

ISSN 2312-3400

# ИЗВЕСТИЯ ОБЩЕСТВА

## АРХЕОЛОГИИ, ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ

П Р И К А З А Н С К О М У Н И В Е Р С И Т Е Т Е

---

---

Том 40, № 1–2  
2020

ИЗВЕСТИЯ ОБЩЕСТВА

АРХЕОЛОГИИ, ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ

Том 40, № 1–2, 2020

**ИЗВЕСТИЯ ОБЩЕСТВА АРХЕОЛОГИИ,  
ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ  
ПРИ КАЗАНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

2020. Том 40. № 1–2

ISSN 2312–3400

**Научный журнал  
Издаётся с 2017 года**

**Учредители:** Хайрутдинов Р.Р., Ситдиков А.Г.  
**Издатель:** редакция журнала

**Адрес издателя:** ул. М. Межлаука, 3, каб. 117,  
г. Казань, Россия, 420008. Тел.: +7 (843) 221-33-21

**Зарегистрирован** Федеральной службой по надзору  
в сфере связи, информационных технологий и массо-  
вых коммуникаций Свидетельство о регистрации ПИИ  
№ ФС 77-72116 – печатное издание от 29.12.2017.  
**Периодичность:** 4 выпуска в год

**Адрес редакции:** ул. М. Межлаука, 3, каб. 117,  
г. Казань, Россия, 420008. Тел.: +7 (843) 221-33-21  
**Email:** kvmfu@mail.ru  
**Сайт журнала:** <https://ioaie.ru>

**Дата выхода выпуска в свет:** 10.08.2020.  
Бумага офсетная. Печать цифровая. Формат 60x84/16.  
Тираж 200 экз. Заказ № 66/7. Отпечатано в типографии  
Издательства Казанского университета.  
Адрес типографии:  
420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37  
Тел.: +7(843) 233-73-59; 233-73-28

**Главный редактор**

**Напольских Владимир Владимирович**, доктор исторических наук, профессор КФУ, профессор кафедры культурологии Удмуртского государственного университета (Ижевск), член-корреспондент РАН

**Состав редакционного совета:**

**Председатель – Хайрутдинов Рамиль Равилович**, кандидат исторических наук, доцент, председатель Совета отделения Российского исторического общества в Казани.

**Члены редакционного совета:**

**Арутюнов Сергей Александрович**, доктор исторических наук, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник, заведующий сектором Кавказа Института этнологии и этнической антропологии (Москва).

**Головинов Андрей Владимирович**, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАН, директор Этнографического Бюро, директор Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург).

**Измайлов Искандер Лерунович**, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института археологии АН РТ (Казань);

**Казанский Николай Николаевич**, доктор филологических наук, профессор, академик РАН (Санкт-Петербург).

**Михай Хоппал**, Dr. hab., профессор, президент International Society for Shamanistic Research (Будапешт).

**Наумкин Виталий Вячеславович**, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, директор Института востоковедения РАН (Москва);

**Пиотровский Михаил Борисович**, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, генеральный директор Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург);

**Руденко Константин Александрович**, доктор исторических наук, профессор Казанского государственного института культуры и искусств (Казань);

**Ситдиков Айрат Габитович**, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент АН РТ, директор Института археологии АН РТ (Казань).

**Эберхард Винклер**, Dr. hab., профессор, заведующий кафедрой финно-угроведения Гёттингенского университета (Гёттинген).

**Юха Янхунен**, Dr. hab., профессор, заведующий кафедрой восточноазиатских исследований Хельсинкского университета (Хельсинки).

**Распространяется бесплатно**

© Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, 2020

**PROCEEDINGS  
OF THE SOCIETY FOR ARCHAEOLOGY, HISTORY AND ETHNOGRAPHY  
AT THE KAZAN UNIVERSITY**

**Volume 40, issue 1–2, 2020.**

**ISSN 2312–3400**

**Editor-in-chief**

Vladimir V. Napolskikh, Doctor of history, Professor of the Udmurt state University, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences (Izhevsk –Kazan).

**Editorial board:**

**Chairman** – Ramil R. Khayrutdinov, Phd, Professor, Director of the Institute for international relations, history and oriental studies of the Kazan University, Chairman of the Dept. Council of the Russian Historical Society in Kazan (Kazan).

**Members of the editorial board:**

Sergey A. Arutyunov, Doctor of history, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Dept. of Caucasus of the Institute for Ethnology and Ethnic Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow).

Andrey V. Golovnyov, Doctor of history, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Director of the Museum of anthropology and ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St.-Petersburg).

Iskander L. Izmaylov, Doctor of history, Head researcher of the Institute for Archaeology of the Academy of Sciences of Tatarstan.

Nikolay N. Kazanskiy, Doctor of Philology, Professor, Full member of the Russian Academy of Sciences (St.-Petersburg).

Mihály Hoppál, Dr. hab., Professor, President of the International Society for Shamanistic Research (Budapest).

Vitaliy V. Naumkin, Doctor of History, Professor, Full member of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow).

Mikhail B. Piotrovskiy, Doctor of History, Professor, Full member of the Russian Academy of Sciences, Director of the State Hermitage (St.-Petersburg).

Konstantin A. Rudenko, Doctor of History, Professor (Kazan).

Ayrat G. Sitdikov, Doctor of History, Professor, Corresponding member of the Academy of Sciences of Tatarstan, Director of the Institute for Archaeology of the Academy of Sciences of Tatarstan (Kazan).

Eberhard Winkler, Dr. hab., Professor, Head of the Institute of Finno-Ugric Studies of the University of Göttingen (Göttingen).

Juha Janhunen, Dr. hab., Professor, Head of the Dept. of East Asiatic Studies of the University of Helsinki (Helsinki).

Published after the decision of the scientific council of the Institute for international relations, history and oriental studies of the Kazan University and the Dept. Council of the Russian Historical Society in Kazan.

Published since 2017 (resumed edition after 1878-1929) 4 times a year.

**Founders:** Ramil R. Khayrutdinov, Ayrat G. Sitdikov

**Address of the redaction:** Russia, 420008, Kazan, Mezhlauka, 3, r. 117

**Reprint of materials is allowed with the written permission of editorial board only.**

**Free distribution.**

**© Proceedings of the Society for archaeology, history and ethnography at the Kazan university, 2020**

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	7
Введение.....	10
Глава 1. Фольклор как источник по этнической истории (теоретико-методологическое основание исследования).....	23
1.1. Историзм фольклорных произведений как научная проблема.....	23
1.2. Сравнительная фольклористика и её вклад в реконструкцию этноисторических процессов.....	39
1.3. Проблема датировки фольклора.....	47
1.4. Опыт привлечения селькупского фольклорного материала к решениям вопросов их этнической истории и описаниям культуры и традиционного мировоззрения.....	53
Глава 2. Этническая история локальных групп селькупов в контексте этнографических и лингвистических исследований.....	82
2.1. Источники о локальных группах селькупов XVII–XIX вв. ....	84
2.2. Классификации локальных подразделений селькупов и селькупского языка: результаты исследований XX – нач. XXI вв. ....	125
2.3. Происхождение селькупов: этногенетические гипотезы второй половины XX в. – начала XXI в. ....	143
Глава 3. Фольклор локальных групп селькупов: этноисторический аспект.....	176
3.1. Классификация и систематизация селькупского фольклорного материала.....	176
3.2. Этнографический облик культуры селькупов по данным селькупского фольклора.....	210
3.3. Селькупский фольклорный материал и его корреляция с этнической историей селькупов.....	261
Заключение.....	289
Список использованных источников и литературы.....	296
Опубликованные источники.....	296
Литература.....	307
Приложения.....	335
Приложение А. Карты.....	335
Приложение Б. История сборов и публикация фольклора селькупов.....	339
Приложение В. Этнографические детали из контекста селькупских фольклорных произведений.....	375
Сокращения названий селькупских населенных пунктов.....	414

# CONTENTS

Foreword.....	7
Introduction.....	10
Chapter 1. Folklore as a source of ethnic history (theoretical and methodological basis of the study).....	23
1.1. The historicism of folklore as a scientific problem.....	23
1.2. The comparative folkloristics and its contribution to reconstructing ethno-historical processes.....	39
1.3. The problem of dating folklore.....	47
1.4. Experience in applying Selkup folklore to solving the issues connected with their ethnic history and describing their culture and traditional worldview.....	53
Chapter 2. The Ethnic History of Local Selkup Groups in the context of ethnographic and linguistic research.....	82
2.1. Sources about local Selkup groups in the XVII c. – XIX c.....	84
2.2. Classifications of local Selkup groups and the Selkup language: the outcomes of the research in the XX - early XXI c.....	125
2.3. The origin of the Selkups: ethnogenetic hypotheses in the 2nd half of the XX - early XXI c.....	143
Chapter 3. The folklore of local Selkup groups: ethno-historical aspect....	176
3.1. The classification and systematization of Selkup folklore materials.....	176
3.2. The ethnographic appearance of Selkup culture according to Selkup folklore.....	210
3.3. Selkup folklore materials and their correlation with the ethnic history of the Selkups.....	261
Conclusion.....	289
References.....	296
Sources.....	296
Literature.....	307
Appendices.....	335
Appendix A. Maps.....	335
Appendix B. The history of collecting and publishing Selkup folklore.....	339
Appendix C. Ethnographic Data from the Selkup folklore.....	375
Abbreviations for the names of Selkup settlements.....	414

**Н. А. Тучкова**

**Этническая история  
и фольклор селькупов:  
проблема корреляции данных**

**2020**

**Natalia A. Tuchkova**

**Ethnic history  
and Selkup folklore:  
the problem of data correlation**

**2020**

---

## Предисловие

*Моей дорогой маме –  
Надежде Никитичне Сивец (Андрюхиной)*

Представляемая книга – результат длительной работы по сбору, дигитализации, атрибуции и систематизации фольклорного наследия селькупского этноса. Пройден огромный путь, длиною в целую жизнь, от сборов первичных полевых данных краеведческого характера, с которых я когда-то начинала, через написание и защиту двух диссертаций: «Жилища и поселения южных селькупов как компоненты обжитого пространства (XIX–XX вв.)» (1999) и второй диссертации (2018), название которой совпадает с названием данной книги. Особым периодом на этом пути было участие в серии «Энциклопедия уральских мифологий» и создание в рамках этого проекта тома «Мифология селькупов» (2004). Именно работа по написанию словарных статей для селькупского тома погрузила меня в мир селькупского фольклора, привела к необходимости разобраться в вопросах его достоверности и репрезентативности, а также на практике заставила заняться его классификацией и систематизацией.

Деятельность в данном проекте была огромной школой и серьёзной вехой для меня, поэтому хотелось бы выразить искреннюю благодарность всем руководителям (редакторам) проекта и, одновременно, моим учителям: Владимиру Владимировичу Напольских, †Анне-Леене Сиикала, Михаю Хоппалу, а также коллегам по проекту – †Ариадне Ивановне Кузнецовой, Ольге Анатольевне Казакевич, Александре Аркадьевне Ким-Малони, Сергею Глушкову, Александре Байдак. Эта работа невероятно сплотила нас, мы стали буквально единой командой и дружим/сотрудничаем до настоящего времени.

В дальнейшем работа по выявлению фольклорных селькупских текстов, как опубликованных в старых редких изданиях, так и неопубликованных (хранящихся в архивных коллекциях исследователей), была продолжена. Особые слова благодарности хотелось



бы сказать †Евгению Арнольдовичу Хелимскому, поддержавшему мои исследования селькупского фольклора и предоставившему возможность работать с архивным собранием материалов по селькупскому языку †Ангелины Ивановны Кузьминой, хранившемся в Гамбургском университете. Также благодарю Беату Вагнер-Надь, с кем мы продолжили работу по обработке архива А. И. Кузьминой и издали совместно сборник фольклорных селькупских текстов – «Семи богов мудростью обладающий Итте» (2015).

Я благодарна также немецкому фонду Александра фон Гумбольдта, стипендиатом которого я была, без финансовой поддержки которого не смогли бы состояться мои научные изыскания.

Отдельная признательность – новосибирским фольклористам, и, прежде всего, Евгении Николаевне Кузьминой, научному руководителю и редактору серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Сотрудничество с ними, в рамках создания тома «Фольклор селькупов», стало для меня новым витком в деле исследования фольклорного наследия этого народа. Мы работали над этим томом фактически той же командой, которая создавала «Мифологию селькупов». К сожалению, пока эта работа не завершилась изданием, но мы надеемся, что организационные сложности будут преодолены, и мы увидим наш том вышедшим из печати.

Я благодарна моему научному консультанту Людмиле Ивановне Шерстовой за её конструктивную помощь в создании текста диссертации, ставшей в итоге основой данной книги, и за магические слова – «Всё будет хорошо», – которыми она поддерживала меня в сложные минуты. Отдельные слова благодарности хотелось бы выразить Надежде Васильевне Лукиной, а также всем томским этнологам, кто читал текст будущей книги на разных стадиях его существования и высказывал ценные замечания – Ольге Михайловне Рындиной, Ирине Евгеньевне Максимовой, Галине Васильевне Грошевой, Елене Юрьевне Кошелевой, Антонине Ким-Арутюнян.

Кроме того, хотелось бы поблагодарить Юрия Евгеньевича Берёзкина (Санкт-Петербург), Елену Петровну Мартынову (Тула), Кирилла Владимировича Истомина (Сыктывкар), Оксану Эдуардовну Добжанскую (Дудинка), Ирину Васильевну Ильину (Сык-

тивкар), а также венгерского этнолога Золтана Надь (Печь) за критические замечания и оценку проделанной мной научной работы.

Не могу не сказать слова благодарности Людмиле Михайловне Плетнёвой (заведующей кафедрой археологии и этнологии ТГПУ), Татьяне Васильевне Галкиной (декану историко-филологического факультета ТГПУ), Василию Павловичу Зиновьеву (заведующему кафедрой отечественной истории ТГУ), †Сергею Фёдоровичу Фоминых (председателю диссертационного совета, где проходила защита диссертации) за ценные советы и решение важных для меня организационных вопросов. Также благодарю Елену Лилявину за помощь в преодолении технических сложностей при создании рукописи и Любовь Домбраускайте за помощь в оформлении карт.

Особая признательность моим родным – мужу Александру Тучкову и сыну Кириллу Тучкову за терпение, поддержку и веру в меня.

И моей †маме... Она так ждала, когда же я, наконец, закончу свой труд над этой диссертацией, а потом – над книгой, и смогу ей уделять больше времени. Не вникая в научные детали, она давала ценные житейские советы по процедурным моментам всевозможных предзащит и передавала подсказки звёзд (мама увлекалась астрологией). Как мне сейчас не хватает её звонков, её голоса, её присутствия...

Данная книга – это результат, дающий право сказать ей: «Мама, смотри, всё получилось...».

---

## Введение

Этническая история любого народа – сложный многофакторный процесс, соответственно, изучение этапов формирования любого этноса возможно только при условии комплексного подхода с привлечением данных различных наук. Особое место здесь принадлежит данным фольклора. Информативность фольклорного материала кроется не только в конкретных данных относительно каких-либо внутри- или межэтнических контактов, содержащихся в фольклорных текстах (сведения о миграциях, родственных группах, друзьях, врагах и соседях), но, также, в значительной степени, в «конфигурации ареалов», в пределах которых зафиксированы встречающиеся фольклорные сюжеты и их более мелкие структурные единицы – мотивы. Они, как «меченые атомы», фиксируют, с одной стороны, пути миграций представителей отдельных этнических и субэтнических групп, с другой стороны, сам «набор» сюжетов в том или ином ареале выявляет специфику формирования этих групп.

При анализе вопроса распространения сюжетов и мотивов внимание исследователей акцентируется, как правило, на межэтнических связях (см. публикации: Сагалаев, 1990; Напольских, 1991; Берёзкин, 2013, 2016). Вместе с тем, распространение фольклорных сюжетов может многое рассказать и о внутриэтнических связях. Кроме того, информативными оказываются даже «сюжетные лакуны» – отсутствие ожидаемого сюжета в фольклорном фонде той или иной этнической группы или подгруппы.

Таким образом, оказывается, что сам процесс формирования сюжетно-мотивного фонда любого народа напрямую связан с исторической судьбой его носителей, а выявляемая его «конфигурация» – ареалы распространения сюжетов – является своеобразной «базой данных», в которой запечатлены события этноисторического характера.

Фольклорный материал приобретает особую актуальность для реконструкции этапов формирования тех народов, чья письменная эра началась только в последние несколько столетий. Для них ещё до недавнего времени фольклор был одним из важнейших спо-

собов передачи культурной и исторической информации между поколениями, и одновременно мощным связующим материалом между всеми представителями этнического сообщества. Одним из таких этносов являются селькупы, чья история, восстанавливаемая по письменным историческим источникам, не уходит глубже XVI века.

Уточнение этапов этногенеза селькупов и их этнокультурной специфики (как она предстаёт по данным их аутентичного фольклора), позволит в будущем более детально представлять этногенетические и этнокультурные процессы, протекавшие в Западно-Сибирском регионе и на сопредельных территориях, а также даст дополнительный материал для реконструкции этнической истории других самодийских групп и их ближайших соседей – угров, енисейцев, тюрков, эвенков.

В ходе исследования была выявлена и проанализирована литература, которую можно разделить на несколько групп, важных для проблематики данной работы:

*Публикации, посвящённые описаниям локальных групп селькупов.*

Самые ранние упоминания о селькупах (нарымских остяках) появляются ещё в XVII в., но они несли общую информацию. Поэтому из всей суммы публикаций по этнографии и этнической истории селькупов отбирались, прежде всего, те, в которых был представлен материал, репрезентирующий культуру какой-либо локальной группы, то есть отбирались этнографические очерки о подгруппах селькупского этноса<sup>1</sup> и анализировались выводы авторов относительно культурных особенностей исследуемой группы. К таким публикациям относятся, прежде всего, работы, в которых исследователями был собран и систематизирован материал по одной или нескольким (2–3) локальным группам селькупов. Это описания К. Доннера (1926; переиздания: на английском – 1954; на русском – 2008), М. Б. Шатилова (1927), Г. Н. Прокофьева (1928),

---

<sup>1</sup> Публикации, посвящённые каким-либо отдельным аспектам селькупской культуры – религии, мифологии, хозяйству и т. п., рассматривались как вспомогательные, и в данный обзор не включены. Также не включены публикации общего характера, где суммируются данные, полученные от разных групп селькупского этноса (очерки в энциклопедиях).

Е. Д. Прокофьевой (1952, 1976), Е. Н. Орловой (1928), П. Е. Островских (1931), З. П. Соколовой (2002, 2004, 2016)<sup>2</sup>, С. И. Ирикова (2002)<sup>3</sup>, И. Н. Гемуева (1984), А. В. Бауло (2017).

Среди всего комплекса выявленных публикаций особо следует выделить работы авторов XIX в., в которых были описаны черты культуры некоторых групп: А. Кастрен (1860), А. Мордвинов (1860), М. Ф. Кривошапкин (1865) (эти работы были созданы на основе путевых наблюдений их авторов), а также исследования чиновников – А. П. Степанова (1835), П. И. Третьякова (1869), А. Ф. Плотникова (1901). В каждой из них не просто излагается дескриптивная информация, но даётся её авторский анализ, в частности, проводятся сравнительные исследования с материалом по соседним этносам (сравнивается, например, языковой или этнографический материал, полученный от тазовских остяков и от енисейских остяков, или идёт сравнение с юрако-самоедами).

Значительный вклад в выделение локальных (диалектно-локальных) групп селькупов на языковом материале внесли лингвисты: А. М. Кастрен (1855), К. Доннер (1920), Г. Н. Прокофьев (1935), П. Хайду (1968), А. П. Дульзон (1971), А. И. Кузьмина (1974), Т. Янурик (1978), Ю. А. Морев (1978), Х. Катц (1979), Е. А. Хелимский (2000), Я. Алатало (2004), С. В. Глушков (2011, 2013). Историографическое обобщение классификационных подходов лингвистов к диалектному членению селькупского языка присутствует в работе Э. Г. Беккер (1995).

Выявлено несколько подходов к классифицированию подразделений селькупского сообщества: географический (по гидрографическому принципу), административный (по иногородческим волостям), социальный (по родоплеменным подразделениям – с опытами реконструкции родо-племенной структуры селькупского общества), этнонимический (на основе выявления ареалов распространения селькупской эндо-этнонимии) – работы Е. Д. Прокофьевой (1952), Г. И. Пелих (1963, 1981), А. П. Дульзона (1971), И. Н. Гемуева (1973), А. И. Кузьминой (1974).

---

<sup>2</sup> Материал о селькупах – Глава: Северная экспедиция ИЭ АН СССР. Томская область 1958 г.: реки Средняя Обь, Кеть. [Селькупы. С. 194–202].

<sup>3</sup> Хомич Л. В., Ириков С. И., Аюпова Г. Е. Тазовские селькупы. Очерки традиционной культуры. – Санкт-Петербург, 2002. – 249 с.

Анализ литературы показал, что изучение локальных групп селькупов было крайне неравномерным: есть группы, чья культура оказалась весьма подробно описана и хорошо представлена в научной литературе (селькупы бассейнов рек Кети, Тыма, Таза), остальные подгруппы селькупского этноса – заметно хуже; но часть локальных групп так и осталась без этнографического описания (это жители, проживавшие в бассейнах рек Чузика, Кёнги, низовьев р. Чулыма, верховьев р. Чаи, на р. Оби в пространстве между Молчаново и Колпашево; в том числе на р. Оби около юрт Сондоровых и Тайзаковых).

*Публикации, посвящённые анализу селькупского этногенеза (этнической истории).*

Одним из первых, кто выявил основные этапы этнической истории населения Приобья (в том числе и для селькупов), и чьи выводы актуальны до настоящего времени, был лингвист и археолог А. П. Дульзон (1950, 1960, 1961).

Также определённые (хотя и спорные) выводы относительно селькупского этногенеза были сделаны Г. И. Пелих в её докторской диссертации: «Происхождение и история селькупов» (1972), которые были в значительной степени повторены в её монографии «Происхождение селькупов» (1972).

Этногенезу селькупов уделяли внимание московские историки и этнологи – Б. О. Долгих (1960), З. П. Соколова в статье «К проблеме этногенеза обских угров и селькупов» (1980) и В. И. Васильев (2005).

Существенные выводы, характеризующие этапы селькупского этногенеза, есть в публикациях ряда археологов, прежде всего, в работах Л. А. Чиндиной (1975, 1977, 1984, 1991, 1995, 1993, 1993 а, 1999, 2004), А. И. Бобровой (2006, 2016), Н. В. Березовской (1992, 1992 а, 1997).

В последнее время вопросы этногенеза селькупов рассматривались также и с использованием данных генетики: В. Г. Волков (2013, 2015).

Значительная группа выявленной литературы касается *различных аспектов фольклористики*. Среди этой литературы особым блоком выделены публикации, в которых исследуются *связи исторических событий и конкретного фольклорного материала*,

а также выявляемых в фольклорных текстах культурных реалий – этнографических деталей (на различном этническом материале). К таким исследованиям, проводимым на сибирском фольклорном материале, относятся работы Г. М. Василевич (1966, 1972), М. Г. Воскобойникова (1969), А. Н. Варламова (2009, 2009 а, 2011), посвятивших свои исследования историзму эвенкийского фольклора; Г. У. Эргиса (1974) – якутского; Л. И. Шерстовой (2010) – алтайского (алтай-кижи); Л. Ц. Малзурова (2013) – бурятского; Р. В. Николаева (1985) – кетского. Во всех этих исследованиях позитивно решается вопрос связи исторического события и фольклорных данных (отмечается, как правило, высокая степень исторической достоверности фольклорных текстов определенного жанра, в частности – исторических преданий).

На селькупском материале есть небольшое количество публикаций, которые следует отметить в данном ряду: Я. Р. Кошелев, Г. И. Пелих «Из прошлого нарымских селькупов (по материалам устного народного творчества)» (1956), Г. И. Пелих «Фольклор как средство расшифровки топонимов» (1965), А. В. Головинов «Поражения, закончившиеся победой» (раздел из кн. «Говорящие культуры») (1995), О. А. Казакевич «Контакты с иноплеменниками, отражённые в фольклоре» (2000, 2001), А. И. Кузнецова «Отражение народных обычаев и верований в самодийских языках и фольклоре»; «Отражение традиционной культуры и условий реальной жизни в образе женщины-матери (по материалам селькупского фольклора)» (2001, 2002). Данными авторами также отмечается возможность соотнесения содержательной части некоторых фольклорных произведений с конкретной исторической реальностью, приводятся многочисленные примеры.

Научное направление по изучению селькупского фольклора находится на стадии формирования. В основном имеются публикации, в которых изучение селькупского фольклора фактически ограничивается представлением собранных данных (обзор таких публикаций смотрите в разделе «Источниковая база исследования»). Некоторые аналитические выводы и размышления по поводу собранного фольклорного материала присутствуют только в работе К. Доннера «Самоедский эпос» (1915). Например, в своих комментариях к сюжетам с героем Итте он отмечал (к сожалению,

крайне лаконично) особенности сюжетного состава у жителей разных рек селькупского ареала – Кети, Чаи, Гыма, Таза, Баихи и Турухана (какие сюжеты им известны, а какие – нет); также он сделал попытку провести сравнительный анализ селькупских сюжетов с сюжетами «Калевалы», сформулировал предположения относительно их общего происхождения и взаимовлияния.

Однако, несмотря на такое основательное начало, развития селькупской фольклористики не случилось. Так, например, в послевоенные годы Е. Д. Прокофьевой, на основе собранного в 1920-е – 1930-е гг. Г. Н. Прокофьевым и ею фольклорного материала, было написано диссертационное исследование; работа «получила положительные отзывы», но эта диссертация «по обстоятельствам личного порядка не была защищена»; как сообщает об этом Л. В. Хомич, позднее «появились новые материалы, и некоторые разделы показались автору устаревшими» (Хомич, 2002, с. 7).

Во второй половине XX в. ситуация в селькуповедении сложилась иным образом: получило развитие совсем иное научное направление, которое можно было бы обозначить как лингвистическое, сконцентрированное на *изучении языковых особенностей селькупских фольклорных текстов*. Точкой отсчёта для данного направления, вероятно, следует считать публикацию А. П. Дульзона «О лингвистической ценности языка сказки (на материале фольклора кетского и селькупского языков)» (1965), где он приводит оценку лексического разнообразия фольклорных текстов и делает вывод об особой роли фольклорных произведений для сохранения архаичной лексики и аутентичных метафор.

Развитие этого направления было поддержано в 1970-е – 1990-е гг. публикациями А. И. Кузнецовой (1987), Н. В. Деннинг (1997), О. А. Казакевич (1995, 1997, 1999, 2003). В наибольшей степени исследователей интересовали диалектные особенности фиксируемых фольклорных текстов. Так, о языковых (диалектных) особенностях, выявленных в текстах сказок «Азбуки» Н. П. Григоровского (1879), писал Х. Катц (1987). К этому же направлению можно отнести работу С. В. Глушкова, А. В. Байдак (2016), посвященную анализу языковых особенностей четырех «южных» богатырских песен в записи А. Кастрена (1857), с целью определения их диалектной принадлежности. Таким образом, фольклор-



ные тексты в публикациях лингвистов оценивались, прежде всего, как образцы речи селькупов, репрезентирующие разные диалекты и говоры селькупского языка.

Только в ряде публикаций О. А. Казакевич (1998, 1999 а, б, в, 2000 а, 2002 а, б) присутствуют, помимо лингвистического, также элементы фольклористического и этнографического подхода к селькупским фольклорным произведениям, однако и в них лингвистические задачи оказываются превалирующими.

Публикации, где был бы представлен опыт *по систематизации фольклорного материала селькупов*, практически отсутствовали вплоть до 2000-х годов. В 2004 году была опубликована энциклопедия «Мифология селькупов», вышедшая в рамках академической серии «Энциклопедия уральских мифологий» (под редакцией А.-Л. Сиикала, В. В. Напольских и М. Хоппала)<sup>4</sup>, для которой автором данного диссертационного исследования были написаны аналитические разделы – «О принципах построения энциклопедии», «История изучения южноселькупского фольклора», «Жанровая классификация селькупских текстов», «Космогонические мифы», «Мифы об устройении мира», «Антропогонические и этногонические мифы» и др., а также словарные статьи (243 статьи). Данная энциклопедия была переведена на английский язык, и в 2010 г. состоялось её англоязычное издание.

Начиная с 2004 года, автором был создан также ряд публикаций, в которых нашли отражение вопросы систематизации и классификации фольклорного наследия селькупов (Тучкова, 2015, 2016, 2018).

Кроме того, в 2015 г. вышла монография Ант. А. Ким «Классификация хантыйского прозаического фольклора» (2015), в которой также частично был использован селькупский фольклорный материал, подвергшийся сравнительному анализу с хантыйским фольклором.

Таким образом, подводя итоги обзора публикаций, связанных с темой исследования, можно констатировать, что полноценных и целенаправленных исследований селькупского фольклора с этнои-

---

<sup>4</sup>Мифология селькупов / Н. А. Тучкова, А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич, А. А. Ким-Малони и др. / Научн. ред.: В. В. Напольских. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2004. – 382 с.

исторической позиции и позиций фольклористики не проводилось. Тем более, нет публикаций, в которых бы анализировалась проблема адекватности корреляций исторического материала, характеризующего вопросы формирования селькупского этноса, и фольклорного материала.

Именно на поиск решения **научной проблемы** – выявление корреляционной связи между этнической историей этноса и фольклорным материалом, сформированным этносом в ходе исторического процесса, направлен вектор исследовательского интереса данной работы. Таким образом, **целью исследования** является выявление возможностей и степени результативности корреляции этнической истории селькупов и их этнокультурной специфики с данными их фольклорного наследия.

При разработке вопросов классификации селькупского фольклорного материала автор опиралась на теоретические работы, обобщающие исследовательский опыт по составлению фольклорных (сюжетных, мотивных) указателей, включая их электронные версии, а также на известные образцы подобных указателей: публикации А. В. Козьмина (2003), Х.-Й. Утера (2004), С. Ю. Неклюдова (2006).

Мировой фольклористикой к настоящему времени пройден значительный путь в области систематизации и классификации накопленных фольклорных данных и приобретён опыт по составлению, прежде всего, сюжетных указателей (СУ). Есть общепризнанные указатели сюжетов, среди которых наиболее востребованным и популярным является указатель Аарне-Томпсона-Утера (ATU), ставший универсальным международным каталогом сказочных сюжетов; существует также значительное количество национальных указателей и региональных каталогов, построенных как с опорой на классификацию сказочного материала по системе ATU, так и на основе других методов классификации (по функциям персонажей (на основе подходов к классификации фольклора В. Я. Проппа)), структурно-семантические, мотивные и др.)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> ATU: Aarne «Verzeichnis der Märchentypen» (1910); S. Thompson «Motif-index of Folk-literature» (1961); H.-J. Uther «The Types of International Folktales» (2004). Для восточнославянского фольклора – СУС (1979): Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка (1979); Б. Кербелите «Типы народ-

На сибирском материале попытки классифицирования сюжетного состава на основе сопоставительного анализа выявленных текстов с указателями (АТУ) были проведены Г. У. Эргисом (СЯС – Сюжеты якутских сказок) (1967), Е. Т. Пушкарёвой (2003), И. С. Надбитовой (2011), А. И. Гороховой, Ф. С. Андросовой (2016), Р. П. Матвеевой (2011) и др. В ряде томов многотомной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» в комментариях к текстам в некоторых случаях также определяется сюжетный тип по каталогу АТУ.

Авторская классификация ненецких фольклорных произведений присутствует в работе А. В. Головнёва «Кочевники тундры: Ненцы и их фольклор» (2004)<sup>6</sup>. Также свой подход, сформированный на основе методических основ, разработанных В. Я. Проппом, к классификации сюжетов хантыйского фольклора был предложен Ант. А. Ким (2015).

Помимо выявления и классифицирования сюжетов селькупского фольклора, автором данной работы был рассмотрен вопрос их локального распространения. В данном моменте особое влияние на теоретические подходы, используемые в работе, оказали публикации В. В. Напольских и Ю. Е. Берёзкина и разрабатываемого ими научного направления – сравнительно-мифологических исследований. Методологические основания таких исследований и базирующиеся на них исторические реконструкции представлены в публикациях В. В. Напольских (1991, 1993, 2015) и Ю. Е. Берёзкина (2003, 2013, 2015, 2016). Суть данного метода заключается в исследовании фольклорно-мифологических мотивов разных народов мира с использованием методов статистической обработки данных и установлении корреляций с ареалами распространения языков (языковых семей) и археологических культур. Тем самым выявляется степень корреляции данных фольклора с данными иных исторических явлений.

---

ных сказок: структурно-семантическая классификация литовских сказок» (2005). Е. Н. Кузьмина «Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири» (2005).

<sup>6</sup> В части II «Устная традиция» ненецкие фольклорные тексты представлены автором сгруппированными в 7 блоков (глав): 1. Деяния богов. 2. Ушедшие в сопки. 3. Воины. 4. Шаманы. 5. Оборотни. 6. Соседи-Хаби. 7. Русский город.

Однако автором данной работы применялся свой (авторский) метод, который можно обозначить как «ареальный», предполагающий выявление и сравнение ареалов распространения фольклорных мотивов на внутриэтническом уровне (то есть в пределах хабитата одного этноса), сопоставимый, по сути, с методом В. В. Напольских и Ю. Е. Берёзкина. Однако данные авторы рассматривают, прежде всего, межэтнические фольклорные<sup>7</sup> связи и оперируют большими пространствами и значительными историческими этапами, не углубляясь в вопросы репрезентативности мотивов в разных локальных группах и подгруппах сравниваемых этносов, тогда как мой метод сосредоточен на детальном выявлении ареалов распространения мотивов на территории обитания одного этноса (и использованы фольклорные тексты как поставщики мотивов только одной фольклорной традиции).

Так как в распоряжении автора был самостоятельно (с группой соавторов) созданный электронный корпус фольклорных произведений селькупов (подробнее о создании корпуса фольклорных текстов селькупов см. Приложение Г), то частично в данном исследовании применялся метод корпусной фольклористики. Однако он применялся ограниченно (в основном только для выявления этнографических деталей культуры селькупов, описываемых или упоминаемых в фольклорных произведениях) и без использования специализированного программного обеспечения<sup>8</sup>.

Источниковая база исследования представлена в основном письменными и изобразительными источниками. К письменным источникам в данной работе отнесены:

*Путевые отчёты XVII–XIX вв.* Существует целый корпус отчётов учёных-путешественников, чиновников, миссионеров XVII–XVIII вв., являющихся базой для селькуповедческих исследований разного плана. К таким источникам относятся: описание путеше-

---

<sup>7</sup> Говоря об исследовании на межэтническом уровне, автору хотелось бы подчеркнуть, что исследователи В. В. Напольских и Ю. Е. Берёзкин рассматривают фольклорные сюжеты и мотивы, выявленные в фольклорном наследии разных народов, и выстраивают ареалы их распространения именно среди разных народов. Однако противопоставление «межэтнических» и «внутриэтнических» связей в фольклоре теряет смысл, если иметь в виду ступенчатость этнической иерархии и многокомпонентность этносов.

<sup>8</sup> Кроме того, которое уже есть в наличии в рамках Microsoft Word.

ствия по р. Кети Н. Спафария (1882, 1997), путешествие по р. Оби Г. Ф. Миллера (1996), записки полковника Маслова об инородцах Туруханского края (1833). В этих материалах присутствует значительный объём данных об этнографических особенностях некоторых локальных групп селькупов.

*Лингвистические (лексикографические) источники.* В работе были задействованы словари селькупского языка: К. Доннер (1932), А. Кастрен (1855, 1969), Ш. Купер, Я. Пустаи (1993), ОСЯ (1993), Я. Алатало (1998), СДС (Селькупско-русский диалектный словарь) (2005), Южноселькупский словарь Н. П. Григоровского (2007), а также этимологические словари: Ю. Янхунен (1977), А. Е. Аникин (2000).

*Опубликованные фольклорные тексты.* Главным источником данного исследования явились фольклорные тексты селькупов. В ходе многолетней работы по поиску (буквально по крупицам) различных публикаций с наличием селькупских фольклорных текстов<sup>9</sup>, был выявлен корпус работ, содержащих образцы селькупского фольклора: для публикаций XIX – пер. пол. XX вв. – это работы А. Кастрена (1855, 1860; переиздания – 1940, 1960, 1969), Н. П. Григоровского (1879), Н. А. Косторова (1882), К. Доннера (1915), Г. Н. Прокофьева (1935).

В середине XX в. селькупский фольклор на языке оригинала собирали и публиковали в основном представители томской лингвистической школы – А. П. Дульзон (1966) и его ученики: А. И. Кузьмина, Э. Г. Беккер, В. В. Быконя, А. А. Ким, Ш. Ц. Купер, Н. П. Максимова, Ю. А. Морев, а также московские лингвисты – А. И. Кузьмина и её ученики: Е. А. Хелимский, О. А. Казакевич и др. Зарубежные исследователи в этот период в основном осуществляли перепубликацию фольклорных произведений селькупов (как правило, с модернизированной транскрипцией и лингвистическим

---

<sup>9</sup> Первоначальное выявление подборки различных публикаций с текстами селькупского фольклора было сделано автором при работе над энциклопедией «Мифология селькупов» (2004); затем работа была продолжена в рамках составления собрания селькупского фольклора для издания в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (работа пока не завершена); следующий этап – публикация сборника селькупских фольклорных текстов с героем Итя: Тучкова Н. А., Вагнер-Надь Б. «Семи богов мудростью обладающий Итте...». – Томск, 2015. – 336 с.

комментарием, а также с переводами на немецкий, английский, венгерский и финский языки) – см. публикации П. Хайду, Х. Катц, Т. Лехтисало<sup>10</sup>.

К числу значимых публикаций, содержащих селькупские фольклорные тексты, относятся также сборники фольклора на русском и на селькупско-русском языке: «Сказки народов Севера» (1959)<sup>11</sup>, «Сказки нарымских селькупов» (1996)<sup>12</sup>.

Кроме того, записи фольклорных текстов присутствуют в некоторых приложениях к различным селькуповедческим монографиям – Г. И. Пелих (1972), И. Н. Гемуева (1984), А. А. Ким (1997); и как вкрапления – в монографические исследования: Г. И. Пелих (1972, 1981), А. В. Головнёв (1995).

*Архивные фольклорные материалы.* Помимо выявления опубликованных текстов селькупского фольклора шла работа по поиску аутентичных фольклорных текстов в неопубликованных материалах – архивных собраниях исследователей-селькуповедов, краеведов, знатоков селькупского языка (о результатах данной работы – см. Приложение Б).

<sup>10</sup> Hajdú P. Chrestomathia Samoiedica. Budapest, 1968; 1982. 239. (Szölkupchrestomathia: pp. 121–172; 205–209) [8 селькупских фольклорных текстов с переводом на венгерский язык; перепубликация]; Он же. Die erste sölkupische Fibel aus dem Jahre 1879 // Studia Uralo-Altaica 2. Szeged, 1973 [перездание Азбуки Н. П. Григоровского, в том числе – все фольклорные тексты на селькупском языке]; Katz H. Selkupica III. Castrens nordselkupische Lieder // Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München. Serie C. Bd. 18. München, 1986. 90 s. [перепубликация 4 североселькупских песен из материалов А. Кастрена]; Он же. Selkupica IV. Die Märchen in Grigorovskis Azbuka. (Transkription, Übersetzung, Kommentar) // Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München. Serie C. Bd. 20. München, 1987. 101 [перепубликация 4 селькупских сказок из Азбуки Н. П. Григоровского]; Lehtisalo T. Castrén M.A. Samoiedische Volksdichtung // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 83. Helsinki, 1940 [Ostjak-Samojedische: S. 305–343]. Ким А. А. К истории изучения южно-селькупского фольклора: тымские материалы Л. Сабо // Образование в Сибири: актуальные проблемы истории и современность. Томск, 2002. С. 204–206 [перепубликация двух фольклорных текстов, записанных Л. Сабо].

<sup>11</sup> Сказки народов Севера. – Москва; Ленинград, 1959. С. 143–170 [10 селькупских сказок на русском языке из записей Г. Н. Прокофьева, Е. Д. Прокофьевой, Л. А. Варковицкой].

<sup>12</sup> Сказки нарымских селькупов (книга для чтения на селькупском языке с переводами на русский язык). – Томск, 1996. – 191 с. [18 фольклорных текстов].

Также в качестве источниковедческой подготовки для проведения данного исследования была осуществлена работа по первичному разбору и описанию рукописного архива по селькупскому языку лингвиста А. И. Кузьминой, который она передала в Институт финноугроведения/уралистики Гамбургского университета (IFUU HU)<sup>13</sup>. В ходе составления описи архива были выявлены фольклорные тексты, входящие в данное собрание, часть из которых (прежде всего, тексты с героем Итя) была подготовлена к публикации.

В качестве подготовительной работы по проведению исследования был собран и подготовлен к публикации (совместно с лингвистом-самоедологом Б. Вагнер-Надь) сборник фольклорных текстов с героем Итя на селькупском языке (с переводом на русский и немецкий языки) (Тучкова, Вагнер-Надь, 2015). В нём собрано 60 текстов с героем Итя (или его субститутами): 14 текстов в данном сборнике были опубликованы впервые; предварительно они были выявлены в различных архивных собраниях (главным образом, это собрания Л. А. Варковицкой (Москва), А. И. Кузьминой (Гамбург), тома по селькупскому языку в ЛЯНС ТГПУ (Томск)).

Изобразительные источники представлены в основном картами (см. Приложение А).

---

<sup>13</sup> О содержании архива А. И. Кузьминой см.: Тучкова Н. А., Хелимский Е. А. О материалах А. И. Кузьминой по селькупскому языку. Hamburg, 2010. (Приложение 3 – Образцы фольклорных текстов из материалов А. И. Кузьминой: Текст № 1 «Итека»; Текст № 2 «Ите добывает Отца-Рыбу – Мать-Рыбу»; Текст № 3 «Итя живёт на червяном мысу»; Текст № 4 «Маркынча»).

