытырқо*): «Люди в чуме вечером соберутся, шамана в сеть завернут, свет потушат, он (шаман) куда-то денется».

Шаман этого ранга занимался врачеванием. Если шаман К. брался лечить больного, то приносил белый платок и колотушку, чтобы сделать предсказание об исходе болезни. Иногда К. шаманил с помощником, расстилал платок, пел, играл на *пынгере* (см. *Пыӈкыр*), вызывал духов-помощников, бросал колотушку (см. *Қапшит*). Если колотушка падала вогнутой (раскрашенной) стороной вверх, то можно было приступать к лечению больного. Иногда для успешного лечения требовалась значительная жертва, например чья-то душа (по рассказам, за душу отца требовалась душа ребенка). В таком случае, если отец поправлялся, то ребенок умирал. При лечении К. использовал прием превращения в медведя, чтобы испугать болезнь: «Шаман, он медведя (букв. ‘зверя’) шкуру на себя самого оденет, он эту болезнь прочь (букв. ‘вниз’) прогоняет, человек поправится»; «Шаман на него (больного) вскочит, медведем обернется, этот человек испугается, болезнь прочь убежит».

Шаман К. мог сильно вредить людям: если шаман на дороге охотника стоит, то добычи не будет.

После крещения тымские, нарымские, кетские селькупы словом К. обозначали церковнослужителей.

Лит.: Ким 1999.

АК-М

Қ̈ішқ̈ä [*qi̯ĭ̯šqä*] - ‘звезда’ (С)

По отрывочным сведениям, которые сохранились в сказках или в языковых идиомах, можно воссоздать картину старых астрономических представлений селькупов. Так, черт-старик, разыскивающий *Ичу* (см. *Ича*), пересчитывает звезды на небе: не появилась ли лишняя звезда в семизвездном созвездии (возможно, в созвездии Большой Медведицы), то есть не ушел ли *Ича* на небо. В другой сказке черт-старик обнаруживает, что на небе не хватает одной звезды и находит *Ичу* на дереве.

По свидетельству Г.Н. Прокофьева, селькупы верят, что «звезда на небе - это паук» (*поқ̈қыля кыта* - букв. ‘паутинка-муравей’). Сходства паука с мерцающей, лучистой звездой совершенно достаточно, чтобы умозаключить, что «паук - звезда, провалившаяся с неба». Но звезды, по мнению молодых селькупов 1920-х гг., не только пауки, но и «корни деревьев, растущих на первом небе… Снизу глядя, этакой корень и представляется в виде

звезды. Летом их не видать, потому что там наверху в это время пурга бывает».

См. также *Қішқäль вəтты*, *Қішқäль пōрä* (в южной традиции - *Қэшкасайла*).

Лит.: Варк.: Прокофьев; Очерки 1993: 19; Прокофьев 1935: 102.

АИК

Қішқäль вəтты [*qi̯ɛ̆qäl' wɐ̯ttɨ̯*] - ‘Млечный Путь’, букв. ‘звездный путь’ (С)

С этим названием связан миф, в котором рассказывается о том, как *Ия* (см. *Ӣя*, *Ӣ*), не послушавшись отца (небесного бога - см. *Ном*), предупреждавшего сына о возможной пурге на небе, отправился на охоту на лыжах, а когда началась пурга, снял лыжи, сел и замерз. На небе остался след от лыж, который и есть Млечный Путь, *Ӣн тольчыль вəтты* (см.) = К.в. По другой версии, два брата, оставшись сиротами, решили, что один (*Ича*) останется жить на земле и смотреть за жизнью людей, а второй (*Ӣй*) пойдет на небо и будет ходить по небу, наблюдая сверху за жизнью людей. Дорога *Ия*, которая тянется по небу, и есть Млечный Путь (*Нӯн ӣт вəтты* ‘путь божьего сына’). Иногда рассказывается, что «Млечный Путь - это невод *Ия*, который он по вечерам развешивает, нацепив на Полярную звезду, для просушки. Невод мокрый, в нем застряла рыбья чешуя, потому он так сверкает». Представлялся Млечный Путь и «ночной радугой (мостом)», которая задерживает злое начало ночи, тьму. Образуется он из дыма и искр от очага священного чума Небесной старухи-матери (см. *Ильнта кота*).

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002; Прокофьева 1976: 108, 111; Прокофьева 1961.

АИК

Қішқäль пōрä [*qi̯ɛ̆qäl' pōrä*] - ‘Полярная звезда; Большая Медведица’, букв. ‘звездная заводь’ (С)

По предположению М. А. Кастрена, Е.А. Хелимского, А.Е. Аникина, когда-то название Полярной звезды было *Қішқäль пōры* (букв. ‘звездный лабаз’), что, впрочем, не подкрепляется никакими селькупскими мифами, но совпадает с данными многих языков Сибири - в отличие от наименования ‘звёздная заводь’, которое применяется также к созвездию Большой Медведицы, и смысл которого раскрывается в южноселькупских мифах. Данное сочетание встречается и в обороте *Қішқäль пōрä іннä колимōтыңа* ‘Большая Медведица обернется’ (букв. ‘вверх повернется’), что означает наступление рассвета (ср. также *Кала*). Созвездие Большой Медведицы называют также *Пäққы* ‘Лось’ (см.), а Полярную звезду – *Нутқыль қішқä* ‘неба срединная звезда’.

Лит.: Варк.: 7; Прокофьева 1976: 108; Пелих 1998: 57-58; Кузнецова 1999: 71-72; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Қō [*qō*] - ‘ухо’ (С)

Слух очень высоко ценился охотниками, о чём свидетельствует, например, южно-селькупская сказка о приоритете слуха перед зрением. Однако в фольклоре К. предстаёт в разных смыслах и в разных ситуациях. Во многих сказках северных селькупов встречаются эпизоды с отрезанием ушей. В одних текстах отец отрезает уши у своей дочери, прячет их на земле, прикрыв хвойными ветками, и уезжает, оставив дочь жить в чуме одну (отселение дочери означает желание и готовность родителей выдать ее замуж). Дочь рассердилась на родителей, не хотела с ними общаться. Нашедший ее уши и приклеивший их девушке герой стал ее мужем и помирил ее с родителями. В других текстах уши отрезаются героем сказки у побежденного им черта, который становится безухим товарищем, спутником героя, то есть таким образом происходит приручение черта.

Ухо, по представлениям древних селькупов, принимает и хранит информацию. Считается, что, если ухо уколоть стеблем конопли, корешком травы, человек умирает - именно так поступила коварная ведьма *Томнэнка* с девушкой Нэтэнкой (см. *Тӧмнäӈка*, *Нäтäӈка*). Напротив, если пером пощекотать ухо, из глаз брызнут слезы и мертвый человек оживет.

Заглянув в ухо, можно увидеть иной мир, проникнуть в какую-то тайну: в ухе отца сын-котенок нашел ключик от седьмой двери, за которой было что-то, что его «так ударило, в угол отлетел». Если заглянуть в ухо старухи (по одной из версий, матери божьего сына), то можно увидеть, как там «люди шьют, разминают (шкуры), скоблят». Интерпретация данного эпизода может быть разная, в том числе нельзя исключить вариант, что во владениях старухи происходит «кройка и шитье» человеческой жизни.

Ухо - канал связи как с внешним, так и с потусторонним миром (последнее доступно только шаманам). Если кто-то не хочет, чтобы стало известно о задуманном им недобром деле, он собакам заливает клеем уши (в другой сказке - жиром): именно так по наущению черта его дочь поступила с собаками мужа, чтобы они не могли помочь хозяину. Однако птенчики выклевывают то, чем залиты уши; собаки слышат, что рубят дерево, на котором прячется от черта их хозяин, бегут на помощь и спасают его. Шаман, возвращаясь на землю после своего путешествия в иные миры, слышит то, что простым людям слышать не дано: как ветер шумит, как большой крылатый зверь позади дыма от огня остался.

Лит.: Варк.: 3, 2, 5, 7; Варк.: Прокофьев; Очерки 1993.

АИК

Қовлэ лӧз - см. *Қава-лӧсы*

Қӧкытыль кэса [*qɔ̄kɨtɨlʹkɛ́ča*] - ‘безухий товарищ’ (С)

Прозвище черта, над которым одерживает победу селькупский сказочный герой *Ӣ* (см. *Ӣ*, *Ӣй*). Победив черта, *Ӣ* отрезает ему уши, вынимает желудок, заменяя его на птичий, дабы умерить огромный чертов аппетит, и заставляет себе служить. См. также *Ынтäлькытыль кэса*.

Лит.: Варк.: 47; ПМ Казакевич 1999.

ОАК

Қолд [*qold*] (Нарым), **Қолту** [*qoltu*] (Кеть), **Қвай** [*qwaj*] (Обь: СиС, Тайз.), **Қолты** [*qoltɨ*] (С) - ‘Обь; Енисей; Таз; вообще большая река’ (Ю)

Помимо определения как «большой реки», слово К. интерпретируют следующим образом: «Обь - это жизнь, а всё остальное - только «около». «Обь (*Қолд*) - это дорога». «Текущая Обь - это спокойствие, покой. Красота всего мира в ней». «Обь продолжает Млечный Путь на земле. Млечный Путь на небе - это каменная река, которая переходит на землю и течёт Обью, связывая собой мир» (Обь: Ласк., Ив.; Парабель). Бушующая Обь - это «загулявшая», «пьяная» река.

Река Обь до сих пор воспринимается селькупами как сущность с женским началом: «Обь - это, наверно, женщина, может быть, бабушка». Весной, когда основной лёд уходит, а малая его часть опускается под воду, не успев еще растаять, такое состояние реки сравнивают с состоянием женщины после родов, «когда не всё еще очистилось». Чтобы скорее всё «вышло», люди «помогают» реке: в момент, когда лёд-топляк толкнёт обласок, надо позади себя тихонько опустить в воду красную тряпочку. «Не бросить, не сделать это у всех на виду, а именно тихо и незаметно опустить».

Селькупы в первый день весеннего ледохода к Оби несли жареную рыбу,



Обь около пос. Молчаново. Фото *Н.А. Тучковой*

хлеб, позднее - пряники, конфеты и т.п. Все жители посёлка выходили на берег. Шептали воде что-то (каждый своё, экспромтом). «Спасибо, говорили, Матушка-Обь, что зима прошла, что холода пережили. Просили её дать еще время жизни». Кто-то уже не Матушку-Обь просил о благополучии, а молился по-христиански: «Кто во что верил, тот то и шептал, но выходили на берег все» (Обь: Ив., Инк., Иг.).

Лит.: Кастрен 1860: 258; Шатилов 1927; Тучкова 1999.

НАТ

Қомтäль пӧтыр [*qomtäl′pɔ̄tiɣr*] - ‘золотая (денежная) завязка на бокарях’ (С)

Имя мужа *Томнэнки* (см. *Тӧмнäӈка*), которого она выбирает по завязке на бокарях.

Лит.: Варк.: 27, 39; Очерки 1993: 3; ПМ Казакевич 2002, 2003.

ОАК

Қонныk [*qonniɣk*] (мн.ч. *қонныт*) - ‘кет, кеты’ (С)

У кетов и селькупов очень много общего и в материальной культуре, и в фольклоре. Кеты - традиционные брачные партнеры селькупов. В фольклоре речь часто идет о дочери кетского старика (*қонныль ират нäля*), на которой герой либо собирается жениться, либо уже женат. Кроме того, распространен сюжет о состязании кетского и селькупского шаманов (*қонныль тӓтыпы ира* и *шӧльқумыль тӓтыпы*), селькупский приходится кетскому зятем.

В некоторых версиях рассказа о чудесной охоте, заведшей участников на небо и превратившей их в звезды (см. *Пäққы*), К. является участником этой охоты. Вообще, набор участников в разных версиях колеблется: в записи 1941 г. это ненец (*қäлык*), селькуп и эвенк (*туӈус*), в записи 2002 г. - ненец, сель-

куп, кет и хант (*лаӈаль ӷуп*). Интересно, что с появлением среди участников чудесной охоты К. к нему переходит функция, ранее выполнявшаяся селькупом, - возвращение за котлом.

Лит.: Варк.: 23; ПМ Казакевич 2002, 2003.

ОАК

Ӷōӈ [*qōŋ*] - ‘князь, царь, хозяин’ (Ю; Кеть)

К. - хозяин семикомнатной пещеры (см. *Сēлдӯ сӯндый квотм*); хранитель мази *Путур* (см.).

Лит.: Гемуев 1984: 141.

НАТ

Ӷоӈ Мытыка [*qoŋ miṭiǰka*] - ‘вождь Мытыка’ (С)

У Л. А. Варковицкой - ‘бог Мытыка’, живет на небе, присвоил себе наследственные рыболовные угодья *Ичи*, гибнет от руки *Ичи*, когда тот вместе с братьями (духами-помощниками) в бою отстаивает свое право на отцовское наследство (см. *Ича*).

Лит.: Варк.: 4.

ОАК

Ӷōӈат ӣлат [*qōŋat īlat*] - ‘сыновья царя’ (Ю; Обь: Ив.)

По преданию, текст которого якобы раньше исполнялся в виде песни, К.и. жили со своим народом в тёплой стране у каменных гор с плоскими вершинами рядом с большой водой. Пришла на их землю беда: «камни, огонь и вода перестали служить людям, пошли на них». Отец (см. *Āмдыль ӷōӈ*) нарисовал вокруг себя круг, разделил его на 5 частей, в каждую сторону отправил сына с частью своего народа. Два младших сына сначала вместе шли и только потом разделились. Шедшие на новые земли встретили на своем пути длиннолицых, свирепых и жестоких воинов. После битв с ними осталось у идущих на новые земли мало людей - «некоторые роды целиком исчезли, а иные в половине остались».

Лит.: Кудряшова 2000: 228-229.

НАТ

Ӷōӈат нэ̄ [*qōŋat nē*] - ‘дочь царя-владыки’ (Ю; Обь: Ив.)

К.н. жила со своим отцом и пятью братьями (см. *Āмдыль ӷōӈ*, *Ӷōӈат ӣлат*) в тёплой стране у каменных гор с плоскими вершинами рядом с большой водой. Отец ее очень любил и допускал ко всем своим делам. Была она мудрой и властной.

Лит.: Кудряшова 2000: 228-229.

НАТ

Ӷопы [*qopi̯*] - ‘шкура животного; кожа человека, птицы; кора; кожура’ (С)

По представлениям древних, человек может приобретать свойства животного или птицы через их оболочку (шкуру или кожу), превращаться в соответствующего представителя фауны. Человек, надевая шкуру или кожу животного, может превращаться в него или приобретать какие-то свойства этого животного. Так, *Ёмпа* (см. *Йомпа*) взял шкурку птенца мышелова, размял ее, растянул, к спине прилепил, полетел через море. Иногда превращение может происходить в другое животное, нежели то, шкура которого была использована. Например, шаман, поднявшийся на небо, чтобы спасти заболевшего ребенка, заворачивает его в оленью подстилку (*таӷӷаш*) и бросает на землю, куда ребенок опускается в виде птенца гагары (*мōчыпо / вōчыпо*).

Лит.: Прокофьев 1935: 106; Варк.: 1.

АИК

Ӷорӷы [*qorqi̯*] - ‘медведь’ (С)

Это один из главных персонажей селькупского бестиария, наиболее почитаемое священное животное у селькупов. Как и у многих других северных наро-

дов, медведь может выступать как первопредок, тотем (отсюда фамилия *Каргачевы*), как божество и как черт (*лӧсы*), как помощник шамана и в ряде других ипостасей.

Ритуалы, связанные с охотой на медведя и разделкой его туши, демонстрируют представления об отсутствии различий между человеком и медведем, приятие человеком медведя как родственного человеку существа. Это сказывается, в частности, в снятии шкуры с убитого медведя, которое трактуется как действие, производимое по отношению к человеку и сопровождаемые призывом: «Ну-ка, поищем вшей!». Ту же тему родства человека и медведя отражают широко распространенные эвфемистические названия типа ‘дедушка, дед, старик’. Возможно, отголоском этого древнего ритуала воспитания медведя в человеческой семье является селькупская сказка о воспитании медвежонка охотником, подобравшим его, а затем отпустившим жить обратно в лес с привязанной к лапе костяной пластинкой, чтобы случайно кто-нибудь не выстрелил в этого медведя.

Медведь - хозяин леса. В одной из сказок говорится, что когда-то медведь питался тем, что люди для себя хранят на лабазе, но не разрешил поступать так же бурундуку (*шэпӓк*).

Нередко черт (*лӧсы*) или дьявол (*йӧвал*) выступает в облике медведя: недовольный шумом, который к ночи подняли дети, он появляется в доме, выйдя из воды, и съедает непослушных детей вместе с матерью. Сказка известна в двух вариантах: в одном из них действует медведь, в другом - дьявол. У водяного выход из дома сторожат два наполовину ободранных медведя (*кэш кірыпыль қорқы*), мимо которых удалось проскочить *Ёмпе* (см. *Йомпа*), спасавшемуся бегством от подгорного черта. Вход в Нижний мир и в землю покойников караулит медведь-мамонт (см. *Кошар*); дом старухи-хозяйки подземного мира охраняют два полуободранных медведя с саблями. Это - *лозы* (злые духи) Нижнего мира без сердца и без печени. Могущественные шаманы обладали способностью оборачиваться медведем.

С именем медведя связаны устойчивые словосочетания, например: *қорқы топыр*, букв. ‘медвежья ягода’ - 1) ‘крупная красная несъедобная ягода’; 2) ‘медвежьи экскременты при расстройстве кишечника у медведя, что бывает в результате переедания им морошки’; 3) ‘сало со спины убитого медведя, которое в отличие от нутряного жарят, а не топят и пьют’.

Лит.: Прокофьева 1961: 58-59; Прокофьев 1935: 108; Казакевич 1999: 315; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Қорқыль мӧтыр [*qorqiľ mə̄tiŗ*] - ‘Медвежий богатырь’

Один из богатырей, сопровождающих царского сына (*ӧмтыль қон йя*) во время его сватовства к дочери царя ветра (*Мэркыль ӧмтыль қон нӓля*), и гибнущий в схватке с людьми царя ветра.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 5.

ОАК

Қоссы [*qossi̯*] - ‘жертва домашнему духу-хранителю’ (Ю)

К. для индивидуального духа-хранителя состояла в середине XIX в. из шкурок белок, горностаев, красивых лент и платков, из ситцевых и суконных лоскутков, из бус и бисера. Всё это складывали духу в короб. Приносить эту жертву могли только неженатые люди. Женатые просили осуществить акт жертвоприношения своих неженатых родственников.

Для лесного духа или водяного во время охоты или рыбной ловли варят котел

мяса или рыбы. Зовут духа прийти и поесть приготовленной пищи: «Лесовик, приди поесть!». Такую К. могли приносить все, даже замужние женщины. Когда кушанье постоит некоторое время, то его съедают присутствующие. Только кости не бросают собакам, а собирают и прячут в каком-нибудь укромном месте.

На родовом культовом месте жертвенную еду - котел мяса или рыбы ставят перед изображением духа - идолом. Кроме того, кладут соль, хлеб, нож и ложку. Затем поставленную еду съедают сами, а кости складывают вместе и прячут.

Лит.: Кастрен 1860: 295-296; Ким 1997; ПМ Тучковой.

НАТ

Қоссы [*qossɨ̨*] - ‘жертва; подарок, плата шаману или духу’ (С)

У селькупов вплоть до 1960-х гг. было принято приношение прикладов в специальных культовых амбарчиках, на местах охоты, на предполагаемых местах пребывания духов. Каждый селькупский шаман имел в своем чуме жертвенное дерево *қоссыль пō* для совершения на нём жертвенных приношений. Приношения обычно состояли из отрезков ткани (лоскуты), головных платков, шкурок ценных зверей, денег, украшений, табака. Чаще всего это были лоскуты определенного цвета. Белый цвет - символ Верхнего мира, поэтому белые лоскуты жертвовали богу и небу (*Ном*). Черный цвет символизировал землю и духов Нижнего мира. Пестрые и красные лоскуты связывали со Средним миром и духами-хозяевами различных мест. У селькупов замечено соответствие определенного цвета породе деревьев: туруханские селькупы на березу и ель привязывали красный материал, на лиственницу и сосну - черный. Тазовские селькупы на березы и лиственницы вешали светлые ленты, на кедры - темные. Обские селькупы (Ласк.) говорили, что шаман должен был каждый месяц привязывать новые ленты на священное дерево, причем обязательно три разных (белую, красную или пеструю и черную). Эти ленты или лоскуты нельзя было покупать в магазине, разве что взять у другого человека. Если кто-то снимет жертву с дерева, то обязательно пострадает.

Лит.: Прокофьева 1969: 69; 1976: 115; Пелих 1980: 17-27; Ураев 1994: 82.

АК-М

Қоссыль пō [*qossɨ̨ľ pō*] - ‘жертвенное дерево’ - см. *Қоссы.*

Қоссын мэтэқу [*qossɨ̨n metequ*] - ‘пожертвовать’, букв., ‘лоскуты повесить’ (Тым)

Бескровное жертвоприношение духам. В качестве жертвы (см. *Қоссы*) часто служили лоскуты различных расцветок.

Лит.: Ураев 1994: 82.

АК-М

Қостықо [*qostɨ̨qo*] - ‘выстрелить в медведя’, букв. ‘принести жертву; пожертвовать’ (С)

Глагол К. со значением ‘принести жертву (духам)’ в баишенском говоре (с. Фарково) используется в качестве эвфемизма при описании охоты на медведя. Вместо того, чтобы сказать «он выстрелил в медведя (*лōсып чаттыты*)», говорят «он медведя пожертвовал (*лōсып қостыты*)».

Лит.: ПМ Казакевич 1999, 2003.

ОАК

Қоштыль (қоссантыль) тэтты [*qoštɨ̨ľ / qossantɨ̨ľ tɛttɨ̨*] - ‘плохая / жертвенная земля’ (С)

Так называли места для родовых жертвоприношений. Они находились в малодоступной тайге, где селькупы сооружали специальные амбарчики. Одновремен-

но это слово обозначает место, где обитают подземные злые духи (отсюда его название *коштыль* ‘плохое’) и куда направляется шаман во время своего путешествия, желая спасти украденную душу заболевшего человека. Поскольку для спасения души требуется жертва (*қоссы*), то эта земля названа также ‘жертвенной’.

Лит.: Варк.: 4.

АК-М, АИК

Қӧтырапӧқы [*qötɨrapōqɨ*] - ‘быть беде’ / **кошық ӭнта** [*koš́ɨq ēnta*] - букв. ‘плохо будет’ (С)

В настоящее время у северных селькупов существует множество примет, нарушение которых, по поверьям, может привести как к серьезной беде (*қӧтырапӧқы*), так и к разного рода неприятностям: нельзя убивать паука, бабочку, потому что в нее превращается душа умершего ребенка; нельзя наступать на собственную тень (*тӣка*) или играть с нею; нельзя трясти, крутить рукавами, иначе «сиротой станешь». Обнаружение полевых мышей (*тама*) в вещах предвещает появление в доме покойника. Если маленькая птичка (*чӣчыка*) залетит в дом или сядет около какого-то человека, если к дому подбежит белка (*тӓпӓк*), если долго каркает ворон (*кӱлӓ*), а собака (*канак*) закапывает пищу, ей данную, или если нечаянно убьешь лебедя (*чиӈкы*), то быть большой беде - кто-то умрет. Плохо будет человеку, когда кто-то или он сам увидит во сне этого живого человека среди покойников (*латтар*), - значит, «смерть недалеко». Точно так же опасно смотреть вечером в окно - может покойник унести к себе. Обязательно надо уничтожить найденное в лесу гнездо самки глухаря (*шӱмӓк*) или куропатки (*курпашка* - заимствование из русского), чтобы не случилось беды. Запрещается трогать огонь (*тӱ*) железом и втыкать в землю нож. Во избежание больших или малых бед селькупы не должны есть тотемных животных и птиц (а женщины - еще и разделывать определенные породы рыб).

Далеко не всегда приметы предвещают серьезные опасности и беды. Нередко речь идет о мелких неприятностях: например, если ребенок будет трогать ящериц, у него появятся бородавки. Разрушение муравейника (*кытан мӧт*), убийство лягушки (*тӧмтӓ*), по современным поверьям, предвещает сильный дождь, который может даже привести к потопу. Втыкание в землю (*тэтты*) пустого (без мяса) рожна (*чӧпсы* ‘кол, заостренный шест’; рус. диал. ‘рожень’) также ведет к дождю. Нельзя ни ловить, ни убивать стрекоз (*кэсыль тырӓ*), иначе будет очень много комаров, и т.п. Если в настоящее время селькупы уже не знают мифов, связанных с запретом ловить и уничтожать стрекоз, то в 1920-е гг. еще теплились древние версии, объясняющие запрет: по одной из них запрет связан с тем, что стрекоза создана *Ичей*, по другой, - что это сам *Ича*. Как отмечала Е.Д. Прокофьева, стрекозу называли также *нэныка тӓтыпы* ‘комариный шаман’.

Лит.: Прокофьева 1976: 119; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Қӧмылқо [*qōmɨlqo*] - ‘водяное насекомое’ (водомерка?) (С)

К. - насекомое, в которое иногда превращается душа покойника. Данное поверье характерно не только для селькупов, но и для хантов, из языка которых и заимствовано в селькупский язык это слово. По хантыйскому поверью, в жучках-*қомылқо* находятся души мертвых. Наличие в волосах вместо вшей этого насекомого является атрибутом ведьмы.

Лит.: Варк.: 4; Очерки 1993.

АИК

Қӧса [*qɔ̄sa*] - ‘окунь’ (С)

Пойманный и сразу отпущенный в реку К. помогает шаману (вместе с ершом - см. *Ніршӓ*) запрудить реку и вызвать наводнение, во время которого все люди, стрелявшие в шамана, погибли.

Лит.: Прокофьев 1935.

АИК

Қӧсы [*qɔ̄sɨ̯*] - ‘мозоль’ (С)

Если соскоблить с ноги мозоль и подсыпать в пищу, человек слабеет, его легко одолеть. Именно так поступила жена-предательница по просьбе ненецкого богатыря ослабить мужа, более удачливого в охоте: она соскребла с ноги мозоль, всыпала в котел с пищей и накормила этим мужа, который сильно ослаб.

См. также *Қаты*.

Лит.: Варк.: 3.

АИК

Қӧсырӓ [*qɔ̄sɨ̯rä*] - ‘кедровка’ (С)

Наряду с некоторыми другими птицами и зверями - тотемное животное у северных селькупов, в том числе - покровитель одной из брачных половин (фратрий), которая носит имя К. См. *Лімпы*, *Сӓӈкы*.

Лит.: Прокофьева 1952.

АИК

Қу [*qu*] - ‘стебель’ - см. *Чӗлытыль қу*.

Қувтэрге - см. *Кэйы*.

Қӯгу [*qūgu*] - ‘умирать’ (Ю; Чижапка)

Умершего кладут на пол, а затем в гроб. Гроб выносят в амбар, чтобы нечистая сила не пришла в дом. Когда умершего хоронят, гроб опускают в могилу, куда кладут личные вещи покойного: ружье, трубку, табак, табакерку, другие вещи и продукты. Раньше, когда селькуп умирал, вместо него изготавливали куклу, которую наряжали в дорогие одежды, клали в короб и уносили в лес, где подвешивали на сук дерева. Сведения о смерти и похоронном обряде, относящемся к шаману (см. *Қӓдӹль қуп*) и *еретнику* (см. *Йеречи*), отличаются от приведенных данных.

Лит.: Ким 1999: ПМ Максимовой.

АК-М

Қулыль сӧлькуп [*qulɨ̯ľ sӧľqup*] - ‘смертный селькуп’ (С)

Так селькупы называли простых людей, противопоставляя их шаманам (см. *Қамытырыль қуп*, *Қӓтыль қуп*, *Сумпытыль қуп*, *Тӓтыпы*).

Лит.: Прокофьева 1981.

АК-М



Могила на старом остяцком кладбище около ю.Лукьяновых на р. Кети. 1952 г.
Фото *А.П. Дульзона*.



Соиспаевское кладбище. Р.Парабель, 1992.
Фото *Н.Л. Чугунова*



Лучший парабельский охотник Егор Гаврилович Соиспаев (в центре) с сыном, племянником и двумя медвежатами. 1960-е гг.

Қӯн ол умдыдыт шӧлен [*qūn ol umdi̯di̯t šʹöľən*] - ‘человеческая голова с бородой до пупа’ (Ю; Парабель)

К.о.у.ш. хранилась в 12-комнатном доме Черного Царя (см. *Хāг āмдəльқоп*) в самой дальней (12-й) комнате на золотой тарелке. Трем дочерям Черного царя было запрещено заходить в эту комнату, но они ослушались отца и посетили запретное место. Увидев живую шевелящуюся голову, сестры испугались и убежали. Узнав, что дочери нарушили его запрет, отец рассердился на них и прогнал из своего дома, им пришлось жить в бане. Через 9 месяцев каждая из дочерей родила по сыну (см. *Хāг āмдəльқот нāгор нӯӌка*).

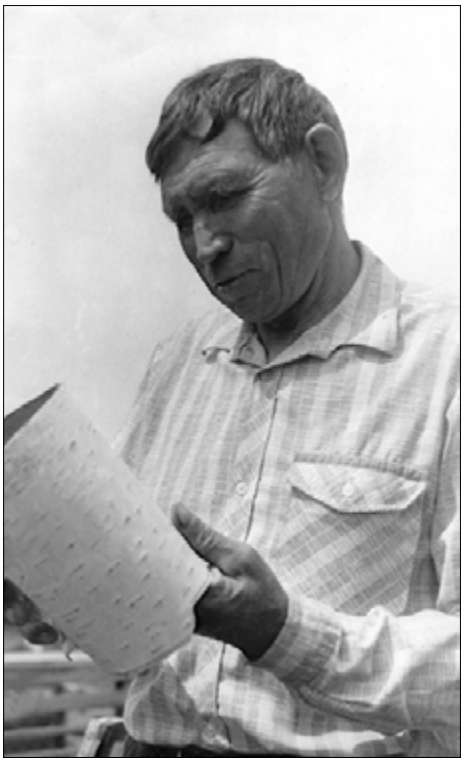
Лит.: Дульзон 1966: 129-130.

НАТ

Қуп /қум [*qup /qum*] - ‘человек’ (мн.ч. *қумыт* ‘люди’) (С)

Человек является главным действующим лицом большинства селькупских фольклорных текстов. Қ. - это по преимуществу мужчина (см. *Ира*). Для обозначение женщины слово используется крайне редко, да и то лишь в сочетании с поясняющими словами либо в форме множественного числа.

Селькупы различают три возраста человека, каждый из которых, как правило, соответствует определенному социальному статусу: детство и юность (до женитьбы), зрелость и старость. Эта различение закреплено в лексике: трем возрастам для мужчины соответствуют существительные *ӣя* ‘ребенок, мальчик, парень; сын’, *ира* ‘мужчина, самостоятельный охотник, глава семьи; муж’ и *ильча* ‘дед’, для



Василий Соиспаев. Пос. Нельмач, р. Парабель, 1992 г. Фото *Н.Л. Чугунова*

женщины - *нӓтӓк* ‘девочка, девушка’, *има* ‘женщина, жена’ и *имыля* ‘бабушка’.

Лит.: Варк.; Варк: Прокофьев; Очерки 1993

ОАК

Қурак [*qurak*] (Ю, Кёнга) - см. *Мачыль лӧз.*

Қут [*qut*] - ‘ель’ (С)

Ель у северных селькупов относится к священным деревьям и обычно выступает в качестве сакрального знака, имеющего разные варианты: одни рисовали у Қ. корни и наверху шишку, другие комбинировали рисунок дерева с другим сакральным знаком - солярным символом на его верхушке (знаком солнца), третьи изображали под Қ. землю в виде волнистой черты. Қ. считали мужским деревом, а берёзу - женским. Именно поэтому ребёнку после 3-4 месяцев делали вместо берестяной новую деревянную колыбель с бортами из Қ. для мальчиков и из берёзы - для девочек.

Лит.: Прокофьев 1961, ПМ Кузнецовой 2002

АИК

Қӯт [*qūt*] (Кеть), **қӑдэ** [*qādə*] (Обь) - ‘ель, ёлка’ (Ю)

После победы *Итте* (см. *Ӣтӷе*) над людоедом *Пюнэгуссэ* и своей сестрой последовало их наказание: «*Итте* на восточную ёлку сестру задом воткнул, а *Пюнэгуссэ* - на западную. Если западный ветер поднимается, пусть *Пюнэгуссэ* тянется-тянется, но маленько не дотянется, а если восточный - пусть сестра тянется, но не дотянется».

Встречается в функции жертвенного дерева (см. *Қоссыль пӧ*) и иногда противопоставляется пихте (см. *Ӈулӷы*): К. - женское, а пихта - мужское дерево.

Лит.: Гемуев 1984: 142.

НАТ

Қутын [*qutɟin*] - ‘шаманский нагрудник’ (С)

Это обязательный атрибут, который получает молодой шаман, приступая к камланиям (после колотушки - см. *Қапшит*). Нагрудник представляет собой ровдужный довольно узкий и длинный передник, начинающийся от шеи и расширяющийся к низу (по типу традиционных тунгусских нагрудников). Нижняя часть срезана мысом и обшита бахромой ровдужных полосок из шкуры дикого оленя. Наружная сторона нагрудника ровдужная, внутренняя - меховая. По краям нагрудник обшит узкой полоской светло-

го меха из камусов дикого оленя. К ней пришивается опушка из медвежьего меха. К верхнему краю нагрудника пришивается вязка с петлей на конце, обхватывающая шею, по бокам к нижней части нагрудника пришиты завязки, завязываемые на спине. Таким образом, нагрудник закрывает грудь и живот шамана.

Нагрудник шамана должен представлять грудь птицы. Об этом говорят вышитое на нём изображение скелета грудной клетки птицы. На наружной стороне нагрудника оленьим волосом, кроме того бывают вышиты различные рисунки: изображения зверей и птиц - помощников шамана. Поверх них прикреплены ровдужными завязками изображения духов-помощников шамана, изготовленные из железа и также различные у разных шаманов. В центре нагрудника имеется вышитый оленьим волосом ромб, куда прикреплено кольцо - *сумпытыль қумыль сӣчы* ‘сердце шамана’.

Термин К. встречается только в тазовско-туруханском диалектном ареале. На территории Томской области (у южных селькупов) он неизвестен. На Тыме в этом значении используется термин *нӛнджи қабынь* - букв. ‘заплата живота’.

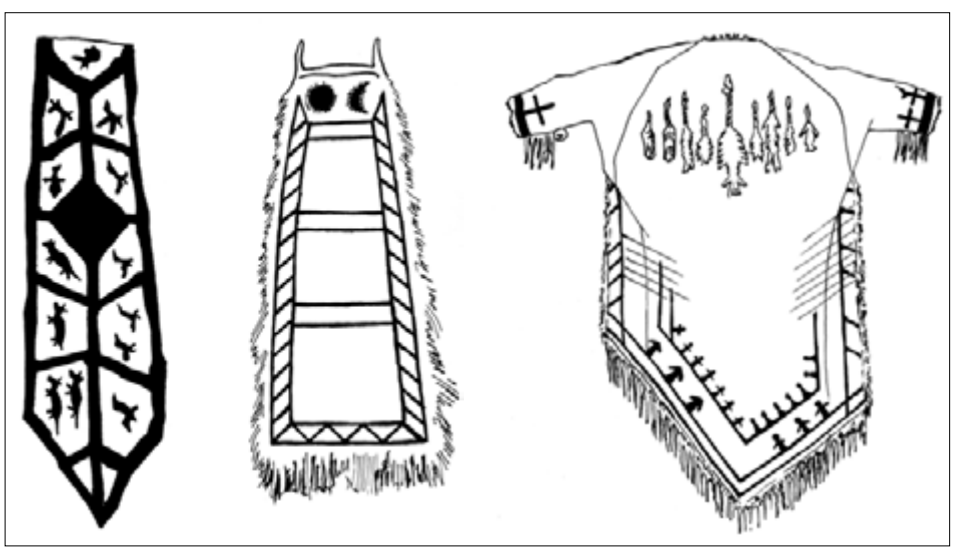
Лит.: Прокофьева 1949; Архив Р.А.Ураева.

АК-М

Қӱтаптӓ [*qütaptä / kütäptä*] - ‘сновидение, сон’ (С)

Сны (*ӧӈкы*) бывают простые и провидческие. Нередко простые сны, часто повторяющиеся, видимые разными людьми и в чем-то сходные, постепенно начинают соотноситься с определенными событиями и восприниматься как указание на то, что должно произойти. Такие сновидения можно рассматривать как символические. Селькупы считают, что видеть во сне, будто в воде плывешь, - к дождю. Если увидишь во сне живого человека среди покойников, то «быть беде (*қӧтырапоқы*): смерть недалеко».

Человек, увидевший сон, далеко не всегда может его истолковать (не случайно у многих народов существуют специ-



Кожаные нагрудники и парка селькупского шамана. (Из кн.: *Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М., 1954)*

альные сонники, где даются толкования снов. Напр., на Руси сонники были уже в XIV в.). У селькупов толкованиями снов обычно занимались шаманы. В конце XIX в. Н.П. Григоровский зафиксировал у южных селькупов слово *сейдырнан* «ясновидящий». Провидец не только давал истолкование снам, но мог, выражаясь часто иносказательно, пророчествовать, предсказывать будущее. В одном из текстов 1940-х гг. старый селькуп увидел во сне, как «ястреб», букв. «гусей искатель») 30 гусей сбил». Шаман интерпретировал это как «один селькуп 30 ненцев убьет», что и сбылось.

Провидческие (или вещие) сны предсказывают, какой будет жизнь человека. Они, видимо, свойственны только шаманам, получающим сведения во сне путем откровения. В сказке *Кӓӈырсыля* / *Кеӈырсыля* (см. *Кӓӈырса*), записанной в 1920-е гг. Г.Н. Прокофьевым, говорится, как три брата, по предложению младшего, решили, что с ними в жизни будет то, что они во сне увидят. Старшему привиделось, что у него будет много муки, среднему - что у него будет золота по горло (букв. «по рот-мой есть»), а младший (*Кӓӈырсыля*, возможно, шаман) сказал: «(Вы-двое) настолько плохо будете жить, что когда я, будто, семиверхой лодкой вверх (по течению. - *А.К.*) приду, вы, будто, ко мне, отрубей у меня прося, приблизитесь». Именно данный сон и сбылся.

Через сон может быть передана весть из прошлого в будущее, во что верят селькупы и сегодня: однажды зимой женщина увидела во сне давно умерших родственников, к которым будто бы зашла взять что-то ее молодая знакомая. Летом эта молодая женщина неожиданно умерла. Считается, что если во сне видишь, как старые люди (уже умершие) что-нибудь берут у молодых или дают им, значит - они зовут этого человека к себе и тот должен умереть.

Лит.: Варк.3; Варк.: Прокофьев : 4; ПМ Кузнецовой 2002, 2003.

АИК

Қӭдыска [*qə̄dʲska*] (Ю)

Имя отца жены богатыря *Кат-ман-пуча* (см. *Қӭт-ман-пуччо*). К. жил в своем городе в семи днях пути вверх по реке, относительно места жительства *Катаман-пуча*. Его дочь - «белая красавица» - сама пришла к *Кат-ман-пучу,* ступая в воде по спинам семи рыб. Недалеко от города К. находилось трехустье (место впадения притока в реку) с заводью (см. *Поре*), проплыть через которую было невозможно. Только *Кат-ман-пуча* смог преодолеть ее, опустив в воду по обе стороны своей лодки монетки. Сын К. вместе с «низовским» богатырем пытались убить *Кат-ман-пуча,* используя его жену, но она отказалась им помогать, и *Кат-ман-пуча* победил войско «низовского» богатыря. Жена *Кат-ман-пуча* - дочь К. - была прославлена за свою верность.

Лит.: Костров 1882: 6-9; Бабушкин, Кошелев 1961: 21-24

НАТ

Қӭт-ман-пуччо [*qə̄t man puč̌č̌o*] - букв. ‘бобер с Кети’ (Ю)

Имя богатыря (в этнографической литературе - *Кат-Ман-Пуч*). На большой крытой лодке с шестьюдесятью гребцами К.-м.-п. Отправился вверх по реке и на седьмой день приехал к городу *Кадыски* (см. *Қӭдыска*), стоявшему у трех устьев. Здесь он решил жениться на дочери *Кадыски* - «белой красавице», к которой в это время сватался «низовский» богатырь. Невеста сама пришла к К.-м.-п. в лодку, ступая в воде по спинам семи рыб. В месте с ней К.-м.-п. уплыл вниз в свой город, где жили его родители. Затем следует сюжет о богатырском сне К.-м.-п.,

во время которого брат жены К.-м.-п. и «низовский» богатырь подговаривают красавицу помочь им убить К.-м.-п. Для этого она должна была ремнями зашить кольчугу своего мужа, чтобы ее нельзя было надеть. Но жена осталась верной К.-м.-п.: начав, было, зашивать кольчугу, она затем ее распорола и повесила на место. Потом взяла самый маленький меч и уколола им мужа в ногу, после чего он проснулся, вооружился и вступил в бой с войском «низовского» богатыря, длившийся три дня. После того, как все низовские пришельцы были убиты, К.-м.-п. вернулся к своей жене, они стали жить, и у них родились сын и дочь. Сюжет заканчивается прославлением военных подвигов К.-м.-п. и верности его жены.

Лит.: Костров 1882: 6-9; Бабушкин, Кошелев 1961: 21-24.

НАТ

Қэшкасайла [*qɛ̨šqasajla*] (Обь: Ив.), **қэшкасейла** [*qɛ̨šqasejla*] (Тым) - ‘звёзды’ (Ю)

В Иванкине считали, что К. - это души умерших древних людей. «Взял к себе погибших дух неба, и звездами смотрят они на землю». В северной традиции - см. *Қішқä*.

Лит.: Ураев 1994: 77; Кудряшова 2000: 230.

НАТ


Л

Лаӈаль қум [*laŋaľ qum*] (мн.ч. *лаӈаль қумыт* - букв. ‘язевые люди’) - ‘хант, ханты’ (С)

Ханты выступают в двух текстах, записанных в 1990-е гг. на Среднем Тазу, в качестве врагов. Оба текста рассказывают о богатыре *Палне* - герое, заимствованном из кетского фольклора, где его обычными противниками являются эвенки. Как правило, в селькупских пересказах кетских сюжетов о *Палне* (*Бальне*) эвенки либо сохраняются в качестве врагов, либо заменяются на ненцев; замена эвенков на хантов - явление редкое.

Следует отметить, что селькупы Пуровского района (носители верхнетолькинского говора), находящиеся с ваховскими хантами в кровном родстве в результате частых в прошлом в этой зоне хантыйско-селькупских браков, используют этноним *лаӈаль қумыт* в качестве самоназвания, противопоставляя себя тазовским селькупам, называемым при этом *тӧс қумыт* ‘тазовские люди’. Точно так же называют верхнетолькинских селькупов тазовские и туруханские селькупы. В записанном на Верхнем Тазу в 2002 г. варианте истории о чудесной охоте появляется четвертый участник - хант. Он ведет там себя совсем, как селькуп, вместе с которым бредет ни спереди, ни сзади, а посередине, между ненцем и кетом.

Лит.: Варк.; ПМ Казакевич

ОАК

Латтар [*lattar*] - ‘покойник’ (С)

С покойниками связано много примет. Так, нельзя смотреть вечером в окно - «Л. возьмет к себе», то есть умрешь; «смерть рядом», если во сне увидишь покойника среди живых людей; если собака закапывает еду, то тоже к покойнику в доме; если ворона кричит, значит, чью-то душу возьмет, кто-то умрет; птичка в дом влетит, лебедя кто-то убьет – все это к беде, к покойнику.

Вместе с тем есть ситуации, когда покойник (точнее, его труп) может принести счастье и богатство: по завету отца сыновья должны переночевать на трупе отца после его смерти. На это решается лишь младший сын и в результате волшебства становится зятем царя (подробнее см. *Шäққықо*).

Лит.: Варк.; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Латтар [*lattar*] - ‘покойник, мертвец; черт, чертовка’ (Ю; Чижапка)

Помимо обыкновенного покойника, слово обозначает сверхъестественное существо, то же, что и *маджьәғол қуп* (см. *Мачыль қуп*). Л. живет в тайге, может принимать образ женщины или мужчины. Информанткой дано описание Л.-женщины: «Л. очень красивая, одета в белые одежды и обувь, у нее маленькая черная собачка, на шее которой золотая лента. Если такую женщину увидит мужчина, то влюбится и возьмет в жены. Она мужа просит постелить ее шубу на постель. Под шубу она положит веревку (в шутку или для того, чтобы убить). Эта женщина будет много белок добывать и богато жить. Один человек в лесу Л. увидел, слышал, кто-то все время ружьем стреляет, закричал. Потом увидел, черная собачка бежит и лает, позади женщина идет, у нее на веревке одни белки висят. Старики советовали ее в жены взять».

Похожий персонаж и сюжет имеется и у васюганских хантов.

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Латтар олыллака [*lattar oḷḷlaka*] - букв. ‘покойника головной кусок’, ‘череп покойника’ (С)

Череп всегда ассоциируется со смертью, однако череп умершего - это то, что «пережило» человека, его тело. В этом

смысле череп иногда рассматривается как вместилище жизни. Чтобы еретик (*йеречи*) умер, надо в голову (череп) после его смерти вбить кол. Такое же поверье у селькупов касается и шаманов.

В одной из сказок речь идет об ожившем черепе, который пришел в свой чум, куда случайно забрела выгнанная из дома своим мужем старуха во время голода, поел и стал располагаться спать. В этот момент женщина, пришедшая в чум раньше, схватила колотушку, ударила ею по черепу, выгнала его на улицу и погнала к проруби. Череп остановился около проруби и, сказав «Уху-уху! Вспотел, согрелся», нырнул в прорубь. Старуха пошла назад к своему старику, захватив в чуме умершего еды.

Лит.: Варк.: 11.

АИК

Латтарыль кіньчы [*lattarɨǯ′kɨ̨ńčǯ*] - ‘покойницкий запор’ (С)

Во время одного из эпизодов нескончаемых селькупско-ненецких войн селькупский богатырь (по одной из версий, старик *Нёмаль Порӄы* - см.), отражая нападение ненцев, убивает большое количество вражеских воинов и их трупами набивает свой запор. Вторая ненецкая дружина, спешившая на подмогу первой, при виде набитого трупами запора испугалась и без боя убралась восвояси.

Лит.: Варк.: 77; ПМ Казакевич 2002.

ОАК

Латтар ӭты [*lattar ə̄tɨǯ*] - ‘покойницкое стойбище’ (С)

Так в сказке о *Томнэнке* и *Нэтэнке* (см. *Тӧмнäӈка*, *Нäтäӈка*) названо кладбище, на которое *Томнэнка* принесла украденного ребенка *Нэтэнки*. Покойники (*латтар*) отказались взять «красномясого (см. *вӛчы*) человечьего ребенка».

Лит.: Варк.: 4.

АИК

Латтарыль мэкты [*lattarɨǯ′ mɛktɨǯ*] ‘кладбище’ (букв. ‘покойницкий холм’) (С)

См. *Ӄаӄаль эты*, *Ӄаӄальэтыль тӛтты*.

Латтарыль тама [*lattarɨǯ′ tama*] - ‘крот’, букв. ‘мертвецкая мышь’ - см. *Тама* (С)

Лэ [*lɛ̨*] - ‘кость’ (С)

Кость, как и некоторые внутренние органы человека - легкое (*пукӓ*), печень (*мы̄ты*), сердце (*січы*), - символизирует, судя по сохранившимся осколкам мифов в современном фольклоре селькупов, веру в воскресение после смерти, поскольку кость таит в себе скрытую и неприкосновенную крепость. Кости обладают чудодейственной силой, из них возрождается давно умерший человек: жена *Ёмпы* (см. *Йомпа*) - дочь водяного - собрала все кости старухи (матери *Ёмпы*), «на носок своей ноги сложила, пнула - бабушка заново рожденной девочкой уселась». В южной традиции см. *Лы̄*.

Лит.: Прокофьев 1935: 109.

АИК

Листа, **листан** [*lista* / *listan*] - ‘точило, оселок’ (С)

В селькупских текстах употребляется: 1) в своем прямом значении (брусок или каменный круг для высечения огня), 2) в символическом использовании - ‘предмет, выполняющий, помимо своего прямого назначения, функцию превращения во что-то; амулет’: *Ича*, спасающийся от черта, бросил Л., на месте падения которого возник остров.

Лит.: Варк.: 5, 8.

АИК

Лімпы [*lɨ̨mpɨǯ*] - ‘орёл’ (С)

Наряду с некоторыми другими птицами и зверями - тотемное животное у се-

верных селькупов, в том числе - покровитель одной из фратрий, которая носит имя Л. У селькупов имеется и родовая тамга, изображающая орла. О родоначальнике этой фратрии, превратившемся в орла и вылетевшем из ненецкого окружения, сохранился миф (см. *Сэӈкы*).

Орел, как и ястреб (*сэӈкеты*), относится к светлым, небесным птицам, помощникам шамана, путешествующего (камлающего) в Верхний мир, в отличие от филина, совы, которые относятся к темным птицам и сопровождают шамана во время его путешествия в Нижний мир. Орлиное перо (*тӯ*), лежащее на восточной половине чума, из которого герой делает стрелу, помогает герою побороть черта. Однако не только богатырь, представитель рода орла, мог обернуться орлом, в орла мог превратиться и дед-черт, преследующий героя сказки, которого, впрочем, сбил ястреб (*сэӈкеты*). См. также *Қӧсырӓ*, *Сэӈкы*. Для южной традиции см. *Лымби*.

Лит.: Прокофьева 1971: 7; Варк.: 2, 5.

АИК

Лӧ [*lӧ̄*] - ‘черт, злой дух’ (Ю; Тым)

Л. - сверхъестественное существо, занимающее высшее место в иерархии злых духов у тымских селькупов, дух Нижнего мира, антипод небесного бога (см. *Ном*) и враг людей. Обычно какие-либо внешние характеристики Л. отсутствуют, в отличие от духов-*лозов*, но возможно, что это - существо женского пола, которое в образе старухи Л. появляется из-под земли. В некоторых случаях, впрочем, Л. предстает в мужском облике, или его (ее) пол остается неясным. Живет под землей, имеет многочисленных помощников *чуӷыль лӧзла* ‘земные *лозы*’ (см. *Лӧсы*, *Чӯӷыль лӧз*), которые также обитают под землёй, где живут семьями и плодятся, как ягоды. Иногда Л. сама выбирает душу новорожденного человека и превращает ее в *чуӷыль лӧз*. Как правило, ребёнок в таком случае трудно появляется на свет. Длительные роды завершаются тем, что приходит Л. в виде старухи и велит ребёнку родиться (дает ему душу), но обещает, что через три года она заберёт его к себе, «ибо я дала ему душу и он принадлежит мне». В момент внедрения души Л. борется с посланниками бога *Ноп қӯла* (см. *Нуван қӯла*). Если побеждает она, то ребёнок через три года умирает, а его душа становится *чуӷыль лӧз*.

Духу Л. также подчинялись шаманские духи.

На Тыму известен сюжет о том, как Л. боролась с Солнцем за обладание Луной-мужчиной. Они подрались и разорвали Луну пополам. Л. попала сторона с сердцем, поэтому в Нижнем мире постоянно светит тусклая луна. Солнце также сделала себе из отвоеванной половины мужа, но ей досталась сторона без сердца, поэтому Луна на небе то оживает, то умирает.

Лит.: Ураев 1994.

АК-М, НАТ

Лӧсы [*lӧ̄sʏ́*] - ‘дух, черт’ (С); **лӧз** [*lӧ̄z*] (Тым, Нарым); **лӧхо** [*lӧ̄ho*] (Парабель, Чижапка); **лӧзи** [*lӧ̄si*] (Кеть) (С; Ю)

Многие уровни селькупского пантеона представлены сверхъестественными существами Л., которые могли быть видимыми и невидимыми, могли принимать различный материальный облик (антропоморфный, зооморфный), имели доступ в другие миры (небесный, подземный, подводный, мир мертвых), могли вредить и помогать людям, быть нейтральными. Среди Л. существовала известная иерархия.

Самую большую роль в жизни селькупов играли духи-хозяева природных

стихий и местностей. Это духи-хозяева лесов (см. *Мачыӷӯла*), и главный из них - *Мачыль лōз* (см.), а также хозяин воды (см. *Ӯдыйӷул лōз*), дух ветра (см. *Мергый лōз*), хозяева отдельных местностей (см. *Квэттаргу*, *Қāрба лōзи*). Эти духи по своей природе не были ни злыми, ни добрыми. Их обычно задабривали подарками (жертвами), чтобы они способствовали промысловой удаче.

Злые духи-*лозы* («черти») - мн. ч. *лōзла* живут в земле. Они боятся молнии и грома. Во время грозы Л. прячутся в дупла деревьев. Именно поэтому *Ном* (см.) стремится ударить молнией по дуплистым деревьям, чтобы убить их (см. *Нӯт тішша*). Такие Л. ростом с человека, но имеют шерсть на теле и один глаз на лбу (отсюда наиболее частый эпитет для злого духа - «одноглазый черт»). Шерсть у Л. такая же, как у собаки (см. *Канак*). Л. ходят ночью к людям, съедают их, а кишки развешивают на кусты и деревья. Только чистый, негрешный человек мог убить Л. Чтобы защитить маленьких детей, когда они остаются в доме одни, от вторжения Л., дом нужно обложить осиновыми поленьями. Л. могут похитить маленького ребёнка из люльки или подменить его. Для защиты от этого в люльку клали нож. Все злые Л. подчинялись главному, которого селькупы р. Таза и Турухана называли *Кызы* (см. *Кы̄сы*), а жители р. Тыма - *Ло* (см.). *Кызы*, желая наказать человека, насылал на него Л., которые невидимо «ходили как ветер» и свободно проникали через кожу, рот или нос в организм человека, где поселялись в виде червя и передвигались по своим «дорогам» - кровеносным сосудам. Л., посланный *Кызы,* мог увести душу человека в Нижний мир.

В североселькупском фольклоре «*лоз*-старик» (*лōс-ира*) - популярнейший персонаж, враг рода человеческого, постоянный противник *Ичи* и его субститутов. Живет Л. в каменном доме (*пӱль мōт*), вокруг которого лежат горы человеческих костей - все, что осталось от людей, которых он съел. Л. расставляет говорящие ловушки из собственного кала (см. *Лōсыт тӱтыль чаӈкы*), в одну из которых попадается *Ича*. Л. довольно изобретателен по части нахождения новых форм борьбы с противником, но тщеславен и простоват, вследствие чего нередко попадает впросак. Все победы Л. временные. Окончательно расправиться с Л. можно, только если сжечь его тело. Иначе, даже будучи разрубленным на куски, он оживет: куски подскачут друг к другу и срастутся. Но даже после сожжения черт не перестает вредить людям: комары и мошка, изнуряющие людей летом и делающие тайгу сущим адом, как раз и возникают из пепла сожженного черта.

Словом Л. называли также и шаманских духов-помощников, например: (Тым) *лоӷан лōз* ‘лисы дух’, *қорӷын лōз* ‘медведя дух’, - которые имели облик соответствующих животных, помогали шаману в странствиях, давали информацию во время предсказаний, охраняли от враждебных действий других шаманов. Во время камлания в темном чуме таких духов-помощников можно было слышать (поступь и ворчание медведя, тявканье лисы, пение птиц). Изображения Л. - духов-помощников могли быть в виде металлических фигурок различной формы (обычно зооморфные, реже - пластины геометрической формы: круг, ромб). Таких Л. могли нашивать на одежду шаманов или прикладывать к деревянным идолам-Л. (см. ниже).

Семейные духи-Л. изображались в виде антропоморфных деревянных или металлических идолов («кукол»), которых еще в начале XX в. имела почти каждая селькупская семья (подробнее см. *Қава-лōсы*).

В прошлом каждый мужчина-селькуп имел индивидуального духа-хранителя. Изображение («кукла») такого Л. изготавливалась и «освящалась» шаманом. По данным М. А. Кастрена, охотник сам приносил шаману беличий, горностаевый или какой-либо иной мех, а шаман придавал этому свертку меха человеческий образ и наряжал в одежду, которую шила только «непорочная девушка». Этот Л. хранился в «чулане» в берестяной коробке, изготовленной также незамужней девушкой, где храниться, кроме духа и жертв ему, ничего не должно было. Ни один женатый человек не имел права даже подходить к этому чулану, и ни одна замужняя женщина не должна была переступать его порог. Если нужна была помощь Л., например, при зверином промысле, ловле рыбы, в излечении от болезни, то ему приносили жертву. Если человек был женат, то просил принести жертву кого-нибудь из холостых родственников. Жертва состояла в середине XIX в. из шкурок белок, горностаев, красивых лент и платков, из ситцевых и суконных лоскутков, из бус и бисера. Всё это складывали духу в коробку. Когда человек умирал, то и его дух-хранитель считался умершим и выбрасывался в реку.

С различными категориями Л. сопоставимы духи *Перкä* (см.), материализованные в виде вырезанных на деревьях личин.

Слово *лӧсы* на Тазу и Турухане употребляется также в качестве эвфемизма для обозначения медведя.

Лит.: Кастрен 1860: 295-296; Прокофьев 1935; Прокофьева 1976; Ураев 1994; Ким 1996, 1997; Пелих 1972; Варк.; Очерки 1993; ПМ Казакевич.

АК-М, ОАК, НАТ

Лӧзиль то [*lōzi̯ľ to*] - ‘озеро *лоза*, чертово озеро’ (Ю; Кеть: МЯ)

Л. никогда не бывает спокойным, и даже в самую тихую погоду по нему плавают торфяные островки-кочки. С ними у местных жителей связана примета, к которой они относятся весьма серьёзно: по количеству плавающих кочек на этом озере определяют, сколько будет в текущем году умерших в поселке. Отмечается, что ежегодно это совпадает. Вообще, подобные лимнонимы распространены на селькупских землях - см., например, *Лымпä*.

Лит.: Плотников 1901: 211; ПМ Тучковой.

НАТ

Лӧсыт эмы [*lōsi̯t e̯mi̯*] - ‘чертова мать’ (С)

В фольклорном сюжете, записанном на Турухане, помогает черту (*Лӧсы*) извести его зятя *Ичу*, однако все ее ухищрения тщетны. В конце концов *Ича* сам изводит *Л.э.*

Лит.: ПМ Казакевич 1999.

ОАК

Лӧсыт нäля [*lōsi̯t näľa*] - ‘чертова дочь’ (С)

Жертва или жена *Ичи*: в разных сюжетах *Ича* либо варит чертовых дочерей (тогда их обычно две) и скармливает их черту, либо женится на чертовой дочери. После женитьбы ее лояльность мужу не всегда выдерживает давление со стороны отца (*лӧс-ира*, см. *Лӧсы*), который одержим идеей извести собственного зятя.

Лит.: Варк.: 80; ПМ Казакевич.

ОАК

Лӧсыт (лӧсыль) тӱтыль чаӈкы [*lōsi̯t / lōsi̯ľ tütiľ čaŋki̯*] - ‘черта / чертова навозная ловушка’ (С)

Волшебный предмет (*чаӈкы* - ловушка типа *пасть*), обладающий способностью схватив, не отпускать предметы, человека, попавшего в нее, и удерживать

жертву до прихода черта, который питается людьми. Другое наименование чертовой ловушки - *лōсыт (лōсыль) тўтыль палчаль лака* ‘чертова дерьмовая навозная куча’. В сказках, записанных Л. А. Варковицкой, иногда не указывается, что именно схватило человека и не отпускает, держит его; например, вдруг останавливается на реке лодка-илимка, а из-под нее на вопрос старика, кто держит лодку, выскакивает черт и требует прислать сына в обмен на обещание отпустить лодку. В южной традиции см. *Пальджё*.

Лит.: Прокофьев 1935: 101; Варк.: 2; Очерки 1993.

АИК

Лōнтырä [*lōntɨrä*] - ‘бабочка’ (С)

Бабочки, как и многие птицы и звери, являются духами-помощниками шамана, летящими к нему на звуки бубна [Прокофьева 1961: +рисунок]. «Если ребенок умрет - станет бабочкой красивой, поэтому ее нельзя убивать», – верят сегодняшние селькупы.

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Лы̄ [*lɨ̄*] - ‘кость’ (Ю; Кеть)

Считают, что если кости человека или животного сложить в необходимом порядке, как у живого, то его можно оживить. В сказках для этого собранные кости необходимо помазать мазью *путур*, или кости должен облизать какой-нибудь зверь (например, Бык-сын (см. *Пыка ӣ*) облизывает кости и куски тела своего отца, и тот оживает). То же относится и к костям животных. Кости промысловых животных никогда не раскидывали, а относили в определенное место. Особенно бережно обращались с костями медведя и лося. В северной традиции см. *Лə*.

Лит.: Гемуев 1984: 142

НАТ

Лымби [*lɨ̨mpi*] - ‘орёл’ (Ю)

Л. является средством передвижения Богатыря-соболя (см. *Мāдур шӣ*). Когда Богатырь-соболь решил жениться, то отправился в путь на Л. «к месту с обугленным деревом на горе». Пролетев семь дней по направлению к югу, Л. сел на дерево рядом с жилищем царя. На седьмой день Богатырь-соболь спустился с дерева, приняв облик соболя (см. *Шӣ*). Отправляясь в обратный путь, Богатырь-соболь также сначала соболем вскарабкался на «обугленное дерево», а затем «лег» на орла.

На собственном орле преодолевали большие расстояния жена Богатыря-соболя и его шурин, Младший Брат Жены (см. *Пайӣат ӱччыга тибинʹнāʹ*). В северной традиции см. *Лімпы*.

Лит.: Кастрен 1860: 299-301; Castrйn 1855; Katz 1979.

НАТ

Лымпä [*lɨ̨mpä*], **лымпä лака** - ‘трясина’(С)

В сказке, записанной в 1941 г. Л. А. - Варковицкой на Нижней Баихе от М. С.- Кусамина, объясняется появление трясины на месте, где была людьми утоплена чертова дочка в Чертовом озере (*Лōсыль тō*): в какой-то момент утопленница вынырнула, ее «второй человек рубанул… совсем утонула. Потом трясина вынырнула, человека легкое (*пукä*) вынырнуло вверх трясиной». Одновременно становится понятным и происхождение лимнонима (ср. также *Лōзиль то*).

Лит.: Варк.: 6.

АИК

Лыптык [*lɨ̨ptɨ̨k*] - ‘ткань’ (С; Ср. Таз, Турхан)

Как предмет, имеющий большую ценность, входил в непременный набор свадебных подарков, а также часто исполь-

зовался (в виде лент, лоскутков и специально сшитой одежды для идолов) в качестве жертвы различным духам.

См. также *Керня*, *Қампі*.

Лит.: Варк.; ПМ Казакевич.

ОАК

Лэрыл ай мешалбыл туккым [*lɐ̈rɨ̈l aj mešalbɨ̈l tukkɨ̈m*] - ‘шум песен и плясок’ (Ю; Обь: Ив.)

Были дни (накануне праздника), когда шуметь, веселиться было нельзя. Люди нарушили этот запрет, чем рассердили *Нома* (см. *Ном*, *Ноп няйватпа*). Дом, в котором они шумели, ушел под воду вместе со всеми людьми (см. *Мāт ӱт ылонды квэнба*). Они даже не заметили, что провалились под воду и по-прежнему под водой пляшут и поют до сих пор. Если очень распляшутся, то снова начинает дрожать земля. Нужно тогда их успокоить - опустить в воду красную тряпочку.

Лит.: Кудряшова 2000: 227-228.

НАТ



Мāдур [*mādur*] - ‘богатырь’(Кеть; Обь: Ласк.); **мөтыр** (С), также **орфэль қуп** [*orfi̯ĺ′qup*] (Обь: Ласк.; Васюган; Парабель) - букв. ‘сильный человек’ (Ю)

М. - герой-предок (поэтому слово *мāдурла* ‘богатыри’ на Оби (Ласк.), например, обозначало и древних людей, предков вообще - см. *Ӯголь қӯла*), обладавший огромной силой. По преданиям, «раньше на каждой речке свой богатырь был». На притоках Тыма «сидело» семь богатырей, в том числе два брата-богатыря на рр. Польто и Косес, а также богатырша *Āмдыль-Қōк-Нэ* (см.). На Кети записаны тексты о богатырях *Калгухе* (см. *Калгух*), *Урлюке* (см. *Урлӯк*), *Зубреке* (см. *Зубрек*), богатырше-великанше Тяпса-Мярга (см. *Ćапса мергы*). Без точной привязки к конкретной реке в текстах известны богатыри *Кат-Ман-Пуч* (см. *Қэт-ман-пуччо*) и *Мāдур шӣ* (см.). На Парабели редко вспоминают богатыря *Урью* (см. *Урья*) и подробно рассказывают о богатыре по имени Кёнгинский Огонь (см. *Кōӈгэт тӯ*). На Кети и Васюгане отмечен сюжет о двух (обычно безымянных) братьях-богатырях, которые жили по разные стороны одной реки и перекидывали через реку друг другу топор (см. *Пиććи*) - «вот какие сильные раньше люди были!». На Оби в районе Сондорово - Иванкино несколько раз записан текст о Пиковском, или Сондоровском, богатыре, известном также под именем *Пыгынбалк* (см.). Кроме того, в Иванкине чтут память богатыря Соксара (см. *Соқсар*). Однако наиболее популярным героем-богатырем во всем ареале обитания южных селькупов является *Итте* (см. *Ӣćće*).

Представляли богатырей в образе людей-воинов, которые защищали свой народ от вторжения иноплеменников. Воевали богатыри луками, стрелами (см. *Мāдурыт тиссе*), саблями, мечами, пиками. Одеты были в защитные одежды (см. *Квэзы порӷыль то*). Передвигались в пространстве на лодке (см. *Қэт-ман-пуччо*), на коне (см. *Эрен Кыбай Ӣ*, *Хāг āмдəльқот нāгор нӯчка*) и даже на орле (см. *Мāдур шӣ*).

Поводом к войне в богатырских текстах нередко выступает борьба за женщин. Обычно богатырские сюжеты начинаются с того, что один воин отбирает у другого жену или перехватывает во время сватовства невесту и увозит (пытается увезти) к себе на родину. Другие - часто «низовские» богатыри (см. *Таккэль чвэчыт мāдурла*) стремятся преградить путь удачливому богатырю-сопернику, завязывается битва. Если невеста на стороне умыкнувшего ее богатыря, то впоследствии, когда соперники через какое-то время предпринимают попытку ее выкрасть, она предупреждает мужа об опасности, и ему удается ее отстоять (см. *Қэт-ман-пуччо*, *Кōӈгэт тӯ*). Если же богатырь ее увез насильно от мужа или от отца, то она не предупреждает его об опасности, и богатырю приходится сражаться с численно превосходящим противником, и погибнуть в неравном бою (см. *Пыгынбалк*). В сюжете с Богатырем-соболем (см. *Мāдур шӣ*) женщина также не согласна с выбором отца и пытается убежать от мужа в северные земли; пройдя через серию битв муж находит ее и казнит.

Эпизод о «коварной жене», не предупредившей мужа о приближающемся вторжении воинов и даже зашившей нитками (или саргой) его кольчугу, чтобы он не смог ее быстро надеть, отмечен несколько раз как самостоятельный сюжет. Отсутствие объяснения её поступка (возможно, опущенная предыстория о том, что ее украли у первого мужа или отца) и упоминаний о том, что пришедшие воины по отношению к ней не являются

врагами, придает этому эпизоду иной, нравоучительный оттенок. В таком виде этот текст неоднократно был записан у северных селькупов с акцентом на праведной расправе брата погибшего богатыря с женщиной-предательницей.

Часто богатырские тексты завершаются землеустроительными мотивами. С жившими некогда на данной земле богатырями селькупы связывают появление многих возвышенностей - священных мысов, а также некоторых озер на территории своего обитания (см. *Квэзы порӷыль то*). Обычно там, где от руки богатыря погибало много врагов, «вырастали» холм, мыс или яр. Там, где падал и умирал сам богатырь, земля проваливалась и появлялось озеро (Сондорово, Иванкино) или появлялся камень / каменный порог на реке (Кёнга, Парабель). Жили богатыри в огромных землянках (см. *Мāдурыт карамо*), на крышах которых вырастали священные сосновые леса - возникали т.н. богатырские мысы и острова.

См. также *Мӧд.*

Лит.: Кастрен 1860: 299-301; Castrĭn 1855; Katz 1979; Плотников 1901: 213; Костров 1882: 6-9; Бабушкин, Кошелев 1961: 21-24; Пелих 1972: 319, 334, 338, 342; Головнев 1995: 141-142.

НАТ

Мāдурыт карамо [*mādurɨt karamo*] - ‘карамо (землянка) богатыря’ (Ю; Тым, Васюган, Кеть)

М.к. - подземное жилище богатыря. Богатыри-предки (сильные великаны) жили в подземных домах, видимых на земле как возвышения-курганы («бугры») или ямы, возникшие из-за того, что земля оседала над пустотами подземных богатырских домов: «Богатыри раньше везде были, они на каждой речке жили, их дома были скрыты под землей». Таким «домом богатыря» был, например, «богатырский остров», находившийся против Максимкиного Яра на Кети, или большой бугор в бору близ юрт Широковых, где жил главный богатырь местности, или же большая заплывшая яма против юрт Кондуковых. Попасть в богатырский дом можно было по воде, войдя с реки на обласке в длинный подземный коридор.

Считают, что подземный богатырский дом должен быть каменным или железным и находиться на значительной глубине от поверхности земли. В текстах упоминается, как кто-то пытался раскопать такой дом, но «топор, пешня не стали землю брать, как о железо стали биться…». Заниматься поисками (раскопками) «дома богатыря» могут только бесстрашные люди.

Лит.: Плотников 1901: 209,211; Прокофьева 1933; 1947: 201; Дульзон 1956: 185, 190.

НАТ

Мāдур мāт [*mādur māt*] - ‘дом богатыря’ (Кеть) - см. *Мāдурыт карамо.*

Мāдур шӣ [*mādur šī*] - ‘Богатырь-соболь’ (Ю)

В текстах сообщается, что М.ш. родился при устье неназванной реки. Еще лежа в колыбели, он задумался о невесте. Отец его жил в другом месте, и путь к нему шел под землей. Придя к отцу, он спросил его о невесте, но отец посоветовал ему самому искать себе жену. М.ш. верхом на Орле (см. *Лымби*) поехал к «месту обугленного дерева на горе» за дочерью царя. Через 7 дней Орел сел на дерево, и богатырь Соболем (см. *Шӣ*) спустился вниз, пробрался в царское жилище и спрятался за печь. Царь с сыновьями пировал, затем сыновья царя мерились силой с пришельцем - не смогли поднять его лежащего, и тогда царь велел младшему своему сыну привести



«Богатырь-соболь». Худ. *А.Д. Тимофеев*

дочь и отдать ее замуж за пришельца. После свадебного пира богатырь с молодой женой и шурином (Младшим Братом Жены - см. *Паййат ӯччыга тибиӈнā*) отправился на родину. В начале обратного пути ему вместе с Младшим Братом Жены пришлось выдержать битву с чужеземными богатырями, также прибывшими к царю, чтобы высватать его дочь. Натянув лук, М.ш. своей богатырской стрелой поразил всех врагов (см. *Мāдурыт тиссе*). Во время битвы жена богатыря на своем Орле улетела «к северу». В погоне за ней М.ш. пришлось выдержать несколько битв с теми, кто ее укрывал. Помощником его неизменно был Младший Брат Жены, ему же пришлось довести бой до победного конца, так как М.ш. был ранен. Раненый и утомленный герой проспал 7 лет, а когда очнулся, то увидел рядом с собой шурина и свою жену. Жену он наказал, посадив ее на кол; сам же женился на сестре убитых в последней битве богатырей (один из них остался в живых и отдал в жены богатырю-победителю свою сестру). Втроем - с новой женой и младшим братом первой жены - они вернулись к устью реки, и шурин в награду получил в жены сестру М.ш.

Лит.: Кастрен 1860: 299-301; Castrйn 1855; Katz 1979.

НАТ

Мāдурыт тиссе [*mādurɨt tisse*] - ‘богатырская стрела’ (Ю)

М.т. - основное оружие Богатыря-соболя (см. *Мāдур шā*). М.т. обладала особым качеством: угодив в грудь одного из противников, она летела дальше и убивала на своем пути еще около пятисот мужей. Потом она сама возвращалась к богатырю и на обратном пути пронзала еще пятьсот мужей. Во время битвы с чужеземными богатырями М.т. вылетала из лука девять раз, и в итоге ни одного из чужеземных богатырей не осталось в живых. Кроме лука и волшебной стрелы, у Богатыря-соболя еще был меч.

М.т., поражающая несколько целей одновременно (или поочередно), встречается также в тексте о Кёнгинском богатыре (см. *Кōӈгәт тӯ*): когда он охотился на лосей и выстрелил в них из своего лука, то «десять штук убил, насквозь пробил одной стрелой»; когда он пустил М.т. в журавлей, то «оба журавля (вражеских разведчика) оказались на одной стреле и упали». В этом тексте богатыри сражаются также саблями (мечами) и пиками, имеют кольчуги и панцири.

Лит.: Кастрен 1860: 299-301; Castrйn 1855; Katz 1979; Пелих 1972.

НАТ

Маннымпыҷо [*mannɨmpɨqo*] - ‘смотреть, видеть; провидеть, предвидеть’ (С)

По мнению селькупов, на лице, на лбу человека и животного может проступить облик того, с кем человек общался, благодаря чему может быть выявлен виновник содеянного, человек, совершивший злодеяние. Мальчик, отца которого убили, посмотрев в воду, увидел, что «его лицо другим стало», похожим на лицо отчима. Узнав, кто погубил отца, он убил отчима-ненца и отправился воевать с ненцами, мстя за смерть родного отца.

Лит.: Варк.: 7.

АИК

Марҷы [*marqɨ*] - ‘остров’ (С)

В фольклоре возникновение островов объясняется метаморфозой в них точила (*листа, листан*), брошенного героем сказки на пути преследующего его черта. В 1926 г. Е.Д. Прокофьева записала в пос. Фарково на р. Турухан от П. Тетерина рассказ о том, как на Енисее появи-

лись конкретные острова. Шаман, спасаясь от чертей, встречает божьего сына, который тащит по реке семь островов, одновременно подбрасывая вверх семипудовые камни. Наказан сын был за то, что взял со стола пищу раньше старших. Сын Нума помог Кднгырсепе, раздавив своими камнями лозов, и Кднгырсепя, обернувшись ястребом (см. *Сэӈкеты*), полетел на небо просить бога простить сына. Отец простил и разрешил бросить острова там, докуда сын донес их.

Лит.: Варк. 5: 4; 8; Варк. : Прокофьев: 4.

АИК

Массуй лӧзыт нёла [*massuj lōsi̯t nēla*] - ‘Дочери Лесного Духа’ (Ю; Кеть)

У Лесного Духа (см. *Мачыль лӧз*) было три прекрасных дочери. Их похитили богатыри (см. *Мӓдур*). Семь Сыновей Лесного Духа (см. *Массуй лӧзыт сёльӈу ӣла*) силой заставили *Итте* (см. *Ӣтте*) найти и вернуть их отцу. *Итте* выкрал М.л.н. по очереди у разных богатырей и привел к отцу. Лесной дух отдал *Итте* всех трёх своих дочерей в жены. Первая дочь Лесного Духа родила ему сына по имени Медвежий Дух-идол (см. *Пӓргей қвэрғы лӧзи*).

Лит.: Доннер 1915.

НАТ

Массуй лӧзыт сёльӈу ӣла [*massuj lōzi̯t sēl’ǯu īla*] - ‘Семь Сыновей Лесного Духа’ (Ю; Кеть)

М.л.с.и. - дети Массу лоза (см. *Мачыль лӧз*) и участники приключений героя *Итте* (см. *Ӣтте*). Впервые М.л.с.и. и *Итте* встречаются на реке, и *Итте* в своей юношеской самонадеянности гребет мимо них с такой силой, что их лодки заливает водой. Все М.л.с.и. падают в реку и с трудом выплывают к берегу. *Итте* возвращается домой довольный, а сыновья лесного духа чувствуют себя оскорбленными и, затаившись, ждут возможности отомстить. Случай объясниться и расквитаться с обидчиком представился им тогда, когда *Итте* попал в жилище Лесного Духа. Тот пригласил его поесть с ним и его сыновьями. После угощения каждый из семерых рассказал историю, как поступил с ними *Итте* на реке. *Итте* сидел спокойно и делал вид, что ничего не понимает. Внезапно все они набросились на него и принялись бить, спрашивая при этом, почему он так скверно поступил с ними на реке. М.л.с.и. оказались сильнее *Итте*, связали его и продолжали бить. *Итте* умолял отпустить его. Наконец, один из братьев рассказал, что воины (богатыри - см. *Мӓдур*) отобрали у них сестер, и они не знают, как их вернуть. Если *Итте* отправится в путь и вернет сестер, то они согласны даровать ему жизнь. *Итте* согласился, нашел и вернул сестер, похитив их у богатырей. Лесной Дух охотно отдал *Итте* в жены всех трёх своих дочерей.

Лит.: Доннер 1915.

НАТ

Мӓт пӓриӷын сомбла салджыуте [*māt pārigi̯n sombla salǯi̯ute*] - ‘дом с крышей на пяти столбах’ (Ю; Обь: Ив.)

М.п.с.с. принадлежал Царю-владыке (см. *Ӓмдыль қӧӈ*). Один из столбов был полым внутри. Когда шел дождь, вода стекала с крыши по этому желобу и попадала в огромную каменную чашу. Там всегда был запас воды. Но в год, когда лопнул тонкий остров (см. *Сомбла сӧқлат чӯ*), даже эта чаша была пуста.

Лит.: Кудряшова 2000: 230.

НАТ

Мӓт ӱт ылынды квэнба [*māt üt i̯li̯nti̯ qwe̯nba*] - ‘дом под воду ушел’ (Ю; Обь: Ив.)

Дом стоял на берегу большого глубокого озера (в другом варианте - моря).

Был большой летний праздник (или события случились «накануне праздника»). В доме собралось много народа. Они пели, плясали, пировали. Но в этот день нельзя было шуметь. *Ном* рассердился (см. *Нэп няйватпа*), земля содрогнулась, озеро поднялось и «взяло» в себя весь дом вместе с людьми. Глубоко ушел дом. В тихие летние дни слышен из глубины шум их песен и танцев. Иногда этот дом можно разглядеть под водой в тихую лунную ночь. Жители поселка Иванкина несколько водоемов в окрестностях связывают с этим событием, случившимся в далеком прошлом. Например, трясина, которая, возможно, поглотила тот дом, находится, по мнению некоторых, в самом Иванкине за *Кылшуньде*; на кладбище близ Иванкина есть маленькое, но глубокое озеро, у которого также, предполагают, могло случиться это событие и т.п.

Лит.: Кудряшова 2000: 227-228.

НАТ

Маченкат [*maćenkat*] - см. *Нення*.

Мачыӷӯла [*maćį γūla*] - ‘лесные духи’, букв. ‘таёжные люди, таёжный народ’ (Ю; Тым)

М. - духи-хозяева леса (определенного лесного участка) (см. также *Мачыль лōз*). Их множество. Обычно М. помогают человеку в промыслах, но могут и навредить или наказать. Лес и все животные находятся в ведении М. Чтобы задобрить М., на деревья вешают разные приношения, состоящие в основном из лоскутков и монет. Видят их очень редко. У каждого М. свой участок леса. Он может договориться с соседним М. и продать ему зверей своего леса или купить у него промысловых животных - белок, лося, соболя и т.п., от чего зависит обилие или недостаток дичи в том или ином лесу. Обычно шаман узнает, какому из соседних М. проданы звери, и охотники едут в те земли, убивают самку с приплодом, снимают с нее шкуру и привозят в свой лес, после чего животные возвращаются в свой лес уже на следующий год. Так, в прошлом жители с. Напас, когда на Тыму исчез лось, «установили», что тымский М. продал лосей васюганскому М. Жители произвели ряд обрядовых действий и, таким образом, вернули лосей на Тым.

Лит.: Ураев 1994: 75.

НАТ

Мачыль қуп [*maćįl′ qup*] (С), **маджьэӷол қуп** [*maǯįγol qup*] (Ю; Чижапка) - ‘леший’, букв. ‘таёжный, лесной человек’ (С; Ю)

По-видимому, общеселькупский мифологический персонаж. В разных местах проживания селькупов существуют предания о человекообразных сверхъестественных существах, живущих в лесу. В их внешности присутствуют и антропоморфные, и зооморфные черты: «на человека похож, у него рожки есть, а сам весь в шерсти». В леших превращаются, в частности, души (*ильсат* - см.) людей, умерших неестественной смертью.

Охотники (мужчины и женщины) могли встретить такое существо (обычно противоположного пола). М. часто становятся партнером охотника, сожительствуют с ним и приносят удачу, охотничий «фарт». Нередко такие отношения разрушали семью охотника, охотник исчезал в тайге. О нем говорили, что он ушел к своему сожителю в сверхъестественный мир. Рассказывали, что в верховьях Нюрольки жили муж с женой, у которых не было детей. К жене стал приходить М. От него селькупка беременела, но ребенок исчезал, когда приходил срок родить, так как ребенка уносил М. Муж-селькуп бил за это жену, но она молчала. Этой женщине М. помогал в охоте,

она стала очень удачливой охотницей. Сюжеты о М. близки кетским фольклорным мотивам о *Кайгусе*.

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Мачыль лōз [*maćʲiʲ lōz*] (Тым), **Маджьыл лō** [*maǯʲiʲ lō*] (Парабель), **Массуй лōзи** [*massuj lōzi*] (Кеть) - ‘лесной дух, леший, лесовик’ (Ю)

На Кети дополнительным эпитетом М.л. является ‘кедровый дух’; на Кёнге М.л. называют термином *Курак*, на Васюгане - *Лого*, см. также *Мачыӷӯла*, *Мачыль лōсыль има*.

М.л. показывается охотнику в образе невысокого мужичка, одетого в фуфайку, бурки, шапку. То, что это дух, а не человек, выдает единственный глаз на лбу (Тым) или тяжелый взгляд двух глаз из-под кустистых бровей (Кёнга). В любом случае ему в лицо лучше не смотреть.

Чаще всего его можно встретить в кедровом лесу или около культового места, ему посвященного (точнее, место, куда ему приносят подарки, находится именно там, где его уже видели). М.л. может выйти и лечь на охотничью тропу (тогда его стоит обойти), может молча идти с охотником рядом и даже посидеть с ним за вечерней трапезой, чай попить, но при этом не проронить ни слова. Если он заговорит, то обычно просит перевезти его на обласке через реку. Отказывать ему нельзя, но посадить его надо обязательно лицом к себе, так как у М.л. очень острые локти («как пешни»). Если он спиной сядет, то начнет постепенно подвигаться к перевозчику и двигать локтями, и в конце концов заколет человека. Он и по лесу ходит, постоянно двигая локтями. Выйдя на берег, М.л. спросит: «Денег или пушнины?». Если охотник выбирает пушнину, то М.л. делает семь шагов, и на каждом шагу будут лежать связки из шкурок зверей. Охотник может подобрать связки, но седьмой шаг ему делать не рекомендуется, иначе М.л. его убьет. Исчезает он так же внезапно, как и появляется. Никаких видимых следов после него не остается. Исчезает также и пушнина, им оставленная. После встречи с М.л. охотника обычно ждет большая удача в промысле. Чтобы отблагодарить его (или во избежание неприятностей), необходимо отнести в то место, где произошла встреча, подарки (ткани не меньше метра).

На Кети записаны дополнительные сюжеты, связанные с Лесным духом. Например, сюжет о двух сёстрах - дочерях М.л., младшая из которых отправилась впервые на рыбалку и попала в водоворот волшебных событий (см. Койа). В цикле рассказов о герое Итте М.л. - один из основных героев. Он - отец семи сыновей и трёх (многих) дочерей (см. *Массуй лōзыт нēла*, *Массуй лōзыт сēльдӯла*). Итте породнился с М.л., женившись на всех его дочерях одновременно. Одна из них родила ему сына *Пāргей квэрӷы лōзи*, от которого ведут свое происхождение селькупы р. Кеть. Вообще, М.л. имеет дочерей и сыновей, фигурирующих в различных текстах (особо см. *Мачын нэйд*).

Лит.: Доннер 1915; Пелих 1972: 324, 336-337; Дульзон 1966; ПМ Тучковой.

НАТ

Мачыль лōсыль има [*maćʲiʲ lōsiʲ ima*] - ‘лесная чертова женщина, лесовичка’ (С)

Предвестием ее появления служит добытый охотником белошеий соболь (*сэ̄ры тосаныль сī*). В одном из текстов М.л.и., которой никак не удавалось рассмешить парня благодаря его хитрости (он положил под мышки и вокруг шеи тиску - вареную бересту (*тӧ*), чтобы не

рассмеяться, когда лешачиха будет его щекотать), перевоплотилась в обычную женщину и женила на себе охотника, но отказывалась есть человеческую обычную пищу. Она питалась тем, что «промеж пальцев, когда люди едят, вниз падает. …Вечером, когда все заснули, на месте женщины сука, еду подбирая, бегает». См. также *Мачыль лōз*, *Мачын нэйд*.

Лит.: Варк.: 1.

АИК

Мачын нэйд [*maćʲin nejd*] (Тым), **Мачын нэ̄** [*maćʲin nē*] (Тым), **Маджьел нелқуп** [*maǯ̌el neľqup*] (Чижапка), **Маджыль нельɣуп** [*maǯ̌iľ neľqup*] (Обь: Ласк.), **Массуй нейɣум** [*massuj nejqum*] (Кеть; Обь: СтС.) - ‘лесная женщина, лешачка’ (Ю)

М.н. - дочь Лесного духа (см. *Мачыль лōз*). Наиболее развернутые представления о М.н. записаны в чумылькупском ареале. Считается, что живет она в лесу и является хозяйкой всех лесных зверей. Ее постоянная спутница - белка с золотой лентой (см. *Қвēджьэтэл табек*) или маленькая черная собака. Сама М.н. очень хороша собой - высокая, красивая, волосы длинные до пят, зимой ходит на лыжах, подбитых мехом (Тым, Кёнга), к поясу у нее подвешены беличьи шкурки, на голове - белый платок, на ногах - белые чирки (Васюган). Видеть ее - к большой охотничьей удаче. На Оби (СтС.) образ М.н., по фольклорным данным, представляется несколько иначе: делается акцент на ее невысоком росте, поэтому ее синонимичным именем является ‘Маленькая женщина’ (см. *Кыбай нэйдэӈ*), отмечается наличие у нее длинной рыжей косы.