---

## Глава 1

# ФОЛЬКЛОР КАК ИСТОЧНИК ПО ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ (теоретико-методологическое основание исследования)

### 1.1. Историзм фольклорных произведений как научная проблема

*Историческая наука и фольклористика:  
проблема взаимозависимости двух исследовательских дисциплин*

Принято считать, что история и фольклористика удачно дополняют друг друга в исследовательском процессе. Для историков, безусловно, важными являются любые исторические сведения, которые фольклор доносит из глубины веков к берегам современности. В исторических исследованиях фактически как аксиома звучит тезис о том, что фольклор – ценный (ценнейший/бесценный) исторический источник. Данные фольклора особенно важны для реконструкции исторических событий тех этносов, которые до недавнего времени не имели своей письменной истории, поэтому любые исторические свидетельства в любой зафиксированной форме (в том числе – фольклорной) обладают для реконструкции их истории высокой аксиологической значимостью.

В целом историческая наука относится к фольклорному материалу и к выводам исследователей-фольклористов с глубоким интересом. При этом любой историк, как правило, хорошо понимает «относительность» исторических сведений, почерпнутых из фольклорных произведений, то есть правило «критики источника» при работе с фольклорным материалом в исторических исследованиях обычно актуализировано на максимальном уровне.



Вместе с тем, как известно, фольклор (как результат народного творчества) обладает особым свойством «преломлять» события через «призму» художественного осмысления действительности, и это свойство не может радовать историков. Более того, «фольклор есть не сознательное художественное отражение действительности, но один из бессознательных способов установления с нею функциональных связей...» (Путилов, 1976, с. 179). Поэтому историкам приходится проявлять особые аналитические процедуры, чтобы разглядеть исторические события такими, какими они могли быть до их «прохождения» через эту специфическую «призму», то есть приходится «вычленять и отбрасывать» (учитывать) то, что было привнесено в фольклорный текст как в художественное произведение законами жанра, творческой активностью или памятью рассказчика, а также любыми другими, искажающими реальность, моментами<sup>14</sup>.

Если говорить об обратной связи: насколько фольклористика зависит от истории, то связь эта также очевидна. Фольклористика без исторических знаний, как минимум, близорука, и фольклористы, если они не имеют в своём багаже мощного исторического бэкграунда, даже видя следы исторических событий в фольклоре или исторический контекст, как правило, не могут его детально и глубоко интерпретировать. Все датировки в фольклоре (и иные привязки к реальности) становятся достоянием научного знания только в том случае, если найдены какие-либо подтверждающие сведения в исторических источниках.

Таким образом, как отметили исследователи феномена фольклорного историзма, «история и фольклор представляют собой органическое целое и могут быть поняты только друг через друга» (Налепин, 1988, с. 51). Складывая усилия и методы двух научных дисциплин, исследователям иногда удаётся решать вопросы как в области филологии, так и в области истории, в том числе и в области этнической истории. Так, например,

---

<sup>14</sup> Однозначных указаний: что и как «отбрасывать», чему верить, а какие моменты отнести к творческому вымыслу – историки не выработали. Яркий пример, «легенды о кладях» (томский вариант – «кухтеринский клад»): проблему, как отделить фольклорную составляющую от реальных сведений, эти легенды породившие, каждый исследователь решает самостоятельно.

фольклорные материалы могут дать немало ценных сведений для реконструкции отдельных аспектов этнической истории любого народа. Они, с одной стороны, обеспечивают дополнительными аргументами доказательство этнических связей (при корреляции с данными иных наук – генетики, лингвистики, археологии, этнографии), и, напротив, если прямые связи между этносами не выявлены, то наличие общего фольклорного базиса может натолкнуть исследователей на необходимость специальных сопоставительных разысканий для объяснения причин такого сходства. При этом несовпадение фольклорного фонда близких этнических групп явно скажет специалисту о том, что необходим поиск причин появления такого несовпадения и, возможно, укажет направление этого поиска.

Уже на самых ранних этапах зарождения фольклористики вопрос о том, насколько история народа и его фольклор связаны, стоял во главе угла многих исследований. Особенно активно эта тема разрабатывалась в отечественной филологии. Однако ещё в конце XIX века А. Н. Веселовский, признавая высокую степень историчности фольклорных произведений, тем не менее, призвал разграничивать «историю летописную и историю эпическую» (о лекциях А. Н. Веселовского по теории эпоса см. Гацак, 1975), тем самым обозначив особое исследовательское направление – «исследования фольклорного историзма».

В дальнейшем вопрос фольклорного историзма был буквально в фокусе исследовательских интересов в течение всего XX века. К настоящему моменту времени он имеет свою устоявшуюся библиографию и имена признанных теоретиков, внёсших существенный вклад в его разработку, таких как В. Я. Пропп (1976, 1998), Б. Н. Путилов (1975, 1976, 1986), Е. М. Мелетинский (1963, 1964, 1970, 1977), В. М. Жирмунский (1967, 1974), С. Ю. Неклюдов (1984), В. М. Гацак (1980, 1989). Все эти авторы считали, что фольклор действительно хранит и содержит в себе историческую информацию, хотя транслирует он её по-особому – в соответствии с законами функционирования произведений устного народного творчества. Обзор теоретических работ и анализ взглядов отдельных авторов – филологов-фольклористов – по вопросу историзма фольклорных произведений (см. Варламов, 2011).

Таким образом, в отечественной фольклористике укрепился тезис о том, что фактически все явления фольклора имеют «историческую обусловленность», во всех фольклорных текстах (с большей или меньшей степенью) есть наличие «примет породившего их периода истории» (Чистов, 1986, с. 104).

Если тезис о том, что любое произведение искусства, в том числе и фольклорное, уходит своими корнями в историческую действительность, и задача исследователя – найти следы (отпечатки) этой действительности в том фольклорном материале, который он изучает, в настоящее время не нуждается в доказательстве (воспринимается фактически как аксиома), то проистекающий из данного тезиса вопрос о том, *как именно и в чём именно* отражается в фольклоре исторический процесс – однозначного и исчерпывающего ответа у исследователей не имеется до сих пор. По мнению В. Я. Проппа, в фольклористике к середине XX в. сформировалось два течения (исследовательских направления/подхода). Одно из них – «с установкой на событие» – «продолжает то понимание истории и исторических отражений, которое выработалось ещё в досоветской науке» (Пропп, 1998, с. 185). История в нём понимается как цепь событий, вызванных действиями людей. События всегда можно датировать. В рамках этого направления историческая основа фольклора понимается в том смысле, что в фольклоре изображаются исторические события и исторические личности. «Задача исследователя состоит в том, чтобы показать, какие события и какие исторические личности нашли отражение в отдельных памятниках фольклора, и, соответственно, датировать их» (Пропп, 1998, с. 116).

Другое направление исходит из более широкого понимания истории и её более всеобъемлющего влияния на фольклор. В рамках данного направления строго дифференцируют жанры фольклорных произведений. Актуальным является тезис о том, что историческая основа жанров различна. Есть жанры, для которых трактовка фольклора как «художественно видоизменённое изображение событий и лиц» вполне возможна (например, в исторических преданиях), для других жанров такое узкое понимание отражения истории в фольклоре недостаточно (Пропп, 1998, с. 116).

В рамках второго направления важным (основополагающим) является тезис о том, что «движущей силой истории является сам народ... С этой точки зрения всё, что происходит с народом во все эпохи его жизни, так или иначе относится к области истории» (Пропп, 1998, с. 116). Таким образом, фольклор как часть народной культуры, так же историчен, как и любые другие аспекты его культуры. При таком подходе отражение истории в фольклорных текстах рассматривается не прямолинейно, а опосредованно – через детали, формы быта, разнообразные приметы времени (штрихи исторических эпох), включая исторически обусловленные особенности языка фольклорных произведений и т. п. Как поясняет В. Я. Пропп, «основное внимание следует обращать на то, что мы называем базисом; прежде всего это формы труда, для фольклора феодальной эпохи – особенно формы крестьянского труда. Развитием форм труда, в конечном счёте, объясняется развитие форм и типов мышления и форм художественного творчества. Область истории охватывает историю социальных форм и социальных отношений вплоть до мельчайших деталей бытового порядка...» (Пропп, 1998, с. 117).

Идею о двух подходах к фольклорному историзму в отечественной филологии на сегодняшний день можно считать общепринятой. На современном этапе развития науки ряд авторов обозначают эти подходы как определение историзма «в широком и узком значении» (см.: Чистов, 1986; Варламов, 2009). Историзм в «широком» значении приложим в большей степени к эпическому жанру. Второе (узкое) значение термина (по Проппу – это «первое» направление) «подразумевает конкретный историзм, то есть народную историческую память, отобразившуюся в фольклоре с той или иной степенью конкретности – соответственно жанровой и видовой специфике» (Чистов, 1986, с. 104). Как считает А. Н. Варламов, «конкретный историзм наиболее характерен для исторических преданий и исторических песен и подразумевает возможность присутствия достаточно точных исторических сведений в фольклорном тексте» (Варламов, 2009, с. 127).

Оба направления породили круги исследовательских публикаций, внесших свои оттенки в понимание данного явления.

*Исследования в направлении «конкретного историзма»  
на фольклорном материале сибирских этносов*

Исследовательская работа в области «конкретного историзма» шла по пути выявления реальных связей между историческими событиями и фольклорными текстами. Такой метод был весьма актуален ещё в XIX в., и как пишет А. Н. Варламов, его использовали приверженцы европейской «исторической» фольклорной школы, выдвинувшие тезис об исторической достоверности эпоса. В России сторонниками этого метода были В. Ф. Миллер, М. Н. Сперанский, А. В. Марков, Н. П. Дашкевич, Л. Н. Майков и др. Исследователи этого направления сопоставляли эпос с документальными источниками, обнаруживая прямые взаимосвязи событий и персонажей в фольклоре с историческими событиями и реальными историческими лицами (Варламов, 2011, с. 6–7). Критикуя этот метод применительно к изучению крупных эпических произведений, отечественные фольклористы (и некоторые историки) считали его вполне приемлемым при исследовании исторических преданий.

Именно данное направление получило достаточно серьёзное развитие в исследованиях на материале фольклора некоторых сибирских народов. Особенно результативными в данном ключе были исследования на эвенкийском, хакасском, алтайском и кетском материале.

*В тунгусоведении* традиции исследования эвенкийского фольклора на предмет содержания в нём конкретных этноисторических сведений были заложены ещё в середине XX в. исследованиями Г. М. Василевич (1966, 1972) и М. Г. Воскобойникова (1969).

Г. М. Василевич, анализируя материал эвенкийских исторических преданий, сделала вывод о том, что в их основе лежат реальные исторические факты. Предания изобилуют родовыми названиями, гидронимами и топонимами. Степень достоверности этих фактов исследователь оценила столь высокой, что смогла на их основе реконструировать этапы этногенеза эвенков. Сами предания она датировала XVI–XVIII вв., соответственно, часть событий, в них изложенных, соотнесла с данным периодом (Василевич, 1972, с. 151).

Наиболее исторически информативными, на её взгляд, были предания, содержащие сведения о возникновении некоторых эвенкийских родов, а также сведения о межродовых и межплеменных столкновениях, причинами которых были территориальные споры, нужда, кровная месть, и, судя по фольклорному материалу, неудачное сватовство. Сопоставляя данные преданий и факты, упомянутые в исторических источниках, автор пришла к выводу, что в фольклорных текстах описаны реально происходившие события (например, многочисленные столкновения между эвенками Подкаменной и Нижней Тунгусок; столкновение рода Кунгногиров с подкаменно-тунгусскими эвенками в 1653 г.; противоборство нижнетунгусских Мучигиров с ангаро-илимско-ленскими Нялягирами в 1627 г. и т.д.) (Василевич, 1966, с. 360–361).

Исторические исследования на фольклорном материале эвенков были продолжены и успешно развиты в конце XX в. – начале XXI в. Г. И. Варламовой (1994, 2004, 2007 а, б) и А.Н. Варламовым (2009, 2009 а, 2011), также посвятившим свои исследования историзму эвенкийского фольклора. Г. И. Варламова, разделяя подходы Г. М. Василевич к эвенкийскому фольклору как к источнику исторической информации, выявила на основе анализа эпических и обрядовых фольклорных текстов взаимосвязь восточного направления путешествий одинокого эпического героя с историей расселения прототунгусов из Прибайкалья на Восток.

А. Н. Варламов, развивая этногенетическую концепцию Г. М. Василевич и верифицируя её данными археологических, исторических, генетических, лингвистических исследований, формулирует гипотезу о зарождении прототунгусов в Прибайкалье-Забайкалье не позднее серовского этапа прибайкальского неолита. Глобальные миграционные процессы, охватившие древних тунгусов, по мнению А. Н. Варламова, были связаны с приобретением эвенками охотничьей культуры кочевого типа. Основными направлениями первичных миграций древних тунгусов, автор обозначает восточное и северное (Варламов, 2009, с. 126–131).

На материале исторических преданий алтайцев (алтай-кижи) этнологом Л. И. Шерстовой были проведены сравнительно-сопоставительные исследования (фольклорный материал сопоставлялся с данными исторических документов) и была выявле-

на достаточно существенная степень корреляции этих данных. Так, помимо полностью мифологизированного Ойрот-хана (собирательный фольклорный образ идеального правителя), они донесли до наших дней достаточно достоверные сведения о действительных исторических персонажах – джунгарских властителях Лоузен-Шуну, Галдан-Ойрот-хана, Амыр-Сана-Ойрот-хана, Галдан-Цэрэна и др., пусть и «затронутых процессом канонизации» (Шерстова, 2010, с. 204). Например, исследователем было выявлено, что историческим прототипом героя алтайских легенд Шуну являлась реальная историческая личность XVIII века – Лоузен (Лоубзан)-Шюню, или Шуну, внук Аюки-хана, сын Цэван-Рабатана, сводный брат Галдан-Цэрэна. После смерти отца Шуну из-за дворцовых интриг он вынужден был бежать на Волгу, к калмыкам, а затем в Россию (Шерстова, 2010, с. 201). Кроме того, была доказана особая значимость исторических преданий для формирования религиозного мировоззрения и этнической идентичности алтайцев. На рубеже XIX–XX вв., с началом бурханистского движения, охватившего алтайцев, «они были актуализированы этническими запросами нового этноса» (Шерстова, 2010, с. 204).

Не менее плодотворными и результативными были конкретные этноисторические исследования на материале *хакасских исторических преданий – кип-чоохов*. Эта работа была осуществлена В. Я. Бутанаевым (1976, 1979, 1981, 1989, 2010) и И. И. Бутанаевой (2000). В диссертационном исследовании «Хакасский исторический фольклор: опыт историко-этнографического анализа» (2000) И. И. Бутанаева представила более 300 исторических преданий хакасов, значительная часть которых впервые была введена в научный оборот. Основная масса преданий была отнесена ею к эпохе монгольского владычества (*моол хан тузы*) и события, в них изложенные, отражают взаимоотношения монголо-джунгарских ханств с Хонгораем.

В совместной монографии «Мир хонгорского (хакасского) фольклора» (2008) В. Я. Бутанаев и И. И. Бутанаева освещают с опорой, прежде всего, на фольклорные данные вопросы этнической истории хакасов. Времена хоногорайской государственности они датируют XV–XVI вв. (Бутанаев, Бутанаева, 2008, с. 34). Кроме того, они произвели идентификацию некоторых фольклорных

героев с известными персонажами реальной хакасской истории. Например, под фольклорным именем Оджен-бега, по мнению авторов, скрывается историческое имя кыргызского князя Еренака, погибшего в битве с монголами в 1687 г.; фольклорный герой Ханза-бег был соотнесён с историческим персонажем – кызыльцем шуйского рода по имени Канзачак, возглавившим в 1704 г. борьбу против русской администрации и т.д. (Бутанаева, 2000, с. 24; Бутанаев, Бутанаева, 2008, с. 153–183: разделы: 3.2. Легендарные герои и 3.3. Исторические личности).

Подобные исследования есть и на фольклорном материале иных этнических групп Сибири, например, на бурятском – см. Д. С. Будаева (2013), Л. Ц. Малзурова (2013).

В *енисеистике* в данном направлении наиболее показательна работа Р.В. Николаева «Фольклор и вопросы этнической истории кетов» (1985)<sup>15</sup>. Если конкретных исторических личностей, запечатленных в кетском фольклоре, ему выявить не удалось, то этапы их этногенетической истории (точнее – компонентный состав их этногенеза) на основе реконструируемых по фольклорным текстам нескольких культурно-хозяйственных типов данный автор выявляет вполне отчётливо: пешие охотники-рыболовы – «кайгуси» и персонажи сказаний об Альбе (условно «народ Альбы»); олениводы-охотники, у которых на высоком уровне стояло кузнечное ремесло (условно «народ Доһ'а»); коневоды-земледельцы юга, следы которых прослеживаются менее отчётливо (Николаев, 1985, с. 74–75). Также на основе фольклорных данных он смог сформулировать свою точку зрения относительно территории «исхода» данных компонентов: по его мнению, фольклор однозначно указывает на юг. «Народы Альбы и Доһа», как и коневоды-земледельцы, пришли в тайгу с юга («сверху») (Николаев, 1985, с. 75).

---

<sup>15</sup> В данной публикации представлено несколько методологически важных подходов автора к работе с фольклорным материалом, в том числе присутствует и метод, близкий к ареальной фольклористике (особенно он проявлен в главе 2 «Классификация жанров фольклора и их территориальное распространение»). Однако Р. В. Николаевым не была представлена в данной публикации вся глубинная работа автора по классификации сюжетов кетского фольклора (сюжеты не были пронумерованы, поэтому есть сложности как с выявлением их количества, так и с их идентификацией).



В *угроведении* реконструировать этническую историю манси по фольклорным данным предпринимала попытку Е. И. Ромбандеева, результаты её исследования в этом направлении изложены в монографии «История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов)» (1983).

К решению некоторых этноисторических вопросов привлекали фольклор З. П. Соколова (1987), Н. В. Лукина (1972, 1976), В. М. Кулемзин (1984), А. В. Головнёв (1995, 2004), А. М. Сагалаев, И. Н. Гемуев (1989), З. Надь (2011) и многие другие. Так, например, исследуя вопрос автохтонности васюганских хантов и выявляя этнические компоненты, участвовавшие в их формировании, Н. В. Лукина опиралась, в том числе, и на легенду, записанную В. М. Кулемзиным на Васюгане в 1970 г. о старухе, которая со своей семьёй решила подняться вверх по Оби и попасть на Васюган, но она оказалась на притоке Васюгана – Нюрольке. Местное население её не приняло, так как она была для них «чужой». Тогда старуха принесла в дар духам поочередно сына, мужа, трёх дочерей и ручного лосёнка. Места, где она совершила жертвоприношения, стали священными (Лукина, 1972, с. 82) для хантов верховьев Васюгана. Легенда, по мнению автора, подтверждала тезис о присутствии некоего пришлого компонента в составе местной группы хантов. Также, анализируя легенды ваховских хантов, Н. В. Лукина использовала их данные для подтверждения информации о том, что на Вахе ханты появились относительно недавно: «До прихода русских они обитали на реке Ас-ях (Обь), близ города (Ват), где занимали обширные луга – соры (лар)... У них было два брата богатыря, которые поссорились из-за золотых орлиных перьев, разошлись, и один богатырь остался «на больших сорах, у большой воды», где у него был город, а другой пошёл на другую реку, и с ним пошла половина народа, которую стали звать Ват-ях (народ из города)» (Лукина, 1972, с. 83). Подобное историческое предание для реконструкции этнической истории селькупов и хантов использовал также А. В. Головнёв (Головнёв, 1995, с. 116–117).

На *самодийском* фольклорном материале (фольклоре *ненцев, энцев, нганасан*) изучение исторических преданий на предмет выявления данных, имеющих историческое значение, проводили Б. О. Долгих (1962, 1970, 1976), Л. В. Хомич (1984), В. И. Васи-

льев (1974, 1975, 1979, 1983); в 1980-е – 1990-е гг.: А. В. Головнёв (1995), Ю. Н. Квашнин (1999) и др.

Так, Б. О. Долгих с большим доверием относился к нганасанским и энецким историческим преданиям и считал, что они «почти лишены фантастики»; он полагал, что исторические и этногенетические предания нганасан (38 записей) – это «реалистические рассказы о прошлом, и если не всё там можно принять на веру, то не из-за наличия фантастических подробностей, а вследствие частого для фольклора смешения в одних преданиях событий, в действительности разделённых во времени, некоторого упрощения происшедших событий и слишком примитивной трактовки причин, эти события вызвавших, и их результатов» (Долгих, 1976, с. 26).

Характеризуя выявленные исторические события, отраженные в нганасанских преданиях, он перечисляет следующие: «Ряд преданий рассказывает... о восстании 1666 г., о столкновении с ненцами, вероятно отчасти имея ввиду события 1679 г., хотя герой последних преданий Торуда, он же Тими-хоти («Сломанный зуб», а в русских актах Щербак), жил, видимо, раньше, в 20-е – 30-е годы XVII в.» (Долгих, 1976, с. 26–27). Предания «О большом ненце-юраке» и «Братья Дярино» тоже посвящены нганасано-ненецким столкновениям...» (Долгих, 1976, с. 27). Несколько исторических преданий о богатыре, сыне Соиму, личности, «вероятно, тоже реальной, так как от него ведут свое происхождение некоторые нганасаны рода Линанчера», повествуют о столкновениях нганасан с эвенками. Среди этногенетических преданий – самое информативное – о происхождении племени авамских нганасан, то есть «о переселении на Таймыр тавгов» (Долгих, 1976, с. 26). Однако большинство преданий повествует о происхождении и событиях из истории отдельных нганасанских родов.

Также значительный объём преданий о происхождении ненецких родов был записан Ю. Н. Квашниным в экспедициях 1993–1996 гг. в Тазовском районе Ямало-Ненецкого автономного округа. Им было записано более 20 родовых преданий, которые исследователь разделил на 2 типа: те, в которых сообщается о происхождении конкретного рода (например, о появлении рода Евай, Лапсуй, Тэсида и др.); и те, в которых говорится о делении большого рода на более мелкие части – патронимии (Квашнин, 1999,

с. 205). Как правило, в преданиях второго типа повествуется о том, как отец, наделяя сыновей некоторым количеством оленей (чтобы они откочевали самостоятельно на другую территорию), также наделял их и прозвищем, которое, впоследствии, становилось названием их патронимии, а в ряде случаев – и названием новых родов: Нгокотэтто – «Многооленный», Сэротэтто – «Имеющий белых оленей», Ламдо – «Низкорослый», Сэрпи́ва – «Белые пимы», Тэси́да – «Безоленный», Яднэ – «Пешеходный».

Так, предание о происхождении родов Лапсуй и Тэси́да рассказывает о старике, который, спасая своих сыновей от врагов, одного спрятал в оттаявшую яму под костром и прихлопнул плоским листом железа, а другого отправил в тундру пешком без оленей. После того, как беда миновала и сыновья вернулись к отцу, он дал им прозвища – Лапсуй («плоский, приплюснутый») и Тэси́да («безоленный») (Квашнин, 1999, с. 205).

Однако скептики считают, что такие рассказы являются «народной этимологией», появляющейся позднее, чем случается факт разделения рода, и они не всегда отражают реальные исторические события (особенно в случае со старыми родовыми подразделениями, такими как Харючи, Вануйто, Бай, Самату и др.).

В данном случае не стоит задача сделать обзор всех известных на сегодняшний день исследовательских опытов в направлении «конкретного историзма» на материале народов Сибири. Выявленная подборка красноречиво свидетельствует, что данное направление, безусловно, «работает», и является вполне результативным. Однако при одном обязательном условии: если в исследуемой этнической фольклорной традиции развит жанр исторических преданий; а также при дополнительном условии: если эти исторические предания оказались качественно зафиксированы исследователями – записаны (и – желательно, опубликованы) с должной атрибутивной информацией.

Следует подчеркнуть, что фольклорная традиция не каждого этноса обладает развитым жанром исторических преданий, тем более, не для каждого сибирского этноса они оказались хорошо (квалифицированно) записанными. Как раз селькупский фольклор не богат текстами собственно исторических преданий. Однако исследования в данном направлении (и весьма успешные) прово-

дились и на селькупском фольклорном материале – подробнее об этом см. ниже (раздел 1.4.).

*Исследования фольклора сибирских народов  
с позиций «широкого» понимания историзма:  
стадиальность в развитии эпического фольклорного текста*

Как уже было отмечено, историзм в «широком» значении приложим в большей степени к эпическому жанру и сопряжен, как правило, с обязательным применением сравнительно-типологического метода исследования, который предполагает помещение фольклорного текста «в более широкий типологический ряд и выявление исторических, семантических и морфологических подобию» (С. Ю. Неклюдов)<sup>16</sup>.

Не касаясь всех аспектов типологии фольклорного историзма в «широком» значении, отметим лишь, что в рамках данного подхода исследователей волнуют, прежде всего, следующие вопросы: как время создания эпоса и разные эпохи, в которых этот эпос существовал, повлияли на эпический материал; какие штрихи каждая эпоха оставила в ткани эпического произведения, и какие типологические уровни развития эпоса присутствуют в его текстах.

Наиболее известные на сибирском фольклорном материале исследования в данном ключе – это исследования *якутского олонхо*. Усилиями целой плеяды известных фольклористов – С. В. Ястремского (1929), И. В. Пухова (1962, 1985), Г. У. Эргиса (1974, 1985), С. Е. Малова (1929), В. М. Никифорова (2002) и др. – были выявлены основные этапы генезиса данного эпоса.

Так, фольклористу В. М. Никифорову удалось выделить на основе анализа системы образов героев олонхо (а также сюжетов и мотивов с их участием) следы разных эпох: туранскую стадию, хунно-китайский период, теле-уйгурскую эру, древнетюркское время, «век кыргызов», монгольский период, урянхайский период (Никифоров, 2002, с. 206–207). Таким образом, с одной стороны, были выделены этапы формирования эпоса; с другой, для каждого

---

<sup>16</sup> Неклюдов С. Ю. Типологические исследования в фольклористике (вводная лекция) <http://www.ruthenia.ru/folklore/index.htm>

этапа были выявлены и охарактеризованы формы трансформации этой древнейшей эпической традиции.

Подробнее об историзме крупных эпических произведений см. ниже (раздел Сравнительно-типологические исследования фольклора).

*«Фольклор и этнография»:  
историко-этнографические исследования  
на фольклорном материале*

Одним из вариантов «узкого подхода» к фольклорному тексту (с задачей поиска «конкретной» этнографической информации), но при этом с исследовательским акцентом на контекст фольклорного текста, а не на структуру сюжета или состав образов), можно считать особое направление, известное в публикациях отечественных филологов и этнографов как «фольклор и этнография» или этнофольклористика.

Образцами успешных этнографических исследований, построенных на фольклорных источниках, богато отечественное и зарубежное угроведение. Именно на фольклорном материале создавал свой труд «Vogul népköltési gyűjtemény» Б. Мункачи (Munkácsi, 1910–1921), посвящённый мировоззрению обских угров; К.Ф. Карьялайнен – трёхтомное исследование «Религия югорских народов» (1921, 1922, 1927); С. К. Патканов (1981 а, б) – реконструировал эпоху «военной демократии» хантов на основе их героических сказаний; В. Н. Чернецов (1939) – социальную организацию обских угров; С. В. Бахрушин (1955) – их военно-политическое устройство. В 1980-е – 1990-е гг. также в значительной степени с опорой на фольклорный материал проводили исследования мировоззрения хантов В. М. Кулемзин (1984), Татьяна Молданова (2000, 2001), Тимофей Молданов (1999, 2000), А. В. Бауло (1998, 1999 а, б); и манси – А. М. Сагалаев, И. Н. Гемуев (1986), И. Н. Гемуев (1990), А. В. Бауло, И. Н. Гемуев и др. (2001). Особенно насыщена фольклорным материалом работа И. Н. Гемуева, А. М. Сагалаева, А. И. Соловьёва «Легенды и были таежного края» (1989), с которым авторы работали именно как с историко-этнографическим источником.

Обзор взглядов различных исследователей на соотношение дисциплин – этнографии и фольклора, и публикаций в данном исследовательском направлении, основанных на обско-угорском фольклорном материале – см.: Ант. А. Ким (2007).

Поиском конкретной этнографической информации из контекста фольклорных произведений – исторических преданий хакасов – занимались также В. Я. Бутанаев и И. И. Бутанаева. В совместной монографии (2008) на основе описаний, представленных в героических сказаниях и исторических преданиях, ими была выявлена и охарактеризована социальная структура хакасского общества и основы государственного устройства, а также этнографические традиции, характеризующие культуру хакасов монголо-джунгарского периода. Например, согласно кип-чоохам, при братании мужчины обменивались своими конями и стременами, имевшими в их жизни сакральное значение. При рождении мальчика ему посвящался жеребёнок и к его колыбели привязывались стрелы, выполнявшие охранительную функцию. Судя по историческому фольклору, у предков хакасов с древних времён бытовала традиционная борьба *курес* (Бутанаев, Бутанаева, 2008, с. 57–65). Городов и даже уличных кварталов фольклор не упоминает, население вело полукочевое хозяйство и жило в степи. Легендарные герои узнают своих сородичей, оказавшихся угнанными в Монголию, по характерному хакасскому платью. Отсюда следует, что уже в эпоху средневековья существовал хакасский национальный костюм. Мужчины обычно носят причёску в виде косички, также игравшей роль этнопоказательного маркёра (Бутанаев, Бутанаева, 2008, с. 65–79).

Также весьма детальный разбор этнографических сведений, выявляющихся по данным *кетского фольклора*, был сделан Р. В. Николаевым, который писал следующее: «Если в изучении экономики кетов в прошлом базироваться на данных фольклора, то перед нами возникает типичная картина жизни пеших таёжных охотников и рыболовов. Охотились преимущественно зимой на оленя, лося, а также на пушного зверя, мясо которого употребляли в пищу» (Николаев, 1985, с. 55).

Герои сказок в лес идут обычно небольшими группами, три – семь человек, при этом один из них (поочередно) оставался на

стоянке, остальные – промышляли. Оставшийся готовил пищу для товарищей, изготовлял и чинил охотничье снаряжение. В тайге каждый охотник обычно промышлял на своей «дороге», и только в конце дня они собирались вместе (Николаев, 1985, с. 56).

Оленеводство кетов, если следовать объяснениям текстов кетского фольклора, было у них заимствованным. От Бога, который бросал оленей разным народам, они его не получили (их олень убежал). Однако Р. В. Николаев допускает, что какие-то группы, вошедшие в состав предков кетов, занимались оленеводством, но чаще кеты захватывали оленей у самодийцев или эвенков во время военных столкновений (Николаев, 1985, с. 58–59).

Интересный штрих, характеризующий кетскую культуру: данные фольклора упоминают о кузнечном ремесле, известном кетам: «Теперь они (сородичи кайгуся) на край леса вниз спустились, листовничный мыс срубили, пять человек вниз сходили, листовничные угли зажгли, чтобы ковать. Некоторые глину таскали, чтобы плавильную печь сделать; сделали печь, ковать стали, железо ковать стали, панцири сделали, на (долю) пяти человек сделали» (Николаев, 1985, с. 62: текст из кн.: Дульзон, 1964, с. 155). Описание плавильной печи и факта самостоятельнойковки – это не единичное упоминание, а факт, неоднократно отмеченный в кетском фольклоре (тексты о Сясинкусе, о Силеке).

По этнографии *обских угров (хантов и манси)* с фольклором как с источником информации работали С. К. Патканов (1891 а, б), З. П. Соколова (1975, 1987), Н. В. Лукина (1976, 1990), В. М. Кулемзин (1984), Е. И. Ромбандеева (1993), Е. В. Перевалова (1992, 2004), Т. А. Молданов (1999), Т. А. Молданова (2000, 2001) и многие другие исследователи. Особенно значительно по материалам фольклора реконструировалась духовная культура и традиционное мировоззрение хантов разных групп: фактически почти все публикации, посвящённые вопросам религии и мировоззрению угров, не обходились без привлечения фольклорного материала в качестве одного из основных источников по данному вопросу. Так, например, в работе Тимофея и Татьяны Молдановых «Боги земли казымской» (2000) по песням, исполняемым на традиционных праздниках, реконструируется пантеон богов казымской группы хантов и, соответственно, основные координаты мировоззрения

этого народа. Основой для написания многих словарных статей в «Мифологии коми» (1999), «Мифологии хантов» (2000) и «Мифологии манси» (2001) также в значительной степени являлись фольклорные материалы.

Таким образом, можно констатировать, что данное исследовательское направление – «Фольклор и этнография», в период конца XIX–XX вв. оказалось активно развивающимся как в рамках фольклористики (как филологической дисциплины), так и в рамках этнографических (этнологических) исследований.

## **1.2. Сравнительная фольклористика и её вклад в реконструкцию этноисторических процессов**

Помимо анализа конкретных фольклорных текстов и выявления в них под разным углом зрения всевозможной исторической (историко-культурной) информации, в фольклористике существует иное (к настоящему моменту времени – весьма разветвленное) направление – сравнительная (компаративная) фольклористика, анализирующая движение самого фольклорного процесса: распространение (фактически в планетарном масштабе) фольклорного материала – фольклорных мотивов, сюжетов, образов.

Одна из характерных особенностей любых фольклорных произведений – повторяемость, «которая проявляется на различных уровнях творчества, в разных формах и с разной степенью интенсивности» (Путилов, с. 55). Например, повторяющиеся мотивы (и составленные из них комбинации – сюжеты) присутствуют у многих народов в рамках одного хронологического среза (на уровне синхронии), и одновременно – повторяемость может характеризовать фольклорную традицию одного этноса, но в разные исторические периоды, то есть схожие мотивы и сюжеты фиксируются в разные этапы его существования (на уровне диахронии).

Повторяемость в фольклоре, по эмоциональной оценке исследователей середины XX в., не знает «ни пространственных, ни временных, ни этнических, ни исторических границ» (Путилов, с. 56).

Кроме того, каждое фольклорное произведение бытует в виде множества вариантов – их столько, сколько певцов, рассказчиков, сказителей, то есть исполнителей фольклорных произведений.



Каждая новая запись фольклорного текста чем-то отличается от других; отличия наблюдаются даже в повторной записи, сделанной от одного и того же лица. Такое свойство фольклора исследователи называют вариативностью (подробнее об этом см. Аникин, 2004, с. 48–69).

Таким образом, оба эти явления – повторяемость и вариативность – сами по себе продуцируют благодатную почву для сравнительных исследований.

Как пишет Б. Н. Путилов, «в развитии науки о фольклоре сравнительно-историческое исследование всегда играло заметную роль, а в иных случаях оно выдвигалось на передний план, становясь едва ли не основным. Так, для *мифологической школы* в европейской науке (бытовавшей в первой половине XIX в.), оно было, в сущности, единственным путем к восстановлению первоначального мифологического содержания фольклорных произведений, доказательства их праиндоевропейской общности. Пришедшая на смену *теория заимствования* разработала свою методiku сравнительно-исторического изучения, помогающую обнаружить и объяснить факты передачи фольклорных сюжетов одними народами другим...»<sup>17</sup>.

Представители *мифологической школы* переносили на изучение фольклора методологию сравнительного языкознания и вводили сходные явления в области фольклора разных народов к общей для них древнейшей мифологии, к некоему «прамифу» (по аналогии с «праязыком»).

*Миграционная теория (теория заимствований Т. Бенфея)* доказывала и объясняла повторяемость сюжетов и образов через существование межкультурных связей народов. Ещё одно направление в фольклористике XIX в. – *антропологическое* (или «*теория самозарождения*») сходных сюжетов в мировом фольклоре Э. Тейлора) объясняло феномен повторяемости через «единство законов духовного творчества и общности типов и форм художественно-образного мышления у всех народов», и допускало самопроизвольное зарождение сходных сюжетов независимо от генетической родственности самих народов, а также независимо от их контактов

---

<sup>17</sup> Путилов Б. Н. Методологические вопросы сравнительно-исторического изучения фольклора // [download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14](http://download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14).

и даже при отсутствии опосредованного влияния этносов друг на друга (Сухих, 2001, с. 3–4).

Также заметное влияние на развитие компаративизма в фольклористике оказала *культурно-историческая школа*, сформировавшаяся под влиянием идей французского историка И. Тэна, считавшего, что на любое литературное произведение, включая фольклор, первостепенное влияние оказывает среда, в которой это произведение зародилось и существовало. Сама же «среда» формируется целым блоком исторических обстоятельств, без анализа которых невозможно оценивать и интерпретировать ни одно художественное произведение (Сухих, 2001, с. 4).

В целом методология компаративизма или сравнительно-исторического литературоведения (и в частности – сравнительной фольклористики) формировалась «не на пути отказа, отбрасывания предшествовавших идей и гипотез, а на основе их усвоения, критического переосмысления и синтеза достигнутых ранее результатов сравнительных исследований мифологии, фольклора и литературы» (Сухих, 2001, с. 5).

### *Сравнительно-типологические исследования фольклора*

Не затрагивая детально вопрос эволюции сравнительно-исторического подхода к изучению фольклорных произведений, отметим лишь, что в середине XX в. в отечественном литературоведении наибольшей критике подвергалась «теория заимствований», которая противопоставлялась разработанному советскими исследователями-фольклористами (В. М. Жирмунским (1962), И. И. Толстым (1966), В. Я. Проппом (1958), Е. М. Мелетинским (1963), Б. Н. Путиловым (1976)) сравнительно-типологическому (или историко-сравнительно-типологическому / или историко-типологическому) методу изучения фольклора. Так, Б. Н. Путилов писал: «Советские ученые убедительно показали, что сходные сюжеты могут возникать и возникают у разных народов и в разное время вполне независимо, причём степень близости таких сюжетов может быть совершенно поразительной... Советская наука по-новому поставила вопрос о межэтнических фольклорных связях. Марксизм-ленинизм утверждает единство исторического развития

человеческого общества. Исходя из этого, советские фольклористы выдвинули принцип закономерной повторяемости и закономерной обусловленности фольклорного процесса, установили наличие в нем широких и разнообразных историко-типологических связей, которые являются определяющими»<sup>18</sup>.

Как видим, данный подход стал своеобразным развитием, прежде всего, антропологического подхода к фольклорной повторяемости, сформулированного ещё Э. Тейлором. Однако существенным (ключевым) моментом является введение понятия «исторической типологии», которая отражает наличие определенных ступеней в развитии фольклорного процесса, соотносимых со «стадиями» развития человеческого общества. Таким образом, в фольклористику была введена стадийность, которая помогла объяснить многие закономерности и сходства в развитии фольклора разных народов.

Термин «типология» в фольклористике трактовался весьма расширенно. По мнению Б. Н. Путилова, «типология в фольклоре означает систему закономерно возникающих и исторически обусловленных соответствий на самых разных уровнях»: можно говорить «о типологии образа, мотива, ситуации, сюжета, о типологии жанра или жанровой разновидности, о типологии принципов отношения фольклора к действительности (например, типологии историзма), о типологии идей и шире – фольклорного сознания»<sup>19</sup>.

С. Ю. Неклюдов поясняет: «Фольклор демонстрирует высочайшую степень повторяемости своих сообщений, знаковых кодов и морфологической организации. С особенной рельефностью выступают в фольклоре те формальные и содержательные элементы, которые следует причислять к универсалиям мировой культуры. Они порождены сходством или тождеством природных и социальных ситуаций, психофизической общностью, культурными архетипами, а также регулятивными структурами текстопорождения. Этот уровень общности принято называть типологическим»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Путилов Б. Н. Методологические вопросы сравнительно-исторического изучения фольклора // [download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14](http://download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14). С. 56–57.

<sup>19</sup> Там же. С. 58.

<sup>20</sup> Неклюдов С. Ю. Типологические исследования в фольклористике (вводная лекция) <http://www.ruthenia.ru/folklore/index.htm>

С помощью сравнительно-типологического метода наиболее результативными оказались исследования, прежде всего, эпического наследия разных народов мира. Было установлено, что развитие эпического творчества всех народов подчинялось общим закономерностям и имело несколько единых этапов, каждый из которых был «типологически преемственным по отношению к предыдущему и подготавливал появление следующего»<sup>21</sup>. Таким образом, процесс типологической повторяемости проходит в фольклоре каждого народа самостоятельно и приводит к появлению оригинальных (и вместе с тем, типологически взаимосвязанных) художественных памятников<sup>22</sup>.

Также весьма результативными оказались сравнительно-типологические исследования эволюции системы фольклорных жанров. Так, было выявлено, что обрядовая песня в фольклорном наследии разных народов оказывается наиболее древним из всех выявляемых жанров; на более позднем этапе развития фольклорного процесса формируются героический эпос и сказка; ещё позднее – исторические песни, исторические предания и былички.

Однако следует отметить, что подобные исследования сосредоточены, прежде всего, на самом фольклорном (литературном) процессе как основном объекте исследования и рассматривают его как самостоятельный исторический феномен, оставляя исследование процессов этногенеза (этнической истории) народов – носителей фольклорной традиции – в стороне.

### *Исследования ареального распространения фольклорно-мифологических мотивов*

Если в филологии, на основе критики теории заимствований, к факту миграции фольклорных мотивов, сюжетов и образов, сформировалось негативное отношение, то в исторической науке, напротив, зрело недоверие к тезису, что многочисленные сюжетные повторы в мировом фольклоре – это результат самозарожде-

---

<sup>21</sup> Путилов Б. Н. Методологические вопросы сравнительно-исторического изучения фольклора // [download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14](http://download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14). С. 57.

<sup>22</sup> Там же. С. 57.

ния и типологического сходства, отражающего стадии развития фольклорного процесса.