Чтобы ее задобрить, люди специально для М.н. ставят амбары в лесу и приносят в подарок ткани. Некоторые полотнища ткани М.н. развешивает на деревьях рядом с амбаром (знак того, что она приходила, смотрела и осталась довольна). Некоторые куски ткани она режет на ленты и метит ими своих белок-спутниц (*қвēджьэтэл табек*).

Иногда М.н. показывается в лесу мужчинам-охотникам. Если такое случается, мужчина должен идти за ней и жить с ней, как со своей женой. Тогда он станет исключительно удачлив в охотничьем промысле. Перед тем как показаться человеку, М.н. устраивает ему испытания: в течение нескольких дней ему видятся табуны лосей и оленей, связки соболей и белок, лежащих на земле. Только на третий день он может поднять одну из связок. После этого к нему в охотничью избушку придет сама М.н.

Можно самому попытаться вызвать ее на встречу. Для этого мужчине надо сделать семь костров, наготовить дрова разных пород: для себя пихтовые («мужские»), для нее - еловые («женские»), - и поставить жарить беличье мясо. На запах этого мяса М.н. и выйдет из леса. Но сначала из леса начинают приходить всякие звери, например медведь или росомаха (нужно не пугаться и не отдавать им беличьего мяса), и только после этого придет сама М.н.

Придя к костру, М.н. устраивает охотнику испытания на хитрость. Сначала они жгут костер заготовленными ветками, но так как у него пихтовые - сильнее трещат, а у нее еловые лишь шипят, «то его мужская сила верх берет». Затем нужно съесть беличье мясо, и он должен успеть разломить его первым, чтобы забрать себе переднюю часть тушки, а ей оставить заднюю. А когда будут укладываться спать, нужно проследить, чтобы под шубой, постеленной ею, не оказалось капкана. Если сумел мужчина все предусмотреть, то будут они дальше вместе



«Хозяйка лесных зверей». Худ. *А.Д. Тимофеев*

жить (наличие другой семьи у охотника М.н. не смущает) и будет он зверей добывать много и легко: «В лес придет, звери уже на земле лежат. Стрелять не надо, готовых только успевай собирать» (Тым).

Однако даже избранный М.н. мужчина может потерять ее расположение, если хоть раз увидит, как она расчесывает волосы. Этот процесс является актом творения лесных зверей: «Она сидит, волосы распустила до пят и чешет. Как одну сторону гребнем чесанет - белки как вши бегут, другую чесанет - соболи валятся». Подглядывать за ней нельзя, так как у нее звериный нюх, и она обязательно учует человека (Тым). Если она заметит, что за ней подглядывают, то вмиг все исчезнет: и она сама, и ее звери; у мужчин пропадет способность к охоте, а у людей в целом наступит голод и смерть.

Кроме данного фольклорного сюжета, хорошо известного охотникам, самостоятельно бытует сказка о М.н. и людоедке *Пажынэ* (см.), где главными действующими лицами, кроме людоедки, являются дети М.н. - ее две дочери или дочь и сын (см. *Кыбай нэйдэн нэ̄*, *Пӯй лōз*, *Ненння*, *Темня*, *Маченкат*). *Пажинэ* задумывает съесть М.н., и та, предвидя это, успевает предупредить свою старшую дочь. Людоедка зовет М.н. рвать крапиву (см. *Са̄чу*), затем предлагает ей сделать приятное - поискать вшей в ее голове (см. *Ундж*) - и убивает ее уколом травинки в ухо. Далее начинаются приключения детей М.н. (наиболее многократно записан сюжет о бегстве ее старшей дочери (Обь: СтС) / поиске старшей дочерью своего брата (Тым, Парабель) и ее встрече с Женщиной-Лягушкой (см. *Ча̄мдже*).

См. также *Мачыль лōсыль има.*

Лит.: Дульзон 1966: 145-154; Пелих 1972: 332, 340; Ураев 1994: 76; Пухначев 1972.

НАТ

Мергенны [*mergennį*] - ‘ветер поднялся’ (Ю; Кеть)

Внезапно поднявшийся ветер предвещает перемену в судьбе, события, связанные с путешествием в иной мир. См. также *Мэркы*.

Лит.: Дульзон 1966: 118-122, 127-131.

НАТ

Мерги палчо [*mergi palč́o*] - ‘вихрь’ (Ю; Чая)

М.п. (букв. ‘ветреный вихрь’) - способ перемещения в пространстве обитателей иного мира (см. также *Сыррый па̄ри*). За человеком-вихрем Младший Стариковый Сын (см. *Эрен Кыбай Ӣ*) пришел в странный дом, где нашел себе невест и своих шесть братьев.

Лит.: Григоровский 1879: 37-42.

НАТ

Мергый лōз [*mergįj lōz*] - ‘ветра дух’ (Ю; Тым)

Его задабривают, чтобы день был ясный.

Лит.: Ураев 1994: 77

НАТ

Мōре [*mōre*] (Парабель), **Т́а̄зи** (Кеть) - ‘море’ (Ю)

М. - устойчивый элемент мифологического пространства южных селькупов. В море живет огромная рыба (см. *Тари а̄мди квэлы*), а на берегу - птица *Пюнэ* (см. *Пӯнэ*). В тексте сказки «Чёрный Царь» (Парабель) из середины моря появляются многоголовые змеи, с которыми богатырю пришлось бороться (см. *Ха̄ӷа̄мдэлькот на̄гур нӯӌка*). Перед появлением чудовища море начинает сильно «ходить»: «в полночь море колыхаться стало - вниз на шесть четвертей опустится, вверх на шесть четвертей поднимется». Сам богатырь ждет змея на краю моря, где и происходит битва.

Наличие моря в сюжете - признак путешествия героя на очень дальнее расстояние. Возвращение в родной дом Трёх Внуков Черного Царя (см. *Хāӷāмдэльқот нāгур нӯчка*) происходит после их длительного путешествия по морю на трёх больших кораблях, сколоченных ими самостоятельно.

Как показатель невероятной силы звучит также угроза «забодать море» (*мōрем амдылгу)*, которую применил Бык-сын (см. *Пыка Ӣ*), когда царь отказывался отдать за него своих дочерей.

Лит.: Доннер 1915; Дульзон 1966: 97-158; Коробейникова 2001: 276-277.

НАТ

Мӧ̄д [*мӧ̄д*] (Тым, Парабель), **мӯды** [*мӯ̄дыӷ*] (Кеть) - ‘война’ (Ю)

В прошлом богатыри постоянно воевали друг с другом. Каждый богатырь жил («сидел») на своей реке и ходил воевать с соседним богатырем или с «низовскими» богатырями. М. случались в основном из-за женищин: один воин отбирал у другого жену или сестру или перехватывал невесту, и тот, собрав своих людей, нападал на обидчика, чтобы вернуть женщину себе (см. *Мāдур*). Богатыри приходили на бой со своим народом, и, судя по фольклорным описаниям, битвы были кровопролитные - пока не гибли все из стана противника: «ни одного из чужеземных богатырей не стало в живых»; «воевать начали… всех перебили!».

Основное оружие богатырей - мечи и сабли (в русских переводах-пересказах именно эти виды оружия упоминаются чаще всего, причем разница между ними не фиксируется; по-селькупски используется термин *тāӄӄа* (Кеть) ‘меч, сабля’), а также лук и стрелы. Особая роль в битве отводится Богатырской Стреле (см. *Мāдурыт Тиссе*).

Из видов боевых действий богатырям знакомы: разведка-поиск (например, были отправлены два журавля на поиски Кёнгинского богатыря и сбежавшей с ним невесты); засада (богатырь с оз. Польто и его брат подкараулили возвращавшихся с рыбалки людей *ӄвели* и всех перебили); окружение противника (см. *Пыгынбалк*); «свой человек» в стане врага, причем обычно таковым оказывалась жена богатыря - она не предупреждала об опасности мужа, зашивала его кольчугу (чтоб он не успевал её надеть), прятала меч, вовремя его не будила. Из оборонительных приемов упомянут (например, на Тыму, «когда с Ваху война пришла») сброс бревна с откоса на карабкающихся по крутому берегу врагов.

Защищая свой город (народ, землю), богатырь сражается самоотверженно и исключительно до победного конца: «*Кат Ман Пуч* (см. *Ӄэ̄т-ман-пуччо*) выходит на улицу. Низовский богатырь пришел с войском. *Кат Ман Пуч* стал рубить его войско. Рубил три дня…Услышав голос на верхнем конце города, побежал туда. Там отца его свалил низовский богатырь. *Кат Ман Пуч* стащил его с отца своего и убил… Мать *Кат Ман Пуча* схватилась с богатырем. Богатырь повалил ее, старуха кричит. *Кат Ман Пуч* побежал туда, сбросил и убил низовского богатыря. И опять начал рубить. *Кат Ман Пуч* рубил семь лет. Кончил рубить и пришел к своей жене».

Враги обычно изображены как сильные противники, наделенные, помимо физической, и волшебной силой. Например, один из вражеских богатырей был так силен, что пущенная им стрела летела семь дней в грудь героя и чуть не убила его; или один из воинов-врагов, разрубленный надвое, мог вдруг снова ожить и так жестоко напасть, что герой оказывался близок к смерти.

Завершались М. либо победой главного героя, его возвращением домой с отвоеванной женой, либо его смертью (если он воровал жену без ее согласия и симпатии). В случае смерти богатыря в тексте обычно присутствует землеустроительный мотив: там, где богатырь упал, озеро сделалось, где враги его полегли, на тех кучах сопки появились и березы толстые выросли и т.п.

Лит.: Кастрен 1860: 299-301; Castrйn 1855; Katz 1979; Костров 1882: 6-9; Плотников 1901: 209, 211; 1947: 201; Дульзон 1956: 185, 190, Пелих 1972.

НАТ

Мөссымыль ильча [*məssɨmɨl' iľčа*] - букв. ‘дед с чумом’ (С)

Имя черта-старика (*лөсы*), совершающего добрые дела. Живет в чуме, занимающем половину тундры; ростом лежащий М.и. - во весь чум; нос доходит до дымового отверстия чума; сам весь шерстью оброс. Питается человечьим мясом, хранящимся в лабазе на западной стороне от чума. Угадывает мысли простого человека и предупреждает об опасностях, поджидающих его. В трудную для человека минуту появляется из-под земли и убивает дьявола, спасая человека и возвращая ему украденную дьяволом жену.

Лит.: Очерки 1993.

АИК

Мөтыр - ‘богатырь’ (С) **-** см. *Мадур* (Ю)

Мөчіпо [*məčʲi̯po*] (Верхний Таз), **вөчіпо** [*wəčʲi̯po*] (Средний Таз) - ‘гагара’, **мөчіполь йя** [*məčʲi̯poľ ija*] - ‘птенец гагары’ (С)

В сказке, рассказанной в 1941 г. Ганей Мантаковым, жившим на Нижней Баихе, речь идет о мальчике, попавшем на небо, сыне простого селькупа, который был завернут шаманом, прилетевшим на небо, в оленью подстилку и сброшен с неба на землю, где превратился в птенца гагары. Люди стали убивать его, долго не могли убить. Ребенок просил не убивать его, поверить, что он мальчик. Люди не послушали, убили; «домой принеся, съели, сами умерли».

В другой сказке простой селькуп берет в жены дочку черта, который посылает солдат убить зятя. Когда это не удается (молодые спаслись бегством), черт-старик превращается в орла (*лімпы*), и в тот же миг, заметив перевоплощение черта в орла, муж ‘гагарьим птенцом стал’, а жена - ястребом (*сəӈкеты*). «Старик гагарьего птенца ловит. Сейчас убьет… Ястреб, сверху спустившись, толкнул. Орел в середину озера вниз упал. Сами назад отправились. К матери в чум придя, жить стали».

Лит.: Варк.: 1, 2.

АИК

Муктэт агā [*muktɨt agā*] - ‘шесть старших братьев’ (Ю; Чая)

М.а. - шесть старших братьев Младшего Старикового Сына (см. *Эрен Кыбай Ӣ*). М.а. ушли ловить бобров и потерялись. Младший Стариковый Сын нашел их и вывел домой к родителям.

Лит.: Григоровский 1879: 37-42.

НАТ

Муктэт олəл шӯ [*muktɨt olɨľ šʹӯ*] - ‘шестиглавый змей’ (Ю; Парабель)

С ним пришлось бороться младшему внуку Чёрного Царя (см. *Хāг āмдəльқоп, Хāг āмдəльқот нāгор нӯчка*). М.о.ш. всплыл на середине моря, и богатырь отрубил сначала три головы, затем еще две; «шестая голова под гору в море покатилась, он ее догнал, ногой стоптал, саблей придавил к земле». Голова попросила пощады, тогда богатырь ее взял в руки, «махал, махал, махал, больно давил»,

потом «махнул» ее в море и «на ту сторону перебросил». Куски туловища он отдал на съедение сорокам и воронам, а пять отрубленных голов сложил под камень. См. *Нāгор олəл шӯ*.

Лит.: Дульзон 1966: 138.

НАТ

Мункэсы [*munkɐ̄sɨ̯*] - ‘кольцо’, букв. ‘пальца железо’ - см. *Кəсы* (С)

Кольцо обладало волшебной силой, как и камень (*пӯ*, *пӯллака*); если кольцо пожевать и отбросить, происходили чудеса: на том месте, куда оно падало, появлялся золотой чум («нюки его огонь прямо сжигает» - так ярко светится золото), вырастала «семиверхая лодка». В сказке о *Кāӈырса* (см.), записанной в 1926 г. Е.Д. Прокофьевой в с. Фарково на р. Турухан, именно благодаря кольцу происходит чудо: «Однажды услыхал он (*Кāӈырсыля*), что князь их земли так приказал: кто семиверхую большую лодку сделает и к его, князя, дворцу причалит, тому он свою дочь в жены отдаст. У *Кāӈырсыля* от матери кольцо волшебное осталось. …Вот *Кāӈырсыля* к князю пришел и говорит: «Я могу с семью верхами лодку сделать!». Пошел *Кāӈырсыля* к берегу реки, пожевал кольцо и бросил в реку. Тотчас такая красивая семиверхая лодка причалила!». В буквальном же переводе речь идет о прямой метаморфозе кольца в лодку: «Кольцо пожевав, бросил: такой семиверхой лодкой выплыло».

Лит.: Прокофьев 1935; Варк.: Прокофьев: 4; Прокофьева 1985.

АИК

Мунтол [*muntol*] - ‘мышелов (хищная птица из рода ястребов)’ (С)

Одна из ипостасей шамана *Йомпы* (см.), уходящего от преследователей.

АИК

Муральмы [*muraľmɨ̯*] - ‘подвязанный на берёзовой лесине белый лоскуток’ (С)

Ставятся они у чума и имеют, по-видимому, своим назначением предохранить то место, на котором стоят, от всякого зла. С этим связано поверье, что «если кругом обойдешь такой М. - худо будет, заболеешь, два года проживешь, а потом умрешь… Другой человек не знает, пойдет - заболеет… шайтан есть его будет», – объяснял Г.Н. Прокофьеву его ученик Лыпа.

Лит.: Варк.: Прокофьев.

АИК

Мыдяра [*mɨ̯ďara·*] - ‘младший братишка-старик’ (Ю; Обь: Ласк.)

М. - эвфемистическое обозначение медведя. Используется также при названии созвездия Большой Медведицы.

НАТ

Мымпыль [*mɨ̯mpɨ̯ľ*] - ‘наперсток’ (С)

Наперсток служит средством передачи информации: муж, живущий с дочерью Солнца на небе, отправляется на землю навестить родителей и брата. Перед уходом из дома он насадил наперсток на заостренную палку у входа в чум и завещал жене смотреть, не появится ли дырка в наперстке. Появление дырочки будет означать, что муж умер. Та же примета относится и к иголке (*мыка*), ушко которой также может продырявиться, разломаться.

Лит.: Варк.: 8.

АИК

Мырык [m*ɨ̯rɨ̯k*] - ‘идол, «куколка»’ (С; Турухан)

На Турухане так называют антропоморфное изображение домашнего духа-предка или шаманского духа-помошни-

ка. Эти изображения хранились в специально отведенном месте в лесу, в амбарчике или дома в отдельной коробичке. О М. заботились, их одевали и кормили. Каждый год полагалось шить для М. новую одежду.

См. также *Пӗркӓ*.

Лит.: ПМ Казакевич 1999, 2003.

ОАК

Мы̄ты [*mɨ̄tɨ*] - ‘печень’ (С)

Чтобы убитый враг не ожил, надо было съесть его печень и сердце (*сӣчы*). В сказке о *Палне* тунгусы, решившие, что они убили *Палну*, собрались прийти на следующий день к трупу и съесть его печень и сердце. Этого не произошло, и *Пална* остался жив.

У селькупов запрещено есть священных рыб, напр. налима, и тем более их печень и другие потроха, называемые часто *макса*. В одном старом предании рассказывается, как шаман, спасаясь от чертей, стал налимом. Его поймал старик, принес домой. Жена съела налимью печень и другие потроха и забеременела. Родился мальчик-богатырь, в люльке еле помещается. Через некоторое время стало население убывать. Старший брат однажды подсмотрел: его младший брат ночью встает, из дома уходит, а на следующий день царь объявляет, что население опять сильно убавилось. Старший брат *Ӣй* (см.) догадался, что его родители «черта держат, не ребенка», и ушел из дома, на белом коне на небо отправился.

Печень (как и икра) рыб служит лучшим угощением для чертей.

Лит.: Варк.: Прокофьев; Варк.: 4.

АИК

Мытыка - см. *Қоӈ Мытыка.*

Мэркы [*mɛrkɨ*] - ‘ветер’ (С)

В миропонимании селькупов ветер - атрибут *лӧсы*: он предвещает приход злого духа, черта. Выражение «На крышу ветер пришел» (*мӧтыпӧронты мэркы на тӱнты*) означало, что злой дух (*лоз*) прилетел. См. также *Мергенны*.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 2; Очерки 1993.

АИК

Мэркыль ӧмтыль қок [*mɛrqɨl′ə̄mtɨl′ qok*] - ‘царь ветра’ (С)

Герой сказки, записанной Г.Н. Прокофьевым, царский сын (*ӧмтыль қон ӣя)* отправляется к царю ветра сватать его дочь. *М.ӧ.қ.* предлагает царевичу сначала попытаться истребить половину его (царя ветра) войска, лишь после этого он будет готов отдать за царевича свою дочь. С помощью своих богатырей царский сын одерживает победу над людьми царя ветра, и тот отдает ему сразу двух своих дочерей. Царевич женится на одной из девушек, вторую дочь царя ветра он отдает в жены своему единственному оставшемуся в живых богатырю по прозвищу Земли богатырь (*Тэттын мӧтыр*).

Лит.: Варк.: Прокофьев: 5, 8.

ОАК

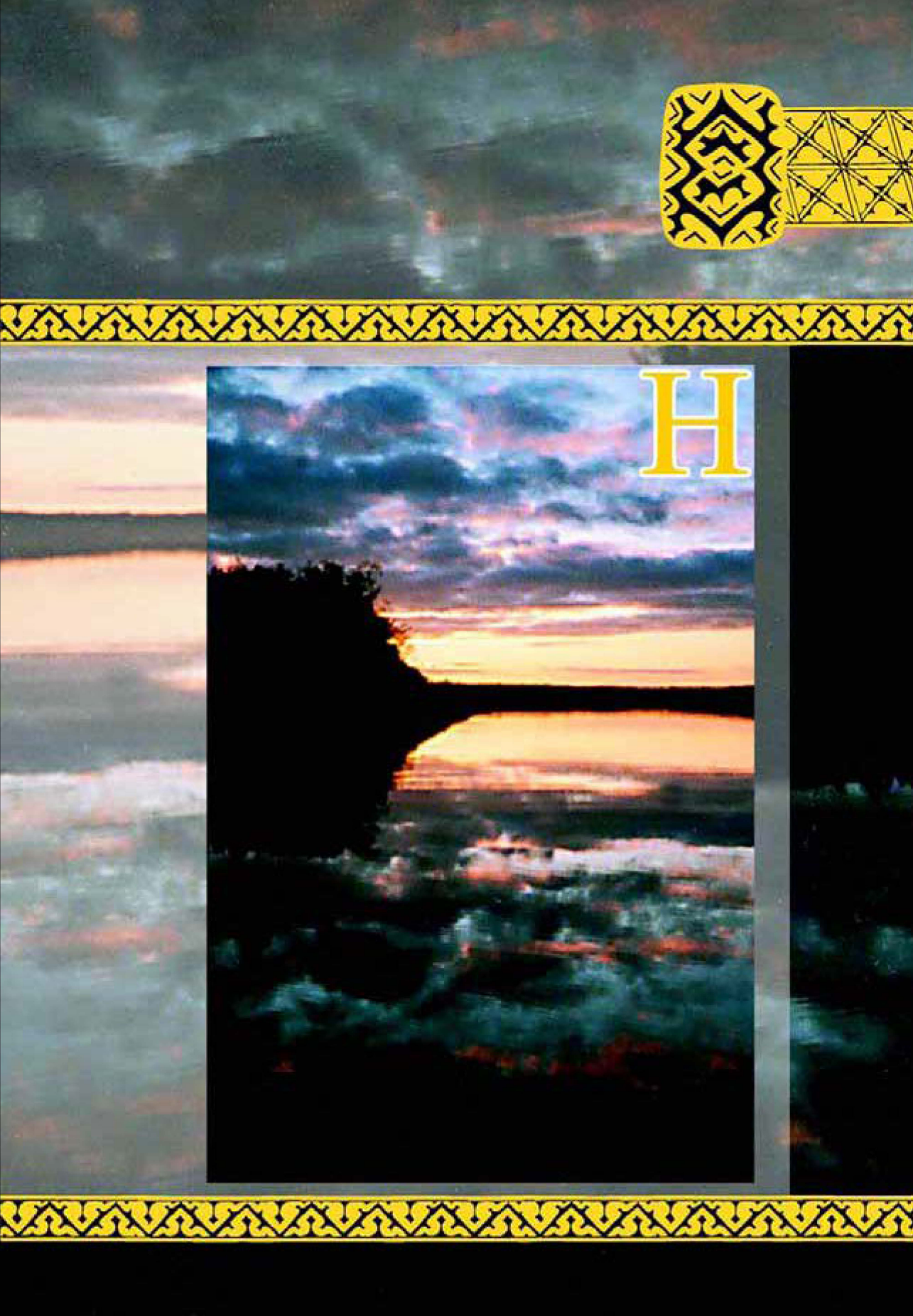
Мэркыль ӧмтыль қон нӓля [*mɛrqɨl′ ə̄mtɨl′ qon näl′a*] ‘дочь царя ветра’ (С)

Героиня сказки о солнечном царе (*Чӧлыт ӧмтыль қок*), записанной Г.Н. Прокофьевым, к которой сватается и на которой женится царский сын (*ӧмтыль қон ӣя*), с помощью богатырей одержав победу над войском ее отца, царя ветра (*Мэркыль ӧмтыль қок*). В дальнейшем она помогает мужу в борьбе с царем солнца, дав ему волшебный платок (*қампі*).

Лит.: Варк.: Прокофьев: 5, 8.

ОАК




H

Нāгор олəл шӯ [*nāgor oliľ šӣ*] - ‘трёхглавый змей’ (Ю; Парабель)

С ним пришлось бороться младшему внуку Чёрного Царя (см. *Хāг āмдəльқот нāгор нӯӌка*, *Хāг āмдəльқоп*). Н.о.ш. всплыл на середине моря, его головы «пели, играли». «Передняя» голова была мудрой, рассудительной и предупреждала две другие о грозящей опасности, однако те понадеялись, что любого врага смогут сжечь своим «ротовым огнем» (*āкəл тӯге*). Младший внук Чёрного Царя отсек две змеиные головы саблей; «третью голову он поймал, потряс, махнул - она на середину моря упала». Две отрубленные головы спрятал под большой камень, а туловище разрубил на куски и разбросал со словами: «Ешьте сороки-вороны». Но на смену Н.о.ш. через некоторое время всплыл Шестиглавый Змей, а затем Двенадцатиглавый Змей (см. *Муктəт олəл шӯ* и *Шетəгойгвет олəл шӯ*).

Лит.: Дульзон 1966: 135-136.

НАТ

Нāгор хайӷəл лōхо [*nāgur hajγiľ lōho*] - ‘трехглазый черт’ (Ю; Чижапка)

Эпитет *Пёнэге* (см.). Н.х.л. подкараулил мальчика в доме, когда его мать ушла, разорвал ребенка, кровь высосал, кишки развесил по кустам возле дома и обмотал свою голову кишками, чтобы не болела. Н.х.л. позже убил и мать мальчика. «Пришел домой хозяин, видит: сын и жена убиты. Мужик бересту поджег и сжег черта. Мужик ушел куда-то».

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Ӈāйай сыргый пōй қарри, сӣн сыргый пōй қарри [*ӈājaj siɣgij pōj qarri sīn siɣgij pōj qarri*] - ‘беличьих кустов лесная гора, соболиных кустов лесная гора’ (Ю; Кеть: УО)

Характеристика волшебной дороги, уводящей из реального мира. Девушка (см. *Коййа*), возвращаясь с рыбалки домой, потеряла дорогу и пошла незнакомым путем. «Шла она, поглядывая… беличьих кустов лесная гора, соболиных кустов лесная гора. Шла вперед, вечером дошла до какой-то избушки». Дорога привела ее в дом к Сыну Старухи Земли (см. *Паяганан ӣ*).

Лит.: Дульзон 1966: 118-122, 127-131.

НАТ

Нätäӈка [*nätäŋka*] - букв. ‘девушка’ (С)

Идеальный фольклорный женский образ, воплощающий в себе все возможные женские добродетели и удовлетворяющий всем мыслимым требованиям, предъявляемым женщине традиционным селькупским обществом. Выступает в паре со своим антиподом ведьмой-лягушкой *Томнэнкой* (*Тӧмнäӈка*). Дочь Н. всегда сама становится Н., точно так же как дочь *Томнэнки* - это всегда *Томнэнка*. Н. не лишена шаманского дара, может повелевать принадлежащими ей предметами (одежда, лыжи, лыжная палка). Записаны варианты трех сюжетов, в которых Н. является главной героиней.

Первый сюжет, в котором как Н., так и ее антипод наделены сверхъестественной силой. Н. и *Томнэнка* живут на одном стойбище. *Томнэнка* зовет Н. собирать траву, которую кладут в обувь вместо портянок и стелек, и в лесу убивает, проколов травинкой (щепкой) ухо (*қо*), а труп привозит на нарточке домой, чтобы съесть. Дочь Н. замечает на нарте возвращающейся из лесу *Томнэнки* торчащую из-под покрышки ногу матери. Затем, забравшись на крышу землянки *Томнэнки*, она видит каннибальскую трапезу *Томнэнки* и слышит ее обращенное к детям обещание наутро полакомиться деть-

ми той, кого она разделывает. Дочь Н. затыкает дымоход тряпкой (по-видимому, чтобы *Томнэнка* подольше не обнаружила, что настало утро, и не пошла бы в землянку Н.), сажает своего младшего братишку в берестяной короб, взваливает его на спину и уходит со стойбища. По дороге братишка умирает, уколовшись шилом или сверлом (*пур*). Дочь убитой Н., тоже Н., хоронит брата и идет дальше. Остановившись на ночлег, она вырывает старый пень (*салты*), чтобы разжечь костер, и из-под этого пня выскакивает очередная *Томнэнка*. Они ночуют вместе. Утром, проснувшись, Н. обнаруживает, что у нее украдены все ее вещи (одежда и лыжи). Произнеся заклинание, она заставляет свои вещи напасть на воровку-*Томнэнку* и вернуться назад к своей законной хозяйке. *Томнэнка* продолжает следовать за Н. на лыжах, наспех сделанных из деревянной миски. Встретив двух мужчин, они выходят за них замуж и живут на одном стойбище. Н. образцово ведет хозяйство, а *Томнэнка* все делает скверно, да еще и постоянно норовит украсть то, что делает Н., и подсунуть вместо этого собачий кал вместо юколы или склеенную парку вместо сшитой. Н. должна родить, *Томнэнка* помогает ей во время родов, а потом крадет ребенка и отдает его мамонту (*кошар*). Вместо ребенка *Томнэнка* подкладывает *Нэтэнке* щенка. Муж бросает Нэтэнку и откочевывает вместе с *Томнэнкой* и ее мужем. Оставшись одна, Н. строит себе чумик из еловых ветвей и живет там со своим щенком (сучкой), который вырастает и начинает помогать *Нэтэнке* добывать зверя. Сучка играет с мальчиком (*йя*), выходящим из воды, этот мальчик оказывается сыном *Нэтэнки*. Узнавание происходит с помощью струи молока, которую Н. выдавливает из своей груди и которая попадает прямо в рот украденного сына. Мать и сын воссоединяются. Сын с помощью волшебства (пожевав кольцо - см. *Мункэсы*) создает большой - на полтундры - чум. К этому чуму приходит муж Н. и *Томнэнка* со своим мужем. Н. прощает мужа, велев ему, однако, сначала семь раз умыться. Добродетель торжествует, порок жестоко наказан (*Томнэнку* убивают). Вариант этого сюжета записан на Турухане в 1999 г. Там *Томнэнка* похищает сына Н. и оставляет его у себя. Мальчик вырастает и постепенно начинает догадываться, что Т. не его родная мать, а злая похитительница. Этот вариант сам рассказчик назвал кетской сказкой.

Второй сюжет. Героини - обычные женщины, однако одна - образец совершенства, в то время как другая - воплощение неподобающего поведения. Н. с *Томнэнкой* и детьми живут в одной землянке (чуме) или на одном стойбище. Мужья на охоте. *Томнэнка* и ее дети шумят после захода солнца. Н. пытается их урезонить, но тщетно. На шум приходит разбуженный *лōсы* (см.) - черт или медведь или его субститут *кунама* (бродяга, людоед). Н., проявившей сообразительность и гостеприимство, удается спастись и спасти своего ребенка (своих детей). *Томнэнка* и ее дети гибнут.

Центральная часть третьего сюжета - путешествие Н., встреча со старухой *ЫIынта кота*, испытание обходительности, мастерства и доброго отношения к окружающим, награда в виде достойного мужа-охотника. *Томнэнка* тоже хочет найти себе мужа, но не выдерживает испытания и вместо мужа получает черта, который ее съедает. Вариант: путешествию предшествует история старика, который, овдовев и оставшись с дочерью (Н.), женится на *Томнэнке*, у которой есть собственная дочь-*Томнэнка*. Далее следуют выдворение из дома Н. и обретение

ею мужа. Дочь старухи-*Томнэнки* повторяет путь Н. и гибнет из-за своей безалаберности.

В текстах функциональными заместителями Н. могут быть *нӓтӓк* ‘девка, девушка’, *има* ‘женщина, жена’, *имакота* ‘старуха, жена’, *әмыты* ‘мать’, *ама* ‘мама’, *нӓля* ‘дочь’.

Лит.: Варк.: 8; 27; 36; 39; 74; 76; 78; 79; Очерки 1993: 3; ПМ Казакевич.

ОАК

Нӗӷувай-ниттеӈ [*nēquwaj nitteŋ*] - букв. ‘женская девушка’ (Ю; Кеть)

Жена *Итте* (см. *Ӣтте*) - дочь Одноглазого Духа-великана (см. *Оксаййи лōзи*). Н.-н. была дана *Итте* в лукошке, с наказом не открывать лукошко до окончания всех испытаний. *Итте* раньше времени раскрыл лукошко и обнаружил ее. Далее она сопровождает *Итте* в его путешествии, а затем оживляет кости *Итте* с помощью мази *путур*.

Лит.: Гемуев 1984: 141-142.

НАТ

Нення [*neńńa*] (Ю; Обь, Ив.); **ньӓннья** (Парабель) - ‘сестра’, а также - **Маченкат** (Ю; Тым)

Н. - героиня ряда сюжетов, когда Сестра ищет своего Брата (см. *Темня*). Дети остаются одни после смерти родителей (своей матери - Лесной женщины (см. *Мачын нэйд*) или безымянных старика со страухой). На Оби (Ив.) Н., будучи старшей заботится о непослушном младшем Брате. Брат самовольно уезжает кататься на обласке, и ветер его уносит в незнакомую местность. Н. посылает мужчину его искать, но тот не находит его. В парабельском и тымском варианте Брат не возвращается с охоты, так как Н. нарушила его наказ - накормить всех, кто придет в его отсутствие: белку, бурундука, журавля. Пришла медведица, и Н., испугавшись, вместо того чтобы накормить ее, бросила ей в морду горсть горячей золы. Путешествия и приключения Сестры в поисках Брата приводят ее к встрече с Женщиной-Лягушкой (см. *Ӌāмдже*). Во время путешествия Сестра сначала находит себе мужа, а затем и Брата, который живет с медведицей (женщиной с обожженным лицом - след от горячей золы).

Лит.: Сказки нарымских селькупов 1996; Пухначев 1972.

НАТ

Ненықат тӓтыпы [*neniqat tɛ̄tɨpɨ́*] - букв. ‘комариный шаман’ (С)

Так селькупы называли стрекоз. Стрекозу создал *Ича* для уничтожения комаров. По другой версии: стрекоза - сам *Ича*. Стрекоз не убивают и не ловят.

Лит.: Прокофьева 1976: 119; Donner 1933: 81.

АК-М

Нёма [*ńoma*] - ‘заяц (лесной)’ (С)

Заяц в сказках призывается на помощь, когда надо вытащить зуб *еретика* (*йеречи тӣмы*) из тела умершего человека, чтобы оживить его. Молоком зайчихи залечиваются раны (см. *нӣма*), например может срастись перерубленное горло. По бытующим до сих пор поверьям, если долго нет зимы, чтобы скорее кончилась слякоть и наступила ясная погода, следует слепить из мокрого снега фигурку зайца, обмазать его кровью животного и бить прутиком, ворожа, чтобы настал мороз. Делать это должны люди (обычно дети), родившиеся в ноябре.

Лит.: Варк.: 2; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Нёмаль Порӷы [*ńomaľ porqɨ́*], **Нёмаль Порӷы ира** [*ńomaľ porqɨ́ ira*] - ‘Заячья Парка’, ‘Старик Заячья Парка’ (С)

Имя самого популярного у северных селькупов богатыря (см. *Мāдур*), с помощью своих невесток уничтожившего

большую группу ненцев (или энцев) (*қäлык*) во времена селькупско-ненецких (селькупско-энецких) войн. Свое прозвище он получил за то, что носил парку, сшитую из заячьих шкурок. Заячья парка - традиционная селькупская одежда, далеко не такая прочная, как парки из оленьих шкур или ненецкие малицы. Легенда о Н.П. рассказывается на всей территории проживания северных селькупов, но особенно часто ее рассказывают в Пуровской Тольке и Ратте. Старик Н.П. живет в землянке со своими женатыми сыновьями (в разных версиях количество сыновей колеблется от двух до семи). Сыновья отправляются на охоту, а Н.П. остается дома с невестками. Спустившись к реке, чтобы проверить запор, он обнаруживает, что в направлении его запора движется многочисленное ненецкое войско (*нӧссарыль қäллыль мӧтыр* ‘тридцать ненецких богатырей’). Ненцы хватают его и хотят убить, но он убеждает их сначала зайти к нему в землянку и хорошенько поесть, а уж потом расправляться с ним. Пока ненцы ждут возле его землянки, старик Н.П. велит невесткам застелить пол берестой и пропитать бересту жиром, а затем выставить на стол самую лучшую еду, имеющуюся в доме, и дает им указания, что им делать, когда ненцы усядутся за стол. После того, как приготовления закончены, старик зовет ненцев в дом и начинает поить их и кормить. По ходу пира невестки незаметно выскальзывают на улицу. Когда ненцы уже порядочно съели и выпили, старик подходит к двери, но ненцы, заподозрив неладное, пытаются его удержать. Они хватают старика за его заячью парку, но непрочная парка рвется, и старик выскакивает из землянки и с помощью невесток подпирает снаружи дверь. Затем невестки бросают в землянку через дымовое отверстие горящие факелы. Начинается пожар, в котором сгорает вся ненецкая дружина. Старик Н.П. спускается к реке и убивает ненца, оставленного караулить оленей и нарты. В некоторых версиях он едет затем на нартах на ненецкое стойбище и убивает там всех ненецких женщин и детей. Захватив себе все имущество и оленей поверженного неприятеля, Н.П. ставит рядом со сгоревшей землянкой большой (на полтундры) ненецкий чум (*қäллыль мӧт*) и, разместившись там вместе со своими снохами, ждет возвращения сыновей. Вернувшиеся с охоты сыновья обнаруживают на месте родной землянки ненецкий чум, вокруг которого ходит стадо оленей. Чтобы узнать, что же стало с их близкими, младший сын щиплет (вариант: кусает) за ухо одну из собак, караулящую у чума, собака визжит, старик выходит на визг посмотреть, кто пришел, и счастливые сыновья узнают родного отца.

В эпическом сказании, записанном на Среднем Тазу в 2002 г., упоминается еще один подвиг Н.П., когда тот отразил нападение ненцев, причем было убито столько ненцев, что их трупами Н.П. набил свой богатырский запор, перегораживавший Таз. Вид запора, набитого трупами (*латтарыль кінчы*), поверг в трепет вторую ненецкую дружину, спешившую на подмогу первой, и она без боя убралась восвояси. Тот же эпизод был записан на Турухане в 1941 г. Л. А. Варковицкой, но там с ненцами воюет не старик Н.П., а безымянный селькупский богатырь (*мӧтыр* - см. *Мäдур*).

Лит.: Варк.: 28, 62, 77; Очерки 1993: 20, 21; ПМ Казакевич.

ОАК

Німа [*німа*] - ‘молоко’ (С)

По селькупским поверьям, заячьим молоком (*нёмат / нёмаль німа* ‘заячье молоко’ / *сурыт німа* ‘зверя молоко’) надо было смазывать раны (в том числе у *еретика* - см. *йеречи*), чтобы они зажи-

ли. Молоко женское, по поверьям селькупов, служило для опознания родного ребенка, если он был украден. Для этого надо было брызнуть струей молока (*німа чіччальтэнтыӄо*) на ребенка, и, если струя попадала в рот, значит, это был родной ребенок. (см. также *Ньеб*).

В материалах 1940-х гг., записанных Л.А. Варковицкой в Туруханском крае, в значениях ‘молоко’ и ‘грудь (женская)’ встречается слово *ніпсы*, а *німа* - только в значении ‘молоко’. В 1990-е гг. в Красноселькупском районе *німа* означает ‘молоко’; *ніпсы* не встречается.

Лит.: Варк.: 2, 3, 4, 6; Очерки 1993.

АИК

Німыль Ӄолты [*nʲiməlʲ qoltɨ́*] ‘Молочная большая река’ (С)

Название, которое дают Енисею обитатели нижнего мира в эпическом сказании о шамане *Кäӈырсыля* (см. *Кäӈырса*).

Лит.: Варк.: Прокофьев: 4.

ОАК

Ніпсы - см. **Німа**

Ніршä [*nʲirsʲ́ä*] - ‘ёрш’ (С)

Ёрш может быть помощником шамана, как и окунь (*ӄӧса*). Шаман *Йомпа* поймал ерша и окуня и отпустил их назад в воду, сказав: «Обратно повернувшись, плывите, эту воду заприте!» После этого заклятия вода стала так сильно прибывать, что «стоячее дерево совсем покрыла. … Вода настолько прибыла - эти люди все погибли».

Лит.: Прокофьев 1935: 104.

АИК

Ӈӧй пӧрыт [*ńōj pōrɨt*] - букв. ‘заячьи полки’ (Ю)

Название созвездия Плеяды. Также переводят как «заячьи кучки».

Лит: Кузьмина 1977 : 74-76

НАТ

Ном [*nom*] (Чая, Кеть, Обь: Ив.), **Ноп** [*nop*] (Тым, Парабель) - ‘бог; небо’ (Ю)

Всевышнее существо, верховный бог, небо, пространство соединены в одном понятии - *Ном*.

По представлениям тымских селькупов, Н. во всех делах благоприятствует человеку и животным и охраняет их от воздействия враждебных сил. Самое существование человека полностью зависит от Н. Он дает человеку душу через своих послов - божьих людей (см. *Нувын ӄӯла*), а потом отнимает ее, когда наступает срок смерти. Н. также определяет продолжительность жизни людей. Селькупы говорят: если Н. дал человеку сколько-то лет жизни, то до этого возраста человек «ни в воде не утонет, ни в лесу не заблудится». Пребывание на этом свете рассматривалось селькупами как наказание. Это видно из того, что человек может болеть и выздоравливать несколько раз. В таких случаях Н. позволяет человеку жить, говоря, что он «несчастный человек, пускай же поживет на этом свете». После смерти человека душа переселяется в иной мир *тӧн ноп*.

Н. и его помощники похожи на людей. Чум (изба) Н. находится на первом небе (небесном ярусе) (Таз, Кеть). Обские селькупы считали, что он просто «живет наверху и все видит». Н. подчиняются все добрые духи. Они ведут человеческий образ жизни, часто помогают человеку в промысле.

Н. - создатель погоды, эта функция принадлежит исключительно Н. По М. - А. Кастрену, «во всем, что происходит в воздухе и в нем зарождается, как, например, в снеге, дожде, ветре, грозе (*Ildschan-Nom*), граде (*Hyrn-Nom*), самоеды видят непосредственное присутствие Нома». Н. сердится на людей даже за попытки предсказывать погоду и может наказать, например, превратить человека в животно-

го ударом тонкого прутика за то, что тот пытался определить, какая будет погода завтра: «Я сам бог, а не знаю, что сейчас сделаю - пасмурно или ясно» (Чая). В сказке, записанной в Иванкине, герой *Иде* (см. *Йтэ́е*) отправляется по наущению своей бабушки к богу просить тепла для людей, так как только Н. может изменить погоду (см. также *Ноп қэнта*).

Н. также - податель пропитания, эта его функция фиксируется повсеместно. В тазовских и кетских текстах отмечен сюжет о наличии небесной дыры величиной с головку веретена (см. *Пӯрыпсинан оласи мӯнды*), в которую Н. посылает на землю семена ягод и шерстинки зверей, из которых они плодятся и чем питаются люди. Он также напускает болезни и нужду, на кого пожелает. Однажды он удалился на три года, оставив вместо себя исполнять свои обязанности земного мужика *Ириску* (см. *Ириска*) (Кеть: УО). На Чижапке близ поселка Невальгынак, по преданию, Н. послал людям в голодный год множество зайцев, поедая которых они пережили голод; потому и река в той местности получила название «Заячья». На другом притоке Чижапки Н. послал голодным людям множество рыбы, и они спаслись (ю. Колганак). В Иванкине на Оби шёшкупы при хорошей добыче зверя или рыбы произносили: «*Ном мегыт* - ‘бог дал’, - брали самую лучшую часть от каждой добычи, складывали в кучу на мысе *Пӧпӑргесоқ* и сжигали - благодарили Н. (см. *Пӧпӑргесоқ, Пир*).

Свои просьбы люди посылали Н. по «семикорневому дереву», которое доставало до неба (Таз) (см. также *Қве, Чвӗ, Нӯл қӯӷыт пӧ*).

Н. - борец со злыми духами (см. *Лӧсы*). Он посылает в них каменные стрелы-молнии, а они прячутся от него в землю и в дупла деревьев.

Представления о боге у селькупов с XVII в. испытывали влияние христианства. В записях XIX - XX вв. Н. обычно выступает в образе человека, разговаривает, дает советы, учит людей, как следует поступить. Представления селькупов о боге в облике человека нашли отражение в иносказательных названиях: дядя, дедушка и пр. Христианский бог («Русский бог» - см. *Кэристос*) со временем также получил привычное селькупское название Н., которое вошло во все обороты, связанные с православием.

Лит.: Григоровский 1879; Плотников 1901: 153, 179; Гемуев 1984: 143-144; Ураев 1994: 83, 74; Прокофьева 1976: 110-112; Пелих 1980: 16; Сказки нарымских селькупов 1996: 32; Ким 1997: 177.

АК-М, НАТ

Ноп қэнта [*nop qɛnta*] - ‘гроза, непогода’, букв. ‘бог идет’ (С)

Так родители, живущие в лесу, говорят детям при приближении грозы (*қэннӓл моқынӓ: Ноп қэнта!* ‘иди домой: бог идет!’). Нередко про грозу говорят также *«Ном ненньымӧсса* ‘бог рассердился’» (ср. *Ноп няйватпа*). «Гром - это голос гневающегося Нума», «стрелит *лоза*, закричит… ругается», - так Г.Н. Прокофьев записал со слов своего ученика-селькупа объяснение, что такое гром (см. также *Ильча тотта* ‘дед ругается’).

Лит.: Варк.: Прокофьев; ПМ Кузнецовой 1998.

АИК

Ноп няйватпа [*nop ńajwatpa*] - ‘*Ном* рассердился’ (Ю; Обь: Ив.)

Люди шумели (пели, плясали, пировали) в день, когда этого нельзя было делать (накануне праздника). Бог (*Ноп*, см. *Ном*) рассердился: земля содрогнулась, озеро поднялось и «взяло» в себя весь дом со всеми людьми (см. *Мӓт ӱт ылынды*

квэнба). Люди, пировавшие в доме, даже не заметили беды - дом с людьми опустился под воду мгновенно. Гнев *Нопа* выражается следующим образом: земля лопнула, в эту расщелину пошел огонь, потом хлынула вода. Все люди в поселке побежали быстро, как собаки, но мало кто успел спастись, так как всем пришлось бежать в гору.

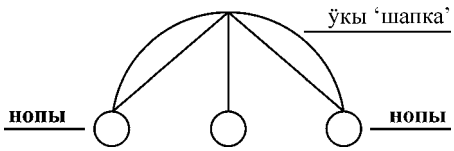
Лит.: Кудряшова 2000: 227-228.

НАТ

Ноп пӧдпӑр [*nop pōt pār*] - ‘дерево с вершиной до неба’ (Ю; Обь: Ив.) - см. *Нӯл қ̄ӡ̄ғыт пӧ*

Нопы [*nopi̯*] - ‘рукавицы’ (С)

Так селькупы называют два ложных солнца с двух сторон солнца, которые возникают при оптическом явлении, называемом *гало* (см. *Ӱкы* ‘шапка’),



Лит.: Варк.: Прокофьев; Прокофьева 1976: 108.

АИК

Нӧкыр йӧвылыль чопасыт [*nɔ̄qi̯r jɔ̄wi̯li̯l’čopasi̯t*] - ‘три брата-дьявола’ (С)

Сыновья змеев (одноглавого, двуглавого и трехглавого), убитых богатырями *Тэмты-йечик* и *Амналь лӧсыль қоптыль нюшы* в ходе освобождения богатыря *Пӱна-кэса* от колдовских чар.

Лит.: ПМ Казакевич.

ОАК

Нӧссар [*nɔ̄ssar*] - ‘тридцать’ (С)

В фольклорных текстах обычно употребляется по отношению к воинам (тридцать ненецких воинов) , чумам (тридцать чумов стоит) и добытым зверям (тридцать белок добыл) и означает не определенное количество, а просто ‘очень много’ (ср. употребление *сельчи* в том же значении).

Лит.: Варк.; Варк.: Прокофьев; Очерки 1993; ПМ Казакевич.

ОАК

Нува [*nuwa*] - ‘шаманский бубен’ (Ю; Тым)

Бубен, привезенный с р.Тыма (ю. Кочиядровы) от селькупского шамана Е. Карлыгина и хранящийся с 1938 г. в Колпашевском краеведческом музее, имеет черты эвенкийского бубна: яйцевидная форма, рисунок на мембране типично эвенкийский (черные ромбы, коричневые полосы, отграничивающие полости мироздания, в каждом из которых черной краской изображены антропоморфные фигурки, центральное поле разделено двумя перекрещенными полосами). Изнутри бубен имеет рукоять-крестовину, крепящуюся к обечайке кожаными ремнями, и два кольца ‘срединной земли’ , а также несколько дуг (две вверху, одну внизу и две по бокам), ограничивающих вселенную.

В северной традиции см. *Нуӈа.*

Лит.: Пихновская 2001.

НАТ

Нувын қӯла [*nuwi̯n qūla*] (Кеть), **Ноп қӯла** [*nop qūla*] (Тым) - ‘послы бога’, букв. ‘люди бога’

Н.к. летают и передают вести *Нома* (Кеть) (см. *Ном*). Также Н.к. по велению *Нома* дают душу родившемуся человеку и забирают ее, когда истекает срок жизни. Н.к. похожи на людей, но имеют крылья (Тым).

Лит.: Ураев 1994: 74; Гемуев 1984: 143-144.

НАТ

Нӯл қ̄ӡ̄ғыт пӧ [*nūl qɛ̄γi̯t pɔ̄*] - ‘дерево до неба’ (Ю; Обь: Ив.)

Н.к.п.- большое дерево «в полтора обхвата». Оно было такое большое, толстое и старое, что «вершину неба подпирало» (см. также *Ноп пӧдпӑр*). Росло оно посредине острова на озере, рядом с которым обитала *Шӗӷа пая* (см.). На это дерево не садились ни звери, ни птицы, только иногда на вершине Н.к.п. сидел ворон «чёрной кочкой».

В ином варианте Н.к.п. (здесь букв. ‘божее на горе дерево’) росло на вершине плоской горы. Н.к.п. - не лиственница, не сосна, не береза. Оно очень мощное и лиственное, но листьев своих не теряет никогда. С этого дерева можно было достать до бога / неба (см. *Ном*). В ветвях Н.к.п. живет множество духов, держащих всё живое на земле.

Лит.: Кудряшова 2000: 235; Тучкова 2002.

НАТ

Ӈулӷы [*ӈulγi̯*] - ‘пихта’ (Ю)

Н. изредка встречается в южноселькупском ареале в качестве жертвенного - причем мужского - дерева (см. *Ӄоссыль пӧ*), тогда как ель (см. *Ӄӯт*) - женское дерево. Считают, что пихтовые дрова сильнее трещат, чем еловые, значит - «мужская сила верх берет» (см. *Мачын нэйд*). На р. Чижапка ниже п. Моисеевка стояла пихта, на которую вешали черепа промысловых животных, а также черепа собак.

Лит.: Пелих 1972: 340.

НАТ

Нӯн ӣй [*нӣп ӣj*] - ‘бога / неба сын’ (С)

Его родителями являются *Нум (см. Ном)* и *Имакота (см. Ильнта Кота).* Он является младшим сыном Нума, тогда как злое божество северных селькупов Кызы - старший его сын. Жилище-чум Нун Ия находится на небе, хотя есть упоминания, что некогда и он, и его отец Нум обитали на земле. Облик Н.ӣ. антропоморфен, и занят он вполне житейскими делами - рыбалкой и охотой. Его невод, развешенный им на небе для просушки, виден ночью как звездное скопление Млечного Пути; или же Млечный Путь - это следы от его лыж, оставленные им, когда он отправляется в лес на охоту (см. *Нӯн Ӣн вэтты*). Так же как и его отец Нум, он иногда охотится на злых лозов, которые прячутся от него в дуплах деревьев: он стреляет в них из своего лука каменными стрелами. Лук Ия (в свободное от охоты время) обычно хранится на одной из небесных туч; после дождя тень от лука Ия видится с земли радугой. Земные люди могут лицезреть Н.ӣ. только в образе вихря (см. *Мергэ палчо*).

Н.ӣ. поочередно был женат на двух дочерях земного старика, «промышляющего рыбу запором». Н.ӣ. являлся к старику в виде страшного вихря. Испугавшись, старик отправил на небо сначала старшую дочь ему в жены. Мать Н.ӣ. устроила ей испытание и вскоре выяснила, что «божий сын такую жену привез - человек головку супового ковшика не выпьет (=ни глотка супа не получит)», поэтому старик отправил на небо младшую дочь. Вторая жена выдержала испытание свекрови - накормила всех пришедших к ней в чум людей. Именно она родила Н.ӣ. ребенка; а после смерти мужа вынуждена была вернуться к своему отцу на землю.

Однажды Н.ӣ., собираясь пойти в лес на охоту, не послушался свою мать, велевшую ему надеть «парку из шкуры красной лисицы, парку из шкуры чернобурой лисицы», и нагрубил ей. Разгневанная непослушанием и дерзостью сына, Имакота сама наслала на него непогоду (восточный ветер = «ветер с каменной стороны» - «Ия съевший ветер») и погубила его. Аналогичный миф о Сыне неба и старухе-хозяйке восточного ветра, по-

губившей своего сына, есть у лесных ненцев, кетов, хантов; у южных селькупов сюжеты, связанные с Н.ӣ., не отмечены.

Лит.: Прокофьева 1976:109; Очерки 1993.

НАТ

Нӯн ӣт вэтты - ‘Млечный Путь’, букв. ‘путь божьего сына’ (С)

Млечный Путь северными селькупами воспринимался как след лыжни *Нӯн ӣя***.** Однажды *Нӯн ӣй* отправился в путь (на охоту) легко одетый. Было морозно, дул холодный восточный ветер. В конце пути он совсем замерз и умер, только след его остался на небе в виде Млечного Пути. Возможно, мать Сына неба сама наслала на него холод и ветер, погубившие его за то, что он не послушался ее и не надел теплую одежду. По другой версии, Млечный Путь - это следы самого бога Нума (см. *Ном*), который пошел по небу искать своего сына и нашел его уже мертвым.

Кроме вышеперечисленных версий, Млечный Путь представлялся селькупам еще и в виде невода Ӣя (см. Ӣй), который он по вечерам развешивает на просушку, нацепив на Полярную звезду (см. *Қішқӓль пӧрӓ*). Невод мокрый, в нем застряла рыбья чешуя, потому он сверкает. Также Млечный Путь воспринимали как «дым от костра Небесной старухи», живущей на седьмом (самом высоком) ярусе неба на каменном мысу (см. *Илынта Кота*). Этот дым - «ночная радуга», задерживающая все злое, приходящее ночью с темнотой; он преграждает дорогу злу.

Южным селькупам Млечный Путь на небе представляется «каменной рекой» (см. *Қішқӓль вэтты, Ӣн тольчыль вэтты*).

Лит.: Прокофьева 1976; Очерки 1993; Кузьмина 1977.

НАТ

Нӯн таӈкы [*нӯn таӈкi̯ > nuttaӈki̯*] - ‘радуга’, букв. ‘неба дуга’ (С)

Данное сочетание в настоящее время забыто. У М. А. Кастрена встречается также сочетание *num pontar* (букв. ‘небо + окрестности’). Радугу также называют *нӓрқы вэттыля* **-** букв. ‘красная дорожка’.

АИК

Нӯн тӱ [*нӯn тӱ*] - ‘молния’, букв. ‘неба огонь’ (С)

Считается, что молния - огонь, который разжег на небе бог *Ном*. Люди обращаются к *Ному* с ласковой просьбой уменьшить огонь: «*Ильча, нӧты тӱнты чӧтымпаты чонтыкалӧқы, чонтыкалӧқы*» ‘Дедушка, впредь огонь разжигай потише, потише!’ (ср. *нут тішша*).

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Нуӈа [*нuӈа*] **-** ‘шаманский бубен’ (С)

Ударный фоноинструмент-мембранофон. Один из главных атрибутов и основных «орудий труда» шамана.

Бубен тазовских селькупов имел овальную форму. Размер бубна зависел от возраста и силы шамана (измеренные этнографами образцы были 76-90 см в продольном и 60-70 см в поперечном диаметре).

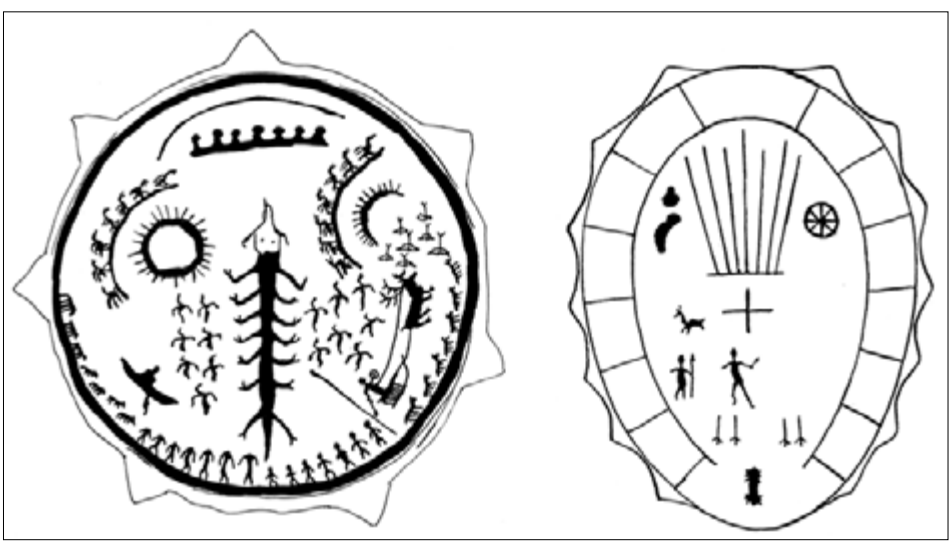
Бубен изготавливали родственники шамана. Обечайку делали из лиственницы, ели или из березы (шир. 12 см). Для обечайки выбирали дерево с семью прямыми сучьями у вершины справа (с солнечной стороны). На внешней стороне обечайки устанавливали (так, чтобы поверх них натягивалась кожа мембраны и прижимала бы их к обечайке) резонаторные столбики высотой около 3 см (7 и более штук), которые интерпретировались как «уши бубна» - *нуӈан ӱӈкылсат*. Их изготавливали из таких пород деревьев, как ива, берёза, ель, лиственница,

сосна, кедр, осина), которые шаман собирал во время «пути оживления» (см. *Илаптыҕо*) бубна по берегам различных рек. Резонаторных щелей в обечайке бубна селькупы не делали. На верхнем конце каждого столбика вытачивается углубление, на которое натягиваются две жильные нити, по длине всей окружности бубна, как струны. Затем сверху они обтягивались шкурой дикого оленя-самца. Шкуру предварительно выделывали, смачивали и свободно пришивали к обечайке, не растягивая. Изготовлением мембраны занимались женщины - родственницы шамана.

Рукоять селькупского бубна представляет собой деревянную (берёза, кедр) пластину (шириной около 9 см), установленную внутри бубна вертикально посредине. На пластине делали прорези и изображения лиц духов-помощников шамана.

Изнутри к обечайке прикрепляли поперечные железные стержни (7 штук: 4 - в верхней части бубна; 3 - в нижней), на которые подвешивали металлические изображения духов-помощников шамана. Обязательными были изображения орла, гагары, журавля. Кроме фигурных подвесок, на стержнях находились трубчатые шумовые подвески и колокольчики. По центру к рукояти крепилось металлическое кольцо (или два-три концентрических кольца, или дуга - разомкнутое снизу кольцо). Это кольцо (дуга) определялось как *чонтыль тэтты* - ‘срединная земля’ - арена действий шамана. В разомкнутой части кольца находился вход в Нижний мир. Считалось, что металлические подвески шаману «ковали» небесные кузнецы - *чӧттырыль ӷумыт*. Количество подвесок к бубну «определяли» духи-предки шамана.

Бубны тазовских селькупов имели рисунки (*нэкыр*) как на внутренней стороне (на обечайке), так и на внешней стороне (на мембране). Изнутри внизу черной краской рисовали медведей, вверху



Бубны селькупских шаманов (Из кн.: *Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М., 1954. С.70-71,73,74*)

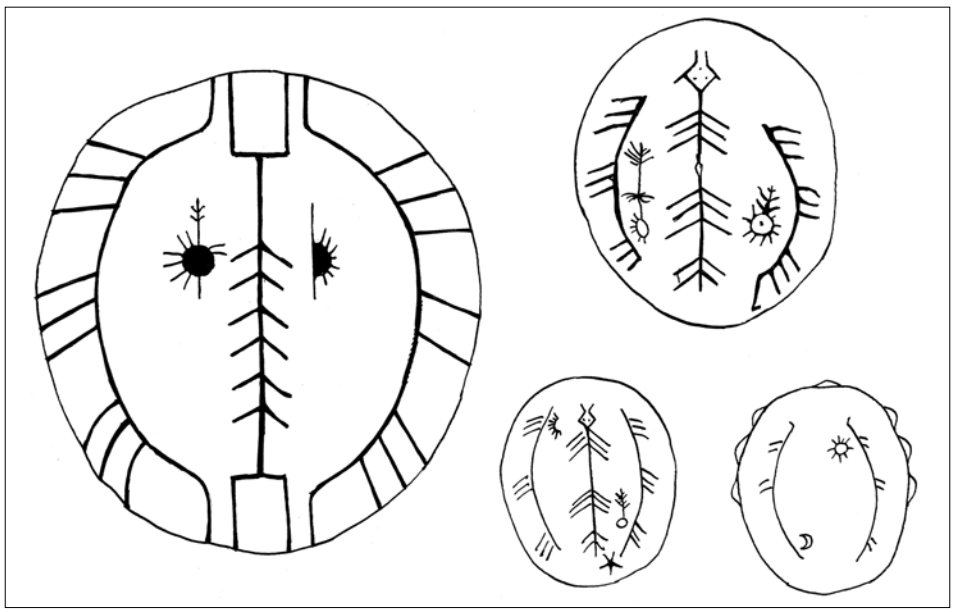
красной краской - оленей. Снаружи на мембране рисунки всегда наносили красной краской. Рисунки не у всех шаманов были одинаковыми, но у шаманов одного рода они в основном наборе деталей совпадали. «Большие» шаманы вовсе могли обходиться без рисунков на внешней стороне бубна.

Характерной чертой рисунков селькупских бубнов были две боковые дуги с отростками, сгруппированными по три-четыре линии. Отростки - это рёбра оленя бубна. Сами дуги - это не только хребет оленя, но и одновременно границы мироздания. По центру бубна рисовали духа-помощника шамана, дарованного ему предками. В качестве таковых отмечены ящерица или олень.

Для извлечения звуков из бубна шаман бил в него во время камлания колотушкой (см. *Қапшит*); молодой шаман, не имеющий бубна, может шаманить только колотушкой, ударяя себя ею по ноге. Кроме того, колотушка - это весло шамана, когда он плывет по шаманской реке.

Согласно мифологическим представлениям, бубен и колотушка делались из деревьев, растущих в семиямном болоте около жилища Старухи Жизни *Ылынта котат мӧт* (см. *Ылынта кота*). В этом болоте росли три дерева: *нуӈаль пӧ* - ‘бубновое дерево’, из которого делают бубны, *қапшитыль пӧ* - ‘колотушковое дерево’, из которого делают колотушки, и дерево, из которого Старуха Жизни делает всем новорожденным люльки.

По представлениям селькупов, изготовленный новый бубен «не имеет дороги» (на нем невозможно совершать ментальные путешествия) до тех пор, пока не будет проведена церемония «оживления бубна» (см. *Иläптықо*). Оживление бубна (и других атрибутов шамана) проводили весной в дни весенних прилётов птиц, или осенью в дни отлёта. Церемо-



Рисунки на бубнах селькупских шаманов (Из кн.: *Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М., 1954*)

нию обычно проводил приглашенный старый опытный шаман, так как молодой шаман мог «заблудиться» на трудной «шаманской дороге», «растерять духов» и в итоге «заболеть». Только опытные шаманы знали дорогу в страну предков, куда нужно идти для оживления бубна.

Бубен, по мнению селькупов, являлся «живым оленем» (*нуӈаль ӧтӓ* - ‘бубенный олень’) или лодкой, на которой шаман предпринимал свои путешествия в иные миры селькупского мироздания, и одновременно бубен сам был символом мироздания. Семь стержней-резонаторов на обечайке бубна - это «семь кругов» Вселенной - три подземных, один средний и три верхних мира (или четыре верхних, три подземных). В разомкнутой части металлического кольца на рукояти был проход в Нижний мир. На рисунке мембраны были изображены справа - солнце, слева - луна; на обечайке справа вверху красной краской - несколько оленей, черной слева внизу - медведи. Правая сторона бубна была «светлая, небесная», левая «тёмная, подземная».

«Путь» шамана обычно пролегал по родовой шаманской реке. Шаман плыл на лодке-бубне, гребя колотушкой. Управляла лодкой «жена» шамана - дочь водяного *ӱтқыль лӧсыль нӓля*. Шаманские реки для шаманов разных родов различные. Шаман из рода Орла плыл по ‘Орловой речке’ - *Лімпыль кы*, шаман из рода Кедровки плыл по ‘Кедровки речке’ - *Кӧссыль кы*. Обе эти реки впадают внизу (на севере) земли в море покойников - *Латтарын море*. Начинаются эти речки около дома Старухи Жизни в «семиямном болоте», около которого живут кузнецы (*чӧтырыль қумыт*), выковывавшие шаманские металлические подвески.

Из родовых рек шаман мог попасть в *Луқыль кы* - ‘черной (букв. ‘как сажа’) воды реку’, *Сыль кы* ‘красной (букв. ‘цветной’) воды реку’ и в озеро *Нӯн ӱтыль қалсы* ‘залив небесной / божьей воды’. Отсюда шаман мог попасть к кузнецам. Далее путь шамана мог лежать через море и через горы. Там сильно пекло солнце, было очень тяжело продвигаться (шаман во время камлания в этом месте обычно покрывался сильным потом, изнемогал от усталости). Далее шаман попадал туда, где росло «божье рождающее солнечное дерево», или вверх на небо.

Отправляясь в обратный путь, шаман из рода Кедровки делал поворот против солнца и шел по реке-дороге, встречая на своем пути водопады. Шаман из рода Орла делал поворот по солнцу и возвращался домой по своей реке. Если шаману в пути попадались злые *лозы*, которые норовили его догнать и убить, то шаман превращался в гагару и нырял под воду, уходя от преследователей.

Шаманские духи-помощники *лозы* (см. *Лӧсы*) концентрируются на рукояти бубна. Сюда они прилетают, прибегают и приползают, призываемые шаманом. Здесь, проходя через кольцо, они собираются и отсюда несут шамана по дорогам Вселенной. Кроме того, между рядами прорезей на рукояти обычно имеются изображения - головы человека с глазами и носом - это собственно *нуӈан лӧсы* - духи бубна, обитающие в нем. В бубне же может находить временное пристанище душа какого-либо умершего родственника шамана, становясь также его помощником. Для ее входа и выхода внизу с правой стороны обечайки может существовать специальное маленькое отверстие.

Подвески на бубне - это также духи-помощники шамана. Наиболее часто встречающимися подвесками были журавль и гагара, а также спиралевидная подвеска - «дыхательное горло» оленя-

бубна. Число подвесок на каждом бубне было различным и зависело от ментальной силы шамана.

С бубном обычно шаманили шаманы категории *сумпытыль қуп* (см. *Сумпытыль қуп*, *Сумпықо*), хотя иметь бубен должен был каждый шаман, достигший высокого уровня. Перед началом камлания бубен обязательно нагревали над костром. Нагревал бубен кто-либо из присутствующих мужчин, но не сам шаман. Процесс нагревания называли *нуӈап таӈырӓт* - ‘сделать бубен летним’. Нагретый бубен прекрасно резонирует, причем подвески не звенят.

Перед началом камлания зрители усаживаются вокруг шамана, только непосредственно против него и позади него никто не должен сидеть.

Для различных моментов камлания существовали определенные способы извлечения звуков из инструмента. Редкие и ритмичные удары характерны для первой стадии камлания, момента призвания духов-помощников. «Приход» каждого духа отмечается резким, сильным ударом. Затем удары учащаются и, наконец, сливаются в сплошной гул, прерываемый изредка сильным ударом, означающим приход запоздавшего духа. Этим завершается призывная часть камлания.

Затем удары в бубен становятся разнообразными, комбинируются с различными приёмами встряхивания инструмента, вызывающими бряцанье подвесок. В критические моменты камлания, изображающие скачку шамана по трудной дороге, или его борьбу с *лозами*-противниками, или встречу с враждебным шаманом, удары в бубен становятся особенно сильными, частыми, сопровождаются интенсивным бряцаньем подвесок и колокольчиков. Иногда эти звуки сливаются в общий звонкий, резкий гул.

Присутствующие слушают с глубоким вниманием. По мере роста эмоционального напряжения в голосе шамана и в звуках его бубна в пении начинают принимать участие некоторые из присутствующих (запрещено принимать участие в пении женщинам и тем, кто не присутствовал при начале камлания). Зрители повторяют слова шамана, выкрикивают вместе с ним его восклицания. Когда эмоциональный накал в голосе шамана понижался, зрители переставали подпевать; а когда он умолкал, зрители буквально замирали.

Весь период камлания шаман монотонным речитативом создавал штрихи общей картины происходящего, которая вместе с ударами и звоном бубна погружала зрителей в бурные события, протекающие в воображаемом мире.

В южноселькупской традиции см. *Нува.* (см. также *Илӓптықо*, *Ӧтӓ*, *Пыӈкыр*, *Қапшит*).

Лит.: Кастрен 1860; Прокофьев 1930; Прокофьева 1949, 1961.

НАТ

Ӈурбӓлбыль т́ӯ [*ӈurbālbi̯ľ ć̆ū*] - ‘небо’, букв. ‘чистая, ровная земля’(Ю; Кеть: УО)

На Н.т. можно подняться на коне, умеющем прыгать ввысь (см. *Кыбай йден кӱнды*). Путь на Н.т. проходит около высокой Вершины с Семью Подъёмами (см. *Сӧлдӯ қэ̄т пӓри*): «там такая же земля, такая же чистая».

На пути к вершине лежат три камня и стоят столбы с насаженными головами (девять голов). На Н.т. обитает много людей. Там также живут *Чвэччын қэ̄ды* - богатырь Земли Хозяин - и три его сестры. До этой земли допрыгнул на коне Младший Стариковый Сын (см. *Эрен Кыбай Ӣ*), ушедший на поиски своих старших братьев.

Лит.: Гемуев 1984: 145-146; Пелих 1972: 345-347.

НАТ

Нӯт тішша [*нӯт т̨ӭ̆ӭ̆а*] - ‘молния’, букв. ‘бога / неба стрела с наконечником в виде двузубой вилки’ (С)

По представлениям селькупов, молния - это стрела, которой *Ном* поражает *лозов* (см. *Ном*, *Лӧсы*). Он стреляет в лиственницы, через дупла которых из подземного мира на поверхность земли выходят *лозы*: «В подземном мире живут *лозы*, они боятся света, поэтому когда у нас день, они находятся внизу под землей, когда же вечером солнце ‘проваливается’ под землю, *лозы* вылезают сквозь дупла толстых лиственниц на поверхность земли» (см. также *Нӯн тӯ*).

Лит.: Варк.: Прокофьев.

АИК

Ныӈқа [*ныӈқа*] (Обь: Ласк., Ив.), **неныӈға** [*пеныӈға*] (Кеть) - ‘комар’ (Ю)

Н. (как и все кровососущие насекомые: мухи, мошка, паут) появились из пепла сожженного тела людоеда *Пюнэгуссэ* (см. *Пӯнегуссе*), которого убил и сжег *Итте* (см. *Ӣтӷе*). В северной традиции см. *Нэныӷа*.

Лит.: Доннер 1915; Пелих 1998: 76.

НАТ

Ньеб [*ӈер*] - ‘материнская грудь’ (Ю; Парабель)

С помощью молока из своей груди мать героя узнает своего сына, вернувшегося домой после долгих скитаний. Этот эпизод является финальным в нескольких текстах, записанных на р. Парабель. Так поступила мать кёнгинского богатыря (см. *Кӧӈгэт тӯ*), когда сын пришел и поздоровался, но она его не признала (плохо видела). Он говорит: «Подави титьку». Молоко вышло, и тогда только она поверила, что это ее сын.



Комариный месяц июнь. Пос. Сидоровск Красноселькупского района Тюменской области. 1970 г. Фото *А.И. Кузнецовой*

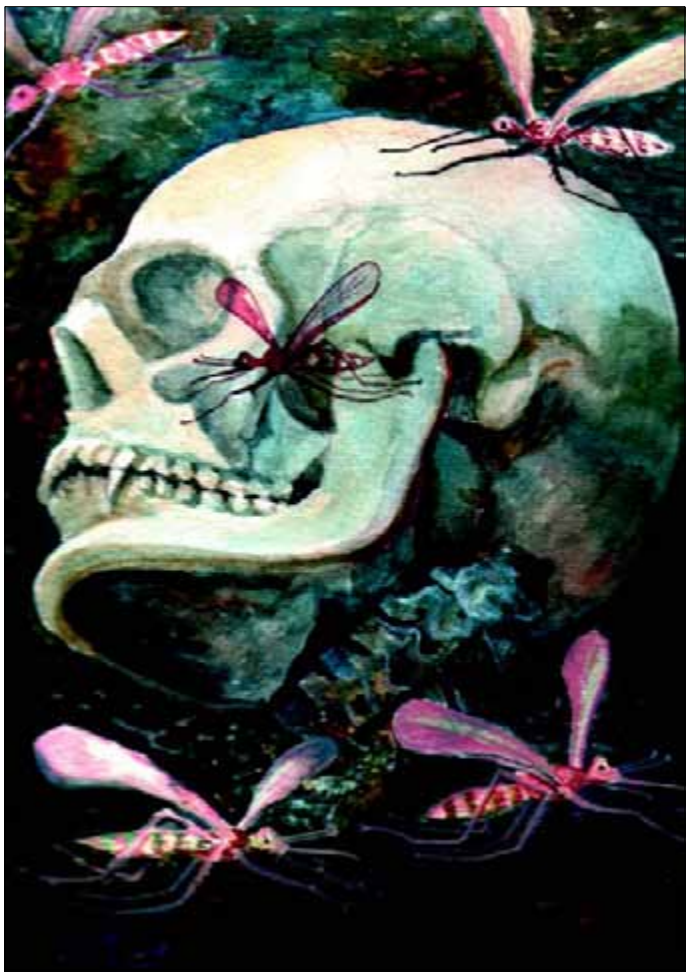
Такой же эпизод есть в сказке о сынебыке (*Пыка Ӣ*).

Лит.: Пелих 1972: 351; ПМ Тучковой.

НАТ

Нэныӷа [*нɛ̄ныӷа*] - ‘комар’ (С)

Зола, пепел и искры от сожженного на огне *Ичей* (см. *Ича*) черта-старика превратились в комаров, которые по заклятью черта (*см. Лӧсы*) должны были есть людей. Впервые этот миф у северных селькупов был записан Г. Н. Прокофьевым: «Черта-старика огонь когда пожирал, искры его, жужжа, залетали: ‘Уу! Сильно комариный год если будет, это мои искры будут!’». В более поздних вариантах 1970-х гг. комары подразумеваются, хотя в сказке не названы, а вместо них упоминаются лишь зола и пепел. *Ича* черту-старику в рот золу насыпал… «черта-старика огнем



«Появление комаров из тела Пюнегуссе». Худ. *М.И. Плотников*

сжег. Черта-старика огонь съел. Частицы золы вверх поднялись, частицы пепла черта-старика так говорят: ‘Частицы моего пепла простых людей пусть съедят’». В свое время Е. Д. Прокофьева отмечала, что селькупский фольклор наделяет насекомых большой ролью, и видела в этом отражение реальной действительности, в частности, комары, как и оводы, мошка и пр., как настоящие злые духи, насмерть могут заесть телят оленей, закладывают яйца в носоглотку и под кожу. Кровососущие насекомые относятся к Нижнему миру в отличие от остальных, существующих в Верхнем мире. (В южной традиции см. *Ныӈқа*).

Лит.: Прокофьев 1935: 101-103; Очерки 1993: № 5, № 6; Прокофьева 1961: 63.

АИК

Нӯ̄ [*ńū̄*] - ‘налим’ (Ю; Кеть)

Н. сохранил кости Итте (*Ӣтӣе*), когда людоед Пюнэгуссэ (см. *Пӯ̄негуссе*) обглодал их и выбросил в реку. Н. собрал *Иттины* кости, сам при этом стал «пузатый-пузатый». Жерлицы *Пюнэгуссэ* Н.

успешно обошел, в отличие от щуки, которая попалась на первой же жерлице. Ловушку-морду людоеда Н. разломал, проникнув туда хвостом вперед. Затем Н. залез в *Иттину* морду, где его и нашли жена и сын *Итте*. Жена распорола Н., и из него посыпались кости *Итти*. Жена «первым долгом» залечила мазью *путур* Н. и только потом принялась за восстановление *Итте*. Затем она выпустила Н. в реку выше по течению морд *Итте*, чтобы он больше никуда не попался. За Н. закрепился эпитет «хитрый», тогда как щука «дурная», т.е. доверчивая.

Лит.: Гемуев 1984: 142.

НАТ

Нюньы [*ńüńį*] - ‘налим’ (С)

Налим, как и некоторые другие рыбы, является священным, его нельзя употреблять в пищу. Налимом мог обернуться шаман, спасаясь от преследующих его чертей. Вместе с тем в налима могут превращаться черти, устремляясь в погоню, напр., за шаманом: «Маленькой щукой (*пичча*) став, так пошел (под водой, нырнув в прорубь). Черти сзади, налимами став, шумят».

Лит.: Варк.: Прокофьев: 2, 4.

АИК

Няӄӄы [*ńaqqį*] - ‘(краснозобая ?) гагара’ (С)

По предположению Е. Д. Прокофьевой, Н. связана с духом воды. Гагара является также одним из наиболее сильных духов-помощников шамана (см. также *Мөчіпо*, *Нян*).

Лит.: Прокофьева 1976: 118

АИК

Нян [*ńan*] - ‘гагара’ (Ю; Обь: Ив.)

Н. - единственная птица, уцелевшая в первой войне Водных Птиц (см. *Ӱтыт сӯрут*) с прилетевшими из чужих земель Лебедями с Черными Клювами и Черными Краями Крыльев (см. *Тиӈгла сеӷы пуджесэ ай сеӷы туллат ӯгысэ*). Именно гагара рассказала другим птицам о произошедшей битве (см. также *Няӄӄы*).

Лит.: Кудряшова 2000: 225-226.

НАТ

Няӈыча ӄуп [*ńaŋįčа qup*] - ‘голый человек’ (С)

Считалось, что умершие люди (те, которые попадают после смерти на небо, а не в Нижний мир) всегда находятся на небе голыми, и в таком виде их не должны видеть пришедшие из Среднего мира обитатели. Жена, нарушившая наказ мужа не смотреть на голых людей, была убита и повешена за косу для острастки других, а выполнившая приказ мужа следующая жена осталась жить на небе. Однако в сходных текстах, записанных в 1970-е гг., отсутствует указание на то, что в чум сына бога на небе входят голые люди, хотя сам факт, что на небе мертвые должны находиться голыми, был известен отдельным носителям языка. Шаман, отправившийся на небо за душой брата, увидел голую женщину, залезающую наверх задом наперед. Человек сказал: «Моя мать сама, играя, всегда так залезает».

Зато в Нижнем мире, который перевернут по отношению к двум другим мирам (Верхнему и Среднему), мертвые одеты в разорванную одежду, которую им дают с собой в потусторонний мир при захоронении.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 1; Варк.: 1; Очерки 1993.

АИК

Няр [*ńar*] (Обь: Ласк.), **ńарры** [*ńarrį*] (Кеть) - ‘болото; тундра’ (Ю)

Данным термином обозначается, как правило, верховое болото, при условии, что это влажное и обязательно безлесное, а потому открытое, светлое простран-

ство. Низинные (пойменные) болота называют *согра* и *поньджа* (см. *Согра*). Болотные топи имеют свой термин - *лымба* (Обь, Нарым; С *лымпӓ*).

Происхождение отдельных верховых болот - обширных обводненных пространств - селькупы Кети связывают с упавшими «небесными камнями», провалившимися в землю. Яма-воронка постепенно заполнялась водой, и таким образом «болото сделалось». Такое же происхождение приписывается и верховым озёрам (см. *То*).

Лит.: Пелих 1972: 319.

НАТ

Нярӷы(ль) [*ńärqi̯(ľ)*] - ‘красный’ (С)

Один из трех цветов, выполняющий наряду с черным и белым (*сӓӷ*, *сэ̄ры*), символическую функцию. Так, цвет мяса живого человека - красный, что специально подчеркивается в сказках (*нӓрӷы мэ̄чыль ӣя* ‘красномясый ребенок’ - см. *Вэ̄чы*; см. также *Латтарыль э̄ты*). Цвет мяса неживого существа специально не оговаривается, за исключением случаев, относящихся к волшебству разного рода: из почерневшего на огне мяса сгоревшего старика (т.е. умершего) появляется двуногий жеребец. Вместе с тем, в подземном мире, напр., обитают красноногие черти (*нӓрӷыль топыль сӯрыт* букв. ‘красноногие звери’), питающиеся отбросами, костями зверей и птиц и подстерегающие шамана на его пути за украденной душой человека.

В записях Е. Д. Прокофьевой встречается море ‘с кровавой водой’ (*чорыль ӱтыль* - на сакральном языке ‘кровь’ *чоры* вместо *кэ̄м*). По его берегам живет семь кровавых людей. Кровавые люди - войско *Кызы*, властителя подземного мира (см. *Кы̄сы*). Вода в море красная, как кровь, так как на дне его - красная земля. На побережье моря когда-то жили не селькупы, а люди, пришедшие с юга, родины предков селькупов; они брали красную землю и красили ею лица. Там же живут кровавые ящерицы. В указанной работе Е.Д. Прокофьевой нет слова со значением «красный» на селькупском языке, но есть прилагательное со значением «кровавый» в языке шаманов, в связи с чем не совсем понятно, идет ли речь о кровавых или красных людях и змеях. См. также *Кэ̄м*.

Лит.: Варк.: 2, 4; Прокофьева 1961: 58.

АИК

Нярӷы вэтты(ля) [*ńärqi̯ wętti̯ľa*] ‘радуга’, букв. ‘красная дорожка’ (С)

АИК

Нярыль ол [*ńari̯ľ ol*] - ‘болотная кочка’, букв. ‘болотная голова’ (Ю; Обь: Ив.)

Н.о. - голова Старухи (Старухи Земли) (см. *Пая*). Трава на кочке - это ее волосы. Из такой кочки вылезли на свет люди. В корнях Н.о. живет Корневой Старик (см. *Конджиль Ира*).

Лит.: Кудряшова 2000: 233-234.

НАТ


O, Ö, Ө̄

О

Оксаййи лōзи [*oksajji lōzi*] - ‘одноглазый дух’ (Ю; Кеть)

О.л. - одноглазый дух-великан, обитающий в «пещере». Был побежден *Имте* (см. *Йтэ*) заклинанием: «Если от меня сказка пойдет, эта узда пусть сама оденется на великана» (см. *Аӈгай*). О.л. дал *Имте* в награду за то, что остался жив, девочку (дочку) в лукошке, ставшую впоследствии женой *Имте*.

Лит.: Гемуев 1984: 140-142.

НАТ

Олгыди қара [*olgɨdi qara*] - ‘безголовый журавль’ (Ю; Чая)

О.к. - существо, встреченное Младшим Стариковым Сыном (см. *Эрен Кыбай Й*) в доме Человека-Вихря. На шею журавля надевается котел и идет приготовление пищи: из трубы чувала в котел сыпятся лягушки и разрубленные пополам ящерицы. Огонь под котлом на шее О.к. зажигается от двух головешек - Головни Медвежья Голова и Головни Волчья Голова.

Лит.: Григоровский 1879: 37-42.

НАТ

Олыкытыль қуп [*olɨkɨtɨlʹ qup*] - ‘безголовый человек’ (С)

Человекообразное существо без головы, у которого рот - на туловище и глаза - в районе груди. Рот огромного размера, так что «лопатка оленя входит, лишь кость наружу торчит». В отличие от подобных безголовых людей, упоминаемых в сказании «О человецех незнаемых в Восточной стране» [Плигузов 1993], в сказке, записанной Л. А. Варковицкой в 1941 г. на Верхней Баихе в Усть-Ладоге от И. В. Безруких, безголовый человек умеет говорить. Во время своего подземного путешествия за душой умирающего шаман в мире мертвых видит безголовых людей-покойников, приставленных к какой-то опоре.



Сёстры Иженбины причесываются.
Колпашево, 1995 г.
Фото *Н.А. Тучковой*

Лит.: Варк.: 7, 4.

АИК

Опты [*optɨj*] - ‘волосы’ (Ю; Чижапка)

Считалось, что волосы человека обладают магической силой. Существовал ритуал отрезания длиных женских волос и подвешивания их на березу, которую сравнивали с женщиной. Короткие волосы отрезали и бросали в огонь. Маленьким детям, когда им исполнялся год, отрезали волосы и зашивали в подушечку.

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Орфэль қуп [*orfɨlʹ qup*] - букв. ‘сильный человек’ (Ю; Парабель) - см. *Мāдур*.

Ӧ

Ӧɣ [*öγ*] - ‘шапка’ (Ю; Обь: Ласк.)

Человек, снявший шапку и положивший её под камень, превращается в медведя. Если шапка пропадет, то человек так

и останется в медвежьем обличье доживать свой век.

Лит.: ПМ Пелих.

НАТ

Ө̄

Ө̄к, Ө̄ӈ [*ə̄k, ə̄ŋ*] - ‘рот’; ‘отверстие’; ‘клюв’; ‘устье’ (С)

Орган вкуса, как и другие органы чувств (слуха, зрения, осязания, обоняния), выполняет разные функции. Например, он может служить средством опознавания собственного ребенка: если струя молока (*німа*), пущенная из груди матери, вся попадет в рот стоящего в отдалении ребенка, значит, это ее сын. Если у краев рта появляется пена (*ши*) или складка (*ө̄кт топыль конир/коныр*), значит, человек обманывает.

Г.Н. Прокофьев в свое время производил название топонима Фарково (в написании Г.Н. Прокофьева Форково) от *пө̄ркдн ө̄к* ‘идола рот’.

Лит.: Варк. 3; Варк.: Прокофьев : 4; Очерки 1993: 13; Кузнецова 1999: 73.

АИК

Ө̄кылэ [*ə̄qɨlɐ*] - ‘челюсть’, букв. ‘ротовая кость’ (С)

Имя фантастического чудища, дьявола, приехавшего на нарте, запряженной тремя белыми быками, к чуму за женщиной. Его появлению предшествовал сильный ветер. Сам Ө̄. - в белом сокуе, «свою голову в стороны швыряет, сюда бросил - хлоп! И туда бросил - хлоп! Челюсть у него гремит. Он то ли черт, то ли дьявол». Ө̄. схватил женщину и уехал без дороги - взлетел. Обитал он где-то за морем вместе с другими чудовищами, откуда прилетал в облике маленькой птички (*сӯрыля*). Ө̄. был побежден Дедом С Чумом (*мө̄ссымыль ильча*) - чертом-стариком, совершающим и добрые дела.

Лит.: Очерки 1993: № 2.

АИК

Ө̄мтыль қок [*ə̄mtɨl′qok*] - ‘царь’ (С)

Фольклорный персонаж, находящийся на вершине социальной иерархии в любом из миров. Без уточняющих эпитетов это обычно Средний мир, мир людей. В фольклорном цикле историй об *Иче* (см. *Ича*) Ө̄.қ. является либо потенциальным тестем, либо антагонистом *Ичи*. Нередко может выступать в качестве субститута купца (см. *Тэмқуп*).

Лит.: Варк.; Варк.: Прокофьев; Очерки 1993

ОАК

Ө̄мтыль қон йа [*ə̄mtɨl′qon ījа*] - ‘сын царя’ (С)

Герой сказки о царе солнца, записанной Г.Н. Прокофьевым. Царь-отец отговаривает сына брать в жены купеческую дочь и предлагает высватать для него дочь царя ветра (*Мэркыль ө̄мтыль қок*). После неудачи, которую потерпел в сватовстве царь-отец, с трудом унесший ноги от царя ветра, *Ө̄.қ.й.* отправляется к царю ветра сам с намерением во что бы то ни стало взять в жены его дочь. С помощью троих богатырей (См. *Пӯнакəсаль мө̄тыр, Қорқыль мө̄тыр, Тəттын мө̄тыр*) ему удается одержать победу в нелегкой борьбе с войском царя ветра, и он женится на одной из двух дочерей царя (вторую дочь царя ветра он отдает в жены Земли богатырю (*Тəттын мө̄тыр*), единственному из троих богатырей-помощников, оставшемуся в живых после битв с войском царя ветра. После женитьбы царский сын продолжает демонстрировать удаль, вознамерившись бросить вызов царю солнца (*Чӗлыт ө̄мтыль қок*) и принеся чум солнечного царя поближе к собственному жилью. В борьбе с царем солнца царскому сыну помогает его жена, дочь царя ветра (*Мэркыль ө̄мтыль қон нӓля*): она дает ему волшебный платок (*қампі*), который он сна-

чала использует как ковер-самолет (усевшись на платок, летит к царю солнца), а затем как магический круг (сев на платок, избегает опасности).

Лит.: Варк.: Прокофьев: 5, 8.

ОАК

Ӧӈкы [*ɔ̄ŋkɨ̯*] - ‘сон’ - см. *Қўтаптä* (С)

Ӧтä [*ɔ̄tä*] - ‘олень’ (С)

В культуре селькупов олень всегда занимал особое место, что объяснялось незаменимостью оленя как средства передвижения во все времена года, его широким использованием в хозяйстве. Количеством оленей в стаде измерялось богатство человека. У селькупов имеется миф, объясняющий меньшее количество оленей у селькупа по сравнению с ненцем, получившим обманным путем большее стадо (см. *Кочынь*). С оленем у селькупов связаны древние верования, бытовые традиции и обычаи, семейные, ритуальные и погребальные обряды.

Олень широко представлен в практике шаманизма, являясь шаманским духом, помощником шамана в его путешествиях в Нижний и Верхний миры. Шаманский бубен (*нуӈа*), служа шаману транспортом, представлялся в виде оленя. Л. А. Варковицкая в 1941 г. записала шаманскую песню «Шаманская дорога» (*тӓтыпыль мӓтты*), исполненную во время камлания С. П. Кусаминым, где говорится, как шаман «отвязал оленя-бубен (*нуӈаль ӧтä*), внутрь неба поехал».

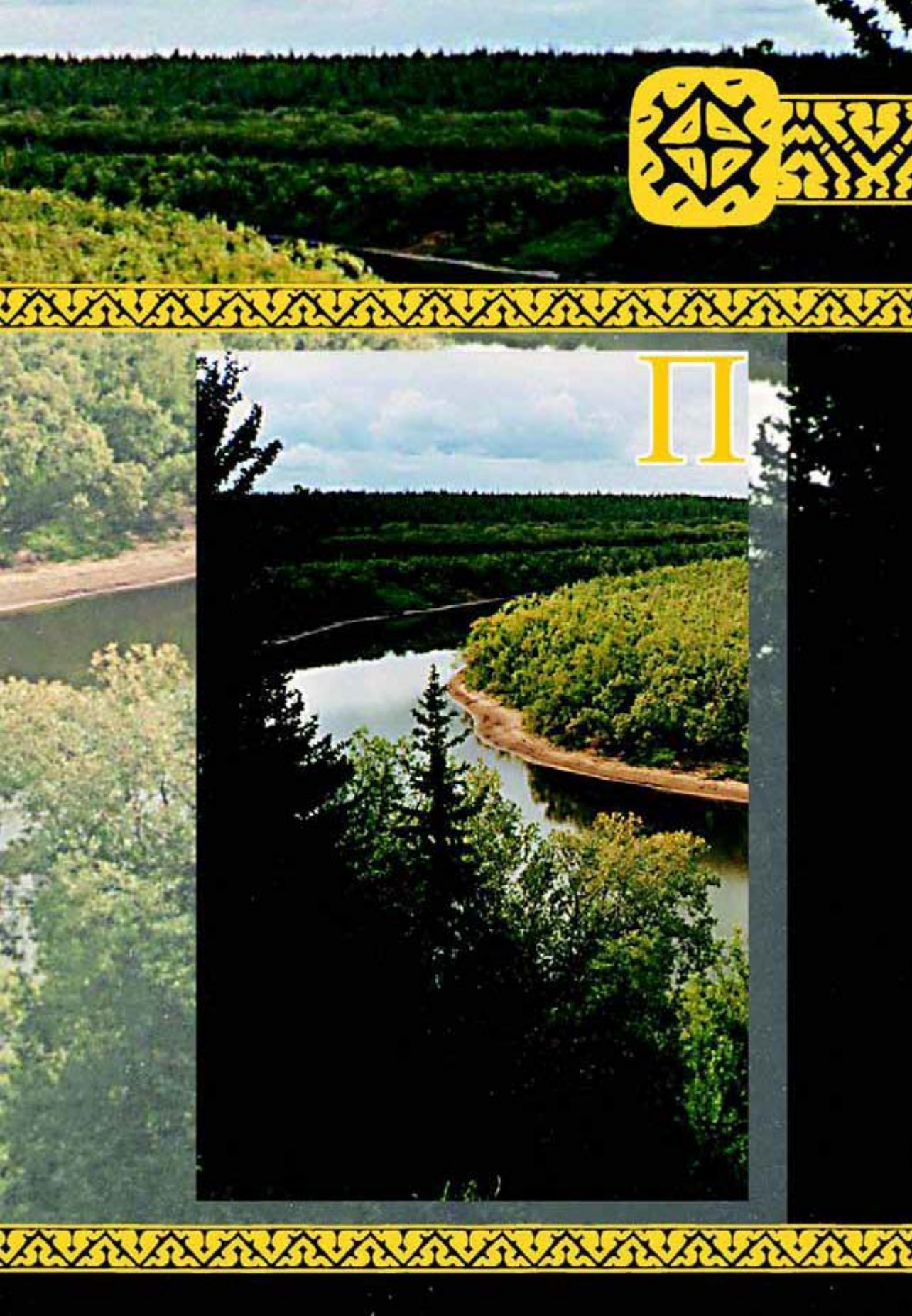
В обрядовой практике селькупов домашний олень был жертвенным животным, он присутствовал в свадебных церемониях и т. д. В своей лечебной практике шаман использовал при камлании оленей белой и черной масти. Оленей привязывали к жертвенным деревьям (*қӧссыль по*): белого (*сӓры*) - к березе (*қӓ*), а черного (*сäқ*) - к кедру (*тытык*). На эти же деревья привязывали куски белой и черной материи (*керня*). Кончив шаманить с бубном (*сумпыҷо*), шаман выходил на улицу, срезал шерсть с белого оленя и кричал в сторону Верхнего мира в поисках души человека; потом срезал шерсть с черного оленя и кричал в направлении севера, выясняя, не попала ли душа человека в Нижний мир. Затем к уху белого оленя привязывали лоскуток белой материи и отпускали его. Черному оленю связывали ноги, валили на землю и перешагивали через него, после чего тоже отпускали.

Обломки нижней челюсти оленя с передними зубами, кусочки сала дикого оленя выполняли разные магические функции в шаманской практике.

У селькупов существовала родовая тамга, изображающая оленя, что свидетельствует о первостепенной важности данного животного для селькупов.

Лит.: Варк.: 4, 6; Варк.: Прокофьев.

АИК


II

Падэргел ӑмдэл недек [*padi̯rgel' amdi̯l' nedek*] - ‘медная девушка-царица’ (Ю; Парабель)

Имя этого персонажа сохранено в названии самого большого озера Нарымского края (18,3 кв.км) в междуречье Чузика и Чижапки - *Падэргел ӑмдэл недектӯ* (современное название оз. Мирное).

Лит.: Плотников 1901: 180.

НАТ

Пайят ӱччыга тибиńńӑ [*pajjat üčči̯ga tibińńā*] - ‘младший брат жены’, шурин (Ю)

П.у.т. помогал Богатырю-Соболю (см. *Мӑдур шӣ*) в битвах с чужеземными богатырями, спас его от гибели, и, когда богатырь был ранен, он один завершил битву и отвел его на покой. Семь лет П.у.т. ждал, когда богатырь очнется. Когда богатырь пришел в себя и оправился от ран, то потребовал, чтобы П.у.т. осудил свою сестру, сбежавшую к чужеземцам (из-за этого её поступка и разгорелась жестокая битва). Но П.у.т. отказался судить «чужую жену». Тогда богатырь сам судил её и посадил на кол. Вернувшись к устью реки на родину богатыря, П.у.т. в награду за помощь получил в жены его сестру.

Лит.: Кастрен 1860: 299-301; Castrйn 1855; Katz 1979.

НАТ

Пажынэ [*pažɨ̯ne*] (Обь: СтС), **Паччыйаӈнэ** [*paččɨ̯jaŋne*] (Кеть) (Ю)

Имя женщины-людоедки, «волховки». В сюжете сказки людоедка П. с дочерьми (или с сыном) живет вместе с Лесной Женщиной - *Массуй нейӷум* (см. *Мачын нэйд*) и её двумя детьми (две дочери). Однажды она заманивает Лесную Женщину рвать крапиву - «кудель», убивает её, уколов ножом в ухо, привозит к себе домой на нартах, прикрыв тело пучками крапивы, и съедает. Старшая дочь Лесной Женщины подслушивает разговор П. со своими детьми об их планах съесть её и младшую сестру и сбегает, посадив сестру в кузов. Людоедка пускается в погоню. На переправе через реку им встречается «хитрая старуха» *Пая* (см.), которая задает вопросы о себе самой. Сначала она испытывает прибежавшую первой девушку *Кыбай нэйдэн нӯ* - ‘Маленькой Женщины Дочь’ (так называют дочь *Массуй нейӷум*), потом - догоняющую её людоедку П. девушка отвечала на вопросы так, как этого хотела старуха *Пая*, и она дала ей лодку-обласок для переправы, а П. отвечала грубо, без должного уважения к старухе, и она дала ей берестяной обласок, предварительно проткнув его в нескольких местах ножом (в другом варианте: дала бревно). В итоге П. Утонула, не сумев переправиться через реку.

Имя женщины-людоедки П. в кетском диалекте близко одному из вариантов имени дочерей великана-людоеда *Пюнэгуссэ* - *Паччыйаӈнэ* (см. *Панаӈэ*).

Лит.: Дульзон 1966: 136-155; Пелих 1972: 351-352; 367-368.

НАТ

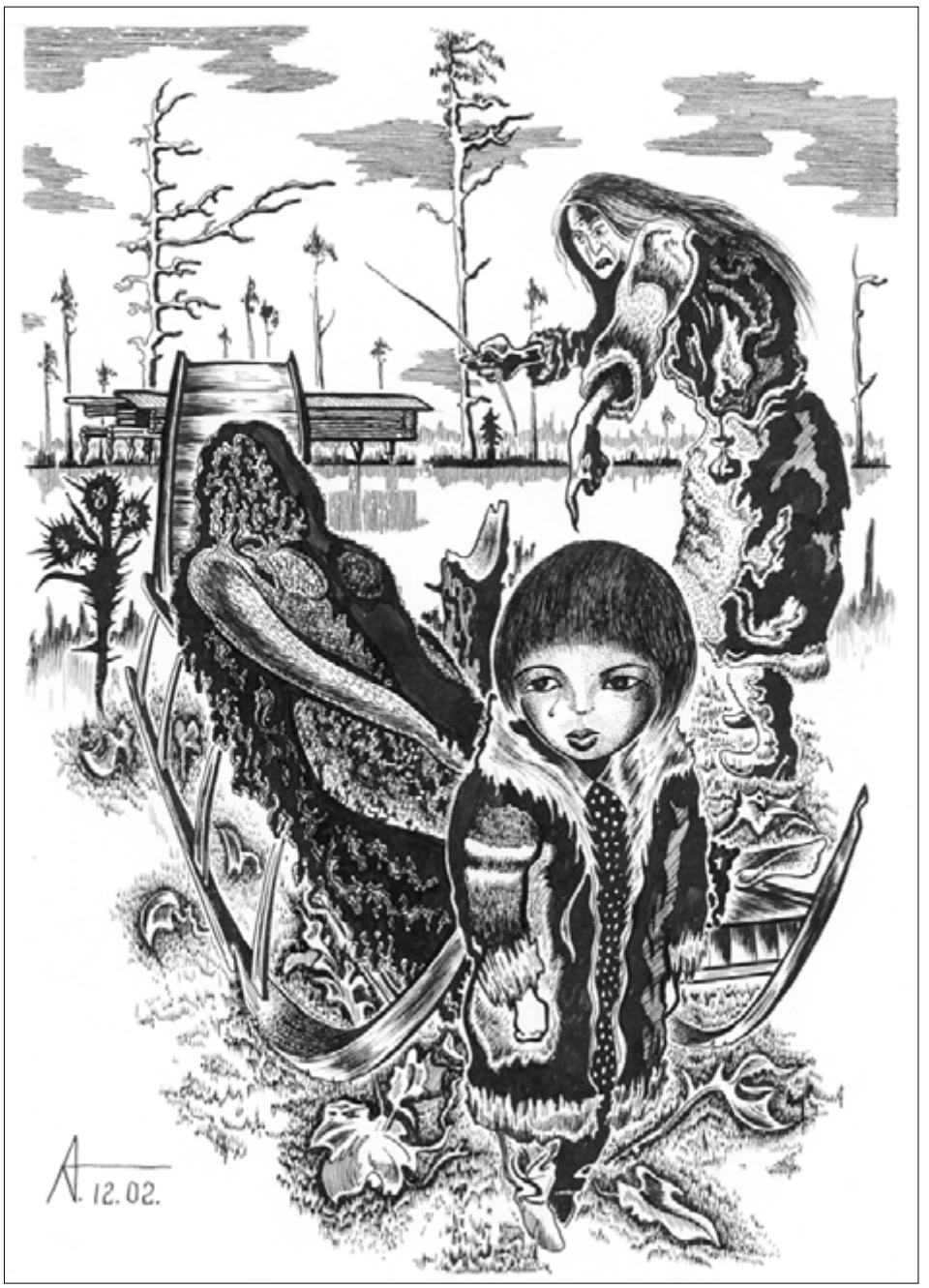
Пажынэнан седы нӯ [*pažɨ̯nenan sedi̯ nē*] - ‘две дочери *Пажинэ*-людоедки’ (Ю; Обь: СтС)

П.с.н. - сами тоже людоедки: дочери *Пажинэ* радуются, у своей матери спрашивают: «Мама, их мать сегодня съедим, а девочек когда?» *Пажынэ* ответила дочерям: «Лесную женщину сегодня съедим, а дети её - куда денутся» (см. *Пажынэ*).

Лит.: Дульзон 1966:147.

НАТ

Пакӓ [*pakä*] - ‘чирок (небольшая дикая утка; общее наименование мелких уток)’ (С)



«Пажынэ-людоедка и дочь Лесной женщины». Худ. *А.Д. Тимофеев*

Черт может принимать облик куска мяса, в частности бедра (*пӓлы*) чирка. Человек, который по приказу черта сделал гроб, борется с куском мяса, хватает его и бросает в гроб, где кусок чирка оборачивается змеей (*шӯ*).

Лит.: Варк.: 8.

АИК

Пална [*palna*], **Пална-ира** [*palna ira*] ‘*Пална*-старик’ (С)

Имя богатыря, пришедшего в селькупские героические предания из кетского фольклора. У кетов врагами П. обычно бывают эвенки, и в некоторых селькупских записях 1941 г. П. также воюет с эвенками (*туӈус*), но уже тогда записаны тексты, в которых враги П. не эвенки, а ненцы (*қӓлык*). В записях 1970-х гг. врагами П. Становятся почти исключительно ненцы, а сам П. начинает восприниматься как самый что ни на есть селькупский богатырь. У одного рассказчика из Сидоровска (запись 1994 г.) П. сражается с хантами (*лаӈаль қуп*), хотя для фольклора северных селькупов враги-ханты - большая редкость. У П. есть два брата-богатыря. Младший брат по имени *Таӈыль Ӧтӓль Нёты* умеет быстро бегать и ловить на лету брошенную в него пику-отказ (*тӓқӓ*). Со временем он женится на эвенкийке и поселяется с родственниками жены. Однажды П. со вторым своим братом отправляются навестить младшего брата и его эвенкийских свойственников, а те решают воспользоваться случаем и расправиться со своим давним противником. Эвенки устраивают засаду на дороге, по которой П. с братом должны возвращаться домой. Эвенкийская жена младшего брата П. Пытается предупредить своего деверя, но тот не слушает. В результате, когда П. с братом едут на лыжах к дому, их обстреливают из луков. Брат П. тяжело ранен, задето легкое. П. привозит брата домой и вылечивает его, для чего сначала поит собственной кровью, а затем устраивает сеанс камлания. Таким образом, обнаруживается, что П. не только богатырь, но и сильный шаман.

Судя по довольно многочисленным селькупским текстам, героем которых является П., обман - одно из мощнейших и наиболее часто применяемых орудий богатыря. Пренебрегая правилами гостеприимства, то есть, по селькупским меркам, выказывая коварство, П. с братьями расправляются с троими братьями Чирками (*Пӓқӓ*), хотя из записанного в 1941 г. текста совершенно непонятно, что сделали П. эти несчастные братья.

Гораздо больше сочувствия вызывает обман П., когда он, сталкиваясь в лесу с ненцами, жаждущими его смерти, притворяется то собственным работником, то просто посторонним человеком. Этот сюжет известен в двух вариантах - зимнем и летнем. Зимний вариант: ненцы застали П. врасплох на охоте, когда на нем не было ни кольчуги, ни оружия. У него были только лыжи, он надевает их и соглашается проводить ненцев к дому П. Сначала он едет позади ненцев, но ближе к дому вырывается вперед и убегает от преследователей. Дома П. надевает кольчугу, накладывает стрелу на лук и так ждет непрошенных гостей, однако ненцы, догадавшись, что их провожатым был никто иной, как П., и что теперь он встретит их во всеоружии у своего собственного «пробитого стрелой чума» (*тішшат шӧчирыль мӧт*), готовый к бою, пугаются и убираются восвояси. Летний вариант: П. отправляется в лес делать весло. В лесу к нему подходят ненцы и спрашивают, не знает ли он, где живет П. Взявшись проводить ненцев, П. садится вместе с ненцами в лодку и начинает грести. Когда лодка приближается к его чуму, он

неожиданно делает такой сильный гребок, что ненцы, покачнувшись, падают в лодке навзничь. П. бьёт их веслом (в одном варианте сюжета ненцев двое, в другом варианте количество ненцев не уточняется), выскакивает из лодки и бежит к дому, берет там свой лук и стрелы и ждет прихода ненцев, но те, испугавшись, отправляются восвояси.

В записях героического эпоса, сделанных на Среднем Тазу в 2002 г., П. предстает абсолютно натурализованным селькупским богатырем-патриархом, сражающимся за селькупский народ против злодеев-ненцев.

Состарившись, П. сводит счеты с жизнью, спрыгнув в прорубь (*ӷәӷӷы*), так как чувствует, что на этот раз не в состоянии убежать от подкравшихся к нему ненцев: он не желает, чтобы ненцы, убив его, глумились над его бездыханным телом. Не раз П. обманывал врагов, обманул и в последний свой час. Ненцы очень удивились, не найдя П. у проруби, ведь они видели его там еще издали. Заслуживает внимания тот факт, что из мира людей в мир теней и призраков П. уходит по одному из стандартных каналов, соединяющих миры, - проруби. См. также *Пӱнакәса*.

Лит.: Варк.: 25, 29, 43, 44, 54; Очерки 1993; ПМ Казакевич.

ОАК

Пальджё [*paľǯ̌ö*] - ‘куча расплющенного от падения навоза, влажной глины, любого другого вязкого вещества’ (Ю; Обь: Ласк.)

П. в сказках выступает в качестве ловушки, в которую попадает *Итте* (см. *Ӣтӷ́е*). «Чертова ловушка» обладает уникальным свойством - отзываться эхом, передразнивать, чем заинтриговывает и сердит героя, который попадается в нее, потеряв самообладание. Эпизод прилипания *Итте* к лепешке-ловушке является пологовым в истории о том, как он обманул и убил *Пюнэгуссэ*. Этот эпизод зафиксирован в различных диалектных ареалах селькупов - на Кети, Тыму, Оби (Ласкино).

В варианте с Кети лепешка передразнивает песню *Итте*: «*Итте* едет в обласке, поет. Ему кто-то то же самое отвечает. Стрежь его несет вниз, а там опять кто-то то же самое отвечает. Он сердится». Далее идут угрозы *Итте* и их отражение лепешкой; и, наконец, борьба с лепешкой и, как следствие, прилипание к ней в следующем порядке: весло, лодка, ноги, руки. В другом кетском варианте роль чертовой лепешки выполняет гагара (очень велика вероятность того, что рассказчик перепутал или собиратель не понял, кто выполнял роль ловушки, так как никаких иных характеристик гагары далее в описании ловушки в данном тексте не отмечено). Эпизод развивается по той же схеме. Во всех случаях он завершается полным прилипанием *Итте* и приходом людоеда, который радостно вынимает его из своей ловушки. Весь эпизод во всех текстах подается в юмористическом ключе.

В варианте с ловушкой, записанном в Ласкине, попавшийся *Ӣдже-каза* (см. *Ӣджье*) также спрашивает: «Куда нога прилипла? Одной ногой пнул, нога прилипла, другой ногой пнул - другая нога прилипла. Потом двигался, двигался на одном месте - сам весь прилип».

Лит.: Сказки нарымских селькупов 1996: 27-41, 131-137; 154; Гемуев 1984: 147-149; Кузьмина 1977: 76.

НАТ

Панаӈэ [*panaŋe*], **Паччыйаӈнэ** [*paccʹ̈jaŋne*] (Ю; Кеть)

П. - дочери великана-людоеда *Пюнэгуссэ* (см. *Пӱнегуссе*); сами также людо-

едки. В текстах сказок обычно отмечается, что у *Пюнэгуссэ* было две дочери. Они являются ключевыми участниками эпизода в сюжете о том, как *Итте* (см. *Ӣтӣе*), попавшийся в ловушку людоеда, избежал смерти, убив сначала его дочерей, а потом и его самого. П. выступают как кровожадные и одновременно глупые и доверчивые существа.

В варианте с Кети они предлагают *Итте* лечь так, чтобы им удобнее было его распороть и вынуть кишки. *Итте* делает вид, что не понимает их, и ложится боком. Тогда они показывают, как ему лучше лечь, а он убивает каждую ножом, вынимает кишки, разрезает тело на части и опускает их в кипящую воду. Кишки он развешивает на улице. Вернувшийся с охоты *Пюнэгуссэ*, не разобравшись, съедает кишки дочерей, затем начинает есть похлебку. Ложкой вычерпывает головы с длинными волосами, понимает, что это головы его дочерей, - обнаруживает ошибку. «*Пюнэгуссэ* плачет. Сороки хохочут…». Далее идет сюжет о борьбе *Итте* и *Пюнэгуссэ*, заканчивающийся сожжением людоеда.

Кроме данного сюжета, в его вариантах, где П. оказываются скормленными их отцу, есть иное развитие линии, связанной с этими персонажами. В эпизоде на Чае, где *Итя* (см. *Ӣтӣе*) попадает в брюхо *Пюнэгуссэ*-шамана, а затем благополучно из него выбирается и помогает выйти своей бабушке и всем своим родным, съеденным людоедом ранее. Мать *Ити* говорит, что у чёрта есть семь дочерей. *Итя* каждую спрашивает, чем кормил тебя твой отец, и все они, кроме последней, отвечают, что они ели человеческое мясо. Шесть дочерей-людоедок *Итя* убивает обухом топора, а седьмую он берет в жены и приводит в свой отцовский дом.

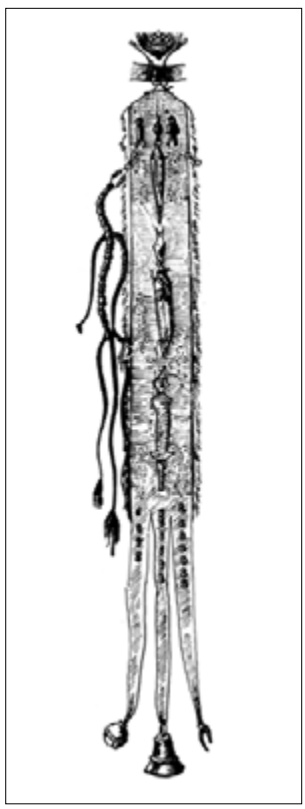
Также в жены себе и своему дяде он приводит двух дочек людоеда в одном из кетских вариантов: «Вокруг избы обошел, две женщины сидят, пряжу прядут. Эти женщины говорят: «*Итте*, *Итте*, когда мы твое мясо ели?». Он этих двух женщин убил. На второй день опять две женщины сидят. Он домой-то пришел, женщин привел».

Лит.: Григоровский 1879; Гемуев 1984: 147-149; Пелих 1972: 344-345.

НАТ

Паӈыш [*paŋiš́*] - ‘коса, заплетенные волосы; веревка, сплетенная из волоса’ (С)

Коса (то, что сплетено, связано, т.е. узлы, завязки) символизирует интимные взаимоотношения, взаимозависимость.



Коса селькупского шамана. *Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М., 1954)*

В фольклорных текстах нередко встречается описание ‘игры в косичку’, во время которой девушка пришедшему к ней в чум человеку *‘косичку бросила, схватила, потянула, взяла…’,* что в переносном смысле означает ‘нашла себе мужа’. В таком же значении употребляется слово *п?тыр* ‘завязка на бокарях’. Существует обычай при рождении девочки делать ‘приношение’ воде: бросают в воду косичку, сплетенную из травы (см. также *Паӈышты*).

Лит.: Варк.: 7; Очерки 1993; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Паӈышты [*paŋiš̆tiʲ*] - ‘коса на шаманской шапке’ (С)

П. представляет собой полосу из ровдуги, прикреплённую к головному убору и символизирующую собой дорогу, по которой к шаману идут духи Нижнего мира (снизу вверх по П.). В коллекции МАЭ имеется шаманская шапка с П. (длина 110 см, ширина около 10 см), от которой по бокам отходят жгуты из ровдуги, разветвляющиеся, в свою очередь, и украшенные бусами, внизу полоса разрезана на три ленты, украшенные крупными бусинами. На концах лент укреплены колокольцы. У места прикрепления косы был привязан, а при продаже снят узелок из ровдуги с волосами умершего шамана-родича. Коса обшита по краям опушкой из оленьего меха, на всей поверхности косы вышиты оленьим мехом изображения различных духов-помощников: выдры, крота, ящерицы, журавля. Поверх них прикреплены изображения тех же духов из железа; имеются и человекоподобные фигурки уродцев-помощников. Все изображения, и вышитые, и сделанные из железа, идут как бы в одном направлении, к голове шамана.

Лит.: Прокофьева 1949.

АКМ

Пāргей қвэрӷы лōзи [*pārgeʲ qwɐrɣiʲ lōziʲ*] - ‘медвежий дух-идол’ (Ю; Кеть)

П.к.л. - сын *Имте* (см. *Йтт́е*) и старшей (первой) дочери Лесного Духа (см. *Массуй лōзыт нёла*). От этого их сына ведут свое происхождение остяки р. Кеть.

Лит.: Доннер 1915.

НАТ

Патыль қоптыт нӳшы [*patiʲl̓ qoptiʲt nüš̆iʲ*] - ‘хозяин рыжего быка’ (С)

Шаман-богатырь, герой шаманской легенды о сватовстве и женитьбе Хозяина Тощего Быка (*Амналь лōсыль қоптыль нӳшы*), помогающий шаману *Кāсыль чунтыльмы ира* победить шамана *Сельчы паӈыш ира*.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 7.

ОАК

Патыя, патыяк [*patiʲja / patiʲjak*] (С)

Крылатый злой дух, птица-невидимка. Эту маленькую птичку никто никогда не видел, хотя некоторые говорят, что она похожа на копалуху (самку глухаря - *шӳмäк*). Разговаривает П. человеческим голосом, как будто в лес зазывает. Иногда охотнику покажется, что он увидел птичку, - выстрелит, увидит, куда упала, а найти не может. Много людей, идущих на голос П., теряется в лесу, редко кому удается назад дорогу найти.

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Пачак [*pač̓ak*] (С)

Злое сверхъестественное существо, преследующее и убивающее людей, возникает из душ младенцев, умерших до появления первых зубов. Аналогичный персонаж известен у хантов рр. Ваха и Васюгана.

Лит.: Прокофьева 1976; Кулемзин, Лукина 1977; ПМ Максимовой.

АК-М

Паччыйаӆнэй нāгур оппы [*paǯǯijaӆnej nāgur oppɣ*] - ‘три старшие сёстры-ведьмы’ (Ю; Кеть)

Старухи П.н.о. приходят на помощь молодой жене своего брата, когда он испытывает её (см. *Коййа*). Муж трижды приказывает ей сшить одежду - рукавицы, шубу, чирки. Девушка в растерянности плачет - она не умеет шить. Каждая из сестёр приходит и просит её поискать вшей в голове. Затем превращает старую одежду в новую. Муж благодарит своих сестер, велит жене отнести им мясо. Каждая из старух говорит молодым добрые слова: «Сына растите и живите; и дочерей тоже».

Лит.: Дульзон 1966: 118-122, 127-131.

НАТ

Паы [*paɣɣ*] - ‘нож’ (Ю; Обь: Ласк.)

П. кладут в люльку маленькому ребенку, чтобы *лозы* (см. *Лōсы*) не похитили, не съели и не «подменили» малыша (будет «весь век мучиться, а не расти»).

Лит.: Пелих 1972: 337; ПМ Тучковой.

НАТ

Пая [*paja*], **Паяга** [*pajaga*] - ‘старуха, Старуха Земли’ (Ю; Обь: СтС, Кар.; Чижапка)

П. характеризуется как «хитрая старуха». Данный мифологический персонаж выступает как создательница обитаемой земли, людей и оленей. Мох и трава на земле - это волосы П. вся пригодная для жизни людей часть земли появилась из травинки с головы П., разросшейся по поверхности «старой земли» (см. *Чвэ̄чы*).

Живет она в низовье Реки (см. *Кы*), куда Лед (см. *Улɣо*) уносит девушку, дочку Старика. Внешне П. выглядит как маленькая (низкорослая) сморщенная старая женщина, которая была «вся в пуху и в шерсти, все тело в шерсти». Из состриженных с её тела шерстинок, разбросанных затем по болоту, появились на земле олени. Голова этой старухи стала на болоте кочкой, и люди вышли из нее «как вши из волос». Ипостасью П. является образ мифической женщины-лягушки (см. *Чāмдже*). Акт творения сопровождается в сюжете убийством П. и последующим её возрождением из собственной печени, положенной на ночь на «ту сторону огнища». Утром из старухиной шерсти появились олени, а из печени «очутилась бабушка старая».

В варианте из Старо-Сондорово сюжет имеет дополнительные подробности. К П. попадает *Кыбай нэйдэн нэ̄* - ‘Маленькой Женщины Дочь’ со своей младшей сестрой, убегая от Пажинэ-людоедки (см. *Пажыне*). Девушка просит П. (обращаясь к ней «Бабушка!» - см. *Альдюга*) помочь переправиться через реку. П. испытывает девушку, указывая на отталкивающие черты своей внешности: «Ты после про меня скажешь, какая косматая старуха». На что девушка ответила: «У тебя голова не косматая, гладенькая, как у ельца» - «Скажешь, какие у старухи груди сморщенные». Ответ: «У тебя груди не сморщенные, у тебя груди как у молоденькой девочки, только что начинаются» - «Скажешь, какие у старухи тоненькие ножки» - «Тётя, у тебя ноги хорошенькие, как у зуёчка ножки». П. остается довольна ответами и дает девушке лодку. Людоедка также прибежала к П. и попросила помощи в переправе через реку, но отвечала старухе неуважительно, и П. дала ей берестяную лодку, предварительно проткнув её ножом, и *Пажинэ* утонула в дырявой лодке. В варианте, записанном в Каргаске, П. заставляет сестер раздирать оленьи жилы и прясть. У одной «из жил телки оленьи выходят», у другой - нет (одна добросовестная, другая - нет).

Позднее *Кыбай нэйдэн нэ̄* вышла замуж за сына П. (см. *Паяганан ӣ*), а её сестра (см. *Пӯй лōз*) - за другого сына П. (в тексте - «за брата мужа старшей сестры»).

В каргасокском варианте есть иные детали. Когда жене сына П. приходило время рожать, свекровь подменила её детей щенками, а детей отнесла к проруби. Муж, обнаружив вместо детей щенков, рассердился на жену и бросил её в лесу. Позднее у проруби мать нашла своих подросших сыновей. Вскоре к ним возвратился и их отец. Он выслушал от жены историю о подмене детей щенками и поспешил расправиться со своей матерью: разорвал её, привязав за ноги к двум лошадям. «Сейчас кочка на болоте - это её голова». Таким образом, П., живущая в низовье реки, является Нижней Старухой и одновременно Старухой Земли, так как её голова - это болотная кочка (**с**м. также *Шēӷа пая*).

Лит.: Григоровский 1879: 204; Ким 1997: 105; Пелих 1972: 323, 342, 349; Дульзон 1966: 145-155; Пелих 1972: 351-352; Пелих 1972: 322-323.

НАТ

Пая-Колуса [*paja-kolusa*] - ‘юла, неседа, дебошир’ (С)

Имя героя сказки, записанной на Нижней Баихе. Действует вопреки традиционным общественным нормам: выпускает зверей и птиц из ловушек и силков, заявляя, что не хочет, чтобы звери и птицы мучились, однако затем, разбушевавшись, убивает собственную мать. Рассерженный брат предлагает П.-К. вместо того, чтобы дебоширить, сразиться с чертом (*лōсы*). П.-К. требует, чтобы ему сделали семислойную парку-кольчугу (*сельчы нюртыль порӷы*), семислойную шапку (*сельчы нюртыль ӱкы*), клещи шириной в одну, две, три и четыре сажени (*уккыр, шитты, нэ̄кыр, тэтты ӷумын тітонты тыссан*) и молоток, который могут поднять один, два, три и четыре человека (*уккыр, шитты, нэ̄кыр, тэтты ӷумын орыль сэ̄лы*). Одевшись в доспехи и вооружившись изготовленным набором инструментов, П.-К. отправляется в отдельно стоящий чум и ждет там прихода черта. Черт вскоре появляется, и П.-К. постепенно удается справиться с ним, последовательно применяя все имеющееся у него снаряжение. Заканчивается все торжеством дебошира и сожжением останков черта, так как, даже изрубленный на куски, черт не сдается, куски его соединяются и норовят восстановиться в прежнего черта (см. также *Пучика-Чурыка*).

Лит.: Варк.: 82.

ОАК

Паяганан ӣ [*pajaganan ī*] - ‘сын Старухи’ (Ю; Обь: СтС)

П.и. - охотник. По указанию своей матери женился на *Кыбай нэйдэн нэ̄* - ‘Маленькой Женщины Дочери’. Муж дважды устраивает своей жене испытания: оставляет шкурки зверей и приказывает сшить шубу: «Как у зверей уши, ноги, лапки и хвост есть, так и сшей». Выдержать испытание молодой женщине помогает сестра мужа (см. *Арат нення*).

Лит.: Дульзон 1966: 145-155.

НАТ

Пӓӄӄы [*päqqi̯*] - ‘лось, сохатый; Большая Медведица (созвездие)’ (С)

Один из самых древних и поэтичных мифов, зафиксированный в 1920-х гг. Е. Д. Прокофьевой, рассказывает об охоте в Верхнем мире селькупа, ненца и тунгуса на небесного Лося. Миф этот - один из вариантов, объясняющих появление созвездия Большая Медведица. Предполагается, что название Лось (П.) для Большой Медведицы - более раннее, в дальнейшем конкурирующее с другими названиями (напр., *кала* ‘ковш’, *ӄішӄӓль пōрӓ* ‘звездная заводь’). В настоящее время это старое название полузабыто. Уже в 1941 г.

Л.А. Варковицкая также записывала упомянутый миф, но он, во-первых, не был связан с появлением на небе созвездия, во-вторых, спор между охотниками - другого рода, а именно, о том, в каком виде будут есть мясо сохатого ненец, селькуп и тунгус. Ненец собирался есть мясо в сыром виде, селькуп и тунгус - сваренным, ради чего селькуп пошел за котлом домой, потом догнал охотников и метким выстрелом убил лося.

В незаконченном тексте о путешествии шамана на небо, куда он отправляется на сковородке (*сақлы*), рассказывается, как шаман стал жить с дочкой бога, ходить на озеро за рыбой. Однажды увидел - в проруби одногодовалый сохатый (*оккыр пӧль пӓққы*) плывет. «Схватил, кулаком ударил, домой живого принес. Жена взяла головешку (*тусал пор*), ударила лося, убила». Это повторялось, как обычно в сказках, семь раз, после чего шаман, превратившись в глухаря (*сэӈкы*), отправился к седьмому небесному перешейку (*тічы* букв. ‘просвет в облаках’).

Лит.: Варк.: 3, 8; Прокофьева 1961; Лушникова 2002.

АИК

Пӓлы [*päl̨ı*] - ‘бедро’ (С)

Герой селькупского фольклора *Ӣ* (*Ича*), который, спасаясь от черта, летит на большой птице, отрезает от своего бедра куски мяса и подкармливает ими птицу. В дальнейшем птица возвращает съеденную часть ноги, отрезанную от бедра, и она тотчас прирастает к бедру. В фольклоре часто встречается сюжет о расправе с неверной женой, которую, напр., привязывают за бедра к двум бегущим лошадям, разрывая ее таким способом на части. Так же поступают с ведьмой Томнэнкой.

Лит.: Варк.: 4, 5.

АИК

Пӗге қуп [*pēge qup*] - ‘рябчик-человек’ (Ю; Обь: Ив.)

П.к. - ‘Сын Старика’. Старик нашел его в лесу и принес домой, так как рябчик говорил человеческим голосом. Для П.к. Старик сватал царских дочерей. Только младшая царская дочь вышла замуж за рябчика, и он перед свадьбой превратился в красивого парня, стал охотиться, белковать. Завистливые сестры сожгли его кожу, и муж исчез, ушел из дома и не вернулся. Жена отправилась на его поиски и с помощью сестры мужа смогла его найти и удержать за палец. Сюжет близок сказке о Быке-сыне (см. *Пыка-ӣ*).

Лит.: Сказки нарымских селькупов 1996: 139-152.

НАТ

Пекӓ [*pekä*] - ‘рябчик’ (С)

У северных селькупов есть миф о появлении многих разных птиц от одной единственной. Когда-то была на свете пестрая птица - П. Был он огромного размера. Скучно было рябчику одному; решил он создать других птиц и стал отрывать от своего тела куски мяса. Из больших кусков получились большие птицы, а из маленьких - маленькие. И рвал мясо до тех пор, пока сам не стал таким маленьким, что больше уже и рвать было нечего.

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Пӗкке [*pēkke*] - ‘рябчик’ (Ю; Кеть)

Герой нравоучительного сюжета о том, как нехорошо смеяться над неудачами друзей. П. так сильно хохотал над упавшим в реку Мышонком (см. Тавакка), что у него «пузырь лопнул», и П. умер.

Лит.: Дульзон 1966: 125-127.

НАТ

Пеқ [*peq*] (Ив.), **пӗқ** [*pēq*] (Тым), **пӓ̄ӈгы** [*pā̄ŋγı́*] (Кеть), **пӗққ** [*pēqq*] (Обь;

Чузик) - ‘Лось; Большая Медведица (созвездие)’ (Ю).

Считается, что созвездие П. - дух *Нома* (см. *Ном*): Лось появился на небе по велению *Нома*, и, когда два охотника стали охотиться за ним без разрешения *Нома*, они не смогли в него попасть стрелами. *Ном* поместил этих двух охотников на небо. Две звезды сзади (ручка ковша Большой Медведицы) - это два охотника, которые гонятся за лосем. Несколько звезд - сам П. Передние звезды - стрелы, выпущенные охотниками, но не попавшие в цель.

На Кети и Чузике записаны следующие варианты этого мифа: в погоне за небесным П. *Итте* (см. *Ӣтӷе*) и другие участники охоты (*Кана* и *Кольгоссэ*, или *Илдя* и *Қазықын ӣлай ӷебыр*) попали на небо и остались там, образовав созвездие Большой Медведицы.

У жителей юрт Иванкиных на Оби в прошлом были ограничения на лосиную охоту. Считалось, что «не всякого лося убивать можно». П. носит «на лопатке рогов Луну». Иногда Луна (мужчина) опускается на землю и садится на рога П., и лось несет его по земле. Борозды на лосиных рогах - следы от Луны. Иногда в этих бороздах можно разглядеть «всю великую реку» (Обь или Млечный Путь).

П. может превращаться и уходить от охотника птицей-орлом или рыбой-осетром. П. являлся маркером в годовом календарном цикле обских *шёшкупов*. Считалось, что «лось зиму начинает, лето кончает». Например, 2 августа он «мочится в реку» и тем самым студит воду. Начинается осень (поворот к зиме).

Лит.: Ураев 1994: 77; Кузьмина 1977: 74-76; Кудряшова 2000: 232.

НАТ

Пӗқыл пӧры [*pēqiĺ pōrį*] - букв. ‘лосиная полка’, ‘лосиный лабаз’ (Ю; Чузик)

Название четырёх звезд «ковша» в созвездии Большой Медведицы: *Пёнэге* («черт»), *Кана*, *Иде*, Лось (см. Пек; см. *Пеӄ*, *Пёнэге*, *Кана*, *Ӣтӷе*). *Иде* вдвоем с *Каной* рыбачили, а *Пёнэге* в их сетях рыбу воровал. Тогда *Иде* смолой намазал сиденье в обласке - «полку». *Пёнэге* сел и прилип, рассердился и решил их съесть. Чтобы задобрить *Пёнэге*, *Иде* и *Кана* решили добыть для него лося. Все трое погнались за лосем. Лось полетел на небо, «на небе бог обо всем узнал, их всех в звезды превратил».

Лит.: Кузьмина 1977: 74-76.

НАТ

Перкӓ [*perkǟ*] - ‘идол’ (С) (< тюрк. < монг. *burχan* ‘божок, идол’)

Так называют изображение духа священного места, вырезанное на пне или растущем дереве. Изображения в виде личин на живых деревьях были распространены у тазовско-туруханских (чаще на крупных лиственницах) и у тымских (на соснах) селькупов. На пнях, как правило, изображались божества общеродового или группового значения, а на живых деревьях - духи семейного или родового ранга.

Лит.: Прокофьева 1977: 67. Ожередов 1995: 170.

АК-М

Печа [*peč̌a*] - ‘сорога’ (С)

Бабушка *Ичи* (см. *Ича*), которую он в воду толкнул, превратилась в одноглазую сорогу (*уккыр сайыль печа*).

Лит.: Варк.: 6.

АИК

Пёнэге [*pönege*] (Ю; Обь: Ив.; Чижапка)

П. - «черт», людоед, отрицательный герой во многих селькупских мифах и сказках. Представляется в виде старика (в нескольких сюжетах слепого) либо человекообразного одноглазого суще-

ства, покрытого шерстью. П. не любит шума, особенно не выносит, когда шумят дети или когда взрослые чем-либо стучат. У него начинает сильно болеть голова, он тогда обвязывает голову саргой (сосновыми корнями или тонкими ветками для плетения) и идет туда, где люди живут, чтобы убить кого-нибудь и высосать кровь. После расправы он часто развешивает кишки своей жертвы возле жилья. В одном сюжете (Чижапка) П. приходит в чум к двум селькупским женщинам, потому что одна из них шумно играла со своим ребенком. Она и её ребенок становятся жертвами П., в то время как другой женщине удается спастись и унести своего ребенка. Аналогичный сюжет о двух женщинах на осеннем стойбище, умной (старшей) и глупой (молодой), зафиксирован в мифологии кетов (пос. Келлог, Суломай). Глупая женщина, нарушая правила поведения, вызвает появление злокозненной *Доотэм Бам*, которая съедает эту женщину. Кетский сюжет расширен мщением мужа жертвы. Злой дух наказан и брошен в костер. Из пепла *Доотэм Бам* появляются комары и мошки (известный у селькупов мотив).

Защитником людей против П. выступает *Иде* (см. *Ӣтӣе*), он ловит П. в сети, как паук насекомых. Очевидно, П. является прототипом кровососущих насекомых, олицетворяющих Нижний мир и возникающих из пепла горящего П.

См. также *Пӱнегуссе*.

Лит.: Сказки нарымских селькупов 1996; ПМ Максимовой.

АК-М

Пӣ [*pī*] - ‘осина’ (Ю)

Осина ассоциируется со вдовством. Поскольку вдовья печаль и одновременно вдовья обязанность - сохранить и вырастить детей, осина не дает силу другим, а забирает её себе.

Лит.: ПМ Тучковой.

НАТ

Пӣль тӣпы [*pīlʹtī̯pɨ̯*] - ‘осиновый кол’ (С)

Только П.т. можно убить *еретика* (см. *Йеречи*).

Лит.: Варк.: 5.

АИК

Пир [*pir*] (Ю; Обь: Ив.)

Название обряда ритуального сожжения: в случае смерти селькупа его деревянный двойник-кукла, хранившийся на священном месте *Пӧпӓргесоӄ* (см.), сжигался. Также и при хорошем улове зверя или удачном рыбном промысле собирали часть самой лучшей добычи от каждого промысловика в кучу на мысу *Пӧпӓргесоӄ* и сжигали её.

Лит.: Плотников 1901: 153.

НАТ

Писыль ӄолты [*pisɨ̯lʹqoltɨ̯*] - ‘Смеющаяся большая река’ (С)

Название, которое дают Енисею обитатели Нижнего мира в эпическом сказании о шамане *Кӓӈырсыля* (см. *Кӓӈырса*). По-видимому, смеющимся Енисей называют за шум воды на енисейских порогах.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 4.

ОАК

Пиӷӷи [*piɕɕi*] (Кеть), **педь** [*pedʹ*] (Обь), **педжь** [*peʒʹ*] (Парабель) - ‘топор’ (Ю)

На разных реках ареала обитания южных селькупов (Кеть: МЯ; Васюган: Наун.; Тым) бытовал сюжет о двух братьях-богатырях, имевших один топор на двоих (варианты: один брат поехал *карамо* строить или дрова рубить и забыл топор дома) Когда П. был нужен, они перебрасывали его друг другу через реку.

Лит.: Дульзон 1956: 187; ПМ Тучковой.

НАТ

Питы [*pitį*] - ‘гнездо; люлька, колыбель’ (С)

Если мертвого человека положить в люльку и долго качать (*кукыӷо*, *кукырыӷо*), он оживет. В сказке северных селькупов, записанной в 1941 г. Л.А. Варковицкой от Н.Ф. Кусамина на Баихе, рассказывается, как жена, дочь солнца, вырвала у дьявола половину мужа и, положив в зыбку, стала качать: «Качала ночью, человеком стал. День пришел, человека половиной стал».

Лит.: Варк.: 8.

АИК

Пичча [*piччa*] - ‘щука’ (С)

Щука - священная рыба, как и налим (*нюньы*), в которую обычно превращается во время своих путешествий шаман. В одной из сказок шаман нырнул в прорубь, став маленькой щучкой, а черти вдогонку за ним пустились, став налимами

Лит.: Варк.: 16.

АИК

По̄ [*pō*] - ‘дерево’ (Ю)

Для селькупов дерево - это дорога, соединяющая миры; основной канал связи с потусторонними мирами. По жертвенным деревьям (С *ӷоссыль по̄*) просьбы людей уходят на небо или в мир умерших. На культовых местах селькупов обязательно присутствуют деревья, по разным причинам считавшиеся священными. Кроме того, дерево - это зримое воплощение уходящего времени. По растущим деревьям селькупы ориентировались в больших временных промежутках - годах (ср. также квазиомонимию С *по̄*, Кеть *по̄* ‘дерево’ - С *по̄*, Кеть *по* ‘год’).

Дерево - это и энергетически сильный природный объект: оно может отдавать свою силу человеку, если прислониться к дереву спиной и постараться почувствовать, как течет в нем жизнь. Считают, что у каждого человека есть свое П. и что деревья определенной породы помогают более других. Чтобы понять, какой породы дерево является твоим, нужно попробовать постоять, прислонившись спиной возле каждого. Если оно выбрано правильно, то вскоре человек почувствует, как «возвращаются силы». Категорически не следует брать силу кривого, корявого дерева, так как его энергия не пойдет на пользу.

Лит.: ПМ Тучковой.

НАТ

Поӄӄыля кыта [*poqqį̄ľa kį̄ta*] - ‘паук’, букв. ‘паутинковый муравей’ (С)

Г. Н. Прокофьев записал в дневнике мнение молодых селькупов из Янова Стана о том, что звезды (*ӷішӄӓ*) на небе - это пауки: «…сходства паука с мерцающей, лучистой звездой совершенно достаточно, чтобы умозаключить, что паук - звезда, провалившаяся с неба». Пауки относятся к безвредным обитателям Верхнего мира, где они обитают в виде звезд, которые, погаснув, падают на землю в виде небольших черных пауков. Е. Д. Прокофьева зафиксировала мнение селькупов о том, что «в насекомых превращается и душа человека, которая после смерти некоторое время пребывает еще в человеческом виде, но затем превращается в паука или жука-плавунца». Селькупский шаман имел духов-помощников в образе пауков и червей (*тук* ‘гусеница, червь, жук’). На зов шамана подвластные ему духи-помощники спешат отовсюду («из своих земель, по своим дорогам»), в том числе - из-под земли, откуда ползут пауки и черви. *Мать пауков* идет на призыв шамана в конце вереницы родившихся паучков. По поверьям, зафиксированным Е. Д. Прокофьевой, *Мать пауков* «несет в себе все силы, качества, всю жизнь рода, как и герой эпоса».

По поверьям современных селькупов, паук приносит счастье, поэтому его нельзя убивать: *Поққыля кыта сома ӓты татанты - коччык қӓлып, нәкыр* ‘Паук хорошую весть приносит - много рыбы (будет), письмо’. Если убить паука, плохо будет человеку, напр., женщина будет всегда терять иголки, мужчина - стрелы.

Лит.: Варк.: Прокофьев; Прокофьева 1961; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Пӧль кор [*pӧl′kor*] - ‘гроб’, букв. ‘деревянный амбар’ (С)

На Верхней Тольке различают нижний гроб (*іллӓль пӧль кор*), то есть, собственно, гроб, который закапывают в землю, и верхний гроб (*іннӓль пӧль кор*) - деревянное надгробие.

См. также *Сӓль кор.*

Лит.: ПМ Казакевич 2000, 2001.

ОАК

Пӧльто нӓгур [*pӧl′to nӓgur*] - букв. ‘древесное озеро три’, оз. Польто Третье (Ю; Тым)

Раньше на озере П.н. было много бобров и жили люди - *қвели-қуп*, которые их промышляли. Рядом, на р. Польто, поселился богатырь со своей женой. Поехали люди *қвели* на реку рыбачить и подняли сильный шум. Богатырь отправил свою хозяйку посмотреть, что случилось. *Қвели* схватили жену богатыря и не пустили к мужу. Тогда богатырь отправился в их селение и разрушил его. Затем он поехал к своему брату на р. Косес и попросил выковать стрелы и сделать лук. Вместе они устроили засаду и перебили весь народ *қвели.* В этом бою погибла и жена богатыря. С тех пор «не стало в том месте людей».

При переправе через это озеро нужно совершать определенные обряды: кто первый раз приезжает сюда, должен в воду бросить стрелу (мужчина) или прядь волос (женщина); если у кого мальчик родится и его первый раз через озеро перевозят, то также обязательно в воду опускают стрелу и лук, а если девочка - то плетут косу из травы и пускают по воде.

Лит.: Пелих 1972: 333-334.

НАТ

Помпак [*pompak*] - ‘эвенк’- см. *Туӈус.*

Пӧпӓргесоқ [*pӧ pӓrge soq*] - ‘деревянного идола мыс’ (Ю; Обь: Ив.)

Родовое культовое место близ Иванкиных юрт. Здесь хранились деревянные куклы, изготовленные как двойники появившихся на свет людей для хранения их душ, и здесь же сжигали этих кукол после смерти человека-прототипа. Также здесь сжигали часть добычи или улова рыбы в знак благодарности богу Ному (см. *Пир*). Мыс П. в XIX в. был «обвешан шелками, ситцем, пушниной, серебряными и медными деньгами жертвователей, поступавшими в пользу *лозов* (духов)». Однако в 1850-е гг. лес на этом мысу был вырублен «инородцами» и священность культового места была нарушена «при подорвавшейся вере в *лозов*».

Лит.: Плотников 1901: 153.

НАТ

Пора [*pora*] - ‘пурга’ (Ю; Чижапка)

Мифологический персонаж: так звали девушку в одной селькупской семье, где было семеро сыновей и восьмая дочь, П. Она была маленького роста, но очень быстрая, все делала по хозяйству, пока отец с матерью и братья охотились: варила, шила братьям рубашки и др. Пока все охотились, она «вьюгой летала». Братья как-то далеко ушли, потерялись, сделали дом на берегу и стали жить. Отец с матерью остались с П. Родители уходя наказывали, чтобы дочь никуда не ходи-

ла, «а то филин большеглазый заберет». Дочь им потом рассказала, что филин прилетал, звал её на улицу, хотел унести. Мать приказывала, чтобы П. дверь не открывала и к окну не подходила. Дочь к окну случайно подошла, её филин унес и съел, одну голову оставил. Голова живая осталась, «глаза ходят». Филин голову посадил на пень. Отец с матерью возвратились, увидели голову на пеньке. Мать упала замертво. Отец голову взял, в мешок положил. Голова говорит с отцом, просит пойти туда, где раньше жили. Там огонь горит, семь сыновей сидят, нагие и красные. Старик испугался сыновей и умер. Очевидно, сюжет не закончен.

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

По̄ре [*pore*], **по̄рӓ** [*porä*] - ‘затон, заводь’ (Ю; Обь: Ласк.; Нарым)

П. - длинный непроточный залив реки, образованный из старицы или протоки. Так же селькупы называют омут, «куда течением реки сносит от основного русла», «где воду вертит-крутит». Такая П. воспринимается как ловушка, например *Кожар-латат-по̄ре* ‘Мамонтовая ловушка-омут’ на р. Парабели.

В фольклоре П. - это препятствие в продвижении богатыря к цели. Например, богатырь *Кат-Ман-Пуч* (см. *Ӄэ̄ман-пуччо*), подойдя на своей лодке к трем устьям Кадыски, встретил П.: «Она задержала их, и гребли до поту, хотели пройти; *Кат-Ман-Пуч* вышел из-под [крыши] лодки и опустил в заводь деньги по обе стороны лодки; теперь прошли». Точно так же и при проходе в обратную сторону: через П. только «деньги пропустили их вперед».

Лит.: Костров 1882: 6-7.

НАТ

По̄ры [*pōrɨ́*] - ‘культовый амбарчик’ (Тым); **лохоль по̄ры** [*lohoľ pōrí*] - ‘духов (*лозов*) амбар’ (Обь); **по̄релика** [*pōrelika*] - ‘амбарчик’ (Чижапка); **па̄ри** [*pārí*] - ‘лабаз’ (Кеть); **ло̄т-келе** [*lōt-kele*] - ‘духов (*лозов*) амбар’ (Парабель) (Ю)

Амбар на высоких столбах в лесу, куда они приносили жертвы. Культовые сооружения П. могли иметь вид маленького амбара на высоких столбах, дощатого помоста, укрепленного на высоком столбе, или просто высокого столба с медвежьими черепами. В амбарчике П. хранили изображения духов и жертвы; возле него проходили периодические жертвоприношения, туда клали (на какое-то время) покойников - в этом случае П. выступал как промежуточное звено между миром живых и миром мертвых) ср. упоминаемую в фольклоре тазовских селькупов избушку, минуя которую можно попасть в мир духов).

Кроме того, это сооружение имело и некультовое использование: лабаз для хранения хозяйственных вещей, навес для сушения рыбы и т.д.

Этим же термином называли жертвоприношения духам-хозяевам лесных и водных угодий перед большими промыслами, обычно весной и осенью. Церемонию проводил шаман. Во время весеннего П. он исполнял новую песню, освежая свою силу. Церемония включала кормление духов, а затем общую трапезу.

См. также *Сарам*, *Сэ̄ссан*.

Лит.: Ким 1997: 92-96.

АК-М

По̄ркӓ [*pə̄rkä*] - ‘идол, изображение божества, обычно вырезанное из дерева’ (С)

Антропоморфные изображения, называемые по-русски также «куклами», делают их из разного материала, часто укутывают в лоскутки, тряпки (*керня*); у некоторых фигур лицо бывает сделано из медной бляхи с изображением глаз, рта,

носа; в ушах - серьги. Идолы требуют особого к ним отношения: их необходимо кормить, их нельзя показывать и передавать другим людям. Однако иногда П. может сменить владельца; например, если прежний хозяин умирает, последний родственник покойного может доверить какому-то человеку священную фигурку, и тот должен ее кормить, переодевать и т. д. Жители Фарково (Форково) рассказывают: «Если встретишь шаманский амбарчик с идолами или дерево (*пӧ*) с тряпочками, надо обязательно что-то там оставить, иначе дух будет водить кругами в этом месте, заблудишься». Младенцев хоронили (иногда и сейчас этот обычай соблюдается) в стволах деревьев, и туда же клали идола. По словам живущих в пос. Фарково селькупов, однажды ребята нашли такое захоронение у реки, и один мальчик взял оттуда «куклу». Недалеко от этого места через некоторое время он утонул в Фарковке, провалившись под слабый лед в начале октября, попав в яму в реке. По мнению Г. Н. Прокофьева, гидроним *Фарковка* происходит из сочетания *пӧркӓн ӧк* (у Прокофьева *porken ek*) ‘идола рот / устье’.

Лит.: Варк.: Прокофьев; ПМ Кузнецовой 1998.

АИК

Пукӓ [*pukä*] - ‘легкое’ (С)

Древние люди верили, что при сохранении у убитого головы и внутренностей (прежде всего - сердца, печени и легких) человека можно оживить. Отсюда гарантией смерти врага являлось расчленение его тела.В одной из сказок о *Палне* (см.) рассказывается, как тунгусы ранили *Палну* в голову, а брата *Палны* - в легкое и оставили лежать их на дороге, решив, что «печень, сердце *Палны* завтра придут есть». Однако Пална, у которого тунгусы не вынули печень и сердце, остался живым. После ухода тунгусов он вскочил, положил брата на лыжи и отвез домой; накапал ему своей крови и дал выпить. «Потом бубен нагрел. Потом шаманил. Достаточно долго шаманил. Через некоторое время брат его поправился, только лук натягивать не может».

В этиологических мифах рассказывается о происхождении трясины (*лымпӓ* - см.) из легкого утопленной в Чертовом озере дочери черта, которую зарубили два человека.

Лит.: Варк.: 4, 6.

АИК

Пурӷы [*purqi̯*] - ‘дым, пар’ (С)

В морозный день пар от дыхания, похожий на дым и видный издалека, является в фольклоре признаком приближения многих людей, войска, передвигающегося по реке. Увиденный заранее П. дает возможность герою селькупского фольклора *Нёмаль Порӷы* подготовиться к уничтожению врагов.

В 1920-е гг. Е. Д. Прокофьева записала предание о борьбе злого *Кызы* (см. *Кы̄сы*) и доброго *Ия* (см. *Ӣ*, *Ӣя*), которые в пылу битвы поднимаются с земли все выше и выше, пока не достигают седьмого неба, где живет Небесная Старуха с двумя дочерями в своем чуме, «дым от очага этой небесной старухи и есть Млечный Путь - ночная радуга, задерживающая все злое, приходящее ночью с темнотой. Этот дым преграждает злу дорогу»

Лит.: Прокофьева 1976: 111; Очерки 1993: 30.

АИК

Путур [*putur*] - ‘(живительная) мазь’, **ӱгун парри путур** [*ükun parri putur*] - букв. ‘шапки горькая мазь’ (Ю; Кеть)

Если человека, умершего даже три года назад, помазать П., то он оживет. Находится П. «на шапке у медведя» или у князя (*ӷӧ̄ӈ*), живущего в семикомнат-

ной пещере (см. *Сӗлӑу сӳнӑый квотм*). За этой мазью *Итте* (см. *Ӣтӗе*) отправляется к медведю. Впоследствии именно П. спасает самого *Итте*, когда его расчленяет людоед *Пюнэгуссэ*: жена *Итте* «все кости сложила, как у человека бывает, раз помазала - человек как человек стал, только неживой; второй раз помазала - он ожил; третий раз помазала - совсем такой, как был, стал».

Лит.: Гемуев 1984: 140-142.

НАТ

Путы [*putɨ*] - ‘бобер’ (С)

Челюсть бобра обладает волшебными свойствами и используется в качестве амулета (см. *Тӣмыллака*). О важности для селькупов данного животного свидетельствует наличие родовой тамги, изображающей бобра.

Лит.: Прокофьев 1935.

АИК

Пӯты [*pӯtɨ́*] - ‘внутренности, нутро; душа; дух’ (С; Ю; Тым); **пӯдж** [*pӯǯ*] (Нарым), **пӯӂы** [*pӯǯɨ́*] (Кеть)

Слово П. используется для передачи значений, соответствующих рус. ‘дух’, например, в кетском диалекте *Нӯн пӯӂы* - ‘Святой (божий) дух’.

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Пуч [*puč*] / **Поч** [*poč*] (Ю; Кеть)

Имя богатыря. П. - легендарный родоначальник фамилии Починых. В его владения входили реки Кельма и Лопатка с многочисленными озерами (Мулька, Квекалто, Павалто, Кавалто, Салалто и др.). Возможно, имя связано с *Қӭт-манпуччо* (см.).

Лит.: Пелих 1981.

НАТ

Пучика-Чурыка [*pučika-čurɨka*] - ‘Плакса-Вакса, Последыш-Плакса’ (С)

Герой сказки, записанной на Нижней Баихе. П.-Ч. - маленький мальчик, оставшийся один дома. Взрослые (мать, отец, брат) ушли на промысел. К чуму подходит черт и спрашивает у П.-Ч., где взрослые и не поохотиться ли ему, черту, на них. Мальчик отвечает, что взрослые на промысле и что черту не стоит на них охотиться, так как каждый из них может за себя постоять. Тогда черт заходит в жилище и начинает искать П.-Ч., спрятавшегося за жердью, отгораживающей очаг от остальной части чума (*тінты*). Черт спрашивает у ковша (*кала*), и котла (*чи*), и жерди, куда девался П.-Ч., и только жердь выдает черту мальчика за то, что тот поутру резал ее ножом. Черт тут же проглатывает П.-Ч. Но малыш предусмотрительно спрятал в рукав нож и, оказавшись в брюхе черта, пустил свой нож в ход: распорол чертово брюхо и вылез наружу (ср. эпизоды из сюжетов с *Ӣтӗе*). Ошеломленный и искалеченный черт убежал, а П.-Ч. стал ждать родных. Вернувшись, те обнаружили, что мальчик весь перемазался в чертовом кале (*тӳт*), и его мать с трудом отмыла своего сыночка.

Лит.: Варк.: 40.

ОАК

Пӱ [*pӱ*] - ‘камень’ (С)

Камушек, даваемый герою за его добрые дела или родными в дорогу как амулет, способен помочь в трудных ситуациях. Например, подброшенный вверх такой камень падает золотым дождем на пол, и куча золота достигает потолка, после чего царь отдает замуж дочь герою сказки, победившему в споре с ним. В другой сказке рассказывается о том, как из брошенного героем камня, который дала ему жена, вырастает горный хребет на пути дьявола, преследующего героя. С помощью камня можно даже уничтожить черта: путем обмана черта застав-

ляют проглотить горячий камень, отчего тот гибнет. Иногда камнем, который рекомендуется герою сказки взять себе для самозащиты, можно убить дьявола в образе птички, летящей из-за моря. Камень большого размера используется в качестве наказания: сын-богатырь бога *Нома* провинился в том, что на свадьбе сестры раньше старших схватил еду со стола. За эту провинность он должен был тащить по реке семь островов и подбрасывать вверх семипудовые камни (*сельчи мӧнтыль пӯ*).

Лит.: Варк.: 8, 7; Варк.: Прокофьев: 4; Очерки 1993.

АИК

Пӯ [*рӣ*] - ‘камень’ (Ю)

По традиционным представлениям селькупов, П.- это нечто, не принадлежащее земле, положенное на нее сверху для придания ей устойчивости, они «положены» или «сброшены» на землю с неба. Мелкие камни - это стрелы *Нома* (см. *Ном*), которые он во время грозы пускает в злых *лозов* (см. *лӧсы*). Крупные камни - это осколки, отвалившиеся от небесных камней и упавшие на землю. П. связан с теплом, огнём (ср. омонимию с *пӯ* ‘теплый’, например: *пӯтпыл қӓдар* (Тым) - ‘юг’, букв. ‘тёплая (или каменная) сторона’). Возникновению такой ассоциативной связи способствовало не только то обстоятельство, что камень, положенный у очага, сохранит его тепло, но также и то, что природный камень «имеет внутри себя огонь» (имеется в виду получение огня путём высекания искр из камней).

В связи с тем, что в П. есть живой огонь, сам П. также относится к живой природе. Считалось, например, что он может самостоятельно совершать путешествия, двигаться (см. *Пӯй паййа*), а также летать, поражать цель, а значит - убивать и наказывать. Имеется явная ассоциативная связь: летящий камень - птица. От камней, если они появляются в сюжете сказок или быличек, всегда исходит определенная опасность, либо прямая и непосредственная, либо через камень, посредством камня на землю передаются наказания свыше. Так, например, богатырь *Калгух* был превращен в камень за то, что стрелял в гром.

Возможно, что когда-то в прошлом П. связывался селькупами с женским началом. На такие размышления наводят формы имен широко известных у селькупов фольклорных героев: великан-людоед *Пӯнегуссе* (см.) или *Пӯневалӓде*, «каменная бабушка» *Пӯйнемба* (см. *Пӯй паййа*), гигантская птица *Пӯне*: составной частью этих сложных слов стабильно является сочетание **рӣ-пе̄* ‘камень-женщина’. Главное, что, вероятнее всего, сближает камень и женщину, - это способность камня «родить», в частности камень может «родить» железо и огонь.

В текстах южноселькупских сказок камень не является символом твердости, обычно таковым выступает железо: «железный дворец» царя, «железный дом» богатыря, «железная шуба» великана-людоеда и т.п. Однако в обыденном сознании камень считают «сильнее» железа, так как точильный камень *сӣпсин* (Кеть), *ӓлджьа пӯ* (Пар.), когда об него точат железное лезвие, «топор терпит».

Лит.: Пелих 1972; Доннер 1915; Тучкова 1997.

НАТ

Пӯй лӧз [*рӣj лӧz*] - ‘каменный дух’ (Ю; Обь: СтС)

Младшая сестра ‘Маленькой Женщины Дочери’ (см. *Кыбай нэйдэн нэ̄*); превратилась в П.л. Обе сестры - дочери Лесной Женщины (см. *Мачын нэйд*) убегали от *Пажинэ*-людоедки (см. *Пажы-*

нэ). *Кыбай нэйдэн нэ̄* посадила младшую свою сестру в кузов и унесла с собой. В дороге малышка стала просить «матери пососать». Старшая сестра её пыталась накормить, но она не переставала плакать. Тогда она бросила её в лесу: «Раз ты плачешь, меня не слушаешься, оставайся с кузовом!». Младшая сестра обернулась (застыла) «каменной куклой», подумав: «*Пажинэ* придет, меня есть начнет, а зуб её меня не возьмет». Старшая сестра вернулась назад за младшей сестрой, обнаружила в кузове каменную куклу. «Она сестренку туда-сюда качала, а сестренка как железной куклой застыла, так и застыла». Тогда она побежала дальше, схватив кузов и куклу.

Выйдя замуж, старшая сестра оберегала свою сестренку-куклу, еду сначала всегда ей давала, затем только своему мужу (см. *Паяганан ӣ*). Муж её рассердился, кузов на улицу вынес и о кедр ударил. Железная (каменная) кожа П.л. лопнула, она превратилась в птицу, свистнула «*фью*, *фью*, *чингнг*, *чингнг*» и улетела. Старшая сестра её каждый день вспоминала, плакала. Младшая же сестра вышла замуж за «брата мужа старшей сестры». После завершения приключений «обе сестры стали жить хорошо».

Лит.: Дульзон 1966: 145-155.

НАТ

Пӯй паййа [*пӣj pajja*] (Кеть: Пир.), **пёй пая** [*пӧ̄j paja*] (Ив.), **пӯй немба** [*пӣj nemba*] (Кар.) - ‘каменная баба’ (Ю)

П.п. «жила» близ рыболовного запора. Её просили об удаче, «чтоб много рыбы давала, чтоб зверя давала». Ей приносили приклады: часть от улова рыбы или добытого зверя.

На р. Шеделге, прав. притоке Оби, близ с. Каргасок было место рыбного промысла семьи Ылыгиных. Там лежал камень, почитавшийся местными жителями как «каменная бабушка» (*нембы*, *нембика* «мать матери»). Ей приписывалась способность к самостоятельным передвижениям: «Иногда придешь - её нет». К камню приносили приклады - лоскутки, платья. На это место не пускали «чужих», не относящихся к роду Ылыгиных.

На Кети каменная кукла стояла под старым кедром недалеко от ю. Пиргуновых (*Лайгындабу*). Рядом с каменным идолом стояли и деревянные. Впоследствии камень сбросили в воду.

Лит.: Сказки нарымских селькупов 1996: 138; Дульзон 1956: 189; Пелих 1972: 35.

НАТ

Пӱль амырыль қуп [*пӱль′ amɨ̨rɨ̨l′ qup*] - ‘великан-камнеед’(?), букв. ‘камни поедающий человек’ (С)

П.а.к. стал причиной появления на земле бугров и кочек. Свои внутренности - сердце и печень - он хранил где-то на стороне, утроба же его была набита камнями. Убить его можно было, только найдя и уничтожив его сердце и печень. Он убивал всех мужчин на своем пути от мала до велика, чтобы никто не смог убить его самого, ибо он знал, что лишь мужчина может его погубить, женщин же ему бояться нечего. Причиной его гибели становится сын селькупской женщины, мужа которой он в свое время убил, а ее саму взял себе в жены. Ребенок избежал гибели благодаря тому, что мать уговорила П.а.к. не лишать дитя жизни собственными руками, а просто бросить на верную смерть в лесу. Ребенка выкармливают дикие звери и птицы, они же впоследствии рассказывают о печальной судьбе его родителей. Подросший мальчик находит мать, та выведывает у мужа-камнееда, где тот хранит свои внутренности, сын находит сердце и печень злодея и раздавливает их, а затем изрубает

топором. При этом камнеед хватается за грудь, ему больно, из утробы его во все стороны летят проглоченные им камни. В результате бывшая ранее ровной земля становится бугристой (*қумылаӈ*): «Раньше, вроде, земля ровная ведь была, не бугристая ведь была. Эти камни, падая, землю всю бугристой сделали». В ненецком фольклоре находим параллель этому сюжету, но без этиологического исхода: в эпическом сказании «Младший сын Нароя» герой побеждает злодея-великана, лишь найдя его сердце и раздавив его.

Лит.: Казакевич 1998; Терещенко 1990.

ОАК

Пӱнӓ [*pünä*] (С)

Мифологическое существо, чудище. Конкретного описания нет, обычно бывает семь П.: прилетают из-за моря и улетают обратно. Вместе с ними через море летит маленькая птичка (*сӯрыля*), превращающаяся в дьявола (*йӧвал*).

Лит.: Очерки 1993.

АИК

Пӱнакэса [*pünakɐ̨sa*], **Пӱнакыса** [*pünakɨsa*], также **Пӱнäкэсаль ира** [*pünäkɐ̨saĺ ira*] - букв. ‘*Пюнакэса* старик’ (С)

Имя П., по-видимому, связано с **рӣ* ‘камень’ и **кɐ̨sa* ‘железо’. В текстах, записанных Г. Н. Прокофьевым, П. может быть просто синонимом слова *мӧтыр* (‘богатырь’). *Käӈырсыля* (см. *Käӈырса*) слышит, как о нем говорят богатыри (*пӱнакэсат*) Нижнего мира. Однако уже и в текстах Г. Н. Прокофьева П. может присутствовать как имя собственное. Так, в сказке о царском сыне богатырь по имени *Пӱнакэсаль мӧтыр* вместе с Медвежьим богатырем (*Қорқыль мӧтыр*) и Земли богатырем (*Тэттын мӧтыр*) отправляется в свите царского сына свататься дочь царя ветра (*Мэркыль ӧмтыль қон нäля*) и погибает в схватке с людьми царя ветра.

В цикле сказок о *Палне*, заимствованных селькупами у кетов, *Пӱнäкэсаль ира* - имя воина, враждебного *Палне*. Селькупское предание, впрочем, не уточняет, к какому народу он принадлежит. Из кетской сказки с тем же сюжетом явствует, что это эвенкийский богатырь. П. приходит с войной к *Палне* и его братьям и останавливается на противоположном берегу реки (в кетском фольклоре соответствующий сюжет разворачивается на берегу Енисея). С ним сын и две женщины (возможно, его жены). *Пална* с братьями начинают переправляться через реку, чтобы сразиться с богатырем. Вместе с ними в лодке селькупский старик, он сидит на корме. На берегу остается селькупский шаман, он нагревает бубен, собираясь шаманить, чтобы помочь *Палне* в сражении. П. стреляет из лука по лодке, *Пална* с братьями бросаются на дно лодки, и стрела попадает в селькупского старика, тот падает в воду, и его уносит течением. *Пална* с братьями причаливают к берегу, на котором стоит П. Тогда тот начинает стрелять по ним из лука без передышки. Наконец, он устал и вспотел, опустил лук и сел отдохнуть. Наступил черед *Палны* с братьями открывать стрельбу по П., но стрелы отскакивают от его кольчуги. Они наблюдают, как женщины поливают П. водой, и вдруг замечают, что в одном месте на груди кольчуга у П. расстегнулась и видно голое тело. Тогда один из братьев прицеливается и стреляет прямо в это незащищенное место. П. падает. Женщины и сын П. пытаются спастись бегством, но *Пална* с братьями догоняют их и убивают. Та же история о гибели богатыря П., записанная спустя почти 60 лет, иначе расставляет акценты. Теперь П. выступает как селькупский богатырь, сражающийся с вра-

гами. *Палны* нет вовсе, а врагами становятся ненцы. Однако остается большая река, переправа, сын, помогающий отцу, подающий ему стрелы и обливающий его водой, остается и разошедшаяся на груди кольчуга.

В эпическом цикле о селькупских богатырях, записанном на Среднем Тазу в 2002 г., П. предстает как соратник богатырей *Тэмты-йечик* и *Амналь лӧсыль қоптыль нюшы*, борющийся с чертями и врагами-ненцами и защищающий селькупский народ. П. в своей семье младший из трех братьев. Уходя из дома в свои богатырские странствия, он просит сначала старшего, а потом и среднего брата сделать ему нарту и последовательно забраковывает сделанное братьями как не соответствующее его богатырской силе. В конце концов он сам идет в лес, срубает там подходящие деревья: лиственницы - на копылья и сиденье, ели - на полозья - и против всяких правил, не сняв кору и толком не обтесав детали, сколачивает себе нарту. Свалив в лесу огромную березу и едва обрубив у нее верхушку и большие ветки, он приспосабливает ее в качестве хорея. Всё огромное и неотесанное, всё не как у людей. Отвергнув предложенных ему братьями лучших в стаде быков, П. запрягает в свою неказистую нарту трех самых захудалых телят-оленей из отцовского стада, таких, что «годятся только на корм собакам». Отличительной особенностью телят является их шерсть, растущая в обратную сторону. Запрягает П. телят в нарту тоже не полюдски: вместо упряжи берет простую веревку и пропускает у телят между передних ног. На этой экзотического вида нарте с хореем из необработанного березового ствола П. отправляется странствовать по свету, причем худосочные бычки уносят его от родительского дома быстрее ветра. Первый подвиг П. - победа над тремя братьями-змеями (*шӯ*) с одной, двумя и тремя головами. Победив змеев, П. у первого отрезает уши, у второго и третьего вынимает сердце и печень. Уши и один из наборов внутренностей он вешает на нарту, другой набор прикрепляет к обратной стороне хорея. Следующий подвиг богатыря - победа над ненцами (ненецкое стойбище в тридцать чумов - см. *Қӓлык*) и освобождение плененного ненцами селькупа и двух его сестер. Заехав ненадолго домой, П. снова отправляется на подвиги, и тут его застает врасплох и превращает в камень мать убитых им змеев, мстящая за своих детей. Собственно, П. становится эдаким ходячим камнем с ногами, руками, ртом, ушами, но без глаз; соответственно, он не видит теперь, куда идет. Из беды его выручают соратники-богатыри *Тэмты-йечик* и *Амналь лӧсыль қоптыль нюшы*, которым удалось заставить старуху-ведьму снять с П. свое заклятье. Эпизод, достойный внимания: *Тэмты-йечик* со своими неизменными атрибутами - стальным хореем и стальной каменной жердью - сидит на плечах у П., указывая слепому богатырю, куда следует идти.

Еще один образ П., не похожий на описанные выше, предстает в сказке, рассказанной жительницей Пуровской Тольки в 2000 г. Там П. (на местном говоре звучит как *Пӯна-Кос*, и сами носители этого говора истолковывают это имя как ‘дробящий камни’ от *пӯ* ‘камень’ и *косылқо* ‘дробить, измельчать’) - людоед. Он живет со своей матерью. Однажды, вернувшись с охоты домой (о его приходе возвещает поднявшийся сильный ветер), П. находит там парня, пытающегося спрятаться от него в образе птички, хватает эту несчастную птичку и уже готов её проглотить, но парень-птичка предлагает П. в жены свою сестру. П. это предложение весьма заинтересовало, он отпускает парня-птичку и отправляется следом за ним в его дом. Птичка приле-



«Итте прикрепляет птице Пюне её когти». Худ. *М.И. Плотников*

тает в свой чум раньше и рассказывает сестре о грозящей опасности. Вместе они придумывают, что надо сделать. Сестра ставит маленький чум с маленьким входным отверстием, так чтобы через него не смог пройти П. Когда П. подходит к этому чуму, сестра предлагает ему начать входить в чум задом: просунуть зад в чум, а затем попытаться протащить остальные части тела. П. начинает протискивать в миниатюрное входное отверстие свой огромный зад, а в это время, сидя в чуме, сестра и брат разводят огонь, раскаляют на огне рожень и с силой втыкают его П. в задний проход - сажают П. на кол. П. кричит от боли и умирает в страшных мучениях, успевая, однако, предсказать, что, когда его сожгут, пепел его превратиться в комаров (*нэныӄа*) и мошек (*німырӓ*). Брат с сестрой разводят большой огонь и сжигают на этом огне труп П. Как и было предсказано, из пепла П. комары и мошки разлетаются по всему миру.

В южной традиции ср. *Пӯнегуссе.*

Лит.: Варк.: 33; Варк.: Прокофьев; ПМ Казакевич.

ОАК

Пӯне [*пӣне*] (Ю; Кеть)

Мифическое чудовище - птица (*тӣмбыдыл сӯрым*) огромных размеров - один из персонажей цикла сюжетов об *Итте* (см. *Ӣтӷе*). Живет около моря (за морем / по ту сторону моря). Некогда П. пыталась добыть для себя огромную Рыбу (см. *Тари ӓмди квэлы*), но не справилась с ней и оставила в её спине свои когти. Прошло три года, П. стала слабой и беспомощной от голода, так как не могла успешно охотиться без когтей. П. была наслышана о силе и хитрости *Итте* и попросила его помочь ей вернуть свои когти. *Итте* согласился, но потребовал, чтобы она перенесла его через море к тому берегу, где живет Рыба.

Во время перелета П. трижды роняет *Итте* в воду и поднимает снова в самую последнюю минуту - таким образом она испытывала его мужество. После того, как *Итте* добыл из спины Рыбы когти П., чтобы отплатить ей за свое невольное троекратное купание в море, он трижды прикрепляет когти так слабо, что, когда П. пытается схватить ими различные предметы, они не держат добычу. Только в четвертый раз он привязывает когти как следует.

Лит.: Доннер 1915; Коробейникова (Малькова) 2001.

НАТ

Пӯнегуссе [*пӣнegusse*] (Кеть; Чая), **Пӯневӓ́лде** [*пӣnewäl′de*] (Кеть), **Пёнэгуссэ** [*пӧneguse*] (Обь: Ив.), **Пёнэге** [*пӧnegə*] (ГЯ, Пуд.) (Ю)

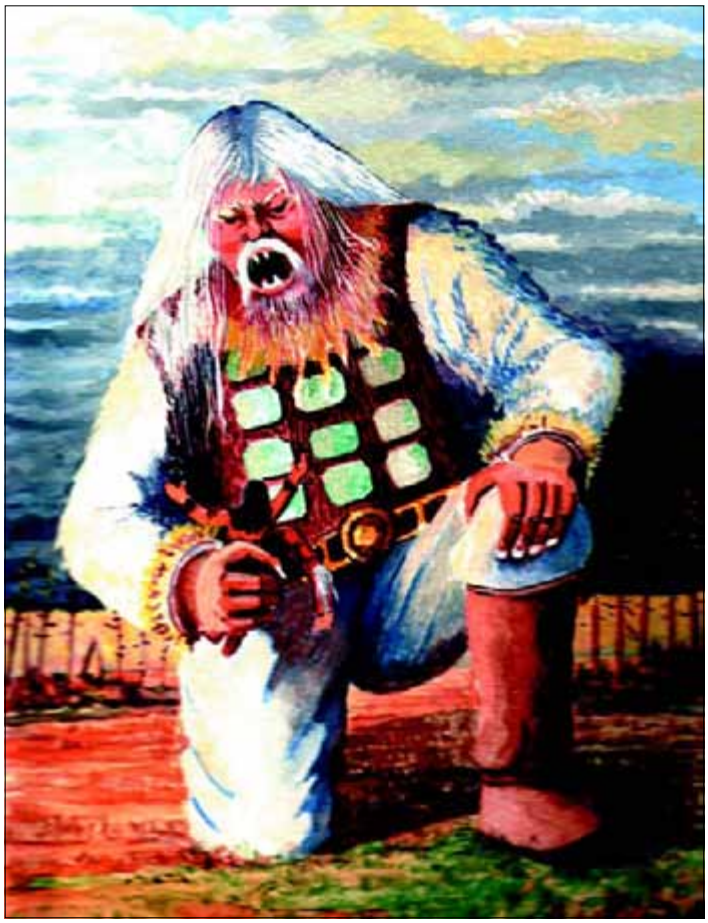
П. - один из главных персонажей цикла сюжетов о селькупском герое *Итте* (см. *Ӣтӷе*), его основной противник, великан-людоед. Имя, возможно, связано с **рӣ* ‘камень’ или даже **рӣ пе* ‘каменная женщина’ (по одной из версий, записанной Г. И Пелих, П. - каменный великан, который жил в воде; имя этого персонажа переводится в словаре Н. П.-Григоровского [Helimski 1983: 162, 261] как ‘людоедка’, что тоже указывает на его возможную изначальную женскую природу; см. также *Пӯ*). На Тыму для великана-людоеда зафиксировано название *Пюнегэль-ара* [*пӣnegəl′ arа·*] ‘*пюнэгейский* старик ’.

В южноселькупских тестах особо подчеркивается высокий рост П. Великан «был так велик, что самые высокие деревья достигали его колен»; в карманы своей одежды он мог спокойно спрятать дочерей Лесного Духа (Кеть). Он был людоед - питался человеческим мясом, считал это лакомым блюдом, и, более того, «был жесток и беспощадно охотился за людьми, которых пожирал без разбора» (Кеть). У него была железная шуба *квэзи порӷ* (Ив.; ср. *Кӓсыль порӄы* на севере).

Семья П. обычно представлена его дочерьми, тогда как жена отсутствует. Однако на Кети записан сюжет, где людоед жил с сестрой *Итте*: «*Пюнэгуссэ* ходил-ходил-похаживал к сестре, и решили они как бы *Итте* убить». Сестра притворилась больной, и отправили они *Итте* на поиски мази (см. *Путур*), на верную смерть. А сами стали вместе жить. Сестра также стала людоедкой и даже вместе с П. ела мясо *Итте* (Марк.).