«Падение» стадийного подхода к истории в конце XX – начале XXI веков и фактически в этот же период случившиеся открытия в области генетики, а также мощное развитие компьютерных технологий и их глобальное внедрение в исследовательский процесс (в том числе и в гуманитарных дисциплинах) позволили по-новому взглянуть на развитие человечества и на распространение фольклорного материала в масштабах фактически всей планеты.

Одним из важнейших выводов популяционной генетики, оказавший влияние на реконструкцию исторического процесса, является установление факта, что «люди современного типа, чьё биологическое выживание невозможно без обучения культурным навыкам и стереотипам, не развивались параллельно и самостоятельно на разных континентах, а являются потомками одной единственной популяции, которая относительно недавно вышла из Африки...» (Берёзкин, 2013, с. 6).

Компьютерные технологии, в свою очередь, подтолкнули, с одной стороны, к созданию полноценной (постоянно пополняемой) базы данных мирового фольклорного наследия, созданной Ю. Е. Берёзкиным на основе анализа почти 6 000 публикаций на германских, романских, славянских и прибалтийско-финских языках и некоторых неопубликованных материалах (Берёзкин, 2007; 2009); база содержит около 50 тысяч резюме текстов разного жанра (Березкин, 2016)<sup>23</sup>. «На май 2010 г. в ней содержались сведения об ареальном распространении 1 570 мотивов<sup>24</sup>, относящихся к 675 традициям» (Сенько, Берёзкин и др.).

С другой стороны, цифровые технологии позволили осуществить статистическую обработку этих данных, для чего было создано «формализованное описание представленности выявляемых

---

<sup>23</sup> База данных под названием «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам» размещена на сайте: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>

<sup>24</sup> Под мотивами имеются в виду два вида аналитически выделяемых единиц – мотивы-эпизоды и мотивы-образы (подробнее о них – см. Берёзкин, 2016, с. 21–22); под традицией понимается совокупность текстов, записанных у одной или нескольких соседних культурно близких этнических групп.

мотивов в исследованных традициях» (подробнее о математических тонкостях факторного анализа, применённого к собранным данным, а также о его результатах на языке математики см. Сенько О. В., Берёзкин Ю. Е. и др.)<sup>25</sup>.

После того, как в базу данных были включены материалы по фольклору и мифологии всех регионов мира, открылась возможность пролить свет на весьма древние миграции и реконструировать раннее состояние фольклора и мифологии (Берёзкин, 2013, с. 10). Как показал анализ эмпирического материала, ареалы распространения значительной части фольклорно-мифологических мотивов пересекают языковые границы, а часть мотивов (в том числе сюжетообразующие) встречаются на разных континентах. Однако «исторические сценарии» удавалось создать только в тех случаях, когда какие-либо мотивы были представлены в одних регионах и отсутствовали в других, тогда как определить время и причины распространения тех фольклорно-мифологических мотивов, которые встречаются равномерно по всему миру, пока не представляется возможным (Берёзкин, 2013, с. 10).

В итоге, проведённое исследование показало, что:

1) «лингвистическое родство не является определяющим фактором, влияющим на сходство наборов мотивов, характерных для изученных традиций. Превалирование фактора географической близости над фактором языкового родства не вызывает сомнений» (Сенько, Берёзкин и др., с. 107);

2) ещё один важный вывод, полученный в ходе исследования созданной базы данных с применением «достаточно изощренной математической процедуры», является следующим: «Представляется вероятным, что степень устойчивости фольклорно-мифологических традиций, способных неопределенно долго сохранять свойственные им наборы мотивов, значительно выше степени устойчивости языков» (Там же, с. 108), то есть группы людей могут менять язык, но продолжают на вновь усвоенном языке рассказывать свои сказки. Так, на материале распростра-

---

<sup>25</sup> Математическую обработку данных осуществляли математики: О. В. Сенько, А. В. Кузнецова; для работы с данными применялась программа SPSS. Размещение базы в сети Интернет осуществил А. В. Козьмин.

нения мотивов на американском континенте было выявлено, что «ареальные кластеры соответствуют языковым объединениям, но не тем, которые зафиксированы в Америке в период после начала европейских контактов, а тем, которые участвовали в начальном заселении Нового Света» (Там же, с. 107).

Таким образом, было установлено, что мифология и фольклор народов мира, действительно, содержат информацию о весьма отдалённом прошлом, однако эта информация «заключена не в содержании мифологических текстов, а в конфигурации ареалов, в пределах которых зафиксированы встречающиеся в текстах фабульные, образные и структурные элементы – мотивы» (Берёзкин, 2013, с. 9).

Данные исследования привели к созданию особого научного направления, условно называемого «сравнительно-мифологические исследования»<sup>26</sup>, в котором исследовательский акцент сфокусирован на изучении, прежде всего, этноисторических процессов. База данных Ю. Е. Берёзкина создавалась им изначально для решения именно исторических задач – прослеживания древних миграций и контактов между культурами. Целью исследования фольклорных текстов (как её сформулировал сам автор данного направления – Ю. Е. Берёзкин) становится именно реконструкция исторических процессов (Берёзкин, 2013, с. 29).

Ареалам распространения фольклорно-мифологических мотивов в Северной Азии (в Сибири) в данном исследовании постоянно уделялась огромное значение, так как данный регион (и его фольклорный фонд) был максимально задействован в проводимых изысканиях. Результатам изучения сибирских мифологических связей посвящен целый ряд публикаций Ю. Е. Берёзкина (Берёзкин, 2003, 2006, 2008, 2009 б, 2016).

---

<sup>26</sup> В плане методологии предтечей исследований Ю. Е. Берёзкина можно считать некоторые публикации В. В. Напольских, в которых им были обозначены как теоретические основы данного метода, так и охарактеризованы его возможности для исторических исследований (см.: Напольских, 1991, 1993, 2012, 2015).

### 1.3. Проблема датировки фольклора

Для любых исторических исследований важнейшим этапом является установка хронологических рамок для исследуемых процессов и конкретных дат для изучаемых событий. Фольклорный материал всегда характеризовался тем, что был неподатлив (или слабо податлив) к попыткам привязать его к исторической хронологии. Это всегда значительно снижало уровень доверия к фольклору как к источнику исторической информации.

При попытках датировать фольклорный материал исследователи, как правило, понимают, что они должны различать два момента: 1) датировка самого фольклорного произведения (время его создания) и 2) датировка событий, в нём упомянутых, так как нередко в фольклоре излагаются «давно прошедшие» события (и повествуется о них именно в прошедшем времени). Однако на практике эти моменты разделить сложно и часто они сливаются воедино.

Первым пунктом занимаются в основном филологи, и путём сложных исследовательских процедур, включая текстологический анализ, им иногда удаётся если не решать его, то хотя бы выдвигать согласованные версии. Так, например, относительно времени создания олонхо фольклористы И. В. Пухов и Г. У. Эргис, изучив языковые «факты» данного эпоса – топонимы, эпонимы, этнонимы и др. и наборы мотивов, сделали следующий вывод: «Вероятно, олонхо создавалось ещё в тот период, когда предки якутов сохраняли в своей памяти враждебные отношения с древними тюрками в VI–VII вв. ... Мотивы... показывают исторически обозримый «потолок» создания олонхо – конец VI – начало VII вв. Вполне вероятно, что якутский героический эпос возник где-то между этими историческими периодами» (Пухов, Эргис, 1985, с. 558–559).

Относительно второго пункта было выработано несколько подходов к датированию фольклорного материала:

#### *1. Оценка исследователем содержания фольклорных текстов*

Данный метод полностью зависит от исторической эрудиции исследователя: он сам подбирает исторический материал, с которым сопоставляет тексты фольклорных произведений.



Таким методом пользовались ещё в XIX в. приверженцы европейской «исторической» фольклорной школы, выдвинувшие тезис об исторической достоверности эпоса. В этой связи исследователи «исторической» школы сопоставляли эпос с документальными источниками, обнаруживая прямые взаимосвязи событий и персонажей в фольклоре с историческими событиями и реальными историческими лицами (Варламов, 2011, с. 6–7).

Критикуя этот метод применительно к изучению эпических произведений, в отечественных исследованиях его использовали при исследовании исторических преданий. По обобщённым оценкам был получен вывод, что, как правило, фольклорный материал содержательной части исторических преданий характеризует прошлую, но относительно неглубокую по удалённости от современной действительности, эпоху [по оценкам исследователей от 1–2 до 3–4 столетий]. Так, Г. М. Василевич считала на основании сопоставления текстов преданий с известными историческими документами, что подавляющее число текстов эвенкийских преданий может быть датирована XVII–XVIII вв. (Василевич, 1972, с. 151). А. Н. Варламов, вслед за Г. М. Василевич, полагал, что содержание многих исторических преданий эвенков «чётко соотносится со сведениями документальных источников позднего Средневековья»; «...в основном улгуры отразили жизнь эвенкийских родов в XVI–XIX вв.» (Варламов, 2009, с. 113).

По оценке Л. И. Шерстовой, исторические предания и легенды алтайцев (алтай-кижи), особо повлиявшие на оформление бурханизма как национальной религии, «корнями своими уходят в джунгарский период алтайской истории»; из их текстов можно получить некоторые сведения относительно реальных исторических событий середины XVIII в. (Шерстова, 2010, с. 191).

#### *Поиск датирующих маркёров.*

Важным датирующим фактором выступают, как правило, яркие события, отразившиеся как в фольклорном произведении, так и в исторических документах. Таковыми обычно выступают известные войны, судьбоносные битвы, восстания, а также особо значимые природные явления (катаклизмы): затмения, наводнения, смертоносные бури или засухи.

Однако есть несколько уязвимых мест:

1) *документация*. Как правило, в фольклорных текстах отражены те события, которые не часто отражены в летописях или других документах (или не были отмечены, или такие документы не сохранились до наших дней);

2) *художественное преломление*. Событие в фольклорном тексте может быть до неузнаваемости видоизменено, и исследователи могут только строить догадки, с каким реальным событием его соотносить;

3) кроме того, сами исторические документы прошлого сильно нуждаются в верификации (многие хроники/летописи скорее можно назвать «сборниками фольклора», чем собранием достоверных сведений).

Особый датирующий (верифицирующий) маркёр – *упоминание этнонимов в тексте*, и, соответственно, наличие в текстах сведений о народах, контакты с которыми можно продатировать по историческим источникам. Так, Б. О. Долгих писал, что нганасанские предания «О большом ненце-юраке» и «Братья Дярино» посвящены нганасано-ненецким столкновениям, но трудно поддаются датировке, хотя, судя по тому, что в них упоминаются русские и долганы, вероятно, они окончательно оформились уже в XVIIIв.» (Долгих, 1976, с. 27).

Помимо исследований этнонимике сибирских народов, осуществленных Б. О. Долгих, широко известен также опыт В. И. Васильева, который по упомянутым в фольклоре и в исторических документах этнонимам предпринял попытку реконструировать этническую историю самодийцев (Васильев, 1974). Им была проделана огромная работа по сбору полевых сведений (прежде всего, родовых преданий, то есть фольклорные по своей сути тексты), которые он соотносил с архивными материалами.

Несмотря на то, что в целом такие исследования признаны относительно удачными, тем не менее, известны скептические оценки лингвистов архаичности задокументированных этнонимов и использования их в качестве датирующего материала. Так, лингвист Е. А. Хелимский писал: «Б. О. Долгих и особенно В. И. Васильев, придавая этнонимике первостепенное значение в решении вопросов этногенеза самодийцев, в некоторых случаях чрезмер-

но, на наш взгляд, преувеличивают архаичность родовых названий. Для их работ характерно стремление отыскать параллели этнонимов в этнонимическом же материале (по другим народам) и обосновать тем самым этнические связи глубокой древности. Однако анализ всей совокупности родовых названий показывает, что у северных самодийцев подавляющее большинство родовых наименований имеет прозрачную этимологию, не идущую далее нарицательной лексики соответствующего языка» (Хелимский, 2000, с. 85). И далее: «По чисто демографическим причинам (малая численность отдельных родов; высокая рождаемость и высокая смертность; частые случаи гибели целых коллективов при эпидемиях и войнах) неизбежно происходило сравнительно быстрое обновление этой части этнонимии ввиду исчезновения одних и дроблению других родов. Например, из 24 названий родов тундровых энцев, известных по ясачным книгам 1607 г. (Долгих, 1970, с. 138), до нашего времени дошли лишь четыре (в том числе два – только как названия ненецких родов). В этой ситуации непрерывная преемственность какого-то родового названия на протяжении 1–2 тыс. лет хотя и не исключена, но маловероятна» (Хелимский, 2000, с. 85).

## *2. Датировка по хронологии фиксации сюжета*

При таком методе исследования, активно использовавшимся начиная с XIX в. (особенно в рамках мифологического и миграционистского подхода к изучению фольклорных произведений), тексты сравниваются друг с другом, и если известно время фиксации одного сюжета, то выводы относительно другого строятся по принципу – раньше/позже. Так, критикуя подход миграционистов к фольклорному материалу, Б. Н. Путилов отмечал: «Миграционисты знают только один характер связей – линейный, при котором всякое произведение рассматривается как зависимое от сходного с ним, но появившегося хронологически ранее. С такой точки зрения любой античный сюжет будет считаться первичным по отношению к сходному славянскому сюжету»<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Путилов Б. Н. Методологические вопросы сравнительно-исторического изучения фольклора. // [download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14](http://download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14). С. 55–56.

*3. Стадиальный метод хронологии, разработанный в рамках сравнительно-типологического подхода*

В фольклористике при исследовании эпических произведений принято деление на архаический (догосударственный) и героический (государственный) эпосы. Такой подход напрямую связан со «стадиальным» членением исторического процесса и увязыванием фольклорного процесса с прохождением этносом определённых «стадий» в своём развитии. Поэтому с точки зрения сравнительно-типологического изучения фольклора: во-первых, любые факты заимствования не должны постулироваться, но всякий раз их необходимо доказывать; во-вторых, сюжет, записанный в XX в., может оказаться историко-типологически древнее сюжета, известного с античных времён, так как отражает более раннюю стадию развития фольклорного (эпического) творчества<sup>28</sup>. «Поэтому нет ничего удивительного в том, что, например, русская сказка о муже, попадающем на свадьбу своей жены, записанная в XX в. на Севере, оказывается древнее (историко-типологически) сюжета «Одиссеи» и довольно хорошо этот сюжет объясняет»<sup>29</sup>.

*4. Метод датировки на основе анализа конфигураций ареалов распространения фольклорных мотивов*

Исходя из тезиса, что «фольклорные тексты не придумывают – их пересказывают»: то есть «всякий текст восходит к более раннему тексту, а тот – к ещё более раннему, и цепочка эта, как и любая эволюционная цепочка, тянется в неопределённо далёкое прошлое» (Берёзкин, 2013, с. 11), Ю. Е. Берёзкиным делается принципиальный вывод о том, что фольклорные произведения (именно мотивы) могут содержать информацию о весьма отдалённом прошлом человечества, которая заключена не в содержании сюжетов, а в «конфигурации ареалов», в пределах которых зафиксированы встречающиеся мотивы. Именно ареалы распространения моти-

---

<sup>28</sup> Путилов Б. Н. Методологические вопросы сравнительно-исторического изучения фольклора. // [download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14](http://download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14). С. 55–56.

<sup>29</sup> Там же. С. 56.

вов, нанесённые на географическую карту, сравниваются с ареалами распространения языков (языковых семей), археологических культур, хозяйственных занятий населения и т.п. данными (которые гипотетически могли бы влиять на распространение определённых мотивов в пределах определённых территорий), имеющими уже отработанную исследователями систему датировок. Тем самым выявляется явная связь данных фольклора с данными иных исторических явлений.

Ю. Е. Берёзкиным был сделан вывод, что существует корреляция мирового распределения фольклорно-мифологических мотивов с маршрутами миграций различных этнических групп населения. Так, например, выявляется корреляция между миграциями ранних сапиенсов, заселивших земное пространство двумя основными миграционными потоками и распространением мирового фольклора. Первая волна сапиенсов, в составе которой были и «денисовцы», выйдя из Африки, достигла Центральной, Восточной Азии, затем Австралии и существовала в этих регионах синхронно с европейскими неандертальцами; вторая волна африканских мигрантов распространилась также в Азии, но часть их расселилась и в северном направлении, продвинувшись из региона Передней Азии в приледниковую зону Европы, заняв ту территорию, на которой до них жили неандертальцы (Берёзкин, 2013, с. 7–8). Мировая мифология также распадается на два основных комплекса мотивов – индо-тихоокеанский (аустральный), отражающий в большей степени первую волну миграции, и континентально-евразийский (бореальный), соотносимый со вторым потоком (Берёзкин, 2013, с. 9). Таким образом, этногенетические данные позволяют привязывать фольклорный материал к исторической хронологии, соотнося ареалы его распространения с данными, прежде всего, археологии и популяционной генетики.

Кроме того, сопоставление полученных «ареальных кластеров» с прочими факторами, показало, что «группы с присваивающей экономикой в общем и целом оказываются в других кластерах, нежели земледельцы, однако различия между отдельными «охотничье-собираТЕЛЬскими кластерами или отдельными «земледельческими» кластерами не больше и не меньше, чем между охотниками-собираТелями и земледельцами. То же касается кор-

реляции с разного рода природно-климатическими факторами и с различиями в уровне социально-политической организации» (Сенько, Берёзкин и др., с. 107). Не вызывает сомнений только «превалирование фактора географической близости над фактором языкового родства» (Сенько, Берёзкин и др., с. 107).

Таким образом, метод датировки на основе распространения мотивов демонстрирует возможность построения относительной хронологии мотивов по линии их усложнения («накопления мутаций») и, соответственно ареальной хронологии по принципу более широкий – более древний.

#### **1.4. Опыт привлечения селькупского фольклорного материала к решениям вопросов их этнической истории и описаниям культуры и традиционного мировоззрения**

В связи с тем, что практически нет аналитических работ по селькупской фольклористике, представляется, что селькупский фольклор не был задействован для решения исторических задач. Однако при внимательном рассмотрении оказывается, что это совсем не так. Соотнесение текстов фольклорных произведений селькупов (в жанре «исторических преданий») с фактами их этнической истории предпринимались неоднократно в истории их изучения, причём отмечены случаи, когда, привлекая фольклорный материал, авторы отдавали себе отчёт, что это именно фольклорное произведение, а не исторический документ, и предпринимали попытки верифицировать информацию из исторических источников. Также есть случаи, когда сведения, упомянутые в преданиях, воспринимались с полным доверием без всякой верификации.

*Использование селькупского фольклора  
для реконструкции их истории  
(исследования в русле «конкретного историзма»)*

##### *1. Предание об остяках «Тивотшибыкубамского рода».*

Одной из самых ранних попыток использовать фольклорный материал, записанный от тазовских остяков, в исследовательских целях следует признать публикацию в 1833 г. полковником Мас-

ловым предания об осяках, один из которых был «*Тшвотшибыкубам*» – «*мудрым*», и объяснение сведениями, взятыми из этого фольклорного текста, вопроса: как появились и почему остались осяки в бассейн реки Таз (Маслов, 1833). В XIX веке эта легенда была хорошо известна в среде исследователей Сибири: помимо Маслова, о ней упоминали А. П. Степанов, М. Ф. Кривошапкин. В XXI веке О. А. Казакевич начала свой обзор фольклорных исследований северных селькупов, написанный ею для энциклопедии «Мифология селькупов» (2004), именно с этой легенды.

В данной легенде повествуется о том, как пришли 4 брата на Таз – большую и незнакомую реку, и уже были готовы проститься с жизнью, как вдруг на старшего брата, который был Тшвотшибыкубам, снизошло вдохновение, у него выросли крылья, он взлетел высоко в небо, а затем погрузился в воды реки и вынырнул «уни-занный с ног до головы рыбами». С тех пор они стали жить и рыбачить на Тазу» (цит. по: Казакевич, 2004, с. 58–59).

Это предание в публикации полковника Маслова не единственное: он приводит также ещё одну фольклорную историю – о Старике в заячьей шубе, который хитростью истребил ненецкое войско. Позднее именно этот сюжет был широко известен у северных селькупов как сказка «Нёмьль Поркы» («Заячья шуба»); но он совсем не известен на территории южных и центральных селькупов. Фиксация этих двух сюжетов в публикации полковника Маслова является на сегодняшний день первой из имеющихся в распоряжении исследователей.

Несколько позднее – в 1835 г. – оба этих предания (о приходе народа на берега Таза<sup>30</sup>, из которого в живых остались только 4 че-

---

<sup>30</sup> «Когда «Орда наша», – говорил мне один старшина, – пробиралась от заката солнца на восход и пришла на Таз, то осталось только в живых 4 человека с жёнами. Изнуренные трудами и голодом, лёжа на берегу Таза, приготовились они уже к голодной смерти, как вдруг один из них объят был обыкновенным ему вдохновением: ибо он принадлежал к *Тшвотшибыкубамь* (мудрым). В минуту приросли к нему два крыла, на которых он поднялся к небесам, и быстро погрузился в воды Таза; а через некоторое время, поднявшись на воздух, явился к товарищам обнизанный с головы до ног разными рыбами, которые трепетались хвостами и сверкали разноцветною чешуею. С тех пор, – заканчивает рассказчик, – стали мы заниматься рыбным промыслом» (Степанов, 1835, с. 41).

ловека с жёнами, и о «Старике в заячьей парке»<sup>31</sup>) были приведены в работе А. П. Степанова. Они фактически идентичны тем, которые были опубликованы полковником Масловым. Либо оба автора пользовались одним источником информации, либо уже в тот период данные сюжеты существовали как устойчивые фольклорные произведения и воспроизводились рассказчиками буквально дословно (что нередко бывает в случаях с фольклорными текстами)<sup>32</sup>.

В 1865 году оба эти предания были подвергнуты анализу М. Ф. Кривошапкиным. На их основе он привёл свои рассуждения о происхождении как «чисто енисейских остяков» (кетов), так и «остальных» остяков. Относительно первых он высказал предположение, ссылаясь на работу Степанова, о происхождении их от уйгуров, вышедших из земли Монгольской «от тройной гряды гор» в верховьях Енисея. Одна их часть ушла к истокам Иртыша, и продвинулась далеко на север, а уже с Иртыша они перешли на Енисей и Таз. «Вот эту-то часть г. Степанов и желает считать за родоначальников народа, оттенённого нами именем енисейских остяков. Эту догадку подтверждают и предания остяков, особенно *Тивотиибыкубамского* рода». И М. Ф. Кривошапкин дословно приводит текст предания из книги Степанова со стр. 41 (Т. 2). Но (и это следует подчеркнуть особо), здесь текст предания, по интерпретации автора, иллюстрирует прибытие на Таз не остяко-самоедов, а собственно енисейских остяков (кетов) (см. Кривошапкин, 1865, с. 120). Данным комментарием была внесена некоторая историографическая путаница в атрибуцию этого исторического пре-

---

<sup>31</sup> «Остяки Самоедского поколения не любят своих соплеменников Юраков. Они отзываются о них как о слабых, изнеженных, беззаботных. Рассказывают в доказательство превосходства своего ума, что однажды, не помнят когда, пришли к старику их племени 50 человек Юраков. Старик был весьма зажиточен и жил в чуме с одной только престарелою женой. Он поставил пришельцам большой котёл с варкою, а сам и жена его, скинув обыкновенные парки, и надев ислевшие заячьи, стояли смирёхонько у входа. Когда гости понаелись, то бросились прямо на хозяев; но у них осталось только по клочку заячьих парок, а старики ускользнули из чума, и между тем как муж притворял накрепко вход, жена обкладывала сухой хворост кругом чума. Высекли огня, зажгли, и 50 человек Юраков сгорели» (Степанов, 1835, с. 65–66).

<sup>32</sup> Или же губернатор А. П. Степанов и «полковник Маслов» – это одно лицо (?).



дания: так кто же пришли на Таз – кеты (енисейцы) или селькупы (тазовские остяко-самоеды).

Словосочетание «*Тивотишибыкубамский род*» присутствует только в работе М. Ф. Кривошапкина, у Маслова и А. П. Степанова данный термин *Тивотишибыкубамь* сопровождается переводом «мудрый». Этот термин достаточно однозначно указывает на то, что текст предания был записан у селькупоязычного населения, так как он прозрачен с точки зрения селькупского языка. Это явно составное (двухосновное) слово: *чвэджэб – шаман* (СДС, 2005, с. 278); *куп – человек*.

Итак, судя по записанному Масловым / Степановым термину, мы можем утверждать, что данный сюжет записан от селькупскоязычного информанта и говорится в нём о приходе селькупов на Таз.

Как возможную реплику данного сюжета (позднюю и видоизмененную с деталями христианизации) можно оценить текст, записанный в 1997 г. (почти через 200 лет) от селькупки М. Ф. Тобольжиной об основании поселения Иготкино их прадедом – остяком Иготкой<sup>33</sup>. Основной сюжетобразующий мотив этих фольклорных произведений: Бог даёт богатство новопоселенцам, предрекает неголодную (безбедную) жизнь на новом месте.

## *2. Предания о приходе племён на север в материалах А. Кастрена.*

Александр Кастрен, приводя в своих письмах названия племён тазовских остяко-самоедов, также ссылается на некие предания. Так, он пишет: «Название *Казель-гум* (окуньи люди), очевидно, относится к реке Тыму, по-самоедски *Kasel-ki* (Окунья река), с которой, по преданию, племя это переселилось на берега Таза. Караконские самоеды... пришли от реки *Káralg* или *Karol-ki*, то

---

<sup>33</sup> «Когда нашёл Иготка подходящее место для житья, то в тот момент увидел он на небе колесницу, а в ней мужика с рогатиной. Несётся эта колесница мимо и кричит стоящий в ней мужик: «Ты чего пришёл сюда?» – «Жить пришёл», – отвечает Иготка. «Я тебе дам богатство, ты богатый будешь», – пообещал мужик в колеснице. «Озеро видишь?» И сбросил он с колесницы бочонок, будто бы с золотом. Старик не поверил, решил, что ему привиделось. Семью выгрузил на берег, начал карамо строить, начал жить... Многие потом пытались искать этот бочонок с золотом в озере. Озеро, в которое он, якобы упал, так и называли «Золотая ямка»» (см.: Тучкова, 1998, с. 172).

есть Журавлиной реки (от *Kara* – журавль), и переменили своё настоящее название *Karal-gum* (журавлиные люди) на *Limbel-gum* (орлиные люди)<sup>34</sup>; ...при этом, племя *Казель-гум* называет этих орлиных или журавлиных людей ещё и тетеревиными людьми – *Sengel-gum*» (Кастрен, 1999, с. 178). Однако это «предание» не выглядит как фольклорный текст, а только как устная информация.

В 1920-х годах Е. Д. Прокофьева специально пыталась выявить какие-либо фольклорные объяснения данной информации, но, в итоге, ей пришлось констатировать, что каких-либо «преданий (то есть сюжетных историй) о происхождении селькупов от этих животных и птиц за долгие годы работы среди селькупов мы не встречали» (Прокофьева, 1952, с. 94).

### 3. Предания П. И. Третьякова.

Данный автор приводит в своём сочинении «Туруханский край» (1869) два, важных для исторических построений, сообщения, которые он также называет преданиями. В первом из них говорится о том, как «на р. Таз из южных пределов... пришли из их племени сначала три остяка: Кагалев, Тамелькин и Сайготин с намерением изведать тамошние места. Впоследствии эти остяки перекочевали на Таз уже со своими сородичами. Места по берегам Таза, начиная с Худосея на север, были заняты юраками, поэтому между ними и пришельцами возникли столкновения» (Третьяков, 1869. Т. 2, с. 384).

Сюжет этот фактически совпадает с сюжетом, опубликованным ещё полковником Масловым, но упомянутые конкретные фамилии и сведения о юраках, с одной стороны, и отсутствие фрагмента о выросших крыльях и выныривании одного из героев, унизанного рыбой, делают эту информацию всё же самостоятельной; при этом она лишается специфики, характерной для фольклорных текстов – гиперболизации.

Во втором предании, записанном П. И. Третьяковым, говорится о том, что «на р. Баихе долгое время сохранялась листовница, около которой происходило между остяками побоище, окончившееся тем, что сургутские остяки (так называют енисейные остяки

---

<sup>34</sup> По мнению Кастрена, тазовские самоеды из рода Лымбель-гум «поселились на Енисее и затем постепенно слились с енисейскими остяками» (Кастрен, 1999, с. 191).

тазовских) должны были отодвинуться к вершинам Таза» (Третьяков, 1869. Т. 2, с. 384). Данный текст также выглядит как устная информация исторического характера.

4. *Исторические предания, опубликованные А. Ф. Плотниковым.*

Особенно много записей исторического характера, которые автор называет преданиями, присутствуют в работе А.Ф. Плотникова «Нарымский край» (1901). Однако при ближайшем рассмотрении, почти во всех случаях термин «предание» используется им не в значении «фольклорный текст», а в значении «данные, сообщённые местными жителями». Почти всегда слово «предание» в его тексте можно заменить на словосочетание, привычное для историко-этнографических публикаций XX в., «по устным сообщениям информантов».

В таблице 1 приведены несколько типичных преданий<sup>35</sup>, представленных А. Ф. Плотниковым в его работе, а также данные о верификации (если таковые известны).

*Таблица 1*

**Образцы «преданий» инородцев Нарымского края, опубликованные А. Ф. Плотниковым (1901)**

<b>«Предания»</b>
<b>О происхождении остяцких населённых пунктов (юрт) и их названий</b>
Юрты Ласкины и Чиряевы: «Предки жили, <b>по преданию</b> , на этом же самом месте, но только не в домах, как теперь, а в кораблях – землянках» (с. 166).
Юрты Сегодины. « <b>Инородцы объясняют</b> , что название юрт означает «большой забор», каковое дано будто бы их предками наверно потому, что на р. Сегодиной или р. Кети был поставлен ими большой забор для добывания рыбы» (с. 208).
Юрты Керенан-эд « <b>Из рассказов стариков-инородцев, слышавших предание от своих сородичей, передававших таковое из рода в род</b> , мы узнали, что жители юрт Конеровых, Езенгиных, Испаевых и Островных, бывшие в то время язычниками, проживали на том самом месте, где в настоящее время находится с. Тогурское (Кетской волости); здесь были их юрты, называвшиеся Керенань-этьг (Тогурская юрта). Русских селений в то время никаких, кроме Кетского острога, не было;

<sup>35</sup> Более полный список исторических преданий из работы А. Ф. Плотникова «Нарымский край» см. Приложение Б, 3.

<p>затем, когда воеводы стали расселять русский народ (ссылных) с рваными ноздрями («норками» – как говорят инородцы), предки их, испугавшись безобразного вида людей, бывших к тому же очень грубыми, – отодвинулись вниз по течению р. Оби и поселились в 8 верстах от селения, ныне с. Тогурского, образовав юрты Конеры...» (с. 147).</p>
<p><b>О происхождении географических объектов и их названий</b></p>
<p>Озеро <i>Падергэ нэдэк-амдель-ту</i> – Озеро, на котором сидела(жила) медная царевна (с. 180).</p>
<p>Озеро называлось <i>Кажарским</i>... Озеро получило название от чудовищ «кожар», которые очень будто бы сердятся и часто воюют между собой. Чудовища эти принимают различный вид, показываясь людям то в виде коровы, то в виде огромной щуки» (с. 172–173).</p>
<p>Мыс (скалы) у с. Васюганского. «В расстоянии двух вёрст от села есть мыс, о котором предание рассказывает, что мыс этот – ничто иное как богатырь, превращённый в камень. Имя этого богатыря неизвестно; проживал он на мысу; во время своих путешествий, где-то близ Тыма, познакомился с девушкой, прислуживавшей одной из солнцевых дочерей, и они полюбили друг друга... Между юртами Тимельгиными и Айполовыми, как раз на половине, на правом берегу Васюгана указывают на несколько скал – одна из них называется <i>кохь-педа</i> – конь-камень, а другая – <i>оги-кохь</i> – девица-камень» (с. 196–197).</p>
<p><b>О происхождении народа и переселениях (миграциях)</b></p>
<p>«Жители передают, что лет 400 тому назад предки их [жители юрт Иготкиных] выехали сюда из Березова или Сургута, но откуда именно – утвердительно сказать не могут...» (с. 150).</p>
<p>«Жители Пиковской волости, как видно из предания, сообщённого нам старожилыми, считают себя происходящими от самоедского племени...» (с. 151).</p>
<p>О фамилиях селькупов</p>
<p>Тобольжины «Во время покорения русскими края один из бывших тогда главных лиц из среды инородцев, по имени <i>Бигодя</i> (которому русские присвоили родовое звание князца за то, что он встретил завоевателей с честью и с большими подарками), взамен фамилии своей получил название фамилии Тобульдзин, что значит «добыл-честь»; фамилия эта сохранилась и до ныне» (с. 149).</p>
<p><b>Про исторических личностей</b></p>
<p>«Из несуществующих селений известно одно «Сангауры», где, по преданию, жил начальник Кетских остяков – <i>Сангаур</i>, который, при приходе русских, бежал в глубь Енисейской тайги, с многими из инородцев» (с. 209).</p>
<p><b>Про Ивана Кичеева (Ванга Кичей).</b></p>
<p>Песок этот называется «Князь-Ивановский», по имени владевшего им ранее князя Ивана Кичеева, потомок которого <b>Семён Кичеев рассказывает, что его предки передавали из рода в род о том, что Иван Кичеев, бывший ранее язычником (Ванга Кичей), оказал русскому царю какую-то важную услугу; в 1602 г.</b></p>

неизвестно зачем ездил в Москву и был пожалован в вечное владение многими рыболовными местами. Сам Семён Кичеев за верную службу царю был награждён кафтаном (с. 173–174).

Сам А. Ф. Плотников перепроверил эту информацию и нашёл подтверждение в местной прессе и у Буцинского (см.: ТГВ, 1872; Буцинский, 1893, с. 21).

Некоторая часть сообщений А. Ф. Плотникова неплохо подтверждается историческим материалом из других источников, но все эти сообщения сложно принять именно за фольклорные произведения. Фактически только одно сообщение является собственно фольклорным текстом – это сказка про богатыря, полюбившего «прислужницу солнцевой дочери»; и два «предания» – о юртах Невальганак и Куалкынак (на р. Чижапке), являющиеся, вероятно, кратким пересказом сюжета о даровании Богом новопоселенцам пищи (то есть актуализация мифологемы, бытовавшей не только у жителей Таза, но также, как видим, и у жителей р. Чижапки).

Сюжет сказки «Прислужница Солнцевой дочери» (запись А. Ф. Плотникова на Васюгане, предположительно от хантыйского информанта) совпадает с сюжетом сказки «Дочь Земли» (запись Н. П. Максимовой в пос. Нельмач на Парабели от информантки-селькупки родом с р. Кёнги); при этом есть и некоторые различия: например, в селькупском тексте больше подробностей о волшебном ожерелье из красных камней (как оно появилось, почему обладает волшебной силой); Дочь Солнца – хозяйка Дочери Земли, отправляясь в погоню, превращается в лебедя; места «падения» героев и пороги географически близки, но не совпадают: р. Васюган (близ Айполово) и р. Кёнга. Несмотря на селькупскую запись, сюжет, вероятнее всего, именно васюганский, так как на р. Кёнге отмечено присутствие семьи хантов Милимовых, проживавших там с конца XIX в. среди селькупов).

По текстам «преданий», опубликованным А. Ф. Плотниковым, можно сделать следующие выводы этноисторического характера: для современных ему жителей-остяков (на обском отрезке Ласкино, Тюхтерево, Пыжино – близ Нарыма) на их земле явно когда-то проживали иные люди – «самоеды» или какие-то «предки»: «чудь», «чудаки», то есть на данной территории присутствует некий субстратный пласт (который местные жители не воспри-

нимали как «чужой»); предки остяков воевали с иноземцами под предводительством своих богатырей (курганы – это могилы); для нескольких семей отмечено их прибытие с низовий – «из Берёзова или Сургута»; часть народа, «избегая крещения» в XVIII в. (отсылки ко времени Петра Первого), напротив, сама ушла на север – в Мангазею или в Обдорск; древними поселениями жители считают юрты Тяголовы, Сондоровы и Татауровы (близ Нарыма), на Кети – юрты Сангауровы; рядом с юртами Иванкиными была раньше крепость (городок), население которого связано с юртами Кияровыми; когда-то был и исчез город в верхнем устье Кети (на месте села Тогурского) – крепость Керенан-эд.

5. *Реконструкция истории селькупов с использованием фольклорного материала (опыт А. В. Головнёва).*

Совсем в ином ключе осуществил свое исследование по воссозданию общей исторической панорамы событий для всего Среднего и Нижнего Приобья А. В. Головнёв. Им была предпринята попытка выявить и описать основные вехи, характеризующие историю ненцев, хантов и селькупов за прошедшие полтысячелетия. Реконструкции именно селькупской истории были посвящены несколько разделов в его монографии «Говорящие культуры» (1995) – прежде всего, разделы: «Поражения, закончившиеся победой» и «Тактика выживания» (Головнёв, 1995, с. 115–119, 135–142). При минимуме письменных исторических источников, ему пришлось опираться в том числе (и прежде всего) на фольклорные материалы.

Прежде всего, А. В. Головнёв использовал несколько североселькупских фольклорных текстов, действительно, хорошо известных и неоднократно фиксировавшихся исследователями: ссоре братьев-богатырей из-за дележа орлиных перьев, историю «Нёмьль Порга» (Старик в заячьей парке), предания о столкновениях с ненцами – с народом *кэлек тамдыр* (в том числе о сражении на р. Толька в Кэли Мач), кетско-североселькупские сюжеты о герое Бальдино (его мастерстве отбивать стрелы), а также сюжет о хитростях Ичи, «ножом убившего свою бабушку», и сюжет о коварной жене богатыря.

Однако основную событийную канву А. В. Головнёв реконструировал по письменным историческим источникам, с опорой,

прежде всего, на труд С. В. Бахрушина (Бахрушин, 1955). В итоге им была воссоздана следующая картина исторических событий: «Отряды кодских хантов, вступив в союз с русскими, за короткий срок сокрушили своих давних соседей-соперников – княжество Бардака в Сургуте и княжество Вони (Пегую Орду) в Нарыме (Пегая Орда выступала в союзе с ханом Кучумом). Таким образом, за десятилетие (с 1592 по 1602 гг.) русско-хантыйская коалиция одержала верх над татарско-селькупской, что открыло путь широкому распространению хантов на восток» (Головнёв, 1995, с. 116). Для селькупов эти события стали началом национального бедствия, в результате которого ими были потеряны земли Сургутского Приобья. Между уже начавшей своё формирование северной группой селькупов и южной вошёл (по бассейну Ваха) хантыйский клин. Единый народ оказался разделён на две изолированные части.

Эта важная для истории этноса событийная канва напрямую в фольклоре селькупов никак не отмечена: «современные северные селькупы “не помнят” поражений на Оби 400-летней давности» и нет никаких фольклорных текстов, где напрямую повествовалось бы о тех судьбоносных событиях. Однако иносказательно, по мнению А. В. Головнёва, эти события нашли отражение в художественном творчестве селькупского народа: «Сюжет о разгроме заменён в народной памяти легендой о ссоре двух богатырей (или двух половин народа) при дележе орлиных перьев: одна часть остяков не пожелала поделиться с другой боевым оперением стрел, вследствие чего обиженная сторона отправилась искать орлиные перья на север». Анализируя контекст, А. В. Головнёв считает, что «в подтексте предания можно при желании усмотреть и батальную символику (ссора произошла из-за оружия), и указание на изгнание (обделённость орлиными перьями иносказательно означает поражение)» (Головнёв, 1995, с. 116).

При этом сам автор приводит сведения о более широком распространении данной легенды (ареал не ограничивается бассейном Таза), упоминая её бытование на Вахе (по Дмитриеву-Садовникову) и в землях «кондинско-кодских князей» (Дмитриев-Садовников, 1916, с. 12; Патканов, 1891 а, с. 20): «Путь легенды от Конды до Таза повторяет ход действительных военных конфлик-

тов, вызвавших цепь поражений и завоеваний, равно как и связанных с ними переселений» (Головнёв, 1995, с. 117).

Для удержания и закрепления за собой новой обживаемой территории (селькупы называли её землей *кэлек тамдыр* – *землѣй лесных энцев и(ли) ненцев*) им пришлось воевать. «Завершающим этапом войны, согласно устной селькупской традиции, стало сражение между войсками туземцев и селькупов в Кэли Мач (Ненецком бору) на р. Толька» (Головнёв, 1995, с. 117). По данным А. В. Головнёва и С. В. Лезовой, «победившие в этом бою селькупы двинулись дальше на север, дошли до Тазовской тундры (район п. Сидоровск) и повернули обратно – та земля «показалась им не красивой» (Головнёв, 1995, с. 118; Лёзова, 1993, с. 55).

При этом какой-либо конкретный фольклорный текст, воспеваящий битву при Кэли Мач, явившуюся, действительно, судьбоносным для истории селькупов сражением, отсутствует<sup>36</sup>.

Военные столкновения между северными селькупками и ненцами (после оттеснения энцев за Енисей) случались и позднее («сразу после победы на Тольке селькупы перешли к маневренной обороне, избегая прямых столкновений»). Как именно воевали селькупы, ведя практически партизанскую войну – об этом как раз можно получить некоторое представление именно по фольклорным текстам: о таких боевых действиях повествуется в сюжете про Старика в заячьей парке, который сжѣт, заперев в землянке (или чуме), большое войско ненцев (Головнёв, 1995, с. 139). Селькупы рассказывают об этом как о доблестном событии, хотя для мирной жизни и мирного сосуществования это, конечно, коварный и беспощадный к врагам поступок, кардинально нарушающий традиции селькупского (таежного) гостеприимства. Однако законы военного времени позволяли селькупам действовать по-другому.