На Оби зафиксирован текст о том, что сестра *Иде* (см. *Ӣтӷе*) была готова выйти замуж за черта. Когда *Иде* еще маленький был, в берестяной люльке спал, его сестра сидела, плакала и пела: «Одноглазый черт бы пришел, я бы за одноглазого черта замуж бы вышла» (Ив.).

Дочерей у П. две. В сказках их называют общем именем - *Панаӈэ* или *Паччыйаӈне* (см. *Панаӈэ*) (Кеть). Обеих *Итте* убивает безжалостно, спасая свою жизнь, а затем варит в котле и скармливает людоеду мясо его собственных де-



«Великан-людоед Пюнегуссе». Худ. *М.И. Плотников*

тей. И только на Чае упоминается о семи дочерях П., на последней из которых женится *Итя* после своего освобождения из брюха великана. В одном из кетских вариантов дочери людоеда возрождаются каждый раз, как *Итте* обходит вокруг избы: «Вокруг избы обошел, две женщины сидят, пряжу прядут. Эти женщины говорят: «*Итте*, *Итте*, когда мы твое мясо ели?» *Итте* взял их с собой и привел домой к дяде

Борьба П. и *Итте* является стержнем всего цикла сказаний об *Итте*. Они неоднократно вступают в единоборство с переменным успехом. Первое их столкновение происходит на речном озере, когда *Итте* уплывает, не слушаясь бабушку, вниз по течению и встречается со слепым стариком; дважды ворует у него крупную рыбу из лодки (нельму и осетра). Старик и оказался шаманом и людоедом П. Бабушка *Итте*, его собака и сам он вместе с домом были принесены шаманскими духами к людоеду, и всех их он проглотил (Чая, Кеть).

Иная их встреча начинается с того, что *Итте* попался в «чертову навозную лепешку» (см. *Лӧсыт (лӧсыль) тӱтыль*

чаӈкы, *Пальджё*) и плотно прилип. Людоед приносит *Итте* домой, но не сразу съедает его, а сначала решает откормить, нарастить мясо. Однако *Итте* убежал от П., убив его дочерей и, в конце концов, убив его самого.

Есть сюжет, где они встречаются в лесу в поисках девушек - дочерей Лесного Духа. *Итте* и П. вступают в рукопашную схватку, и П. побеждает - он ломает *Итте* руку, крепко связывает его и бросает на произвол судьбы, а сам уходит, засунув девушек в карманы одежды (Кеть).

В сюжете, где П. живет с сестрой *Итте*, они трижды сражаются врукопашную, дважды верх одерживает великан, затем П. и сестра *Итте* варят *Итте* и съедают его (а жена *Итте* находит его кости и оживляет). В третий раз *Итте* одерживает верх над людоедом и своей сестрой, но только с помощью своей жены и сына.

Есть еще один сюжет о том, как *Итте* и П. живут вместе и *Итте* пытается его перевоспитать, приучая есть мясо животных, а не человека, но безуспешно. Тогда *Итте* по просьбе своего народа убивает людоеда.

Существует несколько вариантов смерти П.:

Итте разрезает ему живот ножом изнутри, и из брюха великана выходят целыми и невредимыми он сам, его бабушка и собака, а также все его родные; далее идет процесс омовения в реке всех, побывавших в животе людоеда (Чая, Ив., Чижапка).

Идже (см. *Йтте*) высыпал в рот великана горячей золы и сжигает тем самым его внутренности, затем он отрубает ему голову и кидает её в огонь. Голова превращается в кочку, а зубы людоеда - в колючки шиповника (Тым). Кроме золы, высыпанной в рот людоеду, *Итте* настегал П. черемуховым прутом и убил, а затем сжег его тело на костре и черемуховый прут также сжег (Кеть).

«*Итте* на восточную елку сестру задом воткнул, а П. - на западную. Так они и качаются до сих пор» (Кеть).

Итте попросил людоеда снять кольчугу, и тогда родственники его (или весь его народ) напали и убили его (Ив., Кеть).

Иде сделал свою ловушку по образцу чертовой лепешки. Он намазал обласок черта смолой, и тот прилип. «*Иде* домой пошел, а *Пёнегуссэ* без еды умер» (Ив.).

Тело П. способно было к возрождению. Он мог восставать из мертвых и становиться еще более сильным. Вероятно, отсюда принципиальная возможность множественности встреч со смертельным для людоеда исходом. Только сожжение тела до тла дало положительный результат, и людоед больше не возрождался.

Из тела великана, сгорающего в огне, появились кровососущие насекомые (мифологический сюжет, широко распространенный в Сибири, в южноселькупском ареале записан на Кети и на Тыму): «*Пюневальде* горит, дым идет, а из дыму всякая мошкара, паут получается. Эти все летают, людей, вроде, хотят исти» (Кеть).

В варианте, когда людоед и сестра *Итте* оказываются насаженными на елки, заклятие произносит сам *Итте*. Он говорит: «Если западный ветер, пусть *Пюнэгуссэ* тянется-тянется, но маленько не дотянется, а если восточный - пусть сестра тянется, но не дотянется» (Кеть). В тымском варианте, где голова людоеда превратилась в кочку, а его зубы - в колючки, говорится, что «когда люди пнут кочку, то они смеются; когда *шипика* (колючки шиповника) попадет в руку человека, то она смеется», т.е. каждый смеется в свое время.

После «окончательной» смерти людоеда для народа *Итте* наступает счастли-

вая пора: на земле мир, нет ссор, а главное, наступает изобилие в лесах и реках.

В северной традиции см. *Пенактса*.

Лит.: Григоровский 1879: 30-33; Доннер 1915; Пелих 1972: 320, 344-345; Пелих 1998: 76; Сказки нарымских селькупов 1996: 27-41, 131-137, 154; Гемуев 1984: 140-142, 144-145, 147-149; Сказки народов сибирского Севера 1980: 68-71; Сказки народов Севера 1959: 163-170.

НАТ

Пӱрыпсинан оласи мӯнды [*pürɨpsinan olasi mūndɨ*] - ‘отверстие на небе’, букв. ‘дыра с головку веретена’ (Ю; Кеть)

П.о.м. - отверстие, через которое *Ном* посылает семена съедобных ягод и шерстинки животных (*семинелла сӯруйдей чопырыйдей*). Иногда это отверстие бывает закрыто. Когда оно открыто, в него можно сверху посмотреть и узнать, что делается на земле среди людей.

Лит.: Гемуев 1984:143-144; Воеводина 1980: 64-66.

НАТ

Пӯсейла и қōчла [*pūsejla i qōčla*] - ‘бусы и серьги’ (Обь: СтС)

Лесная Женщина (см. *Мачын нэйд*) подарила перед смертью своей дочери эти украшения. Попав в семью «хитрой старухи» (см. *Пая*) девушка надела бусы на её собачку, а серьги матери вдела собаке в уши. Собачка обрадовалась и воскликнула: «*Вов! Вов!* Новая сноха идет!». Собака оказалась дочерью «хитрой старухи» (см. *Арат нення*); приняв человеческий облик, она впоследствии помогала девушке волшебным образом справляться с заданиями мужа.

Лит.: Дульзон 1966: 145, 142, 151.

НАТ

Пыгынбалк [*pigɨnbalk*] (Ю; Обь: Ив., СтС)

Герой, известный также как *Пиковский Богатырь* (р. Пиковка - правый приток р. Кеть) и как *Сондоровский Богатырь* (Сондоровская протока - левый рукав Оби). Ездил на «низ» и отобрал жену у «низовского» мужика, затем вернулся на родную землю и поселился на р. Пиковка (по другой версии - на Сондоровском мысу). На следующий год «снизу» целое войско пришло воевать с П. Благодаря коварству жены враги застали его врасплох: услышав шум, П. отправил жену посмотреть в чем дело; увидев своих «низовских» воинов, она солгала, сказав, что это «сороки и вороны стрекочут». Воины окружили землянку богатыря и нацелили на него свои луки и стрелы. П. отбивался таганом (котлом) и убил много человек. Сам он тоже погиб от выстрела в спину. Сказка завершается землеустроительным мотивом: там, где богатырь упал, земля провалилась и появилось озеро *Логано ледерго* «лисья голова»; там, где мертвых в кучи сложили, выросли сопки и толстые березы.

Лит.: Пелих 1972: 324, 343; 1981: 101.

НАТ

Пыка ӣ [*pɨka ī*] - ‘Бык-сын’ (Ю; Нельм.)

Герой сказки о Быке-сыне стариков, превратившемся в прекрасного молодца. Дважды старик сватал за своего П.и царских дочерей и каждый раз получал отказ. В наказание за «насмешку» царь приказывал отрубить старику голову. Дома П.и, облизав языком тело старика, оживлял его и снова отправлял сватать ему невесту. Только на третий раз младшая царская дочь согласилась выйти за него замуж. П.и приехал к ней красивым парнем, построил для невесты блестящий дом, такой же, как у царя. Тогда старшие сестры позавидовали своей младшей сестре, нашли и сожгли бычью шкуру её

жениха, и он уже домой не вернулся, а исчез в виде вихря (см. *Мергэ палчо*). Невеста отправилась на его поиски, побывала у трех сестер жениха, и младшая сестра помогла ей его найти и удержать, зашив в коровьи шкуры. Когда на нем 7 коровьих шкур лопнуло, он вновь стал человеком.

Лит.: ПМ Тучковой.

НАТ

Пылы [*pi̯li̯*] - ‘кровавая жертва, человеческая жертва; менструальная кровь’ (С)

Селькупы различали кровь вообще (*кэ̄м*) и жертвенную или нечистую кровь - П., этим словом обозначали кровавую жертву в отличие от жертвы вообще (*қоссы*).

Кровавой считалась, например, жертва, приносимая шаманом при камлании в чуме, над больным: концом колотушки (*қапшит*) он ударял больного по макушке и пел, назначая срок выздоровления, возвращая больному душу; после этого он приносил *лӧсы* или *латтар* жертву - оленя взамен отнятой у них души, чтобы они не гонялись более за душой больного. Жертвами П. у селькупов могли выступать не только олени, но и другие животные: гуси, утки. Шаман приготавливает такие жертвы при церемонии «оживления бубна»: животных убивают и устраивают пир с угощением идолов.

Первоначально термином П. обозначали и человеческую жертву, т.е. человека, приносимого шаманом в жертву ради спасения другого.

Существовали способы замены кровавой жертвы. Оленя могли не убивать, а помечать соответствующим образом, посвящая его духам, которым предназначена жертва. Такой олень жил свободно в стаде, пока был жив выздоровевший больной. Если олень старился, то его убивали, и мясо его ели все, за исключением того человека, ради которого он был посвящён духам.

В фольклоре тазовских селькупов, шаман, воскрешая убитого на войне с ненцами брата, дает духам взамен души брата свой бубен, бросая его в воду как кровавую жертву.

Менструальная кровь называлась тем же словом П. Традиционно такая кровь считалась «дурной» у многих народов Сибири и связывалась с Нижним миром, миром злых духов. Менструальная кровь открывает между женщиной и подземным миром общение. На период менструации женщина становится «нечистой», опасной для окружающих. В семье создается обстановка, близкая к смерти кого-либо из членов семьи, так как устанавливается связь семьи с миром мертвых. Представление о нечистоте и опасности женщины породило множество запретов и обрядов, следы которых обнаруживаются в старинных преданиях селькупов. Этим же словом П. именовалось жертвоприношение при обряде инициации, да и сам обряд тоже. Кровавая жертва, приносимая духам Нижнего мира, являлась своеобразным мостом между миром живых и миром умерших. Функцию такого посредника могла выполнять и менструирующая женщина.

Лит.: Donner 1954: 82-84; Прокофьев 1930: 371; Прокофьева 1949: 351, 374; 1961: 57; 1969: 61; 1976: 127-128; 1981: 52.

АК-М

Пылыт чӧты [*pi̯li̯t ʧ̑ɔ̄ti̯*] - ‘жертвозамещение’, букв. ‘жертвы вместо’ (С)

С исчезновением человеческого жертвоприношения и его заменой на иное стал использоваться и термин П.ч. Такой жертвой служил обычно живой олень, но «можно вместо него, например, сам бубен пожертвовать». Во время процедуры «оживления бубна» (см. *Илаптықо*)

селькупский шаман водружает в сакральном месте чума (*сытқы*) жертвенное дерево (лиственницу) *қоссыль пō* (см. *Қоссы*). На это дерево подвешивается шаманский бубен, который с момента «воскрешения» оленя в бубне сливается с образом этого оленя, как бы заменяя его.

Лит.: Прокофьев 1930: 369; 1935: 111.

АК-М

Пыӈгырый маа́ты [*pɨŋgɨrɨj maǯǯɨ*] - ‘шаманского бубна бор’ (Ю; Кеть)

П.м. - Богатырский мыс недалеко от пос. Урлюково. По преданию, здесь во время камлания некогда лопнул шаманский бубен.

Лит.: Дульзон 1956.

НАТ

Пыӈкыр [*pɨŋkɨr*] - ‘варган; музыкальный инструмент’ (С), **пыӈгыр** ‘варган; шаманский бубен’ (Ю; Кеть)

П. - пластинчатый варган, изготовлявшийся обычно из тонкой костяной или деревянной пластины с прорезанным по центру язычком с привязанной к нему нитью. Использовался как преимущественно женский музыкальный инструмент. Словом П. обозначали также вообще любой музыкальный инструмент (например, *рӯшыль пыӈкыр* - русский П., т.е. любой русский музыкальный инструмент, например гармонь). П. использовался также в шаманстве вместо бубна, и в некоторых южных диалектах этим словом обозначали шаманский бубен - см. *Нуӈа*, *Нува*.

Лит.: Прокофьева 1981.

АК-М, НАТ

Пырӣпы [*pɨrīpɨ*] - ‘ласточка; стриж’ (С)

По современным приметам, ласточка, залетевшая в дом, предвещает несчастье. Аналогичное поверье существует и у ненцев: *вэнзахад лэ»мор*» ‘ласточка - предвестница несчастий’.

Лит.: ПМ Кузнецовой 1998, 2003.

АИК

Пырна [*pɨrna*] - ‘крест’ (Ю; Чижапка)

Слово П. происходит из коми языка и попало в селькупский через хантыйский язык в период христианизации народов Сибири. Это слово использовалось в христианских традициях. Селькупская фамилия *Пернянгин*, говорят, произошла от того, что один из сыновей в селькупской семье усердно молился богу и крестился по-хантыйски.

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Пытырса [*pɨtɨrsa*] - ‘черный наплыв на березе типа капа, большие черные пятна на березовой коре (*выворотыы*)’ (С)

Слово, возможно, связано с глаголом *пытурымпыӄо* ‘выворачиваться; капризничать’. Согласно фольклорному тексту, П. образовались из мяса *Томнэнки* (см. *Тӧмнäӈка*), которое она вырывала из собственного тела и швыряла в сына *Нэтэнки* (см. *Нätäӈка*), пытаясь убить его после того, как тот распознал в ней ведьму. Сын *Нэтэнки*, стараясь уклониться от летящих в него кусков мяса, прятался за березы, и березы приняли удары на себя. В тех местах, куда попало мясо ведьмы, образовались черные наплывы на белой бересте.

Лит.: ПМ Казакевич.

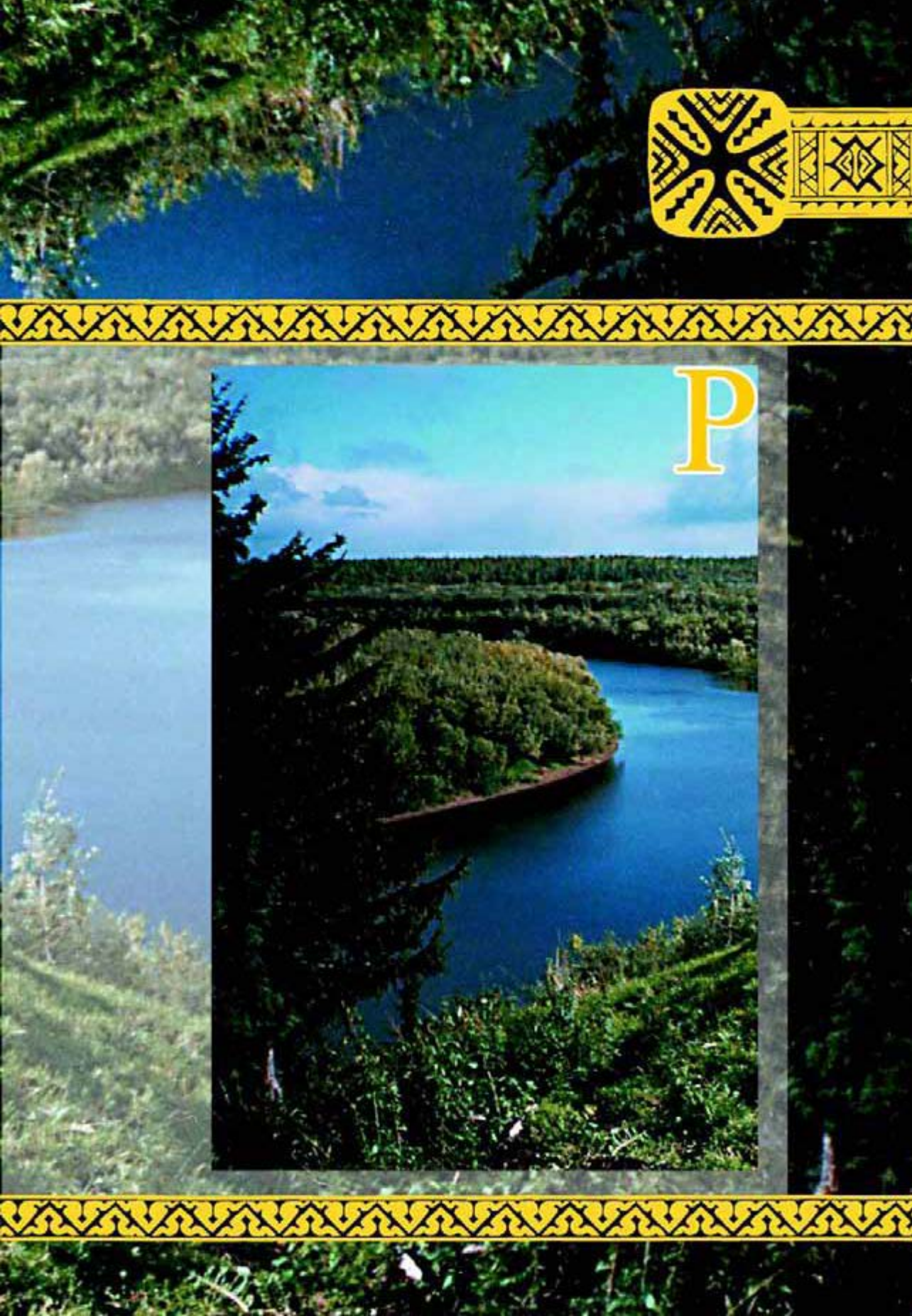
ОАК

Пэлыль топыль тімна̄сыт [*pɛlʲɨlʲ topɨlʲ tɨmnāsɨtʲ*] - ‘одноногие братья’ (С)

Духи-помощники *Ичи* (*Ича*), с помощью которых он побеждает вождя *Мытыку* (см. *Ича, Қоӈ Мытыка*).

Лит.: Варк.: 4, 65

ОАК


P

Рā́тыӈ [*rāt̓iŋ*], **рṓтыӈ** [*rɔ̄t̓iŋ*] - ‘шаманский челн (ветка)’ (С)

На этой ветке шаман путешествует по иным мирам. Сегодня слово мало кем опознается и практически не употребляется. Изредка встречается в фольклорных текстах записи 1941 г. при описании шаманских путешествий.

Лит.: Варк.: 45.

ОАК

Руш [*ruś*] - ‘русский’ (из хантыйского) (С)

Русские в фольклоре часто живут бок о бок с селькупами и действуют подобно селькупам. Так, русский старик (*руш ира*) обращается к селькупскому шаману за помощью и по его совету отправляет свою дочь (*руш ират нӓля*) в жены сыну селькупского небесного божества (*Нӯн йя* ‘сын неба / бога’), а русский священник *пачка* (из рус. *батюшка*) может выступать арбитром во время состязания шаманов. Прилагательное *рӯшыль* ‘русский’ в фольклорных текстах часто выступает синонимом богатого и красивого: *рӯшыль мōт* ‘русский дом’, большой и прекрасный, «на полтундры стоит» (эквивалент дворцов из русских сказок).

Лит.: Варк.; Варк.: Прокофьев; ПМ Казакевич.

ОАК




C

Сақлы [*saqlɨ*] - ‘сковорода’ (С)

Шаман совершает свои путешествия в другие миры не только на олене-бубне (*нуӈаль ӧтӓ*) (см. *Ӧтӓ, Нуӈа*), но и на сковороде.

Лит.: Варк.: 8.

АИК

Салты [*saltɨ*] - ‘пень’, **салтын олы** [*saltɨn olɨ*] - ‘обрубленный достаточно высоко ствол дерева’, букв. ‘пня голова’ (С)

Пень, обычно трухлявый, является местом обитания нечистой силы. Во многих сказках говорится об этом: «*Ича* парку на пень надел, пень зашевелился, оттуда черт вышел»; «*Нэтэнка* пень толкнула, оттуда ведьма *Томнэнка* выскочила»; «черт-старик на верху пня спит»; «мальчик стрелу-томар (*кома*) бросил в середину пня, оттуда лягушка-ведьма (*тӧмтӓ*) вылезла».

В обрубленных стволах, как и у подножия пня, под корягой (*чоин олы*), хоронили детей.

Лит.: Варк.: 2, 4, 5, 7; Очерки: 1993.

АИК

Сарам [*saram*] - ‘семейный культовый амбарчик’ (Ю; Тым)

Раньше каждая селькупская семья по Тыму имела свой С. В них обычно клали «приклады» (т.е. подарки духам), в них же хранили и *квэттаргу* (см.), деревянные изображения членов семьи, а также изображения духов *қовлэ лӧз* (см. *Қавалӧсы*). Амбарчики подразделялись на женские и мужские. Посещать женские амбарчики мужчинам запрещалось, как и женщинам было запрещено посещать мужские. См. также *Пӧры.*

Лит.: Ураев 1994: 82.

АК-М

Сӓчу [*sӓčи*] - ‘крапива’, ‘чёртова трава’ (Ю; Обь: СтС)

С. шла на изготовление кудели, из которой пряли крапивные нити. Считалась «нечистой». Есть селькупская поговорка: «Черта бей с крапивой вместе». В фольклорных текстах крапиву собирали *Пажинэ*-людоедка и Лесная Женщина (см. *Пажынэ*, *Мачын нэйд*). Во время сбора крапивы *Пажинэ* убивает Лесную Женщину, укладывает на нарты и прикрывает сверху пучками крапивы.

Лит.: Дульзон 1966: 145.

НАТ

Сӓқ(ы) [*säq(ɨ)*] - ‘черный’ (С)

Черный цвет связан с подземной сферой. Предметы, имеющие отношение к Нижнему миру, к путешествию в него шамана, бывают черными. В практике шаманизма использовался олень (*ӧтӓ*) черной масти, с которого шаман во время камлания срезал шерсть и кричал в сторону подземного мира, проверяя, нет ли там души человека. Духом-помощником шамана в его путешествиях по Нижнему миру бывает собака. Черная собака (*сӓқы канак*), выскочившая из костра, на котором сжег себя старик-волшебник и появившаяся из его костей (*лэ*), прибегала по зову хозяина к нему на помощь. Обычно чёрный цвет относится к предметам, имеющим отношение к Нижнему миру, к путешествию шамана в подземный мир.

Лит.:Варк.: 2, 5, 8.

АИК

Сӓқ кӓсыль қақлы [*sӓq kӗsɨlʹ qaqlɨ*] - ‘стальная (букв. ‘черного железа’) нарта’ (С)

Волшебная нарта, принадлежащая дочери водяного (см. *Каррӓль лӧсыт нӓля*), на которой она и шаман *Йомпа* спасаются от преследования водяного (*каррӓль лӧсы*).

Лит.: Варк.: Прокофьев: 1.

ОАК

Сӑ̄ӷ кӕсыль нарапо [*сӑ̄q кӭсыӀ′ нагаро*] - ‘стальной (букв. ‘черного железа’) хорей’ (С)

Атрибут селькупского богатыря по имени *Тэмты-йечик* (см. также *сельчы тӣль нарапо*), который тот находит на дороге в начале своих странствий. В руке богатырь несет С.к.н., а на плече - стальную каменную жердь (*сӑ̄ӷ кӕсыль пӯль тӣнты*). При этом *Тэмты-йечик* предпочитает рукопашную схватку, поэтому всякий раз перед битвой кладет С.к.н. и стальную каменную жердь на землю.

Лит.: ПМ Казакевич.

ОАК

Сӑ̄ӷ кӕсыль пӯль соӷ [*сӑ̄q кӭсыӀ′ пӯӀ′ soq*] - ‘стальной (букв. ‘черного железа’) каменный мыс’ (С)

С.к.п.с. вырос на развилке двух рек в том месте, где герой шаманского эпического сказания шаман *Йомпа* вышел на берег после того, как его самый сильный дух-помощник, семирогий хор (олень-самец) утопил водяного (*каррӓл лӧсы*) в низовьях реки.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 1.

ОАК

Сӑ̄ӷ кӕсыль сэль кор [*сӑ̄q кӭсыӀ′ сэӀ′ kor*] - ‘стальной (букв. ‘черного железа’) покойницкий гроб’ (С)

Сделан *Ичей* (см. *Ича*) и его одноногими братьями после победы над вождем *Мытыкой*. В этом гробу *Ича* поднимается на небо и встречает свою гибель от руки бога (*Ном*).

Лит.: Варк.: 4, 65.

ОАК

Сӑ̄ӷ кӕсыль тӣнты [*сӑ̄q кӭсыӀ′ тӭ̨нтӯ*] - ‘стальная (черного железа) жердь’ (С)

Атрибут селькупского богатыря по имени *Тэмты-йечик* (см.). Вариант: *сӑ̄ӷ кӕсыль пӯль тӣнты* ‘стальная каменная жердь’. Богатырь находит эту жердь (*тӣнты* ‘жердь, используемая для отгораживания очага от остального пространства чума или землянки’) на дороге в начале своего странствия по свету и постоянно носит с собою на плече; при этом в руке у него - ещё один постоянный атрибут, тоже найденный на дороге, черного железа (стальной) хорей (*сӑ̄ӷ кӕсыль нарапо*). Перед сражением с противником богатырь обычно кладет С.к.т. и хорей на землю, освобождая руки. Иногда победным финалом борьбы оказывается удар поднятого над землей противника о С.к.т.

Лит.: ПМ Казакевич.

ОАК

Сӑ̄ӈгоде́ [*сӑ̄ŋγоӯ̆е*] - ‘селезень’ (Ю; Кеть)

Хранитель яйца, содержащего жизнь богатыря *Чвэччын қӕды* (см.), или один из его обликов.

Лит.: Пелих 1972: 345-347.

НАТ

Сӑ̄ӈгоде́т ӈ́ӑби [*сӑ̄ŋγоӯ̆ет ӈ́ӑbi*] - ‘яйцо селезня’ (Ю; Кеть)

В нем спрятана жизнь богатыря *Чвэччын қӕды*. С.н. находилось в дереве (дубе) на краю моря. Свалить дерево герою *Кыбай ӣде* помог бобер (в другом варианте - выдра). Селезень успел вылететь из дерева, но не удержал С.н. С.н. упало в море, где его подхватила щука и принесла его герою. *Кыбай ӣде* распорол брюхо щуки и достал яйцо. С его помощью он убил *Чвэччын қӕды*.

Лит.: Гемуев 1984: 145-147; Пелих 1972: 345-347.

НАТ

Сӓрқымпытыль сольыт ӣя [*särqi̯mpi̯ti̯Ӏ′ soӀ′i̯t ӣja*] - букв. ‘Першащего горла сын’ (С)

Прозвище шамана *Кӓӈырсыля* (см. *Кӓӈырса*), данное ему обитателями Ниж-

него мира во время его шаманского путешествия.

Лит.: Варк.: Прокофьев.

ОАК

Сӗлӄу ӷэт пӓри [*sēlʹžu qē̯t pārі*] - ‘вершина с семью подъёмами (горами)’ (Ю; Кеть)

Гора с семью уступами (‘подъёмами’) связывает землю и Чистую Землю (см. *Ӈурбӓлбыль ӯ*). Гора эта - высокая, как туча. Только на третий раз могучему коню *Кыбай Иде* (см. *Кыбай ӣден кӱнды*) удалось допрыгнуть до Чистой Земли.

Лит.: Гемуев 1984: 145, 146; Пелих 1972: 345-347.

НАТ

Сӗлӄу сӱнӄый квотм [*sēlʹžu sünžʹij kwotm*] - ‘пещера семи внутренностей / полостей’ (Ю; Кеть)

Князь (*ӄӧӈ*), хранивший мазь *Путур*, жил (‘сидел’) в С.с.к. Двери в каждую комнату С.с.к. каменные. Войти можно, сказав заклинание: «Какой бы *лоз* ни был, дверь открой». Камни поднимаются вверх, пропуская героя. В седьмой комнате камни поднимаются на короткое время и придавливают героя *Итте*. Кое-как *Итте* силой сдвигает придавившие его камни, и больной возвращается домой. Его жена (см. *Нӗӷувай-ниттеӈ*) лечит героя.

Лит.: Гемуев 1984: 140-142.

НАТ

Сӗлӄу тывсе лӧ [*sēlʹdu tį̄wse lō*] - ‘демон с семью зубами’ (Кеть)

С.т.л. - людоед. Появился в земле *Итте* (см. *Ӣтӷе*) после того, как *Итте* победил людоеда Пюнэгуссэ (см. *Пӯнегуссе*) и установил счастливое правление над своим народом. С.т.л. потребовал от *Итте* давать ему человеческое мясо. В продолжение трех лет *Итте* давал ему вместо человеческого мяса камни. С.т.л. почувствовал обман и обратился за помощью к Христосу (см. *Кэристос*). Христос дал С.т.л. людей и другое мясо для поедания. После того, как *Итте* удалился на отдых, С.т.л. вместе с *Христосом* стали править миром. Наступили, по мнению селькупов, несчастливые времена.

Лит.: Доннер 1915.

НАТ

Сельчы [*seľčʹį*] - ‘семь’ (С)

Для селькупов - священное число, имеет магический характер и наделено исключительной ценностью; оно символизирует полный период, цикл чего-либо. Существует семь небес, семь ветвей у мирового дерева, семь жертвенных деревьев у святилища (*сельчы ӄоссыль пӧ*). Попадая из мира людей в Верхний или Нижний мир, шаман должен пройти семь теснин-перешейков (*сельчы тӣчы*). Кроме символа мировой гармонии, С. является также синонимом бесконечности и великого множества: семисаженный хорей (*сельчы тӣль нарапо*) - это очень длинный хорей, семиверхая лодка (*сельчы пӧрыль алако*) - очень большая лодка и т.д. Семь раз повторяются однотипные ситуации, эпизоды в текстах сказок, ср., например, в записанной Л. А. Варковицкой в 1941 г. от И. В. Безруких сказке о семиголовом черте рассказывается о девке, разбивавшей лед ударом кулака (от одного до семи раз) и вытаскивавшей последовательно с помощью бросаемой в прорубь косички (см. *Паӈыш*) от одногодовалого до семигодовалого мамонта (*кошар*), а затем «игравшей» в перетягивание косички с приходящими к ней в чум семь раз чертями. Точно так же для селькупских сказок характерно наличие семи животных в табунах лошадей, стадах коров, семи лебедей в стае, семи птенцов, семи дверей в доме, семи чертей и

даже у старика и черта - по семь детей и т. д. Мифические животные и нечисть обладают семью головами, когтями, рогами: семирогий хор (олень), семикогтистая сука, семиголовый черт; встречается семигодовалый мамонт и др. На пути черта, преследующего человека, «семилиственничный (т.е. с семью лиственницами) остров вырос». Человек залезал на дерево, черт его рубил, и так повторялось семь раз.

Синонимом С. в значении ‘много’, если речь идет о войске или стойбище, является числительное *нӧссар* ‘тридцать’.

Лит.: Варк.: 2, 5, 7; Очерки 1993.

АИК

Сельчы ӧмтыль лӧсыль қоры - см. *Уккыр ӧмтыль лӧсыль қоры.*

Сельчы тӣль нарапо [*seľčį tī̯ľ naraрo*] - ‘семисаженный хорей’ - см. *Сӓқ кӛсыль нарапо*

Сельчы паӈыш ира [*seľčį paŋįš ira*] - ‘Старик с семью косами’ (С)

Имя шамана, героя шаманской легенды, пожелавшего истребить своего зятя, а заодно и его сородичей, однако потерпевшего поражение в жестоком сражении со старшим братом своего зятя, большим шаманом по имени *Кӛсыль чунтыльмы ира*. С.п.и. завистлив и злобен, при этом он обладает довольно большой шаманской силой. После своего поражения и примирения с шаманом *Кӛсыль чунтыльмы ира* участвует в воскрешении убитого им же самим брата своего зятя.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 7.

ОАК

Семинелла сӯруйдей чопырыйдей [*seminella sūrujdej čopįrįjdej*] - ‘семя зверей и ягод’ (Ю; Кеть)

Каждую весну «щепотка от семени» разбрасывается богом через Отверстие на Небе (см. *Пӯрыпсинан оласи мӯнды*). К осени из нее появляются звери и нарастают ягоды для пропитания людей.

Лит.: Гемуев 1984: 143-144; Воеводина 1980: 64-66.

НАТ

Сэль кор [*sɐ̯ľ kor*] - ‘гроб’ (С)

Гроб не всегда используется по прямому назначению Так, *Ича* сделал себе стальной гроб (*сӓқ кӛсыль сэль кор*) для путешествия на небо.

См. также *Пӧль кор.*

Лит.: Варк.: 4, 65.

ОАК

Сэӈкӗты [*sɐ̯ŋkētį*] - ‘ястреб’ (С)

Иносказательно селькупы называют ястреба *тцка / шипа петса* букв. ‘гусей / уток искал’, ‘гусей искатель’. В фольклорных текстах ястреб способен бросаться не только на гусей и уток, но может сбить и орла. Правда, в сказке орлом стал старик-черт, а в ястреба превратилась его дочь, которая, защищая мужа, ставшего гагарьим птенцом, столкнула орла в озеро.

В 1940-е гг. Л.А. Варковицкая записала текст, в котором говорится, что старик-селькуп увидел во сне, как ‘один ястреб 30 гусей сбил’. Сон оказался ‘в руку’: один селькуп 30 ненцев убил, что было угадано шаманом.

Лит.: Варк.: 2, 3.

АИК

Сэӈкы [*sɐ̯ŋkį*] - ‘глухарь’ (С)

Тотемная птица. Сохранилась легенда о том, как во время войны с ненцами погибли все селькупы, за исключением трех богатырей, оказавшихся во вражеском окружении. *Лімпыль-қуп* (человек из рода орла) сказал, что может превратить-

ся в орла (см. *Лімпы*) и улететь, богатырь из рода кедровки *Қӧсыраль-қуп* решил стать кедровкой (см. *Қӧсырä*), а третий богатырь *Сəңкыль-қуп* обернулся глухарем С. Утром полетели: прилетели в большой город, снова людьми стали. С русским войском назад пошли, ненцев разбили.

Ича, спасаясь от черта, разминает, растягивает кожу глухаря, залезает в нее и превращается сам в птицу.

О глухаре, не относящемся к перелетным птицам, есть легенда, объясняющая наличие красного ободка вокруг его глаз: глухарь очень хотел осенью улететь с другими птицами на юг, но птицы его не взяли, так как перья на крыльях у глухаря ко времени отлета птиц не поменялись. Глухарь так долго плакал, что веки у него покраснели от слез.

Лит.: Варк.: 5; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Сəры [*sɐrɨ̯*] - ‘белый’ (С)

Символика цвета у селькупов характерна в основном для двух цветов - белого и черного как диаметрально противоположных символов положительного и отрицательного. Животные белого цвета относятся к священным, связанным с небесным (Верхним миром). Белый олень (*ӧтд*) - жертвенный олень. Во время камлания, посвященного поискам души больного, шаман привязывал белого оленя к березе, на ее же ветки привязывал лоскутки белой материи, потом срезал шерсть с белого оленя и обращался с вопросом к Верхнему миру, нет ли там души больного. Затем, привязав к уху оленя кусок белой тряпки, его отпускали.

Только на белой лошади (*чунты*) можно попасть на небо. Так поступает Ий, осознавший, что его младший брат - черт, питающийся людьми. Прозрение пришло в тот момент, когда он увидел, что головы родителей белыми (седыми) стали (*сəрытқо тарымпотій*, *ия куны қонытій*; букв. ‘(головы их) белым зашерстились, сына откуда нашли?’).

Белый платок (*қампі*) в одном из фольклорных текстов выполняет функцию амулета, который жена дает мужу, использующему платок как ковер-самолет и летящему на нем к царю солнца (*челыт ӧмтыль қок*). Соболь с белой шеей (*сəры тосаныль сі*) приносит удачу, богатство.

Однако на белых быках может ездить и дьявол. Таков *Ӧкылə* (см.) в белом сокуе, похитивший жену у старика.

Лит.: Варк.:6; Варк.: Прокофьев: 2, 5; Очерки 1993.

АИК

Сəры тосаныль сӣ [*sɐrɨ̯ tosanɨ̯ʹ sɨ̯̄*] - ‘белошеий соболь’ (С)

Предвещает приход лесной женщины-чертовки *Мачыль лӧсыль има*, женящей на себе охотника и приносящей ему удачу в охоте. Якобы, когда такого соболя жарят, он трясется, трепещет (*лапырқо*), а в лесу кричит лесовичка, идущая к охотнику. Глагол (*лапырқо*) и его производные в этом значении передают действие, предвещающее что-то, как и глагол *лаңкалькo* ‘кричать’ с подчеркиванием странностей крика (‘Закричала, будто с сырой березы кору срывают’); и то, и другое предшествует появлению лесной чертовой женщины (*мачыль лосыль има*).

Лит.: Варк.1.

АИК

Сӣ [*sɨ̯̄*] - ‘соболь’ (С)

В этиологических мифах о животных рассказывается о том, как соболь (в южной традиции см. *Шӣ*) провел по спине бурундука когтями за вторжение на свою территорию, где бурундук лакомился кедровыми орешками. С тех пор соболь и бурундук (*шэпäк*) не живут рядом. Пер-

сонажи селькупских сказок иногда перевоплощаются, спасаясь от преследований черта, в соболя: «Черт меня гоняет, чтобы съесть. В чистое место лыжи свои, лыжные палки свои, лук свой воткнул. Семь лиственниц (*тӱмы*) выросло. Соболем стал. Вверх (на лиственницу) убежал». Соболь - тотемное животное; у селькупов использовалась тамга с изображением соболя.

Лит.: Варк.: 7; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Сӣчы [*sʲīčʲ*] (С); **хӣджь** [*ʰīǯ*] (Парабель); **сӣды́** [*sīǯʲ*] (Кеть) - ‘сердце; душа’ (С, Ю)

Для обозначения души живого человека употребляют слово ‘сердце’. По свидетельству селькупов, проживающих на р. Парабель, когда человек испытывает «душевные переживания», говорят: *Хӣджьем чьӧжәнда* ‘душа (букв. ‘сердце’) болит’. У поверженного врага надо съесть сердце и печень (*мӹты*), чтобы враг не ожил. Обитатели Нижнего мира, судя по двум полуободранным медведям, охраняющим дом старухи-хозяйки подземного мира, не имеют сердца и печени.

Лит.: Прокофьева 1961; Варк.: 4; Тучкова 1996.

АК-М, АИК

Согра [*sogra*] (Ласк.), **согур** [*sogur*] (Ив.) - ‘кочкарное заболоченное место в пойме реки’ (Ю)

В труднопроходимой С. около ю. Иванкиных местные жители еще в недавнем прошлом хранили домашних духов в берестяных кузовах. Детям и женщинам запрещалось ходить к этому участку обской поймы - духи могли поймать душу зашедшего на их территорию непрошенного гостя, и, как следствие этого, человек мог заблудиться и не выйти из С. Такая ситуация называлась *лӧ имбат* ‘дух поймал’, при этом считалось, что человек сходит с ума или теряет силу.

Кочка в заболоченной кочкарной С. - это голова Старухи Земли (см. *Пая*).

Лит.: Ким 1997: 182

НАТ

Сӧй [*sōj*] (Ив.), **хӧй** [*hōj*] (Ласк.) - ‘исток реки’, букв. ‘горло, глотка’ (Ю)

Место рождение героя-богатыря. Как правило, богатырь (*Ӣтʹте*, *Кӧӈгәт тӯ* и др., см. *Мӓдур*) появлялся на свет и проводил свои детские годы в верховьях какой-либо маленькой реки. Его мужание сопровождается выходом на среднее течение реки. Попытка отправиться «на низ» обычно приводит к встрече с противниками - низовскими богатырями (см. *Таккыль чвэчыт мӓдурла*) или с людоедом *Пюнэгуссэ*.

С. - место связи реального и ирреального миров: из одного в другой можно попасть, если найти и перейти исток. Например, заблудившись в *согре*, чтобы вырваться от *лозов*, поймавших душу, нужно перешагнуть через С., и выход к дому отыщется сам собой.

В североселькупской традиции слово *сӧй* ‘горло, шея’ обозначает не исток, а (как и соответствующие слова во многих других языках) устье реки.

Лит.: Ким 1997: 182; Доннер 1915; Пелих 1972.

НАТ

Соӷ [*soq*] (Кеть), **соɣ** [*soγ*] (Ив.), **хоӷ** [*hoq*] (Тюхт.) - ‘мыс, холм, выступ, остров, возвышенность’ (Ю)

Селькупы термином С. называют не только участок побережья, выступающий окончанием в водоем, но и любое прибрежное, выдающееся своей высотой и формой место, не затопляемое во время весеннего половодья. Этот объект земного ландшафта нередко соотносился с местом обитания духов, богатырей-предков,

а также выступал местом поклонения божествам. Например, на мысу *Пōпāргесоқ* ‘деревянного идола мыс’ (Ив.) приносили жертвы самому *Ному*; мыс *Қаррелōзисоқ* ‘речного *лоза* мыс’ (Кеть) в прошлом был местом обитания богатыря *Урлюка*; на мысу *Лымбпетхоқ* ‘орлиного гнезда мыс’ (оз. Исан близ Нарыма) почитался орёл и т.д.

Лит.: Плотников 1901: 153; Дульзон 1956: 195; Яковлев 1989.

НАТ

Соқсар [*soqsar*] (Ю; Обь: Ив.)

Имя богатыря. С. правил народом на правобережье Оби (между нижним и верхним устьями Кети). Много воевал с соседями с левобережья Оби, но сумел в итоге наладить с ними дружественные отношения, установить мир. Перед смертью он сам выбрал себе место: на острове, образованном рукавами протоки Пурьянга, впадающей в Обь и в Кеть. Приказал похоронить себя с конем, а также наказывал насыпать на его могиле холм и предупреждал: «Кто шапку с меня снимет (т.е. разрушит холм), тот снова вызовет большую вражду». Эту легенду связывают с холмом на Филюшкиной гриве близ ю. Иванкиных, известным среди местных жителей как «шапка богатыря *Соксара*». И когда в 1940 г. кто-то пытался раскопать этот холм (будто бы искали его меч), то не прошло и года, как началась большая война. Для иванкинцев нет сомнений, что «шапку» с богатыря снимать нельзя.

Лит.: Тучкова 2002: 326.

НАТ

Соққа [*soqqa*] - ‘сука’ (см. *Уккыр қатыль соққа*)

Солак [*solak*] - ‘ложка’ (С), **холак** [*holak*] - ‘ложка; шаманская колотушка’ (Тым, Чижапка), **соллаŋ** [*sollaŋ*] ‘ложка, шаманская колотушка’ (Кеть) (С; Ю)

Тазовские и тымские селькупы употребляли термин *қапшит* для обозначения шаманской колотушки. Селькупы южной диалектной группы называли ложку и шаманскую колотушку одинаково. Колотушка - это самый первый шаманский атрибут. По сведениям, записанным от Д. Н. Чининой из юрт Вольджа по р. Чижапке, когда шаман *қэ̄дəхуль қуп* (см. *Қə̄тыль қуп*) приходит камлать, он приносит с собой для предсказаний колотушку: если она верхом упадет (т.е. лицевой стороной), хорошо будет (человек поправится), обратной стороной упадет, плохо будет. См. *Қапшит*.

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Сōлыт [*sōlɨ̨t*] - ‘золото’ (Ю)

На золотой тарелке лежала Человеческая Голова с Бородой до Пупа (см. *Қӯн Ол Умдыдыт Шӧлен*). Золотом была каждый раз полна телега («карета»), которую царь отправлял вместе со своей дочерью как откуп многоголовым змеям.

Лит.: Дульзон 1966: 97-158.

НАТ

Сомбла сōқлат чӯ [*sombla sōqlat ʧ̆ū*] - ‘земля пяти мысов’ (Ю; Обь: Ив.)

По легенде, «собранной в разные годы по крупицам» у иванкинцев, - название земли, на которой жили древние люди: остров, который имел пять мысов и похож был на «ладошку с растопыренными (раздвинутыми) пальцами». Со всех сторон его окружало море с соленой водой. Однажды установилась сухая жара, и отчаявшиеся люди прокляли соленую морскую воду. Бог рассердился (см. *Ноп няйватпа*), и от его гнева загорелась земля. От огня остров раскололся. В трещины хлынула холодная морская вода. Треснувший остров развалился на части - «разнесло его на кусочки». Почти все

люди, жившие на острове погибли, спаслись только те, кто смог забраться на вершину горы. Потом они на лодке перебрались на другие земли. Души погибших людей взял к себе *Ном* на небо, и «звездами они смотрят на землю, повторяя собой контур своего острова» (созвездие Орион).

Лит.: Кудряшова 2000: 230.

НАТ

Сёсы [*sösɨ*], **шөшы** [*ś́öś́ɨ*] - ‘плевок; слюна; человек (в шаманской лексике)’ (С)

Эпизод из сказки, записанной Л.А. Варковицкой в 1941 г. на Баихе: «Жена на землю вниз плюнула. Муж вверх плюнул. Дверь изнутри заперли. Сами ушли». Посланные солдаты, с трудом открыв дверь, «в чум лишь зашли. Ничего нет. Пустой чум. Внутри человек говорит. На полу человек говорит. Потом (солдат) плевок стер. Вверху человек говорит. Верхний плевок прочь стер. Потом ничего нет». Л.А. Варковицкая, записавшая сказку с данной метаморфозой в 1941 г. на Баихе, прокомментировала этот красочный факт, оставив в полевой тетради помету: ‘Плевки обладают способностью говорить, прямо хлеб для Рифтина’ (имеется в виду известный исследователь монгольского фольклора Б.Л. Рифтин). Плевок становится признаком, атрибутом человека.

В сакральном (шаманском) языке *шөшы* означает ‘человек’: его тень (*шөшыт ылып* букв. ‘человека тень-душа’) шаман видит в подземном мире, отправившись туда за душой умершего (в обычном языке тень человека -*ӷумын ылып*).

Существует поверье, что если над дорогой дугой согнуто дерево и его нельзя обойти стороной, то надо обязательно плюнуть поверх него, после чего можно пройти под ним. В противном случае человек умрет: его душа-жизнь (*ильса*) повиснет на дереве и там останется.

Лит.: Варк.2, 4; ПМ Кузнецовой 2003.

АИК

Сумпыль ӱкы [*sumpɨl′ükɨ*] - ‘шаманская шапка’ (С)

С.у. делается из узких железных полос (обруч и две перекрещивающиеся на макушке дуги). Наверху посредине дуги прикрепляется изображение головы оленя с рогами. По поверьям, надевая шапку, шаман тем самым если не превращается в небесного оленя, то во всяком случае приобретает свойства последнего. Впереди шапки приделано изображение ножа *сумпытыль кита*. Сзади, в месте скрепления дужки и обруча, и по свободным бокам приделаны человекоподобные фигурки. Железную шапку имел не каждый шаман, и давалась она не раньше седьмого года его «карьеры». Шапка надевается не в начале камлания, а лишь тогда, когда шаману самому, без посредства духов-помощников, нужно проникнуть в Верхний мир.

Лит.: Прокофьева 1949.

АК-М

Сумпыль кита [*sompɨl′ kita*] - ‘шаманская сабля (?)’ (С)

С.к. - это изображение ножа спереди на шаманской шапке. С.к. служит для «разрезывания» облаков, мешающих «подъему шамана на небо». На некоторых шапках имеется три ножа: один надо лбом и два по бокам. Этим ножом (ножами) шаман сражается с враждебными духами, встречающимися по пути. Со встречным шаманом происходит борьба имеющимися на шапке рогами.

Лит.: Прокофьева 1949.

АК-М

Сумпыҷо [*sumpiqo*] (С) - ‘шаманить; бить в бубен; петь; свистеть’; **сомбыргу** [*sombirgu*] ‘шаманить, ворожить’ (Кеть) (С, Ю)

Церемониальные действия С. осуществлял шаман *сумпытыль қуп* (см.) в «светлом чуме» (т.е. при свете); они включали пение шамана, битье в бубен, пляску, гадание, предсказание, лечение.

Лит.: Ким 1999.

АК-М

Сумпытыль қуп [*sumpitil’ qup*] (С), **сомбыри қум** [*sombiri qum*] (Кеть) - ‘шаман; колдун’, букв. ‘поющий человек’ (С, Ю)

Шаман С.к. камлал в светлом чуме (в отличие от шамана *қамытырыль қуп* - см.) с бубном и колотушкой, прибегал к помощи духов для проникновения в Нижний (подземный), Верхний (небесный) миры для спасения души больного, имел специальное одеяние. Шаманами С.к. могли быть мужчины и женщины. С.к. камлали в чуме или вне чума в праздничные дни. Дети и женщины обычно на камлание не допускались. Если нужно было камлать по поводу болезни женщины, то звали бабушку-шаманку. Если болел ребенок, то шаман взаимодействовал с отцом ребенка.

Селькупы считали, что шаманы С.к. - это особо отмеченные люди, получающие свой дар по наследству - от деда дар переходил к младшему внуку (фольклорные и этнографические данные дают именно эту линию). Способность стать шаманом проявляется в особом внешнем виде и поведении избранного ребенка с ранних лет. Такой ребенок отличался от обычных детей внешне: у него был высокий лоб, острый взгляд, специфические завитки волос на макушке. Будущий шаман предпочитал одиночество, а в юношестве наступал период, характеризуемый такими психическими отклонениями, как неспокойный сон, галлюцинации, депрессия, обмороки и т.д. Родные обращались к опытному шаману, который оказывал покровительство молодому человеку: отгонял злых духов, узнавал, чьих духов-покровителей наследовал избранник. Следующим этапом становилась экипировка будущего шамана, которую справляли сородичи в определенном порядке. Сначала изготавливали колотушку (*қапшит*), после чего молодой шаман начинал камлать, ударяя себя колотушкой по левой ноге и пробуя петь первые песни. Вторым шаманским атрибутом был бубен (*нуӈа*), при получении которого проводилась церемония «оживления боубна» (см. *Иläптыҷо*). Эта церемония, которую проводил опытный шаман, являлась своего рода посвящением в шаманы новичка, его ознакомлением с дорогой в мир духов. Суть этой церемонии заключалась в установлении тождества между оленем и шаманским бубном с целью наделения бубна основной характеристикой живого оленя - бубен становился средством передвижения шамана в мире духов. Позднее шаман получал нагрудник (*кутын*), парку, пимы, шапку (*сумпыль ӱкы*) и жезл (*сумпыль тӱры*). Полный костюм имели только опытные и «сильные» шаманы.

По данным, записанным от тазовских селькупов, шаманы С.к. обладали даром «видения» и в результате камланий могли описать события, случившиеся в тех или иных местах с какими-либо людьми.

У нарымских селькупов шаманы С.к. «били в бубен, кривлялись до изнеможения, падали с пеной у рта...» У кетских селькупов шаманы С.к. использовали в своих сеансах бубен или варган *пыӈгыр* (см. *Пыӈкыр*).

Шаманы С.к. пользовались колотушкой для своих предсказаний. У тымских селькупов записано: «Шаман С.к. вокруг

ходит, как солнце ходит, люди поодаль сидят. Больной в середине стоит. Шаман колотушку от бубна вверх подбрасывает. Если колотушка лицевой стороной вниз ляжет - этот человек болеть будет. Если колотушка лицевой стороной вверх ляжет, то человек поправится».

Лит.: Плотников 1901: 60; Прокофьев 1930; Прокофьева 1949; Ириков 1995; Ким 1999.

АК-М

Сӯрайна [*sūrajna*] (Ю; Обь: Ив.)

Имя охотника. С. был красивым и молодым мужчиной. Однажды он заблудился и попал в царство змей (*шӯ*). Прислонился к дереву, сел у его корней и заснул. Проснулся С. и увидел, что смотрит на него пристально молодая змейка. Полюбила она его и решила ужалить, чтобы навеки оставить в тайге. Но другая, старая царица-змея спасла охотника и вывела на человечью тропу.

Лит.: Кудряшова 2000: 227.

НАТ

Сӯруль лōз [*sūrulʹ lōz*] - ‘звериный дух, дух охоты’ (Ю; Тым)

Дух-покровитель охоты, приносящий, в случае его благожелательного отношения, удачу охотникам. Обычно появляется, когда убит зверь. Мужчинам показывается в образе женщины (см. *Мачын нэйд*), а женщине-охотнице - в образе мужчины (см. *Мачыль қуп*). Сначала С.л. пугает человека, подсылает к нему всяких зверей: показываются белки или соболи с золотыми, серебряными или шелковыми цепочками (это собаки С.л.), потом человеку мерещутся покойники, а затем появляется сам дух. С.л. живет с избранным охотником (мужчиной или женщиной), пока тот находится на охоте. Видеть С. может только сожитель (сожительница).

Лит.: Ураев 1994: 76.

НАТ, АК-М

Сӯрыля [*sūrɨjʹa*] - ‘дьявол’, букв. ‘птичка’ (С)

С. то прилетает из-за моря в облике маленькой птички, то появляется в образе чудовища *Ө̄кылэ* (см. *Ө̄кылэ*).

АИК

Сыҕан [*sɨɣan*] - ‘цыган’ (Ю; Парабель)

С. - хвастливый и трусливый герой, подчеркивающий своим поведением скромность и смелость основного героя. С. трижды принимал вызов на борьбу с многоголовым змеем и каждый раз от страха прятался в дерево, когда змеи всплывали в море. Битву принимал на себя младший внук Черного царя (см. *Хāг āмдəльқоп*), а С. присваивал себе его подвиги. После попытки жениться на царской дочери был ею разоблачен и казнен царем: его «схватили, на соленую доску положили, голову отрубили; все в огне сожгли».

Лит.: Дульзон 1966: 97-158.

НАТ

Сыррый пāри [*sɨrrɨj pāri*] - ‘снежный вихрь’ (Кеть)

Приход и уход сверхъестественных существ сопровождается С.п.: «Она (старушка) на улицу вышла. Девушка за ней вышла, посмотрела - не видно, следа даже нет, только снега верх».

Лит.: Дульзон 1966: 118-122, 127-131.

НАТ

Сытқы [*sɨtqɨ*] - ‘священное место в чуме’ (С)

Это место располагалось в чуме, напротив входа за очагом, считается чистым, священным. Там мог стоять короб с изображениями домашних духов-покровителей. Кроме того, и задняя (наружная) часть чума, соответствовавшая С., тоже считалась священной. Существовали строгие запреты для большинства членов

семьи проходить через С. или обходить чум снаружи (мимо С.). Женщинам запрещалось заходить в эту часть чума. Это место предназначалось для хозяина дома и почетных гостей. Только очень уверенный в себе человек мог, войдя в чум, сразу пройти и сесть в С., поэтому, если в фольклорном тексте говорится, что герой, войдя в чум, поступил именно так, это всегда значимо для дальнейшего развития сюжета.

В С. помещали покойника (если умерший был своим человеком). В этом месте шаманы хранили свои амулеты и костюм.

Лит.: Прокофьева 1977: 69-70.

АК-М, ОАК

Сыча - см. *Чічыка.*

Сэ̄ [*sē̆*] - ‘гроб’ (Ю; Обь: Ив.; Кеть)

Гроб С. делали из досок, собирая из них корпус «замками» прямо в могиле, и сверху покрывали также досками.

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Сэ̄гылага [*sēgi̯laga*] - ‘клубок ниток’, букв. ‘кусок ниток’ (Ю; Обь: УО, СтС)

Клубок ниток выводит героя сказок к дому. В текстах обычно старший герой (отец, мать) дает клубок младшему с напутствием: «Клубок пусти, он домой тебя приведет».

Лит.: Гемуев 1984: 144; Дульзон 1966: 138.

НАТ



Куклы-духи в амбарчике

Сэ̄ссан [*sē̆ssan*] - ‘амбар’ (Ю; Кеть), **лӧ̄сыль сэссан** [*lō̆si̯ĺ sɛssan*] - ‘духов (*лозов*) амбар’ (С)

На каждой родовой территории есть в глухой тайге священный родовой амбар. Он выглядел как маленький домик на высоких столбах. В нем хранились различные предметы культа: изображения предков рода, умерших членов рода, духов-шаманов и многочисленные жертвы. Характерно, что многие изображения имели признаки женского пола.

Тымские селькупы так называли амбарчик (возможно, только женский) рода Медведя, у которого проводили родовые моления.

См. также *Сарам*, *Пӧ̄ры.*

Лит.: Прокофьева 1952: 99; Ураев 1994.

АК-М



Табек [*tabeˑk*] - ‘белка’ (Ю: Обь, Ив.)

Т. первой чувствует приближение весны, когда Солнце «встает на ножки». Машет рыжим хвостом, помогает Солнцу оживить воду. «Связь Солнца и Месяца с Землей идет через Белку» (см. также *Қвēджьэтэл табек*).

Лит.: Кудряшова 2000: 236-237.

НАТ

Тāвакка [*tāwakka*] - ‘мышонок’ (Ю; Кеть)

Т. - герой нравоучительного сюжета о том, как нехорошо смеяться над неудачами друзей. Т. надо было переправиться через реку. Рябчик (см. *Пēкке*) сделал для него мост из осоки. Но мост порвался и Т. упал в воду. Рябчик так хохотал над упавшим в реку Т., что его «пузырь лопнул» и Рябчик умер. «Мышонка солнце пригрело, и он стал делать себе гнездо. Мышонок по-прежнему (как раньше) живет-поживает».

Лит.: Дульзон 1966: 125-127.

НАТ

Тāвала [*tāwala*] - ‘мыши’ (Кеть)

Т. ищут кости *Имте* (см. *Ӣтӣте*) после того, как людоед *Пюнэгуссэ* (см. *Пӯнегуссе*) и сестра *Имте*, живущая с людоедом, съели *Имте*. Т. находят кости *Имте* под собачьей подстилкой.

Лит.: Гемуев 1984: 142.

НАТ

Тавенда [*tawenda*] (Ю; Обь: Ив.)

Имя охотника. Т. был очень удачлив в промысле, чем сильно гордился. Однажды в одиночку решил добыть лося. Загнал его к гиблому месту. Хотел было лось это место перепрыгнуть, но не смог. Т. его подстрелил, но перед смертью лось так глянул в глаза охотнику, что потемнело для него всё вокруг. Больше не смог Т. охотиться и лишился речи. Случилось это на Кети в местности Сиверс (Север).

Лит.: Кудряшова 2000: 231-232.

НАТ

Таккыль чвэчыт мāдурла [*takkəlʹ čwęčit mādurla*] - ‘низовские богатыри’, букв. ‘нижней земли богатыри’ (Ю; Обь: Ласк.)

«Нижняя земля» определяется относительно течения реки обитания главного героя (вниз по реке). Обычно в богатырских сюжетах Т.ч.м. выступают противниками основного богатыря-героя (см. *Қэ̄т-ман-пуччо*, *Кӧ̄ңгэт тӯ*, *Пыгынбалк*, *Мāдур шī*), с которыми он вступает в кровавую схватку, как правило, из-за женщины, являющейся либо родственницей (сестрой) низовскому богатырю, либо его бывшей женой, либо просватанной невестой. Для жены *Кат Ман Пуча* (см. *Қэ̄т-ман-пуччо*) низовский богатырь - «чёрный, некрасивый» по сравнению с *Кат Ман Пучем* - «белым и красивым», но на стороне низовского богатыря ее брат; ей предстоял мучительный выбор, она колебалась, но выбрала *Кат Ман Пуча*. Для невесты кёнгинского богатыря воины-женихи из нижней земли просто отвратительны - они едят ящериц и змей, и сами они «лягушачьи желудки»! Она во всём помогает богатырю с вершины Кёнги, чтобы только не достаться в жены низовским воинам. Для жены *Пыгынбалка* они «свои», ведь *Пыгынбалк* силой отобрал ее у мужа, жившего на «низу», и она, наоборот, как могла, помогала богатырю с нижней земли и его воинам (не подняла тревогу, зашила кольчугу *Пыгынбалка*, спрятала его меч и т.п.). На север, к низовским богатырям улетела на своем орле жена Богатыря-соболя (см. *Мāдур шī*), и, чтобы ее вернуть, ему пришлось выдержать несколько кровопролитных сражений.

Лит.: Кастрен 1860: 299-301; Castrйn 1855; Katz 1979; Плотников 1901: 213; Костров 1882: 6-9; Бабушкин, Кошелев 1961: 21-24; Пелих 1972: 319, 334, 338, 342.

НАТ

Таккыль әмыты [*takkiľ ęmiṭi*] - ‘северный дух, черт’, букв. ‘нижняя (северная) мать’ (С)

Живет на севере и питается человеческим мясом (душами людей). Не имеет пупа (см. *Шӧӈкытыль йавол*). В сюжете, записанном Л.А. Варковицкой, герой-шаман отправляется на север, чтобы оживить брата, (душу) которого в его (шамана) отсутствие съела Т.ә. Разбив деревянную миску и ковш Т. ә. и таким образом устрашив ее, шаман не только оживляет брата, но и получает в жены дочь Т. ә. Однако когда шаман впоследствии переселяется на небо, Т.ә. приходит к богу (см. *ном*) с требованием отдать ей (душу) шамана, так как если у нее отнимут право питаться людьми, ей нечего будет есть.

Лит.: Варк.: 9.

ОАК

Таккыль тэтты / таккыль пэлӓк [*takkiľ tęttị / takkiľ pɛläk*] - ‘север’, букв. ‘земля / сторона вниз по течению реки’ (С)

Стороны света у селькупов обозначаются исходя из ориентации на местные географические факторы: так, север у тазовских селькупов - ‘земля вниз по течению реки’, юг - ‘земля вверх по течению реки’ (*неннӓль тэтты*, также *нӯль тэтты* ‘небесная (божественная) земля’); параллельно существуют и другие названия (‘морозная’ - ‘теплая сторона’; ‘ночная небесная половина’ - ‘солнечная сторона’ и т.д.). Юг обозначается также как ‘небесная, подсолнечная сторона’. Иногда, в зависимости от направления течения рек, *нӯль тэтты / нӯль пэлӓк* ‘небесная земля / сторона’ считается не югом, а западом и т.д.

Оппозиция север - юг или (соответственно) запад - восток определяет смысловую символику юга / востока как человечность, безопасность, благополучие, а севера / запада - как нечто чертовское, опасное, ненадежное и т. д. В сказках обычно на восточной стороне возле чума на лабазе лежит оленье мясо, которое человек может есть, а на западной - человечье, которым питается черт. Точно так же именно на восточной половине чума лежит орлиное перо, оказывающее помощь герою в его борьбе с чертом.

Стороны света часто фигурируют в описаниях шаманских путешествий. По шаманской дороге (см. *Тӓтыпыль вәтты* - обычно это водяная поющая река) шаман отправляется за душой умершего на север, где находится Водяное чертово море, на западной стороне которого приставлены к какой-то опоре покойники, безголовые люди (см. *Олыкытыль қуп*).

Север, таким образом, ассоциируется с Нижним миром в отличие от юга, воспринимаемого как Верхний мир.

Лит.: Варк.: 4, 5; Очерки 1993: 10-11.

АИК

Тама [*tama*] - ‘мышь’ (С)

Принадлежит к хтоническим животным. Т. обитают под травянистыми кочками, откуда выбегают на поверхность по зову *Ичи* (см. *Ича*) и обгладывают его до костей, превращая в скелет, а затем снова возвращают мясо хозяину после того, как царь, испугавшись скелета, отдал свою дочь замуж *Иче*. Т. знает чудесную траву, обладающую свойствами преодолевать преграды, излечивать от любой болезни. В одном предании рассказывается, как селькуп, попавший сквозь дыру в земле в Нижний мир и поломавший при падении руки и ноги, нашел траву, кото-

рую ела мышь с переломанными лапами и исцелилась таким способом, стал есть эту траву и тоже выздоровел.

Вместе с тем считается, что появление в доме полевых мышек (*тэттыль тама*) и кротов (*латтарыль тама*, букв. ‘мертвецкая мышь’) - к покойнику; если мышь забралась в вещи - тоже быть беде.

Крот (‘мертвецкая мышь’), наряду с медведем, змеей, ящерицей и лягушкой, являются помощниками шамана во время его путешествия в Нижний мир за душой человека. Все они обитают под землей, где есть огненное море, мимо которого пролегает дорога, выходящая на поверхность земли. Шкурка крота является деталью полного ритуального облачения шамана во время камлания: не случайно она хранится среди его вещей вместе с шаманским жезлом, колотушкой от бубна и идолом (*пӧркӓ*); во время камлания шкурка крота подвешивается к шаманскому жезлу.

Лит.: Прокофьева 1976: 125; Прокофьева 1961: 60; Очерки 1993, 9; Варк.: Прокофьев; ПМ Кузнецовой.

АИК

Тама [*tama*] - букв. ‘Мышь’ (С)

Прозвище большого селькупского шамана Давида Калина, жившего в Тазовско-Туруханской тундре на р. Худосее в кон. XIX - нач. XX в. и ставшего еще при жизни легендарным. В 1920-е гг. его называли последним великим селькупским шаманом. Люди, знавшие его, рассказывали, что он ловил летящие в него ружейные пули, резал себя и протыкал насквозь ножом или стрелой, рубил топором. К нему обращались не только селькупы, но и ненцы, и эвенки. Легенды о Т. стали достоянием селькупского фольклора.

Лит.: Очерки 1993; Варк.: Прокофьев; ПМ Кузнецовой 1998, 2002.

ОАК

Таӈыль ӧтӓль нӗты [*taŋɨlʹ ɔ̄tɨlʹ ńɔ̄tɨ*] - ‘Летний Олений Бегун’ (С)

Имя младшего брата богатыря *Пална*, известного тем, что он мог с легкостью догнать дикого оленя во время охоты. Так же успешно он догонял врага и мог поймать на лету брошенный в него *отказ* (*тӓ̄ӄӓ*) и отправить смертоносную пику обратно не ожидающему столь быстрой реакции противнику. Эти свои свойства Т.ӧ.н. проявляет во время погони за младшим братом Чирком (*пӓӄӓ*). В истории с тремя братьями Чирками, записанной дважды (1941 и 1994), *Пална* с братьями ведут себя, мягко говоря, не слишком корректно: братья Чирки приходят к ним в дом, *Пална* с братьями потчуют их, сами же ждут условленного сигнала, чтобы начать расправу. Убив двух братьев, *Пална* с братьями упустили третьего, и понадобились сноровка Т.о.н. и помощь *Палны*, чтобы догнать и добить несчастного. Позднее Т.о.н. женится на эвенкийке и остается жить с ее родственниками, которые постепенно сживают его со свету.

Лит.: Варк.; ПМ Казакевич.

ОАК

Таполӄо [*tapolqo*] - ‘пихнуть, пнуть’ (С)

Глагол обозначает действие, ведущее к разного рода преобразованиям, превращениям, например мшистой земли в коня, а коня, получившего пинок, - снова в мшистую землю; или появляется из-под земли и исчезает в ней одежда. Можно собрать на кончик ноги кости (см. *Лә*) покойника, пнуть их - и появляется оживший и помолодевший человек.

Не только человек может что-то или кого-то толкнуть, в результате чего происходят различные метаморфозы; так же могут поступать и мифические животные, но вместо явных метаморфоз про-

исходят чудесные действия. Двуногий жеребец (*Шитты топыль чунты ира*), прибежавший спасать хозяина, пнул *еретика* (см. *Йеречи*) - у того зуб выскочил (без зуба *еретик* погибает), толкнул камень - из-под камня собаки вытащили хозяина и затем с помощью зайца оживили. (В южной традиции см. *Таполгу*).

Лит.: Варк.: 2, 6; Прокофьев 1935: 109.

АИК

Таполгу [*tappo·lgu*] - ‘пнуть’, а также *ӷэтталгу* ‘(от)бросить’ [*qēttalgu*] (Ю; Кеть, Парабель)

Способ превращения. Младший внук Черного Царя (см. *Хāг āмдəльӷоп*) «своего коня остановил, с коня слез, снял узду с головы коня, коня пнул: «Ты корягой сделайся!». Мхом все заросло. Узду бросил: «Тальником сделайся!». Седло бросил: «Березой сделайся!». Потник бросил: «Ракитным кустом сделайся!». *Итте* (см. *Йтэ́е*) дядю «туда-сюда пнул, дядя в молодого оборотился». *Кыбай йде* «своего коня пнул - конь в моховое бревно обратился». (В северной традиции см. *Таполӷо*).

Лит.: Дульзон 1966: 97-158; Гемуев 1984: 149; Пелих 1972: 345-347.

НАТ

Э́тапса мергы [*t'apsa mergi*] - букв. ‘дубину (штырь, вертел) имеющий ветер’; или **Ляпса мярга** [*l'apsa mergi*] (Ю; Кеть)

Имя легендарной богатырши, охранявшей низовье Кети от обских богатырей, персонификация разрушительного урагана. Оружием ей служила огромная сосна, которую она выворачивала с корнем и носила на плече. Когда она шла по Кети, то своей дубиной валила за собой деревья. Так селькупы объясняют появление огромных полос вывалов леса в бассейне Кети. Однажды она вступила в бой с богатырем, которого не смогла осилить, и бежала. На высоком мысу, на правом берегу Кети он догнал ее, убил, насадил на вилы, изжарил и съел. С тех пор это место называется ее именем (современное местечко *Тяпса-Марга* в 20 км к северу от пос. Белый Яр). После гибели богатырши начались беды для населения Кети, так как больше некому было их защищать.

Лит.: Томские Епархиальные ведомости 1891, №21: 17; Пелих 1972: 219-220.

НАТ

Тари āмди квэлы, пеккыри āмди квэлы [*tari āmdi qwɐ̄lį pekkįri āmdi qwɐ̄lį*] (Кеть), **тарыль āмдыль квэл, пеккырый āмдыль квэл** [*tarįl' āmdįl' qwɐ̄l pekkįrij āmdil' qwɐ̄l*] (Обь: Ласк.) - ‘рыба с шерстистым рогом, рыба с пятнистым рогом’ (Ю)

Т.а.к. - огромное существо, обитающее в море (см. *Мōре*). Размер и сила Т.а.к., п.а.к. были так велики, что она одна могла бы поднять всю землю.

В цикле сюжетов об *Итте* (см. *Йтэ́е*), записанном К. Доннером, есть эпизод о том, как *Итте* освобождал Т.а.к. от когтей птицы *Пюнэ* (см. *Пӱне*). Птица *Пюнэ* охотилась на Рыбу, напала на нее сверху, глубоко вцепившись когтями в ее спину, но оказалась не в состоянии подняться вверх со своей добычей. Рыба нырнула под воду, и *Пюнэ* не смогла быстро выпустить её из своих когтей. После больших усилий ей удалось освободиться от Рыбы, но ее могучие когти остались в рыбьей спине. Три года Рыба плавала в море с когтями *Пюнэ*, и ее спина начала гнить. Только *Итте* смог вытащить когти, и тем самым спасти её.

Итте долго думал, как ему выманить Т.а.к. из глубин моря, и придумал следующий ход. Он сделал музыкальный инструмент с семью струнами и заиграл на нем. Его игра была так прекрасна, что все



«Рыба с Шерстистым рогом, Рыба с Пятнистым рогом, которая могла поднять землю». Худ. *А.Д. Тимофеев*

живые создания понимали ее, и различные животные собрались вокруг, чтобы послушать его: все лесные звери, рыбы, живущие в воде, все птицы, летающие в воздухе, - все они слушали музыку *Итте*. Наконец, и гигантская Рыба также приплыла, очарованная его игрой. *Итте*, не прекращая игры, зашел ей на спину, и Рыба поплыла в открытое пространство моря. Во время этого путешествия Рыба пожаловалась, как болит ее спина от когтей *Пюнэ*. Она сама попросила *Итте*, чтобы он вытащил их, пообещав ему как вознаграждение отдать в жены свою дочь. *Итте* вынул нож и вырезал когти из ее спины. Гной вышел из ран в таком количестве, что покрыл всю поверхность моря. *Итте* вытащил когти и сохранил их себе, чтобы потом отдать *Пюнэ*. Т.а.к., верная своему слову, пригласила его войти в свое ухо. Там внутри была большая комната, в которой сидела девушка. *Итте* взял ее с собой, и Рыба доставила их на берег.

В традиционных верованиях селькупов образ огромной Рыбы - Т.а.к. близок образу рыбы-мамонта, обитающего под водой и разрушающего речные берега (см. *Кожар*, *Козари-пичья*).

Лит.: Доннер 1915; Коробейникова 2001.

НАТ

Тäпäк [*täpäk*] - ‘белка’ (С)

Животное, в которое может перевоплощаться шаман (см. также *Куры*). Во время камлания две беличьих шкурки подвешивается к шаманскому идолу (*пӧркä*).

Лит.: Варк.: Прокофьев

АИК

Тӭгый олый паййа [*ćēγɨj olɨj pajja·*] - ‘белоголовая старуха’ (Ю; Кеть)

Сказочный персонаж, живет в лесу, носит одежду из заячьих шкур и способна быстро преодолевать расстояния: «Один раз ступит - 30 метров отшагает».

АК-М

Тӭлы [*ťēlɨ́*] - ‘Солнце’ (Ю; Обь: Ив.)

Т. и Месяц (см. *Арет*) - небесные братья, дети Земли и Неба. Родители их одинаково любят, но каждый - одного (Мать-Земля любит Солнце, а Отец-Небо - Месяца), поэтому делят они детей между собой. Отсюда и сила Т. в течение года неравномерная. Месяц силен зимой, Солнце - летом.

Лит.: Кудряшова 2000: 236-237.

НАТ

Темня - ‘брат’ [*temńa*] (Ю; Обь: Ив.; Парабель)

Т. - действующее лицо в сюжете о «Сестре и Брате» (*Нення ай Темня*). Дети остаются одни после смерти родителей, и Т., являясь младшим, не слушается сестру, садится в обласок, и ветер уносит его в незнакомую местность. Ему предстоят скитания, голод и ночевки на кедре, под которым духи *лозы* (см. *Лӧсы*) всю ночь играют в карты на деньги. Утром мальчик прячет деньги в яму. В третью ночь духи обнаруживают мальчика, съедают его тело, а голову оставляют на дереве, где ее и находит посланный Сестрой на поиски ребенка мужчина. В парабельском варианте Т. не возвращается с охоты, так как Сестра нарушила его наказ - накормить всех, кто придет в его отсутствие: белку, бурундука, журавля. Пришла медведица, и Сестра, испугавшись, вместо того, чтобы накормить ее, бросила ей в морду горячую золу. Т. уходит в виде Снежного Вихря и больше не возвращается. Сюжет о Сестре и Брате завершается обычно тем, что Сестра не находит Т., но находит себе мужа; или находит брата, живущего своей семьей - с женой и двумя детьми. Женой брата

оказывается женщина с обожженной щекой, приходившая к Сестре в облике медведицы.

Лит.: Сказки нарымских селькупов 1996: 11-22; 109-119; 121-130; 178-185.

НАТ

Тӓлыкъо [*тӭ̄ļиqо*] - ‘украсть’ (С)

Воровство считается у селькупов страшным грехом, за который укравший расплачивается всю жизнь до самой смерти страшными болями, посылаемыми ему богом. Отступает боль только тогда, когда укравший (например, лису из чужого капкана) признается в этом людям. После этого мучения кончаются и наступает смерть.

Лит.: Пм Кузнецовой 2002.

АИК

Тэмқуп [*тӭmqup*] - ‘купец’ (С)

Фольклорный персонаж, в социальной иерархии стоящий на следующей ступени после царя (*ӧ̄мтыль қок*). В популярном сюжете с участием *Ичи* (см. *Ича*) Т. - богатый и жадный его антагонист. С помощью своей бабушки (*имыля*) *Ича* обманывает купца, вымогая у него деньги и товары, и в конце концов лишает его жизни. В этом сюжете субститутом Т. может выступать также царь (см. *Ӧ̄мтыль қок*).

Лит.: Варк.; ПМ Казакевич 1999, 2002.

ОАК

Тэмты-Йечик [*тӭmtӣ-јеčӣk*] (С)

Имя героя эпических сказаний, записанных в 2002 г. на Среднем Тазу. Его подвиги начинаются с долгого сна: ни отец, ни мать не могут его разбудить, а когда он, наконец, просыпается, то сразу отправляется в путь. По ходу действия выясняется, что он видел вещий сон, и этот сон призывал его идти и сражаться с ненцами (*қӓлык*) и чертями (*йӧвал*). Собственно, этим он и занимается на всем протяжении своего долгого странствия. Для начала он убивает некоторое количество ненцев и трех братьев-чертей, живших в землянке (*чӱль мӧ̄т*) на берегу реки. Продолжая свой путь, Т.-й. встречает двух своих сестер, олененка, а также красавицу-хантыйку, попутно убивая семь дьявольских старух. Все жалуются на утеснения, претерпеваемые со стороны ненцев, и присоединяются к Т.-й., который продолжает свой путь к устью Таза, где он должен дать решительное сражение ненцам. По дороге Т.-й. встречает известных в североселькупском фольклоре богатырей Старика Заячью Парку и *Палну* (см. *Нёмаль Порқы*, *Пална*). Оба они - богатыри старшего поколения, известные своими прошлыми подвигами в войнах против ненцев, - предупреждают Т.-й. об опасности и предостерегают от необдуманных шагов. Т.-й. призывает старых богатырей ничего не бояться, напоминает им об их прошлых подвигах и выказывает абсолютную уверенность в своей правоте и победе. *Пална* присоединяется к Т.-й., и вот они уже вдвоем продолжают путь на север, к большому ненецкому стойбищу, у которого принимают бой. Т.-й. и *Пална* побеждают ненцев, после чего Т.-й. расставляет вражеские трупы в качестве линии между селькупскими и ненецкими землями и таким образом устанавливает границу на будущее. Все свои победы Т.-й. одерживает, сражаясь голыми руками, но при этом он владеет найденными в самом начале своих странствий волшебными предметами: семисаженным черного железа (по Г.Н. Прокофьеву, ‘стальным’) хореем (*сӓ̄қ кӓсыль нарапо*) и черного железа (стальной) каменной жердью (*сӓ̄қ кӓсыль пӱль тінты*). Это его постоянные атрибуты, с которыми он никогда не расстается, разве что кладет их на землю,

чтобы в очередной раз сразиться с врагом. Среди соратников Т.-й богатыри *Пӱнакәса* и *Амналь лӧсыль қоптыль нюшы*. Вместе с последним Т.-й. помогает превращенному старухой-ведьмой в камень богатырю *Пӱнакәса* освободиться от чар.

Лит.: ПМ Казакевич.

ОАК

Тэней [*ʧenej*] (С)

Герой легенды, записанной Л. А. Варковицкой в 1941 г. Убивает тридцать человек, с которыми охотится на оленей, предварительно спрятав их луки и лыжи в снег. В живых оставляет только двух женщин, которых берет себе в жены, уходит с ними на озеро и там живет, добывая рыбу и охотясь. На берегу озера он делает себе землянку под корнями сухого дерева и устраивает прямо из землянки выход к озеру, поэтому, когда выходит рыбачить или охотиться, не оставляет следов. Люди видят Т. в лодке на озере, видят его сети, но не могут понять, куда он внезапно исчезает, так и не выйдя на берег. У Т. рождается двое сыновей. В конце концов люди обнаруживают его жилище по дыму, выходящему на поверхность, разламывают сухое дерево, под которым устроена землянка, и убивают Т. и его сыновей в наказание за совершенное им массовое убийство.

В селькупском тексте убийство Т. охотников никак не мотивировано. В кетской сказке с таким же сюжетом и тем же самым героем рассказывается, что Т. - сирота, взятый на воспитание богачом и не покладая рук на него работающий. В конце концов ему это надоедает, и во время охоты он убивает людей богача, в том числе и его сыновей, оставив только двух женщин, на которых женится сам. В комментарии к публикации русского перевода кетского текста Е.А. Алексеенко отмечает, что подземное жилище с выходом прямо на воду и берестяная лодка, на которой рыбачит Т., свойственны скорее селькупскому и восточнохантыйскому, чем кетскому культурному ареалу. Иными словами, сам герой и связанный с ним фольклорный сюжет имеют скорее селькупское, чем кетское происхождение.

Лит.: Варк.: 67; Алексеенко 2001.

ОАК

Тэттын моқалыль қоссы пӧрыль лӧсыль мӧт [*ʧeʧtɨn moqalɨlʹ qossɨ pɔ̄rɨlʹ lɔ̄sɨlʹ mɔ̄t*] - букв. ‘на земли спине жертвенное духов жилище’ (С)

Святилище на мысе, обустроенное дочерью водяного (*Карӓль лӧсыт нӓля* - см.) в свою честь.

Лит.: Прокофьев 1935.

ОАК

Тэттын мӧтыр [*ʧeʧtɨn mɔ̄tɨr*] - ‘Земли богатырь’ (С)

Герой богатырского эпического цикла. Помогает царскому сыну добыть в жены дочь царя ветра (*Мэркыль ӧмтыль қон нӓля*). Самый сильный из богатырей. Он так силен, что рукой удерживает огненную лодку (пароход), на которой царский сын отправляется к царю ветра. Так тяжел, что не может сесть в эту огненную лодку, и обещает царскому сыну прийти на помощь, как только в этом возникнет необходимость.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 5, 8.

ОАК

Тэтыпы [*ʧēʧɨpɨ*] - ‘шаман’ (С)

Шаман Т. противопоставлялся ‘смертным людям’ (см. *Қулыль сӧльқуп*), являясь посредником между миром людей и миром духов. Селькупы, называя шамана любого ранга и категории (см. *Қамытырыль қуп*, *Қәтыль қуп*, *Сумпытыль қуп*), могли добавить слово Т., та-

ким образом, это было обобщённым обозначением шамана. Конкретных функций Т. не приписывали. Возможно, раньше Т. был шаманом самого высокого ранга. Т. могли быть и женщинами: *тӓтыпы имакота*.

После христианизации селькупов термин Т., равно как и термины, соответствующие Т. в южных диалектах, стал употребляться для обозначения священников, попов (Парабель: *ӌвэ̄джәбә*; Кеть: *чвэжыбы* ‘поп’ и т.д.)

Лит.: Прокофьева 1949; Hajdu 1963; Helimski 1983.

АК-М

Тӓтыпыль вэтты [*тӓ̄тiпiӀ′ wӷттi*] - ‘шаманская дорога’ (С)

Путь между мирами, по которому шаман совершает путешествие в подземный мир ради спасения души умершего человека (см. *Ӱтыль сумпыль кы* ‘водяная поющая (шаманская) река’).

Лит.: Варк.: 4.

АИК

Тика тиӈгла туллауте [*tika ťiŋγla tullaute*] - ‘тень от лебяжьего крыла’ (Ю; Обь: Ив.)

Имеет большую силу. Если Лебеди с черным клювом и черными краями крыльев (см. *Тиӈгла сеӷы пуджесэ ай сеӷы туллат ӯгысэ*) поднимутся к Солнцу и закроют его своими крыльями, то погибнут все другие птицы. Ни один лучик Солнца не должен проникнуть сквозь крылья, а то уцепятся птицы за этот лучик и могут победить Лебедей, так как Лебеди погибают без охраны Солнца.

Лит.: Кудряшова 2000: 225-226.

НАТ

Тиӈгла сеӷы пуджесэ ай сеӷы туллат ӯгысэ [*ťiŋγla seγi puǯ̌ise aj seγi tullat ūgise*] - ‘Лебеди с черным клювом и черными краями крыльев’ (Ю; Обь: Ив.)

Птицы-захватчики. Прилетели Т.с.п.а.с.т.у. из чужих земель и поселились на озерах. Из-за них стали погибать местные Водные Птицы (см. *Ӱтыт сӯрут*). Решили Водные Птицы прогнать Т.с.п.а.с.т.у. Собрать всех птиц на битву послали кулика и Кинярку (см. *Ӱтыт паткуль нӓ̄б*). Первую битву выиграли Т.с.п.а.с.т.у., поднявшись к Солнцу и закрыв его своими крыльями. Большую силу имеет Тень от Лебяжьего Крыла (см. *Тика тиӈгла туллауте*). Погибли все птицы, участвовавшие в войне; выжила только Гагара (см. *Нян*).

Оставшиеся на других озерах птицы собрались на вторую битву. Эту битву Т.с.п.а.с.т.у. проиграли. Они улетели и унесли с собой тепло Солнца. «Надолго пришла зима в эти края, и улетели птицы, живущие около вод, за теплом далеко».

В другом варианте говорится, что на том озере, за которое шла битва, больше не селились птицы. Озеро без птиц есть около пос. Чаршино близ Иванкина.

Лит.: Кудряшова 2000: 225-226; Коробейникова, Кудряшова 2002.

НАТ

Тӣка [*тī̯ka*] - ‘тень, отражение’ (С)

Илыль тӣка ‘живая тень’ бывает только у живого человека, у мертвого её нет. По предположению Е. Д. Прокофьевой, духи смерти есть не что иное, как ушедшие после смерти человека его ‘живые тени’. Данное слово коррелирует также с понятием ‘душа, жизненный свет, излучаемый человеком’ (см. *Ильсат*). Отсюда - поверье, что нельзя наступать на тень человека (если это тень старого человека, то он может умереть), нельзя детям играть с собственной тенью (напр., прыгать и смотреть, как то же самое делает тень), особенно ночью: ребенок не



«Борьба Водных птиц с Лебедями». Худ. *А.Д. Тимофеев*

уснет или заболеет. В таком случае говорят: *Илыль тӣкантысӓ ыкы сондыräш: татқӓнты қошык ӛнта!* ‘Со своей живой тенью не играй - тебе плохо будет!’ *Тӣкӓмты ыкы чӛльчӓты - қуннанты!* ‘Тень свою не топчи - умрешь!’

Лит.: Прокофьева 1976: 120-121; ПМ Кузнецовой.

АИК

Тӣмы [*tī̯mi̯*] - ‘зуб’ (С)

С помощью зуба *еретика* (см. *Йеречи*) можно убить человека. Если *еретика* лишить зуба, то сам *еретик* становится безвредным, но зуб его по-прежнему опасен, и, если попадет в тело человека (напр., жена-изменница подкладывает выбитый и подобранный ею зуб в постель мужу), то человек умрет.

Лит.: Варк.: 2.

АИК

Тӣмыллака [*tī̯mi̯llaka*] - ‘челюсть’, букв. ‘зубная куча’ (С)

Челюсть бобра (*путы*), наряду с огнивом (*шекы*), точилом (*листан*), кремнем (*шекыт пӯ*) и некоторыми другими предметами, является амулетом, спасающим героя в трудные минуты. Когда черт-старик обманным путем прищемляет руку шамана *Йомпы* в расщепленном стволе лиственницы, *Йомпа* достает спрятанную после обеда челюсть бобра из кармана и произносит заклятие: «Этот бобр, говорят, дерево поедающий зверь. В самом деле если с мудростью он, это дерево пусть сломает!» С этими словами *Йомпа* просунул челюсть бобра в расщелину лиственницы, которая развалилась, освободив его руку.

Лит.: Прокофьев 1935: 105.

АИК

Тінты [*ti̯ntɨ́*] - ‘жердь, отгораживающая очаг от остального пространства жилища’ (С)

Очень важный элемент внутренности как землянки, так и чума. В сказке о Последыше-Плаксе (*Пучыка-Чурыка*) Т. выдает спрятавшегося героя чёрту за то, что тот позволял себе резать ее ножом, что, как видно, было абсолютно непростительно (возможно, равносильно дотрагиванию до огня железными предметами).

Лит.: Варк.: 40.

ОАК

Тӣпсы [*tī̯psi̯*] - ‘гребень’ (С)

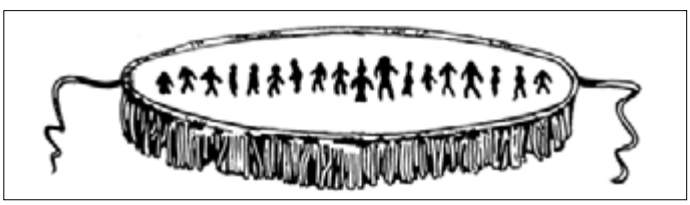
Гребень в сказках жена может дать мужу в дорогу как амулет. Когда за героем гонится черт, он бросает гребешок, и на пути черта вырастает горный хребет, мешающий ему догнать человека

Лит.: Варк.: 8.

АИК

Тітык [*ti̯ti̯k*] - ‘шаманская шапка’ (С)

Т. представляет собой ровдужную повязку вокруг головы, соединенную полоской, которая переходит сзади в косу (*паңышты*). Т. относилась, по-видимому,



Головной убор селькупского шамана. *Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М., 1954)*

к древнему костюму шамана. Позднее она сменяется железной шапкой *сумпыль ӱкы*.

Лит.: Прокофьева 1949; 1971.

АК-М

Тічы [*тіӷ̌ӷ̌і*] - ‘теснина, узкое место (на воде или на суше)’ (С)

Непременное препятствие, которое должен пройти шаман во время своего путешествия в иные миры. Обычно таких Т. (теснин или перешейков) на его пути семь.

Слово часто встречается в шаманских текстах. В одном тексте рассказывается о шамане, отправившемся на небо за душой человека. Там он стал жить с дочкой бога, откуда однажды, превратившись в глухаря (*сэӈкы*), полетел к ‘седьмому небесному перешейку’, что в комментарии Л. А. Варковицкой объясняется как ‘просвет в облаках’, видимо, седьмого яруса неба. Однако обычно имеется в виду перешеек, встречающийся шаману во время его путешествия в подземный мир по подземной реке. На этих перешейках шамана подстерегают красноногие и краснозобые черти, которых ему удается благополучно миновать.

Лит.: Варк.: 4, 8.

АИК

Тӣшша [*тӣӷ̌ш̌ш̌а*] - ‘стрела с наконечником в виде двузубой вилки’ (ср. *Кома*) (С)

Стрела не только орудие охоты, войны, защиты, но и опознавательный знак, с помощью которого можно найти убийцу и отомстить ему, убив его. Данное слово встречается также в устойчивом сочетании *нопқыны альчыпыль тӣшша* ‘чертов палец’ (букв. ‘с неба упавшая стрела Т.’), обозначающем белемнит, по представлениям селькупов, образующийся в песке от удара молнии. По свидетельству Е. Д. Прокофьевой, *нӯль тӣшша* (букв. ‘небесная стрела Т.’) означало ‘молния’.

При рождении мальчика соблюдается обряд приношения воде (духу воды), который заключается в бросании в воду лука и стрелы Т.

Лит.: Прокофьева 1976: 108-109; Варк.: 4, 7; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

То [*то*] - ‘озеро’ (Ю)

По традиционным представлениям селькупов, верховые озёра образовались или от оброненных Номом (см. *Ном*) с неба камней во время грозы: «от грома осколок отлетел»; или от погибших на данном месте богатырей: «богатырь умер и провалился, здесь озеро сделалось».

В первом случае считали, что от ударов небесных камней-туч, которые перекатывал во время грозы *Ном*, иногда отлетают осколки. Там, где они падали на землю, образовывались водораздельные водоёмы - озёра и болота (см. Няр). Например, таким образом на Кети появилось Раздельное озеро: «Отлетел от грома осколок и упал на землю на раздельное место. Там, где он упал, сделалось большое озеро…Это - Раздельное озеро …оно течет и в Кеть, и в Енисей».

Во втором случае считали, что некоторые Т. связаны с памятными событиями, происшедшими в мифическом или историческом прошлом, например озеро Квэзепоргольто или Польто Третье (см. *Квэзы порӷыль то*, *Пӧльто нӑгур*). Проплывая по таким Т., обязательно в воду опускали табак, порох, в память о былых героических событиях, а если у кого-то рождалась девочка, то в воду Т. опускали сплетенную из травы косу (*паӈыш*).

Кроме связи с богатырской историей и с душами предков, Т. также связывают людей с миром духов. Многие Т. вызывали боязливое и почтительное к себе отношение, так как считалось, что в них обитают *лозы* или, конкретно, водяной (см. *Лӧсы*, *Ӱдыйӷул лӧз*), или в озёрных

омутах прячется «мамонт»-*кожар* (см.). На таких озёрах царила мрачная тишина, по ним старались не плавать на обласках, тем более, не добывать рыбу, избегали даже наступать на их лёд зимой (см. *Лōзиль то*, *Кожарыль кы*).

Лит.: Сирелиус 1993: 101; Пелих 1972: 319; Плотников 1901: 173, 211; Ким 1997: 173-174.

НАТ

Тогуш-недек [*toguš nedek*] - букв. ‘Лосёнок-девка’ (Ю; Парабель)

Т.-н. - богатырша, невеста кёнгинского богатыря (см. *Кōӈгәт тӯ*). Девушка повстречалась ему на охоте в образе годовалого лосёнка: «*Тогуш* оказался не из двойняшек, а третий. У него грудь совсем острая, и он ходко бегает». Она заманила богатыря за собой, то показываясь ему в виде зверей и птиц (лосёнка, филина, ястреба), то исчезая, и увела его далеко от родных мест. Очнулся он среди болота, пошел на звук стучащего топора и вышел к месту, где две девицы заготавливают дрова. Та, которая работала топором, и была девушкой, заманившей его. Она родилась в один день с кёнгинским богатырем и знала, что ей предназначено стать его женой. Она привела его в свой город (см. *Қвэччы*), погрузила вещи на свою нарту и предложила ему бежать. В дороге им пришлось сражаться с низовскими богатырями, пустившимися за ними в погоню, так как они сватались к Т.-н. и хотели получить ее в жены. Девушка и ее подруга (служанка?) были в кольчугах и вступили в бой сами, сказав кёнгинскому богатырю: «Ты без кольчуги, постой. Мы сами воевать будем». Бились они «саблями, пиками, всех врагов перебили». Жених хоть в битве не участвовал, но был ранен стрелой в бок. После битвы девушки в кольчугах «плачут, ищут его, головы мертвых поднимают». Когда нашли, то «взяли за разные концы стрелу, пополам раздернули, рану быстро залечили и дальше двинулись». Затем им пришлось выдержать еще одну погоню, бой и успешное избавление от преследователей… на «воздушном шаре»! После всех приключений они добрались в верховья Кёнги к матери кёнгинского богатыря, которая никак не могла его узнать (эпизод с материнским молоком - см. *Ньеб*).

Лит.: Пелих 1972: 349-351.

НАТ

Тōн Ноп [*tōn nop*] - ‘подземный мир’, букв. ‘то небо’ (Ю; Тым).

После смерти человека его душа переселяется в Т.

Лит.: Ураев 1994: 83.

АК-М

Топы [*topi*] - ‘нога’ (С)

В селькупском фольклоре нередко встречаются тексты, в которых в центре внимания оказываются разного рода отклонения от обычного факта наличия двух ног у человека и четырех у животного. Так, в сказке об *Иче* рассказывается о двух его одноногих братьях (*пэлäль топыль тімняты*), которые даже бегали в гору и рыбачили. Героем другой сказки является мальчик, ногу которого отрубила ведьма и который называется безногим (*топыкытыль*). Мальчик чудом остался жив, был спасен вороной, перенесшей его в свое гнездо, из которого он затем попал в реку, когда дерево срубили, и превратился сначала в щуку, потом в налима, и испытал ряд других превращений, что характерно для шамана (*тәтыпы*).

Меньшее количество ног, чем предусмотрено природой, встречается в фольклоре и у животных. Очеловеченным животным оказывается двуногий жеребец, выскочивший из огня в тот момент, когда мясо горевшего в огне старика стало черным. Двуногий жеребец (*шитты*

топыль чунт ира) неоднократно спасал хозяина от дьявола.

Существительное *топы* входит в устойчивое сочетание, представляющее собой обращение мужчины, желающего войти в чум, к девушке, которая сидит с вытянутыми ногами, загораживая вход: «*Тат топыл моқынä иты!* ‘Ты ноги свои прочь убери!’» - девушка ноги убирать не хочет, мужчина проходит мимо ног вперед, садится около девушки. Данное словосочетание означает предложение пожениться.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 2.

АИК

Торнян ӧмтыль тӧпы [*torńan ə̄mtɨl′ tə̄pɨ*] - ‘Край Рогов Теленка’ (С)

Имя героя шаманской легенды, один из трех братьев-шаманов. Сопровождает своего брата *Амналь лӧсыль қоптыль нӳшы* во время его сватовства и женитьбы на дочери Старика с семью косами (*Сельчы паӈыш ира*). Гибнет от руки этого шамана и возвращается к жизни благодаря искусству своего старшего брата большого шамана *Кəсыль чунтыльмы ира*.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 7.

ОАК

Тӧв [*tə̄w*] - ‘лиственница’ (Ю; Парабель)

Роль лиственницы как средства связи неба и земли у южных селькупов практически не выражена (тогда как, например, у ненцев это главное культовое дерево). По обобщенным данным, на территории Томской области в местах обитания селькупов было выявлено около пятидесяти культовых мест; на большинстве из них росли деревья, по разным причинам считавшиеся священными. Обычно это были сосны и кедры, реже - берёзы, очень редко - ели и черёмуха. Лиственница не отмечена ни разу. Зато в таком качестве лиственница встретилась дважды на территории обитания васюганских хантов (Тухэмторское II и Средневасюганское культовые места). В фольклорных текстах лиственница также упоминается редко, например: на лиственнице хранились лыжи и лук кёнгинского богатыря; медведь, загнанный на лиственницу тымской шаманкой, не может с нее слезть.

В североселькупской традиции см. *Тӳмы*.

Лит.: Яковлев 1989; Пелих 1972.

НАТ

Тӧ [*tə̄*] - ‘берёста’ (С)

Любимый селькупами материал, использовавшийся для строительства жилища (берестяные чумы, крытые *тисками* - полотнищами из специально обработанной бересты), изготовления посуды и прочей домашней утвари, а также для разведения огня. В фольклоре это довольно частотное слово. Берёстой набивают яму, в которой впоследствии сжигают злодея-черта *Курляка*; старик *Нёмаль Порқы* выстилает пол своей землянки берестой, чтобы потом сжечь ее вместе с пирующими в ней ненцами. Но берёста - ещё и оберег, помогавший противостоять потусторонним силам, создавая защитный слой, отгораживающий человека от этих сил. Это свойство берёсты представлено в разных фольклорных сюжетах. Селькупский охотник, герой сказки о лесной чертовке (см. *Мачыль лӧсыль има*), готовясь противостоять её чарам, кладет себе под мышки и вокруг шеи берёсту. Это помогает ему не засмеяться, когда лесовичка начинает его щекотать, и таким образом подчинить ее себе. Герой другой сказки *Йомпа* оборачивает берёстой суставы рук и нос и корму своей лодки, прежде чем отправиться громить надгробья на кладбище. Выскочившие из мо-

гил покойники (*латтар*) пытаются схватить *Йомпу*, но он уворачивается, и в руках у покойников остается только берёста. Благодаря берёсте, покойникам не удается схватить и лодку, на которой *Йомпа* от них уплывает. Бабушка шьет *Иче* (см. *Ича*) берестяную парку (*тӧль порӷы*), с помощью которой ему удается вернуть себе свою медвежью парку, украденную чертом (*лӧсы*), а самого черта погубить.

Лит.: Прокофьев 1935; Варк.: 6, 7, 15; ПМ Казакевич.

ОАК

Тӧс [*тӧ̄с*] - ‘внешняя душа человека’ (Ю; Кеть)

Слово Т. встречается только на Кети. По сведениям информантов, эта душа может обитать вне человека: *ман тӧсмы палдуӈ* ‘душа моя ходит кругом’. Очевидно, слово Т. является заимствованием из тюркского **töz* ‘шаманский дух, потерявший своего шамана и ожидающий, когда из рода шамана появится новый шаман’.

Лит.: Алатало 1958; Ким 1999.

АК-М

Тӧт [*тӧ̄т*] - ‘выдра’ (Ю; Кеть)

Предвестник перемен. Залезла в морду (ловушку), когда младшая из двух сестёр (см. *Коййа*) пошла на рыбалку. Девушка палочкой морду поколотила, и Т. убежала. Но тут поднялся ветер, и для девушки началась иная жизнь.

Т. помогла *Кыбай Иде* (см. *Эрен Кыбай Ӣ*) свалить дерево, на котором было Яйцо Селезня (см. *Сӓӈгоде́т на́би*).

Лит.: Дульзон 1966: 118-122, 127-131.

НАТ

Тӧллака [*тӧ̄llaka*] - ‘(горный) хребет’ (С)

Появление на земле хребтов, гор селькупский сказочный фольклор объясняет превращением гребня (*тӣпсы*), брошенного героем фольклора, спасающимся от черта, на пути преследователя. Точно так же огниво (*шекы*) и кремень (*шекыт пӱ*) спасают героя от дьявола, превращаясь на его пути в хребет и преграждая ему путь.

Лит.: Варк.: 8.

АИК

Тӧмнӓӈка [*тӧ̄тпӓӈка*] - букв. ‘лягушонка’ (от *тӧмтӓ* ‘лягушка’ + два уменьшительных суффикса)

Женщина-лягушка, ведьма-людоедка. Обычное ее жилище - под землей, под корнями пней (*салты, чоин олы*), но часто она поселяется вместе с людьми и выдает себя за обычную женщину. Т. - антипод *Нэтэнки* (см. *Нӓтӓӈка*) - женщины, совершенной во всех отношениях. Отличительными признаками Т. являются жучки-*ӷӧ̄мылӷо* в волосах вместо вшей (*унты*), нечеткая артикуляция и нестандартная кисть руки - трехпалость (*нӧкыр муны*). Т. - искусная повитуха, помогает женщине во время родов, но затем крадет новорожденного, чтобы отдать его существам потустороннего, нечеловеческого мира. Она вообще нечиста на руку: постоянно норовит украсть у *Нэтэнки* то одежду, то лыжи, то еду. Еще одна отличительная черта Т. - ее хозяйственная беспомощность: она не умеет ни толком шить, ни готовить, постоянно пытается накормить гостей или даже собственного мужа собачим калом (*канат тӱт*). Вообще кал постоянно фигурирует при описании действий Т., как бы подчеркивая её нечистоту. Когда, в нарушение запрета старухи *Ылынта кота*, выйдя из чума, где стоят сундуки судьбы, Т. оборачивается, ей в лицо летит оленья навозная лепешка (*ӧтӓт тӱтыль лака*). Важнейший хозяйственный предмет - большую деревянную миску продолговатой формы (*амырса*) - Т. часто использует не по назначению, то делая из нее себе лыжи, то катаясь на ней как на саночках.

Хозяйственная беспомощность Т. дополняется ее глупостью и ребячливостью. Постоянно обманывая других, она и сама легко дает себя обмануть. Наконец, Т. постоянно нарушает этические нормы, за что нередко расплачивается собственной жизнью и жизнью своих детей.

Т. - не единичный персонаж. Ведьм-лягушек много: Т.-мать рождает Т.-дочь. При всей своей глупости Т. обладает волшебной, шаманской силой (*қ̄ӓты*): она может превращаться в ворону (*кӱлӓ*) и в таком виде летать и смотреть, что делается в окрестностях (получив увечье в образе вороны, сохраняет его и в своем человеческом образе), подобно шаману, без вреда для себя может наносить себе удары ножом, может вырывать у себя из тела куски мяса и использовать их в качестве снарядов, бросая их в противника. В сказке, записанной на Турухане в 1999 г., рассказывается, что куски мяса Т., попавшие в стволы березы, превратились в черные пятна, наросты (*пытырса*) на белых стволах.

Само слово Т. может употребляться как ругательство по отношению ко всякой нерадивой женщине. В текстах в качестве функциональных заместителей Т. могут выступать *тӧмтӓка* ‘лягушка’, *тӧмтӓкаль има* ‘женщина-лягушка’, *има* ‘женщина, жена’, *имакота* ‘старуха, жена’, *нӓля* ‘дочь’. В паре с *Нэтэнкой* в качестве ее антипода Т. предстает в целой серии дидактических сказок, демонстрирующих два возможных для женщины пути: истинный и ложный.

В южноселькупской традиции ср. *Ӌ̄амдже*.

Лит.: Варк.: 8, 27, 36, 39, 74, 76, 78, 79; Очерки 1993; ПМ Казакевич.

ОАК

Тӧшан [*тɔ̄ш̌ан*] - ‘шея, горло’ (С)

По мнению северных селькупов, если *еретику* (см. *йеречи*) перерубить саблей шею, а затем смазать ее молоком лесной зайчихи (см. *Німа*), еретик оживет. Животное с белой шеей (например, белошеий соболь - см. *Сӓры тосаныль сы̄*) считается приносящим удачу в охоте.

Лит.: Варк.: 1, 2.

АИК

Тула [*тula*] - ‘медь’ (Ю; Обь: Ив.)

«Медные пластины с рисунками» украшали внутренность каменной горы, где обитал Царь-владыка (см. *Ӑмдыль қ̄ӧӈ*).

Медь обладает свойством защищать людей. Большая пластина из красной меди или большая посуда из меди (например, котел) «слышит» шаги идущего (крадущегося врага) и начинает тихо гудеть им в такт, особенно ночью.

Лит.: Кудряшова 2000: 228-229.

НАТ

Тульпа [*туӆ́ра*] - ‘хвоя’ (С)

Чтобы наступил мороз, дети и молодые люди жгут хвою на маленьком огне, а старые люди, которых кровь плохо греет и они мерзнут, сердятся: «Хвою огнем вы жжёте к морозу, нам не нужен мороз».

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Тумунья [*тумуи́ја*] (Ю; Тым)

Т. - имя одного из трех героев сюжета о происхождении народа чумылькупов. Он пришел на высокий мыс, где встретился с *Гаруньей* и *Итошкой* (см.) До встречи с ними он не знал, «ни откуда он пришел, ни когда родился, ни солнца, ни света». Всем вместе им пришлось бороться со стариком с длинной бородой из Нижнего мира. Затем все трое стали жить с его дочерью. От них и пошел народ чумылькупы.

Лит.: Пелих 1972: 329-330; 1981: 113-114

НАТ

Ӄӯн ыл [*ǯ̄ūn i̯l*] - ‘подземное пространство’, букв. ‘земли низ’ (Ю)

Его преодолевает Богатырь-соболь (см. *Мāдур шӣ*) на пути к своему отцу. Его отец «жил в другом месте», «был богат и силен настолько, что у него было много жен, из которых каждая жила в особой юрте». Путь к отцу был нелёгок, так как пролегал под землей. Вход туда начинался в отверстии на «железном полу» в жилище богатыря, которое открывалось само собой. Богатырь спустился в отверстие, шел семь дней подземной дорогой и добрался до отцовского жилища. Наверх поднялся через «отцовский пол», т.е. через пол в доме отца.

В Т.ы. также опускается младший внук Чёрного царя (см. *Хāг āмдəлӄот нāгор нӯчӄа*). Гладкая дорога (см. *Ватты ньӧколал*) привела его к входу под землю. Перед спуском герой прощается с белым светом и готовится умереть. Конь его подбадривает и советует держаться крепко: «Когда вниз спустимся, ровным местом пойдем, тогда мой повод отпусти, я сам тогда пойду, свободно». Конь спускается вниз много дней и месяцев. Там, внутри земли, герой слезает с коня и мгновенно засыпает от усталости. Сон его длится всё лето (когда он просыпается, то слышит гогот лебедей и гусей, улетающих в тёплую страну). Под землей темно и ничего не видно. Его кости и кости коня скрипят (сломаны?), но он находит какой-то съедобный корень, съедает половину и вновь становится сильным («сам себя узнал»), другую половину корня скармливает коню. Сколько еще пришлось ехать внутри земли, герой не знает, так как теряет ощущение времени: «Едет долго или нет, ничего не знает; какой день, сколько дней прошло, сколько месяцев, не знает; он не знает: то ли зима, то ли лето». Наконец, в темноте появляется просвет. Двигаясь к свету, младший внук Черного Царя видит впереди солнце. Его охватывает радость: «Солнце вижу! Теперь не помру!». Он выезжает наверх, и тем самым завершается его подземное путешествие.

Лит.: Кастрен 1860: 299-301; Castrйn 1855; Katz 1979.

НАТ

Туӈус [*tuŋus*] - ‘эвенк’, см. также *помпак* (С)

Хотя селькупы весьма интенсивно контактируют с эвенками и в контактных зонах нередки эвенкийско-селькупские браки, в качестве фольклорных персонажей эвенки появляются преимущественно в сюжетах, заимствованных у кетов, прежде всего, в легендах о богатыре *Палне* - кетском *Бальне*, а также в бытовых историях. Эвенк - один из участников чудесной охоты, заведшей охотников, гнавшихся за лосем (оленем; см. *Пāӄӄы*), на небо и превратившей их в звезды. Эвенк подобно селькупу - и в отличие от ненца - предпочитает есть мясо вареным, а не сырым.

Лит.: Варк.: 23, 31; ПМ Казакевич.

ОАК

Тутыӄо [*tutɨqo*] - ‘пожевать’, также **чаттыӄо** [*ǯattɨqo*] - ‘отбросить’, **сӧсыӄо** [*sösɨqo*] - ‘плевать’ (С)

Если взять в рот золотое кольцо (*мункэсы*), пожевать его и отбросить или сплюнуть, происходят разные волшебства по замыслу обладателя кольца: появляется медный котёл, семиверхая лодка, золотой чум и др. Действие обязательно должно быть двухактным: надо пожевать кольцо и отбросить или пожевать и выплюнуть.

Лит.: Варк.: 5; Варк.: Прокофьев: 4; Прокофьева 1985: 134; Прокофьев 1935: 109.

АИК

Тӱ [*tü*] - ‘огонь’ (С)

Огонь - своего рода медиатор между человеком и сакральными мирами его

вселенной. Огонь селькупы считают живым, мотивируя это тем, что огонь «растет, размножается, питается и умирает». Огонь может быть небесным и земным. Земным огнем можно управлять, принимая во внимание разные запреты, ритуалы: огонь нельзя бить железом, заливать водой, его надо кормить, угощать тем, что человек ест сам. При нарушении этих правил огонь уходит от нарушителя запретов. Чтобы огонь загорелся вновь, ему надо принести жертву, например (в фольклоре) ребенка, из сердца которого возникнет, вспыхнет огонь. Вместе с тем О. обладает свойством самовозгорания: ‘(человек) вошел (в чум). Потом огонь задымил. Сел (человек)’.

Огонь персонифицирован в образе женщины (см. *Тӯн амба*). Это отражено в сказке про старуху Хозяйку Огня. Сказка записана Е. Д. Прокофьевой в 1927 г. в пос. Янов Стан Тазовского р-на от Саввы и Николая Агичевых, издана только на русском языке.

Огонь может служить опознавательным знаком кого-чего-либо: по огню во рту лошади можно определить черта (*лӧсы*), а по огоньку, мелькнувшему в правой косичке одной из семи девушек, сказочный герой опознает свою жену. Дым от огня, выходящего из-под земли, предвещает появление старика, обладающего свойствами волшебника и помогающего герою сказки. Потрескивание сгорающего сора, брошенного в огонь Чертовой лесной женщиной (см. *Мачыль лӧсыль има*), передает информацию, доступную только лесной нечисти, огонь говорил всеми птичьими голосами.

У огня имеются большие возможности: только огнем можно уничтожить черта и ведьму, которая, сгорая, говорит, что после ее смерти будут люди умирать; если черта разрубить на куски, то мясо само будет срастаться, а чтобы черт не возродился, его надо сжечь огнем. От искр костра, на котором сгорает черт, и из пепла рождаются комары. По внешнему виду огня и по тому, что и как в нем горит, можно установить, кто возродится из пепла сгоревшего старика, обладающего сакральными знаниями, по его заклинанию. Так, если огонь будет с узорами (*нәкыр*), из него выскочит ‘узорчатая сука’ (*нәкыр шока*); когда мясо старика станет черным в огне, из огня выскочит двуногий жеребец (*шитты топыль чунт ира*), а когда ‘огонь съест почерневшие кости старика’, из огня выбежит черный кобель (*сӓӷ кана ира*). Все животные, возникшие из огня, помогают человеку бороться с *еретиком* (*йеречи*). Л. А. Варковицкая зафиксировала в одной из сказок выражение ‘вздохнуть, в рот огонь вобрать’ (*кәшқылқо, ӧкты тӱ ӧӈкечиқо*), где огонь символизирует силы, получаемые от бога.

Огнем, разожженным на небе богом, считается и молния. Люди обращаются к *Ному* с ласковой просьбой уменьшить огонь.

Лит.: Прокофьева 1985: 134-136; Варк.: 1, 2, 7; Варк.: Прокофьев; Прокофьева 1985: 134-136; Очерки 1993.

АИК

Тӯ [*тӣ*] - ‘огонь, костер’ (Ю)

Т. воспринимался селькупами как живой организм. *Тӯ* - это непосредственно пламя огня, его «тело». Искры *Тӯй сай* - ‘глаза огня’. Дрова - *Тӯй апсот* - ‘еда огня’. Современные селькупы еще хорошо помнят, что Т. в доме надо подкармливать, «чтобы было доброе здоровье», чтобы «сытой была Огня женщина» (см. *Тӯн амба*). Т. ест все то же, что и люди; его можно кормить «хоть хлебом-солью, хоть рыбой-мясом - всё он съедает».

Т. в очаге - это источник тепла и света в селькупском доме. Домашний Т. - суб-

станция мирная, созидательная, организующая семейную жизнь, социальную среду. В южноселькупском фольклоре не отмечено сюжетов, где бы отражалась разрушительная стихия Т. Исключение составляют тексты из шёшкупского ареала, где Т. и воде приписываются функции выразителей воли бога (см. *Ном*), наказывающего людей за непослушание (см. *Ноп няйватпа*).

В целом в селькупском фольклоре и мировоззрении ярко выражена способность Т. быть связующим звеном с иными мирами и пространствами, преимущественно с миром мертвых. Ночью в лесу «та половина» Т., противоположная месту героя, открыта для доступа *лозов* (см. *Лӧсы*) и покойников. Чтобы спастись от их преследования, герою приходится скакать через костер и отбиваться палкой-посохом или палкой-таганом. Т. способен сообщать волю духов: ровное, спокойное горение - к хорошему; дым-треск - жди беды. Явный знак беды - это внезапное затухание Т. («Огонь стал фыркать, задымил и потух»). Т. -единственный, кто реагирует на тайное появление среди живых мертвой души. Внимательные люди обязательно услышат, увидят, почувствуют знаки, подаваемые Т.

Затухание Т. в очаге по сюжету селькупских сказок - это символ конца: например, близкий конец жизни, когда Т. очага, оставленный героем, превратился в уголек, который пытаются сберечь, не дать угаснуть его родители: «Отец и мать толкают уголек с огнем и говорят один другому: ты не погаси этот огонь, его мой сын видел, не погаси…» (см. *Эрен Кыбай Ӣ*); в тексте это - знак конца повествования: «Огонь потух, его дождик намочил».

Т. очага селькупы использовали как средство связи. Если в печи поджечь чистые щепки так, чтобы из трубы пошел светлый дым, и на этот дым в устье печи позвать ушедшего в дальний путь человека или неверного возлюбленного, он обязательно скоро вернется. Так же можно позвать заблудившуюся в лесу корову или коня и даже передать на «тот свет» просьбу умершему, например не приходить больше во сне, и т.д.

Лит.: Костров 1882: 42; Кудряшова 2000; Пелих 1972; Гемуев 1984: 112.

НАТ

Тӯй шӯ [*tūj šū*] - ‘огненный змей’ (Ю; Кеть)

Эти змеи имеют огромный размер, вьются по болотам. Могут превращаться в человека, а могут «взять» человека. Обычно Т.ш. сначала вьётся юлой, затем на его месте появляется высокий белый человек.

Лит.: Пелих 1972: 325.

НАТ

Тӱмы [*tümɨ*] - ‘лиственница’ (С)

Лиственница (наряду с березой и кедром) - священное дерево фратрий Орла (*лімпы*) и Кедровки (*қӧсырӓ*). Помимо трех названных деревьев, у фратрий имеются и другие священные деревья, всего по семь. С лиственницей связано много легенд. Считается, что в толстые дупловатые лиственницы особенно часто попадает молния, так как они служат выходом на поверхность из подземного мира *лозов* (*лӧсы*), которых бог *Ном* поражает молнией. Но одновременно лиственница используется и в качестве убежища от черта: герой повествования прячется на ней от преследования черта, в том числе и на лиственнице, которая появилась на месте воткнутых в чистом месте лука (*ынты*) и лыжных палок.

Основная функция лиственницы - быть каналом связи не только между земным и подземным миром, но и между землей и небом. Лиственница как жертвенное дерево (*қоссыль пӧ*) часто служит

лестницей, по которой шаман поднимается на небо ради спасения души. На ветвях лиственницы сидят кукушки - покровительницы рождений, священные птицы, а «в семи корнях этого дерева семь змей (*шӱ)* оберегают дорогу в Нижний мир от злых духов». Существует примета: если лиственница, которую используют для изготовления люльки новорожденному, будет ломаться, а не гнуться, ребенок умрет.

В южноселькупской традиции ср. *Тӧв*.

Лит.: Прокофьев 1935: 101-109; Очерки 1993; Прокофьева 1961: 62; Варк.: 7; Варк.: Прокофьев.

АИК

Тӯн амба [*тӯn amba*] - ‘огня мать’ (Тым), **тӯка пальчиль имыля** [*тӯka paľčiľ imɨľa*] - ‘огня пламени бабушка (старуха)’ (Таз) (С, Ю)

По данным селькупского фольклора, дух огня, персонифицированный его образ представляется в образе женщины - Т.а. Ни один смертный человек не может взглянуть ей в глаза и остаться в живых. Под ее взглядом все обращается в уголь и пепел.

Когда огонь добывали трением, при помощи ручного сверла *пуры*, то для растопки брали мелкий мусор, остававшийся на берегах после падения весенних вод. Он считался «чистым», так как был принесен рекой с верховьев. С огнем было связано много поведенческих норм и запретов. Огонь кормили едой, которую ели сами, и берегли от оскорбления: нельзя было плевать в огонь, бросать рыбные кости и мусор, выметенный из чума, а также сжигать травяные стельки из обуви. Нельзя было ворошить огонь и тыкать в костер острыми предметами, из опасения поранить хозяйку огня. Над огнем нельзя было сушить женскую обувь и прочие «нечистые» предметы. Нельзя словесно обижать огонь, дабы не рассердить его хозяйку. За непочтительное отношение к огню она строго карала: могла, например, забрать себе ребенка у той женщины, которая ругалась на огонь, если её ребенок обжегся. И, наоборот, каждая мать - хозяйка чума - старалась договориться с Т.а., чтобы та «присмотрела» за малышом в ее отсутствие. Таким образом, Т.а. охраняла огонь и следила за тем, чтобы селькупы бережно и почтительно к нему относились: «Хозяйка огня сказала: «Вы-остяки, топором огонь не рубите, берегите, по-остяцки живите...».

Лит.: Прокофьева 1977; Сказки 1991: 40-43.

АК-М

Тӱсай пор [*tüsaj por*] - ‘головешка’ (С)

Выловленного в проруби вместо рыбы лося (*пӓӽӽы*) шаман пытается убить кулаком. Когда он приносит сохатого домой, его жена (Дочь Солнца) говорит ему: «Зачем живого зверя принес?» И, рубя лося головней, убивает.

Лит.: Варк.: 8.

АИК

Тӯссе сагыӂимбыдыль пӧ [*тӯse sagəžɨmbɨdɨlʼ pӧ*] - ‘обугленное дерево’ (Ю)

Дерево на горе рядом с жилищем царя, отдавшего свою дочь Богатырю-Соболю (см. *Мӓдур шӣ*).

Лит.: Кастрен 1860: 299-301; Castrйn 1855; Katz 1979.

НАТ

Тӱт [*тӱt*] - ‘кал’ (в особенности - собачий, *канат тӱт* или чертов) (С)

Символ нечистоты. Эсхатологические мотивы, судя по сказкам и других уральских народов, являются древними и в селькупском фольклоре. Собачьи экскременты (*тӱт*) ведьма подкладывает вме-

сто пищи чужому мужу, пытаясь поссорить его с женой; ведьма Томнэнка (см.) предлагает питаться собачьим калом черту, который, впрочем, отказывается есть такое блюдо.

В народных текстах герои часто проглатываются животными или чертом. В сказке о *Пучике-Чурыке* (см.) мальчика заглатывает черт, откуда Пучика-Чурыка благополучно выбирается, распоров живот черта ножом, но оказывается весь измазанный чертовым калом.

В сказке о трех братьях рассказывается, как каждую ночь к костру приходил дед, у которого ‘кожа с головой вместе - сплошной лед и кал, кал и лед’. Младшему из братьев, который отмывал старика от грязи, тот дарил волшебные камушки (*пӱ*), сделавшие в конце концов этого брата богатым.

Лит.: Варк.: 3, 4; Очерки 1993.

АИК

Тӱши [*tüšʹi*] - ‘ящерица’ (С)

Традиция селькупов, как и многих других сибирских народов, относит ящериц и лягушек (*томтӓ*) к ‘гадам’, считает их хтонич. животными, как и мышей (*тама*). В сказке о *Томнэнке* (см. *Тӧмнӓӈка*) и *Нэтэнке* (см. *Нӓтӓӈка*) *Томнэнка* (лягушка-ведьма), разорванная надвое двумя бегущими лошадьми, сказала: «Пусть гонят меня (в) гнездо с детьми ящерицы». Ящерицы, как и лягушки, обладают волшебной силой. Так, с их помощью *Йомпа* (см.) мгновенно распялил челнок (ветку-анты). Селькупы верят, что, если ящерица забежала в дом - быть беде (*котырапоқы*). Детям не разрешают брать в руки ящерицу - будут бородавки.

Лит.: Варк.: 4; Прокофьев 1935: 105; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Тытык [*tɨtɨk*] - ‘кедр’ (С)

По словам Е. Д. Прокофьевой, кедр - символ мира мертвых (гроб делали из кедра). Подобно березе (*қӓ*) и лиственнице (*тӱмы*), Т. считается священным деревом. Во время камлания, посвященного лечению больного, шаман прежде всего выясняет, где находится душа больного - в Верхнем или Нижнем мире. Для поиска души в Нижнем мире надо было привязать лоскуток черной материи и черного оленя к кедру, после чего шаман выкрикивал, спрашивая, нет ли души в подземном мире. Черного оленя связывали и валили на землю, переступали через него и затем отпускали. Выяснив местонахождение души, шаман отправлялся за ней в Нижний мир, пытаясь спасти её.

Лит.: Прокофьева 1977: 70; Варк.: 6.

АИК

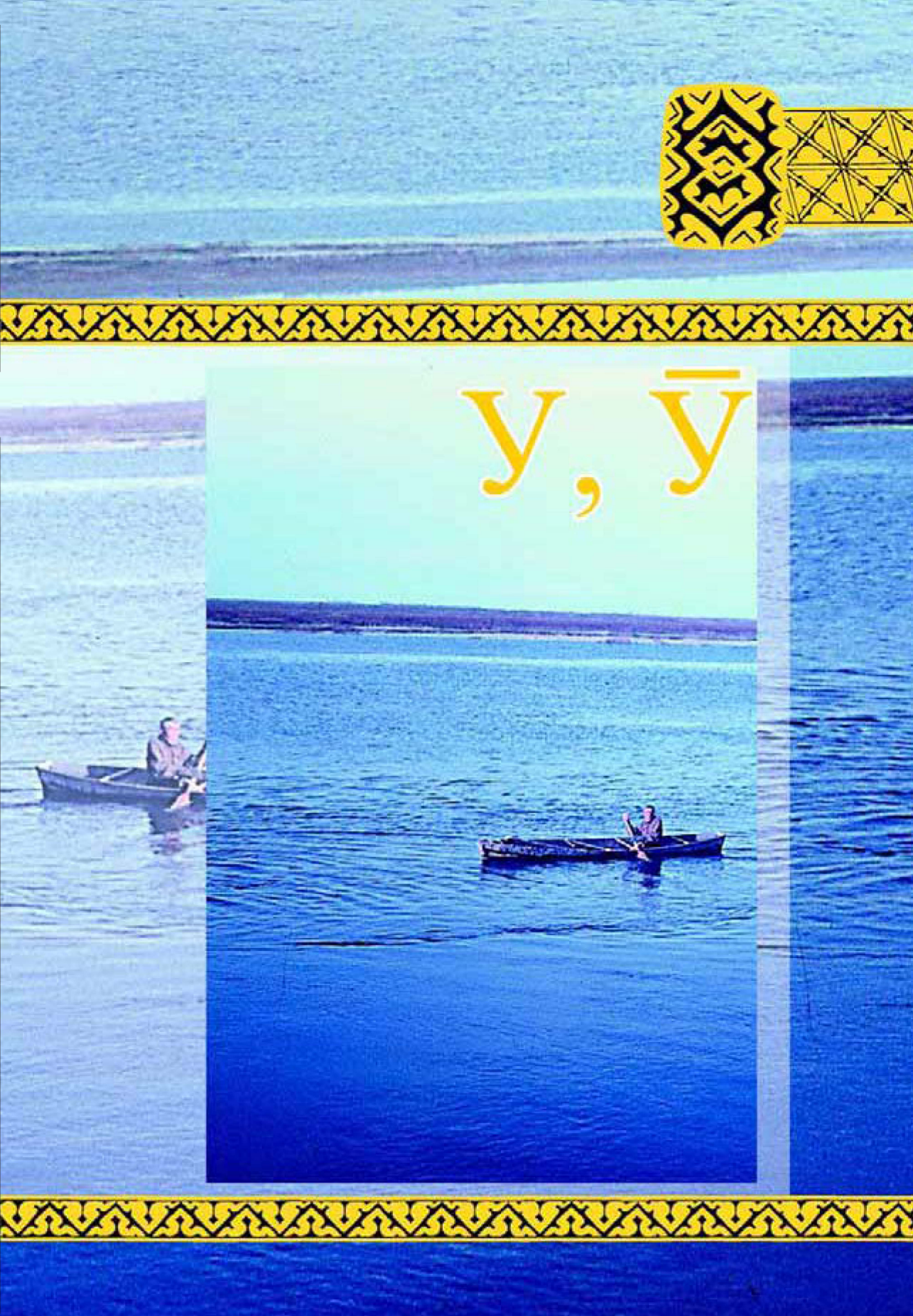
Тэнырпықо [*tɛnɨrpɨqo*] - ‘думать; скучать’ (С)

При описании мыслей шамана этот глагол приобретает дополнительное значение ‘заклинать; задумать нечто, что должно обязательно исполниться’. Подобное мысленное заклинание-гипноз часто коррелирует с выражением ‘по слову-его’: «Он так подумал: «Хоть бы черти-двое задремали. Я прошел бы». По его слову (*ӧтымынты* - см. *Ӧты*) черти задремали. Потом прошел».

Лит.: Варк.: Прокофьев.

АИК

Тяпса-Марга - см. *Ćапса мергы.*



У, ӯ

Уккыр қатыль соққа [*ukkɨr qatɨlʹ soqqa*] - ‘сука с одним когтем’ (С)

Встречаются также с двумя, тремя, четырьмя, пятью, шестью и семью когтями. Это - духи-помощники шамана в его путешествиях. Благодаря им (особенно - благодаря семикогтистой суке, которая облаивает и кусает за пятку черта) шаману удается миновать очередную теснину, где его подстерегали черти.

Лит.: Прокофьев 1935: 108-109.

АИК

Уккыр олыл лӧсы [*ukkɨr olɨlʹ lӧsɨ*] - ‘одноголовый черт’ (С)

Могут быть черти с двумя, тремя, четырьмя, пятью, шестью и семью головами. В сказке, записанной в Усть-Баихе в 1941 г. Л. А. Варковицкой от И. В. Безруких, девушка, опуская в воду косичку (см. *Паӈыш*), ловит одноголового (при последующих бросаниях косички вылавливает соответственно двух-, трех-, четырех-, пяти- и шестиголового) мамонта-детеныша (см. *Кошар*), которого несет к себе в чум. На седьмой раз в чум заходит одноголовый черт, с которым девушка играет, перетягивая косичку, и которого побеждает. В следующие дни появляются 2-, 3-, 4-, 5-, 6-, 7-головые черти, которых она также побеждает.

Лит.: Варк.: 7; Прокофьев 1935: 101-109.

АИК

Ӯготыль квэч [*ӯkotɨl qwɐ̈č*] - ‘древний город’ (Ю; Обь: Ив.)

По воспоминаниям иванкинских шёшкупов, был раньше у их предков древний У.к. «Потом пришла вода. Вода ушла, пришла земля. После земли пришла снова вода. Когда она ушла, всё затянулось илом. И всё. Теперь что в илето найдешь…»

Лит.: Тучкова 2002.

НАТ

Ӯголь қӯла [*ӯkolʹ qӯla*] - ‘предки, древние люди’ (Ю; Обь: Карг.)

Люди раньше были крепкие; они были «сильные богатыри». Все их тело было твердым и блестящим. Они ничего не ели, а только принюхивались к запаху пищи и этим запахом насыщались. У них не было пупа. Их дети появлялись из Плевка Слюны (см. *Вӗлькот*). Затем они стали жить с «земляными» женщинами. Появились люди с пупом - это современные люди. От древних людей современным людям остались только ногти на руках и ногах.

Следующее поколение людей будет еще более слабым. «Они бессильные будут. Одну соломинку семь человек тащить будут».

Лит.: Пелих 1972: 342.

НАТ

Уккыр ӧмтыль лӧсыль қоры [*ukkɨr ɔ̈mtɨlʹ (lӧsɨlʹ) qorɨ*] - ‘однорогий чертов *хор* (олень-самец)’ (С)

Рогов у черта может быть до семи. Один из видов духов-помощников шамана во время его путешествия по Нижнему (или Верхнему) миру. Помогает шаману благополучно миновать *семь теснин*. Обычно однорогий хор не справлялся с задачей задерживать черта, преследующего шамана, как и другие олени, имеющие до семи рогов. Семирогий хор (*сельчы ӧмтыль (лӧсыль) қоры*) забодал черта, утащил водяного и утопил его.

Лит.: Прокофьев 1935: 109.

АИК

Уккыр ӧмтыль сӯрып [*ukkɨr ɔ̈mtɨlʹ sӯrɨp*] - ‘однорогий зверь’ (С)

У.о.с. запряжен в стальную нарту, рог его скребет нижний покров (мездру) неба, а с двух сторон изо рта вырывается огонь.

Лит.: Прокофьев 1935: 108.

АИК

Уккыр сайыль лӧсы [*ukkɨr sajɨlʹ lōsɨ*] - ‘одноглазый черт’ (С)

Чёрт, играющий с мальчиком в карты на щелчки проигравшему в лоб и другие части тела; на лбу у него один-единственный глаз. Благодаря помощи кузнеца (*чоттырыль ӷум*), сделавшего мальчику железное лицо и другие части тела, черт был побежден.

Лит.: Варк.: 1.

АИК

Улӷо [*ulʹγo*] - ‘лед’ (Ю; Чижапка)

Имя персонажа легенды о происхождении оленей. По этой легенде, один старик хотел напиться из проруби, да его за бороду поймал У. Старик пообещал отдать сначала старшую дочь, но её У. не взял, затем Старик пообещал младшую. Тогда У. отпустил Старика. Старикову дочь У. уносит по реке, она громко спрашивает о том, куда ее уносит. Люди, встречающиеся по пути, советовали спросить дальше. Лишь десятый человек ответил, что У. несет её в плохое место, и советовал убежать от У., не оглядываясь назад (обычное правило перехода в различные миры). Так она и сделала. Девушка убежала от У. на высокий берег реки, увидела, что там живет Старуха вся в шерсти. Старуха (см. *Пая*) велела девушке убить ее, шерсть состричь и на болоте бросить, а ее печень (*мӹты*) положить «по ту сторону костра» напротив себя (сакральное место в селькупском чуме). Девушка сделала, как старуха наказала. Шерсть той старухи оленями обернулась, а из печени старушка (*паяльджига*) появилась. Они стали вместе жить.

Лит.: ПМ Максимовой.

АК-М

Ундж [*unǯ*] (Парабель), **унӂу** [*unǯu*] (Кеть) - ‘вошь’ (Ю)

У. нередко фигурируют в бытовых рассказах и сказках селькупов. Болотная кочка (см. *Нярыль ол*) - голова земли, люди вышли из нее, «как вши из волос». Как мелкие звери, и люди вышли из «волос» мха и травы Старухи Земли (см. *Пая*). Аналогично и вши в человеческих волосах воспринимались как законные обитатели головы, ее порождение - тогда как всякого рода жучки были воплощением души (сердца) умерших и должны обитать в ином мире. Таким образом, наличие у героя У. в голове говорит о его принадлежности к реальному миру людей.

У. невидимыми нитями связывают человека с его родственниками. Чтобы узнать на расстоянии, жив ли родной человек, нужно вытащить из головы вошь, перевязать своей волосинкой ее поперек и подвесить. Пока вошь шевелится - жив. О том, что вши отражают состояние человека, говорит следующее сравнение: «Он, поди, сильно испугался, и вши его, поди, тоже умерли».

Кроме того, искать вшей (см. *Унӂу пӗӷылгу*) - акт приятного времяпрепровождения в сказках и в жизни, способ сделать приятное другому.

См. также *Унӂу пӗӷылгу*. В северо-селькупской традиции ср. *Унты*.

Лит.: Пелих 1972; Дульзон 1966а; ПМ Тучковой.

НАТ

Унӂу пӗӷылгу [*unǯu pēγɨlgu*] - ‘вшей искать’(Ю; Кеть, Обь)

Признак доверия, способ доставить приятные ощущения. Обычно существо из потустороннего мира просит поискать героиню сказки у нее в голове вшей. В благодарность затем выполняет волшебным образом трудное задание (см. *Арат Нення*).

Пажинэ-людоедка (см. *Пажынэ*) пользуется доверием Лесной Женщины (см. *Мачын нэйд*) и во время приятного

акта - поиска вшей - убивает ее, ткнув травинкой в ухо.

Лит.: Дульзон 1966: 127, 129, 145.

НАТ

Унты [*untɨ*] - ‘вошь’ (С)

Также *унтырқо*, *унтынирқо* ‘искать вшей’. Помимо буквального смысла, поиски вшей женщиной в голове мужчины считались свидетельством интимных отношений между ними. Именно в таком смысле употребляется данный глагол применительно к женщине из ненецкого рода, предавшей и погубившей мужа-селькупа: Анчикалима ‘в голове военачальника (*мӱтыт олқум* ‘предводитель войска’, букв. ‘войска главный человек’) вшей ищет’. В военной сказке о двух братьях также рассказывается о женщине, зашившей по наущению врагов парку мужа, в которую муж не смог одеться, и был убит. Жена ушла с врагами, ее разыскал брат убитого и увидел: ‘Женщина в голове мужа своего вшей ищет. Мужа ее железная парка наверху лежит’ (расправа с предательницей в таких случаях бывает быстрая и жестокая: женщину убили, на рожон надели и стали жарить). Аналогичная трактовка поиска вшей как наличия любовных отношений сохранилась вплоть до настоящего времени в селькупских сказках; отмечена она также Н.М. Терещенко в ненецком фольклоре.

В южноселькупской традиции см. *Ундж*, *Унӂу пӗғылгу*.

Лит.: Варк.: 3; Варк.: 6; ПМ Кузнецовой 2002; Терещенко 1990: 119.

АИК

Урӆӯк [*urʲʲūk*] (Ю; Кеть)

У. - верхнекетский богатырь, умевший превращаться в утку. У. (имя, возможно, значит букв. ‘сильный клюв’), жил на Кети в местечке *Қаррелōзисоқ* - Нижнего Духа Имеющий Мыс (реальное место с таким названием существует в 1 км к юго-востоку от юрт Урлюковых). Защищал свои земли и свой народ от вторжения иноплеменников, в том числе и от русских казаков. Был неуязвим, так как мог в нужный момент превратиться в утку и улетать домой. Его сын раскрыл пришельцам секрет отца, и утка-богатырь была подстрелена. По другой версии, сын сам убил своего отца по просьбе русских, выстрелив в него из лука. Позже соплеменники не простили сына-предателя и расправились с ним (утопили в реке). От богатыря У. ведут свои родословные селькупы Урлюковы.

Лит.: Дульзон 1956.

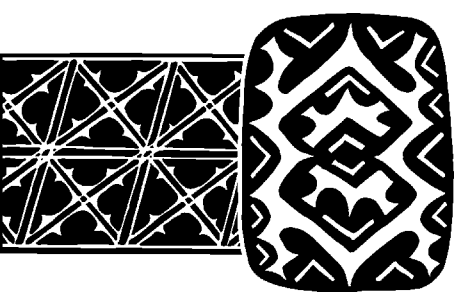
НАТ

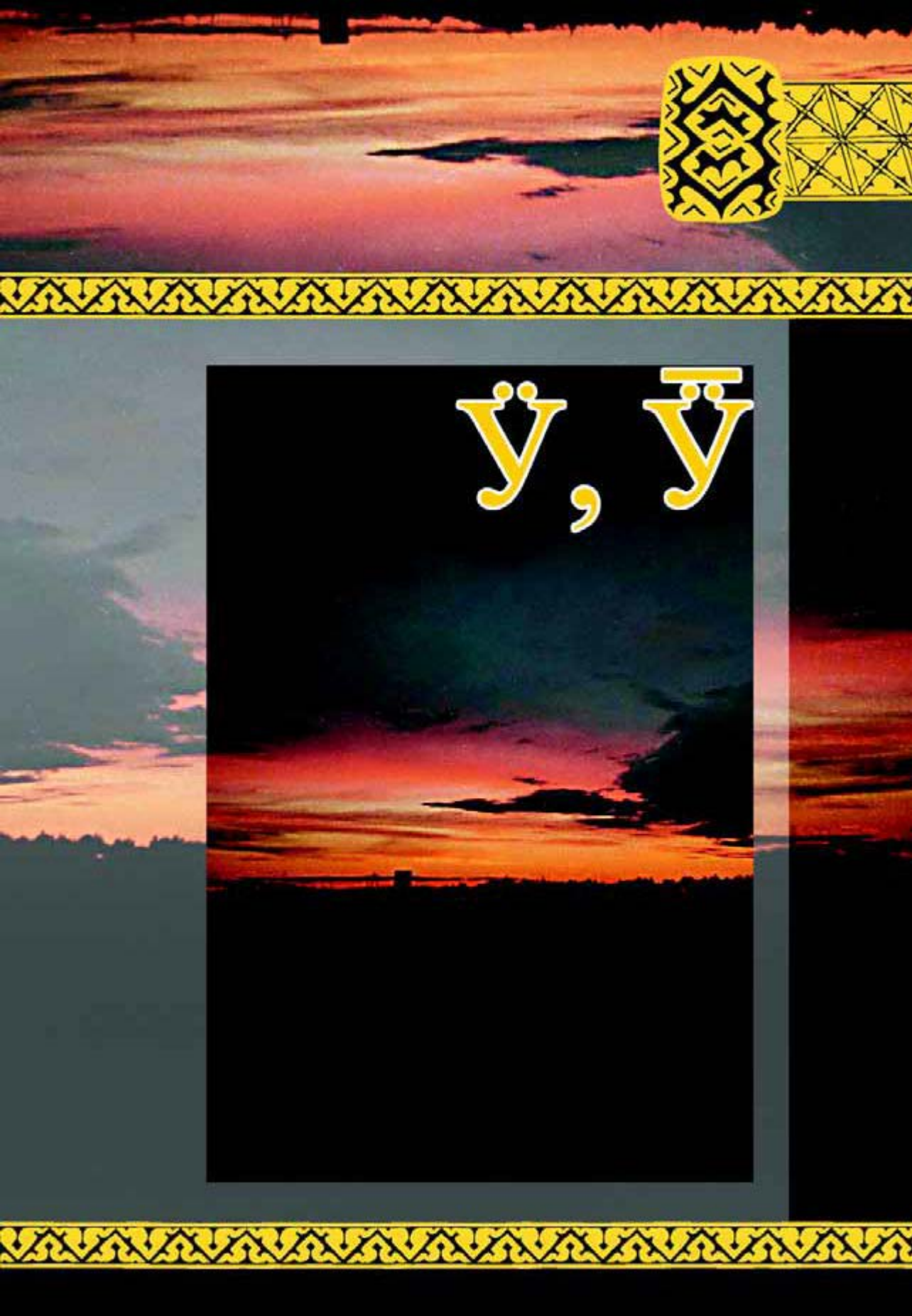
Урья [*urja*] (Парабель)

Богатырь с р.Урья, лев. притока Парабели. Воевал с соседями, защищая свою землю. Память о нем сохранили селькупы Соиспаевы.

Лит.: Тучкова 1996: 71.

НАТ




ӱ, Ӳ

Ӱдыйӷул лӧз [*üdi̯jγul lōz*] (Тым), **ӱтӷыл лӧ** [*ütγi̯l lō*] (Парабель) - ‘водяного народа дух’ (Ю)

Сверхъестественное существо, персонаж селькупских мифов, способное принимать человекообразный вид, живет в воде или возле воды в балагане, сделанном из рыбьих шкур и чешуи, имеет власть над рыбой, поэтому рыбаки задабривают его приношениями (жертвами). Тымские селькупы обычно угощают водяного рыбой из первого улова: для него наливают уху в отдельную чашку и зовут отведать. Во время «еды» с ним стараются поговорить, в этот момент У.л. просят давать больше рыбы, объясняют, что надо кормить семью. Обычно У.л. благоприятствует рыбаку, трудится вместе с ним, но иногда пугает человека, может долго «водить» у воды, сбивать с пути, однако затем отпускает. Люди приносят ему в жертву лоскуты материи, которую привязывают около рыболовных угодий или бросают деньги, когда плывут по воде. За плохие приношения У.л. может наказать рыбака, не дать ему рыбы и даже забрать себе душу.

Человеку У.л. показывается редко. Если общаться с У.л. можно практически на каждой рыбалке, то возможности непосредственно «увидить» У.л. люди удостаиваются крайне редко. Иногда он выныривает из воды и кричит протяжно: «Эээй, ээй!». Если рыбак остановится на ночлег около балагана У.л., то тот не даст ему ночью спать, будет лаять, как собака, или звать его за собой. Если рыбак послушается и пойдет за ним, то может исчезнуть навечно.

С У.л. мужики иногда играли в карты на деньги на берегу реки вечером. У водяного деньги белые, он их в шапку кладет. Мужик должен с собой петуха взять, чтобы утром петух закричал и испугал водяного. Тогда У.л. убежит, а деньги останутся мужику.

У.л. обычно помогает человеку, доброжелательно к нему относится. Но за плохие приношения может не дать рыбы. Приношения для У.л. обычно развешивают около рыболовных угодий.

Аналогичные функции выполнял дух *қвэлыль лōз* ‘дух рыб’.

Лит.: Ураев 1994: 75-76.

НАТ, АК-М

Ӱдытпӧ [*ӱ̄di̯tpō*] - ‘тополь’ (Ю; Парабель, Обь: Ив.)

Если на Парабели тополь считают «двуличным деревом», так как «со временем он перерождается» и «от тополя приходят болезни»; то в Иванкине на Оби считают тополь, как и кедр, «богатырскими деревьями». «Сколько погибнет этих деревьев, столько погибнет и людей на земле».

Лит.: Тучкова 2002.

НАТ

Ӱкашка - ‘счастливчик’ - см. *Ӱкы*

Ӱккы - ‘шапка’ (Ю) - см. *Ӧӷ*

Ӱкы [*ükі̯*] - ‘шапка’ (С)

Выражение *ӱкысӓ чӭлымпа* [*ükі̯sä ćēli̯mpa*] ‘в шапке (букв. шапкой) родился’ (то есть родился счастливым). Тот же смысл имеет слово *ӱкашка* [*ükaška*] ‘счастливчик; родившийся в сорочке’ (< *ӱкы* ‘шапка’+ суффикс *-ашка*).

Данным словом обозначается гало - оптическое явление в виде белых или радужных кругов около Солнца и Луны, возникающих в результате преломления и отражения световых лучей кристаллами льда в верхних слоях атмосферы. По образному выражению селькупов, «солнце надело шапку и рукавицы (*нопы* - см.)». Прокофьев запечатлел данное определение в рисунке, где дан «круг вокруг солнца и два ложные солнца по бокам».

Лит.: Варк.: Прокофьев; ПМ Кузнецовой 2002

АИК

Ӱл лӧсыль ӛты [*ül lōsi̯ľ ēti̯*] - ‘водяное чертово стойбище’ (С)

Чертово стойбище в Нижнем мире находится в северном направлении. По водной шаманской дороге шаман огибает семь чертовых стойбищ.

Лит.: Варк.: 4.

АИК

Ӱт [*üt*] - ‘вода’ (С)

Одна из первостихий мироздания. Одновременно это и граница между мирами (Средним, земным и Нижним, подземным). Вода соединяет Нижний мир со Средним, поэтому в ней может водиться нечисть (*лӧсы*), и, с другой стороны, она дает пищу людям.

Соединение этих двух начал (губительных и живительных) приводит к представлению о том, что вода может быть живой (*илынтыль ӱт*) и мертвой (*ӄупыль ӱт*). Герой сказки побеждает змея (*шӯ*), унесшего у царя его дочь, благодаря тому, что обманным путем (поменяв местами бочки) пьет живую воду, а змей - мертвую, в результате чего ослабевает и оказывается побежденным.

По состоянию воды в реке (напр., если вода плещется) можно узнать о приближении врагов, плывущих на лодках по реке.

Вода - один из основных путей, по которым путешествует шаман в поисках души больного (см. *Ӱтыль сомпыль кы* - букв. ‘водяная поющая река’).

Лит.: Варк.: 3; Очерки 1993.

АИК

Ӱтӄыль нӗгум [*ütqi̯ľ nēγum*] - ‘водяная женщина’ (Ю; Кеть)

Ее можно увидеть летним утром на берегу. Обычно У.н. тихо сидит у воды, а её длинные косы лежат на земле. Если она видит людей, то ныряет в воду.

Лит.: Пелих 1972: 327.

НАТ

Ӱтты вэтты [*ütti̯ wɐ̄tti̯*] - ‘радуга’, букв. ‘весенняя дорога’ (С)

Данное название радуги объясняется обычаем весной «на радугу (в сторону радуги) махать коробицей, чтобы половодья летом не было». Иначе говоря, радуга весной предвещала большое половодье, которое следовало предотвратить указанным способом (см. также *Нӯн таӈкы*).

Шаман во время камлания поднимался по лестнице на небо, куда вместе с ним отправлялись небесные крылатые звери-птицы (*нун тӯсымыль сӯрып*). Шаман доходил по лестнице до радуги, которая перед ним расступалась, он проходил на небо, и радуга за ним снова смыкалась. По другой версии, радуга - это мост, соединяющий землю и небо, на котором находятся тучи. На одной из них лежит лук *Ия* (см. *Ынты*, *Ӣ*, *Ӣя*). Тень от лука с земли и воспринимается как радуга.

Лит.: Прокофьева 1961: 58; 1976: 108; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Ӱтыль сомпыль кы [*ütɨľ sompɨľ kɨ̯*] - ‘водяная поющая река’ (С)

Это шаманская дорога (*тӛтыпыль вэтты*), по которой путешествует шаман во время своих камланий. Л. А. Варковицкая записала от С. П. Кусамина на Баихе в 1941 г. текст камлания шамана, в котором рассказывается о путешествии шамана в подземном мире. У.с.к. течет на восточной стороне Нижнего мира; она огибает семь чертовых стойбищ (см. *Ӱл лӧсыль ӛты*), находящихся на севере. По

ней шаман прибывает в землю мертвых, пытаясь вернуть на землю тень (душу), украденную у человека, и оживить её.

Лит.: Варк.: 4.

АИК

Ӱтыт паткуль нӓб [*ütɨt patkuľ ńāb*] - ‘поганка (птица), сиб. *кинярка*’ (Обь: Ив.)

Вместе с куликом У.п.н. собирала птиц на битву с Лебедями с Черными Клювами и Черными Краями Крыльев (см. *Тиӈгла сеӷы пуджесэ ай сеӷы туллат ӯгысэ*). У.п.н. так торопилась, что застряла между кочек, зацепившись за корни головой. Пока она голову выпутывала, лапки поранила. Так и остались у нее навсегда лапки и глаза красными, а на пораненной голове появились красные перышки.

Лит.: Кудряшова 2000: 225-226.

НАТ

Ӱтыт сӯрут [*ütɨt sūrut*] - ‘водные птицы’ (Ю; Обь: Ив.)

У.с. - «местные птицы», воевали с Лебедями с Черными Клювами и Черными Краями Крыльев (см. *Тиӈгла сеӷы пуджесэ ай сеӷы туллат ӯгысэ*), прилетевшими из чужих земель.

Лит.: Кудряшова 2000: 225-226.

НАТ

Ӱччуга шӯль ӓмдыль қōӈ нэ̄ ай мендель шӯль қōӈыт пайа [*üčču̇ga šūľ ämdɨľ qōŋ nē aj mendeľ šūľ qōŋɨt paja·*] - ‘молодая змеиная царевна и старая царица змей’ (Ю; Обь: Ив.)

Молодая змейка полюбила охотника *Сурайну*, попавшего в царство змей, и решила его ужалить, чтобы навсегда оставить его у себя. Но старая царица-змея разгадала умысел молодой, быстро оказалась она между ней и охотником, а затем оттеснила молодую змею и поползла вперед, огладываясь на человека. Он пошел за ней и вышел на человеческую тропу.

Лит.: Кудряшова 2000: 227.

НАТ


X

Хāг āмдəлькоп [*hā̄γ āmdəl′qop*] - ‘Чёрный Царь’ (Ю; Парабель)

Герой текста одноименной сказки, хозяин страны на берегу моря, отец трёх дочерей, родивших ему внуков от Человеческой Головы с Бородой до Пупа, лежащей на золотой тарелке (см. *Қӯн Ол Умдыдыт Шӧлен*, *Хāг āмдəльқот нāгор нӯӌка*). В его доме было двенадцать комнат и двенадцать дворов, полных лошадей.

Лит.: Дульзон 1966: 97-158.

НАТ

Хāг āмдəльқот нāгор нӯӌка [*hā̄γ āmdəl′ qot nāgur nūčka*] - ‘три внука Чёрного царя’ (Ю; Парабель)

Х.а.н.н. - *Степан Сареич*, *Але(к)сей Сареич*, *Иван Сареич* (*Сареич* - от рус. *Царевич*) - герои сказки «про Черного Царя» (см. *Хāг āмдəльқоп*) - три брата-молодца богатырской силы. Каждый выбирает себе своего коня (обычные кони их выдержать не могут) и свою дорогу. Младший проходит через подземный мир и попадает в чужое царство, где ему пришлось бороться с Трёх-, Шести- и Двенадцатиголовым Змеем (см. *Нāгор олəл шӯ*, *Муктэт олəл шӯ* и *Шетэгойгвет олəл шӯ*). Он побеждает и в награду получает в жены царскую дочь, но затем проигрывает в хитрости Косматой Старухе Верхом на Коряге (см. *Варшыл олыл пайа караӷыт пāрыт*) и оказывается у неё в плену. Его выручает старший брат. Вдвоем они ищут среднего брата, находят его в яме, куда он был коварно сброшен тремя женщинами (средний брат женился на одной из этих трех сестер), и все вместе они возвращаются домой к Черному Царю и своим матерям - трем дочерям Черного Царя.

Лит.: Дульзон 1966: 97-158.

НАТ

Хай ньāрӷ [*haj ńarγ*] - ‘рябина’, букв. ‘красный глаз’ (Ю; Парабель)

Дерево, дающее свет в темноте. Отгоняет злых духов, тем самым защищает человека.

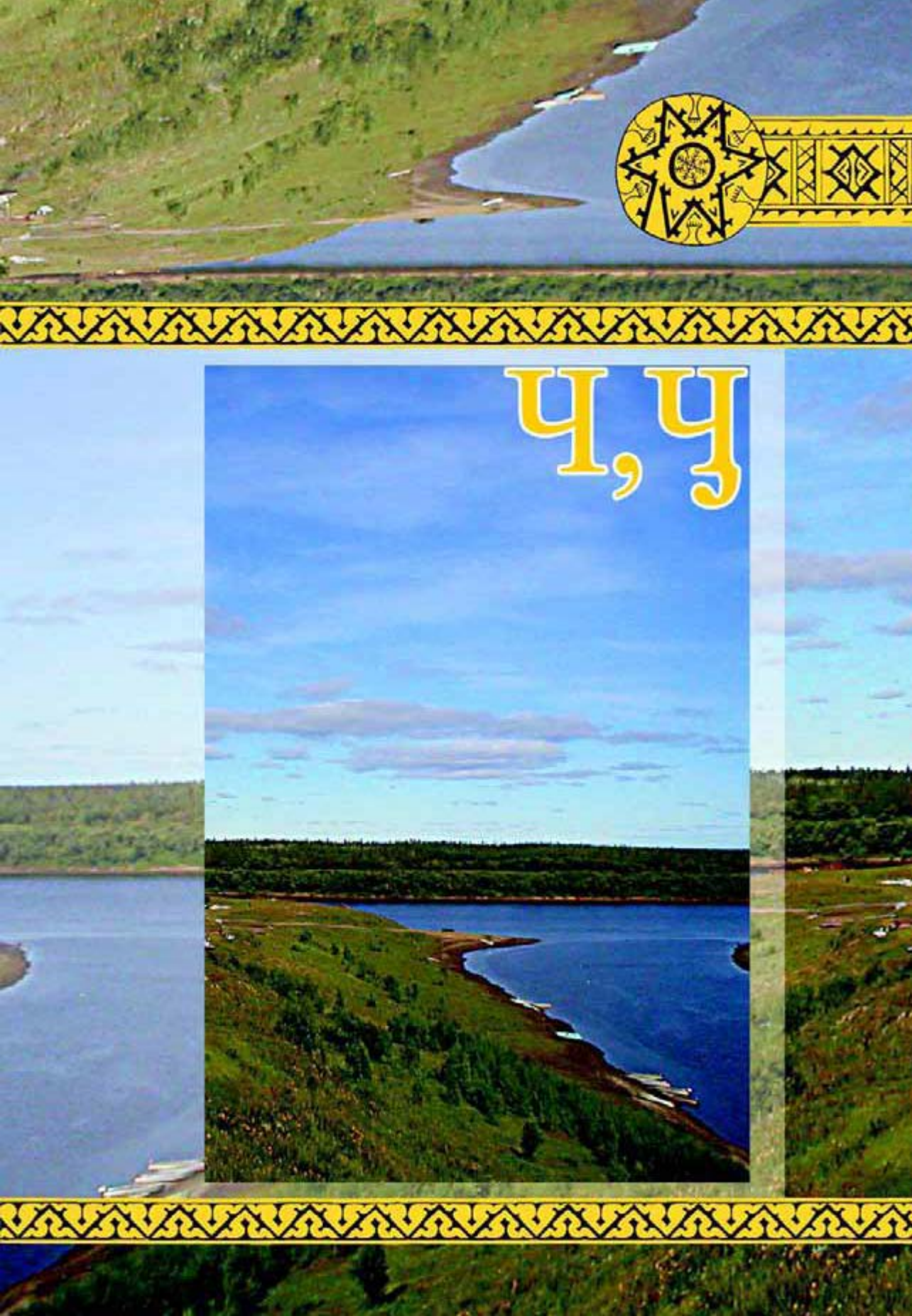
НАТ

Холак [*holak*] (Парабель), **соллаӈ** [*sollaŋ*] (Кеть) - ‘черпак, ложка’ (Ю)

С помощью Х. муж пытался заставить заговорить свою немую жену: спрятал его и ждал, что она спросит: «Где черпак?». Но она молча помешала кипяток правой рукой и исчезла (см. *Чӯт ылӷыт арат нē̄*).

Лит.: Пелих 1972: 321.

НАТ


प,पु

Ч

Ча - см. *Чіӈкы*

Чары [*ć́arį*] - ‘голос, звук’ (С)

Нетривиальной особенностью голоса в селькупском фольклоре следует признать способность перемещаться в пространстве в отрыве от своего обладателя. Так, *Ая* не удивляется, услышав голос бабушки у сооружения, которое он сам принимал за берлогу и где, по его понятиям, бабушки быть никак не могло. *Ая* делает вывод, что бабушкин голос прикатил к мнимой берлоге вслед за ним.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 3.

ОАК

Чвэ̄чы [*čwę̄čį*] (Обь: Ласк.), **ӌвэ̄ӌ** (Парабель), **чвэччы** [*čwęččį*] (Кеть) - ‘земля-суша; место, где живут люди; мир, страна, земное пространство’ (Ю)

Мох (Парабель: *чьумб*, Кеть: *ӷ́тюмбы*) и трава (Парабель: *ньӯдж*, Кеть: *ӈ́ӯжы*) - это волосы матери-земли (см. *Пая*), они воспринимались селькупами как неотъемлемое качество земли, её составляющее вещество, поэтому под понятием «земля» они подразумевают прежде всего песок, глину и мох-траву в их совокупности, а не чёрный плодородный слой почвы (гумус, перегной), с которым ассоциируется в сознании русскоговорящих людей слово *земля*.

Земля-пространство как совокупность её протяжения в длину (Кеть: *ӷ́то̄мбы*) и ширину (Кеть: *ча̄нӂы*) теснейшим образом была связана у южных селькупов с представлением о мужском и женском началах. Даль (вперед по горизонтали), постепенно и незаметно переходящая в высь (вверх по вертикали), воспринималась как ориентир для мужчин, а ширь (распростертость) отождествлялась с женским началом. Иносказательно эту оппозицию отражает фольклорное и бытовое противопоставление «пташки, воробышка» (Кеть: *сӱнд́ыкка*, см. *Чьӱнджека*), т.е. мальчика, и лягушки (Кеть: *ча̄мӂе*) - девочки.

Лит.: Алатало 1998; Castrйn 1860: 268; ККИХ 1993: 171; Быконя 1995: 193; Тучкова 1999, 2002.

НАТ

Чвэччын қэ̄ды [*čwęččį̄n qę̄dį*] - ‘Земли Хозяин’ (Ю; Кеть)

Ч.к. - верхнекетский богатырь-старик. Имел жену и трех сыновей, два из которых ушли и не вернулись, а третий - Младший Сын (см. *Кыбай ӣде*) - пошел их искать. Пока сыновья отсутствовали, родители подрались из-за огня и затушили его, что расценивается как знак беды и конца (см. *Тӯ*). Сыновья вернулись с невестами, и каждый ушел на свой мыс. Так появились священные богатырские мысы на Кети - мыс *Куршу,* мыс *Пачья-Макка* около Лукьянова и мыс *Пынгри-Мочалду* около Урлюкова.

Ч.к. может принимать и облик Селезня (см. *Са̄ӈгод́е*). Имеет трех сестер. Обитает на Чистой Земле (см. *Ӈ́урба̄лбыль ӷ́ӯ*), путь к которой пролегает у Горы с Семью Уступами (см. *Сэ̄лд́у қэ̄т па̄ри*). Живет в избе. Приходит домой в образе ветра-бури. Он «много людей собрал». Младший Сын (см. *Кыбай ӣде*), ушедший искать своих старших братьев, победил Ч.к., раздобыв с помощью щуки и бобра (или выдры) его яйцо, хранившееся в дереве (дубе). Победа досталась хитростью: обессиленный Селезень стонет и просит отдать яйцо. Младший Сын обещает кинуть яйцо в рот Селезню, а сам «по лбу ударил этим яйцом, селезень этот сразу погиб, как снег стал».

Убив Ч.к., *Кыбай ӣде* женил своих найденных братьев на сестрах богатыря (см. *Чвэччын қэ̄дыт неӈ́ӈ́ала*).

Лит.: Гемуев 1984: 145-146; Пелих 1972: 345-347.

НАТ

Чвэччын қ̄дыт неӈ́ӈала [*čwęčč̮ĭn qę̄dĭt neӈ́ӈala*] - ‘сёстры Земли Хозяина’ (Ю; Кеть)

Ч.к.н. помогают Младшему Сыну (см. *Кыбай ӣде*). У одной из них он останавливается на ночлег по дороге в поисках своих старших братьев. Утром она дает ему «всякого печенья (калачиков)», с помощью которого *Кыбай ӣде* смог поймать коня, умеющего прыгать ввысь (см. *Кыбай ӣден кӯнды*); а также «денежную узду», которой он подчинил себе этого коня. Она же указывает ему путь к Горе с Семью Ступенями (Вершинами) (см. *Сӗлдӯ қ̄т пӑри*), откуда можно попасть в Чистую Землю (см. *Ӈурбӑлбыль ӯ*), где обитает *Чвэччын қ̄ды*.

Другие две сестры живут вместе с богатырем *Чвэччын қ̄ды*. Они также помогают *Кыбай ӣде* - прячут его от богатыря (в сундук, в ящик с посудой), учат, что нужно сделать, чтобы его победить. После смерти *Чвэччын қ̄ды* они становятся женами найденных старших братьев героя, и все вместе они возвращаются домой к родителям *Кыбай ӣде*.

Лит.: Гемуев 1984: 145-146; Пелих 1972: 345-347.

НАТ

Чвэчынзыди-чага-пайа [*čwęčĭnzĭdi čaga paja*] (Чижапка), **чӑ̄ға пайа** [*čӑ̄ya paja*] (Парабель) - см. *Шӗ̄га пая*

Чӗ̄лы [*čʹ̆ē̆lʲ̆*] (Тым), **тӗ̄лы** [*tʹ̆ē̆lʲ̆*] (Обь: Ив.) - ‘Солнце ’ (Ю)

На Тыму Солнце воспринимается в женском облике. Ч. (она) собралась выйти замуж за Луну (он), но старуха *Лӧ̄*, пришедшая из-под земли, стала оспаривать выбор. Они подрались и разорвали Луну пополам. Ч. досталась сторона без сердца, и она сделала из этой половины себе мужа. Поэтому Луна светит тускло и то исчезает, то появляется вновь. *Лӧ̄* также из своей половины сделала себе мужа, и в подземном мире поэтому тоже есть свет.

В обском варианте Т. - мужчина, небесный брат Месяца (см. *Арет*), они - дети Земли и Неба. Три самых коротких дня в году - время, когда Т. спит: раз в году оно выспаться должно. Спит Т. в глубоком земном ущелье. Чёрный Ворон (см. *Куле*) сторожит его сон. Затем Т. просыпается - как заново рождается. Родившись, оно получает от родителей только свет, но нет в нем огня. Лишь через 40 дней получает оно от Земли искру огня. Тогда оно «встанет на ножки» и начинает греть. Начинается весна. Т. силу набирает, мужчиной становится. Признак мужания Т. - таяние снега и льда: Т. дает жизнь воде, оживляя ее «силой огня своей матери Земли».

Существует запрет смотреть на Солнце. Только предсказатели могли смотреть на светило и начинали видеть события, отстоящие во времени или пространстве.

См. также *Ираты*.

Лит.: Ураев 1994: 77; Кудряшова 2000: 236-237; Гемуев 1984.

НАТ

Чӗ̄лыт (чӗ̄лынты) ***ӧ̄мтыль қок*** [*čʹ̆ē̆lĭt* (*čʹ̆ē̆lĭntʲ̆*) *ə̄mtʲ̆lʹqok*] - ‘царь солнца’ (С)

Герой сказки, записанной Г.Н. Прокофьевым, царский сын (*Ӧ̄мтыль қон ӣя)* борется с царем солнца. Царь солнца передвигается по воздуху: собираясь взлететь, он шевелит руками, и руки его покрываются перьями. В борьбе с царем солнца герою помогает его жена, дочь царя ветра (*Мэркыль ӧ̄мтыль қон нӓля*), которую он получил, разгромив войско ее отца.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 5, 8.

ОАК

Чӗлытыль қу [*čʹēlitʲiʲlʹ qu*] - ‘луч солнца’, букв. ‘солнечный стебель’ (С)

Илынта Кота (см.), ведавшая рождением людей, посылала на землю с первыми лучами на кончике луча душу человека, который должен был в этот день родиться; там, где луч касался земли, рождался ребенок. Е. Д. Прокофьева зафиксировала и другое мнение о рождении человека на земле: с первого круга неба *семь солнечных людей-лучей* спускаются на землю (видимо, по лестнице, ведущей на небо), неся начало новой жизни.

У селькупов имеется тамга, обозначающая солнце. Солярный знак – диск солнца, изображаемый иногда с лучами, иногда без них, играл столь же важную роль, как и священное дерево. Тем не менее однозначного, бесспорного изображения солнца нет, и один и тот же знак трактуется одними исследователями как знак солнца, другими - как изображение паука (*поққыля кыта*). Иногда этот знак, понимаемый как знак паука, указывает на принадлежность тамг некоторым этническим группам южных селькупов.

Лит.: Прокофьева 1961.

АИК

Чи [*čʹi*] - ‘котел’ (С)

Котел - важный предмет в селькупской мифологии. Он наделен свойствами живого существа (сам может повеситься на огонь); символизирует семейную жизнь (жена - это ‘человек для котла’, стряпуха). Котлы подразделяются на простые и жертвенные. Жертвенный котел (*қоссыль чи*), по одной из версий, был изготовлен *Ичей* (см. *Ича*) из пятки (*ылты*) своего безносого товарища и превращен затем Ичей в медный («кольцо пожевал, сплюнул - котел медным стал»).

Лит.: Варк.: 5; Очерки 1993.

АИК

Чиӈг [*čʹiŋg*] (Кёнга), **ʹтыӈги** [*čʹiŋγi*] (Кеть), **тиӈг** [*tʹiŋg*] (Обь: Ив.) - ‘лебедь’ (Ю)

Лебедь - существо «человеческого рода». Его не убивают и не едят. Считают, что Ч. раньше был женщиной («у лебедя месячные, как у женщины, есть»). Однажды она потеряла рукавицу и стала птицей-лебедем. Стойким является убеждение, что если кто-то случайно подстрелит Ч., то он никогда больше не будет иметь счастья в семейной жизни.

На Оби (Ив.) отмечено иное отношение к этой птице. Лебеди воспринимаются как злые птицы-захватчики местных озёр и притеснители «водных птиц» (см. *Тиӈгла сеӷы пуджесэ ай сеӷы туллат ӯгысэ, Ӱтыт сӯрут*). Ярко выражена их связь с теплом и солнцем (см. *Ирай тиӈг*). Связь лебедя и солнца отмечена и в сюжете о Дочери Солнца (см. *Чьӗлын нӗ*), когда она, пускаясь в погоню за Дочерью Земли (см. *Чьӯн нӗ*), превращается в лебедя.

Лит.: ПМ Пелих; ПМ Тучковой.

НАТ

Чінты (**ынтыт чінты**) [(*ɨntɨt*) *čʲɨntɨ*] - ‘(лука) тетива’ (С)

В сказке в выражении *Тат ынтынты чінты моқынӓ қәнтыллӓ имыланты толлӓтқо миты!* ‘Ты тетиву лука своего, назад отнеся, бабушке для пояса отдай!’ передано презрение к богатырю, отказывающемуся идти воевать. Луками измеряют количество трупов врагов и своих воинов, павших в битве и сложенных после ее окончания на нартах: «Тех убитых людей луки так видны, будто солнце всходит», т.е. луков, взятых у убитых и положенных на нарты, так много, что кажется, будто верх кучи находится на высоте восходящего солнца.

См. также *Ынты*.

Лит.: Варк.: 3.

АИК

Чіӈк - см. *Чіӈкы*

Чіӈкы [*ӵ̌і̯ӈкі̯*] - ‘лебедь’ (С)

Существует легенда о появлении лебедей, в которых превратились богатырь (*мӧтыр*) *Чіӈк* и девушка *Ча*, полюбившие друг друга. Братья хотели выдать *Ча* замуж за злого *Секуллы* и убить *Чіӈка*, но когда они подстерегли влюбленных на озере, поднялся ветер, засверкали молнии, полетели желтые листья и пошел снег, а с озера поднялись высоко в небо и полетели на юг две прекрасные белые птицы. Братья и *Секуллы* забегали по берегу, закричали, замахали руками и превратились в ворон (*кэрӓ*). С тех пор там, где живут селькупы, появились осень (*ара*) и зима (*кэ*).

По представлениям селькупов, лебедь понимает речь человека. Как отмечала в свое время Е. Д. Прокофьева, «почитание лебедей сохранялось в 20-е годы нашего века. В 1926 г. мы были свидетелями встречи селькупским населением прилета первых лебедей (видимо, в поселке Янов Стан Туруханского края, по административному делению того времени, где работали Г.Н. и Е.Д. Прокофьевы). Эта встреча походила на светлый праздник. Все вышли из жилищ, брызгали вверх кто вином, кто чаем, кто водой, и все подражали лебединому крику. И лебеди услышали возгласы, сделали «приветственный круг» над поселком. Лебедей никогда не убивали. Нарушителей строго наказывали».

Лит.: ПМ Кузнецовой; Прокофьева 1976: 118.

АИК

Чічыка [*ӵ̌і̯ӵ̌і̯ка*] - ‘птичка’ (С)

Данное слово, означая любую маленькую птичку, связано с многочисленными приметами, которые складывались у селькупов на основе наблюдений над поведением людей и животных и в которых фиксировались повторяющиеся взаимосвязи каких-то событий. Обычно изначальное соотношение причины и следствия забывалось, но развивалось суеверное представление о том, что должно случиться, какая участь ждет человека. Наиболее стойким является поверье, что птичка, влетевшая в дом, - предвестник несчастья (*ӄоштыль ӓты таттӓнтыты* ‘плохое известие принесет’). Это может быть и конкретная птичка: трясогузка (*сэ̄ры* / *патыль чічыка*), ласточка (*пырӣпы*). С кем птичка, залетев в дом, сядет рядом, тот человек и умрет.

Среди лесных птичек тоже есть птицы, приносящие беду. Одна из них - злой крылатый дух в обличье птички-невидимки (см. *Патыя*), другая зовется *сыча* и, возможно, также является злым духом. *Сыча* свистит, как человек; идущий по лесу человек слышит ее то с одной, то с другой стороны и сбивается с дороги, иногда так и пропадает в лесу. Когда раздается свист птички, надо перечислять имена всех родственников; на произнесении чьего имени свист прекратится, тот родственник умрет. В этом случае необходимо ругать *сычу*, а выйдя из леса, что-нибудь бросить, что должно символизировать отлет птицы в лес. Одновременно следует говорить: «*На торӓ ӓлпӓмыт ӄӓнтаны*» ‘Эта беда стороной пройдет’. Отсюда и название этой птицы - ‘птичка, беду приносящая’.

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Чоин олы [*ӵ̌оин оӀі̯*] - ‘суковатый пень с корнями на поверхности земли, коряга’ (С)

Место обитания нечистой силы. В сказке о *Томнэнке* и *Нэтэнке Нэтэнка*-младшая похоронила брата у подножия

пня, засунув умершего под корягу (см. *Нätäӈка*).

Лит.: Варк.: 4.