А. В. Головнёвым в 1990-е гг. были записаны дополнительные варианты сюжетов про Нѣмай Порга Ира, добавляющие подробностей проводимых данным селькупским героем (А. В. Головнёв считает его хитрым и успешным селькупским военачальником)

---

<sup>36</sup> Важный штрих к теории вопроса: так что же всё-таки попадает в горнило художественного творчества народа и по какому принципу – этот важнейший аспект фольклористики остаётся до настоящего времени не разработанным.



боевых операций: он напал на ненецкие стойбища в отсутствии там большинства мужчин (заходя под видом гостя в центральный чум, созывал для беседы всех присутствующих в данный момент на стойбище мужчин, а в это время его спутники расправлялись с обитателями крайних чумов, убивая всех без исключения (и женщин, и детей), после чего напали на центральный чум и убивали собравшихся, обычно безоружных мужчин. Именно проявляя коварную тактику и беспощадность к противникам, селькупам удалось победить и утвердиться на новой территории.

Такой сюжет (как фольклорный текст) крайне редок, и больше похож именно на историческую информацию, передаваемую устно в кругу селькупского населения Таза.

По данному тексту, поясняющему суть тактики Старика в Заячьей парке, (если оценивать его как развитие основного сюжетного действия), можно предположить о том, что у северных селькупов, вероятно, начинался процесс складывания военно-исторического цикла преданий с данным героем, который, однако, не получил в итоге ни серьёзного развития, ни широкого распространения (иначе он был бы зафиксирован в большем количестве образцов записей от разных исследователей).

Если допустить, что в случае со «Стариком в Заячьей парке» исследователи имеют дело именно с процессом фольклоризации реального события, то можно предположить, что рассказ об этом событии, случившемся, например, в период борьбы с ненцами, произвёл впечатление на слушателей и был неосознанно отобран ими как интересная и значимая [для подражания? или в большей степени для устрашения противника? и/или для поддержания храбрости и боевого духа самим селькупским населением?] история. Вероятно, данный сюжет, действительно, отражает тактику, применённую селькупам при освоении территории бассейна Таза: тактику коварной (партизанской) борьбы с превосходящим по численности и силе противником.

Возможно, этот сюжет (с)работал как оружие идеологической пропаганды, запугивая ненецкое (да и иное соседское) население. Помимо тазовских селькупов он был известен (записан) также у кетов (записан на Пакулихе и в Сургутихе) (Николаев, 1985, с. 37, 50; Дульзон, 1966 а, с. 13–15, 63–65, 79–81).

А. В. Головнёв (а также О. А. Казакевич – в некоторых статьях о селькупском фольклоре (например, Казакевич, 2001)) отмечают, что по текстам фольклорных произведений отчётливо видно, кто были союзниками селькупов в их борьбе с юраками (ненцами и энцами) за удержание ими новых территорий: «В рассказах тазовских селькупов в качестве союзников упоминаются кеты и эвенки. Среди первых особой известностью пользуется «кетто-остяк» Бальдино, способный шестом от черёмухи отбить град летящих стрел; среди вторых выделяются «сильные шаманы», камланием предreshившие исход войны» (Головнёв, 1995, с. 118).

Ещё один фольклорный текст, названный исследователем «Искоренение врагов» (сюжет о коварной жене, помогавшей врагам-ненцам), который использовал А. В. Головнёв для этноисторических реконструкций, добавляет деталей для характеристики селькупско-ненецкого противостояния. Однако подобный сюжет был широко известен селькупам на Оби: богатырь силой или обманом увозит жену, умыкнув (перехватив во время сватовства) её у другого богатыря; она ждёт, что первый её жених за ней вернется и потому, когда этот богатырь со своим войском приходит ночью к их жилищу, она предаёт своего мужа (не пытается его вовремя разбудить; зашивает его парку, чтобы он не смог её быстро надеть, прячет его кольчугу и т.п.); в итоге её муж погибает, но брат мужа наказывает её, посадив на кол (самый ранний сюжет из подобных, записанный в 1840-х гг. по-селькупски<sup>37</sup>).

Сюжеты, отобранные и проанализированные А. В. Головнёвым для характеристики исторических процессов у северных селькупов, помогают сформулировать ответы на важные в методологическом плане вопросы: сочинялись ли селькупскими фольклорные истории на злобу дня или шёл бесконечный в истории процесс распространения (миграции) и заимствования фольклорных мотивов?

Однозначного ответа такой вопрос не имеет, но можно сделать предположения: в случае со Стариком в Заячьей парке, возможно, реальные события, рассказанные с преувеличенными под-

---

<sup>37</sup> Castrén M. A., Lehtisalo T. Samojedische Volksdichtung // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 83. Helsinki, 1940; Castrén M. A., Lehtisalo T. Samojedische Sprachmaterialien // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 122. Helsinki, 1960. 462. [S. 3–261 – Castrén's ostjacksamojedische Wörterverzeichnis, Grammatik, Leid].

робностями, стали пересказываться многократно и приобретать черты именно фольклорного произведения, одновременно развиваясь и обрастая дополнительными деталями (однако подробности не прижились, в отличие от основной линии сюжета).

В случае с сюжетами 1) «О ссоре братьев из-за боевых перьев» и 2) «О коварной жене» следует признать, что ареал проживания северных селькупов (среднетазовской локальной группы) входит в зону распространения данных сюжетов, но общие контуры распространения их гораздо шире. Однако кровавые подробности второго сюжета и упоминание в качестве врагов главного героя не абстрактных «низовских богатырей», а конкретных юраков (ненцев) говорит о том, что наполнение деталями этих фольклорных текстов произошло именно под влиянием реальных исторических событий.

Таким образом, можно утверждать, что реальные события (например, конкретные боевые действия) дополняют и усиливают контекст фольклорного произведения, но сам сюжет (сюжетообразующий мотив) бывает известен, как правило, задолго до имеющих место реальных событий и распространен шире ареала их локализации.

*Исследования по выявлению этнографических деталей  
селькупской культуры в фольклорных текстах*

Направление «Фольклор и этнография» также активно развивалось на селькупском материале на протяжении практически всего XX в., начиная с исследований Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых. Для всех, кто работал в данном направлении, по умолчанию считалось (осознанно или нет), что фольклор – важный поставщик разнообразной этнографической информации. В подаче материала превалировал тематический подход, то есть, если в фольклорных текстах находилось что-либо, что могло проиллюстрировать обозначенную этнографическую тему, такой материал обязательно привлекался. При этом данные, полученные исследователями из фольклорных произведений, в текстах научных исследований подавались в совокупности с этнографической информацией (иногда в комбинациях). Такая подача материала воспринималась как

вполне допустимая. Более того, если этнографическая информация оказывалась сопоставимой с фольклорным материалом, это значительно добавляло вес данным, полученным в устных (не фольклорных) высказываниях информантов.

*1. Использование фольклора Г. Н. и Е. Д. Прокофьевыми.*

Г. Н. Прокофьев в 1920-х гг., и затем его ученица – Л. А. Варковицкая в 1941 г., собрали значительную коллекцию селькупских фольклорных текстов (хорошо атрибутированных, с оригиналом на селькупском языке). В сумме – более 100 ед. Однако до настоящего времени эти тексты в большинстве своем не опубликованы и не введены полноценно в научный оборот<sup>38</sup>. О рукописном архиве Г. Н. Прокофьева, хранящемся в МАЭ и фольклорных материалах, входящих в него см.: Казакевич (2010). О собрании североселькупского фольклора Л. А. Варковицкой см.: Кузнецова А. И., Хелимский Е. А. (1989); опись материалов этого уникального собрания (11 тетрадей), составленную А. И. Кузнецовой, см.: (Кузнецова, 2004, с. 337–340). В данной описи представлены сведения о 104 образцах селькупского фольклора).

Как пишет Л. В. Хомич, «работа по созданию письменности и учебных пособий задержала систематизацию этнографических и других материалов, которая началась лишь в предвоенные годы, а из-за гибели Г. Н. Прокофьева в осажденном Ленинграде (в январе 1942 г.) была продолжена Е. Д. Прокофьевой лишь в 1960-е гг.» (Хомич, 2002, с. 6).

Не будучи в массе своей опубликованным, тем не менее, в значительной степени собранный фольклорный материал был задействован Г. Н. и Е. Д. Прокофьевыми в их этнографических публикациях: из контекста фольклорных произведений ими восстанавливались, прежде всего, основные координаты и действующие персонажи мифологической картины мира селькупов. Также интересовали данных исследователей детали селькупского быта или их хозяйственные занятия, упоминаемые в фольклоре.

---

<sup>38</sup> Разбором архива Л. А. Варковицкой и дигитализацией этих материалов в 1990-е годы занимались А. И. Кузнецова, Е. А. Хелимский, О. А. Казакевич; в 2000-е гг. работа с фольклорными материалами Г. Н. Прокофьева и Л. А. Варковицкой (включая публикацию отдельных текстов из этого собрания) была сосредоточена в руках О. А. Казакевич.

В статье Г. Н. Прокофьева «Церемония оживления бубна у остяко-самоедов» (1930) напрямую цитаты из фольклорных текстов отсутствуют. С некоторой долей условности при этом можно считать фольклорными фразами ритуальные призывы-обращения к духам, или обязательные фразы-указания, обращённые к сородичам, которые шаманы высказывали во время подготовки к церемонии и в ходе её многодневного проведения.

Намного более интенсивно задействовала фольклор в своих этнографических публикациях Е. Д. Прокофьева. В статье «К вопросу о социальной организации селькупов» (1952) есть несколько мест, где она опирается на контекст фольклорных произведений. Так, например, характеризуя селькупский этикет, она пишет: «В фольклоре очень красочно даны картины таких встреч [гостей]. Своего соплеменника встречают с радостью: ему дают лучшую пищу, новые лучшие шубы на ночь. По фольклорным данным, женщину, нарушившую это правило, кормившую гостя *чаңальлэ* – «худшими кусками», муж убивал» (Прокофьева, 1952, с. 95), и далее следует описание традиций селькупского гостеприимства (однако конкретные фольклорные тексты не цитируются).

В целом, по ходу текста данной статьи Е. Д. Прокофьевой ещё во многих абзацах есть фразы: «по указаниям в фольклоре...», «в фольклоре упоминается...», «в фольклоре нет указаний...» и т.п. При этом несколько высказываний автора несут в себе элементы теоретического обобщения фольклорного материала. Так, например, ею было отмечено, что «в фольклоре предметы личного пользования мужчины и женщины возведены в символ...» (Прокофьева, 1952, с. 96); или, осматривая священный амбар на Тыму, в котором находилось антропоморфное изображение, Е. Д. Прокофьева идентифицировала это изображение (идола) как образ прародителя рода Кедровки – Ыя, и далее сделала следующее заключение: «Фигура Ыя играла большую роль в религиозных представлениях селькупов, являясь трансформацией излюбленного селькупского героя-богатыря в мифическое божество – сына бога Нума. *Анализ селькупского фольклора позволяет проследить эту трансформацию.* В данном случае важно, что один из родов фратрии вёл своё начало от героя-богатыря, сына бога Нума, считал его своим предком» (Прокофьева, 1952, с. 99–100).

Таким образом, уже в данной (одной из первых самостоятельных статей Е. Д. Прокофьевой) можно выявить своеобразную «технологию» написания ею научного этнографического текста, в котором практически нет разграничений на материал этнографический (сообщённый информантом в беседе с исследователем) и фольклорный (контекст фольклорных произведений). Устная информация и фольклор воспринимались как равнозначный по значимости материал, и в процессе написания статьи этот материал искусно и удачно комбинировался автором. Нельзя сказать, что сама Е. Д. Прокофьева не видела эту разницу; скорее всего, она считала допустимым именно такой подход и такую подачу материала как вполне научную и правильную.

В дальнейшем все последующие статьи, а из них, прежде всего, статьи: «Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов)» (1961), «Некоторые религиозные культы тазовских селькупов (1977), и особенно – «Старые представления селькупов о мире» (1976) – демонстрировали именно данный подход к подаче материала. Авторская манера вплетать в тексты своих научных статей фрагменты фольклорных произведений или пересказы сюжетов селькупского фольклора сделали стиль Е. Д. Прокофьевой особенным и моментально узнаваемым.

Минусом такой системы подачи материала является то обстоятельство (существенное для научной работы с представленной в данных статьях информацией), что оказывается крайне сложно, а порой практически невозможно выявить – на какой именно фольклорный текст опирается тот или иной образ или мифологическое положение традиционного мировоззрения селькупов. Данная сложность возникает, прежде всего, из-за отсутствия точных ссылок на фольклорные тексты<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Только тексты 7 сказок, записанных Прокофьевыми, были опубликованы целиком (по-русски, то есть без оригинала на селькупском языке): «Сыновья старика морского мыса», «Хозяйка огня», «Тыссия», «Кенгерселя», «Чанкэр», «Ича» (2 текста) (см.: «Сказки народов Севера» (1959); Легенды и мифы Севера (1985)); а также ещё 2 текста приведены целиком (не в пересказе): «Солнце и Нижняя Старуха делят Мужчину-Месяц», «Человек попал в мир умерших» (Прокофьева, 1976).

Так, в статье «Представления селькупских шаманов о мире» опознаётся наличие пересказов двух преданий: о непослушном Сыне Неба, который замерз, уйдя из дома без обуви (его след – это Млечный Путь на небе) и текст о небесной охоте юрака, селькупа и тунгуса за лосем (созвездие «Лось» – «Большая Медведица»). Вся остальная информация – это либо комментарии рассказчиков к рисункам, либо контексты фольклорных произведений, либо сами фольклорные произведения, оставшиеся не известными (например, материал о «матери пауков» очень похож на пересказ фольклорного текста, но до сего дня такой текст (сюжет) не выявлен в фольклорном собрании селькупов<sup>40</sup>).

Ещё больше фольклорных текстов было задействовано Е. Д. Прокофьевой в статье «Старые представления селькупов о мире» (1976). Так как автору [Н. Т.] пришлось работать с данной публикацией при создании словарных статей в энциклопедическом издании «Мифология селькупов» (2004), то коллегиально с соавторами было решено фактически каждый образ, описанный Е. Д. Прокофьевой в данной статье, условно считать как пересказ фольклорного произведения (таким образом, можно было бы предположить наличие неких текстов: «О землю держащей на весу Рыбе», «О борьбе Солнце-женщины и старухи Ылынта-кота из-за мужчины, ставшего потом Луной», «О лучах Солнца, дарующих жизнь новорожденному», несколько сюжетов, объясняющих Млечный Путь (след Нун Ия; Невод Ия, который он повесил на Полярную звезду для просушки (звезды – это застрявшая в неводе рыба чешуя), дым от костра Небесной старухи-матери), радугу (тень от лука Ия) и т.п. Всего приблизительно около 20 фольклорных сюжетов.

Поскольку вся, представленная в данной работе, информация ценнейшая в плане реконструкции традиционного мировоззрения селькупов, то, конечно, при работе с ней хотелось бы большей опоры на непосредственно фольклорные тексты, которые в массе своей остались «за кадром», создавая осязаемый и одновременно «виртуальный» бэкграунд данного исследования.

---

<sup>40</sup> Возможно, он присутствует в архивных материалах Г. Н. Прокофьева и пока целиком всё ещё не опубликован.

По оценке коллег-селькуповедов и исследователей традиционного мировоззрения сибирских этносов, Е. Д. Прокофьевой, безусловно, удалось в статье «Старые представления селькупов о мире» создать «непротиворечивое и исчерпывающее системное описание селькупской мифологии» (Казакевич, 2004, с. 61). На долгие годы данная работа была (а для некоторых исследователей и остаётся) самым информативным источником по воссозданию селькупской традиционной картины мира и традиционного мировоззрения.

*2. Опыт Г. И. Пелих по выявлению этнических компонентов в составе этногенеза селькупов и «привязыванию» этих компонентов к группам топонимов в Нарымском крае с опорой на данные фольклора.*

Г. И. Пелих предприняла попытку не просто реконструировать ход исторического процесса на фольклорном материале; она попыталась выявить компонентный состав селькупского этногенеза. В статье «Фольклор как средство расшифровки топонимов» (1965), имеющей буквально краеугольное значение для становления её метода «компонентного анализа этногенетических процессов», она предложила свой способ «привязывать» выявляемые ею этнические компоненты к группам топонимов (топоформантов), выделенных лингвистами (прежде всего, А. П. Дульзоном и Л. И. Калининой) на территории Томской области (Дульзон, 1950, с. 179; Дульзон, 1959, с. 93; Калинина, 1961, с. 191). Использовать для такой «привязки» Г. И. Пелих предложила именно фольклорный материал.

Способ «привязки» выглядел следующим образом: исходя из тезиса, что «селькупский фольклор отражает разные стадии развития общества и различные формы материальной культуры», Г. И. Пелих предлагала разделить фольклорные тексты по описаниям в них быта селькупов (Пелих, 1965, с. 66–67). Есть тексты, где герои сказок охотятся, ловят рыбу, заготавливают орехи и бересту, собирают ягоду (ссылка на 2 фольклорных текста «О русском брате» (публ. В. Пухначева) и «Храбрый мальчик» (публ. Н. Ф. Бабушкина и Я. Р. Кошелева)<sup>41</sup> – оба текста на русском языке

---

<sup>41</sup> Пухначев В. М. Сказки старого Тыма. – Новосибирск, 1972; Легенды голубых озёр / Сост.: Бабушкин Н. Ф., Кошелев Я. Р. – Томск, 1961. – 45 с.



ке без оригинала на селькупском; точная атрибуция отсутствует). Есть тексты, где герои-богатыри живут в «городах», укрепленных валами и частоколами, делают лодки на 60 гребцов, носят железные кольчуги, мечи и шлемы, передвигаются на богатырских конях с золотыми седлами и приносят духам жертву в виде золота (ссылка на тексты «Кат-ман-пуч»<sup>42</sup>, «Железный богатырь» (публ. В. Пухначева) – оба текста существуют только на русском языке).

Третий, выявляемый данным автором по текстам фольклора набор элементов материальной культуры, – комплекс мадет-куп / «лесных людей». Они живут под землей – в землянках с подземными ходами, берут воду из подземной реки – Ижим, их подземный богатырь Нарым живёт также на подземной реке, откуда выходит на Кеть, чтобы таскать воду в свои котлы (ссылка на текст «Тумадан и Ермак», записанный на р. Васюган (запись и публ. В. Величко<sup>43</sup>) – текст записан только на русском языке; запись от информанта К. Е. Могутаева (хант!) (98 л.), ю. Окунцы, р. Васюган, 1939 г.

Общий вывод – сказки связывают между собой определённый круг элементов материальной культуры. Данный вывод в целом не вызывает возражения, вопрос только в том, как интерпретировать выявляемые круги материальной культуры, и обязательно ли связывать их с разноэтничными компонентами, если в фольклорных текстах нет прямых указаний на этнонимы или другие признаки этнической идентификации. С равной долей вероятности подобные комплексы могут быть отражением разных социальных групп одной культуры, или они могут относиться к разным хронологическим слоям и т.п.

Г. И. Пелих предлагает первый комплекс связать с гидроформантом *-ка, -га*, и оценить его как самодийский (селькупский); второй, по мнению Г. И. Пелих, «является остатком древней малоизученной культуры, связанной... с древними этническими общностями Минусинской котловины (топонимы на *-дат, -сес*)» (ссылка

---

<sup>42</sup> Публикация Н. Кострова, со ссылкой, что текст был записан Н. П. Григоровским: Костров Н. А. Образцы народной литературы самоедов. – Томск, 1882. – С. 6–9.

<sup>43</sup> Васюганские легенды. Запись В. Величко // Сибирские огни. – 1941. – № 2. – С. 65–68; Ермак и Тумадан // Легенды голубых озёр / Сост.: Бабушкин Н. Ф., Кошелев Я. Р. – Томск, 1961. – С. 14–18.

на работу Л. Р. Кызласова (1960)). Третий комплекс (гидронимы на *-ым, -им* – «Нарым, Чулым, Тым, Сым, Казым, Назым, Салым, Кулым, Торсым, Пелым и т.д.») является одним из древнейших: «он выступает в топонимике Западной Сибири как субстрат, перекрываемый более поздними селькупскими, кетскими и хантыйскими топонимами... Вследствие их большой древности такие компоненты можно отнести к палеосибирскому слою на этой территории» (Пелих, 1965, с. 69). Таким образом, считает Г. И. Пелих, «с помощью фольклора оказывается возможным сопоставить древнейший, до сих пор ещё не расшифрованный слой западно-сибирских топонимов с определённым комплексом элементов материальной культуры» (Там же, с. 69).

Метод, который применила Г. И. Пелих, можно отнести к сравнительно-сопоставительному анализу (с точки зрения фольклористики её исследование было осуществлено в рамках направления «фольклор и этнография»), однако критерии для сопоставления выбраны автором были практически интуитивно, на основе эрудиции и личного ассоциативного ряда исследователя.

Наиболее уязвимым моментом данной методики (помимо произвольного сопоставления гидронимов из разных языков) является вопрос фольклорных источников. Сама Г. И. Пелих оценила состояние селькупской фольклористики на момент написания ею статьи (1965 год) следующим образом: «К сожалению, произведения селькупского фольклора не только мало изучены, но, в большинстве случаев, просто не известны исследователям. Многие из них опубликованы в литературной обработке, что отнюдь не повысило их ценность как исторических источников» (Там же, с. 66). Тем не менее, она решила проводить своё сопоставительное исследование.

В итоге, остаётся неясным: фольклор каких этносов был взят ею для анализа? Все записи – только на русском языке; информанты не указаны. При этом относительно текстов «Кат-ман-пуч» и «Храбрый мальчик» известно, что это записи Н. П. Григоровского, их оба можно опознать как селькупские (при этом Г. И. Пелих относит материальные объекты, упомянутые в этих двух текстах, к разным комплексам). Впервые текст «Кат-ман-пуч» был издан в 1882 г. Н. Костровым в сборнике «Образцы народной литерату-

ры самоедов», с указанием, что записан текст был «знатоком самоедского языка» Н. П. Григоровским и публикуется «в дословном переводе»<sup>44</sup>. Текст «Храбрый мальчик» (его русский перевод) буквально дословно совпадает с русским переводом текста «Итя» из «Азбуки сюсогой гулани» (1879) Н. П. Григоровского; в азбуке есть оригинал на селькупском языке<sup>45</sup>.

Сложнее обстоит дело с текстами В. М. Пухначева и В. А. Величко. Тексты В. М. Пухначева в сборнике «Сказки старого Тыма» (1972) не все опознаются как селькупские (некоторые из них представляются не просто литературной обработкой собирателя, но выглядят в большей степени как авторские сочинения; текст «Железный богатырь» попадает, как раз, в эту категорию)<sup>46</sup>. Текст «Ермак и Тумадан», где фигурирует подземный богатырь Нарым и два его брата, был записан на Васюгане (ю. Окунцы близ Айполово). В самом тексте упомянуты юрты Айполовы и Нарым, устье Кети и берега Оби. Текст был впервые опубликован В. А. Величко в 1941 г. в журнале «Сибирские огни»<sup>47</sup>. Данный текст записан от информанта К. Е. Могутаева (хант); однако сюжет не соотносится однозначно ни с хантыйской, ни с селькупской фольклорной традицией.

Таким образом, становится очевидным, что без точного этнически идентифицированного подбора фольклорных текстов (с обязательными атрибутивными данными – сведениями о месте записи и об информантах; а также без текстов на языке оригинала) проводить такие сопоставительные исследования крайне рискованно.

---

<sup>44</sup> Известно несколько фраз на селькупском языке из сказки «Кат-ман-пуч» (начало и конец), оставшиеся в архивных материалах Н. П. Григоровского (Helimski, 1983, с. 262–263), но они были опубликованы позже появления данной статьи Г. И. Пелих.

<sup>45</sup> В сборнике «Легенды голубых озер» сказка имеет следующий комментарий от составителей: «Записана неизвестным корреспондентом Г. Н. Потанина, хранится в архиве. Обработана Н. Ф. Бабушкиным и Я. Р. Кошелевым». См.: Легенды голубых озёр. – Томск, 1961. – С. 45.

<sup>46</sup> Подробнее о творчестве В. Пухначева см.: Никульков, 1980; Тучкова, 2004. С. 52–53.

<sup>47</sup> Васюганские легенды. Запись В. Величко // Сибирские огни. – 1941. – № 2. – С. 65–68. Перепубликация текста: Легенды голубых озёр. – Томск, 1961. – С. 14–18.

3. Сопоставительные исследования фольклорного материала селькупов и социально-исторических процессов в публикациях Г. И. Пелих

В 1956 году Г. И. Пелих (в соавторстве с Я. Р. Кошелевым) была написана и опубликована статья «Из прошлого нарымских селькупов», которая является типичным («классическим») по тематике и задачам для своего времени исследованием: данными авторами была произведена сопоставительная работа по соотношению фольклорного материала и социально-экономического состояния селькупского общества. В основу статьи лег фольклорный материал, собранный Г. И. Пелих во время её летних этнографических экспедиций 1951–1953 гг. в Нарымский край (Кошелев, Пелих, 1956, с. 206).

Авторами были отмечены многочисленные «пережитки старого родоплеменного строя, отразившиеся на многих сторонах их жизни и культуры селькупов, что нашло своё выражение и в их устном народном творчестве» (Там же, с. 207). Фольклорный материал «позволил выявить»: пережиточные формы материнского рода, следы группового брака в фольклоре, классификационную систему родства, характерную для родового строя, и одновременно, социально-имущественное расслоение населения в период, предшествующий установлению советской власти в Приобье.

Также были отмечены наличие в религиозных верованиях селькупов таких проявлений ранних форм религии как анимизм (вера в духов, среди которых наиболее часто упоминаемый в фольклоре добрый Лесной дух-женщина – Лешачка), а также тотемизм, выразившейся в культе медведя (в текстах отмечено почитание медведя как родственника человеку и существование запрета на употребление его мяса); кроме того, на р. Чижапке выявлен запрет есть лебедя, а кое-где особо почитали белку (положение подкреплено фольклорными текстами с упоминанием «белки с лямкой» – «собачки» Лесной женщины-духа) (Там же, с. 207–209).

Как яркое доказательство пережитков материнского рода – наличие в текстах селькупского фольклора героинь женщин-воительниц – «богатырш» (*Тягса-Марга* на Кети и Царевна *Амдель-кокнем* на Тыму). Этот образ (и его «довольно широкое бытование») подтверждает высокое и независимое положение женщины в жиз-

ни селькупского общества и в фольклоре (Там же, с. 213). «Причина “свободного и почётного положения женщины” объясняется не только тем, что у селькупов Нарыма продолжали сохраняться остатки старого родового быта, продолжали действовать обычаи, “становившиеся ещё в то время, когда женщина была большой силой в кланах (родах), да и везде”<sup>48</sup>. Положение женщины определялось и той ролью, которую она играла в процессе производства» (Там же, с. 213). Фольклор селькупов показывает, что женщины участвовали в производственном процессе (охоте и рыболовстве) наравне с мужчинами.

Социально-имущественное расслоение по данным фольклора выявляется на основе упоминаний в текстах сказок и преданий противопоставления князцов и остальных людей, или богатыря и «его работника» (стрелявшего по приказу хозяина-богатыря в гром). Авторы отмечают наличие, как минимум, трёх социально неравных групп населения: князцов, ясачных людей и их холопов. Последние являлись «эксплуатируемым населением», «туземной беднотой», и «только советская власть положила конец разорению, нищете и кабале народов Нарыма» (Там же, с. 216).

Такой подход к фольклорному материалу, когда по одному фольклорному образу, представленному нередко в слабо атрибутированных и единичных текстах, делаются далеко идущие и широкомасштабные выводы, а также смело переплетаются далекие эпохи и современность (в данном случае, родовой строй и советские преобразования) в дальнейшем стал характерной чертой исследований Г. И. Пелих. Однако в целом, несмотря на идеологический подтекст и социальный заказ, данное исследование вполне укладывается в русло этнофольклористики.

\*\*\*

**Выводы по первой главе.** В ходе проведенного исследования были рассмотрены как различные методологические подходы к работе с фольклорным материалом, так и конкретные методы исследований. Было выявлено, что они менялись исторически в связи с изменениями научных парадигм в гуманитарных (прежде всего, исторических и филологических) науках.

---

<sup>48</sup> Энгельс, 1937, с. 64; Цит. по: Кошелев, Пелих, 1956, с. 213.

Представители исторической и этнографической науки никогда не оспаривали функцию фольклора быть носителем исторической и этнографической информации. На протяжении XIX–XX вв. отношение к фольклорному материалу всегда было как к ценному историческому и этнографическому источнику, потенциально имеющему высокую степень содержания исторических и этнографических сведений.

Исследователи, работающие с фольклорным материалом в направлении «конкретного историзма», выявили, что наиболее результативной является опора на тексты исторических преданий, так как именно этот фольклорный жанр обладает, во-первых, наибольшей степенью насыщенности конкретной исторической информацией, во-вторых, историческая информация в произведениях такого рода наименее «обработана» художественным способом (что весьма важно для исторических реконструкций).

Опыт работы исследователей, привлекавших фольклорный материал сибирских этносов (хакасский, алтайский, кетский и др.), показывает высокую результативность этого метода: исследователям по текстам фольклорных произведений удавалось охарактеризовать территорию формирования этноса (например, выявить её ландшафтные особенности или иные природно-географические черты); этнические компоненты, из которых складывался этнос; разделения и ответвления родовых групп друг от друга; этнонимы прошлого (в некоторых случаях с народной этимологией этнонимов, родовых названий), этнонимы соседей и врагов.

Кроме того, как вполне успешные (хотя не бесспорные), можно оценить попытки исследователей идентифицировать фольклорных героев и некоторых исторических личностей: вождей племён, основателей родов (то есть лиц, от которых род (патронимия) ведёт своё происхождение), ярких военных предводителей (как, например, герой нганасанских преданий Тими-хоти – «Сломанный зуб», возглавивший в XVII в. нганасан в их стычках с ненцами).

Метод, которым обычно пользуются исследователи, работая в области «конкретного историзма» – сравнительно-сопоставительный: данные фольклора о каком-либо событии напрямую сопоставляются с известными по документам историческими фактами; персонажи фольклорных текстов – с исторически-

ми личностями, выявленными также по документальным источникам; сведения о родовых группах и племенах – с историческими данными об этих группах; упоминаемые в фольклорных текстах этнонимы – с подобными этнонимами, известными из этнографических записей и публикаций, и т.п.

*Исследовательское направление «Фольклор и этнография»* (этнофольклористика), также демонстрирует высокий уровень эффективности в работе с фольклорным материалом при проведении этноисторических исследований. Основной метод, которым добывается этнокультурная информация из фольклорных текстов, также сравнительно-сопоставительный. Кроме того, активно используется метод контекстного анализа, так как исследователи, работающие в данном направлении, интересуются, прежде всего, контекстом фольклорных произведений, на фоне которого разворачиваются сюжетные действия.

Этнофольклористика позволяет реконструировать социальную стратификацию этноса, элементы его политического устройства, традиции и семейные нравы, черты бытовой культуры, а также хозяйственные занятия носителей исследуемой фольклорной традиции.

*Компаративная фольклористика* как особое исследовательское направление, сравнивающее схожие мотивы и сюжеты в разных этнических фольклорных традициях, всегда играло важнейшую роль в области изучения фольклорных текстов. При этом, «каждая научная теория и школа применяла свою методiku, основанную на характерных для неё представлениях о природе и специфике фольклора и понимании задач научного сравнения»<sup>49</sup>.

В период превалирования в отечественной науке сравнительно-типологического подхода к изучению фольклора, давшего значительные результаты для понимания сути фольклорного процесса (в частности, осознания его стадийности), этноисторические исследования находились, как правило, за рамками исследований фольклористов.

---

<sup>49</sup> Путилов Б. Н. Методологические вопросы сравнительно-исторического изучения фольклора. // [download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14](http://download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14). С. 55.

С зарождением в конце XX – начале XXI вв. фактически нового научного направления, актуального и для филологических (фольклористических) исследований и для исторических (этнологических) – «сравнительных исследований распространения фольклорно-мифологических мотивов») – вопрос реконструкции этноисторических процессов вышел на передний план.

Один из важнейших выводов, полученных в ходе исследования ареального распространения мотивов, был сформулирован следующий: сходство фольклорных мотивов у разных народов и на разных континентах можно объяснять именно миграциями, то есть распространение мотивов напрямую связано с путями миграций отдельных групп людей (популяций). При этом сторонники данного метода (В. В. Напольских, Ю. Е. Берёзкин) большое значение уделяют контактному распространению мотивов, а также отнюдь не отрицают возможность типологического сходства или случайного параллелизма.

Проблема датировки событий, отражённых в фольклорных текстах, а также иных данных, в том числе, контекстной информации, содержащейся в ткани фольклорных произведений, не решена до настоящего времени: существует несколько методов датирования фольклорного материала (исходя из разных теоретических подходов к фольклорному тексту), но все они не дают однозначный и точный результат.

*На селькупском фольклорном материале* были проведены исследования как в направлении «конкретного историзма», так и в области этнофольклористики.

В рамках первого направления было выявлено, что в фольклорном творчестве селькупов имел место жанр исторических преданий, но популярным и широко распространённым (на фоне жанра сказки или богатырской песни (в прошлом)), он не был. С начала XIX века (с записей А. П. Степанова (полковника Маслова)) были известны два исторических предания – о даровании Богом еды (благополучия) новопоселенцам на р. Таз и о Старике в Заячьей парке. Фактически именно ими и ограничивается круг надёжно зафиксированных исторических преданий.

П. И. Третьяков и (особенно) А. Ф. Плотников широко использовали термин «предания инородцев» для изложения данных, по-



лученных ими от информантов, и в итоге они в своих публикациях привели значительную сумму сведений исторического характера, но всё это – записи «устной истории», но не фольклорные тексты.

Этнолог А. В. Головнёв привлёк к своим этноисторическим исследованиям значительный объём фольклорных текстов северных селькупов (сказки и исторические предания). Им было установлено, что крупные военно-политические события (судьбоносные битвы, такие как поражение на Оби от хантыйско-русской коалиции или победа на р. Тольке в Кэли Мач) в фольклоре селькупов **не** отражены. Однако сам факт борьбы с ненцами – народом *келэк тамдыр* (боевые столкновения партизанского типа), проживавшими на осваиваемой селькупам территории Таза, имеет фольклорное подтверждение. Самый характерный фольклорный пример этой борьбы – сюжет о Старике в Заячьей парке. Данный сюжет, записанный неоднократно (не только А. В. Головнёвым, но и другими исследователями, начиная с публикации А. П. Степанова), вероятно, говорит о процессе фольклоризации одного или нескольких событийных рассказов (при условии, что в других ареалах Западной или Восточной Сибири, или на иных континентах этот сюжет не известен<sup>50</sup>).

*Этнофольклористические исследования с привлечением селькупского фольклорного материала*, проводимые Г. Н. и Е. Д. Прокофьевыми, показали высокую степень результативности. Г. Н. Прокофьевым был собран большой объём селькупского фольклора на среднетазовском и байшенском (туруханском) диалектах селькупского языка; соответственно этот материал характеризует фольклорное наследие северных селькупов. Е. Д. Прокофьевой, имевшей возможность работать с этим архивным собранием, удалось задействовать этот материал в своих этнографических публикациях. Особенно удачными были опыты по привлечению фольклорных сведений для реконструкции мифологической картины мира северных селькупов.

Г. И. Пелих была осуществлена попытка выявить компонентный состав селькупского этногенеза с одной стороны, с опорой на фольклорный материал и на гидронимический – с другой стороны,

---

<sup>50</sup> В каталоге Ю. Е. Берёзкина этот сюжет не учтён, так как оценен им как «квази-исторический» (из переписки с Ю. Е. Берёзкинским).

однако из-за отсутствия на момент исследования в её распоряжении репрезентативной и верифицированной источниковой базы (атрибутированных фольклорных текстов на селькупском языке) выводы автора выглядят спорными. Кроме того, Г. И. Пелих проводились также корреляционные исследования фольклорного материала селькупов и социально-исторических процессов: автор пыталась выявить следы материнского рода, группового брака, классификационную систему родства, социально-имущественное расслоение селькупского общества. Контекст некоторых фольклорных произведений позволил Г. И. Пелих сделать некоторые выводы по данным аспектам.

Таким образом, в ходе проведённого исследования автором были рассмотрены различные методологические подходы к этноисторическим исследованиям, проводимым на фольклорном материале, и произведена оценка их результативности; в том числе был оценен опыт привлечения фольклорного материала к решению этноисторических вопросов и описанию различных аспектов культуры народов Сибири. Было выявлено, что, несмотря на сложность работы с фольклором как источником исторической и этнокультурной информации, тем не менее, различные методологические подходы демонстрируют достаточно высокую степень эффективности в получении исторически значимых выводов. Однако точность и однозначность этих выводов, как правило, всегда остается под вопросом.

---

## Глава 2

# ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП СЕЛЬКУПОВ В КОНТЕКСТЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Период этнографического обследования селькупов охватывает уже более трёх столетий. В рамках этого периода можно выделить закономерный этап накопления знаний о них (до середины XX в.) и этап аналитического осмысления их этнической истории с точки зрения разных научных дисциплин: археологии, лингвистики, антропологии и этнографии. Однако с самых первых исследовательских шагов была заложена проблема «смешивания» данных о культуре этноса (для XVII–XIX вв. сведения о селькупках шли в совокупности с данными об угорском населении или енисейскоязычном), позднее – данные, полученные от различных локальных групп селькупов, соединялись вместе, чтобы создать единый «образ» культуры селькупов.

Следует подчеркнуть, что если лингвисты – всегда стремились отделить говоры и диалекты селькупского языка друг от друга и описывали каждый диалект отдельно, принципиально не смешивая данные, полученные из одного диалектного подразделения селькупов, с данными от всех других групп, то в этнографии, напротив, на протяжении многих лет устойчивым было стремление авторов-исследователей сделать, прежде всего, общее описание селькупской культуры (Прокофьева, 1956; Пелих, 1972, 1981; Васильев, 1994, 1998 и др.). Акцентировались именно общие моменты, которые сближают все селькупские группы между собой, тогда как локальная разница учитывалась (нельзя сказать, что её игнори-

ровали), но она не была в фокусе исследовательских интересов<sup>51</sup> при создании этнографических очерков о селькупах.

Так, З. П. Соколова в работе «К проблеме этногенеза обских угров и селькупов» (1980), отметила, что селькупы состоят из двух групп – северных и южных, но «исследователи, описывая селькупов, считают их происхождение и культуру едиными» (Соколова, 1980, с. 90).

В связи с многолетним превалированием данной тенденции в селькуповедении к настоящему времени сложилась ситуация, когда приходится постоянно сталкиваться с проблемой дифференциации этнографических данных. Исследователи не могут точно сказать, какова была этнографическая (только этнографическая! – без данных лингвистики, антропологии и других смежных наук) специфика, например, кетских селькупов или селькупов «верхне-обских» (подробнее об этом см. ниже). Исключение составляют лишь дескриптивные исследования северных селькупов: данные о них обычно собирались этнографами автономно от данных всех иных групп и подгрупп селькупов, также, как правило, автономно они и публиковались (Прокофьев, 1928; Островских, 1931; Хомич, Ириков, Аюпова, 2002).

В силу задач данного исследования представляется важным обобщить данные (как в плане истории изучения, так и в плане оценки собранного исследователями материала) относительно разных (по возможности – всех) подгрупп селькупов: выявить, что и кем из исследователей было собрано, насколько обеспечена этнографическим материалом та или иная группа. Именно по этим позициям будут формулироваться выводы при подведении итогов разделов.

В самом начале процесса сбора материала для данной главы, стало ясно, что наличие сведений, собранных в XVII–XIX в. нередко упоминается в работах XX в., но сам этот уникальный материал «ранних» авторов практически не является учтённым в публикациях этнографов последующих лет. Однако именно эти

---

<sup>51</sup> Можно отметить всего несколько работ с акцентом на локальной специфике разных групп среднеобских селькупов: М. Б. Шатилов «Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района» (1927), Е. Н. Орлова «Население по рекам Кети и Тыму, его состав, хозяйство и быт» (1928).

авторы имели дело с культурой, которая ещё не была подвержена процессам аккультурации, и именно из этих материалов можно получить сведения о локализации групп селькупов в прошедшие три столетия. В связи с этим (в целях достижения задач данного исследования) представляется важным рассмотреть, какой этнографический материал «ранние» авторы собрали о группах селькупов. Принципиальным моментом при написании раздела 2.1. было не цитировать публикации XX в., а работать с опубликованным материалом исследователей XVII–XIX вв. как с источниками.

## **2.1. Источники о локальных группах селькупов XVII–XIX вв.**

Селькупы расселены достаточно широко в пространстве Западной Сибири – в бассейне нескольких крупных рек, являющихся притоками Оби и Енисея, а также в бассейне р. Таз, впадающей в Северный Ледовитый океан. Эта местность всегда (даже в наши дни) является достаточно труднодоступной и слабозаселенной. Именно эти два фактора сыграли ведущую роль в том, что информация об этом народе накапливалась весьма медленно и по крупицам.

### ***Селькупы Приобья в трудах исследователей XVII–XIX вв.***

#### *Первые письменные свидетельства XVII века.*

1. Материалы Н. Г. Спафария. Фактически первым подробным и обстоятельным описанием населения Оби, которое уверенно можно соотнести именно с селькупским населением, принадлежит Н. Г. Спафарию<sup>52</sup>. Данный автор, направляясь в 1675 г. с посоль-

---

<sup>52</sup> Спафарий Николай Гаврилович (Милеску Николае Спэтарул) (1636–1708) – дипломат, писатель. Родился в Молдавии, но его предки вели своё происхождение из Греции. Милеску – фамильное прозвище по названию поместья, которым он владел в Молдавии. Получил образование в Константинополе и в Италии. Владел языками: итальянским, латинским, древне- и новогреческим, арабским, турецким. Начал служить в Москве при царе Алексее Михайловиче в качестве переводчика Посольского приказа, был одним из учителей царевича Петра I. В 1675 г. был назначен главой русского посольства в Китай; в Москву посольство возвратилось в начале 1678 г.