АИК

Чоӈä [*čʹoŋä*] (С)

Волшебная птица, вынесшая *Ӣ* (см.) из Нижнего мира, куда тот спустился вслед за поверженным чертом и где его бросили, обрезав спасительную веревку, его Безносый и Безухий товарищи. *Ӣ*, сидящий на птице Ч., должен был все время бросать ей заготовленные в дорогу куски утятины и поить её водой, чтобы у нее не иссякали силы. Когда к концу пути запасы еды у *Ӣ* кончаются, он скармливает птице икру своей ноги. Когда, прилетев в мир людей, птица предлагает *Ӣ* спрыгнуть с неё, а в ответ слышит, что он не может встать, ибо отдал ей мясо собственной ноги, птица срыгивает съеденное мясо, прикладывает его к ноге *Ӣ*, и оно мгновенно прирастает, а рана затягивается.

Лит.: Варк.: 47.

ОАК

Чоры [*čʹorɨ̈*] - ‘кровь’(шаман.) (С)

Так селькупские шаманы называли иносказательно (на «шаманском» языке) кровь.

Лит.: Прокофьева 1949.

АК-М

Чөттырыль қуп [*čʹɔ̈ttɨrɨ̈lʹqup*] - ‘кузнец’ (С)

Поскольку железо (*кӓсы*) считалось у селькупов воплощением силы, изготовитель железных предметов, кузнец, не мог не восприниматься как один из источников этой силы. Записанный на Нижней Баихе фольклорный сюжет рассказывает о том, как Ч.к. помогает селькупскому мальчику, выгнанному отцом из дому за картежный проигрыш (мальчик отдает всю имевшуюся у отца рыбу), противостоять своему невольному картежному партнеру - одноглазому черту (*лӧсы*) и в конце концов одержать над чертом победу. Ч.к. последовательно снабжает мальчика изготовленными им железным лицом (*кӓсыль вәнты*), железным молотом (*кӓсыль сӧлы*), железной спиной (*кӓсыль моқал*), железными рукавицами (*кӓсыль нопы*) и железным отцом (*кӓсыль әсы*), что позволяет мальчику избавиться от навязчивого партнера.

По данным Е. Д. Прокофьевой, в верховьях мировой (шаманской) реки жили небесные Ч.к., которые ковали подвески для шаманского бубна (см. *Илäптықо*, *Нуӈа*).

Лит.: Прокофьева 1961; Варк.: 11.

ОАК

Чӯғыль лӧз [*čʹūγɨlʹ lʹōz*] - ‘земной (подземный) дух’ (Ю; Тым)

Название помощников высшего злого существа *Лӧ* в иерархии духов тымских селькупов. Ч.л. обитают под землей с семьями и подчиняются *Лӧ*. Ч.л. плодятся, как ягода, но, кроме того, ими могут стать люди, если имеют сильную веру в *Лӧ*. Деятельность Ч.л. направлена во вред человеку. Защитником людей от них является *Нол* (см. *Ном*), который преследует Ч.л. и убивает их молнией. Ч.л. прячутся в деревьях, людях, поэтому бывает, что *Нол* целится в деревья и людей.

При знакомстве с христианским учением тымские селькупы представляли себе в качестве Ч.л. иудеев, распявших Христа.

Лит.: Ураев 1994.

АК-М

Чудь ‘чудь’ (из рус.) (Ю; Обь: Ласк.; Нарым: Тюхт.)

В фольклоре - доселькупское население, обитавшее в ареале расселения сель-

купов. В рассказах (кратких упоминаниях) отмечается их чужеродность, неродственность селькупам. Могилы Ч. - небольшие курганы - отмечены близ юрт Ласкиных, Тюхтеревых, Пыжиных. Для Ч. (или потомков Ч.) характерен низкий рост мужчин.

См. также *Қвели*.

Лит.: Плотников 1901: 166, 174-175; Дульзон 1956; Пелих 1972.

НАТ

Чӯлықум [*čʹūlị̄qum*] - ‘чулымский человек’ (Ю; Чая)

Чулымский человек рассказывает Чаинскому человеку (см. *Ызырқул*) историю о том, как он охотился на лебедя в безысточном Мамонтовом Омут-озере (см. *Козари пурульто*). Охотник сам нарушил запрет убивать лебедей, и был за это наказан - проглочен Щукой-мамонтом (см. *Козари пичьа*). Опомнившись в животе рыбы, он начинает делать ножом дыру в ее брюхе. Кое-как он разрезает поперек брюхо и выходит вон.

Лит.: Григоровский 1879: 33-36.

НАТ

Чумболт [*čʹumbolt*] - ‘священник, поп’, букв. ‘длинная голова’ (Ю; Тым)

Это слово появилось после христианизации селькупов Нарымского края в XVII-XIX вв. Название это метафорического происхождения и связано с высокими головными уборами священников.

Лит.: Ким 1999.

АК-М

Чӯмбынезе қвэрг [*čʹūmbị̄neze qwɐ̨rγ*] - ‘волк с медведем’ (Ю; Чая)

На повозке, запряженной Ч.к., герой - Младший Стариковый Сын (см. *Эрен Кыбай Ӣй*) - возвращается домой, в реальный мир, к родителям. С ним приезжают две его невесты, шесть старших братьев и их жены.

Лит.: Григоровский 1879: 37-42.

НАТ

Чунты [*čʹuntị̄*] - ‘лошадь, конь’ (С)

Герой селькупского фольклора *Ича* по одной из версий живет на небе, но иногда спускается на землю на чудесном коне, который обитает на туче и от которого родятся ‘шаманские олени’. Эти олени имеют саблю на рогах. Когда шаман едет в Верхний мир, олень разрезает саблей облака и поражает врагов шамана. Бег коня по небу вызывает гром, а когда *Ича* стреляет, огонь из ноздрей коня видится с земли как молния.

В селькупском фольклоре конь встречается неоднократно, в том числе в образе двуногого жеребца (*шитты топыль чунты ира*), спасающего хозяина от еретика. Часто в сказках старик-черт в виде испытания предлагает герою найти лошадиный табун (*чунтыль милы*) и пригнать лошадей в конюшню. Сам старик превращается в лошадь, изо рта которой вырывается огонь. Герою удается опознать черта и загнать лошадей в конюшню.

Конь не относится к хтоническим животным, однако он может появляться из-под земли, если «пнуть (*таполқо*) мшистую землю» («Такой конь стоит, на лбу его будто огонь блестит»), и он снова превращается в землю, если опять толкнуть его. Благодаря волшебному коню хозяин его женится на царской дочери.

На белой лошади, относящейся к светлым животным, можно добраться до неба. Именно так и поступает *Ӣй*, убегая от брата-черта, родившегося у женщины, нарушившей запрет есть налимью печень, съев которую, она забеременела и родила черта.

Лит.: Прокофьева 1961: 57-58.

АИК

Чӯт пӯдж [*čʹūt pūžʹ*] - ‘нутро земли, серёдка земли’ (Ю; Обь: Ласк.)

Внутри земли есть заполненная полость - Ч.п.

См. также *Ӷӯн ыл.*

НАТ

Чӯт ылҷыт ара [*čʹӯt i̯lγi̯t ara·*] - ‘Подземный Старик’, а также **лӧз ара** [*lӧz ara·*] ‘Старик-*лоз*’ (Ю; Тым)

Жил он со своей дочерью (см. *Чӯт ылҷыт арат нӗ*) глубоко под землей (см. *Чӯт ылҷыт қӧрал қэч*). Вход в их жилище мог быть и под водой.

У Ч.ы.а. была длинная борода. Повадился он приходить к трём братьям (см. *Гарунья*, *Тумунья*, *Итошка*) и «напускать порчу»: сядет на порог и «недобрым глазом на котел смотрит, худой свет из его глаз идет». Только *Итошка* разгадал коварство Ч.ы.а. и вылил на него котел с кипятком. Ч.ы.а. закричал, стал «без памяти» бегать, а *Итошка* его за бороду поймал. Ч.ы.а. всё же вырвался и спрятался в свою яму, но борода его у *Итошки* осталась. Из бороды братья сделали длинную веревку и пытались достать Ч.ы.а. из ямы. Вытащить удалось только его дочь. Все три брата женились на дочери Ч.ы.а., и от них пошел народ чумылькупов.

В ином варианте, отдавая дочь замуж, Ч.ы.а. дал ей наказ: «Не разговаривай, пока у тебя не будет первого ребёнка», и та молчала, пока муж не спровоцировал ее на разговор (см. *Холак*). Потом она убежала к отцу, «бросилась в яму» и там родила первого ребёнка. Муж нашёл ее, но она отказалась возвращаться. От этого первого ребёнка пошел народ на Тыму, но если бы она не ушла от мужа, то народу на Тыму было бы гораздо больше.

Последний финальный эпизод соединяется в двух случаях с текстом о «плохой и хорошей женщинах» (см. *Шед нэльҷуп*), у которых детей пытался украсть *лӧз ара*, вышедший к ним из воды: он «с той стороны в воду нырнул…с этой стороны речки вынырнул и бродит вокруг»; голова его была обёрнута черёмуховой саргой. Поведение этого старика такое же, как и при встрече с тремя братьями: «Старик в дом вошел, сел у порога и смотрит…».

У северных селькупов записан подобный сюжет (четыре героя-спутника поселились вместе, боролись со стариком, приходящим из ямы, один из них, *Ӣя*, спускался к старику в яму, из этой ямы достали дочь старика, отданную в жены *Ӣя*; когда *Ӣя* и его жена состарились, стали они котел по солнцу обходить и в землю опустились: именно на месте их чума появилась гора Лозыль Лакка).

Лит.: Пелих 1972: 321; 329-333; 339-340; Головнёв 1995: 495-498; Симченко 1995: 134-136.

НАТ

Чӯт ылҷыт арат нӗ [*čʹӯt i̯lγi̯t ara·t nӗ*] - ‘Дочь Подземного Старика’ (Ю; Тым, Кеть)

Жила в яме (см. *Чӯт ылҷыт қӧрал қэч*) со своим отцом. Отец (см. *Чӯт ылҷыт ара*) отдал её в жены трём братьям (см. *Гарунья*, *Тумунья*, *Итошка*) или мужику, чью жену он съел (см. *Шед нэльҷуп*), наказав ей при этом молчать, пока не родится первый ребенок. Жила она с мужем хорошо, всем он был доволен, но никак не хотел терпеть ее молчание. Однажды муж пошел на хитрость: спрятал ее черпак, которым она в котле рыбу мешала. Она молча искала-искала, не нашла, тогда закатала рукав, сунула в горячий котел правую руку помешала похлёбку и сразу исчезла; в другом варианте она убежала и бросилась обратно в яму; в третьем варианте она обтёрла руку как ни в чем не бывало и сказала: «Плохо ты сделал. Пусть бы я немая была. Не сумел со мной жить, живи один. Я хоте-

ла большой народ по Кети пустить, а теперь пусть все исчезнут». Сама исчезла (вверх по Кети ушла)? и через одно поколение никого «из прежнего народа» не стало. Однако на Кети эти события связывают с Лесной Женщиной (см. *Мачын нэйд*), с которой здесь, видимо, сливается образ Ч.ы.а.н.

В вариантах, записанных на Тыму, именно от единственного сына трёх братьев и Ч.ы.а.н. пошёл народ чумылькупы. Отмечается, что если бы она не ушла от мужа (мужей), то народ на Тыму был бы более многочисленным.

Подобный сюжет отмечен у лесных ненцев и у северных хантов (женщина-*менкв* из ямы на горе) [Головнёв 1995: 268].

Лит.: Пелих 1972: 321; 329-333; 339-340.

НАТ

Чӯт ылҷыт қӧрал қэч [*čʹūt ɨlγɨt qōral qɐč*] - ‘подземной горы яма’ (Ю; Тым)

«Яма глубокая и тёмная, дна не видать». «Между Лымбелем и Кананаком у Компаса есть старое кладбище… Там есть яма. Ее трудно найти: она на горе. Оттуда человек выходит…» - жилище Подземного Старика и его дочери (см. *Чӯт ылҷыт ара*).

Лит.: Пелих 1972: 337, 340.

НАТ

Чьвӗ [*čʹwē*] (Парабель) - ‘сосна’ (Ю)

Ч. - основное жертвенное дерево у южных селькупов. По обобщенным данным краеведов относительно культовых мест на территории Томской области, наиболее часто в качестве жертвенного дерева выступает именно Ч.

Ч. является средством связи прежде всего с Верхним миром, и наиболее часто в такой роли она отмечена прежде всего на территории обитания этногруппы чумылькупов - культовые места на Тыму, Парабели, на Оби (Ласкино, Тюхтерево) и др. Однако на Васюгане, верхнее и среднее течение которого занимали ханты, а в низовьях жили чумылькупы, деревом, связующим людей и Небо, выступает Берёза (см. *Қве*).

Лит.: Яковлев 1989.

НАТ

Чьевыл муге [*čʹewɨlʹ mugeˑ*] - ‘черёмуха’ (Ю; Парабель)

В представлениях селькупов Ч.м. была связана с подземным и подводным мирами. По веревке, сплетенной из черемуховой сарги, герои в сказках спускаются либо вниз в яму, под землю, либо под воду. Голова *лоза*, вынырнувшего из воды, обёрнута черёмуховой саргой. Лучшее весло для селькупского обласка обязательно делали из Ч.м. На Ч.м. в местах её почитания вешали тряпочки тёмного цвета. Такое место отмечено на р. Парабели в устье р. Нельмач.

Лит.: Пелих 1972; Тучкова 1996.

НАТ

Чьӗлын нӗ [*čʹēlɨn nē*] - ‘Дочь Солнца’ (Ю; Парабель)

Действующее лицо сюжета о соперничестве Дочери Земли (см. *Чьӯн нӗ*) и Ч.н. за любовь богатыря - *орфәль қуп*. Дочь Земли нашла его, обессилевшего от ран, под кедром и возвратила к жизни. Ч.н. также полюбила этого богатыря и предложила ему остаться с ней, но он предпочел Дочь Земли. Ч.н. рассердилась и хотела убить Дочь Земли, но не смогла это сделать, так как у Дочери Земли было ожерелье из капель крови богатыря, ставших драгоценными камнями. Ночью богатырь ускакал с Дочерью Земли на коне, и Ч.н. кинулась в погоню за ними, превратившись в лебедя, но не догнала их.

Лит.: Сказки нарымских селькупов 1996: 99-106, 171-176.

НАТ

Чьӯ (Парабель), **т́ӯ** (Кеть) [*ć́ūˉ*] - ‘земля, глина’ (см. *Чвэ̄чы*)

Чьӯмэлькӯт [*ć́ūˉmi̯l′qūˉt*], **чӯмылькӯла** [*ć́ūˉmi̯l′qūˉla*] - ‘чумылькупы, чумылькула’ (Ю; Тым; Обь: Кар.; Парабель)

Самоназвание локальной группы селькупов. На русском языке Ч. именуют себя *остяки*. Ч. (*остяки*) вылезли из земли, «из земли взялись» (ср. *чӯ* ‘земля, глина’ - см. *Чьӯ*). В лесу кочка была, «они оттуда повылазили».

По версии, записанной на Тыму, народ Ч. произошел от брака трёх спутников (см. *Гарунья*, *Тумунья*, *Итошка*) с дочерью старика из ямы (см. *Чӯт ылгыт арат нэ̄*).

Лит.: Пелих 1972: 330; 342; Симченко 1995: 134-136.

НАТ

Чьӯн нэ̄ [*ć́ūˉn nēˉ*] - ‘Дочь Земли’ (Ю; Парабель)

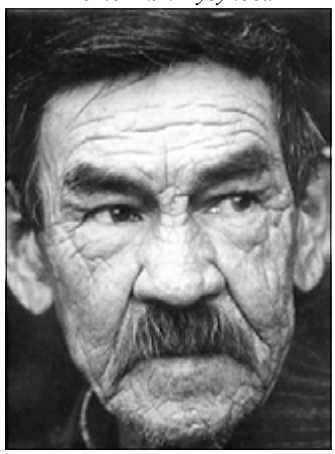
Героиня сказочного сюжета о соперничестве Ч.н. и Дочери Солнца *Чьэ̄лын нэ̄* за любовь богатыря - *орфэль кун*. Дочь Земли нашла его, обессилевшего от ран, под кедром и возвратила к жизни, напоив семь раз живой водой. Капли крови богатыря она собрала в ладонь, и они превратились в драгоценные камни, из которых она собрала ожерелье. Богатырь и Ч.н. решили жить вместе, но Дочь Солнца (см. *Чьэ̄лын нэ̄*) тоже полюбила богатыря и, обернувшись лебедем, начала их преследовать. Богатырь с Ч.н. убегают от Дочери Солнца на коне, но их конь резко остановился перед большой рекой, и богатырь падает в воду и становится камнем. У Ч.н. порвалась нить ожерелья, и драгоценные камни рассыпались, запутавшись в ее волосах и гриве коня. Она ударилась о землю, и сама вместе с конем тоже превратилась в камень. Сюжет



Борис Соиспаев. Пос. Нельмач, р. Парабель, 1992. *Фото Н.Л. Чугунова*



Александр Соиспаев. Пос. Нельмач, 1995. *Фото Н.Л. Чугунова*



Фёдор Макшин - потомок обских чумылькупов из ю.Куяльцы. Пос. Нельмач, р. Парабель, 1992. *Фото Н.Л. Чугунова*

Лица парабельских чумылькупов

завершается землеустроительным мотивом: «Так и остались стоять три больших камня…» (на Парабели три камня связывают с тремя порогами на р.Кёнге - правом притоке р. Парабели).

Близкий сюжет зафиксирован у васюганских хантов [Плотников 1901: 196].

Лит.: Сказки нарымских селькупов 1996: 99-106, 171-176.

НАТ

Чьӱнджека [*čunžeka*] ‘воробей, пташка’ (Ю; Парабель)

Иносказательное название мальчика, молодого мужчины в значении «шустрый, вёрткий, пострел».

См. также *Чвэ̄чы.*

НАТ

Ҷ

Ҷа̄мдже [*čā̆mže*] - ‘лягушка’ (Ю; Парабель)

Один из образов Старухи Земли (см. *Пая*). «Её голова стала на болоте кочкой». Кочки на согре в пойме реки воспринимаются как ее присутствие. Ч. в разговорной речи селькупов - синоним слова «женщина»; в определенном контексте - инвектива «женское место», воплощение детородной способности женщины.

Также Ч. в некоторых случаях - участница сюжета о бегстве (путешествии) Дочери Лесной женщины (см. *Кыбай нэйдэн нэ̄*, *Маченкат*). В южном ареале записано несколько вариантов этого сюжета (Тым, Обь: Ив.) о противостоянии девушки и лягушки (правильной девушки и девушки-наоборот - ср. в североселькупской традиции *Тӧмнаӈка* и *Нӓтаӈка*). Ч. жила в корнях старого трухлявого пня; вместе с тем её образ обладает некоторыми антропоморфными характеристиками: она ест человеческую пищу (то, что сготовила девушка), хотя сама готовить не умеет; сама предлагает девушке идти искать и сватать женихов, сама их распределяет. У нее плохая (драная) одежда - шуба и шаль, а вместо лыж - половинки от расколотого корыта (Тым). Ночью она ворует у девушки её хорошие вещи, но та заговором возвращает их себе.

Лягушка испытывает зависть к девушке, так как «девку лучше любят, чем лягушку», и пытается ей нанести вред. Когда их мужья уходят на охоту, она принимает роды у девушки, залепив ей глаза хлебным мякишем, при этом подменяет ребёнка щенком. Но девушка всё равно обнаруживает впоследствии подмену, а с Лягушкой расправляются их мужья: «Лягушку взяли, завязали коням под хвост, разорвали пополам и сожгли. Её голова стала на болоте кочкой, а комары вышли из её дыма» (Тым). Данный фрагмент совпадает с иным вариантом приключений убегающей девушки, где вместо спутницы-Лягушки ребёнка ей подменяет мать мужа - Старуха, делающая лосей из лосиных жил (см. *Пая*), которую ждет такое же наказание от руки разгневанного сына: «Мать привязал за ноги к двум коням, её разорвало. Сейчас кочка на болоте - это голова ее».

Поведение Лягушки как героини-наоборот придает сюжету нравоучительный оттенок (как не надо поступать), и этим акцентом он сближается с еще одним сюжетом о двух женщинах (правильно поступающей и делающей всё неправельно, что приводит в результате к гибели и смерти ее ребёнка) (см. *Шед нэльӷуп*).

Вариант о девушке и Лягушке, записанный в Иванкине на Оби, обрывается на эпизоде выбора женихов: жених Лягушки «поклонился, положил руку ей на плечо, лягушка превратилась в красивую девушку».

Лит.: Пелих 1972: 348, 351-352; Сказки нарымских селькупов 1996.

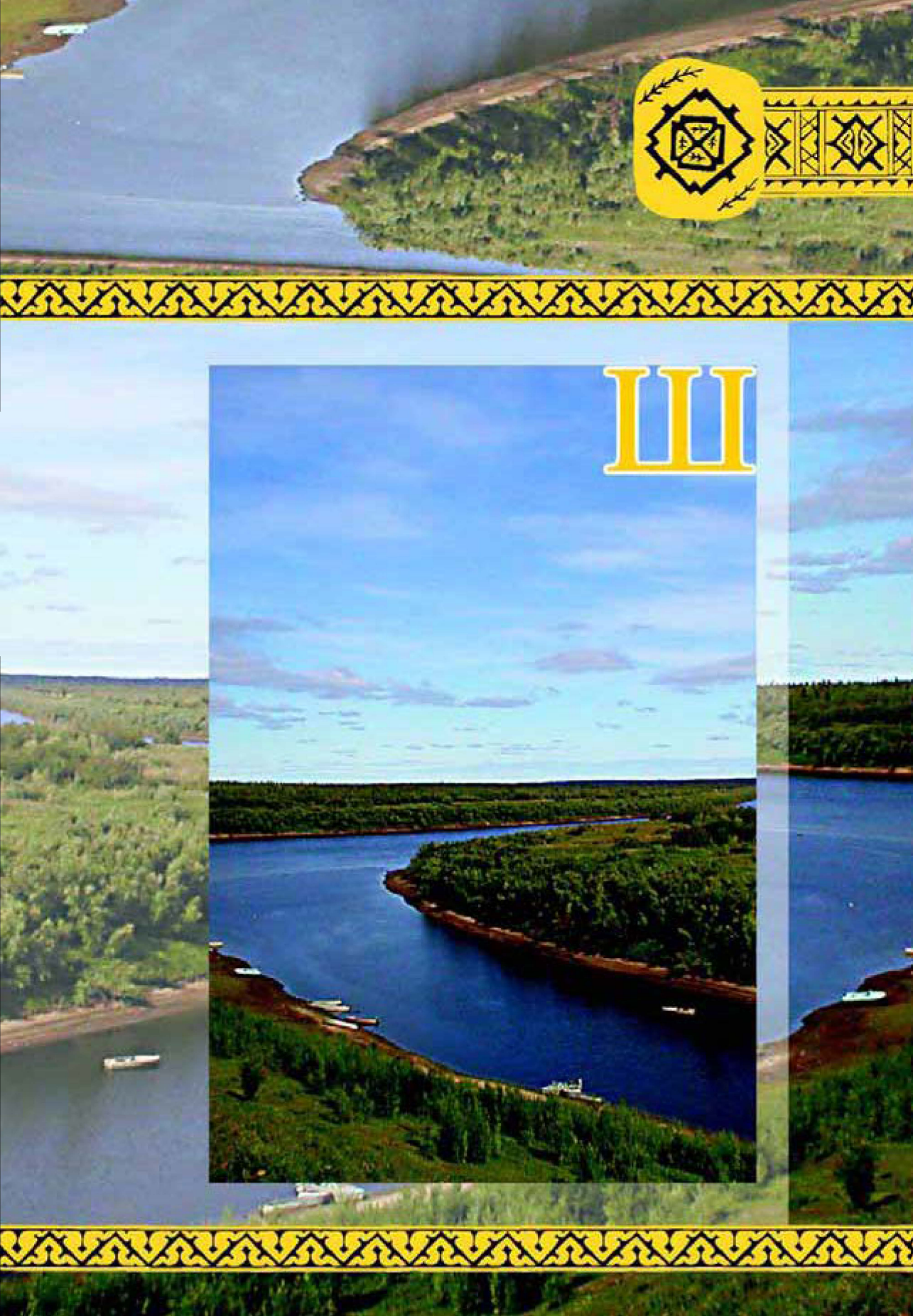
НАТ

Ҷēнджы ай чьаптэ [*čēnžį aj čapte*] - ‘рассказы и сказки’ (Ю; Парабель)

Косматая Старуха Верхом на Коряге (см. *Варшыл олыл пайа карағыт пāрыт*) обещает рассказать их каждому, кто угрожает ей силой. И оказывается, что никто не в силах устоять против такой приманки. Богатыри подходят к ней близко, не чувствуя большой опасности, она же хватает их за голову, «между ног пихнула, змеиным бичом настегала по спине и по животу». Обессиленные, они больными возвращаются домой.

Лит.: Дульзон 1966: 147-151.

НАТ


III

Ша̄ɣойа [*šāγoja*] (Парабель), **са̄ɣойа** [*sāγoja*] (Кеть) - ‘кукушка’ (Ю)

Птица, близкая «по породе» человеку. Когда-то была женщиной, но ее прокляла мать: быть всё время без своего гнезда (см. *Авыт кошка*). С тех пор она и скитается, приносит птенцов в чужие гнёзда. Ш. Еще и синоним «гулящей» женщины.

Лит.: ПМ Пелих.

НАТ

Шаӈ [*ś̆aŋ*] - ‘жизненная сила; шаманская сила’ (С)

Жизненная сила Ш. задерживается в теле новорожденного только после того, как зарастает пуп. О том, что жизненная сила Ш. укрепилась в теле ребенка, свидетельствует появление зубов.

Слово Ш. относится к архаичной лексике. Культовое значение ‘шаманская сила’ сегодня вышло из употребления. По-видимому, в селькупский язык это слово попало из тюркских языков, ср.: телеут. *sanaγa*, шор. *sana* ‘дух, душа, память’ (в тюркские языки - из монгольского).

Словом *шаӈкытыль* ‘бессильный’ называется слабый человек, душу-тень которого (*тӣка*) украли, и за которой шаман отправлялся в землю мертвых, пытаясь ее вернуть на землю и оживить.

Лит.: Ким 1999; Варк.: 4.

АК-М, АИК

Ша̄қаля [*ś̆āqal′a*] - ‘кукушка’ (С)

По представлениям селькупов, кукушку нельзя убивать, поскольку она «является матерью всех самок и самцов». По свидетельству Е. Д. Прокофьевой, кукушка, сидящая на вершине священного дерева (это могут быть лиственница (*тӱмы*), береза (*қа̄*), кедр (*тытык*)), караулит весь мир.

Есть несколько легенд, встречающихся не только у селькупов, но и у других самодийцев, о превращении матери-женщины в кукушку: мать, шившая одежду, попросила детей дать ей попить воды. Дети обещали, но, заигравшись, не выполнили её просьбу, трижды повторенную. Обидевшись на детей и решив их наказать, мать превратилась в кукушку и улетела прочь, хотя дети, увидев это, плакали, кричали и просили вернуться. В некоторых вариантах сказки мать взяла иголки, наперсток и лопату, которые превратились в хвост, крылья, клюв соответственно, и, став кукушкой, улетела. Данный сюжет и его вариации широко известны в ненецкой, мансийской, кетской и других фольклорных традициях.

С кукушкой связаны некоторые народные приметы. Так, если весной сначала прогремит гром, а потом прокукует кукушка, будет хороший урожай ягод, шишек; если же кукушка начнет куковать до первого грома, лето будет жарким и неурожайным.

Лит.: Прокофьева 1961: 61; Головнев 1995: 518-519; ПМ Кузнецовой 2003.

АИК

Шӓққыҷо [*ś̆äqqɨ̨qo*] - ‘заночевать, провести где-нибудь ночь’ (С)

Выражение *Тӭ матқӓк шӓққыӈылыт!* ‘Вы на мне заночуйте!’ означает наказ отца сыновьям после его смерти переночевать на его трупе (*латтар*). При выполнении наказа младшим сыном происходят разные чудеса: проснувшись после первой ночи, проведенной на трупе отца, сын увидел, что он покрыт паркой, которая после того, как он «ногой пнул, мшистой землей стала». На вторую ночь появился волшебный конь с огнем на лбу, также превратившийся после пинка во «мшистую землю». На следующий день царь обещал отдать дочь замуж за того, кто достанет её кольцо и игольницу с иголкой, подвешенные высоко наверху. С помощью коня, возродившегося из земли, сын выполнил это условие, и царь отправил дочь в чум к мужу. Утром дочка царя проснулась, а «на ней такая

парка надета, будто огонь горит. В середине чума сплошное золото». «Потом царь мужа дочки своим помощником сделал». Так путем волшебства вознаграждается послушание сына.

Разная нечисть может ночевать на черенке ножа; на верху пня обычно ночует черт и, подражающий ему, гоняющий черта сын старика. Пни и коряги (см. *Салты* и *Чоин олы*) - обычные места обитания разной нечисти: из-под пня появляется ведьма *Томнэнка* (см. *Тӧмнäӈка*), оттуда же вылезает черт, крадущий у Ичи его парку.

Лит.: Варк.: 2, 5, 6.

АИК

Шетэгойгвет олэл шӯ [*šetɨgojgwet olɨlʹ šӯ*] - ‘двенадцатиголовый змей’ (Ю; Парабель)

Последний противник младшего внука Черного Царя (см. *Хāг āмдəлькоп*, *Хāг āмдəлькот нāгор нӯчка*). Ш.о.ш. всплыл посреди моря как «целый остров». Одним ударом богатырь отрубил сразу шесть его голов, «остальные так зашипели, что огонь засверкал из голов». Другим ударом он отсек три головы, затем еще две. Двенадцатая голова ужалила героя в правую руку, и тогда он левой рукой поймал Ш.о.ш. за шею, а правой - «понемногу режет саблей». Последней голове удалось вымолить у богатыря пощаду, дав обещание никогда больше не тревожить людей.

См. также *Нāгор олэл шӯ*.

Лит.: Дульзон 1966: 141-142.

НАТ

Шед нэльӷуп [*šed nelʹɣup*] - ‘две женщины’ (Ю; Тым)

Жены двух братьев. Когда их мужья ушли на охоту, они остались вдвоем в одном доме со своими детьми (в ином варианте - каждая в своем доме). У одной «всю ночь горел огонь в чувале, и парнишка маленький орал всё время во всё горло» (он был привязан за шею; она его не успокаивала, дразнила), у другой всё было тихо и спокойно. К ним пришёл *лоз* (см. *Лӧсы*) - Старик из ямы (см. *Чӯт ылӷыт ара*), сел у порога, но одна из женщин выскочила на улицу, прихватив своего ребёнка и пустой котёл, села в обласок и поплыла на середину реки (в другом варианте: она попросилась у Старика выйти, чтобы якобы выкинуть из пустой люльки гнилушки, при этом спрятала дитя за пазухой. Старик из ямы сначала оставшейся в доме женщине и ее ребёнку головы свернул, тело съел, а кишки по деревьям развесил, затем пустился в погоню за убежавшей. Догоняя, *лоз* стал ей кричать: «Выбрось ребёнка!». Тогда она котёл выкинула, и он утонул в воде. *Лоз* стал искать в воде, думал, что это ребёнок, а женщина тем временем благополучно доехала к людям. Вернулись два брата, увидели растянутые по кустам кишки, и две головы - женскую и детскую, - у которых «рот палочками растянут». Заплакал ее муж, а Старик из ямы ему говорит: «Не плачь, я тебе свою дочь в жены дам». Пришлось ему веревкой из ямы себе жену доставать (см. *Чӯт ылӷыт арат нӗ*).

Лит.: Пелих 1972: 330-331; 339-340.

НАТ

Шēӷа пая [*šēγa paja*] (Обь: Ив.), **чāӷа пая** [*čāγa paja*], **чвэ̄чензиди чāӷа пая** (Чая) - ‘чёрная старуха’, ‘земли старуха’ (Ю)

Ш.п. - бабушка (мать) мифических брата и сестры (см. *Ӣй ай Нэ̄*). Жили они у озера, где на острове росло Дерево до Неба (см. *Нӯл ӄэ̄ӷыт пō*) и куда прилетал старый Ворон (см. *Куле*). После смерти родителей Ш.п. помогала во всем своим внукам. Мальчика она больше любила, чем девочку. Однажды она сказала им, что утром они пойдут делать реки. Девочка поняла, что брату достанется главные реки сделать, а ей придется «истоки творить».

Она встала рано утром и сама все сделала: и главные реки, и истоки. Брат, когда узнал, заплакал, пошел и завалил всё изгибами. Поэтому местные реки такие извилистые. Перед смертью Ш.п. наказала детям Ворона не обижать и не трогать Дерево до Неба. Но девочка нарушила ее наказ, и случились несчастья. Данный сюжет отмечен только в районе Оби (Инкино - Иванкино - Иготкино).

В материалах Н.П. Григоровского *чāҕа пая* - «подземная старуха, маленькая плюгавая бабенка, знавшая в земле все клады».

См. также *Пая*.

Лит.: Ким 1997; Кудряшова 2000: 235; ПМ Пелих; Тучкова 2002; Земля Колпашевская 2000.

НАТ

Шекы [*ś̌ekɨ̨*] - ‘огниво’ (С)

Фетиш огня. Обычно берется в дорогу вместе с кремнем, оселком для высекания огня при разжигании костра (см. *Листа*). Выполняет также функцию амулета. Огниво, как и кремень (*шекыт пӯ*), спасает героя от дьявола: брошенные на его пути, они превращаются в хребет (*тӧллака*), преграждающий путь преследователю.

Лит.: Варк.: 8.

АИК

Ши [*ś̌i*] - ‘пена’ (С)

Пена, которую несет течением по реке, свидетельствует о недавнем прохождении вражеского войска (дружины) на лодках. По пене на воде определяли, где враги уже прошли, какова скорость их движения, где надо сделать засаду на них: «На один изгиб реки смотрит - водная пена плывет. Пошел, на второй изгиб реки смотрит - опять пена плывет. На третий изгиб реки смотрит - пены нет. На берегу реки сел и ненцев подождал. Смотрит: ненцы приближаются» (ср. также *Ӯт*, *Пурӄы*).

В селькупском фольклоре часто встречается выражение ‘в углах рта (твоего) пена’: *ира тэнта, ши ӧктынӧны таннэнта* ‘старик говорит, пена изо рта выходит’; это означает – человек обманывает по наущению злого духа, возможно, проникшего в человека. Чтобы уберечь человека от злого духа, рисовался узор в углах рта в виде ветви. Такие же узоры делались на колыбелях младенцев, на трубках с табаком. Вместо пены в углах рта, если человек или другой персонаж сказки говорит неправду, упоминается также складка по краям рта (*ӧкт тӧпыль конирлы*) или слюна (*ӱлы*).

Лит.: Варк.: Прокофьев: 4; Варк.: 6; Очерки 1993; ПМ Кузнецовой 1999.

АИК

Шӣ [*šī*] - ‘соболь’ (Ю) (в северной традиции см. *Сӣ*)

В образе Ш. Богатырь-соболь (см. *Мāдур Шӣ*) спустился с «обугленного дерева» и прокрался в дом царя, где люди пировали. Богатырь спрятался за печкой и лежал там 7 дней. Царь заметил его и велел своим сыновьям поймать и привести Богатыря-соболя к нему. Царские сыновья начали ловить Ш. руками, и только младший сын смог его «наверх вытянуть». Именно ему отец поручил вывести к Богатырю-соболю свою дочь и посадить на «его сторону», т.е. отдать ему в жены (см. *Пайӣат ӱччыга тибинʹнʹа*). После свадьбы богатырь с молодой женой превратились в соболей и взобрались на «обугленное дерево», чтобы оттуда на Орле (см. *Лымби*) улететь к истоку реки, на его родину.

Лит.: Кастрен 1860: 299-301; Castrйn 1855; Katz 1979.

НАТ

Шӣмы [*ś̌īmɨ̨*] - ‘пепел, зола’ (С)

По-видимому, Ш. использовалась в качестве оберега (О.К.). Так, шаман по имени *Ылкыль тэттыль ира* насыпает золу за пазуху каждой из дочерей русского старика, когда те отправляются к божьему сыну, и велит им рассыпать золу на

своем пути: «Ты отсюда иди, золу рассыпая, так иди!».

В то же время, трактовка Ш. в качестве оберега может вызывать сомнения, поскольку не совсем ясен смысл рассыпания золы. Возможно, что пепел выполняет функцию маркера дороги, по которой идет человек, сыплющий пепел на тропу, отчего она становится грязной и четко видной на снегу или льду (А.К.). Селькупам хорошо известен и сюжет о происхождении комаров (*нэныӷа*) из пепла сожженного черта-старика, реже из искр (*ӷӧ̄нты*) от костра, на котором сгорел черт.

Лит.: Прокофьев 1935: 103; Варк.: Прокофьев: 1; Очерки 1993.

АИК, ОАК

Шитты топыль чунты ира [*ш́ittɨ topɨl′ čʼuntɨ ira*] - ‘двуногий жеребец’ (С)

В сказке, записанной Л. А. Варковицкой от Гани Мантакова в 1941 г. на Нижней Баихе, одинокий старик попросил сына царя, чтобы тот сжег его на костре, и предупредил, что, когда мясо огонь съест и кость почернеет, из огня двуногий жеребец (Ш.т.ч.и.) выскочит и станет сыну царя служить. Так и произошло. По каждому призыву нового хозяина, двуногий жеребец прибегал и спасал хозяина от *еретика* (см. *Йеречи*), напр., пнул *еретика* - у того зуб выскочил (именно в зубе *еретика* сосредоточена его сила, без него *еретик* погибает; зуб, попав в тело человека, убивает человека); когда хозяин умер и был похоронен, «двуногий жеребец, придя, быстро большой камень пнул... собаки вытащили хозяина», а лесной заяц выдернул из его тела зуб *еретика*, после чего хозяин ожил.

Лит.: Варк.: 2.

АИК

Шӧ̄ль [*ш́ӧ̄l′*] - ‘пуп’ (Ю; Обь; Карг.)

Остяки (чумылькупы) раньше были без пупа. Они жили долго. Их дети появлялись из плевка (см. *Вӓ̄льӷот*). Когда родился первый человек с пупом, старики сказали: «Теперь недолговечный народ будет».

Лит.: Пелих 1972: 342.

НАТ

Шӧӈ [*ш́ӧŋ*] - ‘пуп’ (С)

Отсутствие пупка есть признак дьявола, а его наличие характеризует человека, рожденного женщиной. По свидетельству Г. И. Пелих, ребенок получает при рождении жизненную силу (*шаӈ*) через пупок, и через пуп же она выходит из человека.

Лит.: Пелих 1998: 77.

АИК

Шӧӈкытыль явол [*ш́ӧŋkɨtɨl′ jawol / jɔ̄wal*] - ‘беспупый дьявол’ (см. также - **таккыль әмыты**) (С)

Согласно «шаманской сказке», записанной Л. А. Варковицкой в 1941 г. от 14-летнего Г. Мантакова на Нижней Баихе, Ш.й. живет на небе, питается мясом мертвых людей, за которыми иногда прилетает шаман, желая спасти их от смерти. В таких случаях Ш.й. говорит богу: «Я - беспупый дьявол. Я чем питаясь жить буду? Я человека мясо съедая живу». Бог иногда разрешает убить человека. Если бы шаману удалось убить Ш.й., люди не умирали бы так часто.

Лит.: Варк.: 1.

АИК

Шӧшы - см. *Сӧсы.*

Шӯ [*ш́ӯ*] - ‘змей, змея’ (С)

Змеи когда-то имели рога на голове и жили на холме. Один человек привязал ниткой рог (*ӧ̄мты*) змея к дереву, пока змей спал, ушел, а на обратном пути взял у спящего змея его рог. Змеи, узнав об этом, стали преследовать людей по дорогам. Человек убил змею, повесил на дереве, чтобы высохла и не ожила после зимней спячки. Так змеи стали безрогими. В

селькупских сказках, испытавших влияние русских, змей крадет у царя дочь и борется с пришедшим спасать ее героем, пытаясь напоить его мертвой водой (*қупыль ӱт*), но, не заметив, что бочки переставлены местами, сам выпивает мертвую воду и оказывается побежденным.

Семь змей, находящихся в семи корнях лиственницы, охраняют вход в Нижний мир от злых духов. Связь змей с обитателями Нижнего мира видна в цепочке метаморфоз, связанных с чертом: мясо, которым питается черт, превращается само в дьявола; человек хватает его и бросает в гроб, где мясо-черт оборачивается змеей.

Лит.: Прокофьева 1961: 62; Варк.: 3, 8; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Шӱмäк [*ш́ӱмäк*] - ‘самка глухаря’, диал. ‘копалуха’ (С)

У селькупов бытует поверье, что, если охотник найдет гнездо самки глухаря или куропатки, гнездо обязательно надо уничтожить («копалухи гнездо найдешь, растоптать надо»), иначе - будет плохо (*қӧтырапоқы*).

Лит.: ПМ Кузнецовой 2002.

АИК

Шӯт тю̄ [*ш́ӯ̄т т́ӯ̄*] - ‘земля змей’ (Ю; Обь: Ив.)

Заблудился охотник *Сурайна* в лесу и попал в Ш.т.: когда проснулся, увидел, что вокруг него змеи клубками лежат. Находится Ш.т. недалеко от д. Инкино (Обь). Змеиным местом считалась также территория около ю. Кияровых.

Лит.: Кудряшова 2000: 227; Плотников 1901: 153.

НАТ

Шэ̄пäк [*ш́э̄päк*] - ‘бурундук’ (С)

Существует несколько мифов, объясняющих происхождение полос на спине бурундука. По одной версии, бурундук и медведь когда-то были одного размера. Медведь питался тем, что люди для себя заготавливали и на лабазе хранили. Бурундук как-то сказал медведю, что и он, бурундук, хочет так же питаться. Медведь рассердился и провел когтями по загривку бурундука, отчего на шкурке остались следы. А бурундук после этого стал маленьким. Медведь мотивировал свой поступок тем, что если они оба будут есть то, что у человека на лабазе находится, то скоро и людей не останется на земле, поскольку им еды будет не хватать.

В другом мифе рассказывается, как на берегу озера на кедре жил соболь (*сӣ*). У него была черноватая шкурка, которая как солнце блестела, быстрые глазки, подобные бисеру, и сильные быстрые ноги. Недалеко на берегу ручья под корнями лиственницы устроил себе жилье бурундук. На одном месте не сидел, всюду бегал, всем интересовался. Соболь охотился на своей половине, а бурундук - на своей территории. Никогда ничего не воровали друг у друга. Соскучившись, соболь приходил посмотреть, что делает бурундук, а бурундук любил наблюдать за соболем, восхищался его блестящей шкуркой. Однажды осенью на территории соболя выросло очень много кедровых шишек, и бурундук не удержался, залез на дерево и начал есть кедровые орешки. Возвращавшийся с охоты соболь увидел бурундука, погнался за ним и провел когтями по спине от головы, так что кровь брызнула. До сих пор на спине у бурундука видны полосы от когтей соболя. Теперь соболь и бурундук никогда рядом не живут.

Лит.: ПМ Кузнецовой.

АИК


Ы

Ызырқул [*ɨzɨrqul*] (Ю; Чая)

«Чаинский человек» рассказывает Чулымскому Человеку (см. *Чӯлықум*) о своей борьбе с лесным богатырем - медведем. Медведь первый напал на безоружного Ы., «и я сказал: «Ты с ума сошел, зачем лезешь на меня, мы жили как братья»». Медведь не отпустил, и, «схвативши медведя за обе щеки, я бросил его на землю». Битва была жестокой и закончилась победой Ы. Затем последовал зарок (договор) между медведем и человеком: «Ты, медведь, не лезь ко мне, а уж я к тебе не полезу; а если я на тебя полезу, съешь меня, а если ты полезешь на меня, то я также тебя убью».

В ответ Ы. слушает историю о противоборстве Чулымского Человека с Щукой-мамонтом (см. *Козари Пичьа*).

Лит.: Григоровский 1879: 33-36.

НАТ

Ылкыль тэттыль ира [*ɨlkɨl' tɛttɨl' ira*] - ‘Нижней земли старик’ (С)

Имя селькупского шамана, который по просьбе русского старика (*руш ира*) шаманит и узнает, что божий сын (*Нӯн ӣя*) зовет к себе сначала старшую, а затем и младшую дочь русского старика. Он же дает дочерям старика золу (*шӣмы*) и велит рассыпать ее на своем пути, по-видимому, в качестве оберега.

Лит.: Варк.: Прокофьев: 1.

ОАК

Ылты [*ɨltɨ*] - ‘пятка’ (С)

Однажды Ича (*Ича, Ий, И*), победив черта, отрезал у него нос (*ынтдль*) и пятку, из которой сделал жертвенный котел (*қоссыль чи*. См. *чи*).

Лит.: Варк.: 5.

АИК

Ылынта қолталь имакота [*ɨlɨnta qoltal' imakota*] - ‘Нижней (подземной) большой реки старуха’ (С)

Речь идет, видимо, о хозяйке главной большой реки в Нижнем мире. Действие произведения, где фигурирует данная героиня, происходит в Среднем мире; старуха дарует хорошую жизнь девке, выполняющей все ее наказы, проявляющей скромность и доброту, и наказывает злую, не следующую ее предписаниям.

Лит.: Варк.: 1.

АИК

Ылынта кота [*ɨlɨnta kota*], **Илынта кота** [*ilɨnta kota*] (С)

Одно из главных действующих лиц в пантеоне северных селькупов, старуха-прародительница, покровительница всего живого, ведающая делами Среднего мира. Г.Н. Прокофьев переводил ее имя как ‘старуха-свояченица’, Е.Д. Прокофьева - как ‘старуха жизни’ или ‘нижняя старуха’. Основная информация об Ы.к. была собрана Г.Н. и Е.Д Прокофьевыми в 1920-е гг. и содержится в их публикациях. В доступных сегодня фольклорных текстах северных селькупов самого имени Ы.к. не упоминается, но имеются сюжеты, описывающие отдельные ее функции. В этих сюжетах она выступает как старуха (*имқота*) из небесного дома, ощипывающая уток и бросающая на землю утиные перья, которые тут же снова превращаются в уток, предназначенных для селькупов-охотников, как мать божьего сына (*Нӯн ӣян әмы*), помогающая прилежной невестке, а также, возможно, как *Ылынта қолталь имакота* - см.). Вариативность произношения имени Ы.к. (не выходящая, впрочем, за рамки наблюдаемого в северных говорах варьирования произношения слов с начальными [*ɨ*] и [*i*]) стала, по-видимому, причиной того, что Е.Д. Прокофьева в своей статье «Старые представления селькупов о мире» (1976) попыталась разделить ее образ на два независимых персонажа,

что, впрочем, выглядело не слишком убедительно и от чего сама исследовательница, по сути, отказалась в более поздней публикации (1981).

Ы.к. распоряжается жизнью и смертью человека, ведает рождением детей (по некоторым сведениям, хранит у себя в железном семикомнатном (то есть огромном) доме или в дупле семикорневого дерева души еще не родившихся людей и посылает их по мере надобности на землю на концах лучей утреннего солнца), ведет записи в книге судеб, дает березу для первой люльки новорожденному и кедр для гроба умирающему, следит за воспитанием девушек до замужества; она же определяет и выдает шаману его атрибуты.

Относительно места жительства Ы.к. существуют разноречивые сведения. В рамках шаманской традиции, жилище Ы.к. локализовано в семиямном болоте у истока двух шаманских рек *Лімпыль кы* (Орлиной реки) и *Ҷӧссыль кы* (Кедровки реки). Она живет в железном доме о семи комнатах, огороженном стальным неводом. Дом ее охраняют полулюди-полумедведи. Рядом с ее домом живут «небесные птицы» утки и кузнецы, выковывающие железные подвески для костюма шамана, и растет «небесное лиственное дерево» - лестница на небо.

В предании о божьем сыне говорится, что жилище Ы.к. расположено под землей, входом в него служит «дыра» в лесу, а ведет к этой дыре «грязная дорожка», по которой должна пройти жена божьего сына, чтобы отнести пищу (жертву) своей свекрови. В награду работящая и соблюдающая правила гостеприимства женщина получает от свекрови корытце со скребком, желчью и жильными нитками - происходит своеобразная инициация молодой хозяйки.

По данным Г.И. Пелих, Ы.к., в прошлом была женой *Нома*, однако, поссорившись с ним, ушла жить глубоко под землю. Тогда же ею были рождены слои верхнего яруса земли, т.е. обитаемая земля Среднего мира (см. *Чвӟчы*). У Ы.к. есть две дочери с огненными лицами - это два солнца: небесное и подземное (см. *Чӟлы*). В центре дома Ы.к. находится «пуп мира», и из него растет дерево, соединяющее все миры. В южноселькупском фольклоре имя Ы.к., как и развернутые сюжеты с ее участием, отсутствует. Однако ее образ и функции как матери-созидательницы земли и жизни частично совпадают с образом южноселькупской «Земляной старухи» (см. *Шӟҕа пая*), являющейся хтоническим земным божеством.

Лит.: Варк.: 9; Прокофьева 1961: 57; 1976: 111, 113; 1981: 47, 67; Ким 1997: 104; Пелих 1998: 29.

АК-М, ОАК

Ынтäль [*ӌntäl′*] - ‘нос’ (С)

Герой селькупского фольклора *Ӣй* (см., см. также *Ича*) поборол черта, отрезал его нос и сделал его своим безносым товарищем (*ынтäлькытыль кэ̄ча*, букв. ‘безносый племянник’), а из пятки (*ылты*) чёрта соорудил жертвенный котел (*ҷоссыль чи*). Будучи по происхождению своему чертом, безносый товарищ не рассказывал Ию о приходе черта, опрокидывавшего котел с едой, что удалось обнаружить Ию. Иногда, впрочем, черти способны совершать и добрые дела. Таков Дед с чумом (*мэссымыль ильча*) из другого рассказа, весь покрытый шерстью и имеющий нос, доходящий до крыши, а сам – длиной во весь чум. Дед спасает героя от чудища *Ӧкылэ* (см.).

Лит.: Варк.: 5; Очерки 1993.

АИК

Ынтäлькытыль кэса [*ӌntäl′ kɨtɨl′ kɛ̄č̆a*] - ‘безносый товарищ’ (С)

Прозвище черта, над которым одерживает победу селькупский сказочный

герой *Ӣ* (см. *Ӣ*, *Ӣй*). Победив черта, *Ӣ* отрезает ему нос, вынимает желудок, заменяя его на птичий, дабы умерить огромный чертов аппетит, и заставляет себе служить. См. также *Қōкытыль кәса.*

Лит.: Варк.: 47; ПМ Казакевич 1999.

ОАК

Ынты [*ɨntɨ*] - ‘лук (оружие)’ (С)

Лук с натянутой тетивой (*чінты*) служит единицей измерения количества и протяженности чего-либо. В фольклоре селькупов время какого-либо происходящего события часто описывается с помощью оборота *куттар чӭлыты ынтыт пӣры сы̄қылпа* ‘когда солнце на высоту лука поднялось’; например, тело убитого воина кладут на белую оленью шкуру, на солнечную сторону чума, и утром, «когда солнце поднимется на высоту ушек (кончиков) лука, его первые лучи падают на убитого и оживляют его».

Количество луков, оставшихся на поле сражения после окончания боя, позволяло сравнить и установить потери воюющих сторон. Так, после битвы селькупов с ненцами селькупы собирали луки убитых ненцев (по контексту предания неясно, были ли это луки с тетивой *(ынты)* или одна тетива (*ынтыт чинты*), снятая с лука) и складывали их в русские собачьи нарты, а луки убитых селькупов - в две селькупские нарты.

С луком связаны также мифы, объясняющие некоторые явления в природе. По преданию, записанному в 1920-е гг., на одной из туч, часто закрывающих небо, лежит лук *Ия* (*Ӣ*, *Ӣй*), сына бога *Нома*; тень от лука (*ынтыт тӣка*) - это радуга, которую видят люди на небе.

Лук, как и лыжные палки, способны превратиться в лиственницу (*тӱмы*): человек, за которым гнался черт, воткнул в землю лыжные палки и лук, и на этом месте семь лиственниц выросло.

Лук, как и стрелу, бросают в воду в качестве приношения воде (духу воды) при рождении мальчика.

Лит.: Очерки 1993; Прокофьева 1976: 107-108; Варк.: 3, 7; ПМ Кузнецовой 2002.

АИК


Э

Эрен Кыбай Ӣ [*erren kɨbaj ī*] - ‘Младший сын старика’ (Ю; Чая)

То же, что и (на Кети) Младший Сын (см. *Кыбай ӣде*).

Э.к.и. пошел ловить бобров и пропал, как шесть его братьев (см. *Муктэт агā*). Скитания героя начинаются с момента, когда он нарушает запрет отца и убивает Золотого Бобра (см. *Золотандари пуччо*). При возвращении домой его заманивают звуком стучащего топора, который он слышит с разных сторон. Герой покидает свою лыжню и теряет дорогу домой. Вслед за вихрем (см. *Мергэ палчо*) он попадает в дом, где обед готовит Безголовый Журавль, надев котел себе на шею, и где огонь разводят от Головни Медвежьей Головы и Головни Волчьей Головы (*қвэрɣын олыт тӯй сӣчи ай чумбынен олыт тӯй сӣчи*), которые сами подвигаются друг к другу в очаге. Едой там являются упавшие в котел из трубы чувала лягушки и перерубленные пополам ящерицы (животные Нижнего мира), чашки наполняются едой и двигаются сами - по всем признакам это «иной мир», отличный от реального. Человек приказывает накормить Э.к.и. - «гостя с холодным лицом», которого привела «стряпуха с дятловой реки», заманивши стуком топора и сбивши тем самым с пути. Герой отказывается есть лягушек и ящериц, и ему варят в котле «белое сало без жил».

Ночью его трижды спрашивали, спит ли он. Трижды он отвечал, что не спит, а «примечает на земле», что живых людей мало, а мертвых много; что живых деревьев мало, а мертвых деревьев больше; что живой рыбы в воде мало, а мертвой рыбы много. Если бы герой заснул, он бы навсегда остался в том мире. Утром в дом входят две девушки, кормят, и поят героя, и сообщают ему, что это они, «заманивши, привели человека», т.е. «искавши, нашли себе мужа». Впредь, «если родится девушка, также чтоб искала себе мужа». Через семь (= много) дней герой находит своих поседевших шестерых братьев и шестерых женщин, их жен (которые заманили братьев). Герой с невестами, братьями и их женами возвращается домой в повозке, запряженной Волком с Медведем (см. *Чӯмбынезе қвэрɣ*). По дороге находит свою нарту с бобрами и привязывает к повозке. Вернувшись домой, находит своих стариков-родителей.

На р. Кети дважды записан сюжет с близким по имени героем *Кыбай ӣде* ‘Младший сын’, но в нем несколько иная серия приключений. *Кыбай ӣде* также родился у стариков, потерявших своих старших сыновей. *Кыбай ӣде* отправляется на их поиски. Ему помогают конь, умеющий прыгать ввысь (см. *Кыбай ӣден кӯнды*), щука, бобер (или выдра). Обычные кони его не выдерживают, падают под ним. Кое-как доехал герой на обычном коне до жилища Старухи, давшей ему коня, умеющего прыгать ввысь. На этом коне *Кыбай ӣде* поднимается вверх и достигает Чистой Земли (см. *Ӈурбāлбыль ӯ*). Там борется с богатырем *Чвэччын қэ̄ды* - Земли Хозяином. Побеждает его, находит своих братьев и вместе с ними и их женами возвращается домой к своим старикам - отцу и матери.

От *Кыбай ӣде* и его братьев остались мысы на Кети: «мыс *Куршу* - там богатырь был; мыс *Пачья-макка* - это тоже по имени богатыря (в Лукьяново); *Пынгри Мочалду* - в Урлюково богатырский мыс».

Вероятно, измененным (под влиянием русского фольклора) вариантом этой же сказки является текст про внуков Черного царя (см. *Хāг āмдэльқот нāгор нӯӌка*), записанный на р. Парабели.

Лит.: Григоровский 1879; Гемуев 1984: 145-146; Пелих 1972: 345-347; Дульзон 1966а.

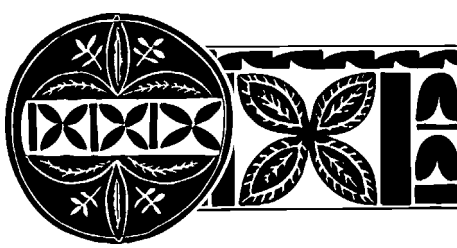
НАТ

Эты [ɛtʲi̯] - ‘стойбище’ (С)

Это не только место поселения живых людей (стойбище), но и место нахождения мертвецов (кладбище), обычно называемое *латтар эты* (см.), и стойбище чертей, живущих в Нижнем мире (см. *Ӱл лӧсыль ӭты*). В сказке о Нэтэнке и Томнэнке Томнэнка принесла украденного у Нэтэнки ребенка на покойницкое стойбище, но покойники не приняли живого человека.

Лит.: Варк.: 4.

АИК



Приложение 1

Тексты южных селькупов:
1. Девушка и лед

Текст записан Н.П. Максимовой в 1983 г. в п. Каргасок от Д.Н. Чининой, 1915 г.р., м.р. - ю.Вольджа, р. Чижапка (ПМ Максимовой, 1983).

nade·k i ulγo

1. *ara· kat kɨndɨ kare· tōmba*, *aramo·m mēgu tōmba*. 2. *aramo·m mēmbad*, *aramo·utə üdɨm üdɨgu laqqa·təmba*. 3. *ulγo umdoundə oralbat*, *taŋ aha ӱ̄dɨnžɨt*. 4. *umdəd qandəďimba ulγond*. 5. *ara· čēnča - mažek taŋ ӱ̄dɨš*, *man ťēka nēm mellage*. 6. *tab taŋ aha ӱ̄dɨnžɨt*. 7. *ara· üčega nēmd megu tanəťəmba*. 8. *ulγo*, *mažek taŋ ӱ̄dɨš*, *man üčega nēm ťēka mellage*. 9. *našaqqɨt ulγo tabɨp taŋ ӱ̄dɨmbad*. 10. *ulγo ara·n nēp qβɐnnɨmbad*, *kunda·ktɨ qβɐnnɨmbad*. 11. *qup kɨt pāroγɨt nɨŋga*. 12. *na nade·k parka - ku mažek tādɨrad*? 13. *qup tabɨn čēnča - man aha tanβap*, *ńanneγɨt qūt βarga·dɨt*, *tabɨdɨn hōγonďəš*. 14. *ńanneγɨt aj mādəl'ika āmda*. 15. *nade·k aj parka*. 16. *qūt tabɨn čēnčat - ťēka ńanneγɨt kadəlladə*. 17. *tēttəmžel qup tabɨn čēnča - ńanne qβɐnəš*, *ńanneγɨt ťēka kadəlladə*. 18. *kōnɨmžel qup tabɨn čēnča - ulγo šɨndɨ qošqədəl mɨnd tādɨrad*. 19. *nade·k tabɨnnan kuralžənža*, *tab ulγonan kuralba*, *tab kūnɨmba*, *kɨt pārond kuralba*. 20. *ulγo tabɨp qβɐrɨt - tōš mēka*. 21. *ulγo tabɨm ālajēšpat - čβēsse manžəďəkəš*. 22. *tab čβēsse aha mannɨmba*. 23. *kōnɨmžel qup tabɨm ōγolalžəmbad - kɨt pārond kuža·qqɨt enne· čanžələndə*, *čβēsse ɨgɨ manžəďəkəš*. 24. *nade·k konne· kuralba*. 25. *konne·γɨt ukkɨr paja· βargɨmand*. 26. *na paja· tarhul eppɨmba*. 27. *nade·k paja·n tōmba*. 28. *paja· tabɨn čēnča - mažek qɐttəš*! 29. *tat mat tarm tak pöžəd*, *ńarondɨ čačəd*! 30. *man mɨ̄dom tū̄ to*

Девушка и лед

1. Старик зимой к реке пришел, прорубь делать. 2. Прорубь сделал, из проруби воду пить стал. 3. Лед его за бороду схватил, не отпускает. 4. Борода примерзла ко Льду. 5. Старик говорит: «Отпусти меня, я тебе дочь отдам». 6. Он (Лед) не отпускает. 7. Старик младшую дочь надумал отдать: 8. «Лед, отпусти меня, я тебе младшую дочь отдам». 9. Тогда Лед его отпустил. 10. Лед старикову дочь уносит, далеко уносит. 11.Человек на берегу стоит. 12. Эта девушка кричит: «Куда меня несет?» 13. Человек ей отвечает: «Я не знаю. Впереди люди живут, у них спроси». 14. Впереди опять избушка стоит. 15. Девушка опять кричит. 16. Люди ей говорят: «Тебе там впереди скажут». 17. Четвертый человек ей сказал: «Вперед поезжай! Впереди тебе скажут». 18. Десятый человек ей сказал: «Лед тебя в плохое место несет». 19. Девушка от него (ото Льда) убежать хочет, побежала, убежала вверх на берег. 20. Лед ее зовет: «Иди ко мне». 21. Лед ее обманывает: «Оглянись, посмотри назад!» 22. Она назад не посмотрела. 23. Десятый человек ее учил: «Когда на берег поднимешься, не оглядывайся». 24. Девушка на гору забежала. 25. На горе одна старушка живет. 26. Эта старушка вся в шерсти. 27. Девушка к старушке подошла. 28. Старушка ей говорит: «Меня убей! 29. Ты мою шерсть состриги и в болото брось. 30. Мою печень на той стороне костра напротив себя положи». 31. Девушка ее убила. 32. Она так сделала, как старуха просила. 33. Сама спать лег-

blekand one·nže pireγənd pęndə. 31. *nade·k tabiƥ qwatpat*. 32. *tab nidik mēmbat*, *qanduk paja· qūralžəmbad*. 33. *onž qonnəmba*. 34. *qariƥ enne· βašəmba*. 35. *na tar āstetko ēďəmbadiƥt*. 36. *mīd paja·ľžigatko ēďəmba*. 37. *tabeγ niƥdi βarga·lliƥmbaγ*.

ла. 34. Утром проснулась. 35. Шерсть в оленей превратилась. 36. Печень в старушку превратилась. 37. Они вдвоем тут жить стали.

(Текст подготовлен к публикации А.В. Байдак).

2. Хозяйка огня

Текст записан Н.П. Максимовой в 1983 г. в п. Каргасок от Д.Н. Чининой, г.р., м.р. - ю.Вольджа, р. Чижапка (ПМ Максимовой, 1983). 1915

tūn amba

1. *mī üčega ēhaut*. 2. *tū̄ čabəmba*, *ambaut mīγəniƥt čēnča - tūm ƥgi φēďimbad*, *tūn amba mīγəniƥt ńajβalla*, *mī tedomiƥ abiƥldə*. 3. *ūgon īr ēha*. 4. *qun βargiƥmbadiƥt tētta qoreγiƥt*. 5. *ukkiƥr kodeγiƥt βeś tebel'qūt maďo·ndə qwęssadiƥt*, *nel'qūt eľmańindiƥse qorendə qaliƥmbadiƥt*. 6. *tabiƥn nidik nāgur ťēl βargiƥmbadiƥt*. 7. *ukkiƥr nel'qup pōp tadiƥmbad*, *onže eľmattə tūžmond omniƥmba*. 8. *iľikamdi ńeβreśpat*. 9. *tū̄thaj paktiƥmba*, *üčedeľikat kī̄lond aľčəmba*, *eľmadeľikap tū̄thaj ambad*. 10. *eľmadeľika čūriƥləmba*. 11. *ambad enne· βašēďəmba*, *tūn qwędəmba*: 12. *qajp tan mēšpanď? mat šiƥnde pōhe aβdiƥmbak*. 13. *tat man eľmanmi čādal*. 14. *ťekka pōm aha mellebe*, *mat šiƥnde paďallage*, *üsse qamžəllage*, *mat šiƥnde qaptəllage*. 15. *tab eľmadiƥ čoγondə čačəmbad*, *tū̄p peďə pačalešpat*. 16. *tab üsse qamžəmbad tū̄p*, *tū̄ qaptəďəmba*. 17. *qoreγiƥt labaγaŋ ēďəmba*, *tašša*. 18. *taššəgumba*, *eľmadeľika taššutə uruk čūra*. 19. *ambaγəndi tanəγəndi paktəliƥmba*, *tū̄p čādiƥgu laqatta*. 20. *ukkiƥr tū̄thaj naj aha qaliƥmba*. 21. *iľikadi čūra*. 22. *ambadi tanəťimba - mat kuralglage tonanadiƥn qorend tūtko*, *tū̄p čādiƥlage*. 23. *tab kuralba tonanadiƥn qorend*. 24. *tab mādap nō̄mbad*, *tabiƥdiƥnnan tū̄ qaptəďəmba*. 25. *tab qorend šērba*, *tū̄ öromba*. 26. *tabiƥt*

Хозяйка огня

1. Мы маленькие были. 2. Огонь горит, мать нам говорит: «В огонь не плюйте, Хозяйка огня на нас обидится, наши вещи сожжет». 3. Давно это было. 4. Люди жили в четырех чумах. 5. Однажды все мужчины в тайгу ушли, женщины с детьми в чумах остались. 6. Они так три дня жили. 7. Одна женщина дрова принесла, сама с ребенком к костру села. 8. Сына кормит. 9. Искра отлетела ребенку на грудь, ребенка обожгла. 10. Ребенок заплакал. 11. Мать вскочила, на огонь заругалась: 12. «Что ты делаешь? Я тебя дровами кормлю. 13. Ты моего ребенка обжег. 14. Тебе дров не дам, я тебя зарублю, водой залью, я тебя погашу». 15. Она ребенка в люльку кинула, огонь топором рубит. 16. Она водой залила огонь, огонь погас. 17. В чуме темно стало, холодно. 18. Стало холодно, ребенок от холода сильно плачет. 19. Мать опомнилась (букв. ‘матери в ум ее прыгнуло’), огонь разжигать начала. 20. Ни одной искорки даже не осталось. 21. Сынок ее плачет. 22. Мать подумала: «Я сбегаю в соседний чум за огнем, огонь разожгу». 23. Она побежала в соседний чум. 24. Она дверь открыла, у них огонь погас. 25. Она в чум вошла, огонь погас (букв. ‘пропал’). 26. Они огонь разжечь не могут. 27. Она в другой чум побежала за огнем. 28. Дверь открыла, огонь погас. 29. Она в третий

tӯp čādigu čežalbadiŋt. 27. *tab ārik qorendə kuralba tӯtko*. 28 *mādap nӧmbad*, *tӯ qaptəmba*. 29. *tab nāgurumžel qorend kuralba tӯtko*. 30. *mādam nӧlʹtəmbad*, *tӯ elʹlʹe· qaptəďəmba*. 31. *naťeγiŋn ńanneγiŋt qore ada*. 32. *tab naťet mannimba*, *tӯ čabimba*. 33. *na qoreγiŋt βarga tabiŋt erandi ambad*. 34. *tab naťet kuralba*, *mādap nӧlʹtəmbad*. 35. *tӯ ńajβatpa*, *qašqad malβaškβatpa*, *elʹlʹe· qaptəďəmba*. 36. *na paja· tabiŋn qβēdəmbəlliŋmba*: 37. *tanan qaj naťeγiŋn ugulžeγiŋn ēďəmba*? 38. *tat šērnand*, *tӯ elʹlʹe· qaptəďa*. 39. *tat tӯndi qβēdiŋmbiŋmand*? 40. *tat tӯndi qajpkoj mēmmiŋmand*? 41. *tat βiriŋ ejand*, *tangaliŋ*. 42. *tat - čāmžeβond*. 43. *na nelqup onže pireγənd paja·p qoreγəndə qβēriŋmbad*. 44. *tabeγ tӧmbaγ*, *elʹmadelʹika čʹūra*, *uruk qandəďəmba*. 45. *paja· tӯp čʹādigu laqattiŋmba*. 46. *tabiŋnan tӯ aha ťabənža*. 47. *paja· pūlhajoγənd niŋlʹlʹəďəmba*, *elʹlʹe· manžəďəmba*. 48. *tab mannimba*: *naťeγiŋt paja· āmnind*, *tabiŋnan qobodi tӯ čabiŋmba*. 49. *tӯn amba čēnča - tat tӯm aha čʹādəle*. 50. *tan indəgaγ mažek ńajaľžəγa*. 51. *tab mat hajo·m üsse qamžəγiŋt*. 52. *tab mat βando·m peďə paďassiŋt*. 53. *tab qajto tangədiŋl nādiŋp mēhaď*? 54. *paja· uruŋ ńajβatpa indəgaγənd*. 55. *kundə mādiŋrba paja· - mīγəniŋt tӯ mejəš*! 56. *tabiŋ tӯn amba ēžalba - man našaqqiŋt tӯp tiγəndə mellebe*, *kužaqiŋ na nelqup īmdi mēkka melde*. 57. *mat tabiŋt sīďe·undə tӯm mēllage*. 58. *üčedelʹikan ambad uruk čʹūrəliŋmba*. 59. *paja· tabiŋ čēnča - tatčad kudiŋnannaj ťānga tӯ*. 60. *qanduk mī ellaluhe*? 61. *īl med*! 62. *ambad īmdi membad*. 63. *tӯn ambad ēwalba - tī čʹūmiŋlʹqubliŋt*! 64. *čʹūmiŋlžare· βargad*! 65. *peďə tӯm iŋi paćalešpad*, *tӯm ačad*, *nādiŋrad*! 66. *tӯn amba pōn mōlap mūnondə hakumbad*, *tӯ čabiŋmba*, *uruk čabiŋmba*. 67. *tӯn ambad na üčedelʹikahe*

чум побежала за огнем. 30. Дверь открыла, огонь погас. 31. Впереди чум виднеется. 32. Она туда посмотрела, огонь горит. 33. В том чуме живет ее свекровь. 34. Она побежала, дверь открыла. 35. Огонь рассердился, дым пошел, погас огонь. 36. Женщина ее ругать начала. 37. «У тебя что там дома случилось? 38. Ты вошла, огонь погас. 39. Ты огонь ругала? 40. Ты огню что-то сделала? 41. Ты злая, ума у тебя нет. 42. Ты - лягушка». 43. Та женщина старуху к себе в дом зовет. 44. Они пришли, малыш плачет, сильно замерз. 45. Старуха огонь разжигать стала. 46. У нее огонь не загорается. 47. Старуха на колени опустилась, вниз посмотрела. 48. Она посмотрела: там старуха сидит, у нее кожа огнем горит. 49. Хозяйка огня говорит: «Ты огонь не разведешь. 50. Твоя невестка меня рассердила. 51. Она мои глаза водой заливала. 52. Она мое лицо топором рубила. 53. Она зачем, глупая, так делала?» 54. Женщина сильно рассердилась на невестку. 55. Долго просила женщина: «Дай нам огонь». 56. Ей Хозяйка огня хозяйка ответила: «Я тогда огонь дам, когда эта женщина сына мне даст. 57. Я из его сердца огонь дам». 58. Мать мальчика сильно заплакала. 59. Старуха ей говорит: «Из-за тебя ни у кого огня нет. 60. Как жить будем? 61. Сына своего отдай!» 62. Мать сына отдала. 63. Хозяйка огня сказала: «Вы - чумылькупы. 64. По-чумылькупски живите. 65. Топором огонь не рубите, огонь берегите, любите». 66. Хозяйка огня ветку пальцем тронула, огонь загорелся, сильно разгорелся. 67. Хозяйка огня с мальчиком в огне пропали. 68. Старуха ей (женщине) сказала: «Сердцем твоего сына огонь зажгла». 69. Мы, остяки, так делаем. 70. Мы огонь железом не трогаем, не рубим. 71. Я в доме живу, печка есть. 72. Я семь поленьев нарублю, золу выгребу, крылом вымету. 73. Семь поленьев в печь поло-

tūγiŋ örroďəmba. 68. *paja· tabiŋ ē̆žalba - tat īndə sīďəndə tūp čādal*. 69. *mī čūmiĺqummiŋt nidik mēkkaut*. 70. *tūndi mī aha mittəmbaut kβē̆he*, *aha pačalgaut*. 71. *mat mātqiŋ βargak*, *šogorm ēja*. 72. *mat hēĺď pōp paž̆əkap*, *šīβ pōne βeś qadolbap*, *tūhe tak čūballebe*. 73. *hēĺď pōp peĺlage šogort*, *ńārγi taβarhe qājĺebe*, *našaqiŋt čādĺebe*. 74. *tūn amband olomd qājĺebe*, *tū̆ iŋgi čariŋčeja*. 75. *man nidik kažna pōt tēkkap*.

жу, красной тряпочкой покрою, тогда зажгу. 74. Голову Хозяйки огня закрою, чтобы пожара не было. 75. Я так каждый год делаю.

(Текст подготовлен к публикации А.В. Байдак).

Тексты северных селькупов: 3. Лабаз

Текст записан О.А. Казакевич 27 августа 2002 г. в с. Ратта Красноселькупского района Ямало-Ненецкого АО от **Родиона Сергеевича Куболева** (37 лет, уроженец с. Ратта, родной язык селькупский в его верхнетазовском локальном варианте[1]); расшифровка сделана с помощью рассказчика. В сказке объясняется возникновение запрета на ночевку среди старых вещей в амбарах (лабазах), стоящих в тайге, хозяева которых, возможно, умерли и вполне могут потянуть за собою в мир мертвых всякого, кто решит воспользоваться их имуществом. Ниже приводится 1) текст в селькупской орфографии, 2) фонетическая (приближающаяся к фонематической) запись текста и 3) русский перевод текста.

Кор

1. Укӧн илымпӓқi шитты чопақi. 2. Сӱрыйя қәнпӓqi. 3. Сӱрышпӓқi, ныны ***это***[2]*, сӱрышпӓқi, ныны лыпкымӓтпа. 4. Ныны қонтырпӓтi шитты корып, корыяп* ***это***, ***ну это, лабазы***, *корыяп. 5. Ныны уккыр тӣна мәрқы, мәрқы чопа томныт… 6. А тӱ ачалтымпӓті, ныны кыпа чопа томныты: «Мат қәллӓ* ***лабас****ты, қоннэйнтак нымты - тақашын ӣтӓтын, истақай утаймы тӓп қай эйа». 7. Мәрқы чопа томныты: «Ыкы қәнäш!» 8. Нымты,* ***это***, *исэчäрый мықыт утаӈ аша илыкӓтыт, аша шäққыкӓт, тӱт қанқыт қонтäшик!» 9. А кыпа чопа,* ***это***, *чäӈка ӱӈылтыптäты. 10. Ныны томныты: «Ман* ***лучше*** *пӧтпыля қоннэйнтак, мықыт корқыт». 11. Ныны қарыт, қарыт мәрқы чопаты*

Лабаз

1. В давние времена (раньше) жили два брата. 2. Охотиться пошли (они двое). 3. Охотятся (они двое), потом, **это**, охотятся, потом стемнело. 4. Потом увидели два лабаза, лабазика **это**, **ну это, лабазы**, лабазики. 5. Потом один этот старший, старший брат говорит… 6. **А** огонь разожгли (они двое), потом младший брат говорит: «Я пойду к лабазам, спать буду там - подстилки висят, всякие вещи, все что хочешь есть». 7. Старший брат говорит: «Не ходи! 8. Там, **это**, в старых вещах не живут, не ночуют, у костра спи!» 9. А младший брат, **это**, не послушался. 10. Потом говорит: «Я **лучше** в тепле спать буду, в лабазе». 11. Потом утром, утром старший брат его проснулся, потом **этот**, рано утром, потом говорит, **ну**, лабаз-**то** близко, потом говорит, кричит:

шиттэймпа, ныны ***этот****, қарыный пит, пӯн томныты,* ***ну****, кор-****то*** *тэттычаӄын ӛйа, ныны томныты, лаӈкыньняты: «Кыпӑ! іннӓ шиттэйшик!» 12. Тӛп томныт: «Укотталты! мат,* ***это****, тӣ шиттэйлӓӈ, ман онӓк коччыӣм таӄӄылӓк* ***и*** *тӣ тӱнтак ты! 13. Тӛм ныркымӧттэйлӓ, мы, мунтык таӄӄылпат тэтэймыиты, тӧтқылэймпа моқынӓ. 14. Пӯт тӱмпӧт, на корып, коччы орсӓ тӱмпӧт, ныны корым іннӓ чӧтымпӧт. 15. Корыт, корыт кушшат тӱ амптӓты нымты* ***это****, нымты* ***это*** *мы, нымты иста қумыт чарыӣтыт чурӧтыт, лаӈкыньньӧтыт кутын, иняян чурӧтыт корқынты. 16. Корқын нӧты аш шӓӄӄӧтын. 17.* ***И так вот это, легенда, как говорится, нельзя ночевать там, где вещи, вот это, лабазы-то****. 18.* ***В общем, ночуй вот это в лесу, а в лабазах нельзя****. 19.* ***У нас ведь до сих пор принято: в лабазах нельзя****. 20.* ***Все.***

«Младший! просыпайся!» 12. Он (тот) говорит: «Подожди! я, **это**, сейчас проснусь, я сам свои суставы соберу и сейчас приду туда!» 13. Он испугался, это, все собрал, на лыжах пошел домой. 14. Потом пришли, этот лабаз, очень много (людей) пришли, потом лабаз подожгли. 15. Амбара, амбара горения во время, оттуда, **это**, оттуда, **это,** всякие человеческие голоса плачут, кричат кто (многие), дети плачут из лабаза этого. 16. В лабазе больше (впредь) не ночуют. 17. **И так вот это, легенда, как говорится, нельзя ночевать там, где вещи, вот это, лабазы-то**. 18. **В общем, ночуй вот, это, в лесу, а в лабазах нельзя**. 19. **У нас ведь до сих пор принято: в лабазах нельзя**. 20. **Все**.

(Текст подготовлен к публикации О.А. Казакевич)

kor

1. *ukōn iľɨmpɔ̄qi̯ šittɨ̯ ć̆opāqi̯*. 2. *sūrɨ̯jja qɛ̨npɔ̄qi̯*. 3. *sūrɨ̯špɔ̄qi̯, nɨ̨nɨ̯* ***это****, sūrɨ̯špɔ̄qi̯, nɨ̨nɨ̯ lɨ̯pkɨ̯mɔ̄tpa*. 4. *nɨ̨nɨ̯ qonDɨ̯rBɔ̄tɨ̯ šittɨ̯ korɨ̯p, korɨ̯jap* ***это****,* ***ну это****,* ***лабазы****, korɨ̯jap*. 5. *nɨ̨nɨ̯ ukkur tɨ̯̄na mɛ̨rqi̯, mɛ̨rqi̯ ć̆opa tomnɨ̯tɨ̯…* 6. ***а*** *tӱm ać̆altɨ̯mpɔ̄tɨ̯, nɨ̨nɨ̯ kɨ̯pa ć̆opa tomnɨ̯tɨ̯ - mat qɛ̨llӓ* ***laBas****tɨ̯ qonnɛ̯ɨntak nɨ̨mDɨ̯ taqašɨ̯n i̯tɔ̄tɨ̯n, istaqaj utajmɨ̯ tɛ̨p qaj ɛ̄jaš*. 7. *mɛ̨rqi̯ ć̆opa tomnɨ̯t - i̯kɨ̯ qɛ̨näś*. 8. *nɨ̨mDɨ̯,* ***это****, isɛ̆ć̆ärɨ̯j mɨ̨qɨ̯t utaŋ aša iľɨ̯kɔ̄t, aša šäqqɨ̯kɔ̄t, tӱt qanqɨ̯t qonDäśɨ̯k*. 9. ***а*** *kɨ̯pa ć̆opa,* ***это****, ć̆a͡ŋGa ӱŋGɨ̯lDiptätɨ̯*. 10. *nɨ̨nɨ̯ tomnɨ̯tɨ̯ - man* ***лучше*** *pötpɨ̯l'a qonnɛ̯ɨnDak, mɨ̨qɨ̯t korqɨ̯t*. 11. *nɨ̨nɨ̯ qarɨ̯t, qarɨ̯t mɛ̨rqi̯ ć̆opatɨ̯ šittɛ̯ɨ̯mpa, nɨ̨nɨ̯* ***этот****, qarɨ̯ńɨ̯j pit, pūn tomnɨ̯tɨ̯,* ***ну****, kor-****то*** *tɛttɨ̯ć̆aqɨ̯n ɛ̄ja, nɨ̨nɨ̯ tomnɨ̯tɨ̯, laŋGɨ̯ńńatɨ̯ - kɨ̯pā i̯nnä śittɛ̯ɨ̯śɨ̯k*. 12. *tɛp tomnɨ̯t - ukottaltɨ̯, mat,* ***это****, tɨ̯̄ śittɛ̯ɨ̯läŋ, man onäk koć̆ć̆ɨ̯īm taqqɨ̯läk* ***i*** *tɨ̯̄ tünDak tɨ̯*. 13. *tɛ̨m nɨ̯rGɨ̯mɔ̄ttɛ̯ɨ̯lä, mɨ̯, muntɨ̯k taqqɨ̯lpat tɛtɛ̯jmɨ̯ītɨ̯, tōtqɨ̯lɛ̯ɨ̯mpa moqɨ̯nä*. 14. *pūt tümpɔ̄t, na korɨ̯p, koć̆ć̆ɨ̯ orsä tümpɔ̄t, nɨ̨nɨ̯ korɨ̯m i̯nnä c̆ɔ̄tɨ̯mpɔ̄t*. 15. *korɨ̯t, korɨ̯t kussat tü amptätɨ̯ nɨ̨mDɨ̯* ***это****, nɨ̨mDɨ̯ ,* ***это*** *mɨ̯, nɨ̨mDɨ̯ ista qumɨ̯t c̆arɨ̯ītɨ̯t c̆ūrɔ̄tɨ̯t, laŋGɨ̯ńńɔ̄tɨ̯t, kutɨ̯n iǹajan c̆ūrɔ̄tɨ̯t korqɨ̯ntɨ̯*. 16. *korqɨ̯n nɔ̄tɨ̯ aš šäqqɔ̄tɨ̯n*. 17. ***И так вот это, легенда, как говорится, нельзя ночевать там, где вещи, вот это, лабазы-то.*** 18. ***В общем, ночуй вот это в лесу, а в лабазах нельзя.*** 19. ***У нас ведь до сих пор принято: в лабазах нельзя.*** 20. ***Все.***

4. Шаманская дорога

Текст ‘Шаманской дороги’ записан Л.А. Варковицкой (ученицей Г.Н. Прокофьева) от Семена Петровича Кусамина, родившегося 27.07.1941 г. в с. Баиха, находящемся (по нынешнему административному делению), в 30 км от с. Фарково Туруханского района Красноярского края [Архив Л.А. Варковицкой: тетр.4: 82 - 87].

С.П. Кусамин - шаман, сын большого шамана, известного в Тазовской тундре. В тексте-имитации шаманского камлания рассказывается о путешествии шамана под землей и по небу в окружении духов: шаман отправляется в подземный мир на поиски души больного человека, затем, найдя ее, едет внутрь неба на олене-бубне и возвращается на землю в свое стойбище, оставляя по дороге духов-помощников.

Запись текста, произведенная Л.А. Варковицкой вручную, имеет подстрочник. Публикаторы старались сохранить буквальный перевод, осуществленный Л.А. Варковицкой (возможно, с помощью рассказчика), и комментарий к нему полностью, за исключением явных описок и очевидных ошибок. Характерным для этого перевода является непоследовательная передача одних и тех же селькупских глагольных форм. Эта непоследовательность отражает колебания в записи самой исследовательницы в области грамматики, проистекающие, в частности, из предложенной Г.Н. Прокофьевым трактовки форм настоящего времени индикатива как аористных (отсюда двоякий перевод многих глаголов то настоящим, то прошедшим временем), а форм латентива (по Г.Н. Прокофьеву, нарратива) - как неочевидных (отсюда частое, но не регулярное добавление к русскому глаголу наречия *будто*). В скобках после русского (реже - после селькупского) слова иногда приводятся возможные варианты перевода, сделанные самой Л.А. Варковицкой либо публикаторами.

Транскрипция, используемая Л.А. Варковицкой и отражающая варианты произношения информанта (что может быть очень ценно для лингвистов), сохраняется полностью, однако с целью сохранения единой системы отражения отдельных звуков, принятых в настоящем томе, произведены некоторые графические замены: вместо знака **ь** употребляется ***į***, ***с*** заменяется на ***ć, ж***- на ***ä***, ***у*** - на ***į***.

tɐtįpiľ mɐttį

1. *Karrä illä sumpiqolamna*. 2. *Kossantiľ* (*koštiľ*) *tɐttontį paišqolamna*. 3. *Surįmītį*[3] *karrä i̯llä (karįlä) kurįtqolamnɔ̄tįt*. 4. *Nįnį takkį mennįmpiŋa*. 5. *Surįmītį, qäľ tɐttontį tuliče̮ntįmįt*? 6. *Kossįntiľ tɐttontį kurįtqolamna*. 7. *Nįnį karrä ütiľ tɐttontį, mattontį čiqiltiqolamna*. 8. *Nįnį takkį mennįmpiŋa*. 9. *Takkįn ütįt tičі ńantį tičaliмpa*. 10. *Nįk tuliššqolamniŋa*. 11. *čäp mennįmpɔ̄tįt, ńarqį topiľ surįt ɔ̄mtɔ̄tįt*. 12. *Na mip kunnät*[f] *lɐľ ponatqo, surįľ lɐľ ponatqo, ponamtįlä takkį tɐqqeiŋa*. 13. *Ola radįt*[5] *čipį karnimɔ̄nna*.

Шаманская дорога

1. Под гору вниз шаманить стал (зашаманил). (С этого места дальнейший текст - песня). 2. К жертвенной (плохой) земле спустился (доходить стал). 3. Звери[9] его вниз отправились. 4. Потом на север (букв. ‘вниз по течению’[10] посмотрел. 5. «Птицы (звери), в какую землю мы придем?» 6. К жертвенной (плохой) земле зашагал. 7. Потом под гору к водяной земле к обрыву (под)ступил. 8. Потом вниз посмотрел. 9. На севере узкое место воды сужается (букв. ‘вместе соединяется’). 10. Туда доходить стал. 11. Только посмотрели – красноногие звери сидят. 12. Этого черта костяными отбросами, птичьими костяными отбросами насытив[11], вниз (по течению) прошел. 13. Как будто ветки корма зацепилась (за что-

14. *Tintena ńarqi topil' surit čäp kel'čɔ̄tit - qäl' esintj massanija qenneiŋa*? 15. *Ninj takkj mennimpiŋa*. 16. *Takkj čelimpiŋa*. 17. *Lattarit lel' tontj čīlimpinta*. 18. *Nik tulusqolamna*. 19. *Nik tulišqolamniŋa*. 20. *Kutil' tettj qompalimentiŋa*. 21. *Ninj takkj mennimpiŋa*. 22. *Takkit tap čelimpinta*. 23. *ül losil' etj čelimpinta*. 24. *Ninj takkj omnentiŋa ül' losil' olitqo*. 25. *Ninj takkj mennimpiŋa*. 26. *Tumpitil' sel'či ētj čelimpinta*. 27. *Ninj takkj mennimpiŋa*. 28. U*l' losil' čontisi čelimpinta*. 29. *Ninj čelintetil' pɛläktj ütil' sompil' kj passēpinta* (*pačalimpa*). 30. *Pil' numil' pelel' čontisit peläqit muntoktj olikitil' qumit letalimintiŋa*. 31. *Tamä qäl' tettontj mitičiŋak*? 32. *Ьtit kuritil' surit čelintetil' peleľ ütit pelemit kurinɔ̄tit*. 33. *Ninj takkj mennimpiŋa*. 34. *Mēltj kunimpitil' ütit tiči čelimpinta*. 35. *Ninj takkj šešin ilip telentitil' ütit tiči čelimpinta*. 36. *Saŋkitil' ńetj* (*qup*). 37. *Ninj takkj šešin ilsanqo*[6] *laŋkiškumpa*. 38. *Ninj qossip takkj laŋkiptikumpatj*. 39. *Ninj čelintetil' pelektj mennimpiŋa*. 40. *Losil' tettj orimpinta*. 41. *Ninj pačalimpa ütil' sompil' kj*. 42. *Nimit koraltiqolamna*. 43. *Ьssimil' seľči ētj čelintetil' pelemit koraľtinta*. 44. *Ninj konnä mennimpiŋa*. 45. *ütil' sompil' kj*. 46. *Ninj konnä čelimpiŋa*. 47. *Seris solik qompišēmpa*. 48. *Moqäm ilit qompišempa*. 49. *Nimtj ɔ̄mtaqi šittj ńannil' ämäsiqäqi šil' pitil*. 50. *Ninj konnä mennimpiŋa*. 51. *Caräl' qor šittj čelimpiŋa*. 52. *Nimtj čelimpiŋa*. 53. *Ūtil' qelj tarä ɔ̄mnintil' kotpasin olj*. 54. *Nimtj sarjčimpa nuŋaľ ätä*. 55. *Ninj ńannä nuŋaľ ätäp taršaltikumpat*. 56. *Numj süńńontj laqaltikumpa*. 57. *innämit numit tottintil' mettomit ke*[7] *kolimɔ̄tkumpa*. 58. *Ь̄til' če limtetil' pelemit tusimil' surit kutip taloltikumpatj*. 59. *Topip lɔ̄ptaľtikumpatj*. 60. *Kutil' kenata*, *pitil'* то). 14. Те красноногие черти лишь очнулись: «Какой (ругательство ~ леший), кто прошел?» 15. Потом на север посмотрел. 16. Вниз по течению реки (что-то) светится (осветилось). 17. На озере с костями покойников[12] (будто) светит (что-то). 18. Туда доходить стал. 19. Туда доходить стал. 20. «Чья-то земля парит будто». 21. Потом на север посмотрел. 22. Внизу это светится. 23. Водяное чертово стойбище светится (будто). 24. Потом вниз садится водяным чертовым облаком (букв. ‘головой’). 25. Потом на север посмотрел. 26. Точно семь стойбищ светится (будто). 27. Потом на север посмотрел. 28. Водяное чертово море светится (будто). Потом к восточной половине водяная шаманская (букв. ‘поющая’) река открылась (будто). 30. На ночной небесной половине[13] моря ко всему безголовые люди приставлены[14]. 31. «Это в какую землю дошел (я)?» 32. Водой движущиеся черти по восточной половине воды движутся[15]. 33. Потом на север посмотрел. 34. Водопад[16] светится. 35. Потом вниз по течению человека тень[17] украденного (похищаемого) (и) воды перешеек светится. 36. Слабый человек. 37. Потом на север (в сторону севера) ради души человека кричит. 38. Потом жертву вниз (слышно) кричит[18]. 39. Потом на восточную половину посмотрел. 40. Чертова земля выросла. 41. Потом открылась (букв. ‘разрубилась’) водяная шаманская (букв. ‘поющая’) река. 42. По ней огибать стал. 43. Водяных семь стойбищ по восточной половине обошел кругом. 44. Потом вверх посмотрел. 45. Водяная поющая река. 46. Потом вверху (на берегу) светится. 47. Болота перешеек показался (всплыл). 48. Ямка с водой в топком болоте выплыла (показалась). 49. Там сели две гагарьи[19] матки, окрашены зобы. 50. Потом вверх (на берег) посмотрел. 51. Кочка тундры (со всех сторон) освещается. 52. Там светится. 53. Подобно сделанной[20] рыбе - сидящая верхушка (букв. ‘голова’) бугра. 54. Там привязал оленя-бубен (букв. ‘бубенного оленя’). 55. Потом дальше оленя-бубен развязал. 56. Неба внутрь поехал. 57. По верху неба по проезженной дороге ведь обходит. 58. По западной половине крыло пернатого зверя (птицы) парит. 59. Ноги спустил (слыхать). 60. Крылья (букв. ‘относящееся к крыльям’) ше-

kenata ɨlla kuptɨqolamna (*kukɨqolamna*). 61. *Kulɨl'*[8] *tüs sünć'ɨl' mɔ̄ttɨ sünńontɨ kukɨqolamnɨŋa*. 62. *Mɛrqɨ kutɨs surɨp ɨnnätɨl' tüt purqontɨ kukɨqolamna*. 63. *Totɨptentɨ šaqɨt qašɨčeqolamna*. 64. *Surɨt tarɨ kuntɨ ɨŋkɨl'tɨmpɔ̄tɨt*. 65. *Kulɨl' tü sünčɨl' ɛ̄tontɨ qašēŋa*. 66. *Mɛrqɨ kutɨl' surɨp tüt purqɨt tɔ̄qtɨ qašɨć'ēŋa*. 67. *Kɨpɨl'a surɨt na merqɨ kutɨl' surɨt kutɨn ɨltɨ qašɨć'ēŋa*. 68. *Ьssɨmɨl' surɨp ūtɨl' čelɨntätɨl' peläl' ɛ̄tɨt qannontɨ qašɨčɨqolamnɨŋa*. 69. *Ьssɨmɨl' surɨt tumpɨtɨl' seľčɨ ɛ̄tɨ totɨptentɨ šaqɨt qašɨć'entɨŋa*. 70. *Tarɨ kutɨp ɔ̄qlaltɨmpatɨ*. 71. *Tarɨ čäp ʊŋkɨl'tɨmpa*: *numɨn mɛrkɨ ɛtalpɨnta*. 72. *Tüntɨ purqɨ qol' tinolɨtqo orɨmpɨŋa*. 73. *Tüntɨ sai nelmalɨmpa qōt tütqo*. 74. *Merqɨ kutɨl' surɨp na tüt purqɨt taktɨ qašɨć'ɨŋa*. 75. *Ьssɨmɨl' surɨt totɨptentɨ kuntɨ qašɨć'ɔ̄leŋa*. 76. *Tarɨ kuntɨ oqalɨmpa*. 77. *Kulɨl' tü šünčɨl' mɔ̄ttɨ šünńontɨ qašɨčalēŋa*. 78. *Tüs šīmɨl poltentɨl' surɨt qašɨć'ɨŋa*. 79. *Muntɨk*.

велятся, грудь птицы (букв. ‘относящееся к груди, зобу птицы’) шевелится; вниз спускаться стал (качаться стал). 61. Внутрь дома своего с простым огнем внутри начал спускаться (качаться стал). 62. Большой крылатый зверь (птица) к дыму спускаться (качаться) стал. 63. Во время хождения своего останавливаться стал. 64. Черти (духи-помощники; букв. ‘звери’) еще долго слушают. 65. В стойбище с простым огнем остановился. 66. Большой крылатый зверь (птица) за дымом (от) огня остался. 67. Маленький черт (дух-помощник) под крыльями этого большекрылого зверя остался. 68. Водяной зверь на берегу (у) западной (у Л.А. Варковицкой - восточной) половины стойбища останавливаться стал. 69. Водяные звери точно во время прохождения (шаманом) семи стойбищ остались. 70. Пока еще крылья (букв. ‘крыло’) парят (распростер). 71. Пока лишь слушает: неба ветер шумит. 72. Его огня дым грозовым облаком вырос. 73. Огня глаз (искра) блестит молнии огнем. 74. Большую перистую (крылатую) птицу позади дыма этого огня оставил (осталась). 75. Водяные звери во время его хождения остались (где-то). 76. Еще долго прислушивался. 77. Внутри чума с простым огнем остался. 78. Огня золу глотающие звери остались (звери, глотающие золу огня, остались). 79. Все.

(Текст подготовлен к публикации А.И. Кузнецовой и О.А. Казакевич)

---

[1] В тексте представлен верхнетазовский локальный вариант селькупского языка, отнесение его к диалекту или говору зависит от принимаемой нами номенклатуры, что, на наш взгляд, не является принципиальным.

[2] Здесь и далее полужирным шрифтом выделены русские вкрапления, встретившиеся в селькупском тексте по ходу рассказа.

[3] Данное слово встречается в тексте дважды (см. также предложение № 5): его первоначальная запись была *surɨm mētɨ*, а в № 3 - даже *mettɨ* с неясной первой гласной, которая затем была исправлена в обоих случаях на *surɨmitɨ* и переведена в № 3 как «черти его, звери его», а в № 5 - как «птицы (звери)».

[4] *kunnд* (*kunд*) Л.А. Варковицкая переводит как «черт». В грамматическом отношении это - темное место. Варковицкая переводит его, ставя большой вопросительный знак, как «По тому черта костяными отбросами птичьими отбросами, когда надоело, на север прошел».

[5] На шаманском языке *radɨ* означает «челнок, ветка» (селькупское *antɨ*).

[6] Душа-тень человека имеет разные наименования: *ильсат*, *ильсан*, а у Г.Н. Прокофьева встречается и просто *иль*. Шаман, спустившийся в подземный мир, кричит в направлении севера, чтобы выяснить, там ли находится украденная душа.

[7] Скорее всего, имеется в виду усилительно-утвердительная частица *kɛt* / *кэт* ‘ведь’.

[8] *kulɨl'* означает «простой, то есть нешаманский».

[9] Имеются в виду духи-помощники шамана, которые у Л.А. Варковицкой трактуются как *los* (духи) и переводятся то как «черти», то как «звери» или «птицы». В данной песне шамана отсутствует обращение шамана к духам с просьбой-призывом прийти ему на помощь во время путешествия в подземный мир.

[10] Вниз по течению в районе, где записывался текст, означает «на север».

[11] Л.А. Варковицкая неоднозначно определяет значение деепричастной формы глагола *ponamtɨqo* (*ponamtɨlă*): испытывать надоедливое чувство, усыпить (внимание), надоесть, перестать нуждаться в чем-то. Обитатели подземного мира питаются отбросами, что учел шаман, забросав «красноногих зверей» костями зверей и птиц, и, усыпив таким способом их внимание, проскочил теснину.

[12] Перевод Л.А. Варковицкой: «Покойников к костяному озеру светит (будто)».

[13] Имеется в виду западная сторона моря.

[14] Как отмечено в маргиналиях Л.А. Варковицкой, безголовые люди «держатся на какой-то опоре».

[15] У Л.А. Варковицкой использован глагол и причастие *шагают, шагающие*.

[16] Букв. ‘вечно шумящий воды перешеек / перекат’.

[17] На сакральном языке (языке шаманов) *šeš́in / šɔ̄š́in ɨlɨ* означает ‘человека душа-тень’, что на профанном языке передается как *qumɨn ɨlɨ*. Одновременно в своих комментариях к слову *šeš́i* Л.А. Варковицкая пишет: *šɔ̄š́ɨ = qup*; *šɔ̄š́imo qup* - тазовский человек.

[18] Данную фразу можно истолковать следующим образом: шаман кричит наверх, чтобы на земле принесли жертву во имя спасения человека, то есть призывает жертву вниз (обычно это бывает белый олень).

[19] На р. Таз, по свидетельству Л.А. Варковицкой, гагара - n*aqqɨ*, а на р. Баиха - n*anɨ*. Здесь - баишенский вариант.

[20] Речь идет об изображении рыбы на бубне шамана, голова которой имеет сходство с кочкой.

Приложение 2

Описание архива Л.А. Варковицкой. Тетради 1-11 (1941 г.)[1]

Тетрадь 1

(l) Сельчи олыль лосыль чаптä. ‘Сказка о семиголовом черте’ (окончание). И. В. Безруких. С. 1.

(2) Коры лакаль мӧтыр. ‘Песка кусочный богатырь’. И. В. Безруких. 15.08.41. С. 2-4.

(3) Қäллыль чаптä. Ненецкая сказка. И.В. Безруких. С. 5-8.

(4) Қон мытыкаль чаптä (ичакечикат нӧқыр тимньасыт). ‘Сказка о Конмытыке (Ичакечики три брата его)’. И. В. Безруких. 15.08.41. С. 9-13.

(5) Солоталь унт ира. ‘Золотобородый старик’. Ганя Мантаков. 17.08.42. С. 15-30.

(6) Мачиль лосыль ималь чаптä. ‘Лесной чертовой жены сказка’. Ганя Мантаков. 24.08.41. С. 31-34.

(7) Курläкыль чаптä. ‘Сказка о Курляке’. Ганя Мантаков. 24.08.41. С. 35-45.

(8) Илынта қолтал имакоталь чаптä. ‘Сказка об Ылынта Колталь старухе’. Ганя Мантаков. 24.08.41. С. 38-45.

(9) Тэтыпыль чаптä. ‘Шаманская сказка’. Ганя Мантаков. 25.08.41. С. 46-56.

(10) Нӧқыр тимньасықäқы ай ӧмтыль қот нälä. ‘Три брата и царская дочь’. Ганя Мантаков. 25.08.41. С. 57-77.

(11) Ыӈначäль чаптä. ‘Сказка об Ынганыче’. Ганя Мантаков. 25.08.41. С. 78-89.

Тетрадь 2

(12) Руш ираль чаптä. ‘Сказка о русском старике’. Ганя Мантаков 25.08.41. С. 1-25.

(13) Шитты топыль чӱнт ираль чаптä. ‘Сказка о двуногом жеребце’. Ганя Мантаков. 25.08.41. С. 26-43.

(14) Сельчи иран ийаль чаптä. ‘Сказка о семи сыновьях старика’. Ганя Мантаков. 26.08.41. С.44-49.

(15) Ичакечика ай имылымыльа. ‘Ичакечика и бабушка’. Ганя Мантаков. 26.08.41. С. 50-52.

(16) Қамытырпӧтыт. ‘Шаманят в темном чуме’. Ганя Мантаков. 27.08.41. С. 53-54.

(17) Саманьчат мэтты сэр. ‘Разведчика дорожное чистое место’. Ганя Мантаков. 27.08.41. С. 55-56.

(18) Қоттä олыт чопсыты. ‘Труп с закинутой навзничь головой’. Ганя Мантаков. 27.08.41. С. 57.

(19) Ньарқ унт ира. ‘Краснобородый старик’. Ганя Мантаков. С. 58-61.

(20) Каксьа ай пулыкытыль тимньаты. ‘Какса и бесколенный брат его’. Ганя Мантаков. 27.08.41. С. 62-66.

(21) Нумыт канак. ‘Божья собака’. Ганя Мантаков. 26.08.41. С. 67-68.

(22) Амналь туӈгус. ‘Голодный тунгус’. Ганя Мантаков. 26.08.41. С. 69-72.

Тетрадь 3

(23) Пеққы. ‘Сохатый’. В.Н. Безруких. С. 1-2.

(24) Лос ира ай ичакечикаль чаптä. Карсамина Дуся. С. 3. (Текста нет, одно заглавие с пометой Варковицкой ‘Про землю’).

(25) Пальна. ‘Пална’. В.Н. Безруких. С. 4-6.

---

[1] Тексты Л.А. Варковицкой существуют в двух видах - архивные материалы (полевые записи в тетрадях и блокнотах) и их компьютерный вариант, организованный в базу данных. Номера текстов в компьютерной базе приводятся в скобках слева от названия текста. В статьях, надписанных ОАК, ссылки даны только на компьютерный вариант; в статьях, написанных АИК, - на тетради из архива Л.А. Варковицкой.

(26) Қäллыль мӱты чаптä (30 мӧтыр). ‘Сказка о ненецкой войне (Тридцать богатырей)’. С. П. Кусамин. С. 7-13.
(27) Тӧмнеӈка ай нэтеӈка. ‘Лягушка и девушка’. С. П. Кусамин. С. 14-24.
(28) Ньомаль пӧрӷы ира. ‘Старик в заячьей парке’. Карсамина Дуся. С. 25-26.
(29) Пальна ираль чаптä. ‘Сказка о Палне старике’. Паша Чекурмин. 28.06.41. С. 28.
(30) Иль чаптä. ‘Сказка об И’. Паша Чекурмин. С. 29-37.
(31) Тӧтыпыль чаптä. ‘Шаманская сказка’. С. П. Кусамин. С. 39-43.
(32) Оккыр сӧль қумыль ираль чаптä. ‘Сказка об одном селькупском старике’. С. П. Кусамин. С. 44-49. (Перевод Е.М. Кусаминой).
(33) Пӱне кэс ираль чаптä. ‘Сказка о Пюнекэсе’. С. П. Кусамин. С. 50-55. (Перевод Е. М. Кусаминой).
(34) Сӧль қумыль мӱтыль чаптä. ‘Сказка о селькупской войне’. С. П. Кусамин. С. 56-66. (Перевод Е. М. Кусаминой).
(35) Анчикалималь чаптä. ‘Сказка об Анчикалиме’. С. П. Кусамин. С. 67-75.
(36) Лос ираль чаптä. ‘Сказка о черте старике’. С. П. Кусамин. С. 76-87.

Тетрадь 4

(37) Нильчик окыт шӧльқуп илымпа. ‘Так раньше селькуп жил’. С. П. Кусамин. 13.07.41. С. 1-25.
(38) Мӱты илымпыӈа. ‘Война жила будто’. Ганя Мантаков. 24.08.41. С. 26-30.
(39) Тӧмненка ай Нэтенка. ‘Девка и лягушка’. Ганя Мантаков. 14.07.41. С. 31-48.
(40) Пучика-Чурыкаль чаптä. ‘Сказка о Пучике-Чурыке’. Ганя Мантаков. 14.08.41. С. 49-55.
(41) Имачиль чаптä. Ишечарät имачиль ӱры. ‘Свадебная сказка. Древнее свадебное дело’. С. П. Кусамин. 15.08.41. С. 56-63.
(42) Кар ираль чаптä. ‘Сказка о Кар-ире (Кар-старике)’. С. П. Кусамин. 15.06.41. С. 64-71.
(43) Пальналь чаптä. ‘Сказка о Палне’. С. П. Кусамин. 16.07.41. С. 72-78.
(44) Пальна қäнтык қумпа. ‘Как умер Пална’. С. П. Кусамин. С. 79-81.
(45) Тэтыпыль мэтты. ‘Шаманская дорога’. С. П. Кусамин. 27.07.41. С. 82-87.

Тетрадь 5

(46) Лос ира ай Ичакечика. ‘Черт старик и Ичакечика’. Ганя Мантаков. 09.07.41. С. 1-6.
(47) Иль чаптä. ‘Сказка про И’. Ганя Мантаков. С. 7-18.
(48) Оккыр ира ай нӧқыр ийаты. ‘Один старик и три сына’. Ганя Мантаков. 10.07.41. С. 19-33.
(49) Имылымыльаль чаптä. ‘Бабушкина сказка’. С. П. Кусамин. С. 34-49.
(50) Лосыль толь чаптä (оккыр қäллель чаптä). ‘Сказка о чертовом озере (одна ненецкая сказка)’. С. П. Кусамин. С. 50-54.
(51) Йеречиль чаптä. ‘Сказка о еретике’. С. П. Кусамин. С. 55-63.
(52) Ӧмтыль қоль чаптä. ‘Сказка о царе’. С. П. Кусамин. С. 64-75.
(53) Йеречиль чаптä. № 2. ‘Сказка о еретике’. Ганя Мантаков. 28.08.41. С. 76-77.

Тетрадь 6

(54) Пакäль нӧқыр тимньасыт чаптä. ‘Сказка о трех братьях Чирках’. С. П. Кусамин. 17.08.41. С. 1-7.
(55) Рушшиль чаптä. ‘Русская сказка [название Л. А. Варковицкой]’. С. П. Кусамин 2-ой. 18.07.41. С. 8-15.
(56) Ичакечика ай имылымыльа. ‘Ичакечика и бабушка’. С. П. Кусамин 2-й. 18.07.41. С. 16-21.
(57) Шиттäқы илымпӧқы. ‘Двое жили (про свою жизнь)’. А. Д. Дибикова. 23.07.41. С. 22-26.
(58) Имачиль ӱры. ‘Свадебное дело’. А.Д. Дибикова. 23.07.41. С. 27-28.
(59) Лосыль толь чаптä. ‘Сказка о Чертовом озере’. М. С. Кусамин. С. 29-30.

(60) Мӱтыль чаптӓ. Ситты тимньасыӄӓӄы чаптӓ. ‘Военная сказка. О двух братьях сказка’. М. С. Кусамин. С. 31-34.
(61) Тӧтыполь чаптӓ. ‘Шаманская сказка’. М. С. Кусамин. С. 35-45.
(62) Тӧтыпыль чаптӓ. ‘Шаманская сказка’. М. С. Кусамин. С. 46-48.
(63) ‘Как люди жили’. Пурулькин старик. С. 49-51.
(64) Тӓтыполь чаптӓ. ‘Шаманская сказка’. С. П. Кусамин. С. 52-55.
(65) Ичакечика ай имылымыльа. ‘Ичакечика и бабушка’. Ганя Мантаков. С. 56-62.

Тетрадь 7

(66) Мӱтыл чаптӓ (насары ӄуп). ‘Сказка о войне’ (тридцать человек). С. П. Кусамин. 07.08.41. С. 5-8.
(67) Тӓней. ‘Теней’. С. П. Кусамин. 07.08.41. С. 9-11.
(68) Без названия. С. П. Кусамин; 07.08.41. С. 12-17.
(69) Кандарашкаль чаптӓ. ‘Сказка о Кандарашке’. С. П. Кусамин (1-й). 08.08.41. С. 18-23.
(70) Шитты Тӓтыпыль чаптӓ. ‘Соревнование шаманов (сказка о двух шаманах)’. С. П. Кусамин. 08.08.41. С. 24-26.
(71) Мӱтыль чаптӓ. ‘Сказка о войне’ (старуха щупала дерево). С. П. Кусамин. 08.08.41. С. 28-30.

(72) Мӱтыль чаптӓ. ‘Сказка о войне’. И.В. Безруких. 09.08.41. С. 31-38.
(73) Тот ӄум ираль чаптӓ. ‘Сказка о сотнике старике’. И. В. Безруких. 10.08.41. С. 39-46.
(74) Тамтекалималь чаптӓ. ‘Сказка о Тамтекалиме’. Т. П. Кусамина. 10.08.41. С. 47-48.
(75) Сӧтенкаль чаптӓ. ‘Сказка о птичке’. И. В. Безруких. 10.08.41. С. 49-52.
(76) Тамтекалималь чаптӓ. ‘Сказка о Тамтекалиме’. Т. П. Кусамина. 11.08.41. С. 53-54.
(77) Латтарыль киньчиль чаптӓ. ‘Сказка о покойницком запоре’. И. В. Безруких. 11.08.41. С. 55.
(78) Шитты нэтенкаль чаптӓ. ‘Сказка о двух девках’. И. В. Безруких. 11.08.41. С. 56-59.
(79) Тӧмненкаль чаптӓ. ‘Сказка о Томненке’. И. В. Безруких. 12.08.41. С. 60-61.
(80) Иль чаптӓ (тэп нимты И еӈаны). ‘Сказка об И’. И. В. Безруких. 12.08.41. С. 62-67.
(81) Олыкытыль ӄумыль чаптӓ. ‘Сказка о безголовом человеке’. И. В. Безруких. 14.08.41. С. 68-70.
(82) Пайколусаль чаптӓ. ‘Сказка о Паяколусе’. И. В. Безруких. 14.08.41. С. 71-77.
(83) Кӓсыль ынтыль чаптӓ. ‘Сказка о железном луке’. И. В. Безруких. 14.08.41. С. 78-81.
(84) Сельчи олыль лосыль чаптӓ. ‘Сказка о семиголовом черте’. И. В. Безруких. 15.08.41. С. 82-88.

Тетрадь 8

(Записи ведутся с двух сторон. С одной стороны есть нумерация страниц, сделанная Варковицкой, с другой отсутствует. Несколько текстов Варковицкая забраковала)
(85) Без названия. С. 1-11.
(86) Без названия. Ф. Я. Дибикова. Обратная сторона (С. 3-4).
(87) Без названия. Ф. Я. Дибикова. Обратная сторона (С. 4).
(88) Поӄӄы. ‘Сеть’. Ф. Я. Дибикова. Обратная сторона (С. 4-6).
(89) Фрагмент сказки без названия. Ф.Я. Дибикова. Обратная сторона (С. 7).
(90) Без названия. Н. Ф. Кусамин. Обратная сторона (С. 10-18).
(91) Фрагмент сказки о двуногом жеребце. Н.Ф. Кусамин. Обратная сторона (С. 19-20, 22).
(92) Фрагмент сказки о мальчике и черте. Обратная сторона (С. 21).

Тетрадь 9

(93) Чичикӓт Ира. ‘Чичикат старик’. Н.Е. Кусамина. С. 1-2.

(94) Бытовой рассказ (сбор ягод). Н.Е. Кусамина. С. 3.

Тексты Г.Н. Прокофьева, переписанные Л. А. Варковицкой:

Тетрадь 10

(l) Тыссийа чаптӓ (Продолжение). ‘Сказка о Тыссие. Продолжение’. С. 1-9.

Тетрадь 11

(нумерация страниц отсутствует)

(2) Амналь лозыль қоптыт нӱсы. ‘Тощего быка хозяин’.

(3) Челыт ӧмтӓль қок. ‘Солнечный царь’. (Совпадает с текстом № 5 из Блокнота. С. 21-33.)

(4) Шитты ирақумосӓқӓқы илымпӧқы. ‘Муж с женой жили’.

(5) Ньарқын ийа. ‘Тальниковый сын’.

Блокнот

(1) Текст № 1. Ылқыль тэттыль ира. ‘Нижний земляной старик’. Отдельные листы: 1-8.

(2) Текст № 2. Кулӓт чӧшильӧтӓт шӱныль лакап вэчейӧлымбытыль чаптӓ. ‘Сказка о вороне, поднимающей зад жирного оленя’. С. 1-8.

(3) Текст № 3. Айаль чаптӓ. ‘Сказка об Айе’. С. 9-10.

(4) Текст № 4. Кӓӈырсельа. ‘Кенгырселя’. С. 11-20.

(5) Текст № 5. Чӧлыт ӧмдӓль қок. ‘Солнца царь’. С. 21-33. (Совпадает с текстом из Тетради 11. С. 16-27).

Дневник Г.Н. Прокофьева, 1925-1926 (выдержки из дневника Г. Н. Прокофьева). Туруханские селькупы. Янов Стан. В бытность его директором национальной школы. 1925-1926 гг.

СОКРАЩЕНИЯ

Ю - южноселькупский диалектный ареал
С - североселькупский диалектный ареал

АИК - Ариадна Ивановна Кузнецова
АК-М - Александра Ким-Малони
НАТ - Наталья Анатольевна Тучкова
ОАК - Ольга Анатольевна Казакевич

Архив ЛЯНС - Архив лаборатории языков народов Сибири при Томском государственном педагогическом университете
Варк. - Архив Л. А. Варковицкой (см. *Приложение 2*)
Варк.: Прокофьев - Тексты Г.Н. Прокофьева в архиве Л.А. Варковицкой (см. *Приложение 2*)
Лит. - литература и источники
ПМ - полевые материалы

пос. - посёлок
р. - река
с. - село
ю. - юрты (населенный пункт)

Сокращенные названия населенных пунктов:

Варг. - Варгананжино
ГЯ - Горелый Яр
Ив. - Иванкино
Игот. - Иготкино
Инк. - Инкино
Карг. - Каргасок
Кён. - Кёнга
Кияр. - Киярово
Ласк. - Ласкино
Марк. - Марковы
МЯ - Максимкин Яр
Наун. - Наунак
Нельм. - Нельмач
Пар. - Парабель
Пир. - Пиргуново
Пуд. - Пудино
СтС - Старо-Сондорово
Тайз. - Тайзаково
Тегол. - Теголово
Тюхт. - Тюхтерево
УО - Усть-Озерное

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования 1981. М., 1982.

Аксянова Г.А., Шпак А.Ф. Русско-селькупские и русско-чулымские антропологические соотношения в Томско-Нарымском Приобье // Русские старожилы. Тобольск; Омск, 2000. С. 19-20.

Аксянова Г.А. Демография и антропология современных самодийских народов // Самодийцы. Тобольск;Омск, 2001. С.11-14.

Алатало Я. Путешествие Кая Доннера по Кети в 1912 г. // Земля верхнекетская. Томск, 1997. С. 131-144.

Алатало Я. Сӱссыӷӱй ӭжипсан Қӭтқый қӯланни. Максимкин Яр; Хельсинки, 1998. 149 с.

Алексеенко Е.А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1967. 260 с.

Алексеенко Е.А. Предисловие // Мифы, предания, сказки кетов. М., 2001. С. 3-55.

Бабушкин, Кошелев, 1961 - Легенды голубых озер / Сост. Н.Ф.Бабушкин, Я.Р.Кошелев. Томск, 1961.

Байдак А.В., Максимова Н.П. Дидактизация оригинального текста: селькупский язык: (Учебно-методический комплект к учебному модулю). Томск, 2002. 39 с.

Белова О.В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000.

Беккер Э.Г., Алиткина Л.А., Быконя В.В., Ильяшенко И.А. Морфология селькупского языка. Томск, 1995. Ч. 1. 292 с.

Бирнлайн Дж. Ф. Параллельная мифология. М., 1997.

Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999.

Буцинский П.Н. К истории Сибири: Сургут, Нарым и Кетск до 1645 г. Харьков, 1893.

Быконя В.В., Ким А.А., Купер Ш.Ц. Шёшкуй букварь. Томск, 1993. 91 с.

Быконя В.В., Ким А.А., Купер Ш.Ц. Словарь селькупско-русский и русско-селькупский. Томск, 1994. 93 с.

Быконя В.В. Наречие. Послелоги // Морфология селькупского языка. Южные диалекты / Беккер Э.Г., Алиткина Л.А., Быконя В.В., Ильяшенко И.А. Томск, 1995. Ч.2. С.154-216.

Быконя В.В. «Пространство» в мировосприятии селькупов // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности. Теория, методология, практика. Томск, 1998. С.170-173.

Быконя В.В. Имя числительное в картине мира селькупов. Томск, 1998. 261 с.

Варк. - Варковицкая Л.А. Тексты // Архив Л.А Варковицкой.

Варк. : Прокофьев - Прокофьев Г.Н. Тексты // Архив Л.А Варковицкой.

Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940.

Воеводина 1980 - Сказки народов Сибирского Севера. Томск, 1980.

Гемуев И.Н. Семья у селькупов. Новосибирск, 1984.

Глушков С.В. Место чаинского диалекта в ряду других диалектных подразделений селькупского языка // Самодийцы. Тобольск; Омск, 2001. С.197-198.

Головнёв А.В. Селькупское толкование пространства // Уральская мифология. Сыктывкар, 1992. С. 47-49.

Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. 606 с.

Григоровский Н.П. Азбука с*ю*ссогой г*у*лани. Казань, 1879

Григоровский Н.П. Очерки Нарымского края // Записки Западно-Сибирского отделения Русского Географического Общества. Омск, 1882. Кн. 4.

Григоровский Н.П. Ворожба // Земля каргасокская. Томск, 1996. С.23-48.

Деннинг Н.В. О языке селькупского фольклора // Этносы Сибири: язык и культура. Томск, 1997. Ч.1. С.18-20.

Доннер К. Самоедский эпос // Труды Томского общества изучения Сибири. Томск, 1915. Т.3, вып. 1.

Доннер К.Р. Самоедский эпос // Земля верхнекетская. Томск, 1997. С.145-162.

Дульзон А.П. Археологические памятники Томской области. Материалы к археологической карте Среднего Приобья // Труды Томского областного краеведческого музея. Томск, 1956. Т.5. С. 89-316.

Дульзон А.П. 1966а - Кетские сказки. Томск, 1966. С. 117- 155.

Дульзон А.П. 1966б - **Дульзон А.П.** Селькупские сказки // Языки и топонимия Сибири. Томск, 1966. Т.1. С. 96-158.

Ириков С.И. Традиции и обычаи селькупов // История и современность народов Ямала. Салехард, 1995. С. 43-46.

Казакевич О.А. Фольклорная традиция северных селькупов сегодня // Сибирь в панораме тысячелетий: (Материалы Международного симпозиума). Новосибирск, 1998. Т.2. С. 205-212.

Казакевич О.А. Автобиографический рассказ как жанр селькупского фольклора // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Преподавание национальных языков. Томск, 2000. Ч.3. С. 81-89.

Казакевич О.А. Этические нормы традиционного селькупского общества сквозь призму фольклора // Логический анализ языка. Языки этики. М., 2000. С. 332-340.

Казакевич О.А. Жизнь фольклорных сюжетов северных селькупов во времени и в пространстве // Языки мира. Типология. Уралистика. Памяти Т. Ждановой: Статьи и воспоминания / Сост. В.А. Плунгян, А.Ю. Урманчиева. М., 2002. С. 483-497.

Казакевич О.А. Язык верхнетолькинских селькупов: современное состояние и перспективы сохранения // Самодийцы. Тобольск; Омск, 2001.

Казакевич О.А., Парфенова О.А. Языковая и этнокультурная ситуация в Красносельскупском районе Ямало-Ненецкого автономного округа // Языки Российской Федерации и нового зарубежья: статус и функции. М., 2000. С. 370-303.

Кантор Е. Колхозные заметки // Советский Север. 1935. № 3-4. С. 184-188.

Кастрен М.А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири // Магазин землеведения и путешествий. Географический сборник. М., 1860. Т.VI, ч.2.

Кетские сказки / Сост. Г.Х. Николаева. СПб., 1998.

Ким А.А. Томский этнограф Р.А.Ураев о функционировании системы душ у тымских селькупов // Сибирские чтения. СПб., 1992. С.60-62.

Ким А.А. Духи и души тымских селькупов (по заметкам этнографа Р.А. Ураева) // Земля каргасокская. Томск, 1996. С. 140-147.

Ким А.А. Очерки по селькупской культовой лексике. Томск, 1997. 219 с.

Ким А.А. Селькупская культовая лексика как этнолингвистический источник: проблема реконструкции картины мира: Дис... д-ра филол.н. Йошкар-Ола, 1999.

Ким А.А., Кудряшова Т.К., Кудряшова Д.А. Селькупский праздник в *Пиль эд* и культ лося // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск, 1996. С. 205-212.

Коробейникова (Малькова) И.А. Проблема обратного перевода фольклорных текстов: с русского языка на селькупский // Самодийцы. Тобольск; Омск, 2001. С. 274-280

Коробейникова И.А., Кудряшова Т.К. Татары глазами селькупов: историческая память и этнические стереотипы // Тюркские народы. Тобольск; Омск, 2002. С.277-281.

Косарев М. Язычество Сибири. Серия: Российские исследования по мировой истории и культуре. Т. 9: The Edwin Mellen Press. Lewiston.Queenston. Lampeter, 2001.

Костров Н.А. Очерки Туруханского края // Записки Сибирского отдела Императорского русского географического общества. Кн. 4. СПб., 1858. С. 61-175.

Костров Н. Образцы народной литературы самоедов. Томск, 1882.

Кошелева Е.Ю. Деятельность ассоциации коренных малочисленных народов Севера Томской области «Колта-Куп» // Мы - томичи, ваши земляки, ваши соседи. Томск, 2000. С. 16-20.

Кошелева Е.Ю. Преподавание национальных языков народов Севера в Томской области // Язык и общество на пороге нового тысячелетия: итоги и перспективы. М., 2001. С. 231-233.

Кудряшова 2000 - Функ Д. А. Селькупский фольклор в самозаписи Т.К.Кудряшовой // Этнография народов Западной Сибири: Сибирский этнографический сборник. М., 2000. Вып. 10. С. 223-237.

Кузнецова А.И. Древние представления селькупов о болезни, смерти и сне (по материалам шаманских текстов и сказок) // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т.2. С. 231-241.

Кузнецова А.И., Хелимский Е.А. Селькупские материалы в рукописном наследии Л.А.Варковицкой // СФУ. Т.XXV. Таллинн, 1989. С.51-53.

Кузьмина А.И. К этимологии названий месяцев, сторон света, звезд и созвездий в селькупском языке // Языки и топонимия. Томск, 1977. Вып. 4. С.71-85.

Купер Ш.Ц., Максимова Н.П. Образец фольклора кетских селькупов // Языки народов Сибири. Томск, 1995.

Купер Ш., Пустаи Я. Селькупский разговорник (нарымский диалект) / Specimina Sibirica. Szombathely, 1993. Т.7.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.,1983.

Легенды голубых озер / Сост. Н.Ф.Бабушкин, Я.Р.Кошелев. Томск, 1961.

Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. 568 с.

Лушникова А.В. Ранние представления о Большой Медведице у народов Евразии // Астрономия древних обществ. М., 2002. С. 254-261.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Тадиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. 255 с.

Малиновская С. Отражение в традиционном именнике нарымских селькупов социальной организации // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyvdskylд, 1996. Pars VI. С. 241-243.

Маслов 1833 - Бродящие народы Туруханского края. Отрывок из статистических записок Енисейской губернии. Сообщено г. полковником **Масловым** // Заволжский муравей. Казань, 1833. N 5 (275-291), 7 (392-415), 9 (506-529), 10 (562-575).

Мелетинский Е.М. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. М., 1972.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000. 407 с.

Миллер Г.Ф. История Сибири. М., 1999. Т.1. 630 с.

Мисюрев А.А. Краткий историко-статистический очерк Томской епархии. Томск, 1897.

Мифы, предания, сказки кетов / Сост. Е.А. Алексеенко. М., 2001.

Морев Ю.А. К соотношению глухости-звонкости и долготы - краткости шумных согласных в селькупском языке // Языки и топонимия. Томск, 1978. Вып.6. С. 3-14.

Морфология селькупского языка. Южные диалекты / Беккер Э.Г., Алиткина Л.А., Быконя В.В., Ильяшенко И.А. Томск, 1995. Ч.1. 292 с.

Напольских В.В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 5-21.

Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии «Народы Советского Союза». Вып. 5: Народы уральской языковой семьи. М., 1991.

Напольских В.В. Введение в историческую уралистику. Ижевск,1997. 268с.

Никульков А.В. Василий Пухначев. Новосибирск, 1980.

Очерки 1993 - Кузнецова А.И., Казакевич О.А., Иоффе Л.Ю., Хелимский Е.А. Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. Т. 2. М., 1993.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972. 422 с.

Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 5-61.

Пелих Г.И. Селькупы XYII в. Очерки социально-экономической истории. Новосибирск: Наука, 1981. 176 с.

Пелих Г.И. Шелаб - крылатый дьявол (Из истории селькупской мифологии) // Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. Томск: ТГУ, 1992. С. 77-91.

Пелих Г.И. Селькупская мифология. Томск, 1998. 79 с.

Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. Финно-угорская мифология // Мифы народов мира. М.,1988. Т.2. С. 563-568.

Пихновская А.А. Культовый комплекс тымского шамана Елисея Карлыгина (из собраний Колпашевского краеведческого музея) // Самодийцы. Тобольск; Омск, 2001. С. 285-291.

Плигузов А. Текст-кентавр о сибирских самоедах. М.; Ньютонвиль, 1993.

Плотников А.Ф. Нарымский край (5-й стан Томского уезда, Томской губернии): Историко-статистический очерк. СПб.,1901. 366 с.

Поездка Преосвященнейшего Макария, епископа Томского и Семипалатинского по р.Кети для обозрения церквей и посещения инородцев, живущих по р.Кети до Обь-Енисейского канала в июле-августе 1891 г. // Томские епархиальные ведомости. 1891-1892. №17-21.

ПМ Дульзона, 1952 - Дульзон А.П. Полевые материалы, р. Кеть.1952 г. //Архив ЛЯНС ТГПУ. Шифр С-1.

ПМ Казакевич - Казакевич О.А. Полевые материалы. Красноселькупский р-н (Красноселькуп, Толька, Ратта) 1996, 2002; Туруханский р-он (Туруханск, Совречка, Фарково, Баклaниха) 1998, 1999, 2003; Пуровский р-он (Тарко-Сале, Толька Пуровска) 2000, 2001 // Личный архив.

ПМ Кузнецовой - Кузнецова А.И. Полевые материалы. Туруханский р-н (Туруханск, Фарково) 1998, 1999, 2003; Красноселькупский р-он (Красноселькуп) 2002// Личный архив.

ПМ Максимовой - Максимова Н.П. Полевые материалы. Каргасок, 1983 // Архив ЛЯНС. Т. 60.

ПМ Пелих - Пелих Г.И. Полевые материалы // Архив МАЭС ТГУ. № 250; 251.

ПМ Тучковой - Тучкова Н.А. Полевые материалы. Парабельский р-н, 1992 г.; Парабельский р-н, 1994; р. Васюган, 1995; р. Парабель (Нельмач), 1995; Нарым-Тюхтерево, 1996; р. Кёнга, 1997; р. Кеть (Максимкин Яр), 1998; р. Обь (Каргасок, Ласкино, Молчаново); 2000 //Архив ТГОИАМ. Оп. 3. Д. 893, 896, 904; Оп.13. Д.31, 41, 47; личный архив.

ПМ Ураева - Ураев Р.А. Полевые материалы // Семейный архив Ураевых-Осиповых.

Прокофьев Г.Н. Остяко-самоеды Туруханского края // Этнография. 1928. № 2. С. 96-103.

Прокофьев Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия ЛГУ. Л., 1930. Т.2. С. 365-373.

Прокофьев Г.Н. Селькупский (остяко-самоедский) язык. Селькупская грамматика. Л.: Институт народов Севера ЦИК СССР, 1935. Ч. I. 131 с.

Прокофьева Е.Д. Древние жилища на реках Тым и Кеть // Советская этнография. 1947. № 2. С.199-202.

Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // СМАЭ. 1949. Т. XI. С. 335-375.

Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Сибирский этнографический сборник. М.;Л., 1952. С. 88-107.

Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // СМАЭ. Л., 1961. Т. XX. С. 54-74.

Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // СМАЭ. Л., 1971. Т.25. С. 5 - 100.

Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С.106-128.

Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (СМАЭ 33). Л., 1977. С.66 - 79.

Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX - начала XX в.). Л., 1981. С. 42-68

Пухначев В.М. Сказки старого Тыма. Новосибирск, 1972.

Сагалаев А.М. Архаичное мировоззрение урало-алтайских народов Западной Сибири. АДД. Новосибирск, 1992. 33 с.

Сагалаев А.М. Неомифология Алтая // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. Т.2. С. 414-417.

Сборник песен народов Севера. Вып. 3: Старинные и современные селькупские песни. Салехард, 1999.

Северный край. 1994. 26 июля.

Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII века. М.: Наука, 1965.

Симченко Ю.Б. Тайга селькупская. М., 1995. 137 с.

Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам. Томск, 2001. 342 с.

Сказки народов Севера. М.; Л., 1959. С. 163-170.

Сказки народов Сибирского Севера. Томск, 1980.

Сказки народов Сибирского Севера. Томск, 1981.

Сказки земли колпашевской // Земля колпашевская. Томск, 2000. С. 213-226.

Сказки кетских селькупов // Земля верхнекетская. Томск, 1997. С. 163-188.

Сказки нарымских селькупов (книга для чтения на селькупском языке с переводами на русский язык). Томск, 1996.

Сказки чаинских селькупов // Земля чаинская. Томск, 2001. С.115-126.

Скалон В. В тундре верхнего Таза (Фактические данные к вопросу о классовом расслоении) // Советский Север. М., 1930 No 3. С. 129-139.

СНС 1996 - Сказки нарымских селькупов: (Книга для чтения на селькупском языке с переводами на русский язык). Томск, 1996.

Тагаева 2002 - Тучкова Н.А. К вопросу о педагогических традициях селькупов (воспоминания селькупки М.Н. Тагаевой о жизни, семейных нравах и воспитании) // Образование в Сибири: актуальные проблемы истории и современность. Томск, 2002. Ч.1. С. 195-204.

Скалон В. В тундре верхнего Таза: (Фактические данные к вопросу о классовом расслоении) // Советский Север. М., 1930. N 3. С. 129-139.

Тугаринов А.Я. Туземцы Приенисейского Севера. Красноярск, 1927.

Терещенко Н.М. Ненецкий эпос. Л., 1990

Тучкова Н.А. Селькупы реки Парабели: (Этнографический очерк) // Труды ТГОИАМ. Томск, 1996. Т.9. С. 68-98.

Тучкова Н.А. Представления о камне у селькупов // Этносы Сибири: язык и культура. Томск, 1997. Ч.1. С. 29-30.

Тучкова Н.А. Жилища и поселения южных селькупов как компоненты обжитого пространства (XIX - XX вв.). АКД. Томск, 1999. 22 с.

Тучкова Н.А. К истории изучения южноселькупского фольклора: (Публикации фольклорных текстов в русскоязычных изданиях) // Самодийцы. Тобольск; Омск, 2001. С. 301-305.

Тучкова Н.А. Жанровая классификация южноселькупского фольклора // Сравнительно-исторические и типологические исследования языка и культуры: проблемы и перспективы. Томск, 2002. Т.1. С. 195-204.

Тучкова Н.А. «Эпос об Итте» в южноселькупском ареале // Музейные фонды и экспозиции в научно-образовательном процессе. Томск, 2002. С. 93-108.

Тучкова Н.А. Тюркские мотивы и образы в фольклоре обских шёшкупов // Тюрки Сибири. Тобольск; Омск. 2002.

Ураев Р.А. Материалы к шаманизму тымских селькупов (по данным экспедиции 1956 г.) // Труды Томского государственного объединенного историко-архитектурного музея. Томск, 1994. Т.7. С. 73-85.

Функ Д.А. Селькупский фольклор в самозаписи Т.К.Кудряшовой // Этнография народов Западной Сибири: Сибирский этнографический сборник. М., 2000. Вып.10. С. 223-237.

Фрейзер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1998. 782 с.

Хелимский Е. А. Keto-Uralica // Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982. С. 238-251.

Хелимский Е.А. К исторической диалектологии селькупского языка // Хелимский Е.А. Лексика и грамматика языков Сибири. Барнаул: БГПИ, 1985. С. 42-58

Хелимский Е.А. Самодийская мифология // Мифы народов мира. М.,1988. Т.2. С. 398-401.

Хелимский Е.А. Мифология и религия уральских народов // Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи. М., 2000. С. 230 - 240.

Чиндина Л.А., Яковлев Я.А., Ожередов Ю.И. Археологическая карта Томской области. Томск, 1990. 338 с.

Чиндина Л.А. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (рёлкинская культура). Томск, 1991. 180 с.

Шаргородский Л.Т. Современные этнические процессы у селькупов. М., 1994.

Шатилов М.Б. Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района // Труды Томского краевого музея. Томск, 1927. Т.1. С. 139-167.

Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири. Сравнительно-историческое исследование. М., 2002.

Яковлев Я.А. Культовые места XIX - нач. XX в. на территории Томской области // Памятники истории, археологии и культуры Сибири. Новосибирск, 1989. С. 35-53.

Castrйn M.A. 1855 - см. Castrйn M.A., Schiefner A. 1855.

Castrйn M. Ethnologische Vorlesungen ьber die Altaischen Vцlker. Hrsg. von A. Schiefner. St.Petersburg, 1857.

Castrйn M.A., Lehtisalo T. Samojedische Volksdichtung // Mйmoires de la Sociйtй Finno-Ougrienne, 83. Helsinki, 1940.

Castrйn M.A., Lehtisalo T. Samojedische Sprachmaterialien // Mйmoires de la Sociйtй Finno-Ougrienne, 122. Helsinki, 1960.

Castrйn M.A., Schiefner A. Wцrterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen. St. Petersburg, 1855.

Denning N. Interpretation der sцlkupischen Texte und Erstellen des Wцrterverzeichnisses. Hamburg, 1994.

Donner K. A Samoyed Epic // Journal de la Sociйtй Finno-Ougrienne, 30 (26). Helsinki, 1913-1918.

Donner K. Zur Vertretung der Konsonantenverbindung Nasal + homorganer Klusil im Tschaja-Dialekt des Ostjak-Samojedischen. - MSFOu L11, Helsinki, 1924. P. 36 - 41.

Donner K. Among the Samoyeds in Siberia. New Haven, 1954.

Donner K. Ethnological notes about the Yenissey-Ostyak (in the Turukhansk region) // Mйmoires de la Sociйtй Finno-Ougrienne, 66. Helsinki, 1933.

Dulson A. Ьber die гдumliche Gliederung des Sцlkupischen in ihrem Verhдltnis zu den alten Volkstumsgruppen. СФУ. № 7. 1971. P. 35-43

Erdйlyi I. Selkupisches Wцrterverzeichnis. Bloomington, 1970.

Gemuev I.N. Bear cult in Western Siberia // Uralic Mythology and Folklore. Budapest, 1989. P. 179-185.

Gemuev I.N., Pelikh G.I. Categories of Selkup Shamans // Shaman, 7:2, 1999. P.123-140.

Hajdъ P. Von der Klassification der samojedischen Schamanen // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Vцlker. Budapest, 1963. S. 161-190.

Hajdъ P. Chrestomathia Samoiedica. Budapest: Tankцnyvkiady, 1968. 239 S.

Helimski E. The Language of the First Selkup Books // Studia uralo-altaica, 22. Szeged, 1983. 268 p.

Janhunen J. Samojedischer Wortschatz. Gemeinsamojedische Etymologien. Helsinki, 1977. 185 S.

Janurik T. A szцlkup nyelvjбrбsok osztбlyozбsбhoz. - Nyelvtudomбnyi Kцzlemйnyek 80. Budapest, 1978. С. 77-104

Kazakevitch O. Two Recently Recorded Selkup Shamanic Songs // Shaman. Szeged, 2001. N 1/9. Vol. 9. N 2. P. 143-152.

Katz H. Selkupische Quellen. Ein Lesebuch / Studia Uralica, 2. Wien, 1979. 231 S.

Кьппар А. Benennungen der Selkupischen Los-Wesen am Tym im Jahre 1912 // Specimina Sibirica. 1990. T. III. S. 113-117.

Nagy Z. A szцlkupok egy nйprajzos szemevel // Finnugor kalauz. 1998. S.235-246.

Napolskikh V.V. Proto-Uralic world picture: a reconstruction // Northern religions and shamanism. Budapest, 1992.

Рдздпен М. Versuch eines Etymologischen Wцrterbuchs der Tьrksprachen // Lexica Societatis Fenno-Ugricae, 17. Helsinki, 1969. 532 S.

Szaby **L.** Selkup texts with phonetic introduction and vocabulary. Bloomington, 1967.

Witsen N., Mikola T. N. 1975 - Witsens Berichte ьber die uralischen Vцlker. Aus dem Niederlandischen ins Deutsche ьbersetzt von T. Mikola / Studia Uralo-Altaica, 7. Szeged, 1975.

Алфавитный указатель словарных статей

Алфавитный указатель данного мифологического словаря содержит более 600 терминов и состоит из двух частей - **селькупско-русского** и **русско-селькупского** индекса (указателя) словарных статей.

В **селькупско-русском индексе** в алфавитном порядке перечислены все заглавные селькупские слова, включая и некоторые устойчивые их сочетания, с переводом на русский язык. Среди слов в заглавии статей преобладают существительные, в том числе топонимы и имена собственные, которые пишутся с прописных букв, а иногда имеют также помету ‘имя собственнное’. Помимо существительных в словаре встречаются глаголы и прилагательные.

При заглавном слове указывается, в каком диалекте или говоре встречается данная словарная единица. Все слова сопровождаются пометой (С) и / или (Ю) ‘север, юг’. После пометы (Ю) обычно в новых скобках указываются те места, где собирался материал - уточняется река и, через двоеточие, населенный пункт, где была получена информация. Напр.: (Ю) (Обь: Ив.) = (Юг) (р.Обь, пос. Иванкино). Названия населенных пунктов, как правило, сокращены (см. список сокращений). Если дополнительно указывается другая река и другой населенный пункт, то они отделяются друг от друга точкой с запятой. Напр.: (Ю) (Обь: СтС; Кеть: МЯ) = (Юг) (р. Обь, пос. Старо-Сондорово; р. Кеть, пос. Максимкин Яр). Если населенный пункт не указан, а перечислены только реки, на которых производился сбор материала, то названия рек отграничиваются друг от друга запятой: Напр.: (Ю) (Тым, Парабель) = (Юг) (р. Тым, р. Парабель).

Разные значения слов даются через точку с запятой (напр., **пурӄы -** (С) **‘**дым; пар**’**; **ӄуп -** (С) ‘мужчина; человек’). Если между словами при переводе стоит запятая, это означает, что значение селькупского слова или сочетания дается описательным способом (напр., **альдюга -** (Ю) ‘мать отца, бабушка’; **Лӧзиль то -** (Ю) ‘озеро лоза, Чертово озеро’). Дополнительные пояснения приводятся в скобках: варган (музыкальный инструмент) **-** (С) *пыӈкыр*, (Ю) (Кеть) *пыӈгыр.*

Русско-селькупский индекс к словарю предоставляет новые возможности для пользующегося им. При незнании селькупского слова можно по русско-селькупскому индексу найти селькупское слово в словаре. Если в толковании селькупского слова дано несколько русских эквивалентов, выбирается один в качестве основного, при остальных делаются пометы, отсылающие к слову, где имеется перевод на селькупский язык. Напр., в селькупско-русском указателе находим *пурӄы* **- дым; пар,** а в русско-селькупском указателе будет стоять: **дым** - (С) *пурӄы*; **пар** - см. **дым.** Или: **жилище** - см. **чум, землянка** (карамо), а при словах **чум** и **землянка** можно найти селькупские слова.

Бывают отсылки, расширяющие представление читателя о том или ином понятии. В таком случае после перевода пишется **см. также** (напр.: **жертва -** (С, Ю) *ӄоссы;* см. также **жертвовать; кровавая жертва, лоскут, плохая / жертвенная земля; жертвозамещение).** В соответствующих статьях содержатся дополнительные сведения о том, что такое жертва, каковы ее виды, кто и в каких ситуациях приносит разные жертвы и т.д.

Благодаря русско-селькупскому указателю при сравнении его с селькупско-русским индексом можно установить многозначные (чаще двузначные) селькупские слова в пределах как одного, так и разных диалектов или говоров (напр.: **муж** - (С) *ира*; **мужчина** - (С) *қуп*; **человек** - (С) *қуп*; **старик** - (С, Ю) *ира,* т.е. слова *ира* и *қуп* имеют более одного значения).

С помощью индекса легко обнаруживаются случаи синонимии в селькупском языке, специфичные или одинаковые для севера и юга устойчивые сочетания и многое другое, не говоря уже о сходных и особых вариантах в традиционных воззрениях северных и южных селькупов.

А.И. Кузнецова

Селькупско-русский указатель

аба - (Ю) ‘старшая сестра’ 102
авə - (Ю) (Парабель) ‘мать’ 102
авыт кошка - (Ю) (Обь: Ив.) ‘материнское проклятие’ 102
Агумен - (Ю) имя богатыря (*имя собственное*) 102
Аджьука - (Ю) (Парабель) ‘мать отца, бабушка; тётя’ 102
āк / **āӈ** - (Ю) ‘устье реки’; ‘рот’ 102
ақлалта - (С) ‘домашний идол’ 102
альдюга - (Ю) (Обь: Ив.) ‘мать отца, бабушка; тётя’ 102
альчюга / **альджюга** - (Ю) (Чая) ‘мать отца, бабушка’ 102
Āмдыль-Қōк-Нэ̄ - (Ю) (Тым) ‘Князь-владыка девица’ 102
Āмдыль қōӈ - (Ю) (Обь: Ив.) ‘Царь-владыка’ 103
амналь лōсыль қопты - (С) ‘тощий бык’ 103
амналь лōсыль қоптыль нӱшы - (С) ‘хозяин тощего быка’ 103
Амыркия - (С) ‘Всевышний; старший по возрасту; большой’ 104
āӈгай - (Ю) (Кеть) ‘узда’ 104
Āӈға - (Ю) ‘протока около пос. Максимкин Яр’; см. **Āӈғу и Қэ̄т** 104
Āӈғу и Қэ‘т - (Ю) (Кеть: МЯ) реки Анга и Кеть 104
апстықо - (С) ‘накормить’ 104
ара - (С) ‘осень’ 106
ара пайасық - (Ю) (Обь: Ив.; Парабель) ‘старик со старухой’ 106
арат нення - (Ю) (Обь: СтС) ‘сестра мужа (золовка)’ 106
арет - (Ю) (Обь: Ив.) ‘Луна, месяц’ 106
аха авēшпатыт - (Ю) ‘пищевые запреты’ 106
Ая - (С) (*имя собственное*) 107
ваджь тессет пāрғын - (Ю) (Парабель) ‘мясо на конце стрелы’ 110
варшыл олыл пайа карағыт пāрыт - (Ю) (Парабель) ‘косматая старуха верхом на коряге’ 110
ватты ньӧколал - (Ю) (Парабель) ‘гладкая дорога’ 110
вēлькот - (Ю) (Обь: Карг.) ‘плевок’ 110
вэнты - (С) ‘лицо; морда (животного)’ 110
вэрқы кэйы - (С) ‘главная душа’ (‘большая душа’) 111
вэтты - (С) ‘след (человека и зверя); дорога, путь; поездка, путешествие’ 111
вэчы - (С) ‘мясо’ 111
вēчіпо - (С) (Средний Таз) ‘гагара’ 111, 203
Вырыл хайгэдэл ӓра - (Ю) (Чижапка) ‘злой безглазый старик’ (*имя собственное*) 112
вэрғы тибиӈ́нāт паййа (Ю) (Кеть) ‘жена старшего брата’ 112
Гарунья - (Ю) (*имя собственное*); см.

Қарунья 114
еречи / еретник - (С) см. **йеречи** 114
Ёмпа - (С) (*имя собственное*) 114
ӭты - (С) ‘слово; речь; весть, известие’ 114
золотандари пуччо - (Ю) (Чая) ‘золотой бобр’ 114
Зубрек - (Ю) (Кеть) (*имя собственное*) 114
Ӣ, **Ӣй** - (С) (*имя собственное*) 116-117
Ӣде - (Ю) (Обь: Ив.) (*имя собственное*) 127
Ӣден нӑгур кӑзый поқ - (Ю) (Ср. Обь) (*созвездие Орион*) 134
Ӣдже - (Обь: Ласк.; Чузик: Пуд., ГЯ) (*имя собственное*) 117
Ӣдже-каза - (Ю) (Тым; Обь: Ласк.) ‘Паук’ (диал. ‘Мизгирь’) (*имя собственное*) 117
ӣджье - (Ю) (Чижапка) ‘паук, мизгирь’ 117
Изыргул - (Ю) (Чая) ‘Чаинский человек’ (*имя собственное*) 117
Ӣй ай Нӭ - (Ю) (Обь: Ив., Инк., Тегол.) ‘сын и дочь’ 117
илӓптықо - (С) ‘оживить’ 118
илдя́ - (Ю) (Кеть) ‘дедушка’ 119
илыль / илытыль - (С) ‘живой, жизненный’ 119
Илынта Кота - (С) (*имя собственное*) 119
ильсат - (С) (Таз, Туруханский) ‘душа-жизнь’ 119-120
ильча - (С) ‘дед (любой родственник мужского пола, старше родителей: дед, прадед, свекор, старший брат отца, матери, мужа)’; ‘медведь (эвфемизм)’ 120
ильча тотта - (С) ‘гром’ 120
има - (С) ‘женщина; жена’ 120-123
Имыля - (С) ‘Бабушка’ 123
Имылимыля - (С) ‘Бабушка’ 123
Иммыя - (Ю) (Кеть) ‘Бабушка’ 123
Имья - (Ю) (Чузик) ‘Бабушка’ 123
Ӣн тольчыль вэтты - (С) ‘Млечный Путь’ 124
ӣнне пахтырыль кюнды - (Ю) ‘вверх прыгающий конь’ 124
ира - (С) ‘мужчина; муж; старик’ 124-125
Ирай тиӈг - (Ю) (Обь: Ив.) ‘Старик-лебедь’ 125
ирӓты - (С) ‘луна, месяц; месяц (календарный)’ 126
Ирӓты чӗлыты қонтыркуньчитыль нӓля - (С) ‘Дочь, не видящая месяца (и) солнца’ 126
Ириска / **Яриска** - (Ю) (Кеть) (*имя собственное*) 127
ирра - (Ю) (Кеть) ‘старик’ 127
Ӣтте́ - (Ю) (Кеть) (*имя собственное*) 127-134
Ӣтте́ пӓӈгым ӈогат - (Ю) (Кеть) ‘созвездие Большой Медведицы’ (букв. ‘Итте преследует лося’) 134
Ӣтте́н нӑгур қӑсый поӈгы - (Ю) (Кеть) ‘созвездие Ориона’ (букв. ‘Сеть Итте с тремя поплавками’) 134
Ӣтте́н тыссела - (Ю) (Кеть) ‘стрелы Итте’ 134
Итошка - (Ю) (Тым) (*имя собственное*) 134
Ӣтя - (Ю) (Чая) (*имя собственное*) 127
Ича - (С) (*имя собственное*) 134-135
Ӣя - (С) ‘сын, мальчик, парень, неженатый молодой человек’ 135
йеретник - см. **йеречи** 138
йеречи - (С) ‘колдун, еретик’ 138
Йомпа - (С) (*имя собственное*) 138-139
йӧвал / явол - (С) ‘дьявол’ 139-140
іллӓль пӧль кор - (С) ‘нижний гроб’ 140
іннӓль пӧль кор - (С) ‘верхний гроб’ 140
кӑжа - (Ю) (Парабель) ‘сорока’ 142
кала - (С) ‘ковш; Большая Медведица’ 142
Калгух - (Ю) (Кеть) (*имя собственное*) 142
Кӑн / Кӑна - (Ю) (Чузик) (*имя собственное*) 142
канак - (С, Ю) ‘собака’ 142-144
канан олыл қуп - (Ю) (Чижапка) ‘собакоголовые люди’ 144

Каӈгыл пая - (Ю) (Чижапка) ‘Царская женщина’ 144
Караданбокку - (Ю) (*топоним*) 144
карамо -(С, Ю) ‘ землянка (карамо)’ 144
каррӓль лӧсы - (С) ‘водяной’, ‘нижний (подбрежный) черт’ 145
каррӓль лӧсыт нӓля - (С) ‘дочь водяного’ 145
Карре лӧзи соқ - (Ю) (Кеть) ‘нижнего (подбрежного) духа мыс’ 145
Кӓӈырса - (С) (*имя собственное*) 145-146
Кӓӈырсыля - (С) (*имя собственное*) 145
Квельджимпа - (С) ‘ворожеи-сказители’146
квельджьбат ӷӯла - (Ю)(Обь: Нарым) ‘ворожеи-сказители’ 146
Квэзы порӷыль то - (Ю) (Кеть) ‘Железной одежды озеро’(*топоним*) 146
квэййи - (Ю) (Кеть) ‘душа-дыхание, дух’147
квэ̄ре - (Ю) ‘ворона’ 146, 142
квэттаргу - (Ю) (Тым, Кеть) ‘главный идол’ 147
керня - (С) ‘лоскуток’ 147
кэ - (С) ‘зима’ 147
кэйы - (С) ‘душа-дыхание, дух’ 147
кэм - (С) ‘кровь’ 148
кэрӓ - (С) ‘ворона’ 148
кэ̄сы - (С) ‘железо’ 148-149
кэ̄сыль вэнты - (С) ‘железное лицо’ 149
кэ̄сыль эсы - (С) ‘железный отец’ 149
кэ̄сыль моқал - (С) ‘железная спина’ 149
кэ̄сыль нопы - (С) ‘железные рукавицы’ 149
кэ̄сыль порқы - (С) ‘железная парка’ 149-150
кэ̄сыль се̄лы - (С) ‘железный молот’ 150
Кэ̄сыль чунтыльмы ира - (С) ‘Железных Лошадей старик’ 150
кэ̄сыль чӯ - (С) ‘железный пояс’ 150
кэ̄тыпыль - (С) ‘завещанное’ 151
Китка - (Ю) (Чижапка) (*имя собственное*) 151
кожар - (Ю) ‘мамонт’ 151
Кожарыль кы - (Ю) ‘мамонтовая река’ 151
козари пичьа - (Ю) (Чая) ‘мамонтщука’ 152
Козари пурульто - (Ю) (Чая) ‘Мамонтовое омут-озеро’ (топоним) 152
койат аредыӷыт - (Ю) (Тым, Кеть) - ‘пятна (круги) на Луне’ 152
коййа - (Ю) Кеть) ‘младшая сестра’ 152
Кольгоссэ - (Ю) (Обь) (*имя собственное*) 152
кома - (С) ‘вид стрелы с тупым, шишковидным наконечником’ 153
Конджиль ира - (Ю) (Обь: Ив.) ‘Корневой старик’ (*имя собственное*) 153
кор - (С) ‘амбар, лабаз’ 153
коттыйа квэндыгай - (Ю) (Кеть) ‘бабушка старая (старшая сестра отца или матери, тёща)’ 153
кочынь - (С) ‘сустав’154
кошар - (С) ‘мифическое чудовище; мамонт’ 154
Кӧмтыль пӧтыр - (С) ‘лыковая завязка бакарей’ 154
Кӧӈгэт тӯ - (Ю) (Парабель) ‘Кёнгинский огонь’ 154
кувей - (Ю) (Тым) ‘душа-дыхание, дух’ 147
куле - (Ю) (Обь: Ив.) ‘ворон’ 155
Кунама - (С) ‘беглый, бродяга; медведь-шатун’(*имя собственное*) 155
Курляка - (С) (*имя собственное*) 155
куры - (С) ‘горностай’ 155
кы - (Ю) (Чижапка) ‘река’ 155
кы ай кыге - (Ю) (Обь: Ив.) ‘река и речки’ 156
Кыбай ӣде - (Ю) (Кеть) ‘Младший сын’, то же, что и Младший Стариковый Сын (см. *Эрен Кыбай Ӣ*) (*имя собственное*) 156
Кыбай ӣден кӯнды - (Ю) (Кеть: УО) ‘конь Младшего Сына’ 156
Кыбай нэйдэӈ -- (Ю) (Обь: СтС) ‘Маленькая женщина’(*имя собственное*) 156
Кыбай нэйдэн нэ̄ - (Ю) (Обь: СтС) ‘Маленькой женщины Дочь’(*имя собственное*) 156
Кыбай депка - (Ю) (Обь: СтС) ‘Малень-

кая девка’(*имя собственное*) 156
Кызы - (С) см. **Кы̄сы** 156
кыкка - (Ю) (Кеть) ‘букашка’ 156
Кы̄сы -(С) Кызы (*имя собственное*) 157
кыта - (С) ‘муравей’ 157
Кэристос - (Ю) (Кеть, Тым) ‘Христос’ 157-158
қабылджи сай ня‘п - (Ю) ‘косоглазая утка’ 160
қабылджи сай тудо - (Ю)(Чая) ‘косоглазый карась’ 160-161
қабылҗе саййын тутто - (Ю) (Кеть) ‘косоглазый карась)’ 160
қава-лō̄сы - (С, Ю) ‘дух-предок; идол, кукла-*ковалос*’ 160-161
қавый лō̄зи - (Ю) (Кеть) ‘изображения духов членов семьи’ 160
қā̄дэ - (Ю) (Обь) ‘ель, ёлка’ 179
Қā̄зықын ӣлай ѓтебыр - (Ю) (Кеть) ‘тымский зять *Итте*’ (*имя собственное*) 161
қā̄қа - (С) ‘могила; могильная душа’ 163
қақаль эты - (С) ‘кладбище’ (букв. ‘могильное (мертвецкое) стойбище’) 163
қақальэтыль кынō̄к - (С: Турухан) ‘проклятое устье реки’(букв. ‘кладбищенское устье реки’) 163
қақальэтыль тэтты - (С: Турухан) ‘кладбище’(устар.) (букв. ‘кладбищенская земля < могильного (мертвецкого) стойбища земля’) 163
қā̄лдэ сайи тодла - (Ю) (Обь: Ив.) ‘косоглазый карась’ 160
Қā̄мача - (Ю) (Тым) (*имя собственное*) 161
қампі - (С) ‘платок’ 161
қамытырыль лō̄сы - (С) духи-помощники «тёмного» шамана 161
қамытырқо - (С) ‘камлать; шаманить в тёмном чуме’ 161-162
қамытырыль қуп - (С) ‘шаман’ 162
қапшит / **қапшин** - (С) ‘колотушка для шаманского бубна’ 163-165
қара (С) - ‘журавль’ 165
Қā̄рба лō̄зи - (Ю) (Кеть) ‘карбинский (в ю. Карбиных) *лоз*’ 165
Қар-ира - (С) ‘Кар-ира (журавлиный старик)’ (*имя собственное*) 165
Қарунья - (Ю) (Тым) (*имя собственное*) 165
қасақ - (С) ‘казак’ 165
қаты - (С) ‘ноготь; коготь; копыто’ 165-166
қӓ- (С) ‘берёза’ 166
қӓлык - (С) ‘ненец, ненцы’ 166-167
Қвай -(Ю) (Обь: СтС, Тайз.) ‘Обь; вообще большая река’ (см. **Қолд, Қолту, Қолты**) 171
қве - (Ю) ‘берёза’ 167
қвēджьэтэл табек - (Ю) (Чижапка, Тым) ‘красивая белка’ 167
қвели - (Ю) ‘чудь’, ‘тунгусы’ 167
қвэлыль лō̄з - (Ю) (Тым) ‘рыбий дух’ 167
қвэччы - (Ю) ‘город’ 167-168
қэққы - (С) ‘прорубь, лунка во льду’ 168
Қ̄ялыльтō̄ - (С) ‘Рыбное озеро’ 168
қ̄эты - (С) ‘мудрость (в особенности шаманская мудрость)’ 168
қ̄этыль қуп - (С) ‘знахарь; предсказатель; шаман; священник’ 168-169
қ̄эдызен - (Ю) (Кеть); см. **қ̄этыль қуп** 169
қ̄эдэхуль қуп - (Ю) (Чижапка); см. **қ̄этыль қуп** 169
Қэ‘т - (Ю) река Кеть; см. **Ā̄ӈгу и Қэ‘т** 104
қішқӓ - (С) ‘звезда’ 169
Қішқӓль вэтты - (С) ‘Млечный Путь’ (букв.‘звездный путь’) 170
Қішқӓль пō̄рӓ - (С) ‘Полярная звезда; Большая Медведица’ (букв. ‘звездная заводь’) 170
қō̄ - (С) ‘ухо’ 170-171
қовлэ лō̄з - (Ю) (Тым) ‘дух-предок, дух-*ковалос*; идол, кукла-к*овалос*’ 160
қō̄кытыль кэса - (С) ‘безухий товарищ’ 171
Қолд - (Ю) (Обь: Нарым) ‘Обь; вообще большая река’ (см. **Қвай**) 171-172
Қолту - (Ю) (Кеть) ‘Обь; вообще боль-

шая река’ (см. **Қвай)** 171
Қолты - (С) ‘Обь; вообще большая река’ (см. **Қвай)** 171
Қомтäль пӧтыр - (С) ‘Золотая (денежная) завязка на бакарях’ 172
қоннык - (С) ‘кет, кеты’ 172
қӧӈ - (Ю) (Кеть) ‘князь, царь; хозяин’ 173
қоӈ Мытыка - (С) ‘вождь Мытыка’(*имя собственное*) 173
қӧӈат йлат - (Ю) (Обь: Ив.) ‘сыновья царя’ 173
қӧӈат нэ̄ - (Ю) (Обь: Ив.) ‘дочь царя-владыки’ 173
қопы - (С) ‘шкура животного; кожа человека, птицы; кора; кожура’ 173
қорқы - (С) ‘медведь’ 173-174
Қорқыль мӧтыр - (С) ‘Медвежий богатырь’(*имя собственное*) 174
қоссы - (Ю) ‘жертва домашнему духу-хранителю’ 174
қоссы - (С) ‘жертва; подарок, плата шаману или духу’ 175
қоссыль пӧ - (С) ‘жертвенное дерево’ 175
қоссын мэтэқу - (Ю) (Тым) ‘пожертвовать’ 175
қостықо - (С) ‘принести жертву; пожертвовать’ 175
қоштыль (қоссантыль) тэтты - (С) ‘плохая / жертвенная земля’ 175-176
қӧтырапӧқы - (С) ‘быть беде’ 176
қӧмылқо - (С) ‘водяное насекомое’ (водомерка) 176
қӧса - (С) ‘окунь’ 177
қӧсы - (С) ‘мозоль’ 177
қӧсырä - (С) ‘кедровка’ 177
қу - (С) ‘стебель’ 177
қӯгу - (Ю) (Чижапка) ‘умирать’ 177
қулыль сӧлькуп - (С) ‘смертный селькуп’ 177
қӯн ол умдыдыт шӧлен - (Ю) (Парабель) ‘человеческая голова с бородой до пупа’ 178
қуп - (С) ‘мужчина; человек’ 178
Қурак - (Ю) (Кёнга) ‘лесной дух’ 179
қут - (С) ‘ель, ёлка’ 179
қӯт - (Ю) (Кеть) ‘ель, ёлка’ 179
қутын - (С) ‘шаманский нагрудник’ 179-180
қӯтаптä - (С) ‘сновидение, сон’ 180-181, 228
Қӯдыска - (Ю) (*имя собственное*) 181
Қӯт-ман-пуччо - (Ю) ‘Бобр с Кети’(*имя собственное*) 181-182
қэшкасайла - (Ю) (Обь: Ив.) ‘звёзды’ 182
қэшкасейла - (Ю) (Тым) ‘звёзды’ 182
лаӈаль қум - (С) ‘хант’ 184
латтар - (С) ‘покойник’ 184
латтар - (Ю) (Чижапка) ‘покойник, мертвец; черт, чертовка’ 184
латтар олыллака - (С) ‘череп покойника’ 184-185
латтарыль кіньчы - (С) ‘покойницкий запор’ 185
латтарыль мэкты - (С) ‘кладбище (букв. ‘покойницкий холм’) 185
латтарыль тама - (С) ‘крот’ 185
латтар ӭты - (С) ‘покойницкое стойбище’ 185
лэ - (С) ‘кость’ 185
листа / листан - (С) ‘точило, оселок’ 185
лімпы - (С) ‘орёл’ 185-186
Лӧ - (Ю) (Тым) ‘черт, злой дух’ 186
лӧз - (Ю) (Тым, Нарым); ‘дух, черт’ 186
лӧз ара - (Ю) (Тым) ‘Старик-*лоз*’; см. также **Чӯт ылӷыт ара** 310
лӧзи - (Ю) (Кеть) ‘дух, черт’ 186
Лӧзиль то - (Ю) (Кеть: МЯ) ‘озеро *лоза*, Чертово озеро’ *(топоним)* 188
лӧсы - (С) ‘дух, черт’ 186-188
лӧсыль сэссан - (С) ‘духов (*лозов*) амбар’ 270
лӧсыт әмы - (С) ‘чертова мать’ 188
лӧсыт нäля - (С) ‘чертова дочь’ 188
лӧсыт (лӧсыль) тӱтыль чаӈкы - (С) ‘черта / чертова навозная ловушка’ 188-189
лӧт-келе - (Ю) (Парабель) ‘духов (лозов) амбар’ 243
лӧхо - (Ю) (Парабель, Чижапка) ‘дух,

черт’ 186
лохоль пӧры - (Ю) (Обь) ‘духов (лозов) амбар’ 243
лӧнтырӓ - (С) ‘бабочка’ 189
лы̄ - (Ю) (Кеть) ‘кость’ 189
лымби - (Ю) ‘орёл’ 189
лымпӓ - (С) ‘трясина’ 189
лымпӓ лака - (С) ‘трясина’ 189
лыптык - (С) ‘ткань’ 189-190
лэрыл ай мешалбыл туккым - (Ю) (Обь: Ив.) ‘шум песен и плясок’ 190
маджьэ̄ол қуп - (Ю) (Чижапка) ‘леший’ 197
маджыыл лӧ - (Ю) (Парабель) ‘лесной дух, леший, лесовик’ 198
мӑдур - (Ю) (Кеть, Обь: Ласк.) ‘богатырь’ 192-193
мӑдурыт карамо - (Ю) (Тым, Васюган, Кеть) ‘ землянка (карамо) богатыря’ 193
мӑдур мӑт - (Ю) (Кеть) ‘дом богатыря’ 193
Мӑдур шӣ - (Ю) ‘Богатырь-соболь’(*имя собственное*) 193,
мӑдурыт тиссе - (Ю) ‘богатырская стрела’ 195
маннымпыӄо - (С) ‘смотреть, видеть; провидеть, предвидеть’ 195
марӄы- (С) ‘остров’ 195
Массуй лӧзыт нёла - (Ю) (Кеть) ‘Дочери лесного духа’ 196
Массуй лӧзыт сёльӈу ӣла - (Ю) (Кеть) ‘Семь сыновей лесного духа’ 196
мӑт пӑриӷын сомбла салджыуте - (Ю) (Обь: Ив.) ‘дом с крышей на пяти столбах’ 196
мӑт ӱт ылынды квэнба - (Ю) (Обь: Ив.) ‘дом под воду ушел’ 196-197
Маченкат - (Ю) (Тым) (*имя собственное*) 197, 210
мачыӷӯла - (Ю) (Тым) ‘лесные духи’ 197
мачыӷӯла - (Ю) (Тым) ‘таёжные люди, таёжный народ’ 197
мачыль қуп - (С) ‘леший’ 197
мачыль лӧз - (Ю) (Тым) ‘лесной дух, леший, лесовик’ 198
массуй лӧзи - (Ю) (Кеть) ‘лесной дух, леший, лесовик’ 198
мачыль лӧсыль има - (С) ‘лесная чертова женщина, лесовичка’ 198-199
мачын нэйд - (Ю) (Тым), ‘лесная женщина, лешачка’ 199-201
мачын нэ̄ - (Ю) (Чижапка) ‘лесная женщина, лешачка’ 199
маджыль нельӈуп - (Ю) (Обь: Ласк.) ‘лесная женщина, лешачка’ 199
массуй нейӈум - (Ю) (Кеть; Обь: СтС.) ‘лесная женщина, лешачка’ 199
мергенны - (Ю) (Кеть) ‘ветер поднялся’ 201
мерги палчо - (Ю) (Чая) ‘вихрь’ 201
мергый лӧз - (Ю) (Тым) ‘ветра дух’ 201
мӧре - (Ю) (Парабель) ‘море’ 201
мӧд - (Ю) (Тым, Парабель) ‘война’ 202
мӧтыр - (С) ‘богатырь’ 192
мӱ̈ды - (Ю) (Кеть) ‘война’ 202
Мӧссымыль ильча - (С) ‘Дед с чумом-’(*имя собственное*) 203
мӧтыр - (С) ‘богатырь’ 192
мӧчіпо - (С) (Верхний Таз) ‘гагара’ 203
мӧчіполь йя - (С) ‘птенец гагары’ 203
муктэт агӑ - (Ю) (Чая) ‘шесть старших братьев’ 203
муктэт олэл шӱ̈ - (Ю) (Парабель) ‘шестиглавый змей’ 203
мункэсы - (С) ‘кольцо’ (‘пальца железо’) 204
мунтол - (С) ‘мышелов (хищная птица из рода ястребов)’ 204
муральмы - (С) ‘подвязанный на берёзовой лесине белый лоскуток’ 204
Мыдяра - (Ю) (Обь: Ласк.) ‘младший братишка-старик’ (медведь) 204
мымпыль - (С) ‘наперсток’ 204
мырык - (С) (Турухан) ‘идол, «куколка»’ 204
мы̄ты - (С) ‘печень’ 205
Мытыка - (С) (*имя собственное*) 205, 173
мэркы - (С) ‘ветер’ 205
мэркыль ӧмтыль қок - (С) ‘царь ветра’ 205

мэркыль ӧмтыль қон нäля - (С) ‘дочь царя ветра’ 205
нāгор олəл шӯ - (Ю) (Парабель) ‘трёхглавый змей’ 208
нāгор хайӷəл лōхо - (Ю) (Чижапка) ‘трехглазый черт’ 208
ńнāйай сыргый пōй қарри, сӣн сыргый пōй қарри - (Ю) (Кеть: УО) ‘беличьих кустов лесная гора, соболиных кустов лесная гора’ (волшебная дорога) 208
нäтäӈка - (С) ‘девушка’ 208-210
нēӷувай-ниттеӈ - (Ю) (Кеть) ‘жена Итте’ (букв. ‘женская девушка’) 210
нения / ньäннья - (Ю) (Обь: Ив.; Парабель) ‘сестра’ 210
ненықат тəтыпы - (С) ‘комариный шаман’; ‘стрекоза’ (устар.) 210
нёма - (С) ‘заяц’ 210
Нёмаль Порқы - (С) ‘Заячья Парка’ (*имя собственное*) 21-211
Нёмаль Порқы ира - (С) ‘Старик Заячья Парка’ (*имя собственное*) 210
німа - (С) ‘молоко’ 211-212
Німыль Қолты - (С) ‘Молочная большая река (Енисей)’ 212
ніпсы - см. **німа** 211
ніршä - (С) ‘ёрш’ 212
Ńōй пōрыт - (Ю) ‘заячьи полки’ (*созвездие Плеяд*) 212
ном - (Ю) (Чая, Кеть, Обь: Ив.) ‘бог; небо’ 212-213
ноп - (Ю) (Тым, Парабель) ‘бог; небо’ 212
ноп қӯла - (Ю) (Тым) ‘послы бога’, ‘люди бога’ 214
ноп қэнта - (С) ‘гроза, непогода’ (букв.: ‘бог идет’) 213
ноп няйватпа - (Ю) (Обь: Ив.) бога / божий гнев (букв. ‘ном рассердился’) 213
ноп пōдпāр - (Ю) (Обь: Ив.) ‘дерево с вершиной до неба’ 214
нопы - (С) ‘рукавицы’ 214
нӧкыр йӧвылыль чопасыт - (С) ‘три брата-дьявола’ 214
нӧссар - (С) ‘тридцать’ 214
нува - (Ю) (Тым) ‘шаманский бубен’ 214
Нувын қӯла - (Ю) (Кеть) ‘послы бога’, ‘люди бога’ 214
нӯл қ̄ӡӷыт пō - (Ю) (Обь: Ив.) ‘дерево до неба’ 214-215
ńнулӷы - (Ю) ‘пихта’ 215
Ну‘н ӣй - (С) ‘бога / неба сын’ 215
Нӯн ӣт вəтты - ‘Млечный Путь’; ‘путь божьего сына’ 216
Нӯн таӈкы - (С) ‘радуга’ (букв. ‘неба дуга’) 216
Нӯн тӯ - (С) ‘молния’ (букв. ‘неба огонь’) 216
нуӈа - (С) ‘шаманский бубен’ 216-220
ńнурбāлбыль ńтӯ - (Ю) (Кеть: УО) ‘чистая, ровная земля’ 220
Нӯт тішша - (С) ‘молния’, ‘бога / неба стрела с наконечником в виде двузубой вилки’ 221
нӯ - (Ю) (Кеть) ‘налим’ 222-223
ныӈқа - (Ю) (Обь: Ласк., Ив.) ‘комар’ 221
неныӈӷа - (Ю) (Кеть) ‘комар’ 221
ньеб - (Ю) (Парабель) ‘материнская грудь’ 221
нэнықа - (С) ‘комар’ 221
нюньы - (С) ‘налим’ 223
няққы - (С) ‘(краснозобая) гагара’ 223
нян - (Ю) (Обь: Ив.) ‘гагара’ 223
няӈыча қуп - (С) ‘голый человек’ 223
няр - (Ю) (Обь: Ласк.) ‘болото; тундра’ 223
ńнарры - (Ю) (Кеть) ‘болото; тундра’ 223
нярқы(ль) - (С) ‘красный’ 224
нярқы вəтты(ля) - (С) ‘радуга’ (букв. ‘красная дорожка’) 224
нярыль ол - (Ю) (Обь: Ив.) ‘болотная кочка’ (букв. ‘болотная голова’) 224
оксаййи лōзи - (Ю) (Кеть) ‘одноглазый дух’ 226
олгыди қара - (Ю) (Чая) ‘безголовый журавль’ 226
олыкытыль қуп - (С) ‘безголовый человек’ 226
опты - (Ю) (Чижапка) ‘волосы’ 226
орфəль қуп - (Ю) (Обь: Ласк.; Васюган; Парабель) ‘сильный человек’,‘богатырь’ 226, 192