ством в Китай, проехал по Оби от Тобольска до Нарыма, и далее – по Кети до Маковского острога. Им были перечислены фактически все населённые пункты, существовавшие в тот момент на речных побережьях, мимо которых он проплывал, причём, с указанием расстояний (в вёрстах) между поселениями или географическими объектами, например, «...Да на правой стороне реки Кети старая Кецкая лука, от юртов Коравандиных 7 вёрст...» (Спафарий, 1997, с. 241). Кроме того, им сообщалось, за кем числятся реки и озёра, яры и лесные массивы, кто в них промышляет и что именно добывают, например: «На правой стороне Кети река Пыгма, от озера 27 вёрст: а та река Пыгма словет для того, что живал на ней остяк Пыгма, а ныне за остяцким же князем за Максимком. А по ней промышляют соболи, и лисицы, наипаче все бобры самые добрые, черные...»; или «На левой стороне Кети река Сочюр, а та река Сочюр вытекла из Маковского волока из болот. А величиною та река Сочюр с Кеть реку. А на ней остяцкие юрты остяка Июйка, зимняя и летняя. А по ней тот остяк промышляет соболи, и бобры добрые, и лисицы, и иной многий зверь...» (Там же, с. 251).

Перечень приведённой конкретной информации о географических объектах на Кети, завершается небольшим обобщающим очерком об остяках со следующей вводной фразой: «Но про реку Кеть довольно, а ныне про остяков напишем». Очерк с полным правом можно назвать этнографическим, так как в нём приводится характер занятий местного населения, особенности его питания, описываются средства передвижения, одежда. Согласно данным Н. Спафария, основным промыслом жителей Приобья являлось рыболовство: «...се есть рыбады, потому что все остяки ловят рыбу всякую множество много...». Рыбу ели сырой, вареной и сушёной, совсем не употребляли соли и хлеба. «Опричь рыбы» ели ещё «корень белой, сусак, которой они летом собирают в запас, сушат, и зимою едят». Рыболовный промысел обеспечивал население не только пищей, но и одеждой: «...из рыбьей кожи шили обувь, головные уборы, рубахи» (Там же, с. 255).

Зоркий взгляд дипломата-разведчика не оставил без внимания тот факт, что передвигаются они по воде в легких деревянных лодках, в которых «сидят по 5 и по 6 человек и больше... а всегда при них луки и стрелы есть, всегда готовы к бою...». О семейных

отношениях остяков было замечено, что «...жён у них множество, сколько хотят, столько и держат» (Там же, с. 254–255).

Можно сказать, что Н. Спафарий первым обрисовал ареал обитания «остяцкого» населения (хантов, среднеобских и кетских селькупов), очертив следующие границы: «А жилище их начинается от Иртыша и до устья реки Иртыша, где впадает в Обь, и потом по Обе на низ до Березова и до Окианского моря и вверх по Обе реке до Томского города, также и по Кете реке до вершины ея» (Там же, с. 254–255).

Вместе с тем, он впервые дал языковую привязку этого населения по рекам проживания и отметил у «единого», как он считал, народа наличие двух разных языков: «Только и у них хотя и един народ и вера одна, однакожде языки у них живут разные, насилу друг друга выразумуют» (Там же, с. 255). Кроме того, им были записаны основные этнонимы: «Сами себя именуют своим языком, которые по Обе живут и по Иртышу, *кандаях*, а Нарымские и Кецкие именуют же себя *чугулы*» (Там же, с. 254). Запись этнонима *чугулы*, приведённая в описании путешествия Н. Спафария, является первой и самой ранней из дошедших до нас фиксацией этого этнонима, бытующего в несколько изменённом виде (в форме *čityl'(-qip /-qula)*) до настоящего времени.

И это – самое первое упоминание этнонима – задаёт исследователям сразу массу вопросов. Никогда позднее *чугулы* на Кети отмечены не были. Если соотносить данный этноним с *чумылкупами* (*чумылгула*), то ареал их обитания стабильно фиксировался с XIX в. только в бассейнах Тыма, среднего Васюгана, Парабели и по Оби, между устьями этих рек. По умолчанию (между исследователями) считается, что Н. Спафарий экстраполировал эндоэтноним обских селькупов на селькупов р. Кети.

Небольшой по объёму очерк Н. Спафария об остяках является на сегодняшний день первым этнографическим описанием культуры селькупского населения, но (и важно помнить, исходя из задач данного исследования источников), вместе с тем, это описание является презентацией культуры, прежде всего, селькупов р. Кети (и, увы, с возможной комбинацией с данными о хантах, проживавших в тот период рядом (ниже) по р. Оби).

К сожалению, все известные материалы XVII в. (помимо материалов Н. Спафария, в этом ряду следует отметить лаконичные сведения С. Есипова, С. Ремезова) нельзя назвать в полной мере научными описаниями, слишком отрывочный и противоречивый характер они носили. Отличительной чертой всех ранних сведений о населении Средней Оби и её притоков является отсутствие у исследователей чёткой дифференциации его по этническому и языковому признакам. Несмотря на ряд явных особенностей, которые проявлялись у того или иного народа в очерченном регионе, авторы этих свидетельств предпочитали говорить об «остяках» вообще. При этом отмечалось в основном то общее, что бросалось в глаза: основа питания – рыба, одежда – из рыбьих кож. Последний момент стоит подчеркнуть особо: практически у всех авторов, кто в той или иной мере описывал население Приобья в XVII веке упоминался факт ношения остяками одежды из рыбьих кож – деталь, которая исследователями XVIII–XIX вв. уже не упоминалась.

*О расселении селькупов в Приобье  
по топонимическим данным Г.-Ф. Миллера*

Качественный этап в развитии знаний о народах Сибири вообще, и в том числе о селькупах, связан с именем Герарда Миллера, его вкладом в становление лингвистических и этноисторических исследований в России. Он в полной мере применил свои лингвистические познания, отвечающие требованиям научного подхода XVIII в. в области сравнения языков, к населению Оби. Основываясь на сравнительном анализе языков народов обского бассейна, территорию которых он обследовал в 1740 г., историк выделил нарымских селькупов в отдельную группу среди других народов Сибири, отличную от хантов и кетов, по одному лишь «сходству их житья и промыслов остяками называвшихся». При этом, с сожалением следует отметить, что Миллер, отдавая дань традиции, называл обских (нарымских) селькупов также остяками: «Я следую здесь общему обыкновению, – писал он, – по которому с давних времен под наименованием остяков разумеются различные народы, которые хотя и говорят на разных языках, но сходны между собой образом жизни» (Миллер, 1999, с. 295). Тем



самым, важный для науки результат его собственных лингвистических изысканий не нашел отражение в его капитальном труде по истории Сибири. Миллер ограничился тем, что констатировал языковое отличие сургутских, тобольских и березовских остяков от остяков Томского и Нарымского уездов, и подчеркнул сходство последних с самоедами (Там же, с. 184–185).

В рамках своих этнолингвистических исследований Миллер проводил целенаправленный сбор этнонимов населения Сибири, в том числе и среди уральских народов. В различных рукописных материалах Миллера были отмечены несколько раз этнонимы, соотносимые с разными группами селькупов. Он впервые собрал подробные материалы по этнонимии населения Оби, в которых нарымские остяки значатся под именем *Dshumul-Kup*, *Dshumul-Kula* (Хелимский, 2005 а, с. 31–32); селькупы (Кеть) – *Tangi-kula*, т.е. низовые люди; для северных селькупов – *Schöselgub* (Хелимский, 2005 б, с. 31–32, 19–46).

Таблица 2

Этнонимы для народов Среднего Приобья,  
записанные Г. Ф. Миллером<sup>53</sup>

"Die Narymischen Ostiaken nennen sich <b>Dshumul-kup</b> ( <b>kup</b> ist Mensch) Dshumul-kula (kula Leute)
<b>Tangyl-kula</b> sind die Surgutischen Ostiaken Die unteren Leute
<b>Tül-kup</b> ein Tatar
<b>Tschulum-kü-kula</b> sind die Tschulymer Tataren Tschulym-Flußer Leute
<b>Guéllom-kup</b> ein Tunguße

Несмотря на масштабность исследований Г. Миллера и на его новаторские подходы в изучении ряда вопросов истории и культуры населения Приобья, его полевые материалы ещё долгое время не были широко известны научному миру (в основном они стали публиковаться только в конце XX в.). Таким образом, в научной и общественной литературе (вплоть до середины XIX в.) продолжа-

<sup>53</sup> Перечень составлен Е. А. Хелимским, см.: Хелимский, 2005, с. 19–40.

ли фигурировать обобщенные данные об «остяках» Средней Оби, а история и культура нарымских селькупов находилась практически вне поля зрения исследователей.

Источниками, где представлены материалы Г.-Ф. Миллера о расселении нарымских и кетских остяков, послужили его путевые записки: «Путешествие по воде вниз по Томи и Оби от Томска до Нарыма. 1740 г.», «Описание реки Кети от устья вверх против течения до Маковского острога по собранным устным сообщениям», «Путешествие по воде вниз по реке Оби от Нарыма до Сургута. 1740 г.», «Известия о реке Вах и дорога на Пур, Таз и через Елогуй на Енисей из русских и остяцких устных рассказов», опубликованные А.Х. Элртом в 1996 г.<sup>54</sup> О локализации в этот период селькупоязычного населения в средней части Среднего Приобья можно судить по названиям населённых пунктов и гидронимов, приведённых в его записях.

Из путевого дневника учёного следует, что 24 мая 1740 г. он выехал из Томска по р. Томи. 26 мая, водное судно, на котором путешествовал Миллер, вышло в Обь. 28 мая он прибыл в д. Молчаново (Лаврова). В Молчаново была сделана важная запись, открывающая завесу над тем, как именно Г.-Ф. Миллер получал свои данные, какова была его методика сбора информации: «Сюда прибыли с восходом солнца и стояли приблизительно два часа, так как должны были взять здесь остяцкого толмача, а также послали вперёд на реку Чулым с поручением разыскать остяков, которые могли бы дать сведения о местностях по нему» (Миллер, 1996, с. 178). Таким образом, становится ясным, что Миллером были задействованы как толмачи-переводчики, которых он периодически

---

<sup>54</sup> Миллер Г.-Ф. Путешествие по воде вниз по Томи и Оби от Томска до Нарыма. 1740 г. // Сибирь XVIII в. в путевых описаниях Г. Ф. Миллера / Сост. А. Х. Элрт. – Новосибирск, 1996. – С. 172–186; Миллер Г.-Ф. Описание реки Кети от устья вверх против течения до Маковского острога по собранным устным сообщениям // Сибирь XVIII в. в путевых описаниях Г. Ф. Миллера / Сост. А. Х. Элрт. – Новосибирск, 1996. – С. 187–191; Миллер Г.-Ф. Путешествие по воде вниз по реке Оби от Нарыма до Сургута. 1996. С. 192–208; Миллер Г.-Ф. Известия о реке Вах и дорогах на Пур, Таз и через Елогуй на Енисей из русских и остяцких устных рассказов // Сибирь XVIII в. в путевых описаниях Г. Ф. Миллера / Сост. А. Х. Элрт. – Новосибирск, 1996. – С. 209–212.

менял, так и посыльные-разведчики, собиравшие к его приезду в назначенный населённый пункт необходимую ему информацию.

29 мая Миллер достиг Колпашево (дер. Колпашникова) и проехал верхнее Тогурское устье Кети – *Tarin-ang*. 1 июня он проехал с. Парабельское и в 4 часа дня прибыл в Нарым, где пробыл до 12 июня 1740 г.

13 июня он проехал с. Каргасокское; 14 июня – миновал устье Тыма и в ночь с 14 на 15 июня выехал за пределы Нарымского уезда, переместившись в Лумпокольскую волость Сургутского уезда (Там же, с. 199).

Таким образом, Г.-Ф. Миллер пересёк среднюю часть Среднего Приобья (Томский и Нарымский уезды) за 23 дня. Ни на одном из обских притоков он лично не был, лишь собрал об этих реках и о населении, там проживающем, устные сведения.

Двигаясь по Оби сверху вниз, Миллер отметил следующие основные обские притоки с указанием названия на языке нарымских или кетских остяков (см. Приложение А, 5):

Река Шегарка, «...по татарски *Ter-ssu*, по-остяцки *Tagar*, также *Tjagar* или *Tsjagar*» (Там же, с. 176).

Река Чулым, по-остяцки – *Dschulüm* (Там же, с. 178).

Река Чая, по-остяцки – *Saiä-ki*, её верхний рукав по-остяцки называется *Mergedsche* (Там же, с. 181). Истоки Чаи – *Paraby-ki* [Парбига] и *Ime-ki / Iwe* [Икса (Евга)].

Реку Бакчар – приток Парбиги, Миллер упоминает под названием *Музур* (Там же, с. 181).

Кеть, по-остяцки – *Köt* (Там же, с. 187). Каждое из трёх устьев Кети имеет своё название: верхнее тогурское устье Кети – *Tarin-ang*, среднее устье Кети – *Köten-ang*, нижнее устье Кети – *Schümdenak* (Там же, с. 181, 183, 185).

Парабель, по-остяцки – *Küöngo*. Впадает в Обь двумя устьями. На широте села Парабельского Парабель сообщается с Обью протокой *Kahe* (Там же, с. 193).

Васюган на языке нарымских остяков называется *Uarga-ki*, что означает «большая река» (Там же, с. 195). Верхнее устье Васюгана именуется *Madschilkin-ak* по высокой местности *Madschi* (или *Guarbehok / Guarbesok*), простирающейся до этого рукава (Там же, с. 195).

Г.-Ф. Миллер приводит также название Васюгана на языке васюганских остяков: *Jogon* или *Jogan*, что означает реку вообще, или же *Ülle-jogon*, то есть «большая река» (Там же, с. 196).

Тым, по-остяцки – *Kasi-* или *Chasil-ki*. Впадает в Обь тремя устьями: верхнее устье, по-остяцки *Lamke*, среднее устье – *Chasil-kin-ak*, нижнее устье – *Tagil-kin-ak* (Там же, с. 198).

Миллер предполагал, что название *Тым*, бытующее у русского населения, взято из языка сургутских остяков, называющих эту реку *Тым-jogon*. Кроме того, он приводит её название в обозначении остяков р. Сым, которые называли её *Keeng-ses* (Там же, с. 198).

Название основной реки региона – Оби – на языке нарымских остяков приведено лишь относительно участка, прилегающего к устью Тыма: «Немного ниже протоки *Karga* Обь разделяется на два рукава. Правый называется Большая Обь *Uarga-Cholt*, левый – Малая Обь, по-остяцки *Küba-Cholt*» (Там же, с. 198). Однако в Путевом дневнике «Путешествие по воде вниз по Томи и Оби от Томска до Нарыма» есть упоминание, что остяки Малой Чурубаровской волости, в частности жители юрт Тайзаковых на Оби, называли Обь *Iju* (Там же, с. 180).

Согласно сведениям Г. Миллера, южная (верхняя) граница расселения селькупоязычного населения по Оби, судя, в основном, по собранным им данным топонимики, начиналась в Томском уезде: первым остяцким населённым пунктом им названы юрты Пургины (*Anbar-jet*) Шепецкой волости, расположенные на Оби ниже русской д. Жуковой, но выше устья Чулыма (Там же, с. 177).

Нижняя граница расселения находилась около Вескова яра – *wes-madschi* – возвышенного обрывистого обского берега: последним (как отметил их сам Миллер) на Обиостяцким (селькупским) населённым пунктом были юрты *Kolgail-et* (Там же, с. 178). Тым был заселен селькупами от его устья вверх по течению до рч. *Guarbi-ki*: «Дальнейшие верхние местности реки посещаются лишь ради охоты» (Там же, с. 198). При этом Миллер отметил остяков Тымской волости на Вахе и на Тазу. О селькупском и хантыйском населении Ваха Миллер писал так: «На р. Вах от устья и на впадающих в Вах реках и речках до р. *Kul-jogon* включительно живут остяки, которые относятся к Лумпокольской волости на реке Оби, но имеют особого князца». Однако начиная от речки

Kul-jogon досюда [то есть до р. Kam-sês ] живут по Ваху остяки Тымской волости, «которые, как и остяки, живущие по Тазу, *говорят на одном языке с нарымскими остяками*. А далее вверх Вах не заселен» (Там же, с. 210, 211).

О населении Васюгана Миллер пишет следующее: «...живущие собственно на Васюгане остяки, которые хоть и относятся также к Нарыму, однако в языке отличны от нарымских остяков, поскольку говорят на сургутском языке» (Там же, с. 195). Таким образом, по его топонимическим данным получается, что там проживали лишь угрозязычные ханты (выше устья Нюрольки Миллер упоминает только хантыйские гидронимы с формантом *-jogon* или *-jige / -ige*).

Что касается присутствия селькупов на р. Васюган, то материалы Миллера, казалось бы, говорят о расселении там в первой половине XVIII в. только хантов трёх родовых групп, разделённых между двумя административными инородческими волостями: «Остяки, живущие по Васюгану до рч. Nukkus-pokton-jogon, включаются в Ларьятскую волость, относящуюся к Нарыму, и называют свой род Tagai-murui-jach или Tagai-jach-murui, где слово *jach* обозначает люди, а *murui* – род... Остяки, живущие от рч. Iaring-jach-jogon до рч. Nikpaln-jogon, называют себя Iaring-jach-murui... Далее вверх по Васюгану до слияния речек Hille- и Saring-jogon живут остяки, которые «произносят» свое родовое название как Kuling- или Cholling-murui-jach. В Нарымском канцелярском реестре остяки Iaring-jach-murui и Cholling-murui-jach числятся вместе в одной волости – Васюганской» (Миллер, 1996, с. 196-197).

Следует отметить, что позднее А. Кастрен для р. Нюрольки записал следующее название – «Ост. Jargan-jogan, то есть река самоедов» (Кастрен, 1860, с. 271). В публикациях венгерского исследователя З. Надь, собиравшего этнографический и языковой материал у васюганских хантов в 1990-е гг., названием Iaring-jach ханты на Васюгане обозначают ненцев/самоедов (Надь, 2005, с. 65–64); о хантыйском термине *järæn* в значении ‘ненец’ также см.: (Напольских, 1998, с. 343–351). Таким образом, получается, что Миллер косвенно отмечает некое, возможно самодийское, население на Васюгане в бассейне ‘Самоедского народа реки’ – Iaring-jach-jogon, то есть реки Нюрольки. Однако сами нарымские

остяки называют Нюрольку иначе – *Muril-ki*; при этом они не соотносили себя с людьми *Iaring-jach*, равно как и васюганские ханты не путали последних с нарымскими остяками, что и зафиксировал Г.-Ф. Миллер.

Относительно селькупского населения на р. Парабель Миллер также косвенно отмечает его двукомпонентный состав – как минимум две группы остяков присутствовали на данной реке, которые по-разному её называли. Для одних она была *Küöngo*, и они освоили как её верхнее течение (правый исток Парабели до сего дня называется Кёнгой), так и среднее течение. Как называли её представители другой группы, точных указаний нет, но именно по их этнониму *Parbe* нижний отрезок этой реки стал именоваться Парабелью, и именно это название вошло в русскую гидронимику: у Г. Миллера на этот счёт очень точное и недвусмысленно сформулированное указание. Он писал так: «В нижнем течении Парабель заселена остяками Второй Парабельской волости, которые называют свой род *Parbe*» (Миллер, 1996, с. 193).

Бассейн р. Кети от низовий до её верховьев, также, по материалам Миллера, был заселен в основном селькупам. Однако в верховьях Кети в Енисейском уезде в Пумпокольской и Натской волостях Миллер собрал и записал этнографический и языковой материал, репрезентирующий енисейскоязычных пумпокольцев, язык которых совершенно был отличен от языка нарымских остяков (Миллер, 1996, с. 191). Анализ собранных Миллером языковых данных, приведённых в его рукописи «Язык пумпокольских остяков на р. Кеть», был сделан Е. А. Хелимским (Хелимский, 1986, с. 179–213).

Селькупское население на Чае проживало как на её истоках, так и непосредственно на среднем и нижнем течении этой реки. В середине XVIII в. это население также было, как минимум, двухкомпонентным, так как один из её истоков *Paraby-ki* (ныне Парбига), вероятно, был также, как и низовья Парабели, заселен группой *Parbe* и назван по этнониму этой группы, тогда как приток Парбиги – Бакчар (Музур) – и собственно Чая были заселены другой группой с иным этнонимом *Künku*, о чём Миллер пишет следующее: «Вдоль Чаи, от устья и до [рч.] Музура [Бакчара], а также на ½ дня пути вверх по Музуру живут остяки Чаинской волости Том-

ского уезда, которые называют свой род Künku-aimak» (Миллер, 1996, с. 182).

Территорию низовий Чулыма живущие на Оби остяки Кортульской волости считают «своей собственностью» на 1,5 дня пути на маленьких лодках вверх против течения. «Некоторые немногие семьи из них также имеют здесь кое-где жилища» (Миллер, 1996, с. 178). Кроме того, выше по Чулыму располагались две остяцких волости – Большая и Малая Байгульские (Karandabi-aimak и Angose-aimak). Границей между остяцким (селькупским) и татарским населением на Чулыме Миллером была названа р. Sai-ki – «отсюда далее вверх Чулым заселен татарами» (Миллер, 1996, с. 178–179).

В бассейне р. Шегарки Миллер (остяцкого) селькупского населения не отмечает, упомянув там только одни татарские юрты.

Таким образом, рассматривая в совокупности весь ареал селькупской гидронимии (с учётом прямых указаний Миллера, относительно того, где обитали нарымские и кетские остяки), можно сделать следующие предварительные выводы и наблюдения:

Район расселения чумылкупов – носителей центральных диалектов селькупского языка, известный по данным XIX–XX вв. как район бассейнов трёх рек: Парабель (с истоками) – Нижний Васюган (с Чижапкой) – Тым – Обь между устьями этих рек, в середине XVIII в. только осваивался представителями данной языковой подгруппы. Река Тым была освоена ими до среднего течения; р. Васюган, судя по гидронимике, – только в районе Чижапки; р. Парабель была освоена полностью, особенно интенсивно – в области её истоков – Чузика и Кёнги.

Заселена была селькупским населением и речка Шуделька (*Schudülgo*), позднее не отмечаемая в исследованиях иных авторов как река с инородческим (остяцким) населением. Однако Г. Миллер отметил на р. Шудельке 4 инородческих поселения. Подробнее об этих поселениях см.: (Кузнецова, Тучкова, 2008, с. 131–133).

Только два крупных обских притока – Васюган и Тым – имеют гидронимы, «прозрачные» с точки зрения селькупского языка: *Uarga-ki* – «Большая река» и *Kasil-ki* – «Окуневая река». Остальные – *Köt*, *Dschulim*, *Küöngo* – хорошо известны у селькупов до настоящего времени, но они не однозначно переводятся / не этимологизируются [совсем не переводятся] с селькупского языка.

С точки зрения обоснованности гидронимов, весьма удивительным кажется название для Васюгана: *Uarga-ki* – «Большая река». Миллер даёт свою версию о том, что васюганские остяки, называя эту реку *Ülle-jogon* – большой рекой, поступали «по образцу нарымских остяков» (Миллер, 1996, с. 196). Стоит отметить, что «Большой рекой» Васюган можно было назвать только в том случае, если не знать о существовании Оби. Зная же масштабы Оби, назвать Васюган «Большой рекой» можно было разве, что с иронией.

Представляется, что ханты (васюганские остяки) освоили верхнее и среднее течение Васюган раньше нарымских остяков, и, вероятнее всего, именно они, продвигаясь с его верхнего и среднего течения вниз по реке, назвали его «Большой рекой». Территория исхода хантов на Васюган предположительно находилась в мелких истоках правых притоков Иртыша – Уй, Шиш, Туг и Демьянка. Миллер, в частности, указывает на тесную связь васюганских остяков (особенно родовой группы *Cholling-murui-jach*) с остяками рек Уй и Шиш Тарского уезда, которые «имеют один с ними язык», и с которыми они вместе ходят на охоту (Миллер, 1996, с. 197), и можно предположить, что именно через верхнее течение левого васюганского истока *Sarting-jogon* все Васюганье было заселено и освоено угроязычным населением.

Селькупоязычное население, выйдя с Чижапки на Васюган, поддержало этот гидроним, сделав буквальный перевод-кальку этого названия на свой язык – *Uarga-ki*. Важно отметить, что оно, пройдя с Чижапки и /или Нюрольки на Васюган, также, вероятно, не встречалось до того момента с Обью, пока не освоило нижнее Привасюганье.

Крайне важно отметить, что Миллер указывает остяцкие (селькупские) населённые пункты только на берегах Оби, по р. Кети и р. Шудельке. Ни на Тыму, ни на Васюгане, ни на самой Парабели от верхнего течения до низовий им не было упомянуто ни одного населённого пункта (ни хантыйского, ни селькупского). Кроме того, им было отмечено селькупоязычное население на Чае (включая истоки Чаи – Мукзур/Бакчар) и Чулыме и даже указаны их родовые названия, однако также не был упомянут ни один селькупский поселок на этих реках. Возможно, о населённых пунктах



им просто не было собранно данных, а возможно и то, что долговременных и относительно крупных населённых пунктов там в тот исторический период просто не было.

Из вышесказанного напрашивается важный вывод о том, что, несмотря на неплохую к середине XVIII в. хозяйственную освоённость селькупоязычным населением территории в районе истоков Парабели (Чузика и Кёнги), Чаи (Парбига и Евги) и Чижапки, эта территория верховий левобережных обских притоков не являлась для селькупоязычного населения давно и прочно обжитым ареалом и не являлась территорией «исхода» селькупского населения на север- /северо-восток, а, вероятнее всего, её можно было бы обозначить как территорию «прохода» этого населения с какой-то иной (чуть более южной? / юго-западной?) территории. О перемещении селькупов в рамках среднеобского ареала с юго-запада на северо-восток на основе анализа топонимических данных XX в. позднее писала Э. Г. Беккер (Беккер, 1964, с. 131). В целом вопрос о селькупах в более южных широтах, в частности о «селькупах в Барабе» не нов, имеет свою библиографию: см. (Dioszegi, 1978); Гемуев, Люцидарская, Молодин (1991); Селезнев (1992; 1995) и требует, в свете приведённых топонимических сведений Г. Ф. Миллера, дальнейшего осмысления и изучения.

*Селькупы Приобья в материалах исследователей XIX в.:*  
*А. Кастрен, Н. П. Григоровский, К. Папану, У. Сирелиус,*  
*А. Ф. Плотников*

1. *Этнографические материалы о селькупах в письмах-дневниках А. Кастрена.* Новый корпус источников по языку и этнографии селькупов был сформирован финским исследователем Александром Кастреном в ходе его экспедиций в Сибирь, в том числе в Приобье, в первой половине XIX в. Как лингвист-профессионал, М. Alexander Castrén известен, прежде всего, своим вкладом в развитие финно-угорского сравнительно-исторического языкознания. Обладая основательной лингвистической подготовкой, он обследовал территории северо-восточной Европы и Сибири и собрал уникальный языковой и этнографический материал. Самым ценным в этом научном собрании, по оценке исследователей XX в.,

являются материалы по самодийским языкам, а также по хантыйскому, кетскому и эвенкийскому языкам (Основы финно-угорского языкознания, 1974, с. 68).

Изучая языковую ситуацию на Средней Оби<sup>55</sup>, Кастрен обнаружил этнолингвистическую группу, отличающуюся по языку не только от остяков, но и в некотором отношении от северных самодийцев. «...Я занимаюсь... весьма замечательным самоедским наречием, – писал Кастрен в ноябре 1845 г. доктору Э. Лёнроту, – которое без всякого основания почитали остяцким; оно начинается у Тобольской границы на севере и распространено вверх по Оби и её притокам во всем Нарымском уезде до Томска» (Кастрен, 1999, с. 91–92). Собранные в этом районе материалы – это первые квалифицированно записанные данные о языке и культуре нарымских селькупов.

Основываясь на лингвистических материалах, А. Кастрен дал развёрнутую характеристику границ проживания южных (нарымских) селькупов. Как писал сам ученый: «...добытые филологическим путём результаты дают возможность определить границы всего самоедского племени и яснее, и удовлетворительнее для истории и этнографии, нежели это было возможно доселе...» (Кастрен, 1999, с. 114).

Согласно данным Кастрена, Томские самоеды (как он первоначально называл среднеобских селькупов; позднее он стал использовать сконструированный им термин-неологизм «остяко-самоеды», широко вошедший в научный оборот) в середине XIX в. проживали в пределах Средней Оби и её притоков – рекам Тыму, Кети, Парабели, Чае, Чулыму и Чежапке. При этом Чулым являлся южной границей расселения селькупов, которые были зафикси-

---

<sup>55</sup> Двигаясь по Оби из Тобольской губернии, где А. Кастрен изучал язык остяков (хантов) и лесных самоедов (ненцев), в Томскую, он прибыл в Нарым в ноябре 1845 г. (именно отсюда он впервые написал профессору Лёнроту, что «наткнулся на несколько самоедских племён, доселе неизвестных»), в Тогуре он провёл Рождество, в Молчаново – Масленицу, и в Томск он приехал в марте 1846 г. Затем он побывал в Енисейске, откуда переехал на север в Туруханский край, где собрал языковой материал у северных селькупов и енисейских остяков (кетов). Далее, вместе со своим спутником Бергстади он 4 месяца изучал в тундре язык авамских и енисейских самоедов (нганасан и энцев), после чего предпринял обследование южносибирских народов – маторов, койбалов, камасинцев, карагасов.

рованы исследователем вплоть до ю. Амбарских, а северной границей расселения селькупов был Тым, граничащий с Тобольской губернией. Томские Самоеды являлись, как писал Кастрен, «единственные обитатели по всему течению... притоков Оби...», за исключением Чулыма (Там же, с. 114).

В Верховьях Кети (в Натско-Пумпокольской волости) А. Кастрен ожидал встретить енисейских остяков (кетов). Однако к своему удивлению, здесь – между селом Монастырским и «енисейской границей» – он насчитал пять поселков: *Мергайге*, *Канкуль-то*, *Кет-ике*, *Марга*, *Пурьюнго*. Обследовав их население, он сделал вывод, что так называемые натско-пумпокольские остяки «...говорят языком самоедов, живущих ниже по Кети» (Там же, с. 146). О кетах Бергстади (спутнику А. Кастрена) удалось записать в Анциферовской волости Енисейского края, что «из пяти племён енисейских остяков, принадлежащих кТымской волости, четыре переселились от источников Енисея, пятое же – от Кети, почему и называется также Тум-de-get, т.е. «Народ (Ket) от Кети (Тум)» (Там же, с. 146).

Кастрен установил, что селькупское население, проживающее ниже Нарыма, называет себя *Tshûmel-gom*, выше Нарыма – *Schösch-kom*, по Кети – *Sysse-gom*, по Чулыму – *Tjûje-gom* (Там же, с. 87). Ему также удалось выявить в языке нарымских селькупов несколько самостоятельных наречий: нижнее, среднее и верхнее, локализовав их по территории обитания их языковых носителей. Несмотря на ряд отличительных языковых особенностей каждого из наречий (заимствование хантыйской лексики – в нижнем наречии, тюркские заимствования – в верхнем наречии), Кастрен сумел определить родство языка нарымских селькупов с самодийскими языками (Там же, с. 87, 115), что позволило учёному выделить их в особую группу, получившую в последствие название «остяко-самоеды». Собранные Кастреном в Нарымском крае лингвистические материалы – это первые объёмные и квалифицированно записанные данные о языке южных селькупов, а также фактически первые фольклорные сборы (см. Приложение Б, 1).

Кроме языковых данных, в сферу внимания исследователя попали и некоторые этнографические особенности населения: условия питания, их тип жилища, одежда. Например, А. Кастрен

первый из исследователей достаточно подробно описал специфику охотничье-рыболовецкой направленности культуры селькупов: впервые именно им был охарактеризован их годичный производственный цикл (Кастрен, 1999, с. 130–135). Важным для понимания эволюции материальной культуры селькупов является отсутствие фиксации Кастреном наличия у них одежды из рыбьих кож – броской особенности, о которой неоднократно свидетельствовали источники XVII в. Также важным является отмеченная учёным повсеместная практика изготовления селькупами различной бытовой утвари из бересты (Там же, с. 135).

Однако если в плане сбора языковых данных Кастрен подходил системно, исключительно с научных позиций, то записи этнографических сведений носили фрагментарный, вспомогательный характер (фольклорные записи, например, он называет «шпрахпробами» – они его интересуют, прежде всего, как образцы речи). Поэтому сведения о культуре, собранные А. Кастреном, невозможно чётко дифференцировать по различным локальным группам селькупов, в отличие от собранных им лингвистических материалов (за исключением данных, полученных у северных групп селькупов).

Тем не менее, благодаря материалам А. Кастрена, самоеды Нарымского края (селькупы) не только обрели своё «этническое лицо», стали узнаваемы среди народов Западной Сибири, но также за ними закрепился экзоэтноним, сконструированный этим исследователем – остяко-самоеды. Этноним распространился сначала в научных кругах, а затем в административных, и просуществовал до 1930-х гг. (то есть до официального присвоения этому народу этнонима селькупы, благодаря деятельности Г. Н. Прокофьева).

2. *Данные о селькупах в материалах Н. П. Григоровского.* Во второй половине XIX в. ценные сведения о языке и культуре селькупов мы находим в трудах Н. П. Григоровского<sup>56</sup>, который

---

<sup>56</sup> Григоровский Николай Петрович (1830–1883). Будучи младшим лесничим Воткинского завода, был выслан в 1867 г. административным порядком в с. Новое (Ново-Ильинское) Нарымского края. О донарымском этапе жизни Н. П. Григоровского сведений нет. Начав «от нужды и скуки, вопреки запрещению полиции, заниматься обучением детей» (в том числе детей аборигенов Нарымского края), он настолько увлекся просветительской деятельностью, что составил

не был профессиональным лингвистом, так же как он не был подготовленным миссионером-просветителем или путешественником-исследователем. Однако жизнь его сложилась таким образом, что, попав в Нарымский край, он занялся «под надзором полиции» и лингвистической, и миссионерской, и исследовательской деятельностью, и во всех этих начинаниях его деятельность была весьма успешной.

Обучая остяцких детей грамоте [в юртах Костенькиных, р. Чая], он отнёсся к этому процессу настолько серьёзно, что выучил язык того народа, среди которого пребывал (нижне-чаинский диалект селькупского языка). Степень его языковой компетентности достигла такого уровня, что он смог составить учебник для обучения чтению на этом языке – «Азбуку сюссиягой гулани», а также книги религиозного содержания: «Священное писание», «Объяснение праздников Св. Церкви» переводного характера. Это были первые объёмные публикации текстов на селькупском языке (причём на одном из самых южных его диалектов, исчезнувшем уже в первой четверти XX в.). Опубликованы эти книги были в Казани в 1879 г. Православным Миссионерским Обществом; в XX в. «Азбука» переиздавалась в Венгрии (см. Hajdú, 1973).

Языковые материалы Н. П. Григоровского впоследствии вошли в научный оборот в лингвистической обработке Е. А. Хелимского (1983, 2007) и Х. Катца (1987). Эти материалы дали мощный импульс развитию селькупского языкознания (особенно – за рубежом) как самые ранние и при этом вполне достоверно и достаточно объёмно репрезентирующие один из «крайне» южных диалектов селькупского языка – нижнечаинский, о котором впоследствии не удалось более собрать никаких дополнительных данных.

Помимо языковедческой значимости, работы Н. П. Григоровского дают также ценный этнографический и фольклорный материал. Он единственный, кто записал этноним, бытовавший у «крайне-южного» населения (этноним вынесен в заглавие «Аз-

---

Священное писание и словарь (см.: Григоровский Н. П. Священная история. На остяко-самоедском языке. 1879; Южноселькупский словарь Н. П. Григоровского, 2007) и первую азбуку на этом языке «Азбука сюссиягой гулани» (1879, 1973). Подробнее о Григоровском см.: Helimski (1983), Рассамыхин (1998, 2000).

буки») – *сюссюгой гула*<sup>57</sup>. Кроме того, как приложение к этому учебнику для детей были даны 4 селькупских сказки на языке оригинала с буквальным переводом их на русский язык. Эти тексты (в совокупности с четырьмя фольклорными текстами богатырских песен А. Кастрена, появившимися в свет в 1850-х гг.), стали первыми опубликованными данными, представляющими фольклор южных селькупов.

Значительную известность Н. П. Григоровский приобрёл также и как исследователь-краевед<sup>58</sup>. Так, в «Записках ЗСОИРГО» в его работе «Очерки Нарымского края» (1882) три из семи очерков («Производство из крапивы», «Мнения и предания о мамонте у нарымских инородцев» и «Ворожба») были написаны на этнографическом материале местного аборигенного населения. Некоторые этнографические сведения об остяко-самоедах и фольклорный материал, записанный от них, есть в его очерке «Описание Васюганской тундры» (1884) (например, пересказ легенды о происхождении созвездий на небе, зарисовки быта юрт Югиных, Наунак, описание культового места около оз. Перель-ту с наличием там ветхого амбара и одного идола -лоза и т.п.).

3. *Селькупы в материалах К. Папаи*. Венгерский исследователь Карой Папай<sup>59</sup> посетил Нарымский край в сентябре–октя-

---

<sup>57</sup> В его словаре приведён только следующий этноним:

**остякъ – сю-ссого-мъ.**

**остяцкій – сю-ссогой** (Южноселькупский словарь..., 2007, с. 187).

Никаких других этнонимов, маркирующих остяцкое население (селькупов иных локальных групп), в его словаре не представлено.

<sup>58</sup> При содействии действительного члена Западно-Сибирского Императорского Русского географического общества (ЗСОИРГО) Н. А. Кострова, Н. П. Григоровский установил связь с этим научным обществом и, начиная с 1870-х гг. проводил исследования по заданиям этой организации, а также писал научные статьи и публиковал их в «Записках ЗСОИРГО» или посылал рукописи в библиотеку этого общества.

<sup>59</sup> Папай Карой (Papai Károly) (1861–1893) – венгерский этнограф, собирал полевые материалы по культуре и языку хантов и селькупов. Обучаясь с 1880 г. в Будапештском университете на юридическом факультете, слушал дополнительно курсы по историческим и филологическим наукам на гуманитарном факультете и готовился к профессии этнографа. Во время учебы познакомился и подружился с Бернатом Мункачи, с которым в 1888–1889 гг. совершил совместную поездку в Западную Сибирь. Основной целью экспедиции была расшифровка мансийских полевых записей А. Регули.

бре 1888 г. Его путешествие, подготовленное и осуществленное совместно с путешествием Б. Мункачи, имело этнографические и языковедческие цели, и проходило по самостоятельному маршруту: Мункачи посетил группу манси, а Папаи – восточных хантов.

К. Папаи проехал по Оби от Сургута до Томска, собирая попутно языковые данные у различных групп нарымских селькупов. Во время этой поездки он совершил заезд на р. Васюган и обследовал здесь как селькупов, расселенных в низовьях реки, так и группу васюганских хантов, обитающих в среднем и верхнем течении Васюгана. По пути в Томск из-за распутицы ему пришлось задержаться в ю. Иванкиных. Время ожидания он провёл весьма плодотворно, собирая языковые и фольклорные данные у проживающего в самом Иванкино и его окрестностях (ю. Заимкиных / Зайкиных, Инкиных) местного населения. Таким образом, в его поле научного исследования попали две группы селькупов – васюганские и иванкинские.

Селькупские словарные материалы К. Папаи были подготовлены к публикации П. Хайду (см. Hajdú, 1952, с. 141–184); к словарю приложен объёмный список инородческих населённых пунктов с указанием названий на языке местных жителей, то есть по-селькупски или по-хантыйски (Там же, с. 178–183). Обзор этнографических и лингвистических сборов К. Папаи см.: Надь (2012).

Однако большая часть полевых записей К. Папаи до сего дня не расшифрована и хранится в архиве Музея этнографии в Будапеште<sup>60</sup>. Некоторые данные из его материалов (в частности, перечень культовых мест Нарымского края, в том числе и селькупских, записанных К. Папаи от одного информанта-ханта, проживавшего на Васюгане в устье р. Ньюрольки) приведены в публикации З. Надь (Надь, 2005, с. 67–68). О селькупских фольклорных материалах К. Папаи см. Приложение Б, 1.).

Путешествие К. Папаи ознаменовалось для жителей Нарымского края первыми фотосъемками: через полвека после изобретения фотографии фотоаппарат со стеклянными пластинами – прибор, крайне сложный для транспортировки по труднодоступной местности – был привезён на территорию Приобья

---

<sup>60</sup> Этнографический музей г. Будапешт – Néprajzi Múzeum / Museum of Ethnography.

специально для исследовательских целей, и на Васюгане были произведены, вероятно, первые массовые фотофиксации. В Будапеште хранятся несколько десятков снимков из этой экспедиции, сделанных К. Папай. В основном это жители юрт Айполово и Соллогичей. Однако на снимке F 2209, сделанном в Калганаке, запечатлены, судя по сопроводительной атрибутивной информации к снимку, «мужики – остяко-самоеды». О коллекции фотографий К. Папай см.: (Надь, 2012, с. 212). Данный фотоархив практически не введён в научный оборот.

4. *Селькуны в материалах У. Сирелиуса*. Через 10 лет после путешествия К. Папай – в 1898 г. – на Васюгане побывал финский исследователь Уно Сирелиус<sup>61</sup>. Его также интересовали, прежде всего, васюганско-ваховские ханты. Однако во время своего путешествия он посетил, в том числе, и несколько селькупских населённых пунктов: двигаясь по Оби из Томска к Нарыму, он побывал в обских селах – Каргаске и Тымске, где встретил и сфотографировал на ярмарке значительное число остяко-самоедов, а затем, уже на Васюгане, он посетил селькупские юрты Югины, Маргины, Наунак, Усть-Чижапские, оставив ценные фотосвидетельства<sup>62</sup> и описания (Сирелиус, 1983, 2001). В частности, Сирелиус дал описание селькупских культовых мест: на р. Чижапке, около юрт Маргиных на оз. Варгатух и юрт Югиных около озера Пурульту; а также сделал небольшие зарисовки быта и рыбных промыслов жителей юрт Наунак, собрал коллекцию предметов, в том числе и культовых (Сирелиус, 2001, с. 141–154).

---

<sup>61</sup> Сирелиус (Sirelius) Уно Таави (1872–1929) – известный финский этнограф. О нём см.: Шелбах, 2001. Публикации Сирелиуса основаны на материалах, лично им собранных в России.

<sup>62</sup> Фотосъёмки Сирелиус производил камерой «Кодак». Его фотоснимки в массе своей хорошего качества; оригиналы хранятся в финно-угорской коллекции изобразительного архива этнографического отдела Центрального управления финских музеев в г. Хельсинки. Эти фотоматериалы составили богатый иллюстративный ряд к его книге «Reise zu den Ostjaken» (см. Sirelius, 1983; переиздана на русском языке в 2001 г., перевод текста с нем. на рус. язык осуществлён Н. В. Лукиной). Селькупские материалы: фото 127–128 – святилище на р. Чижапке; фото 133–134 – землянка карамо в Наунаке, фото 136–138 – внешний вид и быт остяко-самоедов юрт Наунак на Васюгане, фото 17 – семейство с р. Парабель и др.



Таким образом, из его материалов можно сделать выводы о границах расселения хантов и селькупов на Васюгане, а также получить сведения этнографического характера о васюганских селькупах.

Пребывая в с. Тымском на ярмарке, Сирелиус запечатлел на нескольких групповых снимках «нарымского заседателя» А. Ф. Плотникова, стоящего рядом с инородцами (Там же, фото № 6, 8, 9). Финский исследователь в своем дневнике сетовал: «...несколько досадно, что заседатель или его сотрудники попадают в кадр на тех снимках, которые вообще-то должны были изображать остяцкие антропологические типы» (Приль, 2000, с. 59–60). Однако впоследствии оказалось, что присутствие этого лица на снимках лишь добавляет им исторической значимости: на сегодняшний день данные фотосвидетельства пока единственные найденные визуальные изображения этого человека, ныне более известного как автора ценного научного труда историко-статистического характера – «Нарымский край» (1901).

Сирелиус описывает А. Ф. Плотникова как человека «честного, внушающего доверие», делает зарисовку круга его обязанностей, приводит пример проводимого им полицейского расследования, однако ни в коем разе не относится к нему как к возможному коллеге-исследователю, а его просьбу «получить по 3 экз. каждого снимка васюганских юрт или антропологических типов» находит «несколько своеобразной...». Однако после появления работы А. Ф. Плотникова «Нарымский край», вышедшей в свет в Санкт-Петербурге через три года после их встречи, становится ясным, что Сирелиус и Плотников вполне могли бы пообщаться и на специальные научные темы, если бы испытали друг к другу большего доверия и дружеского участия.

5. Селькупы в материалах А. Ф. Плотникова. О достижениях А.Ф. Плотникова<sup>63</sup> на государственной службе у исследовате-

---

<sup>63</sup> Плотников Александр Фёдорович (1860–?). Происходит из мастеровых Очерского графа Строганова завода, Очерской волости, Оханского уезда, Пермской губернии. Образование получил домашнее, «равное курсу уездного училища». В 1892 г. был определён канцелярским служителем 3-го разряда в штат Тюменского Окружного Полицейского управления; в 1895 г. был назначен на должность Земского Заседателя 4-го участка Томского округа, в 1896 г. перемещен на ту же должность в 5-й участок Томского округа, т.е. в Нарымский край (см. Приль, 2000. С. 52–60).

лей-краеведов на сегодняшний день сведений практически нет, зато о его историко-краеведческих изысканиях можно судить на основе его главного, и, по всей видимости, единственного сочинения – книги «Нарымский край» (1901). В этой работе он приводит весьма ценные статистические, исторические, фольклорные и этнографические сведения, как относительно русского населения Нарымского края, так и аборигенного. Территориально его очерк охватывает всё пространство Нарымского края, включая бассейны основных рек – Тым, Кеть, Васюган и Парабель со всеми их истоками и основными притоками, а также саму Обь в пределах административных краевых границ. Именно поэтому в его работе нет сведений об остячком населении рек Чаи и Чулыма, так как бассейны этих рек оказались за пределами официальных административных границ Нарымского края.

Работа «Нарымский край» снабжена ссылочным аппаратом. Например, приводя исторические сведения о князце Воне и Пегой орде, он ссылается на труд В. К. Андриевича «История Сибири» (1889). Однако на работы А. Кастрена ссылок нет, термин ‘остяко-самоеды’ применительно к селькупам он не использует, хотя он всячески подчёркивает неоднородность остяцкого населения, например, он чётко видит разницу в языке между васюганскими остяками и остяками других мест, и приводит списки отдельных слов и выражений на хантыйском и селькупском языках.

Наиболее насыщенной историко-краеведческой и этнографической информацией относительно селькупского населения является Глава 12, посвящённая историко-статистическому описанию инородческих волостей, где приведён не только перечень самих волостей и практически всех инородческих населённых пунктов, находящихся на их территориях, но также и данные по численности населения (в динамике за текущее десятилетие), фамильному составу, микропонимике местности (даны названия юрт на языке самих жителей, в некоторых случаях с переводами или фольклорными сведениями, объясняющими некоторые названия (например, название озера *Квэзопоргольда* [Квэзе-поргэл-то] около юрт Аргаусовых на Кети – «Озеро с железной одеждой»: там когда-то «жил богатырь, после которого осталась железная одежда

(наверно кольчуга), отчего оно и получило такое название» (Плотников, 1901, с. 213). Есть данные о культовых местах: например, о мысе *попарге-сок* близ юрт Иванкиных, где хранили и сжигали идолов (Там же, с. 153); упомянуто озеро *Падергэ нэдэк-амдельту* – «Озеро, на котором сидела(жила) медная царевна-девушка» (Там же, с. 180) и др. Подробнее о преданиях А. Ф. Плотникова см. выше: Глава 1 (раздел 1.4), а также Приложение Б, 3. Приводимая им информация со ссылками на «предания инородцев» при широком подходе к толкованию термина «предания» вполне может быть оценена как фольклорная в жанре исторических преданий в пересказе исследователя (например, им была сформирована целая группа топонимических преданий).

В целом из его работы можно получить сведения почти о всех группах нарымских селькупов, проживавших в конце XIX в. на территории Нарымского края (кроме самых «крайне»-южных селькупов). Информация, приводимая им, систематизирована по административному принципу (то есть по инородческим волостям), и соотносить эти данные с этнолокальными сообществами аборигенного населения исследователям последующих поколений приходится самостоятельно.

### ***Селькуны Тазовско-Туруханского региона в трудах исследователей XVIII–XIX в.***

Северные селькуны попадали в поле зрения исследователей достаточно редко, и вплоть до начала XX в., так же, как и в случае с южными (нарымскими) селькупами, о них писали вкуче, либо с другими осянками (чаще всего с кетами), либо с самоедьями (ненцами).

Самые ранние сведения относительно северных селькупов были, в основном, данными, характеризующими их язык (см.: Donner, 1932 – переиздание ранних списков слов из самодийских языков, в том числе и из селькупского, от разных собирателей: P. Mundi, N. Witsen, P. VonStralenberg, D. G. Messerschmidt, A.L. Schlözer, P.S. Pallas, J. VonKlaproth и др.).

Северные селькупы в материалах Г.-Ф. Миллера

Г.-Ф. Миллер сообщил об этой группе населения немногие, но ценные сведения. Среди северных селькупов Миллер различал следующие их подгруппы: die Ostiaken am Tas, Surgutische Ostiaken am Tas und zu Karassina<sup>64</sup>, Kudasseische und Baichische Ostiaken, Ostiaken zu Karassina<sup>65</sup>. Однако только единожды ему удалось записать самоназвание в североселькупском ареале: в Новой Мангазее (Туруханске) в 1739 г. им был записан этноним *Schöschelgub* – *иё-шельгуп*. : «Sie nennen sich selbst **Schöschelgub**, in welchem Worte die letzten Buchstaben starck verschlucket werden daß sie kaum zu hören sind» (Хелимский, 2005 b, с. 42).

По мнению лингвистов, именно этот этноним считается первичной формой, давшей впоследствии иные, более укороченные варианты, в том числе и форму *söl'qup* (сёлькуп) (Там же, с. 42–43). В собрании путевых записок Миллера есть документ «Известия о реке Вах и дорогах на Пур, Таз и через Елогуй на Енисей из русских и остяцких устных рассказов» (Миллер, 1996, с. 209–212). В этой работе он перечисляет в основном географические объекты (по возможности, приводя переводы гидронимов). Например, о названии р. Вах он сообщает, что у остяков Сургутского уезда это слово «означает на их языке и металл (руду) вообще, и железо, однако причину этого они объяснить не могут, ибо на Вахе не известна железная руда, а тем более, чтобы её здесь добывали и использовали остяки. О названии Кòк, которым инбацкие остяки на р. Енисее называют Вах... я не смог ничего узнать для разъяснения. Возможно, что оно употребительно у живущих в верховьях Ваха тымских остяков» (Там же, с. 209).

О населении этого региона Миллер писал следующее: «На р. Вах от устья и на впадающих в Вах реках и речках до р. Kul-

---

<sup>64</sup> О перемещении остяков на Таз из Сургутского Приобья он писал следующее: «Ostiacken zu Karassina sind einer leymitdenen an Baicha, Kudassea und Tas. Haben vor alters unter Surgut gehöret. Diejenige so bey mir gewesen, sagen, sei seyen schon am Jenisei gebohren, und ihre Väter seÿen aus dem Surgutische Gebiete entlauffen».

<sup>65</sup> Хелимский Е. А. Этнонимия сибирских и уральских народов в рукописном наследии Второй Камчатской экспедиции // Г. Ф. Миллер и изучение уральских народов. – Hamburg, 2005. – С. 32.

jogon включительно живут остяки, которые относятся к Лумпокольской волости на реке Оби, но имеют особого князца... От рч. Kul-jogon досюда [до рч. Kam-sêš ] живут по Ваху остяки так называемой Тымской волости, которые, как и остяки, живущие по Тазу, *говорят на одном языке с нарымскими остяками*. А далее вверх Вах не заселен» (Там же, с. 210–211). (!) Эта запись является ценным свидетельством пребывания селькупов на Вахе ещё в середине XVIII в. Относительно этнонимики селькупов Верховий Ваха Миллером было записано только название их ваховскими хантами: *Kurich-jach* (орловые люди) (Хелимский, 2005 а, с. 31). Есть у Миллера краткое описание дороги от р. Вах на Таз, которую используют сургутские казаки для сбора ясака с живущих в верховьях Таза остяков, и перечень рек, впадающих в Таз (возможно, этот список является самым ранним списком тазовских гидронимов: Рата, Покатка, Siritpa, Karal-ki, Kige, Вачка, Толка, Григорка, Часалка, Tat-potschel-ki) (Миллер, 1996, с. 211).

*Локальные группы северных селькупов в трудах XIX в.:  
полковник Маслов, А. П. Степанов, А. Кастрен, А. Мордвинов,  
М.Ф. Кривошапкин, П. И. Третьяков*

1. *Северные селькупы в очерке полковника Маслова*. Одним из самых ранних и относительно репрезентативных источников о северных селькупках является сочинение некоего полковника Маслова<sup>66</sup>, опубликованное в четырёх номерах казанского журнала «Заволжский муравей» в 1833 г. – «Бродящие народы Туруханского края» (Маслов, 1833). Этот текст является выдержками из отчёта, составленного им по долгу службы во время его пребывания в Туруханском крае.

Маслов разделил туруханские и кетские роды, ссылаясь на их разницу в языках (кетов он продолжал называть остяками, а селькупов отнёс к самоеди). Однако, описывая аспекты культуры, он приводил то кетские, то селькупские слова, что затрудняет иссле-

---

<sup>66</sup> О данном авторе у исследователей-селькуповедов нет сведений. Необходимо проводить отдельное биографическое исследование, чтобы очертить вехи жизни данного чиновника и ученого.

дователям опираться на его сочинение без боязни сделать ошибочные выводы об атрибуции той или иной информации.

Маслов, упоминая о представлениях «бродящих народов» о Боге, отмечал, что «часть самояди, неправильно называемая остяками, признаёт его под именем Ном»; «...они, отзываясь о нём 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» (Цит. по: Казакевич, 2004, с. 58).

2. *Селькупы в исследовании А. П. Степанова*. В 1835 г. (через два года после публикации Маслова) выходит в свет труд губернатора Енисейской губернии А. П. Степанова<sup>67</sup> «Енисейская губерния» (в 2-х томах) (Степанов, 1835).

Вступив в 1822 г. в должность губернатора Енисейской губернии и посещая по делам службы различные районы вверенной ему территории, А. П. Степанов непосредственно наблюдал жизнь аборигенов края. Обозревая население обширной территории, он отмечает разные народы, и среди них – Остяков (все этнонимы он прописывает с большой буквы), которых он называет «енисейскими Остяками». Он писал, что на севере губернии проживают «Остяков 9 родов от леваго берега Сыма до правого Турухана между Енисеем и Тазом» и ниже в подстрочнике перечислил названия этих «9 родов» – Сымоковский, Натско-Пумпокольский, ведения Земской полиции непосредственно; Подкаменный, Верхнеимбац-

---

<sup>67</sup> Степанов Александр Петрович (1781–1837) – первый губернатор Енисейской губернии (1822–1831), губернатор Саратовской губернии (1835–1836), краевед, писатель. Из старинного дворянского рода (его отец П. С. Степанов был городничим г. Козельска). Образование получил в благородном пансионе Московского университета. Став губернатором Енисейской губернии, с 1822 по 1831 гг. жил в Красноярске. В 1831 г. по доносу был смещен с губернаторства без права занятия высоких постов, но уже в 1835 г. стал губернатором Саратовской губернии. После ухода с поста Енисейского губернатора и переезда из Красноярска в с. Троицкое Калужской губернии (в свое имение) он пишет двухтомный труд о Енисейском крае, изданный им в Санкт-Петербурге под названием «Описание Енисейской губернии». Работа получила Демидовскую премию (2 500 руб.) по разделу «Статистика»; кроме того, Николай I за эту книгу подарил А. П. Степанову бриллиантовый перстень.

кий, Нижнеимбацкий, Карасинский, Баихинский, Тымский, Караконский, ведения Туруханского Отделения – и привёл численность остяцкого населения: «Во всех родах мужского пола 1299» (Степанов, 1835, с. 160–161).

Всех представителей «остяцкого племени» А. П. Степанов строго разграничивал на две группы: Натских, Баихинских, Тымских, Караконских и Карасинских он называл Остяками 1-й группой, а Сымских, Самараковских, Нижнеимбацких, Верхнеимбацких – Остяками 2-й группы. Он не просто чувствовал неоднородность этнического состава населения, именуемого Остяками, но на страницах второго тома своей книги в разделе «Этнография» провёл экспресс-исследование с опорой, прежде всего, на языковые данные. Автор сделал подборки слов (в частности, сравнил числительные, местоимения, номинацию объектов природы) из языков разных народов, обитающих на севере Енисейской губернии, в том числе и из селькупского языка, и сделал вывод: «Из сего видно, что счёт Самояди, Юраков и Остяков Натских, Баихинских, Тымских, Караконских и Карасинских, будучи почти одинаков между ними, разнится совершенно от Остяков Сымских, Самараковских, Нижнеимбацких, Верхнеимбацких; то же самое замечается и в Онаматопии их наречий; и так, ежели одинакий язык доказывает сродство народов, то первые пять племён, почитаемых Остяцкими, принадлежат к Самояди; а последние – совсем другого рода» (Степанов, 1835, с. 34). Далее он селькупоговорящих остяков называет «Остяками Самоедского поколения».

К сожалению, относительно этнографических сведений о жилище, одежде, верованиях чёткое разграничение информации относительно того, у каких именно групп Остяков она получена, в работе А. П. Степанова отсутствует.

Данный труд для многих современников А. П. Степанова и его последователей служил путеводителем по просторам Енисейского края, а для исследователей – лингвистов и этнологов – он до настоящего времени является важнейшим источником информации о населении этой территории. Стоит отметить, что, отправляясь в Сибирское путешествие, финский ученый Александр Кастрен ос-

новательно проработал книгу Степанова: ссылки на неё нередко встречаются в его письмах из Сибири и Путевых отчётах<sup>68</sup>.

Вероятно, небольшие по формату два томика Степанова были у Кастрена с собой в поездке, так как, к примеру, описывая Туруханск в своём письме ассессору Ф. И. Раббе от 28 июня (10 июля) 1846 г., Кастрен отметил, что может «спрятаться за высокоуважаемый авторитет бывшего красноярского гражданского губернатора Степанова», и цитирует описание данного населённого пункта по его книге с указанием географической долготы и широты этого места, добавляя к этому описанию свои замечания (Кастрен, 1999, с. 171; Степанов, 1835, с. 158).

3. *Северные селькупы в материалах А. Кастрена.* В письмах-дневниках А. Кастрена есть значительный объём данных, характеризующих именно северных селькупов. Он планировал посетить р. Таз, но, добравшись до Туруханска к 7(19) июня 1846 г., нашёл здесь достаточное, на его взгляд, количество представителей североселькупской группировки. Они, как и енисейские остяки, юраки, или другие самоеды, прибыли на ярмарку пополнить свои продуктовые запасы, а главное – для сдачи в казну податей. «Подать собирается заблаговременно князем рода или племени, а потому он мог бы, конечно, явиться на ярмарку и один, – писал Кастрен, – но и у остяков, и у самоедов князь в общественном деле не является без многочисленной свиты. Именно эти то процессии енисейских остяков, баихинских, тазовских и каразинских самоедов, ходивших в странных костюмах по улицам, и были для нас самым замечательным Туруханской ярмарки» (Кастрен, 1999, с. 159–160).

Кастрен подчёркивал, что собравшееся здесь разноязыкое население было и остяками, говорившими на языке енисейских остяков, и самоедами, «но обыкновенно называются все остяками» (Там же, с. 160).

В течении 6 недель «с утра до вечера» он изучал их язык, а также расспрашивал о расселении, племенном делении, этнонимах, хозяйственных занятиях и проч.: «Литературные занятия с ту-

<sup>68</sup> См., например: «Степанов упоминает об одном предании, в котором говорится, что остяки пришли на Енисей с Таза, а может быть также и с Иртыша...»; «Степанов совершенно справедливо говорил о койбалах, что они отатарились...» и т.п. (Кастрен, 1999, с. 191, 195).



земцами продержали меня в Туруханске от начала июня до конца июля» (20 июля он отправился из Туруханска в с. Дудинку) (Там же, с. 162). Общий вывод относительно языка самоедов, собравшихся в Туруханске, был следующим: «все самоеды, живущие по отдаленным и недоступным рекам [близ Туруханска], говорят на том же самом наречии, как и томские. Особенно это можно сказать о языке тазовских (остяков) самоедов (Там же, с. 174).

Конкретизируя, каких именно тазовских самоедов он имеет ввиду, Кастрен писал: «под тазовскими самоедами мы разумеем здесь не юраков, а только два рода, или племени, – Лимбель-гум и Казель-гум, приписанные к Тымско-Караконской управе» (Там же, с. 159). О карасинских самоедах: «Каразинские самоеды, обыкновенно называемые остяками, вместе с баихинскими и тымско-караконскими принадлежат к южной ветви самоедского племени. Они распространены от Курейки вверх (Там же, с. 159). Уточняя в целом их расселение, он писал: «На левой стороне Енисея остяки-самоеды расселены по Турухану, Баихе, Елогую, Дубчесу, Сыму, Тазу и по множеству их притоков. На правой стороне Енисея остяки-самоеды встречаются только по Курейке, по Нижней Тунгуске и по некоторым меньшим речкам» (Там же, с. 160).

Следует подчеркнуть, что в этих письмах (в частности, в письме к статскому советнику Шёгрёну) и путевых отчётах А. Кастрена из Туруханска впервые им был введён внешний этноним для данного самоедоговорящего населения – (остяки) самоеды или остяки-самоеды, вошедшее впоследствии во все научные публикации исследователей и ставшее в российском административном обиходе до 1930-х гг. титульным названием данного этноса (до введения этнонима селькупы в 1932 г.).

Кастрену удалось записать весьма важную информацию о двух группировках северных селькупов – выявить деление этого народа на две части: Лимбель-гум и Казель-гум. «... Как тымско-караконские, так и баихинские, и карасинские самоеды распадаются на две большие отрасли: Лимбель-гум и Казель-гум, из коих (в Тазовском округе) первая принадлежит к Караконской, вторая – к Тымской управе. Название Казель-гум (окуньи люди), очевидно, относится к реке Тыму, по-самоедски Kasel-ki (Окунья река), с которой, по преданию, племя это переселилось на берега Таза. Кара-

конские самоеды... пришли от реки Káralg или Karol-ki, т.е. Журавлиной реки (от Kara – журавль), и переменили свое настоящее название Karal-gum (журавлиные люди) на Limbel-gum (орлиные люди)...<sup>69</sup>»; при этом, племя Казель-гум называет этих орлиных или журавлиных людей ещё и тетеревиными людьми – Sengel-gum (Там же, с. 179).

Помимо этих двух группировок остяко-самоедов, Кастрен упомянул ещё и группу (племя?) Ир-гум: двигаясь из Енисейска в Туруханск в начале июня 1846 г., он встретился с их представителями в Верхнем Имбатске при устье Елогуя (то есть ещё до своего прибытия в Туруханск). «Они называли свое племя Ир-гум (старые люди), сказывали, что вместе с тунгусами владеют рукавом Елогуя, который на их языке именуется Кёльдуду (Köldu), что зимой охотятся в пределах тазовской области, что по языку, нравам и образу жизни весьма сходны со своими соседями, живущими по Тазу» (Там же, с. 177).

Относительно внешних названий этого народа Кастрен привел сведения, что имбатские остяки обозначают всех самоедов, живущих по Тазу, Елогую и по притокам Ваха: Каралге (Корелка), Куль-Йогану и Сабуну, названием Лаак, переводя его как «гусиные люди» (Там же, с. 177).

Весь языковой материал относительно северного диалекта остяко-самоедского языка А. Кастрен собирал в Туруханске среди представителей этого народа, приехавших на ярмарку из разных мест. Он писал, что к моменту его приезда в Туруханск баихинские, или туруханские, самоеды уже прибыли на ярмарку, а вскоре после этого явились и карасинские, и тазовские, или тымско-караконские. Интересным является его замечание, что Туруханскую ярмарку из 2-х племён тазовских самоедов посещает только племя Лымбель-гум (Там же, с. 159).

О путях прибытия остяко-самоедов Лымбель-гум с Таза на Енисей в пос. Туруханск на ярмарку он написал следующее: «...они плывут вверх по реке Кудасею и притоку её Покатке до волака, через который перетаскивают свои лодки в озеро Баиху, и из

---

<sup>69</sup> По мнению Кастрена, тазовские самоеды из рода Лымбель-гум «поселились на Енисее и затем постепенно слились с енисейскими остяками» (Кастрен, 1999, с. 191).

него вновь по Верхней Баихе плывут до Туруханска. Был северный путь – вверх по Волочанке к Ратилихе и Туруханску, но он со времени перенесения г. Туруханска был оставлен. Иногда самоеды с Таза прокладывают себе дорогу к Енисею через Налимье озеро» (Там же, с. 159).

В результате проведенного лингвистического обследования остяко-самоедского населения Кастрен выделил в их языке три наречия: тымско-караконское, баихинское (туруханское) и верхне-карасинское. При этом он подчеркнул, что следует иметь в виду тот факт, что баихинские и карасинские самоеды пришли от реки Таз, и говорят фактически тем же самым наречием, как и тазовские, за исключением «незначительных звукоизменений, которые можно встретить почти в каждой юрте» (Там же, с. 178). И далее он делает принципиальный вывод о языковой близости тазовских и томских самоедов: «Давнее моё предположение о возможной связи тазовского наречия с томским подтверждается теперь на самом деле в гораздо большей степени, нежели я когда-либо мог думать... Тазовское наречие если не ближе, то, по крайней мере, столь же близко к нарымскому, как сие последнее – к чулымскому. Познакомившись со всеми наречиями Томской губернии, не много найдешь уже здесь нового и уклоняющегося» (Там же, с. 178).

4. *Северные селькупы в материалах А. А. Мордвинова.* А. А. Мордвинов<sup>70</sup>, будучи чиновником Енисейского округа и членом Сибирского отдела Русского географического общества, также посещал Туруханский край. Имея «природную наблюдательность и желание запечатлеть увиденное», он написал две статьи, изданные одновременно: «Записки о Туруханском крае» (1860) и «Иногородцы, обитающие в Туруханском крае» (1860) (Мордвинов, 1860 а, б). Именно во второй публикации, написанной в виде этнографического очерка, содержатся сведения об основных этнических группах, проживающих на севере Туруханского края – Тунгусов, Долган, Самоедов, Юраков, Якутов и Остяков.

Среди последних автором перечислены как остяки-енисейцы, относящиеся к Подкаменно-Тунгусской, Верхнеимбатской и Нижнеимбатской управам, так и остяки-самоеды Баихинской управы,

---

<sup>70</sup> Мордвинов Александр А. – енисейский окружной начальник, этнограф, член-сотрудник Сибирского отдела Русского географического общества.

Карасинского рода и Тымско-Караконской орды. Однако сам автор такого подразделения внутри остяков не производит, хотя и отмечает их неоднородность. Он пишет, что «...хотя Остяки составляют как бы одно племя, но, судя по свойству языка и неоднобразия обычаев, есть некоторая разность между обитающими по Енисею и живущими на Тазу и Баихе, из коих язык первых считают происхождением Финско-Самоедского корня, а вторых – Самоедского; но и у последних заметна большая разница в языке» (Мордвинов, 1860 b, с. 40).

Таким образом, видно, что с одной стороны он совсем не маркирует енисейскоговорящее население, с другой стороны, по всевозможным ремаркам, заметно, что часть материала, касательно Остяков, он записывал именно у остяков-енисейцев (т.е. кетов). Например, он упоминает, что Енисейские Остяки называют себя Тундыгетами и Тшипканами; при перечислении имен единого Бога, которого инородцы Туруханского края призывают в своих молитвах, он отмечает, что Остяки называют его Ессь и т.д. (Там же, с. 40, 62).

Ссылок на работы исследователей-предшественников в данном сочинении практически нет, хотя автор иногда демонстрирует, что знаком с различными мнениями по определенным этнографическим и этногенетическим вопросам. Например, рассуждая о возможном происхождении Остяков, А. Мордвинов пишет о том, что «Остяков одни из писателей полагают остатком Чуди, древних жителей средней Сибири, удалившихся из южных краев Енисея от набегов Татар и Киргизов к северу, другие считают их поколением Финским, притянувшимся от Лапландии на восток, а, наконец, иные находят в языке Остяков сходство с языком Катов, Аринов, Кайбалов, происхождения Татарского» (Там же, с. 38–39).

При том следует отметить, что есть в тексте Мордвинова единственная отсылка к данным А. Кастрена (при описании Юраков и определении их языка как Юрако-Самоедского, «составляющего по исследованию известного Кастрена, видоизменение Самоедского языка»), что свидетельствует о знакомстве А. Мордвинова с его работами и выводами.

В тексте работы описание каждого народа А. Мордвинов предваряет сведениями, характеризующими их численность. От-

носителем Остяков он приводит следующие данные «по 9-й переписи»:

Баихинские остяки – 129 душ муж. пола и 74 жен.; они бродят и «имеют всегдашние промыслы свои» по обеим сторонам Турухана на протяжении 400 верст от устья его и впадающим в него речкам: Блудной, Баихе и Маковихе (Там же, с. 28). По 10-й переписи Остяков Баихинских «показано» 117 душ муж. п. и жен. 91 душ (Там же, с. 28).

Остяки Карасинского рода – 46 душ муж. пола и 35 жен. Эти остяки имеют зимою свои, почти постоянные, жилища по речке Летней Курейке и около озера Мундуйского, в урочищах которых находятся и звериные промыслы.

Остяки Тымско-Караконской орды – 269 душ муж. пола и 211 жен. Обитают в своих жилищах по реке Тазу и впадающим в него речкам Кудасее, Тымке, Караконке, Покатке и близ озер, находящихся в местности этой на протяжении в длину по Тазу около 400 верст (Там же, с. 28).

В описательной части относительно Остяков А.Мордвинов приводит данные об их внешнем виде, жилищах, привычке к ночевкам в снегу, передвижениям на больших крытых лодках, обычаях при сватовстве, рождении младенцев, охоте на медведя. В некоторых случаях он указывает, что приводимая им информация касается, прежде всего, Тазовских Остяков или Карасинских; однако в большинстве случаев такие указания отсутствуют, что, естественно, затрудняет этническую атрибуцию представленного материала.

5. *Северные селькупы в материалах М. Ф. Кривошапкина.* М. Ф. Кривошапкин<sup>71</sup> известен как автор природоведческого и в значительной степени этнографического 2-х томного сочине-

---

<sup>71</sup> Кривошапкин Михаил Фомич (1829–1900) – русский врач, этнограф, фольклорист. Родился в Енисейске. Учился в Казанском университете на медицинском факультете (год окончания – 1854). В 1855 г. закончил Медико-хирургическую академию. Служил сначала окружным врачом в Енисейском округе, с 1860 г. – хирургом Енисейской врачебной управы. Вскоре по состоянию здоровья переехал в Казань, где стал заниматься подготовкой к публикации и изданием книги «Енисейский округ и его жизнь» (1863; переиздание 1865). Книга принесла автору прижизненную всероссийскую славу; в 1866 г. был удостоен малой золотой медали Русского Императорского географического общества.

ния «Енисейский округ и его жизнь», опубликованного в 1863 г. в «Записках сибирского отделения русского географического общества»; в 1865 г. этот труд был переиздан в Санкт-Петербурге Императорским географическим обществом на пожертвования промышленника Кокорева (Кривошапкин, 1863, 1865). В основу книги легли записи молодого врача, сделанные им в 1857 г. во время пребывания в Туруханском крае, куда он выезжал на борьбу с эпидемиями.

Значительная часть 12-й главы второго тома под названием «Остяки; племя занимающееся по преимуществу рыболовством» посвящена остяцкому населению Туруханского края. Начиная описание, он сразу подчеркнул, что «издавна под именем остяков слыли у русских народы, нередко совершенно между собою различные». Со ссылкой на Фишера автор привёл этимологию слова остяк, производя её от татарского «чужеземец», «варвар». Эта этимология объясняет, по его мнению, почему под этим именем сокрыты разные народы: «...победители татары, овладевши западною Сибирью, называли так всех побеждённых» (Кривошапкин, 1865, с. 118). Таким образом, русские называли остяками те народы, которые некогда в дорусский период были покорены татарами. Эта «догадка», на его взгляд, подтверждается «во-первых, тем, что названия остяков нет к востоку от Енисея, где не было и владычества татар, а во-вторых, тем, что русские, употребляя слово остяк с тем же значением, называли несколько времени остяками и гуличей» (Там же, с. 118–119).

На основе собственных данных, полученных им официально в 1860 г. от туруханского отдельного заседателя, он составил таблицу, где сначала привел учёт собственно енисейских остяков (кетов), а затем отдельно дал данные по «другим» остякам<sup>72</sup>, снабдив их следующим комментарием: «Остальные остяки живут за гор. Туруханском к северу, не задаваясь, впрочем, далеко ни на восток, в места тунгусов, долганов и якутов, ни на север в места юраков и затем самоеды» (Там же, с. 125).

---

<sup>72</sup> Работа М. Ф. Кривошапкина снабжена ссылочным аппаратом, нередко ссылки на труд А. П. Степанова, но ссылок на работы А. Кастрена нет. Термин «остяко-самоеды» он не употребляет.

Таблица 3

Численность остяцкого населения  
по данным М. Ф. Кривошапкина<sup>73</sup>

Названия родов	Число душ муж.	Число душ жен.	Места оседлой и кочующей жизни остяков и откуда они продовольствуются жизненными припасами
Остяков Баихинские	117	91	Они бродят на протяжении 400 верст по Турухану, считая от впадения его в Енисей, и по притокам Турухана – Блудной, Баихе и Моковихе; для них имеется на устье р. Баихе в 225 верстах от Туруханска особый магазин.
Остяков Тымско-Кораконской Орды	271	201	Они обитают на западе от Енисея, только и далее и севернее по р. Таз и притокам её – Кудосее, Тымке, Караконке и Покатке на пространстве 400 верст; причислены они к магазину у церкви на Тазу.
Остяков Карасинских	47	41	Обитают они на р. Летней-Курейке и около оз. Мандуйского; они причислены к карасинскому магазину.

В данной работе есть сведения, касающиеся различных аспектов жизни остяков (например, описание их одежды, жилища (чум, покрытый берестой; землянка), средств передвижения (ветка – долблена лодка), инструментов, внутрисемейных отношений, свадебного обряда, и проч.). Однако М.Ф. Кривошапкин не стремился регулярно этнически дифференцировать остяков, то есть он не всегда отделял селькупов от кетов; нередко он лишь указывал на «остяцкую» принадлежность фиксируемого им обряда или элемента культуры. Во многих случаях можно только предполагать по тем редким остяцким названиям (например, упоминание имени верховного божества *Ессъ*) или географическим объектам, которые он приводит, что материал был им собран в основном у остяков-кетов. Эта нечёткость атрибуции затрудняет использование его данных в этнографических целях. Тем не

<sup>73</sup> См.: Кривошапкин, 1865, с. 125.

менее, его труд, также как и публикация А. Мордвинова об инородцах Туруханского края, является ценным источником и позволяет получить общее представление об остяцком быте и обычаях в середине XIX в.

б. *Северные селькупы в работе П. И. Третьякова*. В 1869 г. в «Записках Русского географического общества» по отделению этнографии появилась работа «туруханского пристава» П. И. Третьякова<sup>74</sup> «Туруханский край», которая уже через год – в 1870 г. – была переиздана в Вене на немецком языке под названием «Das Land Turuchansk». Затем, в 1871 г. работа была переиздана по-русски отдельным изданием (Третьяков, 1869, 1871; Tretjakov, 1870).

В данной работе автор весьма регулярно пытается учитывать различия между остяками (кетами) и остяками (селькупами), используя введенное А. Кастреном наименование «Остяко-Самоеды»<sup>75</sup>. Особенно это разграничение носит принципиальный характер, когда речь касается языковых примеров из различных языков «инородцев Туруханского края»<sup>76</sup>.

Приводя список инородческих родов, П.И. Третьяков отдельно даёт сведения относительно **Остяков**, упомянув Подкаменно-тунгусский, Верхнеинбатский и Нижнеинбатский роды, и **Остяко-Самоедов**, среди которых выделяет род Баихинский, Тымско-Караконский и Карасинский (Третьяков, 1869, с. 373).

Численность населения он предлагает рассмотреть читателю в таблице, где сравнивает данные 8-й и 10-й переписей. Относительно родов Остяко-Самоедов данные выглядят следующим образом:

---

<sup>74</sup> Третьяков П. И. – «туруханский пристав». Никакой иной информации о нем в широком доступе нет.

<sup>75</sup> Прямых ссылок на публикации А. Кастрена в работе П. И. Третьякова нет.

<sup>76</sup> Во всех случаях, где идут языковые примеры с пометкой «остяцко-самоедский», достаточно чётко опознаются слова именно из селькупского языка: например, «душа человека» по-остяцки «Кокт», по-юрацки «Инда», по-самоедски «Нильты», по-тунгусски «Индэ», иначе «Омугда», на остяцко-самоедском наречии «**Квои**» (Третьяков, 1869, с. 418); на с. 412 приведены примеры числительных из разных языков, где во второй графе «на остяцко-самоедском» даны именно селькупские числительные.



Таблица 4

Численность остяцкого населения по данным П. И. Третьякова<sup>77</sup>

	Данные 8-й переписи		Данные 10-й переписи	
Баихинский	109 муж.	51 жен.	117 муж.	91 жен.
Тымско-Караконский	325	152	271	201
Карасинский	52	23	47	41

Однако, говоря о расселении, он не использует дифференцирующий этноним-неологизм «остяко-самоеды» и, обходясь только термином «остяки», пишет, что «остяки Баихинского рода живут по р. Турухану и притокам оного; Тымского и Караконского родов – по обеим сторонам р. Таза, начиная от Вершин до Часовенского зимовья и по притокам этой реки... Карасинского Остяцкого рода – за полярным кругом по обеим сторонам Енисея» (Там же, с. 374–375).

Относительно бытующей этнонимике П. И. Третьяков пишет, что «тазовские и баихинские остяки называют себя шелэ-комь, юраков квялякнъ, самоедов – кэилякнъ, тунгусов – пампакнъ, русских – ружь» (Там же, с. 384). Эти несколько примеров селькупской этнонимике крайне важны для исследователей, так как они характеризуют стадию развития языковых процессов в североселькупском диалектном ареале, когда более ранняя форма *шель-* (*шэль-*) ещё не была вытеснена более поздним *сэль-*, ставшей традиционной для их этнонимике в XX в.; а *-ком* ещё не был заменён на *-куп*.

Этнографические сведения П. И. Третьяков даёт обобщённо для всех групп остяков – енисейцев-кетов и остяко-самоедов, считая их обычаи и культуру достаточно сходной; если же у каких-то остяков, на его взгляд, были специфические отличия, то эти моменты он подчёркивал особо: например, говоря о причёсках остяков, он писал, что у них «чёрные волосы на голове, никогда не подстригаемые и нерасчесываемые, всклокочены; только некоторые из тазовских остяков разделяют их спереди на две половины и заплетают на затылке в косу, или просто завязывают ремнём» (Там же, с. 384).

<sup>77</sup> См.: Третьяков, 1869, с. 373.

Среди зарисовок этнографического характера, сделанных П. И. Третьяковым, можно найти описания характера остяков (автор акцентировал присущую им, на его взгляд, беспечность), а также описание их одежды; значительный объём информации приведён относительно их семейных обычаев, таких как помощь при родах, уход за детьми, бытующие имена (с несколькими примерами на селькупском языке), наблюдения за их семейными нравами (Там же, с. 385–389). Достаточно подробно им было описано, как проходит у остяков сватовство, свадьба (с примерами песен и игр, и, судя по языковым примерам, записи были сделана именно у тазовских остяко-самоедов (Там же, с. 389–391).

Крайне ценны данные П. И. Третьякова о различных традициях в похоронной обрядности остяков: в этих материалах подчеркнута специфика этого обряда у инбатских остяков, а также приведён конкретный пример того, как хоронят шаманов тазовские остяки (Там же, с. 391–392).

Если в целом относительно этнографической информации идёт смешение кетского и селькупского материала, то относительно описания религиозных воззрений и традиций бытующего шаманизма (в частности, в своей работе П. И. Третьяков касается общего содержания шаманских песен), автор группирует материал, записанный у тазовских остяков с материалом, полученным от юраков (восточных ненцев), что приводит к смешению селькупских и ненецких данных (Там же, с. 414, 432).

\*\*\*

Таким образом, подводя итоги собранным источникам о локальных группах селькупов XVII–XIX вв., мы можем констатировать, что уже в тот период был собран значительный материал фактически о всех, известных в настоящее время, составных частях этого этноса.

*Локальные группы в Приобье.*

1675 г.: Н. Спафарию удалось лишь частично очертить ареал пребывания селькупов на Оби в районе Нарыма и на Кети, и записать этноним *чугулы*.

1740 г.: Г. Миллер отмечал в исследуемой части Приобья только ‘нарымских остяков’ (и этноним записал только для них –

*Dshumul-Kup*), но он также отдельно упомянул и перечислил все посёлки «остяков Кетского Дистрикта», тем самым собрав о них достаточно массивный объём сведений.

Сам он на описании селькупского ареала расселения в Приобье не сосредотачивался (хотя его явно интересовал вопрос границы между остяками и тюрками, и между нарымскими и сургутскими остяками на Оби), но собранная им гидронимия красноречиво свидетельствует о местах дислокации селькупоговорящего населения и позволяет этот ареал достаточно чётко обрисовать, исходя из приведённых им топонимических данных.

Одним из самых ценных результатов его записей является фиксация микрогрупп (родовых групп) в составе населения Приобья: он упоминает род *Parbe* и даёт прямое указание, что это остяки Второй Парабельской волости; род *Künku*, населявший Чаю и приток Парбиги – (Музур) Бакчар (также с прямым указанием, что это остяки Чаинской волости).

Косвенно он упоминает ещё два рода<sup>78</sup> – на Чулыме два остяцких аймака: *Karandabi-aimak* – ‘Журавлиного устья’ аймак и *Angose-aimak* – ‘Протоку имеющие’ аймак).

Кроме того, он упоминает также тюркский род *Terenja* на р. Шегарке в непосредственной близости от расселения селькупского населения, и три родовых группы на Васюгане (как население Ларьятской и Васюганской волостей): *Tagai-jach-murui* (в названии этого рода чётко видна фамилия хантов Тагаевых, известная в Нарымском Приобье до сего дня; также эта фамилия встречается и среди селькупов), *Iaring-jach-murui* (некие самодийцы-‘ненцы’) и *Cholling-murui-jach*.

Таким образом, мы видим, что Миллеру удалось собрать данные по ключевым вопросам, важным для реконструкции этнической истории селькупов. Однако его материалы по Приобью оказались доступными широкому кругу исследователей только через 250 лет.