ӧӷ - (Ю) (Обь: Ласк.) ‘шапка’ 226
ӧк/ӧӈ - (С) ‘рот’; ‘отверстие’; ‘клюв’; ‘устье’ 227
ӧкылэ - (С) ‘челюсть’ 227
ӧмтыль қок - (С) ‘царь’ 227
ӧмтыль қон йя - (С) ‘сын царя’ 227
ӧӈкы - (С) ‘сон’ 180, 228
ӧтӓ - (С) ‘олень’ 228
Падэргел ӓмдэл недек - (Ю) (Парабель) ‘медная девушка-царица’ 230
Паййат ӱччыга тибиӈ́нӓ - (Ю) ‘младший брат жены’ (шурин) 230
Пажынэ - (Ю) (Обь: СтС.) ‘людоедка’(-*имя собственное*) 230
Пажынэнан седы нэ̄ - (Ю) (Обь: СтС) ‘две дочери Пажынэ-людоедки’ 230
пакӓ - ‘чирок’ (С) 230
Пална - (С) (*имя собственное*) 232-233
пальджё - (Ю) (Обь: Ласк.) ‘куча расплющенного от падения навоза’ 233
Панаӈэ - (Ю) (Кеть) (*имя собственное*) 233-234
паӈыш - (С) ‘коса, заплетенные волосы; веревка, сплетенная из волоса’ 234
паӈышты - (С) ‘коса на шаманской шапке’ 235
пӓргей қвэрӷы лӧзи - (Ю) (Кеть) ‘медвежий дух-идол’ 235
пӓри - (Ю) (Кеть) ‘лабаз’ 243
патыль қоптыт нӱшы - (С) ‘хозяин рыжего быка’ 235
патыя, патыяк - (С) ‘птица-невидимка; злой дух’ 235
пачак - (С) ‘злое сверхъестественнное существо’ 235
паччыйаӈнэй нӓгур оппы- (Ю) (Кеть) ‘три старшие сёстры-ведьмы’ 236
Паччыйаӈнэ - (Ю) (Кеть) (*имя собственное*) 233
паы - (Ю) (Обь: Ласк.) ‘нож’ 236
Пая - (Ю) (Чижапка) ‘старуха’; ‘Старуха Земли’(*имя собственное*) 236-237
Паяга - (Ю) (Обь: СтС, Кар.) ‘старуха’; ‘Старуха Земли’(*имя собственное*) 236
Пая-Колуса - (С) ‘юла, непоседа, дебошир’(*имя собственное*) 237
Паяганан ӣ- (Ю) (Обь: СтС) ‘сын Старухи’ 237
пӓққы - (С) ‘лось, сохатый’; ‘Большая Медведица’ (*созвездие*) 237
пӓлы - (С) ‘бедро’ 238
Пӗге қуп - (Ю) (Обь: Ив.) ‘Рябчик-человек’(*имя собственное*) 238
пекӓ - (С) ‘рябчик’ 238
пӗкке - (Ю) (Кеть) ‘рябчик’ 238
пеқ - (Ю) (Ив.) ‘лось; Большая Медведица’ (*созвездие*) 239
пӗқ - (Ю) (Тым) ‘лось; Большая Медведица’ (*созвездие*) 239
пӓӈӷы - (Ю) (Кеть) ‘лось; Большая Медведица’ (*созвездие*) 239
педь - (Ю) (Обь) ‘топор’ 240
педжь - (Ю) (Парабель) ‘топор’ 240
пӗққ - (Ю) (Обь, Чузик) ‘лось; Большая Медведица’ (*созвездие*) 239
Пӗқыл пӧры - (Ю) (Чузик) Большая Медведица’ (*созвездие*) (букв. ‘лосиная полка’, ‘лосиный лабаз’ 239
перкӓ - (С) ‘идол’ 239
печа - (С) ‘сорога’ 239
Пёнэге - (Ю) (Обь: Ив.; Чижапка) ‘людоед’ (*имя собственное*) 239-240
пӣ - (Ю) ‘осина’ 240
пӣль тӣпы - (С) ‘осиновый кол’ 240
пир - (Ю) (Обь: Ив.) ‘сожжение идолов’ 240
Писыль қолты - (С) ‘Смеющаяся большая река (Енисей)’ 240
пи́т́ти - (Ю) (Кеть) ‘топор’ 240
питы - (С) ‘гнездо; люлька, колыбель’ 241
пичча - (С) ‘щука’ 241
пӧ - (Ю) ‘дерево’ 241
поққыля кыта - (С) ‘паук’, ‘паутинковый муравей’ 241-242
пӧль кор - (С) ‘гроб’, ‘деревянный амбар’ 242
Пӧльто нӓгур - (Ю) (Тым) ‘древесное озеро три’, оз. Польто Третье (*топоним*) 242

помпак - (С) ‘эвенк’ 242, 288
По̄па̄ргесоқ - (Ю) (Обь: Ив.) ‘Деревянного идола мыс’(*топоним*) 242
Пора - (Ю) (Чижапка) ‘Пурга’(*имя собственное*) 242-243
по̄ре - (Ю) ‘затон, заводь’ 243
по̄рӓ - (Ю) (Обь: Ласк., Нарым) ‘затон, заводь’ 243
по̄ры- (Ю) (Тым) ‘культовый амбарчик’ 243
по̄релика - (Ю) (Чижапка); ‘амбарчик’ 243
по̄ркӓ - (С) ‘идол, изображение божества, обычно вырезанное из дерева’ 243
пукӓ - (С) ‘легкое’ 244
пурӄы - (С) ‘дым, пар’ 244
путур - (Ю) (Кеть) ‘мазь’ 244-245
путы - (С) ‘бобр’ 245
пӯты - (Ю) (Тым) ‘внутренности, нутро; душа; дух’ 245
пӯджы - (Ю) (Кеть) ‘внутренности, нутро; душа; дух’ 245
Пуч / Поч - (Ю) (Кеть) (*имя собственное*) 245
Пучика-Чурыка - (С) (*имя собственное*) 245
пӯ - (С) ‘камень’ 245-246
пӯ - (Ю) ‘камень’ 246
пӯй ло̄з - (Ю) (Обь: СтС) ‘каменный дух’ 246-247
пӯй паййа - (Ю) (Кеть: Пир.), ‘каменная баба’ 247
пёй пая - (Ю) (Обь: Ив.), ‘каменная баба’ 247
пӯй немба - (Ю) ‘каменная баба’ 247
Пӱль амырыль қуп - (С) ‘великан-камнеед’(букв. ‘камни поедающий человек’) (*имя собственное*) 247
Пӱнӓ - (С) (*имя собственное*) 248
Пӱнакэса - (С) (*имя собственное*) 248-250
Пӱнакыса - (С) (*имя собственное*) 248
Пӱнӓкэсаль ира - (С) (*имя собственное*) 248
Пӯне - (Ю) (Кеть) ‘чудовище’, ‘птица’ 251
Пӯнегуссе - (Ю) (Кеть; Чая) (*имя собственное*) 251-254
Пӯневӓ́лде - (Ю) (Кеть) (*имя собственное*) 251
Пёнэгуссэ - (Ю) (Обь: Ив.) (*имя собственное*) 251
Пёнэге - (Ю) (Чузик: ГЯ, Пуд.) (*имя собственное*) 251
пӱрыпсинан оласи мӯнды - (Ю) (Кеть) ‘отверстие на небе’ (букв. ‘дыра с головку веретена’) 254
пӯсейла и қо̄чла - (Ю) (Обь: СтС) ‘бусы и серьги’ 254
Пыгынбалк - (Ю) (Обь: Ив., СтС) (*имя собственное*) 254
Пыка й - (Ю) (Парабель: Нельм.) ‘Быксын’(*имя собственное*) 254
пылы - (С) ‘кровавая жертва, человеческая жертва; менструальная кровь’ 255
пылыт чӧты - (С) ‘жертвозамещение’ 255
Пыӈгырый ма́ӷ́ты - (Ю) (Кеть) ‘шаманского бубна бор’ (*топоним*) 256
пыӈкыр - (С) ‘варган (музыкальный инструмент)’ 256
пыӈгыр - (Ю) (Кеть) ‘варган; шаманский бубен’ 256
пырӣпы - (С) ‘ласточка; стриж’ 256
пырна - (Ю) (Чижапка) ‘крест’ 256
пытырса - (С) ‘кап (черный наплыв на березе, большие черные пятна на березовой коре’) 256
пэлыль топыль тӣмнӣсыт - (С) ‘одноногие братья’ 256
ра̄тыӈ / рӧтыӈ - (С) ‘шаманский челн, ветка’ 258
руш - (С) ‘русский’ 258
са̄ӷойа - (Ю) (Кеть) ‘кукушка’ 316
сақлы - (С) ‘сковорода’ 260
салты - (С) ‘пень’ 260
салтын олы - (С) ‘пня голова’ 260
сарам - (Ю) (Тым) ‘семейный культовый амбарчик’ 260

са̄чу - (Ю) (Обь: СтС) ‘крапива, чёртова трава’ 260
са̄ӄ(ы) – (С) ‘черный’ 260
са̄ӄ кәсыль ӄаӄлы - (С) ‘стальная (‘черного железа’) нарта’ 260
са̄ӄ кәсыль нарапо - (С) ‘стальной (‘черного железа’) хорей’ 261
са̄ӄ кәсыль пӱль соӈ - (С) ‘стальной (‘черного железа’) каменный мыс’ 261
са̄ӄ кәсыль сэль кор - (С) ‘стальной (‘черного железа’) покойницкий гроб’ 261
са̄ӄ кәсыль тӣнты - (С) ‘стальная (черного железа) жердь’ 261
са̄ӈӷоде - (Ю) (Кеть) ‘селезень’ 261
са̄ӈӷодет ӈа̄би - (Ю) (Кеть) ‘яйцо селезня’ 261
сӓрӄымпытыль сольыт ӣя - (С) ‘Першащего горла сын’ 261
се̄лдӱ ӄэ̄т па̄ри - (Ю) (Кеть) ‘вершина с семью подъёмами (горами)’ 262
се̄лдӱ сӱндый квотм - (Ю) (Кеть) ‘пещера семи внутренностей / полостей’ 262
се‘лдӱ тывсе ло̄ - (Ю) (Кеть) ‘демон с семью зубами’ 262
сельчы - (С) ‘семь’ 262
сельчы ӧмтыль ло̄сыль ӄоры - (С) ‘семирогий олень-бык’ 263
сельчы тӣль нарапо - (С) ‘семисаженный хорей’ 263
Сельчы паӈыш ира - (С) ‘Старик с семью косами’(*имя собственное*) 263
семинелла сӱруйдей чопырыйдей - (Ю) (Кеть) ‘семя зверей и ягод’ 263
сэль кор - (С) ‘гроб’ 263
сэӈкӗты - (С) ‘ястреб’ 263
сэӈкы - (С) ‘глухарь’ 263
сэры - (С) ‘белый’ 264
сэры тосаныль сӣ - (С) ‘белошеий соболь’ 264
сӣдӱ - (Ю) (Кеть) ‘сердце; душа’ 265
сӣ - (С) ‘соболь’ 264
сӣчы - (С) ‘сердце; душа’ 265
согра - (Ю) (Обь: Ласк.) ‘кочкарное заболоченное место в пойме реки’ 265
согур - (Ю) (Обь: Ив.) см. ‘*согра*’ 265
соӷ - (Ю) (Обь: Ив.), ‘мыс; холм; остров’ 265
со̄й - (Ю) (Обь: Ив.) ‘исток реки’, ‘горло, глотка’ 265
соӄ - (Ю) (Кеть) ‘мыс, холм, выступ, остров, возвышенность’ 265-266
соӄӄа - (С) ‘сука’; см. *Уккыр ӄатыль соӄӄа* 266
Соӄсар - (Ю) (Обь: Ив.) (*имя собственное*) 266
солак - (С) ‘ложка’ 266
соллаӈ - (С), (Ю) (Кеть) ‘ложка, шаманская колотушка’ 266
со̄лыт - (Ю) ‘золото’ 266
сомбла со̄ӄлат чӯ - (Ю) (Обь: Ив.) ‘земля пяти мысов’ 266
сомбыргу - (Ю) (Кеть) ‘шаманить, ворожить’ 268
сомбыри ӄум - (Ю) (Кеть) ‘шаман; колдун’ (букв. ‘поющий человек’) 268
сӧсы - (С), ‘плевок; слюна; человек (в шаманской лексике)’ 267
сӧсыӄо - (С) ‘плевать’ 267
сумпыль ӱкы - (С) ‘шаманская шапка’ 267
сумпыль кита - (С) ‘шаманская сабля’ 267
сумпыӄо - (С) ‘шаманить’ 268
сумпытыль ӄуп - (С), ‘шаман; колдун’ (букв. ‘поющий человек’) 268-269
Сӱрайна - (Ю) (Обь: Ив.) (*имя собственное*) 269
сӱруль ло̄з - (Ю) (Тым) ‘звериный дух, дух охоты’ 269
сӱрыля - (С) ‘дьявол; птичка’ 269
сыӷан - (Ю) (Парабель) ‘цыган’ 269
сыррый па̄ри - (Ю) (Кеть) ‘снежный вихрь’ 269
сытӄы - (С) ‘священное место в чуме’ 269-270
сыча - (С) ‘птичка’ 270
сэ̄ - (Ю) (Обь: Ив.; Кеть) ‘гроб’ 270
сэ̄гылага - (Ю) (Обь: УО, СтС) ‘клубок ниток’ 270
сэ̄ссан - (Ю) (Кеть) ‘амбар’ 270

табек - (Ю) (Обь: Ив.) ‘белка’ 272
та̄вакка - (Ю) (Кеть) ‘мышонок’ 272
та̄вала - (Ю) (Кеть) ‘мыши’ 272
Тавенда - (Ю) (Обь: Ив.) (*имя собственное*) 272
т́а̄зи - (Ю) (Кеть) ‘море’ 201
таккыль чвэчыт ма̄дурла - (Ю) (Обь: Ласк.) ‘низовские богатыри’, ‘нижней земли богатыри’ 272-273
таккыль эмыты - (С) ‘северный дух, черт’ (букв. ‘нижняя (северная) мать’) 273
таккыль тэтты - (С) ‘север’, ‘земля / сторона вниз по течению реки’ 273
тама - (С) ‘мышь’ 273-274
Тама - (С) ‘Мышь’ (*имя собственное*) 274
Таӈыль ӧтӓль нӗ̈ты - (С) ‘Летний Олений Бегун’(*имя собственное*) 274
таполқо - (С) ‘пихнуть, пнуть’ 274-275
тапполгу - (Ю) (Кеть, Парабель) ‘пнуть’ 275
Т́апса мергы - (Ю) (Кеть) ‘Тяпса-Марга’(букв.‘дубину (имеющий) ветер’) (*топоним*) 275
Тари а̄мди квэлы, пеккыри а̄мди квэлы - (Ю) (Кеть) ‘Рыба с шерстистым рогом, рыба с пятнистым рогом’ 275-277
Тарыль а̄мдыль квэл, пеккырый а̄мдыль квэл - (Ю) (Обь: Ласк.) ‘Рыба с шерстистым рогом, рыба с пятнистым рогом’ 275
тӓпӓк - (С) ‘белка’ 277
Т́ӗӷый олый Паййа - (Ю) (Кеть) ‘Белоголовая Старуха’(*имя собственное*) 277
те‘лы - (Ю) (Обь: Ив.) ‘солнце’ 277
темня - (Ю) (Обь: Ив., Парабель) ‘брат’ 277-278
тэ̄лықо - (С) ‘украсть’ 278
тэмқуп - (С) ‘купец’ 278
Тэмты-йечик - (С) (*имя собственное*) 278-279
Тэней - (С) (*имя собственное*) 279
тэттын моқалыль қоссы пӧрыль лӧсыль мӧт - (С) наименование святилища на мысе 279
Тэттын мӧтыр - (С) ‘Земли богатырь’ (*имя собственное*) 279
тэ̄тыпы - (С) ‘шаман’ 279
тэ̄тыпыль вэтты - (С) ‘шаманская дорога’ 280
тика тиӈгла туллауте - (Ю) (Обь: Ив.) ‘тень от лебяжьего крыла’ 280
тиӈг - (Ю) (Обь: Ив.) ‘лебедь’ 306
тиӈгла сеӷы пуджесэ ай сеӷы туллат ӯгысэ - (Ю) (Обь: Ив.) ‘лебеди с черным клювом и черными краями крыльев’ 280
тӣка - (С) ‘тень, отражение’ 280-282
тӣмы - (С) ‘зуб’ 282
тӣмыллака - (С) ‘челюсть’ 282
тӣнты - (С) жердь, отгораживающая очаг от остального пространства жилища 282
тӣпсы - (С) ‘гребень’ 282
тӣтык - (С) ‘шаманская шапка’ 282
тӣчы - (С) ‘теснина, узкое место (на воде или на суше)’ 283
тӣшша - (С) ‘стрела с наконечником в виде двузубой вилки’(см. также *Кома*) 283
то - (Ю) ‘озеро’ 283
Тогуш-недек - (Ю) (Парабель) ‘Лосёнок-девка’(*имя собственное*) 284
то̄н Ноп - (Ю) (Тым) ‘подземный мир’, ‘то небо’ 284
топы - (С) ‘нога’ 284-285
Торнян ӧмтыль то̄пы - (С) ‘Край Рогов Теленка’ 285
то̄̈в - (Ю) (Парабель) ‘лиственница’ 285
тӧ - (С) ‘берёста’ 285-286
то̄̈с - (Ю) (Кеть) ‘внешняя душа человека’ 286
то̄̈т - (Ю) (Кеть) ‘выдра’ 286
тӧллака - (С) ‘(горный) хребет’ 286
Тӧмнӓӈка - (С) ‘ведьма-лягушка’ (*имя собственное*) 286-287
тӧшан - (С) ‘шея, горло’ 287
тула - (Ю) (Обь: Ив.) ‘медь’ 287
тульпа - (С) ‘хвоя’ 287
Тумунья - (Ю) (Тым) (*имя собственное*) 287
т́ӯ - (Ю) (Кеть) ‘земля, глина’ 312
т́ӯн ыл - (Ю) ‘подземное пространство,

земли низ’ 288
туӈус - (С) ‘эвенк’ 288
тутыӄо - (С) ‘пожевать’ 288
тӯ - (С) ‘огонь’ 288-289
тӯ̄ - (Ю) ‘огонь, костер’ 289-290
тӯ̄й шӯ̄ - (Ю) (Кеть) ‘огненный змей’ 290
Тӯ̄ка пальчиль имыля - (С) ‘Огня пламени бабушка (старуха)’ (*имя собственное*) 291
тӯмы - (С) ‘лиственница’ 290-291
Тӯ̄н амба - (Ю) (Тым), ‘Огня мать’(*имя собственное*) 291
тӯсай пор - (С) ‘головешка’ 291
тӯссе сагыӂимбыдыль пӣ - (Ю) ‘обугленное дерево’ 291
тӯт - (С) ‘кал’ 291-292
тӯши - (С) ‘ящерица’ 292
т́ыӈгы - (Ю) (Кеть), ‘лебедь’ 306
тытык - (С) ‘кедр’ 292
тэнырпыӄо - (С) ‘думать; скучать’ 292
уккыр қатыль соққа - (С) ‘сука с одним когтем’ 294
уккыр олыл лӣсы - (С) ‘одноголовый черт’ 294
ӯготыль квэч - (Ю) (Обь: Ив.) ‘древний город’ 294
ӯголь қӯла - (Ю) (Обь: Карг.) ‘предки, древние люди’ 294
уккыр ӣмтыль лӣсыль қоры - (С) ‘однорогий чертов *хор* (олень-самец)’ 294
уккыр ӣмтыль сӯрып - (С) ‘однорогий зверь’ 294
уккыр сайыль лӣсы - (С) ‘одноглазый черт’ 295
улӷо - ‘ (Ю) (Чижапка) ‘лед’ 295
ундж - (Ю) (Парабель) ‘вошь’ 295
унӂу - (Ю) (Кеть) ‘вошь’ 295
унӂу пӗӷылгу - (Ю) (Кеть) ‘вшей искать’ 295-296
унты - (С) ‘вошь’ 296
унтырӄо - (С) ‘искать вшей’ 296
Урл́ӯк - (Ю) (Кеть) (*имя собственное*) 296
Урья - (Ю) (Парабель) (*имя собственное*) 296
ӱгун парри путур - (Ю) (Кеть) ‘шапки горькая мазь’ 244-245
ӱдыйӷул лӣз -(Ю) (Тым), ‘водяного народа дух’ 298
ӱтӷыл лӣ - (Ю) (Тым) ‘водяного народа дух’ 298
ӱ̄дытпӣ - (Ю) (Парабель, Обь: Ив.) ‘тополь’ 298
Ӱкашка - (С) ‘счастливчик’; см. *Ӱкы* 298
ӱккы - (Ю) ‘шапка’ 298
ӱкы - (С) ‘шапка’ 298-299
ӱл лӣсыль ӭ̄ты - (С) ‘водяное чертово стойбище’ 299
ӱт - (С) ‘вода’ 299
ӱтӄыль нӗӷум - (Ю) (Кеть) ‘водяная женщина’ 299
ӱтты вэтты - (С) ‘радуга’ (букв. ‘весенняя дорога’) 299
ӱтыль сомпыль кы - (С) ‘водяная поющая река’ 299-300
ӱтыт паткуль ня‘б - (Ю) (Обь: Ив.) ‘поганка (птица), сиб. *кинярка*’ 300
ӱтыт сӯрут - (Ю) (Обь: Ив.) ‘водные птицы’ 300
ӱччуга шӯ̄ль ӑмдыль қӣӈ нӭ ай мендель шӯ̄ль қӣӈыт пайа - (Ю) (Обь: Ив.) ‘молодая змеиная царевна и старая царица змей’ 300
Хӑг ӑмдӭльӄоп - (Ю) (Парабель) ‘Чёрный царь’(*имя собственное*) 302
хӑг ӑмдӭльӄот нӑгор нӯӌка - (Ю) (Парабель) ‘три внука черного царя’ 302
хай ньӑрӷ - (Ю) (Парабель) ‘рябина’ (букв. ‘красный глаз’) 302
хӣджь - (Ю) (Парабель) ‘сердце; душа’ 265
хӣй - (Ю) (Обь: Ласк.) ‘исток реки; горло, глотка’ 265
хоӄ - (Ю) (Парабель) ‘мыс; холм; остров’ 265
холак - (Ю) (Тым, Чижапка, Парабель) ‘ложка; шаманская колотушка’ 302
Чӑӷа Пая - (Ю) (Парабель) ‘Чёрная Старуха; Земли Старуха’ (*имя собственное*) 317

чары - (С) ‘голос, звук’ 304
чвэ̄чы / чвэччы - (Ю) (Обь: Ласк.; Кеть) ‘земля-суша; место, где живут люди; мир, страна, земное пространство’; см. также **Чвэчынзыди-Чага-Пайа** 304, 305
Чвэччын қэ̄ды - (Ю) (Кеть) ‘Земли Хозяин’(*имя собственное*) 304
Чвэччын қэ̄дыт неи́ńала - (Ю) (Кеть) ‘сёстры Земли Хозяина’ 305
Чвэчынзыди-Чага-Пайа - (Ю) (Чижапка) ‘Чёрная Старуха; Земли Старуха’ (*имя собственное*); см. также **Ча̄ӷа Пая** 305, 317
чӗ̄лы - (Ю) (Тым) ‘солнце ’ 305
Чӗ̄лыт ӧмтыль қок - (С) ‘царь солнца’ 305
чӗ̄лытыль қу - (С) ‘луч солнца’ (букв. ‘солнечный стебель’) 306
чи - (С) ‘котел’ 306
чиӈг - (Ю) (Кёнга) ‘лебедь’ 306
чінты - (С) ‘тетива’ 306
чіӈкы - (С) ‘лебедь’ 307
чічыка - (С) ‘птичка’ 307
чоин олы - (С) ‘коряга, суковатый пень с корнями на поверхности земли’ 307-308
чоӈӓ - (С) ‘волшебная птица’ 308
чоры - (С) ‘кровь’ 308
чӧ̄ттырыль қуп - (С) ‘кузнец’ 308
чӯӷыль лӧ̄з - (Ю) (Тым) ‘земной (подземный) дух’ 308
чудь (Ю) (Обь: Ласк., Нарым, Тюхт.) ‘чудь’ 308-309
Чӯлықум - (Ю) (Чая) ‘Чулымский человек’(*имя собственное*) 309
чумболт - (Ю) (Тым) ‘священник, поп’ (букв. ‘длинная голова’)309
чӯмбынезе қвэрӷ - (Ю) (Чая) ‘волк с медведем’ 309
чӯт пӯдж - (Ю) (Обь: Ласк.) ‘нутро земли, серёдка земли’ 309-310
чунты - (С) ‘лошадь, конь’ 309
Чӯт ылӷыт ара - (Ю) (Тым, Кеть) ‘Подземный старик’ (*имя собственное*) 310
Чӯт ылӷыт арат нӗ - (Ю) (Тым, Кеть) ‘Дочь Подземного старика’(*имя собственное*) 310-311
чӯт ылӷыт қӧ̄рал қэч - (Ю) (Тым) ‘подземной горы яма’ 311
чьвӗ̄ - (Ю) (Парабель) ‘сосна’ 311
чьевыл муге - (Ю) (Парабель) ‘черёмуха’ 311
Чьӗ̄лын нӗ - (Ю) (Парабель) ‘Дочь солнца’ (*имя собственное*) 311
чьӯ - (Ю) (Парабель) ‘земля, глина’ 312
чӯмыльқӯла - (Ю) (Тым; Обь: Кар.; Парабель) ‘чумылькула’ 312
чьӯмэльқӯт - (Ю) (Тым; Обь: Кар.; Парабель) ‘чумылькупы’ 312
чьӯмэльқӯт аха авӗшпатыт - (Ю) (Чижапка) ‘пищевые запреты чумылькупов’ 106
Чьӯн нӗ - (Ю) (Парабель) ‘Дочь Земли-’(*имя собственное*) 312
чьӯнджека - (Ю) (Парабель) ‘воробей, пташка’ 313
ӌа̄мдже - (Ю) (Парабель) ‘лягушка’ 313
ӌвэ̄ӌ - (Ю) (Парабель) ‘земля-суша; место, где живут люди; мир, страна’ 304
ӌӗнджы ай чьаптэ - (Ю) (Парабель) ‘рассказы и сказки’ 314
ша̄ӷойа - (Ю) (Парабель) ‘кукушка’ 316
шаӈ - (С) ‘жизненная сила; шаманская сила’ 316
шӓқаля - (С) ‘кукушка’ 316
шӓққықо - (С) ‘заночевать, провести где-нибудь ночь’ 316-317
шетэгойгвет олэл шӯ - (Ю) (Парабель) ‘двенадцатиглавый змей’ 317
шед нэлӷуп - (Ю) (Тым) ‘две женщины’ 317
Шӗ̄ӷа пая - (Ю) (Обь: Ив.) ‘Чёрная старуха’ 317-318
шекы - (С) ‘огниво’ 318
ши - (С) ‘пена’ 318
шӣ - (Ю) ‘соболь’ 318
шӣмы - (С) ‘пепел, зола’ 318-319
шитты топыль чунты ира - (С) ‘двуногий жеребец’ 319
шӧ̄ль - (Ю) (Обь: Карг.) ‘пуп’ 319
шӧӈ - (С) ‘пуп’ 319

шӧӈкытыль явол - (С) ‘беспупый дьявол’ 319
шӧшы - (С) ‘плевок; слюна; человек (в шаманской лексике)’ 319, 267
шӯ - (С) ‘змей, змея’ 319
шӱмäк - (С) ‘самка глухаря (диал. ‘копалуха’) 320
шӯт тю‘ - (Ю) (Обь: Ив.) ‘земля змей’ 320
шэ̄пäк - (С) ‘бурундук’ 320
Ызырқул - (Ю) (Чая) ‘чаинский человек’ 322
Ылкыль тэттыль ира - (С) ‘Нижней земли старик’ (*имя собственное*) 322
Ылынта қолталь имакота - (С) ‘Нижней (подземной) большой реки старуха-’(*имя собственное*) 322
Ылынта кота - (С) (*имя собственное*) 322
ынтäль - (С) ‘нос’ 323
ынтäлькытыль кэча - (С) ‘безносый товарищ’ 323
ынты - (С) ‘лук (оружие)’ 324
элла - (Ю) (Чижапка) ‘душа’ 119
Эрен Кыбай Ӣ - (Ю) (Чая) ‘Младший сын старика’(*имя собственное*) 326
эрет - (Ю) (Тым) ‘Месяц, Луна’ 106
эты - (С) ‘стойбище’ 327

Русско-селькупский указатель

амбар - см. **лабаз** 153, 239, 243, 260, 270
Анга и Кеть (реки) - (Ю) (Кеть: МЯ) *Ā̆ӈгу* и *Қэ‘т* 104
бабочка - (С) *лӧ̄нтырä* 189
бабушка - (С) *имылимыля*, *имыля;* (Ю) (Кеть) **бабушка старая**, а также **старшая сестра отца или матери** (т.е. старшая тетя), **тёща** - *коттыйа квэндыгай;* (Ю) (Обь: Ив.) и **мать отца** (т.е. бабушка по материнской линии) - *альдюга*, (Парабель) *аджьука*, (Чая) *альчюга /альджюга* 102, 123, 153
Бабушка (Ю) (Кеть) *Иммыя*, (Чузик) *Имья* (имена собственные)**;** см. также **огня пламени бабушка** 153, 290, 291
беглый - (С) *кунама* 155
беда - см. **быть беде** 176
бедро - (С) *пäлы* 238
безголовый журавль - (Ю) (Чая) *олгыди қара* 226
безголовый человек - (С) *олыкытыль қуп* 226
безносый товарищ - (С) *ынтäлькытыль кэча* 323
безухий товарищ - (С) *қӧ̄кытыль кэса* 171
беличьих кустов лесная гора, соболиных кустов лесная гора (волшебная дорога) - (Ю) (Кеть: УО) *нāйай сыргый пӧ̄й қарри, сӣн сыргый пӧ̄й қарри* 208
белка - (С) *täпäк*; (Ю) (Обь: Ив.) *табек*; см. также **красивая белка** 167, 272, 277
Белоголовая старуха - (Ю) (Кеть) *Ӷ́ēӷый олый паййа* 277
белошеий соболь - (С) *сэ̄ры тосаныль сӣ* 264
берёза - (С) *қä*; (Ю) *қве* 166, 167
берёста - (С) *тӧ* 285
беспупый дьявол - (С) *шӧӈкытыль явол* 319
бобр - (С) *путы*; см. также **Бобр с Кети; золотой бобр** 114, 181, 245
Бобр с Кети - (Ю) *Қэ̄т-Ман-Пуччо* 181-182
бог - (С) *ном, ноп;* (Ю) (Тым, Парабель) *Ноп,* (Чая, Кеть, Обь: Ив.) *Ном*; см. также **бога сын; гроза; подземный мир; послы бога; бога гнев** (букв. **‘**бог рассердился’) 212-215
бога гнев - (Ю) *Ноп няйватпа* 213
бога сын - (С) *Ну‘н ӣй* 215
богатырская стрела - (Ю) *мāдурыт тиссе* 195

богатырское карамо - (Ю) (Тым, Васюган, Кеть) *мāдурыт карамо* 193
богатырь - (С) *мōтыр;* (Ю) (Кеть; Обь: Ласк.) *мāдур*, (Обь: Ласк.; Васюган, Парабель) *орфэль қуп*; имена богатырей: (С) *Нёмаль Порқы ира*; *Пална*; (Ю) *Кōӈгэт тӯ*; *Мāдур шī*; *мāдурыт карамо*; *Пыка ӣ*; *Ӷапса мергы*; *Тэттын мōтыр*; *Таӈыль ōтāль нёты*; *Тогуш-недек*; см. также **богатырская стрела; низовские богатыри; Богатырь-соболь** (*Мāдур шī)* 154, 192, 193, 195, 226, 245, 254, 275, 279, 272, 274, 284
болотная кочка (букв. **‘болотная голова’**) - (Ю) (Обь: Ив.) *нярыль ол* 224
болото - (Ю) (Кеть) *ӈарры*, (Обь: Ласк.) *няр*; см. также **болотная кочка; трясина** 189, 223, 224
Большая Медведица - (С) *пāққы; Қішқāль пōрā; кала*; (Ю) (Обь: Ив.) *пеқ*, (Тым) *пēқ*; (Чузик) *пēққ*; см. также **Итте преследует лося** *Ӣтӷе пāӈгым ӈогат*; **Пēқыл пōры** (Чузик) (букв.: ‘лосиная полка’, ‘лосиный лабаз’) 142, 237, 239
брат - (Ю) (Обь: Ив.; Парабель) *темня*; см. также **шесть старших братьев** 203, 277
бродяга - см. беглый 155
бубен - см. **шаманский бубен** 214, 216-220
букашка - (Ю) *кыкка* 156
бурундук - (С) *шэпāк* 320
бусы и серьги - (Обь: СтС) *пӯсейла и қōчла* 254
Бык-сын - (Ю) (Парабель: Нельм.) *Пыка ӣ* 254
быть беде - (С) *қōтырапōқы* 176
варган (музыкальный инструмент) **-** (С) *пыӈкыр*, (Ю) (Кеть) *пыӈгыр* 256
вверх прыгающий конь - (Ю) *ӣнне пахтырыль кюнды* 124
ведьма-лягушка - (С) *Тōмнāӈка;* см. также **лягушка** *ӌāмдже* 286, 313
великан-камнеед (камни поедающий человек) - (С) *Пӯль амырыль қуп* 247
верхний гроб - *іннāль пōль кор* 140
вершина с семью подъёмами (горами) - (Ю) (Кеть) *сēлдӯ қэт пāри* 262
весть - см. **слово** 114
ветер - (С) *мэркы*; см. также **ветер поднялся; ветра дух; вихрь** 201, 205
ветер поднялся (предвестие перемены в судьбе) - (Ю) (Кеть) *мергенны* 201
ветра дух - (Ю) (Тым) *мергый лōз* 201
вихрь - (Ю) (Чая) *мерги палчо* 201
внутренности - см. нутро 245
вода - (С) *ӱт* 299
водные птицы - (Ю) (Обь: Ив.) *ӱтыт сӯрут* 300
водяная женщина - (Ю) (Кеть) *ӱтқыль нēӷум* 299
водяная поющая река - (С) *ӱтыль сомпыль кы* 299
водяного дочь - см. **дочь водяного** 145
водяного народа дух - (Ю) (Тым) *ӱтӷыл лō*; *ӱдыйӷул лōз* 298
водяное насекомое (водомерка) - (С) *қōмылқо* 176
водяное чертово стойбище - (С) *ӱл лōсыль ӭты* 299
водяной чёрт - (С) *карāль лōсы* 145
Мыс подбрежного духа (*Карре лōзи соқ*) 145
вождь Мытыка - (С) *қоӈ Мытыка* 173
война - (Ю) (Кеть) *мӯды*; (Тым, Парабель) *мōд* 202
волк с медведем - (Ю) (Чая) *чӯмбынезе қвэрӷ* 309
волосы - (Ю) (Чижапка) *опты* 226
воробей - (Ю) (Парабель) *чьӯнджека* 313
воровать - см. **(у)красть** 278
ворожеи-сказители - (Ю) (Обь: Нарым) *квельджьбат ӷӯла* 146
ворон - (С) *кӯлā* ; (Ю) (Обь: Ив.) *куле* 155
ворона - (С) *кэрā*; (Ю) *квэре* 142, 146
вошь - (С) *унты*; (Ю) (Кеть) *унӂу*; (Парабель) *ундж* 295, 296
вшей искать - (С) *унтырқо* (см. вошь); (Ю) (Кеть) *унӂу пēӷылгу* 295, 296

выдра - (Ю) (Кеть) *тӧт* 286
гагара - (С) (Верхний Таз) *мӧчіпо*; (Средний Таз) *вӧчіпо*; (Ю) (Обь: Ив.) *нян*; см. также **птенец гагары** 203
гагара (краснозобая) - (С) *няққы* 223
главная душа (букв.‘большая душа**’)** - (С) *вәрқы кәйы* 111
глина - см. **земля** 312
глухарь - (С) *сәңкы*; самка глухаря - (С) *шӱмäк* 263, 320
гнездо - (С) *питы*; см. также **колыбель** 241
головня - (С) *тӱсай пор* 291
голос - (С) *чары* 304
голый человек - (С) *няӈыча қуп* 223
гора - см. **беличьих кустов лесная гора; вершина с семью подъёмами; горный хребет** 208
горло - см. **шея** 287
горностай - (С) *куры* 155
горный хребет - (С) *тӧллака* 286
город - (Ю) *қвэччы* ; см. также **древний город** 167
гребень - (С) *тіпсы* 282
гроб - (С) *пӧль кор*; *сэль кор*; (Ю) (Обь: Ив.; Кеть) *сӭ*; см. также **нижний гроб** (*іллäль пӧль кор*)**; верхний гроб** (*іннäль пӧль кор*)**; стальной покойницкий гроб** (*сäқ кәсыль сәль кор*) 140, 242, 261, 263, 270
гроза - (С) *Ноп қәнта* (букв. ‘бог идет’) 213
гром - (С) *ильча тотта* (букв. ‘дед ругается’) 120
грудь (женская) - (Ю) (Парабель) *ньеб* 221
двенадцатиглавый змей - (Ю) (Парабель) *шетәгойгвет олəл шӯ* 317
двуногий жеребец - (С) *шитты топыль чунты ира* 319
девушка - (С) *нätäӈка* 208-210
дед - (С) *ильча*; (Ю) (Кеть) *илдя́* 119-120
дерево - (Ю) *пӧ*; см. также **дерево до неба; жертвенное дерево; обугленное дерево** 241, 291
дерево до неба - (Ю) (Обь: Ив.) *нӯл қӭӷыт пӧ*; *ноп пӧдпäр* 214
дом богатыря - (Ю) (Кеть) *мäдур мät* 193
дорога - (С) *вәтты*; **дорога гладкая** - (Ю) (Парабель) *ватты ньӧколал;* см. также **след** 110, 111
дочери лесного духа - (Ю) (Кеть) *массуй лӧзыт нёла* 196
дочь водяного - (С) *каррäль лӧсыт нäля* 145
дочь Земли - (Ю) (Парабель) *чьӯн нё* 312
дочь, не видящая месяца (и) солнца - (С) *ирäты чёлыты қонтыркунь читыль нäля* 126
дочь подземного старика - (Ю) (Тым, Кеть) *чӯт ылӷыт арат нё* 310
дочь Солнца - (Ю) (Парабель) *чьёлын нё* 311
дочь царя-ветра - (С) *мэркыль ӧмтыль қон нäля* 205
дочь царя-владыки - (Ю) (Обь: Ив.) *қӧӈат нэ,* (Тым) *Ӓмдыль-Қӧк-Нэ* 102, 173
древние люди - см. **предки** 294
древний город - (Ю) (Обь: Ив.) *ӯготыль квэч* 294
думать - (С) *тэнырпықо* 292
дух - (С) *лӧсы*; (Ю) (Кеть) *лӧзи*, (Тым, Нарым) *лӧз*; (Парабель, Чижапка) *лӧхо*; (Ю) *Қӓрба лӧзи*; *Лӧ*; *лӧз ара*; см. также **рыбий дух; чёрт, душа** 165, 167, 186
духов (лозов) амбар - (С) *лӧсыль сәссан*; (Ю) (Обь) *лохоль пӧры*, (Парабель) *лӧткеле* 243, 260, 270
дух охоты - см. **звериный дух** 269
дух-предок - см. **идолы домашние** 102
духи-помощники шамана - (С) *қамытырыль лӧсы* 161
душа - (С) *кәйы*, *вәрқы кәйы*; (Ю) (Кеть) *квэййи*, (Тым) *кувей*, (С) *ильсат*; (Ю) (Чижапка) *элла*; (Кеть) *тӧс*; (С) *қäга* ; см. также **внутренности, нутро; сердце** 111, 119, 120, 147, 286
дым - (С) *пурқы* 244

дыра - см. **отверстие в небе** 254
дьявол - (С) *йӧвал, явол*; см. также **беспупый дьявол; птичка; три брата-дьявола**; (С) **Кызы / *Кысы*** 139-140, 157, 214, 269, 319
ель - (С) *қут*; (Ю) *қӯт* (Кеть), *қӑдэ* (Обь) 179
еретик - см. **колдун** 114
ёрш - (С) *ніршӓ* 212
жевать / пожевать - (С) *тутыҷо* 288
железная парка - (С) *кӓсыль порқы* 149-150
железная спина - (С) *кӓсыль моқал* 149
железное лицо - (С) *кӓсыль вәнты* 149
железные рукавицы - (С) *кӓсыль нопы* 149
железный молот - (С) *кӓсыль сӧлы* 150
железный отец - (С) *кӓсыль әсы* 149
железный пояс - (С) *кӓсыль чӯ* 150
Железных Лошадей старик - (С) *Кӓсыль чунтыльмы ира* 150
железо - (С) *кӓсы* 148-149
жена - (С) *има* 120-123
жена Итте - (Ю) (Кеть) *нӗҷувай-ниттеӈ* (букв. ‘женская девушка’) 210
жена старшего брата (по отношению к родственникам мужа) - см. **невестка** 112
женщина - (С) *има*; см. также **лесная женщина**; (Ю) (Обь: СтС) *Кыбай нэйдэӈ* 120,156
жердь (отгораживающая очаг) - (С) *тінты* 282
жертва - (С; Ю) *қоссы*; см. также **жертвовать; кровавая жертва; лоскут; плохая / жертвенная земля; жертвозамещение** 174, 175, 176, 204, 255
жертвенное дерево - (С) *қоссыль пӧ* 175
жертвовать - (С) *қостыҷо*; (Ю) (Тым) *қоссын мэтэқу* 175
жертвозамещение - (С) *пылыт чӧты* 255
живой / жизненный - (С) *илыль / илытыль*; см. также **оживить** 118, 119
жизненная сила - (С) *шаӈ* 316
жилище - см. **землянка (карамо); дом богатыря; богатырское карамо** 144, 193
журавль - см. **безголовый журавль** 226
завещанное - (С) *кӓтыпыль* 151
заводь - см. **затон** 243
завязка денежная (золотая) (на бакарях) - (С) *Қомтӓль* 172
завязка лыковая (на бакарях) - (С) *Қомтыль пӧтыр* 154
запреты пищевые - (Ю) *чьӯмәльқӯт аха авёшпатыт*; *аха авёшпатыт* 106
затон - (Ю) *пӧре*; (Обь: Ласк., Нарым) *пӧрӓ* 243
заяц - (С) *нёма*; см. также заячьи полки 210, 212
Заячьи полки - (Ю) *Ӈӧй пӧрыт* (Плеяды) 212
звезда, звезды - (С) *қішқӓ*; (Ю) (Обь: Ив.) *қэшкасайла*, (Тым) *қэшкасейла* 169, 182
звериный дух - (Ю) (Тым) *сӯруль лӧз* 263
звук - см. **голос** 304
Земли богатырь - (С) *Тәттын мӧтыр* 279
Земли хозяин - (Ю) (Кеть) *Чвэччын қӓды* ; см. также *Чвэччын қӓдыт неӈӈала* 304, 305
земля (субстанция) - (Ю) (Кеть) *ӯ*, (Парабель) *чьӯ* ; см. также **земля змей; земля пяти мысов; земной (подземный) дух; чистая земля** 220, 266, 304, 308, 312, 320
земля (суша, земное пространство) - (Ю) (Кеть) *чвэччы*, (Обь: Ласк.) *чвӓчы*, (Парабель) *ӌвӓҷ*; см. также **дочь земли; земли хозяин; нутро земли; плохая / жертвенная земля** 175, 304, 305, 309, 312
земля змей - (Ю) (Обь: Ив.) *шӯт тю‘* 320
земля могильного (мертвецкого) стойбища - (С) *қақальэтыль тәтты* 163
земля пяти мысов - (Ю) (Обь: Ив.) *сомбла сӧқлат чӯ* 266
землянка - см. **карамо** 144, 193
земной (подземный) **дух** - (Ю) (Тым) *чӯӌыль лӧз* 308
зима - (С) *кә* 147

змей, змея (С) - *шӯ*; см. также **двенадцатиглавый змей; земля змей; огненный змей; трёхглавый змей; шестиглавый змей** 203, 208, 290, 317, 319, 320
змея-царевна и царица змей - (Ю) *ӱччуга шӯль ӑмдыль қōӈ нэ̄ ай мендель шӯль қōӈыт пайа* 300
знахарь - (С) *қэ̄тыль қуп*; (Ю) (Кеть) *қэ̄дызен*, (Чижапка) *қэ̄дэ̄хуль қуп* 168, 169
зола - см. **пепел** 318
золовка - см. **сестра мужа** 106
золото - (Ю) *сōлыт* 266
золотой бобр - (Ю) (Чая) *золотандари пуччо* 114
зуб - (С) *тӣмы* 282
идол (изображение божества) - (С) *пӗ̄ркӓ*; *перкӓ*; см. также **медвежий дух-идол** 204,239, 243
идол главный - (С) *қувтэрге*; (Ю) (Тым, Кеть) *квэттаргу* 147
идолы домашние (‘изображения духов членов семьи’) - (С) *қава-лōсы*; (Ю) (Кеть) *қавый лōзи*, (Тым) *қовлэ лōз*; см. также (С) *ақлалта,* (С) (Турухан) *мырык* 102, 160, 204
исток реки - (Ю) (Обь: Ив.) *сōй*, (Обь: Ласк.) *хōй* 265
казак - (С) *қасак* 165
кал - (С) *тӯт* 291
каменная баба - (Ю) (Обь: Нарым) *пӯй немба*; (Кеть: Пир.) *пӯй паййа*; (Ив.) *пёй пая* 247
каменный дух - (Ю) (Обь: СтС) *пӯй лōз* 246
камень - (С) *пӯ*; (Ю) *пӯ*; см. также **великан-камнеед; каменная баба; каменный дух**; *Пӯнегуссе* 245, 246, 247, 248, 251
камлать (шаманить в тёмном чуме) - (С) *қамытырқо* 161-162
камнеед - см. **великан-камнеед** 247
кап - (С) *пытырса* 256
карамо (землянка) - (С) *карамо*; (Ю) (Чижапка) *чьуль карамо*, (Тым, Васюган, Кеть) *мӑдурыт карамо* 144, 193
карась - см. **косоглазый карась** 160-161
Кар-ира (букв. ‘журавлиный старик’) - (С) *Қар-ира* 165
кедр - (С) *тытык* 292
кедровка - (С) *қōсырӓ* 177
кет - (С) *қонныk* 172
кинярка (птица) - см. **поганка** 300
кладбище (С) - *қақаль эты* (букв. ‘могильное / мертвецкое стойбище’); *латтарыль мэкты* (букв. ‘покойницкий холм’) 163, 183
клубок ниток - (Ю) (Обь: УО, СтС) *сэ̄гылага* 270
князь - (Ю) (Кеть) *қōӈ* 103, 173
ковш - (С) *кала* 142
коготь - см. **ноготь** 165
кожа - см. **шкура** 173
колдун - (С) *йеречи*, *йеретник*, см. **знахарь** 138, 168, 169
колотушка для шаманского бубна - см. **шаманская колотушка для бубна** 163-165
кольцо - (С) *мункэсы* 204
колыбель - см. **гнездо** 241
комар - (С) *нэнықа*; (Ю) (Кеть) *неныӈга*; (Обь: Ласк., Ив.) *ныӈқа* 221
комариный шаман - (С) *ненықат тэ̄тыпы* ; см. также **стрекоза** 148, 210
конь / лошадь - (С) *чунты*; см. также **конь Младшего Сына**; **вверх прыгающий конь**; **двуногий жеребец; Железных Лошадей старик** 156, 309
конь Младшего Сына - (Ю) (Кеть: УО) *Кыбай ӣден кӯнды* 156
копалуха / кополуха ‘самка глухаря’**-** см. глухарь 320
копыто - см. **ноготь** 165-166
кормить (накормить) - (С) *апстықо* 104
коряга - (С) *чоин олы* 307
коса (заплетенные волосы) - (С) *паӈыш*; **коса** (на шаманской шапке) **-** (С) *паӈышты* 234, 235
косоглазая утка - (Ю) *қабылджи сай ня‘п* 160
косоглазый карась - (Ю) (Кеть)

қабылӂе саййын тутто, (Обь: Ив.) *қāлдэ сайи тодла*, (Чая) *қабылджи сай тудо* 160-161
костер - см. **огонь** 288, 289
кость - (С) *лэ*; (Ю) *лы̄* 185, 189
котел - (С) *чи* 306
крапива - (Ю) (Обь: СтС) *сā̄чу* 260
красивая белка - (Ю) (Чижапка, Тым) *қвēджьэтэл табек* 167
красный - (С) *нӓрқы(ль)* 224
крест - (Ю) (Чижапка) *пырна* 256
кровавая жертва (человеческая жертва; менструальная кровь) - (С) *пылы* 255
кровь - (С) *кэм*; *чоры* ; см. также **кровавая жертва** 148, 255, 308
крот - (С) *латтарыль тама* 185
кузнец - (С) *чӧ̄ттырыль қуп* 308
кукушка - (С) *шӓ̄қаля*; (Ю) (Кеть) *сā̄ӷойа*; (Парабель) *шā̄ӷойа* 316
купец - (С) *тэмқуп* 278
куча (грязи, навоза, влажной глины) - (Ю) (Обь: Ласк.) *пальджё* 233
Кызы / **Кысы** - (С) *Кызы / Кы̄сы* (*имя собственное злого божества*) 156
лабаз (в т.ч. культовый) - (С) *кор*; (Ю) (Кеть) *сэ̄ссан;* (Ю) (Кеть) *пā̄ри*, (Тым) *пō̄ры*, (Чижапка) *пō̄релика*; (Ю) (Тым) *сарам*; см. также: **духов (лозов) амбар**; *Пēқыл пō̄ры* 153, 239, 243, 260, 270
ласточка - (С) *пырӣ̄пы* 256
лебедь - (С) *чіӈкы*; (Ю) (Кеть) *ӷ́ыӈги*, (Обь) *тиӈг*, (Кёнга) *чиӈг*; см. также: *тиӈгла сеӷы пуджесэ ай сеӷы туллат ӯгысэ*; *Ирай тиӈг*; *тика тиӈгла туллауте* 125, 280, 306, 307
легкое - (С) *пукӓ* 244
лед - (Ю) (Чижапка) *улӷо* 295
лесная женщина - см. **лешачка** 198, 199-201
лесной дух - см. **леший** 197
лесные духи - (Ю) (Тым) *мачыӷӯла*; см. также **леший; лешачка; дочери лесного духа** 196, 197
лешачка (лесная женщина) - (С) *мачыль лō̄сыль има*; (Ю) (Кеть; Обь: СтС.) *масуй нейӷум*, (Тым) *мачын нэйд,* (Обь: Ласк.) *маджыль нельӷуп*, (Чижапка) *мачын нэ̄* 198, 199-201
леший (лесной дух) - (С) *мачыль қуп*; (Ю) (Кеть) *массуй лō̄зи*, (Тым) *мачыль лō̄з*, (Парабель) *маджьыл лō̄*, (Чижапка) *маджьэӷол қуп*; см. также **лесные духи; лешачка**; **семь сыновей лесного духа** *Массуй лō̄зыт сēльд́у ӣла* 196, 197, 198
лиственница - (С) *тӱмы*; (Ю) (Парабель) *тō̄в* 285, 290
лицо - (С) *вэнты* ; см. также **морда** (животного) 110
ловушка - см. **чёртова навозная ловушка** 188
ложка - (С) *солак*; (Ю) (Кеть) *соллаӈ*, (Тым, Чижапка, Парабель) *холак;* см. также **шаманская колотушка для бубна** 163-165, 266
лоскут (подвязанный на берёзе жертвенный лоскут) - (С) *керня, муральмы* 147, 204
лось - (С) *пӓққы*; (Ю) (Кеть) *пӓ̄ӈгы*, (Тым) *пēқ*, (Обь: Ив.) *пеқ*, (Обь, Чузик) *пēққ*; см. также **Большая Медведица** (созвездие) 237, 239
лошадь - см. **конь** 309
лук (оружие) - (С) *ынты* 324
Луна (небесное светило) - (С) *ирӓты*; (Ю) (Обь: Ив.) *арет*, (Тым) *эрет*; см. также: **пятна на Луне** 106, 152
луч Солнца (букв. ‘солнечный стебель’) - (С) *чēлытыль қу* 306
лягушка - (Ю) (Парабель) *ӌā̄мдже*; см. также **ведьма-лягушка** *тӧ̄мнӓӈка* 286, 313
Ляпса мергы - см. *Тяпса-Марга* 275
мазь - *путур* 244
мамонт - (С) *кошар*; (Ю) *кожар*; см. также *мамонт-щука*; *Кожарыль кы*; *Козари пурульто* 151, 152, 154
мамонт-щука - (Ю) (Чая) *козари пичьа* 152
материнское проклятие - (Ю) (Обь: Ив.) *авыт кошка* 102

мать - (Ю) (Парабель) *авэ*; см. также **мать огня** 102
мать огня - (Ю) (Тым) *Тӯн амба*; см. также **огня пламени бабушка** 290, 291
медведь - (С) *қорқы*; *ильча* (эвфемизм); (Ю) *мыдяра* (эвфемизм) 173, 174, 204
медведь-шатун - (С) *кунама;* см. также **беглый** 155
медвежий дух-идол - (Ю) (Кеть) *пāргей қвэрғы лōзи* 235
медная девушка-царица - (Ю) *Падəргел āмдəл недек* 230
медь - (Ю) (Обь: Ив.) *тула* 287
менструальная кровь - см**. кровавая жертва** 255
мертвец - см. **покойник** 184
месяц - см. **Луна** 106, 126
младшая сестра - (Ю) (Кеть) *коййа* 152
младший брат жены - (Ю) *паййат ӱччыга тибиńнā* 230
Младший сын старика - (Ю) (Чая) *Эрен Кыбай Ӣ* 156
Млечный Путь - (С) *Қішқäль вəтты*; *Нӯн ӣт вəтты*; *Ӣн тольчыль вəтты* 124, 170, 216
могила - (С) *қāқа* 163
могильная душа - (С) *қāқа* 163
могильного (мертвецкого) стойбища устье реки - (С) *қақальэтыль кынōк* 163
мозоль - (С) *қōсы* 177
молния - (С) *Нӯт тішша*; *Нӯн тӱ* 216, 221
молодая змеиная царевна и старая царица змей - см. **змея-царевна и царица змей** 300
молоко - (С) *німа* 211
Молочная большая река - (С) *Німыль қолты* (название р. Енисей) 212
морда (животного) - см. **лицо** 110
море - (Ю) (Кеть) *ґāзи*; (Парабель) *мōре* 201
мудрость (шаманская) - (С) *қāты* 168
муж (С) - *ира* 124-125
мужчина - (С) *қуп* 178
муравей - (С) *кыта* 157
мыс - (Ю) (Кеть) *соқ*, (Обь: Ив.) *соґ*, (Парабель) *хоқ*; см. также *Пōпāргесоқ*; *Карре лōзи соқ*; *Сāқ кəсыль пӱль соқ* 145, 242, 261, 265
мышелов (хищная птица) - (С) *мунтол* 204
мышь, мыши - (С) *тама*; (Ю) (Кеть) *тāвала*; *тāвакка* 272, 273, 274
мясо - (С) *вэчы*; см. также **мясо на конце стрелы** (как способ передачи информации) *ваджь тессет пāрғын* 110, 111
налим - (С) *нюньы*; (Ю) (Кеть) *нӯ* 222, 223
наперсток - (С) *мымпыль* 204
наплыв на березе (черные пятна на березовой коре) - см. **кап** 256
нарта - см. **стальная нарта** 260
насекомое - см. **водяное насекомое** 176
небо - см. **бог** 212, 213, 214, 215
невестка - (Ю) (Кеть) *вэрғы тибиńнāт паййа* 112
Нēґувай-ниттең - (Ю) (Кеть) жена Итте (букв.‘женская девушка’) 210
ненец - (С) *қäлык* 166
непогода - см. **гроза** 213
нижний гроб - *іллäль пōль кор* 140
Нижняя старуха - (С) *Ылынта кота*; см. также **нижней большой реки старуха** *ылынта қолталь имакота* 322
низовские богатыри - (Ю) (Обь: Ласк.) *таккыль чвэчыт мāдурла* 272
нога - (С) *топы* 284
ноготь - (С) *қаты* 165
нож - (Ю) (Обь: Ласк.) *паы* 236
нос - (С) *ынтäль* 323
ночевать (провести где-нибудь ночь) - (С) *шäққықо* 316
нутро - (Ю) (Тым) *пӱты*; (Обь: Нарым) *пӱдж*; (Кеть) *пӱжы* 245
нутро земли - (Ю; Обь: Ласк.) *чӱт пӱдж* 309
обугленное дерево - (Ю) *тӱссе сагыжимбыдыль пō* 291
Обь (а также любая другая большая река) - (С) *Қолты*; (Ю) (Кеть) *Қолту*,

(Обь: Нарым) *Қолд*, (Обь: СтС) *Қвай* 171
огненный змей - (Ю) (Кеть) *тӯй шӯ* 290
огниво - (С) *шекы* 318
огня мать - (Ю) *Тӯн амба;* (С) *тӯка пальчиль имыля* 291
огня пламени бабушка - см. **огня мать** 291
огонь - (С) *тӯ*; (Ю) *тӯ*; см. также **огня мать, огня пламени бабушка** 288, 289, 291
один - (С) *уккыр*; см.: **одноглазый чёрт; однорогий зверь; однорогий чертов хор** 294, 295
одноглазый чёрт - (С) *уккыр сайыль лӧсы*; (Ю) (Кеть) *оксаййи лӧзи* 226, 295
одноногие братья - (С) *пэлыль топыль тімнäсыт* 256
однорогий зверь - (С) *уккыр ӧмтыль сӯрып* 294
однорогий чертов хор (олень-самец) - (С) *уккыр ӧмтыль лӧсыль қоры* 294
оживить - (С) *илäптықо* 118
озеро - (Ю) *то*; см. также **Польто Третье** - (Ю) (Тым) *Пӧльто нāгур*; **Чертово озеро** - (Ю) (Кеть: МЯ) *Лӧзиль тӧ*; **Железной одежды озеро** - (Ю) (Кеть) *Квэзы порҕыль то*; **Рыбное озеро** (С) *Қӓлыльтӧ* 146, 168, 188, 242, 283
олень - (С) *ӧтä* ; см. также **семирогий олень; тощий лозов бык** 103, 228, 263
орёл - (С) *лімпы*; (Ю) *лымби* 185, 189
Орион (созвездие) - (Ю) (Кеть) **Йтт́ен нāгур қāсый поңҕы** - ‘созвездие Ориона’ (букв. ‘Сеть Итте с тремя поплавками’) 134
оселок - (С) *листа* / *листан* 185
осень - (С) *ара* 106
осина - (Ю) *пӣ*; см. также: **осиновый кол** 240
осиновый кол - (С) *пӣль тӣпы* 240
остров - см. **мыс** 195, 265
отверстие в небе (‘дыра с головку веретена’) - (Ю) (Кеть) *пӱрыпсинан оласи мӯнды* 254
охота - см. **звериный дух** 269
пар - см**. дым** 244
паук - (С) *поққыля кыта*; (Ю) (Тым; Обь: Ласк.) *йдже-каза*; (Чижапка) *йджье* 117, 241
Пая-Колуса - (С) (*имя собственное*) 237
пена - (С) *ши* 318
пень - (С) *салты* ; см. также **пня голова** 260
пепел - (С) *шӣмы* 318
перстень - см**. кольцо** 204
печень - (С) *мӹты* 205
пещера: пещера семи полостей - (Ю) (Кеть) *сēлд́у сӱнд́ый квотм* 262
пихнуть - (С) *таполқо* 274
пихта - (Ю) *н́улҕы* 215
пищевые запреты - см. **запреты пищевые** 106
платок - (С) *қампі* 161
плевать - (С) *сӧсықо* 267
плевок - (С) *шӧшы*/*сӧсы*; (Ю) (Обь: Карг.) *вēлькот;* см. также **человек (в шаманской лексике)** 110, 267, 319
плохая / жертвенная земля - (С) *қоштыль (қоссантыль) тэтты* 175
пнуть - (Ю) (Кеть, Парабель) *тапполгу* ; см. также **пихнуть** 274, 275
пня голова - (С) *салтын олы* 260
поганка (птица) - (Ю) (Обь: Ив.) *ӱтыт паткуль ня‘б* 300
подземный мир: тот свет (‘то небо’) - (Ю) (Тым) *тӧн Ноп*; **подземное пространство (‘земли низ’)** - (Ю) *ӣӱн ыл*; см. также **Нижняя старуха, подземной горы яма, подземный старик** 284, 288, 310, 311, 322
подземной горы яма - (Ю) (Тым) *чӯт ылҕыт қӧрал қэч* 311
подземный старик - (Ю) *чӯт ылҕыт ара*; см. также **дочь подземного старика** 310
покойник - (С) *латтар*, (Ю) (Чижапка) *латтар*; см. также **покойницкое стойбище, мертвец, чёрт** 184, 185
покойницкий запор - (С) *латтарыль кіньчы* 185

покойницкое стойбище - (С) *латтар ӭты* 185
Полярная звезда (также - Большая Медведица) - (С) *Қішқäль пӧрä* 170
поп - см. **священник** 309
послы бога, люди бога - (Ю) (Кеть) *Нувын қӯла*, (Тым) *Ноп қӯла* 214
предвидеть, провидеть - см. **смотреть** 195
предки - (Ю) (Обь: Карг.) *ӯголь қӯла*; см. также **дух-предок; идолы домашние** 102, 294
предсказатель - см. **знахарь** 168
принести жертву - см. **жертвовать** 175
проклятие - см. **материнское проклятие** 102
прорубь (лунка во льду) - (С) *қәққы* 168
птенец гагары - (С) *мӧчіполь ӣя* 203
птицы - см. **водные птицы; воробей; ворон; ворона; лебедь; орёл; птичка; поганка (кинярка); птенец гагары; селезень; утка; сорока** 142, 146, 155, 160, 185, 189, 203, 261, 300, 313
птичка (также **‘дьявол’**) - (С) *сыча*; (С) *чічыка*; (С) *сӯрыля* 269, 270, 307
пуп - (С) *шӧң*; (Ю) (Обь: Карг.) *шӧ̄ль* 319
Пучика-Чурыка - (С) (*имя собственное*) 245
пятна на Луне - (Ю) (Тым, Кеть) *койат аредыҷыт* 152
радуга (‘весенняя дорога’) - (С) *ӱтты вәтты*; (С) *Нӯн таңкы* 216, 224, 299
рассказы и сказки - (Ю) (Парабель) *ҷёнджы ай чьаптэ* 314
река - (Ю) (Чижапка) *кы*; (Ю) (Обь: Ив.) *кы ай кыге* ; см. также **водяная поющая река; Обь; север; старуха нижней большой реки** *Ылынта қолталь имакота* 155, 156, 171, 273, 299, 322
рукавицы - (С) *нопы* 214
русский - (С) *руш* 258
рыба: рыба с шерстистым рогом, рыба с пятнистым рогом - (Ю) (Кеть) *тари ӓмди квэлы, пеккыри ӓмди квэлы* ; см. также **рыбий дух; озеро; карась; сорога; щука** 160, 167, 239, 241, 275, 283
рыбий дух - *қвэлыль лӧ̄з* 167
рябина - (Ю) (Парабель) *хай ньӓрҷ* 302
рябчик - (С) *пекä* ; (Ю) (Кеть) *пӗкке* ; см. также **рябчик-человек** 238
рябчик-человек - (Ю) (Обь: Ив.) *пӗге қуп* 238
сабля - см. **шаманская сабля** 267
святилище на мысе (построенное дочерью водяного) - (С) *тәттын моқалыль қоссы пӧрыль лӧ̄сыль мӧт* 279
священник - (Ю) (Тым) *чумболт* ; см. также **знахарь** 168, 169, 309
священное место в чуме - (С) *сытқы* 269
священный амбарчик - см. **лабаз** 153
север (земля вниз по течению) - (С) *таккыль тәтты* ; см. также **северный дух** 273
северный дух-черт - (С) *таккыль әмыты* (букв. **‘нижняя (северная) мать’**) 273
селезень - (Ю) (Кеть) *сӓ̄ңгоде* 261
семирогий олень - (С) *сельчы ӗмтыль лӧ̄сыль қоры* 263
семисаженный хорей - (С) *сельчы тӣль нарапо* 263
семь - (С) *сельчы* 262
семя зверей и ягод - (Ю) (Кеть) *семинелла сӯруйдей чопырыйдей* 263
сердце - (С) *сӣчы*; (Ю) (Кеть) *сӣды*, (Парабель) *хӣджь* 265
серьги - см. **бусы и серьги** 254
сестра - (Ю) (Обь: Ив.) *нення*, (Парабель) *ньӓнньа*; см. также **младшая сестра; старшая сестра** 102, 152, 210
сестра мужа (золовка) - (Ю) (Обь: СтС) *арат нення* 106
сёстры Хозяина земли - (Ю) (Кеть) *Чвэччын қӘдыт неӈнала* 305
сила - см. **жизненная сила** 316
сильный человек - (Ю) (Парабель) *орфәль қуп*; см. также **богатырь** 192
сказитель - см. **ворожеи-сказители** 146
сказки - (Ю); см. **рассказы и сказки** 314
сковорода - (С) *сақлы* 260

скучать - см. **думать** 292
след (человека и зверя) - (С) *вәтты*; см. также **дорога** 110, 111
слово весть - (С) *ӓты* 114
слюна - см. **плевок** 110, 267, 319
смертный человек (селькуп) - (С) *қулыль сӧльқуп* 177
смерть - см. **умирать** 177
Смеющаяся река - (С) *Писыль қолты* 240
смотреть / видеть - (С) *маннымпықо* 195
снег: снежный вихрь - (Ю) (Кеть) *сыррый пӓри* 269
сновидение - (С) *қӱтаптӓ* ; см. также **сон** 180, 228
собака - (С; Ю) *канак* ; см. также **сука** 142-144, 266
собакоголовые люди - (Ю) (Чижапка) *канан олыл қуп* 144
соболь - (С) *сӣ*; (Ю) *шӣ* ; см. также: **белошеий соболь, Богатырь-соболь** 192, 193, 264, 318
согра (кочкарное заболоченное место в пойме реки) - (Ю) (Обь: Ив.) *согур*, (Обь: Ласк.) *согра* 265
Солнце - (Ю) (Тым) *чӗлы*, (Обь: Ив.) *тӗлы*; см. также **дочь Солнца; луч Солнца** 277, 305, 306, 311
сон - *ӧӈкы* ; см. также **сновидение** 180, 228
сорога (рыба) - (С) *печа* 239
сорока - (Ю) (Парабель) *кӓжа* 142
сосна - (Ю) (Парабель) *чьвӗ* 311
стальная (черного железа) жердь - (С) *сӓқ кӓсыль тінты* 261
стальная нарта - (С) *сӓқ кӓсыль қақлы* 260
стальной хорей - (С) *сӓқ кӓсыль нарапо* 261
стальной гроб - (С) *сӓқ кӓсыль сӓль кор* 261
старик со старухой - (Ю) (Обь: Ив.; Парабель) *ара пайасық* 106
старик - (С) *ира;* (Ю) (Кеть) *ирра*; см. также *Вырыл хайгӓдӓл ӓра*; *Конджиль ира*; *сельчы паӈыш ира*; *ара пайасық*; *лӧз ара*; *Ирай тиӈг* 112, 124, 125, 127, 153
старуха - см. **бабушка; Белоголовая старуха; Жизненная старуха; Нижняя старуха; Старуха Земли;** *ара пайасық*; *варшыл олыл пайа караҕыт пӓрыт*; *Ылынта қолталь имакота* 106, 110, 120-123, 236-237, 317, 322
Старуха Земли - (Ю) (Обь: СтС, Кар.) *Паяга*, (Чижапка) *Пая*; см. также **Чёрная старуха** 236, 317
старшая сестра - *аба* 102
стебель - (С) *қу* 177
стойбище - (С) *эты*; см. **водяное чертово стойбище** 299, 327
стрекоза - (С) *кӓсыль әӈқд, ненықат тӓтыпы* (устар.); см. также **железо** *кӓсы* 210, 148-149
стрела - (С) *кома*; *тӣшша* ; см. также **богатырская стрела**; *Ӣтӷен тыссела* 134, 153, 195, 283
стриж - см. **ласточка** 256
сука - (С) *соққа*; **сука с одним когтем** *уккыр қатыль соққа* 266
сустав - (С) *кочынь* 154
счастливчик - (С) *ӱкы*, *ӱкашка* 298
сын - (С) *ӣя* ; см. также **сын и дочь**; *Ӣ*; *Паяганан ӣ*; *қӧӈат ӣлат* 116-117, 135, 173, 237
сын и дочь - (Ю) (Обь: Ив., Инк., Тегол.) *Ӣй ай Нӓ* 117
тень - (С) *тӣка*; см. также **тень от лебяжьего крыла** *тика тиӈгла туллауте* 280
теснина (узкое место на воде или на суше) - (С) *тічы* 283
тетива - (С) *чінты* 306
ткань - (С) *лыптык* 189
томар - см. **стрела** 195, 283
тополь - (Ю) (Парабель; Обь: Ив.) *ӯдытпӧ* 298
топор - (Ю) (Кеть) *питӷи*, (Обь) *педь*, (Парабель) *педжь* 240
точило - (С) *листа* / *листан* 185
тощий бык - (С) *амналь лӧсыль қопты*

103
трёхглавый змей - (Ю) (Парабель) *нāгор олəл шӯ* 208
трехглазый черт - (Ю) (Чижапка) *нāгор хайӷəл лōхо* 208
три брата-дьявола - (С) *нēкыр йēвылыль чопасыт* 214
тридцать - (С) *нēссар* 214
трясина - (С) *лымпä* 189
тундра - см. **болото** 223, 224
Тяпса-Марга (название места к северу от пос. Белый Яр) - (Ю) (Кеть) *Ťапса мергы* или *Ляпса мергы* (по имени богатырши) 275
узда - (Ю) (Кеть) *āӈгай* 104
(у)красть - (С) *тəлыӄо* 278
умирать - (Ю) (Чижапка) *ӄӯгу* 177
устье реки - (Ю) *āк* / *āӈ* 102, 227
ухо - (С) *ӄō* 170
хант - (С) *лаӈаль ӄум* 184
хвоя - (С) *тульпа* 287
хозяин рыжего быка - (С) *патыль ӄоптыт нӯшы* 235
хозяин тощего быка - (С) *амналь лōсыль ӄоптыль нӯшы* 103
холм - см. **мыс** 145, 242, 261, 265
хорей - (С) *нарапо*: **семисаженный хорей** *сельчы тīль нарапо*; **стальной хорей** *сā̄ӄ кēсыль нарапо* 261, 263
Христос - (Ю) (Кеть, Тым) *Кэристос* 157-158
царь - см. **князь; царь-владыка** 103, 205, 305
царь ветра - (С) *Мэркыль ēмтыль ӄок* 205
царь-владыка - (Ю) (Обь: Ив.) *Ā̄мдыль ӄōӈ*; см. также **дочь царя-владыки** 102, 103
царь солнца - (С) *чēлыт (чēлынты) ēмтыль ӄок* 305
цыган - (Ю) (Парабель) *сыӷан* 269
человек - (С) *ӄуп*; см. также **безголовый человек; смертный человек** (в шаманском языке); **плевок** (в шаманском языке); ср. также **собакоголовые люди** 110, 144, 226, 267, 319
челюсть - (С) *тīмыллака*; *ēкылə* 227
черёмуха - (Ю) (Парабель) *чьевыл муге* 311
череп покойника - (С) *латтар олыллака* 184
Чёрная старуха - (Ю) (Парабель) *Чāӷа пайа*, (Чая) *Чāӷа пая*, *Чвэчензиди чāӷа пая*, (Обь: Ив.) *Шēӷа пая* 305, 317
чёрный - (С) *сā̄ӄ(ы)* 260
Чёрный Царь - (Ю) (Парабель) *Хāг āмдəльӄоп*; см. также *Хāг āмдəльӄот нāгор нӯӌка* 302
чёрт - (С) *лōсы*; (Ю) (Кеть) *лōзи*, (Тым, Нарым) *лōз*; (Парабель, Чижапка) *лōхо*; (Ю) *Ӄāрба лōзи*; *Лō*; *лōз ара*; см. также **одноглазый чёрт; одноголовый чёрт; трехглазый черт; чёртова навозная ловушка; чёртова дочь; чёртова мать**; ср. также **дух; рыбий дух** 165, 167, 186, 188, 226, 295
чёртова навозная ловушка - (С) *лōсыт (лōсыль) тӱтыль чаӈкы* 188
чёртова дочь - (С) *лōсыт нäля* 188
чёртова мать - (С) *лōсыт əмы* 188
чертова трава - см. **крапива** 260
чирок - (С) *пакä* ; см. также **косоглазая утка; селезень** 230
чистая земля - (Ю) (Кеть: УО) *ńурбāлбыль ťӯ* 220
чудь - (Ю) (Обь: Ласк., Нарым, Тюхт.) *чудь* 167
чулымский человек - (Ю) (Чая) *чӯлыӄум* 309
чумылькупы - (Ю) (Тым; Обь: Кар.; Парабель) *чьӯмəльӄӯт* / *чӯмыльӄӯла* ‘самоназвание группы селькупов’ 312
чьул карамо - (Ю) (Чижапка) ‘земляное карамо’ 144, 193
шаман; колдун, поющий человек - (С) *сумпытыль ӄуп*; (Ю) (Кеть) *сомбыри ӄум 268*
шаман (в тёмном чуме) - (С) *ӄамытырыль ӄуп* 162
шаман - (С) *тəтыпы*; см. также **знахарь;**

комариный шаман 148, 168, 169, 210, 279
шаманить - (С) *сумпыҷо*; (Кеть) *сомбыргу* ; см. также **камлать** 161-162, 268
шаманская дорога - (С) *тӓтыпыль вӓтты* 280
шаманская колотушка для бубна - (С) *ҷапшит* / *ҷапшин* ; см. также **ложка** 163-165
шаманская мудрость - см. **мудрость** 168
шаманская сабля - (С) *сумпыль кита 267*
шаманская сила - см. **жизненная сила** 316
шаманская шапка - (С) *сумпыль ӱкы*; *тітык* 267, 282
шаманские духи - см. **духи-помощники шамана** 161
шаманский бубен - (С) *нуӈа*; (Ю) (Тым) *нува* ; см. также **варган** 214, 216-220
шаманский нагрудник - (С) *ҷутын* 179-180
шаманский челн (лодка) - (С) *рӓтын*, *рөтын* 258
шапка - (С) *ӱкы*; (Ю) *ӱккы*; (Ю) (Обь: Ласк.) *ӧҷ* ; см. также **шаманская шапка** 226, 267, 282, 298
шестиглавый змей - (Ю) (Парабель) *муктӓт олӓл шӯ* 203
шесть старших братьев - (Ю) (Чая) *муктӓт агӑ* 203
шея - (С) *тӧшан* 287
шкура - (С) *ҷопы* 173
шум (от песен и плясок) - (Ю) (Обь: Ив.) *лэрыл ай мешалбыл туккым* 190
щука - (С) *пичча* 241
шурин - см. **младший брат жены** 230
эвенк - (С) *туӈус*; *помпак* 242, 288
яйцо: яйцо селезня - (Ю) (Кеть) *сӑӈгоде́т ня́би* 261
ястреб - (С) *сӓӈкӗты* 263
ящерица - (С) *тӱши* 292

Сведения о редакторах:

Сиикала
Анна-Леена



Родилась 1 янв. 1943 г. в г. Хельсинки (Финляндия). Защитила докторскую диссертацию в 1978 г. в университете г. Хельсинки по специальности фольклористика. В период с 1979 по 1982 г. исполняла обязанности профессора на кафедре фольклористики и религиоведения университета г. Турку. С 1988 г. была профессором на кафедре исследования традиций университета г. Йоэнсуу. С 1995 г. является профессором на кафедре фольклористики университета г. Хельсинки. Крупнейший специалист по исследованию шаманизма, мифологии, калевальской традиции, повествовательного фольклора и народных верований. Занимается изучением традиционных культур народов Евразии и Полинезии. Проводила полевые исследования в Финляндии, Венгрии, различных регионов России, на островах Кука и в Австралии. Автор четырёх обобщающих монографий, более 80 научных статей и 50 рецензий, редактор 13 научных исследований, а также член редакционных советов многих научных периодических изданий.

А.-Л. Сиикала возглавляет Общество финской литературы, входит в Государственный совет Финляндии по науке и технике и Финский комитет ЮНЕСКО, является Председателем Комитета Всемирного Десятилетия Культуры. В 1999 г. А.-Л. Сиикала назначена профессором Академии наук и искусств Финляндии.

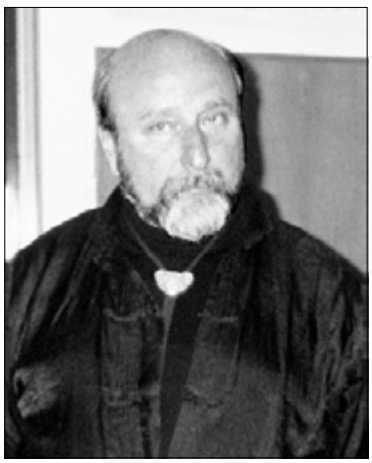
Напольских
Владимир Владимирович



Родился 1 апр. 1963 г. в г. Ижевске, в семье врачей. Русский. Окончил в 1985 г. исторический факультет Удмуртского университета (Ижевск). В 1985-1990 гг. работал учителем в Юбилейной средней школе с. Пирогово Завьяловского р-на Удмуртской республики. Одновременно в качестве соискателя под руководством д.и.н. Ю.Б. Симченко подготовил и защитил в 1990 г. в Институте этнографии РАН

(Москва) кандидатскую диссертацию. В 1992 г. там же защитил докторскую диссертацию по теме «Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф)». С 1990 г. работает в удмуртском институте истории, языка и литературы РАН (Ижевск), с 1993 г. - ведущий научный сотрудник. С 2002 г. профессор Удмуртского государственного университета. Автор четырёх монографий и более 50 других печатных работ. Круг научных интересов: этническая история северной Евразии в целом и уральских, в особенности - пермских народов, в частности, сравнительно-историческое языкознание (пермистика, общая уралистика, индогерманистика).

Хоппал Михай



Родился 31 окт. 1942 г. в г. Касса (Венгрия). В 1966 г. окончил Университет в г. Дебрецене. В 1972 г. защитил докторскую диссертацию по специальности этнология. Работает в Институте этнографии Венгерской Академии наук. Проводил полевые этнографические исследования в Венгрии, Румынии, Австралии, Корее, Китае и Сибири (Россия). Специализируется в области сравнительной мифологии, этносемиотики и визуальной антропологии. Автор несколько десятков научных исследований, в том числе монографических, по шаманистическим традициям у народов Евразии. Является основателем и постоянным редактором ряда периодических научных изданий (Folklor Archivum; Szemiotikai Tanulmayok; Biblioteca Shamanistica). Руководитель съёмок цикла этнографических кино - и видеофильмов. Преподавал в университетах и колледжах Германии, Норвегии, Швеции, Франции, Финляндии, Китая, Японии и США. Президент Международного Общества исследователей шаманизма (International Society for Shamanic Research).

Сведения об авторах:

Тучкова
Наталья Анатольевна



Родилась 4 января 1967 г. в с. Парабель Томской области. В 1989 г. окончила исторический факультет Томского государственного университета. С 1991 г и до настоящего времени - научный сотрудник Томского областного краеведческого музея. В течение 1990-х гг. вела активные полевые работы среди различных локальных групп южных селькупов. В 1999 г. под руководством д.и.н. В.М. Кулемзина защитила кандидатскую диссертацию по теме «Жилища и поселения южных селькупов как компоненты обжитого пространства». С 2003 доцент кафедры археологии и этнологии ТГПУ. Научные интересы: этнография народов Сибири, мифология уральских и тюркских народов, селькупский язык, история Сибири, музееведение, каталогизация музейных этнографических коллекций.

Кузнецова
Ариадна Ивановна



Родилась в1932 г. в Москве. Выпускница филологического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, доктор филологических наук. Работает на филологическом факультете МГУ с 1957 г., в настоящее время - профессор кафедры теоретической и прикладной лингвистики. В 1990-1997 гг. заведовала кафедрой финно-угорской филологии. Организатор и участник более 20 лингвистических экспедиций, преимущественно в районы проживания самодийских и финно-угорских народов. Имеет более 140 работ, отражающих широкий спектр научных интересов автора и опубликованных в журналах и изданиях России, Венгрии, Германии, Финляндии, Эстонии. В центре внимания А.И. Кузнецовой - селькупский язык, лексика и (частично) грамматика которого описаны в «Очерках по селькупскому языку (тазовский диалект)», вышедших под ее редакцией (т.I-III), и в многочисленных статьях, касающихся также этно- и социолингвистической проблематики.

Заслуженный профессор МГУ, почетный член научного Финно-угорского общества (Финляндия, 1991).



Казакевич
Ольга Анатольевна

Родилась 6 февраля 1948 г. в г. Москве. В 1971 г. окончила отделение структурной и прикладной лингвистики филологического факультета Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова В 1989 г. на филологическом факультете МГУ защитила кандидатскую диссертацию на тему »Машинный фонд селькупского языка: создание и использование в конкретных лингвистических исследованиях». Автор более 140 печатных работ по самоедологии, фоносемантике, этнолингвистике, социолингвистике, методике преподавания языка, в том числе 5 монографий и вузовского учебика селькупского языка (в соавторстве). В настоящее время работает в лаборатории автоматизированных лексикографических систем научно-исследовательского вычислительного центра МГУ в должности ведущего научного сотрудника. Является членом экспертного совета по национальной школе Министерства образования РФ. В 1997 г. в качестве эксперта по проблемам меньшинств в России участвовала в заседаниях Рабочей группы по проблемам меньшинств Комиссии по правам человека Организации Объединенных Наций. Преподает в Институте лингвистики Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), где среди прочего ведет спецкурс по исчезающим языкам мира. Область научных интересов: самоедология, селькупский язык, исчезающие языки, полевая лингвистика, социолингвистика, этнолингвистика, лингвистическая типология, фоносемантика.



Ким-Малони
Александра Аркадьевна

Родилась 10 ноября 1952 г. в г.Томске. В 1975 г. окончила факультет иностранных языков Томского государственного педагогического университа (ТГПУ). С 1977 по 1995 г. - преподаватель на кафедре немецкого языка, с 1994 г. - заведующая кафедрой немецкого языка. В 1988 г. в тартусском университете защитила кандидатскую диссертацию по теме «Выражение категории поссесивности в селькупских диалектах». С 1991 по 1995 г. заведовала лабораторией языков народов Сибири в ТГПУ. Осуществила 9 экспедиций с этнолингвистическими целя-

ми к аборигенам Сибири - селькупам, хантам, тувинцам, бурятам, а также проводила полевые исследования среди индейцев кри (Канада). В 1999 г. защитила докторскую диссертацию по теме «Селькупская культовая лексика как этнолингвистический источник: проблема реконструкции картины мира». С 2000 по 2002 директор Института иностранных языков ТГПУ; с 2002 - профессор кафедры лингвистики ТГПУ, адьюнкт-профессор кафедры антропологии университета Аляска (Анкоридж США). Научные интересы охватыают различные аспекты этнолингвистики - самодийские и германские языки, реканструкция картины мира на основе культовой лексики, шаманизм, мифология народов Сибири и индейцев Америки.

Глушков
Сергей Викторович



Родился 17 октября 1973 г. в г. Томске. Выпускник факультета иностранных языков Томского государственного педагогического университета в 1996 г. В 2002 защитил кандидатскую диссертацию по теме «Длительность гласных и согласных в диалектах селькупского языка», научный руководитель к.филол.н. Ю.А. Морев. Научные интересы: самодийские и уральские языки, сравнительно-историческое изучение языков Западной Сибири, русская диалектология, прагматика, прикладное языкознание.

Байдак
Александра Владимировна



Родилась 21 октября 1974 в г. Томске. В 1997 г. окончила факультет иностранных языков Томского государственного педагогического университета. В 2001 г. под руководством д. филол. наук В.В. Быконя защитила кандидатскую диссертацию по теме «Глагольное управление в селькупском языке». Научные интересы: сравнительно-историческое языкознание, германистика, самодийские языки, мифологическая лексика, семантический анализ глагольной части лексики селькупских фольклорных текстов.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (*Ю.В. Неёлов*) 4
Введение от редактора (*В.В. Напольских*) 6
О принципах построения энциклопедии (*Н.А. Тучкова*) 10
Селькупы 15
Диалекты селькупского языка (*С.В. Глушков*) 15
Южные (нарымские) селькупы (*Н.А. Тучкова*) 17
Северные (тазовско-туруханские) селькупы (*О.А. Казакевич*) 36
Литература и источники по селькупской мифологии и фольклору: история собирания и изучения 51
История изучения южноселькупского фольклора *(Н.А. Тучкова)* 51
История сборов материалов по фольклору и мифологии северных селькупов (*О.А. Казакевич*) 57
Материалы по селькупскому фольклору в зарубежных публикациях *(А.В.Байдак*) 63
Жанровая классификация селькупских текстов (*Н.А. Тучкова*) 65
Традиционное мировоззрение, религиозно-мифологические представления селькупов 70
Южные селькупы (*Н.А. Тучкова*) 70
Представления о душе (*А.А. Ким-Малони*) 78
Шаманизм селькупов (*А.А. Ким-Малони*) 81
Северные селькупы (*А.И. Кузнецова*) 85
Словарные статьи (*А.И. Кузнецова, О.А. Казакевич, Н.А. Тучкова, А.А. Ким-Малони*) 101
Приложение 1 328
Тексты южных селькупов (*А.В. Байдак*) 328
Тексты северных селькупов (*О.А. Казакевич, А.И. Кузнецова*) 331
Приложение 2 Описание архива Л.А. Варковицкой (*А.И. Кузнецова*) 337
Сокращения 340
Источники и литература 341
Алфавитный указатель словарных статей 349
Селькупско-русский указатель 350
Русско-селькупский указатель 363
Сведения о редакторах 375
Сведения об авторах 377

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ УРАЛЬСКИХ МИФОЛОГИЙ

Том IV
МИФОЛОГИЯ СЕЛЬКУПОВ

Редактор В.С. Сумарокова
Компьтерная верстка

Лицензия ИД 04617 от 24.04.2001 г.
Подписано в печать 27.02.2003г. Формат 60x90 1/16 .
Бумага мелованная. Печать офсетная.
Печ. л. 19,75 + 11 вкл.; уч-изд. л. 19,25 + 11 вкл.
Тираж 300 экз . Заказ .

Издательство ТГУ. 634029, Томск, ул. Никитина, 4