1845/1846 г.: А. Кастрен, на основе собранных лингвистических данных, очертил ареал расселения Томских Самоедов, указав все основные обские притоки, заселённые ими: Тым, Кеть, Пара-

---

<sup>78</sup> Если понимать *аймак* и как территорию проживания рода, и как структуру управления.

бель, Чая, Чулым и Чежапка. Именно в таких границах и стал известен этот ареал для последующих исследователей. Данные XX в. подтвердили этот ареал.

Им были упомянуты следующие этнонимы, и соответственно, их носители – локальные группы: *Tshûmel-gom* – население по Оби ниже Нарыма, *Schösch-kom* – выше Нарыма, *Sysse-gom* – по Кети и *Tjûje-gom* – по Чулыму. Все группы, кроме последней, были известны и в более поздние времена.

1870-е – 1890-е гг.: Н. П. Григоровский, К. Папай, У. Сирелиус осуществили сбор объёмных словарных данных о языке нижне-чаинских (Костенькино) остяков [Н. Григоровский], а также этнографические (фрагментарные) материалы о селькупках низовьев Васюгана (Югино, Маргино, Наунак) [У. Сирелиус] и Среднего Приобья (ю. Иванкино) [К. Папай].

Конец 1890-х гг.: А. Ф. Плотников дал описание фактически всей территории проживания селькупов, так как она в значительной степени совпадала с административными границами Нарымского края. Им были сделаны описания аборигенного населения по инородческим волостям. Так как волостные единицы в значительной степени в прошлом соответствовали родовым, то из его материалов можно выявлять ареалы расселения разных подгрупп селькупского этноса, учитывая приводимые им сведения исторического и статистического характера. Однако сам автор этот вопрос не акцентировал, приводя лишь собранную им информацию.

*Локальные группы в Тазовско-Туруханском регионе.*

1739 г.: Миллер различал следующие подгруппы: *die Ostiaken am Tas*, *Surgutische Ostiaken am Tas und zu Karassina*, *Kudasseische und Baichische Ostiaken*, *Ostiaken zu Karassina*. Ему удалось записать этноним *Schöschelgub*, который был оценен лингвистами как историческая проформа этнонима *селькуп*. Миллер также засвидетельствовал на Вахе наличие населения, говорящего на одном языке с нарымскими остяками и остяками, живущими на р. Таз, которые административно относились к Лумпокольской волости на Оби и к Тымской волости – т.е. по-селькупски. В тот период они проживали от рч. *Kul-jogon* до рч. *Kam-sês*.

1830-е гг.: А. П. Степанов для селькупов использовал термин «Остяки Самоедского поколения» и выделял в их составе пять

групп: Натских, Баихинских, Тымских, Караконских и Карасинских Остяков. Из них, мы видим: 4 группы «северные» – Баихинские, Тымские и Караконские [тазовские] и Карасинские; и 1 группа – это «южные»: Натские (в верховьях Кети, за пределами границ Томской губернии).

1846 г.: А. Кастрен выявил на селькупском «севере» 3 группы остяко-самоедского населения: каразинских самоедов, баихинских и тымско-караконских. Определил, что они принадлежат к южной ветви самоедского племени и говорят на том же наречии, что и Томские Самоеды.

Кроме того, он обнаружил у них фратриальное деление: «...как тымско-караконские, так и баихинские, и карасинские самоеды распадаются на две большие отрасли: Лимбель-гум и Казель-гум...».

*Казель-гум* (окуньи люди) носят название по р. Тыму (посамоедски *Kasel-ki* (Окунья река)), с которой, по преданию, племя это переселилось на берега Таза.

*Лимбель-гум* – это и есть Караконские самоеды, которые пришли от реки *Káralg* или *Karol-ki*, т.е. Журавлиной реки (от *Kara* – журавль), и переменили своё настоящее название *Karalgum* (журавлиные люди) на *Limbel-gum* (орлиные люди).

Помимо этих двух группировок остяко-самоедов, Кастрен выявил ещё и группу (племя?) *Ир-гум*, которые жили на рукаве Елогуя – *Кёльду* (*Köldu*), и были «по языку, нравам и образу жизни весьма сходны со своими соседями, живущими по Тазу».

1860–1870 гг.: Исследователи этого периода единодушны в своих данных: А. Мордвинов, М. Ф. Кривошапкин, П. И. Третьяков выделяли три группы в составе остяко-самоедов: Баихинских остяков, остяков Тымско-караконской орды и остяков Карасинского рода; авторы чётко описывали их численность, используя материалы разных переписей (8-й, 9-й, 10-й) и территорию расселения.

Только П. И. Третьяков фиксирует эндоэтноним северных селькупов: *шелэ-комь* для тазовских (тымско-караконских) и баихинских остяко-самоедов.

Таким образом, мы видим: несмотря на то, что территория Тазовско-Туруханской тундры более труднодоступная, чем территория Приобья, тем не менее – фактически все известные основные

локальные группы селькупов были выявлены ещё в XVIII–XIX вв. Однако, к сожалению, только лингвистический материал носил системный характер с фиксацией у кого (носителя какой группы) был записан – сборы Г. Миллера и А. Кастрена. Только эти два автора фиксировали свои данные с чётким соблюдением правил научной атрибуции. У остальных авторов, особенно в части подачи этнографической информации (сведения о культуре) преобладало стремление смешивать (комбинировать) материал от представителей не только разных групп селькупов, но и с данными, полученными от их соседей – кетов, ненцев (юраков), хантов.

## **2.2. Классификации локальных подразделений селькупов и селькупского языка: результаты исследований XX – нач. XXI вв.**

В XX веке начались массивные как лингвистические, так и этнографические исследования селькупов. Автором данной монографии был подготовлен и опубликован «Библиографический указатель по истории, культуре и языку селькупов» (Гучкова, 2006), в котором публикации были сгруппированы тематически, в силу чего явственно проявилась разнообразная палитра исследовательских направлений, при наличии двух магистральных течений – лингвистического и этно-социо-культурного (антропологического) селькуповедения. Даже по количеству тематических публикаций можно оценить разработанность одних направлений, и наличие исследовательских лакун – в других.

При написании следующих разделов данной главы, анализируя достижения селькуповедения XX в. в рамках двух основных линий развития (лингвистического и антропологического), акцент будет сделан лишь на следующих аспектах, важных для решения задач данной работы: 1) какими в разные периоды времени видели исследователи-лингвисты диалектное членение селькупского языка, и в соответствии с этим – формирование всего селькупского языкового сообщества; 2) как антропологи (этнографы, историки-краеведы) дифференцировали селькупов и решали вопрос формирования локальных групп, и, соответственно, как они выстраивали линию развития селькупского этногенеза.

Описание исследовательского процесса (включая процесс сбора материала) далее рассматриваться не будет: внимание будет уделено только рассмотрению и оценке результатов исследований.

### ***Эволюция взглядов лингвистов на диалектное членение селькупского языка***

Вопрос диалектной классификации селькупского языка имеет свою устоявшуюся библиографию и свои признанные имена исследователей, внесших существенный вклад в понимание соотношения диалектов и говоров внутри селькупского языкового континуума. Без преувеличения можно сказать, что для выделения и описания диалектов селькупского языка потребовался труд нескольких поколений лингвистов – А. Кастрен, К. Доннер, Г. Н. Прокофьев, А. П. Дульзон, Т. Янурик, Х. Катц, Е. А. Хелимский, Э. Г. Беккер, Ю. А. Морев, С. В. Глушков и др.<sup>79</sup>

Тем не менее, ни одна из предложенных исследователями на сегодняшний день классификаций не носит характер исчерпывающей и удовлетворяющей всех селькуповедов (и более широко – специалистов в области самодийских и уральских языков). При этом, дискуссионными являются вопросы нюансов, а не базовые принципы классификации или основы конструкции классификационной схемы.

Уже самая первая классификация А. Кастрена представляла селькупский язык (язык Томских Самоедов) как совокупность нескольких зон распространения этого языка – в Приобье: северное (нижнее) – тымско-нарымское, среднее (кетское) и южное (верхнее) – чулымское (которое он изучал в Молчаново); и в районе Тазовско-Туруханской тундры: тымско-караконское (тазовское), карасинское и баихинское. Кастрен маркировал диалекты по географическому принципу. Для создания классификации он использовал собственные полевые материалы; основаниями для классификации служили, главным образом, данные фонетики.

---

<sup>79</sup> См.: Castrén, 1854; Donner, 1924; Прокофьев, 1937; Dulson, 1971; Janurik, 1978; Katz, 1979; Хелимский, 1984, 1985, 1988; Морев, 1973; Беккер, 1995; Глушков и др., 2011.

Следующая (весьма детальная) классификация была предложена только в 1920-х гг. К. Доннером. На основе также собственного полевого материала, добавив к ним материалы А. Кастрена, которые ему были вполне доступны, он выделил 23 диалекта (говора), представив их как равнопорядковые единицы, то есть не группируя диалекты друг с другом в какие-то более крупные объединения. Номинация этих диалектов также основывалась на географическом принципе: он указывал ареал (как правило, реку) и названия населённых пунктов, где были записаны образцы речи: например, «среднекетский» (Максимкин яр, Меташкина, Орлюкова). Таким образом, именно начиная с К. Доннера при классификации языковых нюансов лингвисты-селькуповеды стали указывать населённые пункты, где фиксировались те или иные особенности селькупского языка (Donner, 1924, с. 36-41).

Классификация Г. Н. Прокофьева, опубликованная им в 1935 г., предполагала выделение трёх основных групп, называемых им «наречиями», селькупского языка: тазовское, тымское и кетское наречие, каждое из которых представляло собой пучок примыкающих к ним говоров. Например, тымское наречие состояло, кроме самого говора р. Тым, также из примыкающих к нему говоров низовий р. Васюгана и р. Парабели, а также говора жителей Оби около Нарыма; кетское наречие – из говоров средней Кети (Широковский сельский совет), верхней Кети (Максимояровский и Маковский сельские советы) и говора селькупов, проживающих в ю. Сондоровых на Оби; тазовское – из верхнетазовского, нижнетазовского и примыкающего к ним баихинского (при этом Г. Н. Прокофьевым было отмечено, что баихинский говор имеет некоторые явные сближения с кетским говором) (Прокофьев, 1937, с. 5, 7).

Фактически именно у Г. Н. Прокофьева впервые было сформулировано представление о тернарном делении селькупского языка, то есть делении его на три основных языковых ареала, с внутренними дробными подразделениями.

А. П. Дульзон, представляя свою классификацию селькупского языка в публикации 1971 г., выделял не диалекты, а диалектно-локальные группы и использовал локальные этнонимы при их номинации, однако градации проводил исключительно на основе языковых данных. Таким образом, он выделил 5 локальных групп



селькупов: 1) селькупы р. Таз и притоков Енисея; 2) сюссыкумы Кети; 3) чумылкупы Васюгана и Тыма; 4) шёшкупы (шёшкумы) на Оби выше Нарыма; 5) тьюкумы – в низовьях Чулыма (Dulson, 1971, с. 35–43). Для каждой группы он перечислял поселки, где фиксировался тот или иной диалект. По их перечню, например, видно, что к сюссыкумам Кети он относил не только жителей кетских посёлков, но также жителей Старо- и Ново-Сондорovo на Оби.

Ко второй половине XX века у лингвистов сформировался список надёжных источников с достаточно репрезентативными по объёму и качеству записями образцов речи, записанными исследователями у селькупов разных территорий и в разные хронологические периоды (Castrén, 1855, (переиздание: 1969); Donner, 1920; Григоровский, 1879 (переиздание «Азбуки» Григоровского: Najdú, 1968); материалы К. Папай (в обработке Najdú, 1952, Дульзон, 1966 а, б; Кузьмина, 1967 а, б). С опорой на всю сумму опубликованного языкового материала появились классификации 1970-х – 1980-х гг.: Т. Янурика, Х. Катца, Е. А. Хелимского, Ю. А. Морева и др.

Наиболее детальной, повлиявшей на все другие исследования в области селькупской диалектологии, является классификация венгерского исследователя Т. Янурика (1978). Однако Т. Янурик сам селькупский материал не собирал, и его классификация опирается на классификацию Г. Н. Прокофьева, таким образом, можно сказать, что Т. Янурик развивает классификационные подходы к селькупскому языковому материалу, сформулированные Г. Н. Прокофьевым. Опираясь на фонетико-фонологические соответствия, Т. Янурик выявляет внутри селькупского языкового континуума три больших диалектных группы: северную, центральную и южную, тем самым он предлагает, вслед за Прокофьевым, в основу классифицирования положить тернарный подход. Внутри каждой группы присутствует свой набор диалектов (всего – 12 диалектов).

Его сравнительный анализ диалектных особенностей носил очень детальный характер и серьёзную доказательную базу, поэтому после публикаций Т. Янурика все последующие исследователи в целом придерживались данного тернарного подхода при создании своих вариантов классификации селькупского языка, со-

храняя при построении своих схем три выявленных диалектных подразделения – *северное, центральное (среднее) и южное*. Тем не менее, практически все исследователи предлагали свою корректировку нюансов диалектной градации. Так, например, у Х. Катца район около Колпашево отнесён был к центральным диалектам, а не к южным, как у Янурика (Katz, 1979, с. 231).

Е. А. Хелимский, основываясь на материалах Г. Миллера, А. Кастрена, К. Доннера, Н. Григоровского, предусматривал внутри южной группы диалектов особую диалектную подгруппу «крайне южных диалектов» – ныне исчезнувших – чулымский, чаинский и «верхнеобской»/«томский», отмеченные в материалах. Это фактически может говорить о возможном наличии в прошлом четвёртого диалектного ареала – «крайне южного» или о процессе дивергенции «южного» ареала и выделении из него «крайне южной» части. Вопрос о направленности лингвистических процессов на селькупском юге – дивергенции «крайне южных» от других южных диалектных подразделений или, напротив, слиянии, сближении бывшего четвертого «крайне южного» ареала с остальным южным ареалом на сегодняшний день является слабоизученным и остается открытым. Кроме того, Е. А. Хелимский предлагал некоторые говоры на Оби между Нарымом и Колпашево, а также на Нижней Кети считать «переходными» или смешанными (Хелимский, 1984, с. 44–46; 1985, с. 42–58).

Э. Г. Беккер в зоне стыковки южного и центрального ареалов выделяла особый «обской диалект» (Беккер, 1995, с. 23), распавшийся на три «говора»: а) обской говор Ч (язык чумылкупов на Оби), б) обской говор Ш (язык шёшкупов на Оби), в) обской говор С (язык обских сюсыкумов)<sup>80</sup>.

С. В. Глушков, представлявший современное понимание диалектного членения языка селькупов в коллективной монографии «Селькупы: очерки традиционной культуры и селькупского языка» (2011), сделал это с опорой на классификацию Т. Янурика и Е. А. Хелимского. Им также были выделены северный (тазовско-туруханский) диалектный ареал, внутри которого фиксируют *среднетазовский, верхнетазовский, верхнетолькинский (ларьяк-*

<sup>80</sup> Именно этот подход отражен в словаре: Селькупско-русский диалектный словарь / Под ред. В.В. Быкони. Томск, 2005. С. 7.

ский) и баишенский диалекты; центральный диалектный ареал с тымским, васюганским и нарымским диалектами; южный диалектный ареал с подразделением на среднеобской, кетский (свыделением внутри нижне-, средне-, верхнекетского и верхнеобского (сондоровского) говоров), чаинский (с делением на среднечаинский и нижнечаинский говоры) и чулымский диалекты (Глушков и др., 2011, с. 49–63).

Таким образом, несмотря на то, что уже многое сделано в области выявления диалектного членения селькупского языкового континуума, тем не менее, ряд важнейших вопросов ещё остаётся не решённым. Так, например, процесс исследования вопросов исторического облика известных диалектных ареалов (и входящих в их состав диалектов) ещё только в самом начале развития.

Кроме того, надо учитывать, что пока все основные классификации селькупского языка выстраивались на фундаменте исследований по его фонетике, тогда как дополнительные данные по морфологии или синтаксису могут изменить некоторые соотношения и позиции говоров и диалектов в выстраиваемой схеме.

В настоящее время многие диссертанты, защищающиеся по селькупскому языкознанию, так или иначе, затрагивают вопрос диалектной классификации селькупского языка, и нередко предлагают какие-то свои доработки и «доделки» существующей конструкции, опираясь на результаты своих исследований (см., например, Поздеева, 2013). Однако «тернарность» этой классификации на сегодняшний день остаётся для лингвистов общепризнанным фактом.

### ***Вопрос классификации локальных групп селькупов: как его решали этнологи***

В публикациях историков, этнографов, краеведов формировалось одновременно несколько подходов к классифицированию селькупоговорящего населения:

*Географический подход (гидрографический принцип).* Так как в основном материал собирался по бассейнам рек, где проживали носители диалектов и говоров селькупского языка, то в большинстве случаев именно так и учитывали первоначально разные локальные группы: по названиям рек – тымские, кетские, тазовские,

баишенские остяки (остяко-самоеды). Подход очень продуктивный; его активно использовали исследователи XIX – нач. XX вв. и продолжают использовать вплоть до настоящего времени<sup>81</sup>.

*Административный.* А. Ф. Плотниковым были заложены основы иного классификационного подхода – по инородческим волостям: инородцы Пиковской волости, Второй Парабельской инородческой волости, Нижне- и Верхне-Тогурской и т.п. С одной стороны – это чисто административная классификация, с другой стороны – административные волости исторически формировались на основе прошлого родо-племенного деления, и границы территорий этих волостей, и, возможно, некоторые их названия, а в ряде случаев и иные детали, несли следы этого родо-племенного деления. Таким образом, данная классификация имела очень глубокий фундамент, отражавший реальную, исторически сформировавшуюся во втор. пол. II-го тысячелетия, локализацию групп селькупского населения.

Этот же административный подход (с полным пониманием того, что за административными границами стоит родо-племенное деление) можно выявить в материалах Г. Миллера: он выделял остяков «Нарымского дистрикта», остяков «Кетского дистрикта», упоминал об остяках разных инородческих волостей, используя тюркский термин *аймак*: например, «остяки Чаинской волости Томского уезда, которые называют свой род *Künku-aimak*» (Миллер, 1996, с. 182).

Однако административные преобразования начала XX в. радикально перекроили карту территориальных границ. Инородческие волости были упразднены<sup>82</sup> в 1925 г. Волостное деление для самих селькупов потеряло актуальность, и использовать (а тем бо-

---

<sup>81</sup> Именно этот подход применен был автором данного исследования при создании Приложений «Поселки...», «Фамильный состав» в монографии: Тучкова Н. А. «Селькупская ойкумена» (2014). Данный подход позволил представить и удобно расклассифицировать весь собранный материал.

<sup>82</sup> «Система административного устройства «губерния – уезд – волость» просуществовала до 1925 г. ... В 1923 г. началось районирование Сибири, и к сентябрю 1924 г. первый этап – внутриуездное районирование – был завершен. В составе уездов Томской губернии образованы районы – укрупненные волости: ... в Нарымском крае – Каргасокский, Колпашевский, Парабельский, Чаинский районы» (Вехи патернализма, 2006, с. 409).

лее, развивать) классификацию по инородческим волостям стало затруднительно.

Тем не менее, в работе Ю. Б. Симченко «Тамги народов Сибири XVII в.» (1965), собранный им архивный материал о селькупских князях и родовых группах был представлен именно в соответствии с делением территории Нарымского края (и его инородческого населения) по инородческим волостям.

*Классифицирование по родо-племенным подразделениям.* Начиная с материалов А. Кастрена, который выявил у селькупов наличие двух фратрий (общих и для тазовских (тымско-караконских), и для баихинских, и для карасинских самоедов) – *Лымбель-гум* и *Казель-гум*, исследователей не покидало желание разобраться с их родо-племенным составом. Однако в XX в. информации об этом явлении селькупской культуры было крайне мало. Особенно она трудно выявлялась для центральных и южных групп селькупов. Тем не менее, Е. Д. Прокофьева выявила (но, по сути, реконструировала) следующую родо-племенную структуру:

Таблица 5

Родовые названия, выявленные Е. Д. Прокофьевой<sup>83</sup>

Тазовские селькупы	Тымские селькупы	Обские и кетские селькупы
<i>Кассыль тамтыр</i> – Кедровки <sup>84</sup> род	<i>Сяңқыльтамтыр</i> – Глухаря род	<i>Сяңқыт укыт тамтыр</i> – Глухариногo клюва род
<i>Лимпыль тамтыр</i> – Орла род	<i>Кулът тамтыр</i> – Ворона род	<i>Чинқыль тамтыр</i> – Лебедя род
<i>Сяңқыль тамтыр</i> – Глухаря род	<i>Мулинт тамтыр</i> – Ястреба род	
<i>Қаррәльтамтыр</i> – Журавля род	<i>Сяңқыль укыль тамтыр</i> – Глухариногo клюва род	
	<i>Қорқыт тамтыр</i> – Медведя род	
	<i>Қаррәль укыль тамтыр</i> – Журавлиногo клюва род	

<sup>83</sup> См. : Прокофьева, 1952, с. 90.

<sup>84</sup> Любопытно отметить, что А. Кастрен переводил название *Казель-гум* как «окуньи люди», объясняя это тем, что «очевидно, относится к реке Тьму, по-самоедски *Kasel-ki* (Окунья река)» (Кастрен, 1999, с. 178), тогда как Е. Д. Прокофьева переводила (со слов информантов) *Кассыль тамтыр* «Кедровки род».

Любопытно отметить, что родовые группы, отмеченные в XVIII в. Г. Миллером на обском левобережье – *Parbe* и *Kiinku* (Миллер, 1996, с. 182, 193), никогда позднее исследователями не упоминались. Ясно также видно, что эти родовые названия совсем иного типа, чем тотемические, зафиксированные Е. Д. Прокофьевой.

Если бы у селькупов в XX в. продолжала функционировать родо-племенная структура, то, вероятно, этот подход был бы весьма продуктивным, однако родо-племенное устройство селькупов в XIX – пер.пол. XX вв. не просто потеряло свою актуальность, а в Приобье, например, утратились даже достоверные воспоминания о ней (за исключением, возможно, бассейна р. Тым). Е. Д. Прокофьева собирала данные о родовой принадлежности и родовым угодьям у селькупов Кети и Оби буквально по крупицам, и выстраивала реконструкцию для среднеобских групп в большей степени по косвенным данным – топонимам и гидронимам, а не по реальным рассказам информантов и реальным элементам функционирования данной системы.

Соответственно, не эффективным оказалось бы создание научной классификации селькупского населения с опорой на уже ушедшую в историю родо-племенную структуру.

#### *Классифицирование на основе селькупской эндоэтнонимии*

Впервые комплекс основных селькупских этнонимов появляется в материалах А. Кастрена: он установил, что селькупское население, проживающее ниже Нарыма, называет себя *Tshûmel-gom*, выше Нарыма – *Schösch-kom*, по Кети – *Sysse-gom*, по Чулыму – *Tjûje-gom* (Кастрен, 1999, с. 87). Среди северных групп он этнонима не зафиксировал, только упомянутые выше названия фратриальных групп.

Для северных селькупов (тазовских (тымско-караконских) и баихинских остяко-самоедов) П. И. Третьяков записал единый эндоэтноним – *шелэ-комь*. Столетием раньше Г. Миллер записывал его в форме *Schöschelgub*<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Е. А. Хелимский предлагает этноним *Schöschelgub* [шёшельгуп], записанный Г. Миллером, считать праформой этнонима шелькуп > селькуп. (см.: Хелим-

Таким образом, в середине XIX в. основные этнонимы селькупов уже были известны, но ими не пользовались при описании населения, используя экзо-этноним – неологизм, созданный А. Кастреном – остяко-самоеды, добавляя к термину название реки обитания или иной географический указатель: например, «остяко-самоеды Принарымского района» (М. Б. Шатилов).

Ситуация изменилась в сер. XX в., когда в 1960–1970-е гг. этнонимике активно стали задействовать при создании классификационных схем лингвисты и этнографы.

*а) Этнонимический подход Г. И. Пелих (с попыткой увязать этноним и родо-племенную структуру селькупского общества):*

Г. И. Пелих целенаправленно занималась выявлением родо-племенных групп, соотносимых ею с локальными подразделениями селькупов, на основе самостоятельно собранных в 1950-е гг. полевых материалов. Так, в публикации «К вопросу о родо-племенном строе у селькупов» (1963) ею были перечислены следующие «племенные и родовые образования» (Пелих, 1963, с. 139):

*Таблица 6*

Самоназвания родовых групп, выявленные Г. И. Пелих

1. <i>чумуль-квыгрыл-куп</i> – Обь (Усть-Тым - Каргасок, Тым)
2. <i>чумуль нюроль-куп</i> (Васюган, Чижапка)
3. <i>Парабельские чумуль-куп</i> (Парабель, Чузик, Кёнга, Обь от Пыжино до Инкино)
4. <i>сюсю теле-гум</i> (Нижняя Кеть, Обь около тогурского устья)
5. <i>сюсю шоеш-гум</i> (Чая, Обь около устья Чаи)
6. <i>сюсю тише-гум</i> (Обь около устья Чульма)
7. <i>кетские сюсю-гум</i> (в бассейне Кети)

В свою очередь, племена нарымских селькупов делились, по её предположениям, на так называемые *таджэ* (каждое племя включало в себя от двух до четырёх *таджэ*), которые подразделялись на экзогамные рода (Пелих, 1963, с. 142–143).

У всех исследователей, кто работал с селькупскими языковыми материалами, вопрос вызывает не столько сама классификация, сколько приведенные в ней этнонимы. Абсолютно точно, что в такой

ский Е. А. *Schöselgub* у Г. Ф. Миллера и самоназвание селькупов // Г. Ф. Миллер и изучение уральских народов. – Hamburg, 2005 б. – С. 42-43).

форме они не использовались информантами (ни один из известных словарей селькупского языка не содержит такие этнонимические конструкции). Также важно, что ни у одного исследователя, собиравшего материал до или после Г. И. Пелих, эти этнонимические словосочетания не отмечены. Таким образом, следует признать, что эти этнонимы не верифицируются: они являются либо единичной записью, либо авторской реконструкцией (комбинацией).

В более поздней работе Г. И. Пелих «Селькупы XVII в.: Очерки социально-экономической истории» (1981) также упоминаются «племена», явившиеся предками для сформировавшихся к XX в. подгрупп селькупского этноса: «Внутри своего народа селькупы подразделялись на следующие локальные группы: *чумульгула*, *сюсигула*, *шиешгула*, *сельгула*, *тегула*, *соргула*, *пайгула*, *кайбангула*. Из перечисленных восьми подразделений современным этнографам хорошо известны первые два (*чумульгула* и *сюсигула*). Сохранились отдельные упоминания о *тегула* и *шиешгула*. Последние два подразделения (*соргула*, *пайгула*) современной этнографии неизвестны, но есть основание полагать, что они играли активную роль в селькупской истории XVIIв.» (Пелих, 1981, с. 11). Однако как сами упомянутые этнонимы (названия племен) – *тегула*, *соргула*, *пайгула*, *кайбангула*, так и исторические данные о них практически не имеют никаких документальных подтверждений и остаются гипотетическими на сегодняшний день.

б) *Лингвистическая классификация с использованием эндоэтнонимии*. В 1971 г. появляется диалектная классификация А. П. Дульзона с использованием этнонимов в качестве номинации диалектов (Dulzon, 1971, с. 35–43). Данный автор произвел наложение этнонимической информации на лингвистическую карту выявленных диалектных ареалов и говоров. Таким образом, появились ареалы диалектов и одновременно ареалы локальных групп: 1) *селькуп* – на Тазе и Енисее, 2) *чумылкуп* – на Васюгане и Тyme, 3) *сюссыкум* – на Кети, 4) *шешкум*, или *шешкуп*, на Оби выше Нарыма, 5) *тютюкум* – на Чулыме.

Стоит подчеркнуть, что А. П. Дульзон классифицировал именно диалектные особенности, а этнонимы использовал только в качестве маркировки. Однако это совмещение лингвистических и этнонимических данных оказалось весьма продуктивным и ак-



тивно используется современными исследователями для работы с этнографическим материалом по локальным группам.

До 1990-х годов обе эти классификации – Г. И. Пелих и А. П. Дульзона, созданные с использованием эндоэтноимики, находились в некотором конкурирующем положении. Однако после работ Т. Янурика, Х. Катца и Е. А. Хелимского, в целом поддержавших подход А. П. Дульзона, классификация селькупских групп стала все чаще проводится на основе именно диалектных подразделений (с разграничением нарымских селькупов на центральный и южный ареалы, с выделением микрогрупп и их локализацией в местах фиксации субдиалектов – см. Глушков, 2004, с. 15–17)<sup>86</sup>.

В 1974 г. появилась публикация А. И. Кузьминой, в которой была также представлена этнонимическая классификация селькупов, созданная также на основе авторских полевых данных (часть из которых она собирала совместно с А. П. Дульзоном). Предваряя классификацию, А. И. Кузьмина писала, что «в ходе исследования различных диалектов и говоров селькупского языка с 1961 по 1974 гг. ей пришлось встречаться с представителями этнических групп, называвших себя различными этнонимами» (Кузьмина, 1974, с. 29). Далее шёл список групп, с указанием этнонима и территории расселения:

*Таблица 7*

Самоназвания локальных групп селькупов,  
выявленные А. И. Кузьминой<sup>87</sup>

- |  |
|--|
| 1. Чумул'-куп, чумыл'-куп – на Тыме (Напас, Кулеево, Кочядрово и др.), на Средней Оби в районе Нарыма (Ласкино, Тебинак), а также на Васюгане, Парабели (Нельмач), Чузике и Кёнге. |
| 2. Шё:шкуп, шё:шкүй кум, шёшкуп, шёшкум, шёшүүп – в основном на левобережье (отчасти правобережье Оби) ниже Колпашево (Иванкино, Тогур, Инкино).                                   |

<sup>86</sup> Развитие именно этого подхода было предложено также в нашей коллективной монографии «Селькупы. Очерки традиционной культуры и селькупского языка» (2011), где в Предисловии обосновывается достаточно высокая степень верификации классификации лингвистов (по выявленному фонетическим изоглоссам) и предлагается дифференцировать селькупов по группам именно в соответствии с их языковыми подразделениями (включая тернарное деление всего селькупского сообщества). См.: Тучкова, 2011, с. 4–5.

<sup>87</sup> См.: Кузьмина, 1974, с. 29–30.

3. Сүсöү кум, сүсöГъ кум, сөсöГула (мн.ч.), сүсöуула (мн.ч.) – на Оби выше Колпашево (Старосондорowo, Новосондорowo, Тискино, Тайзаково; на нижней Кети (Карелино, Мулешка, Белый яр).
4. Сүсү кум – на средней Кети (Максимкин яр, Усть-Озёрное, Лукьяново, Зубреково.
5. Сүсү Гум – на верхней Кети (Марково, Маковское).
6. С’ол’куп, сö1’куп – на Тазе (Красноселькуп, Сидоровск, Часелька, Толька Красноселькупского района); на притоках Енисея: на Елогуе (Келлог).
7. Ш’ö1’екум, ш’ö1’кум – в самом верховье р. Тольки (Поселок Толька Пуровского района).
8. Т’уйкум – Игреково на Оби.

Стоит отметить, что, будучи лингвистом, она очень точно отразила фонетический облик фиксируемых этнонимов. На сегодняшний день это самое точное воспроизведение их бытования на период сер. XX в. Все они задокументированы и присутствуют в полевых материалах А. И. Кузьминой.

К 1980-м – 1990-м гг. в этнографическом селькуповедении приходит понимание (благодаря опять же усилиям лингвистов), что это не набор разных этнонимов, а просто разная диалектная форма фактически только двух этнонимов: с основой *ш’ö-* /*сö-* (причём варианты со звуком *ш* – более архаичная форма), и с основой *чу-* / *т’у*<sup>88</sup>. Отсюда следует, что у каждой локальной группы не свой «собственный» этноним со своим семантическим содержанием, а вариант одного из двух этнонимов, только по-разному фонетически озвученный в силу диалектных особенностей языка их носителей.

Таким образом, получается, что южный и северный диалектные ареалы – это зона распространения этнонимики с основой *ш’ö-* /*сö-*, тогда как центральный диалектный ареал – область распространения этнонима с основой *чу-* / *т’у*<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> Чередование *щ’* / *т’* (*чемня* / *темня* – брат) в анлауте актуально для нарымского диалекта.

<sup>89</sup> Из этой схемы выбиваются только *т’уйкумы* Чульмы, отмеченные А. Кастреном на «верхней» Оби (бассейн Чульмы входит в зону южного (или даже «крайне южного») ареала), тогда как такой этноним уводит нас к чумылкупам в центральный ареал. Но, так как кроме Кастрена их никто не фиксировал, то они так и остались слабо задокументированным исключением.

*Классифицирование на основе этнографических особенностей культуры локальных групп селькупов*

Такая классификация не была создана ни одним из исследователей-селькуповедов (соответственно, не была предложена к рассмотрению научного сообщества). Во-первых, потому, что культуры локальных групп, действительно, близки между собой в значимых для описаний этнографов проявлениях: хозяйственные занятия, аспекты «материальной» и «духовной» культуры. Именно это этнографическое сходство, прежде всего, бросалось в глаза в процессе дескриптивных исследований: общих элементов было много, и они были на поверхности. Для того, чтобы искать различия, необходимо выявлять несовпадающие с другими группами детали и микродетали.

Во-вторых, как уже было отмечено во вводной части ко 2-й главе данной монографии, для этнографов часто сверхзадачей было создать именно общее описание селькупов, охарактеризовать их всех целиком (например, для нужд энциклопедических или учебных изданий). Поэтому именно общие черты культуры селькупов находились обычно в фокусе исследовательских интересов.

Приём, которым обычно пользовались авторы, суммируя материал от различных групп, создавая обобщенный облик селькупов, был «примыкание». Например, описывая верхнюю одежду селькупов, брали наиболее репрезентативные данные от какой-либо группы за основу, и затем добавляли материал, известный по другим ареалам, как правило, с указанием этого ареала (то есть локальная разница учитывалась обязательно, но пользоваться этими указаниями при сборе данных о любой конкретной группе весьма сложно).

Кроме того, чтобы создать классификацию локальных групп по этнографическим признакам, необходимо провести: 1) тщательное этнографическое описание культуры всех локальных групп (на единых хронологических срезах); 2) выявить особенные черты каждой локальной культуры; 3) систематизировать выявленную информацию. Всего этого комплекса действий пока сделано не было.

Однако нельзя сказать, что не было сделано ничего: процесс описания культуры локальных групп селькупов развивается уже

более двух столетий с разной степенью интенсивности и качества. Ниже представлена сводка<sup>90</sup> данных по этнографическим обследованиям разных групп и публикаций результатов этих обследований.

Таблица 8

Хронология сборов этнографического материала  
у локальных групп селькупов

Исследователи. Годы экспедиций	Группы селькупов, обследованные в этнографическом отношении	Публикации <sup>91</sup> , в которых отразились собранные этнографические материалы по локальным группам
Спафарий Н. 1675 г.	кетские	«Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая...» (1882)
Григоровский Н.П.	чаинские, васюган- ские	«Очерки Нарымского края» (1882), «Описание васюганской тундры» (1884)
Сирелиус У. 1889 г.	васюганские	«Путешествие к хантам»: о сель- купах Васюгана и Чижалки (2001, с. 35–39; 138–154)
Доннер К. 1911– 1913 гг.	тымские, кетские, тазовские	«У самоедов в Сибири» (2009)
Прокофьев Г. Н. 1925–1928 г.	тазовские остяко- самоеды баишенские, туруханские (Янов- Стан),	«Остяко-самоеды Туруханского края» (1928), «Церемония оживления бубна» (1930)
Прокофьева Е. Д. 1925–1928, 1931–1932 гг.	тазовские, баишен- ские, туруханские (ЯновСтан), тымские, кетские, обские (на- рымские).	«К вопросу о социальной органи- зации селькупов (род и фратрия)» (1952), «Старые представления селькупов о мире» (1976)

<sup>90</sup> Данная сводка не носит исчерпывающий характер: здесь отражены, прежде всего, те экспедиционные обследования, результаты которых оказались позднее опубликованными, и в этих публикациях культурные (этнографические) реалии исследуемых групп оказались представлены дифференцированно.

<sup>91</sup> В графе «публикации», приведены, прежде всего, те работы, в которых материал от разных групп селькупов «не перемешан». Однако у авторов, собиравших материал, есть публикации, где, в силу разных научных задач, материал представлен в комбинированном виде. Несмотря на то, что каждый раз обычно есть указание, у каких селькупов это записано, пользоваться им очень трудно для презентации информации об отдельных группах.

Шатилов М. Б. 1924 г.	«принарымские» остяки	«Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района» (1927)
Орлова Е. Н.	тымские и кетские	«Население по рекам Кети и Тыму, его состав, хозяйство и быт» (1928)
Скалон В. Н.	среднетазовские, верхнетазовские	«В тундре верхнего Таза» (1930), «Оленеводство в бассейне р. Таз» (1931), «Рыбные промыслы в бассейне р. Таза» (1931)
Островских П. Е.	баишенские	«Баишенские остяки (остяко-самоеды) Туруханского края в конце 19 в.» (1931)
Пелих Г. И. 1951, 1952, 1953, 1959, 1960, 1963 гг. 1970-е гг.	тымские, васюганские, парабельские, кетские, иванкинские,  тазовские	В публикациях автора информация весьма сложно комбинировалась (в силу поставленных аналитических задач). Однако в полевых материалах данные вполне чётко дифференцированы. ПМ Пелих – см. «Перечень экспедиционных поездок Г.И. Пелих» (2011).
Ураев Р. А. 1956 г.	тымские	«Материалы к шаманизму тымских селькупов» (1994)
Соколова З. П. 1958 г.	кетские, иванкинские	Соколова З.П. «Северная экспедиция ИЭ АН СССР. Томская область 1958 г.: реки Средняя Обь, Кеть» (2016): [Селькупы: С. 194-202]; «Докладная записка об этническом составе коренного населения томской области» (Там же, с. 229-248).
Гемуев И. Н. 1979, 1980	кетские, тазовские	«Расселение северных селькупов» (1973), «Семья у селькупов» (1984)
Головнёв А. В. 1988, 1993 гг.	тазовские, верхнетазовские	«Говорящие культуры» (1995)
Бауло А. В. 1979 г.	кетские, тазовские	«Поездка к тазовским селькупам» (2017)
Тучкова Н. А. 1992–2002 гг.	парабельские, нарымские, васюганские (чижапские), чаинские, кетские, молчановские, кёнгинские	«Селькупы р. Парабели» (1996), «О селькупах реки Кети» (1997), «Шёшкеры р. Оби» (2000), «Селькупы реки Чаи» (2001), «Крайне южные» селькупы» (2008)

Хорн Д. 2001 г.	иванкинские	«Das Selkupische Ethnizitätsgebäude. Zur gegenwärtigen ethnischen Identität der südlichen Selkuppen (Westsibirien)» (2002)
Сайнакова Н. В. 2012, 2015, 2016 гг.	иванкинские	«Новые материалы по этнографии и микроистории территории юрт Иванкиных на Оби» (2015), «О специфике среднеобского диалекта и выявлении границ расселения диалектно-локальной группы шёшкумов по данным топонимики» (2017)

Как видим, наиболее часто были обследуемы группы: кетская, тазовская, тымская; чуть реже – иванкинская; ещё более редко – васюганская (+ жители Чижапки), парабельская; совсем редко – чаинские, кёнгинские, баишенские, верхнетазовские селькупы.

Однако есть группы, которые так и не попали в поле зрения исследователей, растворившись уже в XX в. в иноэтничном окружении или покинув места традиционного проживания: остяко-самоеды (селькупы) рек Чулыма, Чузика, Парбиги, истоков Чаи, и население по Оби от Колпашево до Молчаново. В частности, этнографы ничего не могут сказать о специфике культуры жителей юрт Сондоровых или Тайзаковых, несмотря на то, что лингвистические материалы демонстрируют некую особенность этого населения относительно их окружения. Однако нет абсолютно никаких этнографических материалов из этого, очень важного для этнической истории селькупов, района.

Что касается не просто описания, а выявления этнографических особенностей, то это сделано только для совокупности северных групп. Так, например, З. П. Соколова охарактеризовала специфику северных селькупов следующим образом: «С течением времени эта группа приобрела значительные отличия от южных селькупов (оленоводческий характер хозяйства, культуры и быта, более длительное сохранение некоторых архаичных элементов культуры – следы бывшего родового и фратриального деления, тотемизм и др.) и превратилась в особую этнографическую группу» (Соколова, 1980, с. 90).

*Бинарный подход к классифицированию селькупов  
в историко-этнографических исследованиях*

Если в лингвистических исследованиях с 1970-х гг. превалировал тернарный подход как основной при классификации языковых особенностей селькупов, и, как писал Е. А. Хелимский, «нет оснований оспаривать методологическую важность подразделения селькупских диалектов на северные, центральные и южные» (Хелимский, 2000, с. 81), то в (историко-) этнографических исследованиях (в том числе, и в работах археологов) селькупов всегда рассматривали исключительно с точки зрения бинарного подхода. Практически во всех энциклопедических и учебных изданиях их сообщество делят на «нарымских» и «северных»; на «нарымских (среднеобских)» и «северных (тазовско-туруханских)»; или на «южных» и «северных». Так, например, З. П. Соколова, предвзято своё исследование по этногенезу угров и селькупов, представила селькупов следующим образом: «Селькупы в настоящее время состоят из двух этнографических групп – северных (тазовско-туруханских) и южных, или нарымских» (Соколова, 1980, с. 90).

Однако при этом следует учитывать, что при делении селькупов на «южных» и «северных» у этнографов речь идёт, как правило, не об этнографических группах как таковых, а о двух относительно обособленных географических ареалах, этнографические различия которых описаны только частично.

\*\*\*

Таким образом, оценивая различные варианты классифицирования селькупских подразделений, можно констатировать, что более чем за двести лет дескриптивных исследований был накоплен этнографический материал по некоторым группам: прежде всего, тазовской, тымской, кетской, васюганской. Кроме того, существуют публикации, посвящённые не описанию культуры селькупов «вообще», а отдельным локальным группам, тем самым заложены основы для проведения исследований подобного плана.

Однако, вместе с тем, следует отметить, что классификации, проводимые не лингвистами, поражают своей приблизительностью, отсутствием четкой доказательной базы, теоретической

непроработанностью вопроса локальных отличий, и фактически отсутствием данных, иллюстрирующих локальные отличия. При этом считать, что в плане культуры группы однородны, вплоть до идентичности, оснований нет. Просто данный вопрос до настоящего времени не был разработан.

### **2.3. Происхождение селькупов: этногенетические гипотезы второй половины XX в. – начала XXI в.**

Предваряя обзор гипотез о происхождении и этапах этнической истории селькупов, можно отметить две из них, сформулированные в так называемый «донаучный» период исследования: одна принадлежит Н. Спафарию (1675 г.), который называл всё население Приобья «остяками», считал его древним, ведущим своё происхождение, «как и иные разные народы царства Сибирскаго», от скифов: «Жители все те от скифов произведены суть, которые скифе после потопа от Иафета, Ноева сына, поколение свое имели» (Спафарий, 1997, с. 254). Другая гипотеза – М. Ф. Кривошапкину, писавшему о появлении «иных» (не енисейских) остяков в Приобье и на Енисее (со ссылкой на Иоанна Бернгарда Миллера), что это население пришло из Пермских земель, бежав от насильственного крещения: «Когда в 1372 г. епископ Стефан обращал Пермью в христианскую веру, тогда много народа, боясь принуждения бросить свою веру, удалились на берега Оби» (Кривошапкин, 1865, с. 119).

Однако реально в данном разделе будут рассмотрены только этногенетические построения историков, этнографов и лингвистов, созданные во втор. пол. XX в. – нач. XXI в. (все наработки, в частности, А. Кастрена, исследователи этого периода обычно учитывали, и повторять, например, «урало-алтайскую гипотезу» А. Кастрена не представляется необходимым).

Гипотезы, созданные археологами, будут рассмотрены и приведены для сравнения. В целом следует отметить, что многолетние археологические исследования в Нарымском Приобье внесли существенный вклад в понимание культурногенетических процессов, протекавших в регионе. Однако основной опорой для выво-



дов, исходя из цели, задач и, главным образом, источниковой базы данного исследования – фольклорного материала, они являются не могут, так как для лингвистов и этнографов селькупами являются только те, кто говорит или ещё в недавнем прошлом говорил на селькупском языке и идентифицировал себя под этнонимами, выявленными у локальных групп селькупов. Языковой фактор становится ещё более значимым, когда дело касается исследований фольклорного наследия любого этноса, так как фольклор не существует без языка.

Археологи рассматривают историю развития культуры на определённой территории, но без привязки к носителям языка. Для археологов, исследующих Нарымское Приобье – предки селькупов – это фактически все, кто жили на данной территории в глубине веков (без учета языкового признака, который археологический материал «ухватить» не в состоянии).

### *Гипотезы лингвистов*

Лингвисты многое могут сказать о древнем состоянии любого языка, но эти исследования становятся интересными для историков тогда, когда лингвистическая специфика каким-то образом связывается с этносом, и ещё более важно, когда эта информация имеет локализацию на географической карте. Именно поэтому топонимические исследования в этом направлении всегда востребованны и наиболее информативны. Не случайно несколько статей А. П. Дульзона, созданные в 1950-е – начале 1960-х гг. на основе анализа топонимического материала, до сего дня представляют особый интерес для реконструкции этнической истории Приобья<sup>92</sup>.

*Выводы А. П. Дульзона о расселении селькупов и кетов в Нарымском Приобье по данным топонимики.*

Прежде всего, А. П. Дульзон одним из первых обратил внимание, что субстратные топонимы (гидронимы) Томской области говорят о том, что ещё в недавнем прошлом – во II тыс. н.э. – народы, говорившие на языках енисейской языковой семьи, были широко расселены по территории Нарымского Приобья, и они присутствовали на этой территории вплоть до появления здесь

---

<sup>92</sup> См.: А. П. Дульзон, 1950, 1960, 1961.

русских: «Русские познакомились с Тымом со стороны Оби, то есть с устья. Этот район Оби к русскому государству присоединен был в 1590-х годах, и с этого же времени в русских исторических документах встречается название Тым (или Тымь). Так как это название могло быть получено только от сымских кетов, то следует заключить, что они в XVI в. проживали ещё на Тyme» (Дульзон, 1962, с. 60).

Кроме того, в бассейнах Кети, Тыма, Васюгана и Чижакки достаточно много енисейских топонимов хорошей сохранности и почти неискаженного облика. Также они есть и в бассейне Иртыша и его некоторых правых притоков.

По данным гидронимики (сопоставляя топонимический материал с фонетическими особенностями языка различных групп енисейцев), А. П. Дульзоном были сформулированы следующие предположения о расселении енисейцев на территории Приобья:

Енисейцы-кеты, освоившие Обь-Иртышское междуречье, в середине II тысячелетия под натиском тюрков переместились на Сым и Елогуй через бассейны рек Васюгана и Тыма. Причем, перемещавшихся кетов было две группы (йкающие и экающие), оставившие соответственно разные топоформанты: на *-сис* и *-сес*. Например, низовья Иртыша и его правые притоки (Тару, Шиш, Демьянку), а также бассейн Васюгана, освоили кеты йкающего диалекта, номинировавшие гидронимы с формантом *-сис*; именно они называли Иртыш – *Ирцис*, Васюган – *Васис*. Позже они приняли участие в формировании сымских кетов. Группа кетов с экающим диалектом также пришла в бассейн Енисея через Тым, причём она освоила бассейн Тыма раньше своих «йкающих» соплеменников (все кетские топонимы Тыма имеют «экающее» оформление). Эта группа впоследствии сформировала имбатских кетов (Дульзон, 1962, с. 76).

В верхнем течении Кети и на Чулыме А. П. Дульзон локализовал енисейцев-пумпокольцев. Пумпокольская гидронимия занимает здесь «компактную территорию с плотным и довольно равномерным распределением» и охватывает «верховья Кети, бассейны Чулыма (выше г. Асино), в особенности его притоки Яя, Кия, Чичка-юл» (Дульзон, 1962, с. 70).

В бассейне средней Оби, а также на значительной части Кети, начиная с устья, на Чижапке и Чае А. П. Дульзон выявил обширный ареал гидронимов енисейцев-аринов, соответственно предположил их пребывание (причём долговременное) в данном регионе (Дульзон, 1962, с. 71–72).

Таким образом, А. П. Дульзон считал различные группы енисейцев – аборигенным (субстратным) населением территории Томской области, тогда как селькупов (селькупоязычные группы), расселившихся в известных бассейнах рек – Кети, Тыме, Парабели, низовьях Васюгана и Чулыме (ни одно из этих названий – основных обских притоков их ареала расселения в XVIII–XX вв. – не имеет селькупского перевода, так как почти все они енисейскоязычного происхождения) – суперстратным населением.

Среди селькупов он выделял 5 диалектно-локальных образований, составляющих в области языка «диалектную совокупность, объединенных общей структурной моделью языка», т.е. одновременно с диалектами он выделял и пять социальных групп, каждая из которых имела свой этноним (подробнее см. выше). Анализируя фонетические особенности языка каждой группы, А. П. Дульзон в итоге выдвинул предположение, что в выявленных ареалах «нащупываются диалекты прасамодийского времени», а эти пять групп представляют собой «остатки прежних племен» (Dulson, 1971, с. 43).

***Выводы Е. А. Хелимского о самодийской общности и диалектной дивергенции внутри селькупского языкового континуума, важные для реконструкции этногенеза селькупов.***

Интенсивные исследования Е. А. Хелимского в 1970-х гг. в области самодийского языкознания (на основе анализа данных по всем самодийским языкам) позволили ему выявить этапы глотто- и этногенеза самодийцев, а также сформулировать характерные черты культуры самодийской языковой общности накануне её распада. Таковыми (по данным общесамодийской лексики) являются: развитое оленеводство, ставшее для них «продуктом относительно самостоятельной эволюции, а не переноса навыков коневодства и молочного животноводства»; использование лука и копья как орудий охоты, ловушек и силков, рыболовных снастей (при важной роли запорного рыболовства), скребков для выделки шкур, много-

образных берестяных сосудов, лыж, саней, чума (в том числе с берестяными покрывками), лабазов (Хелимский, 1988, с. 10).

Наиболее чётко по данным прасамодийских реконструкций выявляются признаки, характеризующие именно территорию расселения самодийцев. Данная территория а) полностью или большей своей частью находилась в таежной зоне; б) включала в себя часть бассейна Енисея или примыкала к нему; в) непосредственно соприкасалась с областями расселения тунгусо-маньчжуров, тюрков, енисейцев и обских угров; г) находилась от областей расселения монголов и индоевропейских племен на известном отдалении, допускавшем лишь слабые и опосредованные контакты (Хелимский, 1988, с. 13).

На основе выявленных критериев и с учетом «наиболее вероятных локализаций областей расселения соседних народов» Е. А. Хелимский высказал мнение о размещении поздней самодийской прародины в районе «между Средней Обью и Енисеем, вокруг четырехугольника «Нарым – Томск – Красноярск – Енисейск» и с возможным вхождением – полным или частичным – тех или иных сопредельных территорий: северной части Обь-Иртышского междуречья, северного Алтая, Присаянья, территории к востоку от Среднего Енисея, бассейнов Сыма и Ваха» (Хелимский, 1988, с. 13–14)<sup>93</sup>.

Археологи – Л. А. Чиндина и Э. Б. Вадецкая – использовали мнение, опубликованное данным автором в 1983 г. (Хелимский, 1983, с. 5–10), для идентификации самодийцев с населением:

1) кулайской археологической культуры в Среднем (Сургутско-Нарымском) Приобье (V в. до н. э. – V в. н. э.) (Л. А. Чиндина) (Чиндина, 1984, с. 174–175); 2) с населением тагарской археологической культуры в Минусинской котловине (VIII в. до н. э. – I в. н. э.) (Э. Б. Вадецкая) (Вадецкая, 1986, с. 98–99).

Ни с одной из предложенных идентификаций Е. А. Хелимский не согласился. На его взгляд, данные попытки соотнесения археологического и лингвистического материала оставляют труднообъяснимыми ряд важных фактов: а) несовпадение роли оленеводства, несомненно, характерного для самодийцев и не ха-

<sup>93</sup> В другой публикации район «исходного расселения» селькупов он видел в «треугольнике Томск – Красноярск – Енисейск» (Хелимский, 2000, с. 28).

рактерного (то есть полное отсутствие или незначительная роль оленеводства) для кулайского и тагарского населения; б) высоко-развитое бронзолитейное производство у кулайцев (и его слабая представленность в лексике самодийцев)<sup>94</sup>; в) развитое скотоводство в сочетании с примитивным земледелием у тагарцев (и отсутствие этих элементов в культуре самодийцев)<sup>95</sup>.

Распад самодийской общности Е. А. Хелимский датирует рубежом нашей эры. Глоттохронологическая датировка проводилась им на основе лексикостатистических данных (по классической методике М. Сводеша) и позволила «оценить возраст самодийской группы примерно в 2 тыс. лет» (Хелимский, 1988, с. 16). Этот возраст, на взгляд автора, «соответствует традиционной датировке, не противоречит данным о внешних связях самодийского праязыка и о датировке важнейших этапов в эволюции соседних языковых общностей и косвенно подтверждает часто высказываемое мнение о том, что причиной или катализатором распада прасамодийской общности явились гуннские завоевания в Южной Сибири (со II в. до н. э.) (Там же, с. 16).

Селькупский язык, по оценке Е. А. Хелимского, представляет собой «классический случай диалектного континуума» (Там же, с. 24). Не оспаривая тернарную классификацию (Г. Н. Прокофьев, П. Хайду) и деление языка селькупов по территориально-этнонимическим признакам (А. П. Дульзон, А. И. Кузьмина, Ю. А. Морев), учёный предложил свою группировку селькупских говоров в 6 основных диалектов («с относительно высоким уровнем внутреннего единства»): 1) северный, 2) тымский, 3) нарымский (Обь в районе Нарыма, Васюган, Парабель), 4) кетский, 5) обской (Обь в районе Колпашево), 6) крайне южный<sup>96</sup> (чаинский, чулымский,

---

<sup>94</sup> Бронзолитейное производство Е. А. Хелимский предлагает рассматривать как характерный элемент культуры предков енисейских народов (Хелимский, 1988, с. 14).

<sup>95</sup> Относительно тагарцев Е. А. Хелимский предлагает рассматривать их принадлежность «скорее к алтайскому, нежели к уральскому, этнокультурному кругу» (Хелимский, 1988, с. 14).

<sup>96</sup> Как вероятный ареал распространения «крайне южных» диалектов селькупского языка Е. А. Хелимский предлагает рассматривать юг Томского Приобья («вплоть до примыкающих к Томской области Марининского и Яшкинского р-нов Кемеровской области») (Хелимский, 1988, с. 27).

«верхнеобской», томский) – ныне фактически исчезнувший (Хелимский, 1988, с. 24).

Применение глоттохронологического метода к спискам базисной лексики наиболее удаленных друг от друга диалектов селькупского языка дало (при 12 расхождений на 84 слова) «длительность дивергенции порядка 0,5 тыс. лет» (Там же, с. 26). Однако Е. А. Хелимский предполагает, что период дивергенции был несколько значительней, так как «формула М. Сводеша склонна давать систематическую ошибку в сторону занижения возраста» в условиях контакта диалектов, тем более в случае континуума.

Кроме того, эти подсчёты позволили сделать ещё один, весьма значимый для селькупской диалектологии (и одновременно для этнической истории селькупов), вывод: за 250–300 лет «границы основных диалектных подразделений селькупов оставались достаточно стабильными. Не наблюдалось сколько-нибудь интенсивного смешения диалектов и диффузии диалектных черт» (Хелимский, 2000, с. 78).

В целом относительно этнической истории селькупов эти данные говорят о том, что селькупы рассматривались Е. А. Хелимским как языковые и культурные потомки тех прасамодийских групп, которые обитали в момент своего этнического формирования примерно в том же географическом пространстве, где была их языковая прародина – в пределах тайги между Средней Обью и Средним Енисеем. В этот период они контактировали с обскими уграми (в Приобье), тунгусами (на притоках Енисея) и енисейцами. Причем, контакты с енисейцами шли постоянно по нарастающей: от прасамодийского этапа к концу II тысячелетия н.э. (по оценке Е. А. Хелимского, «самодийско-енисейские контакты на уровне праязыка были гораздо менее интенсивны, чем последующие контакты языков-потомков (особенно, селькупско-кетские)» (Хелимский, 1988, с. 12)).

В устных высказываниях Е. А. Хелимский однозначно отказывался считать селькупов наследниками кулайской культуры (всячески настаивал, чтобы археологи более пристально рассмотрели в этом качестве енисейцев), рассматривал бассейн р. Кети как, вероятно, важную артерию, связывающую Среднюю Обь и Средний

Енисей, по которой и произошел приток самодийского населения в Приобье. Перемещения формирующихся селькупов он представлял (с большой осторожностью) следующей лаконичной схемой: сначала с верховий Кети вниз к Оби (от Енисея на запад), потом по Оби – на левобережные и правобережные обские притоки, затем на севере (для групп, ушедших на Таз и Турухан) – назад на восток – к Енисею. В Нарымском Приобье он, вслед за А. П. Дульзоном, считал, что селькупскоязычное население наложилось на енисейскоязычный субстрат, и призывал не забывать этот факт (из лекций Е. А. Хелимского, Гамбург, 2006).

***С. В. Глушков о прошлом состоянии селькупского языка и формировании селькупов.***

Для этноисторических реконструкций особый интерес представляют исследования С. В. Глушкова в области исторической фонетики селькупского языка, который на основе анализа фонетических изменений, происходивших в диалектах селькупского языка, высказал предположение (вслед за А. П. Дульзоном и Т. Януриком) о том, что, начиная со II в. н. э. с большой долей вероятности можно говорить о древнеселькупском периоде и о наличии приблизительно с VI в. н. э. в пределах древнеселькупского языка двух крупных древних диалектов (Глушков, 2011, с. 48).

Развивая его мнение (в целом не вызывающее возражений в среде коллег-лингвистов) относительно наличия двух древних диалектных подразделений селькупского языка в некоторой исторической перспективе, можно высказать предположение, что гипотетический праселькупский язык не распался на два языка – южный селькупский и центральный селькупский: эти два языковых подразделения – южно-селькупский и центрально-селькупский – самостоятельно развивались с прасамодийского этапа. Таким образом, с известной осторожностью, можно считать, что единый праселькупский этап в развитии селькупского языка отсутствовал, (или же он был очень краток).

Из этого предположения, прежде всего, следует, что если не было процесса распада праселькупского языка, а шёл процесс параллельного соразвития этих двух языков с прасамодийского этапа до наших дней, то это, в свою очередь, значит, что историческая судьба носителей этих праязыков была несколько автономной,

хотя и развивались они параллельно – в относительно близком географическом пространстве.

Далее, по мнению С. В. Глушкова, «два крупных древних диалекта селькупского языка просуществовали приблизительно до X в., то есть до конца древнеселькупского периода» (Глушков, 2011, с. 48). Как пишет автор: «Можно предполагать, что в конце данного периода происходил процесс роста диалектных различий и дифференциальных особенностей. Этот процесс, вероятно, начался на периферии селькупской территории, и, возможно, прежде всего, в области гласных» (Там же, с. 48). Приблизительно в X–XI вв. н. э. (с началом процесса дивергенции внутри двух древних диалектов, приведшей к диалектному состоянию, известному в историческое время) «произошла смена древнеселькупского периода среднеселькупским» (Там же, с. 48).

Таким образом, диалектная дивергенция, начавшись приблизительно в конце I тыс. н. э., постепенно привела к диалектному состоянию, документально зафиксированному письменными источниками, начиная с XVIII в. «Именно к такому возрасту диалектов приводит нас глоттохронологический подсчет Е. А. Хелимского по формуле М. Сводеша: минимальная длительность диалектной дивергенции, по крайней мере, в 500 лет, считая со времени фиксации диалектных особенностей в начале XVIII в., с учётом системной ошибки в сторону занижения возраста диалектов (приблизительно X в. н. э.), по всей видимости, ознаменовало переход от древнеселькупского к среднеселькупскому периоду» (Глушков, 2011, с. 48).

Из анализа выводов лингвистов о формировании селькупских диалектных групп проистекает вопрос, который, на первый взгляд, кажется давно решенным: как появился третий диалектный ареал, разница которого с южными и центральными диалектами сопоставима с разницей межъязыкового уровня? Для лингвистов-селькуповедов, с одной стороны, нет сомнений, что наиболее близким для северной группы диалектов является тымский диалект центральной группы диалектов. И основная версия возникновения североселькупского языка<sup>97</sup> – использование тымского диалекта

---

<sup>97</sup> Именно так – североселькупский **язык** – иногда позиционируют лингвисты (в частности, Б. Вагнер-Надь) диалекты тазовско-туруханского региона.



переселенцами с Тыма, начиная с XVII в., в условиях автономии от основного ареала привело к появлению нового диалектного сообщества – группы северных диалектов.

Однако, с другой стороны, и это очевидно: слишком быстро оказались накопленными диалектные особенности, если начинать отсчёт процесса разделения только с XVII в. (то есть с фиксированного историческими документами переселения селькупов с Тыма через Вах на Таз и Турухан).

Не может не вызывать вопрос та стремительность, с которой северный диалектный ареал сформировал столь весомые диалектно-отличительные признаки фактически уровня самостоятельного языка. Этот вопрос порождает, как минимум, два предположения: 1) либо переселение с Тыма на север началось в более ранний период, и XVII в. – это финальная стадия достаточно давно начавшегося процесса; 2) либо на север перешла группа, уже накопившая к моменту отделения ряд определенных фонетико-грамматических различий, которые закрепились и углубились на новом месте обитания этой группы. Возможно и третье предположение – фактически молниеносные процессы по формированию диалектных различий в условиях изоляции (если XVII в. оставить в качестве начальной даты исхода), но тогда необходим поиск причин, вызвавших такие ускоренные языковые процессы.

Подводя итог исследованиям лингвистов, важно подчеркнуть, что существенным моментом для понимания сути этногенетических процессов, приведших к появлению селькупов, является следующий: три основных диалектных подразделения селькупов всегда находились в состоянии самостоятельного (обособленного) существования. Поэтому сама постановка кардинального вопроса: как сформировались селькупы, возможно, не является корректной. Может оказаться, что точнее было бы ставить три вопроса: как сформировались чумылкупы (то есть центральные селькупы); как произошли сюсыкумы (южные селькупы) и откуда и как появились шёлкупы (сёлкупы) (северные селькупы). У различных лингво-локальных групп селькупов вполне может оказаться разная этническая судьба и разные этапы этногенеза.

*Наблюдение Э. Г. Беккер о «двойных» названиях селькупских населённых пунктов и о перемещении селькупов с юго-запада на северо-восток.*

Значительный ряд селькупских посёлков, чьи названия фиксировались со второй половины XIX в., имели двойные селькупские названия: *Сочжозэд – Саиспаилэд*; *Пылгичиэд – Пыджанэд*. Этим особенно характерен ареал в районе р. Кети: *Тайа – Печадабу*; *Карба – Тэттаквэлкы*; *Корала – Чворэль-эта* и др. Лингвист Э. Г. Беккер, исследовавшая этот вопрос, пришла к выводу, что «селькупы, ранее жившие на Оби, передвигались на восток, оставив после себя географические названия, в одних случаях непонятные, в других – не до конца осмысленные пришедшими на их место селькупками из других районов» (Беккер, 1964, с. 131).

Несколько ранее – в 1952 г. – подобное наблюдение о перемещении селькупов с обского левобережья (с запада) на правобережье (на северо-восток) было сделано Е. Д. Прокофьевой, писавшей о переселениях селькупов с левобережья Оби на Тым. «*Остатки левобережных селькупов находим и ныне на притоках р. Васьюгана, по рекам Чижапке, Нюрольке, на верховьях р. Парабели – на реках Чузике и Кёнге. Эти группы с давних времен проживали на занятых ими ныне территориях, издавна общались с культурой хантов и сибирских татар*» (Прокофьева, 1952, с. 93). Все переселения селькупов, по её мнению, были вызваны «перемещением обских угров из европейской части Урала и заселением Оби русскими» (Там же, с. 93).

### *Гипотезы историков (этнологов)*

#### *Б. О. Долгих о появлении северных селькупов.*

Этногенезу селькупов (но прежде всего – вопросу появления северных селькупов) уделил внимание в своих исследованиях московский историк Б.О. Долгих. В его основной работе «Родовой и племенной состав народов Сибири» (1960) можно найти сведения по поводу переселения на север групп остяко-самоедов. По мнению Б. О. Долгих, проникновение селькупов на Таз и Турухан проходило, в основном, в XVII в. и нашло отражение в документальных источниках. Своё мнение он подкрепляет данными из ясачных книг и документов 1609–1709 гг., по которым можно проследить пути перемещения ясачного населения с Тыма и Ваха на север и северо-восток. В этих документах указывается, что тым-

ские и караконские остяки «сошли для вешних звериных промыслов в далекие места», в «самоедскую сторону», на Таз или на Енисей...», что «ларьяцкие люди сошли на ваховские вершины» и т.д. Часть из них возвращалась в свои юрты через несколько лет, но многие оставались в тех местах на постоянное жительство (Долгих, 1960, с. 82–86).

До 1701 года инородческие волости Тымская, Васюганская и Ларьятская административно входили в Сургутский уезд, поэтому выходцев из этих волостей, появившихся на реках Таз и Турухан, называли в документах «сургутскими людьми». Так, в 1693 г. шесть сургутских остяков пришли в Мангазею (Туруханск) и били челом, чтобы им платить здесь ясак. Им разрешили. К 1702 году в Туруханске уже 12 сургутских остяков платило ясак (Долгих, 1960, с. 84) и т.д.

В 1701 году указанные волости были переведены в Нарымский уезд, а с 1706 г. остяки на Тазу в документах стали именоваться «плательщиками ясака Тымской волости Тазовской стороны».

Караконская волость по мнению Б. О. Долгих, первоначально находилась в верховьях Ваха – там, где протекает речка *Караль-кыйоган*. За период второй половины XVII в., в связи с исходом селькупского населения с Ваха на Таз, меняется и локализация данной волости: в 1706 г. уже 18 человек Караконской волости платили ясак на Тазу (Там же, с. 84). Таким образом, в течение XVII века образовалась группа тымских и караконских селькупов в бассейне р. Таз. До конца XIX в. они составляли Тымскую и Караконскую управы Туруханского края (Там же, с. 84–85).

Появление группы «баишенских» селькупов Б. О. Долгих объясняет следующим образом: «они образовались от смешения вышеупомянутых остяков (селькупов), которые стали платить ясак непосредственно в Туруханск и поселились по рекам Верхней и Нижней Баихам в бассейне Турухана, вместе с поселившимися здесь же кетами» (Там же, с. 84).

Считая XVII век основным периодом формирования группы северных селькупов, Б. О. Долгих при этом не оценивал его как завершающий этап в процессе исхода селькупского населения на север – северо-восток. Он писал, что после XVII в. и на Тым, и на

Таз и Турухан проникали селькупы с Кети и Оби, поэтому «родовой состав тымских, караконских и баихинских селькупов мог усложниться» (Там же, с. 86).

Кроме того, данный автор подметил важный момент, усложняющий однозначность вырисовывающейся картины: «потомки Ларьятской и оставшейся на Тыме части Тымской волости называют себя «чумылкуп». Также называют себя и потомки остяков Верхней и Нижней Нарымских волостей. По-видимому, это было одно племя. [Тогда как] потомки Караконской и Тымской «Тазовской стороны» волостей называют себя «селькуп» (Там же, с. 84).

Б. О. Долгих объяснял несовпадение этнонима у отделившейся части с этнонимом у основного ядра группы, оставшейся на Тыму, следующим образом: «Вероятно, сначала так себя называли лишь остяки Караконской волости, в которых можно видеть ассимилированных кетов, а затем, после переселения на Таз и установления тесного контакта с караконскими остяками, так стала называть себя и тазовская часть Тымской волости» (Там же, с. 84).

*Концепция этногенеза селькупов, предложенная Г. И. Пелих.*

Если в работах упомянутых уже историков и лингвистов вопрос этногенеза селькупов затрагивался попутно с целым рядом иных научных проблем, то Г. И. Пелих принадлежит акцентированное исследование данной темы. В 1972 году ею была написана и защищена докторская диссертация «Происхождение и история селькупов» (1972 а) и опубликована на её основе монография «Происхождение селькупов» (1972 б). В данной работе Г. И. Пелих применила «компонентный» подход к изучению этногенетических процессов и выделила пять этнических «компонентов», на основе которых, по её мнению, сформировался селькупский этнос. Эти компоненты были обозначены ею как «Компонент А», «Компонент Б», «Компонент В», «Компонент Г» и «Компонент Д». Некоторым компонентам были присвоены определённые названия; для каждого компонента была предпринята попытка выявить корреляции с определёнными культурами сопредельных регионов. Полученный ею результат можно продемонстрировать ниже следующей таблицей.

Таблица 9

Компоненты, выявленные Г. И. Пелих,  
в составе селькупского этноса<sup>98</sup>

Компонент	Название	Корреляции
«Компонент А».	«шумерский»	С древнешумерским населением
«Компонент Б»,	«палеосибирский»	Имеет ряд схожих черт с культурой Ипиутака (сев-зап. часть Аляски на мысе Хоп) – палеоэскимосская культура
«Компонент В»	«палеосибирский»	Сходство с культурами Приамурья и с древними эскимосо-алеутскими (неоэскимосскими) культурами Аляски и Алеутских островов
«Компонент Г»	б/н	С тагарцами-динлинами и с киданями
«Компонент Д».	«самодийцы»	С самодийскими этносами

Однако в диссертационном исследовании было представлено не пять, а шесть культурных компонентов, называемых «комплексами», каждый из которых, по мнению автора, оставил свой след в этногенезе селькупов.

Таблица 10

Комплексы, выявленные Г. И. Пелих,  
в составе селькупского этноса  
(по материалам докторской диссертации Г. И. Пелих)<sup>99</sup>

Комплекс / этноним	Комментарии	Корреляции
Киенкумы	Жители страны Киенга, прародины селькупов, пришедшие в Нарымский край от границ Китая через Прииртышье	Носители металлургических традиций и явно южных черт в культуре (сравнение с кругом сейменско-турбинских памятников)
Квеликупы	Древние жители нарымской тайги	Черты сходства с культурами Прибайкальского неолита и бронзы; некоторые черты сходства с культурами северо-восточной Азии (чукчи, коряки, юагиры)

<sup>98</sup> См.: Пелих, 1972 б, с. 159–226.

<sup>99</sup> См.: Пелих, 1972 а, с. 13–17.

Мадеткупы	Лесные люди-звери, «чудь» Нарымского края	Сходство с раннетагарскими захоронениями и этнографическими реалиями народов Приамурья
Теле	Потомки скотоводов, осевших среди жителей Приобья (конные богатыри)	Тюрки
Йаланы	Потомки скотоводов, осевших среди жителей Приобья (также конные богатыри)	Тюрки
Касакуп	Потомки касов – самодийцы по языку	Самодийцы. Именно они стали основой формирующихся селькупов

Каждому выявленному этническому комплексу соответствовал свой набор культурных элементов, причём равноправно были взяты как реальные элементы, этнографически зафиксированные у селькупов, так и элементы археологические, объективно говоря, неясного генеза (перечисление элементов см.: Пелих, 1972 а, с. 14–17).

Если исходить из текста диссертационного исследования Г. И. Пелих, то картина этногенеза селькупов предстаёт следующим образом: в основе селькупской культуры находились два палеосибирских компонента – квели и мады. Во II тыс. до н. э. в Томско-Нарымское Приобье пришли киенкумы, принесшие металлургические традиции и явно южные черты в составе своей культуры. Ближним местом исхода киенкумов Г. И. Пелих считала Прииртышье, а более дальним (и более ранним) – страна Киенга (Кангха) у северо-западных границ Китая (Пелих, 1972 а, с. 22–24). Скотоводческие культурные комплексы теле и йаланов связывались автором с волнами тюркизации Приобья (VII–IX вв.), а также делались отсылки к выявленным параллелям с компонентами гуннских культур (Там же, с. 26–28).

Комплекс каса (самодийцы по языку) появляется, по мнению Г. И. Пелих, в Томско-Нарымском Приобье в 1-й пол. I тыс. н. э. Именно касы стали ядром формирующихся селькупов и передали всему местному населению свой язык (Там же, с. 28–29).

Не останавливаясь на вопросе верификации использованного Г. И. Пелих материала и анализе всей системы выявленных ею Комплексов-Компонентов, отметим только, что данный подход – «компонентный анализ» – возможно, интерпретирует этнокультурную историю территории Нарымского края, но имеет весьма опосредованное отношение к этногенезу собственно селькупов. С точки зрения именно селькупского этногенеза актуальным было бы детальное (более глубокое) рассмотрение «Компонента Д» или «Комплекса» *каса*, которые соотносились Г. И. Пелих именно с самодийцами. Однако про данный компонент/комплекс в исследованиях Г. И. Пелих приведено небольшое количество данных. Этот комплекс, по её мнению, включает в себя: «срубную полуземлянку с двускатной крышей и чум с двумя опорными шестами и одним внутренним обручем; грунтовое захоронение с могильным домиком и жертвоприношением оленя; вьючно-верховое оленеводство; прямые лыжи; две, связанные друг с другом, формы шаманства (*тетыты* и *сумба*)» (Там же, с. 17).

Каса были охотниками, рыбаками и оленеводами. «Такое сочетание форм производственной деятельности оказывалось в условиях томско-нарымской тайги более продуктивным, чем, например, скотоводство. «Победа» касов сопровождалась распространением наиболее продуктивных в данных условиях форм экономической деятельности. Вместе с ними распространялись этнокультурные особенности и язык» (Там же, с. 30).

При этом, из её построений (и в диссертации, и в монографии) следует, что на территории Нарымского края *каса* были пришлый компонент. Приход самодийского населения она датирует 1-й пол. I тыс. н. э. (Там же, с. 28). Обоснованием датировки служат данные топонимики (со ссылкой на работу А. П. Дульзона (1950)). Начиная с указанного периода, по её мнению, происходит формирование собственно селькупов, которые в дальнейшем «распались» на две части. «Устойчивое этническое единство» – селькупы – сложилось, по мнению Г. И. Пелих, к началу II тыс. н. э. Затем, «в результате трёх миграционных волн (происходивших в основном во 2-й половине II-го тысячелетия) часть селькупов переселилась на север, образовав новую, тазовско-туруханскую группу» (Пелих, 1972 а, с. 30).

Помимо реконструкции древней этнокультурной истории территории Нарымского края, Г. И. Пелих в работе «Селькупы XVII века» (1981) продолжила выстраивать этническую историю территории Приобья для периода II тыс. н. э. Ею была предложена реконструкция ареалов расселения для XVI в. различных «племен», соотносимых ею с уже сформировавшимися к данному времени селькупам:

Таблица 11  
«Племена» селькупов в XVI в., выявленные Г. И. Пелих<sup>100</sup>

«Племена»	Ареал расселения в XVI в.
Чумульгула	Тымско-нарымское Приобье
Сюсигула	На Кети
Шиешгула	На Оби у устья Чульмы, а также на Чае, Нюрольке и в верхнем течении Васюгана
Тегула	На среднем течении Кети
Соргула	В Сургутском Приобье (они составляли значительную часть населения Сургутского княжества)
Сельгула	На Оби между устьями Ваха и Васюгана
Пайгула	На Чульме
Кайбангула	На Кети

В переселении части селькупского населения (племен соргула и сельгула) на северо-восток важную роль, на её взгляд, сыграли политические события. Столкновениядвигающихся с запада русских и сибирских татар хана Кучума, в которых селькупы приняли сторону последних, закончились разгромом татар и их союзников. Это обстоятельство, а также усиливающееся проникновение хантов в Сургутское Приобье после расчленения и фактического уничтожения Сургутского княжества в 1619 г., привели к тому, что селькупы начинают уходить со своих прежних земель по Агану, Ваху, Васюгану и Средней Оби и переселяются на север, в слабо-заселенные районы верхнего и среднего течения реки Таз, на реку Турухан и их притоки. «Ещё в XIX в. часть селькупского населения бассейна Таза называлась в русских документах «сургутскими людьми» или «сургутскими остяками» – Г. И. Пелих видит в них

<sup>100</sup> См.: Пелих, 1981, с. 11.



потомков селькупов-соргула, выходцев из Сургутского Приобья» (Напольских, 1997, с. 101).

Таким образом, из реконструкций Г. И. Пелих следует, что селькупское население в середине II тыс. н. э. было широко распространено в Приобье – от устья Томи на юге до Сургута (устья Агана) на севере, затем частично селькупское население сместилось с пространства Оби между устьями Васюгана, Ваха, Агана на северо-восток, уступив эту территорию хантам.

### *3. П. Соколова об этногенезе селькупов.*

Для З. П. Соколовой, которая рассматривала этногенез селькупов в совокупности с этногенетическими процессами у обских угров, важным фактором являлась этнографическая близость в материальной культуре, которую демонстрировали селькупы, восточные ханты и кеты. Она предлагала выделять на основе материальной культуры «угорско-селькупско-кетский ареал» (Соколова, 1980, с. 112).

При этом у северных селькупов она видела заметные этнографические отличия от южных селькупов, прежде всего, в сложившемся у них оленеводческом характере их хозяйства, который наложил отпечаток на все другие аспекты их культуры (Там же, с. 90). О происхождении северных групп она писала вслед за Е. Д. Прокофьевой и Б. О. Долгих, что они сложились в XVII в. в результате переселения на р. Таз и притоки Енисея – Курейку и Турухан – тымских и караконских селькупов (Там же, с. 90).

Формирование обских угров, по мнению З. П. Соколовой, было связано с одной стороны, со спонтанным развитием аборигенного населения, в основе которого были древние уральцы, с другой стороны – с влиянием на него пришлого населения из других (вероятно, более южных районов с другим языком и культурой). При этом, различия в культуре селькупов с культурой хантов, по её мнению, возникли под влиянием самодийских племен, *смешавшихся с аборигенами Среднего Приобья*, чья культура, вероятно, была очень сходной с культурой предков хантов (Там же, с. 114–115). Таким образом, для З. П. Соколовой, как и для Г. И. Пелих, самодийские племена были пришлыми племенами в Приобье (то есть селькупоязычие было принесено в Нарымский край), а этнографическая культура – автохтонная (в основе – культура древних уральцев).

### **Гипотезы археологов**

#### *Концепция культуриногенеза и этногенеза селькупов Л. А. Чиндиной*

Согласно мнению Л. А. Чиндиной, основанному на многолетних археологических исследованиях, селькупы – автохтонное население Нарымского Приобья, и, вероятно, в плане культуриногенеза наследники кулайской общности, которую данный автор считает самодийской. Кулайская культура сложилась в Сургутско-Нарымском Приобье в середине I тыс. до н. э. В конце первого, васюганского, этапа (VI–II вв. до н. э.) её границы расширились к югу, охватив Томское Приобье. На втором, саровском, этапе (I в. до н. э. – V в. н. э.) миграции кулайцев в южном направлении достигли Верхней Оби, на севере – Обской губы и устья Таза. В итоге сложилась кулайская общность с центром в Среднем Приобье и локальными вариантами на юге и севере (Чиндина, 1984, 120–123).

На основе материалов раскопок могильников – Тискинского, Остяцкая гора, Пачанский, Тургайский и Балагачевский – Л. А. Чиндиной были выявлены черты погребального обряда, которые она охарактеризовала как селькупские: многоактность сооружения курганов, захоронения в неглубоких могилах или на поверхности, положение умершего на спине, долевая форма покрытия обкладки могилы, ориентация в юго-восточном направлении, наличие в могиле глиняной посуды (Чиндина, 1975, 90). Также данным автором был проведен сравнительный анализ материалов могильника Рёлка (элементы погребального обряда и керамики VI–VIII вв. н. э.) и позднесредневековых могильников, и был сделан вывод о древнеселькупской принадлежности раннесредневековых материалов (Чиндина, 1977). Среди важнейших характеристик, присущих и раннесредневековой, и позднесредневековой керамике были названы форма и орнаментация сосудов, особенно 1 (гребенчатого) типа; наличие глиняных ладьевидных сосудов, подобных лодкам-долбленкам; в погребальном обряде наличие системы повторных погребений, имеющей аналогии в этнографической культуре.

Позднее Л. А. Чиндиной была более детально сформулирована гипотеза о древнеселькупской принадлежности рёлкинской

культуры. Основанием для культурногенетических и этногенетических выводов служила керамика, расклассифицированная исследователем на три основных типа: первый и второй типы керамики, по Л. А. Чиндиной, имеют генетическую связь с предшествующей (кулайской) керамикой и отражают две линии развития орнаментов (простую гребенчатую и фигурно-штамповую) и локальную специфику (последний факт, по мнению автора, отражает начало процесса выделения диалектно-этнографических групп внутри селькупского этноса); третий тип валиковой керамики имеет аналогии в Восточной Сибири и соотносится с носителями тунгусо-маньчжурских языков (Чиндина, 1991, 129–130).

*Концепция этногенеза селькупов А. И. Бобровой.*

Археологический материал также позволил археологу А. И. Бобровой рассматривать селькупов в культурном плане как автохтонное население данной территории. На основе погребальных комплексов Нарымского Приобья для периода IX–XVII вв. ею была выделена «нарымская археологическая культура», в IX–XVI вв. принадлежащая праселькупскому, с XVII в. – селькупскому населению. По мнению А. И. Бобровой, оформление древнеселькупского этноса, по данным археологии, завершилось ко второй четверти II тыс. (XIII–XIV вв.). В результате взаимодействия местного населения с пришельцами на восточной периферии Обь-Иртышской культурно-исторической общности сформировалась нарымская археологическая культура. Ранний этап её развития проходил под знаком тюркской экспансии. Вторая половина XIV–XVII вв. была временем поступательного развития культуры, когда на её основе шёл процесс формирования селькупского этноса.

По материалам некрополей А. И. Бобровой было выделено 4 типа погребального обряда: тымский, обской, обско-чулымский, чулымско-кетский (Боброва, 1994, с. 301–321; Березовская, Боброва, Рыкун, 2009, с. 187–190). Их картографирование и комплексное изучение позволили наметить основные ареалы расселения основных локальных групп нарымских селькупов.

Основанием для этногенетических выводов автора служили дифференцирующие признаки типов погребального обряда – каждый тип соотносился с локальной группой селькупов. Были выяв-

лены следующие основные признаки-маркёры: многоактность или одноактность возведения курганной насыпи, наземный или грунтовой способ погребения, отсутствие или наличие формы кремации, наличие или отсутствие керамической посуды, обжиг площадки перед погребением, использование рамы-обкладки и особенности её конструкции, наличие берестяного погребального короба, наличие лицевых посмертных покрытий (Боброва, 2016, с. 47–54).

В составе нарымской археологической культуры А. И. Боброва отмечает несколько компонентов – автохтонный (рёлкинский), тюркский и угорский. К XVI–XVII вв. происходит консолидация и нивелировка этнических компонентов, что прослеживается по унификации керамической посуды (Там же, с. 55, 83). Вторая половина XIV–XVII вв. были временем поступательного развития культуры, её расцвета, несмотря на активизацию угров и начавшуюся колонизацию края со стороны Российского государства.

*Гипотезы, созданные историками (этнологами)  
с учетом археологического материала  
и концепций археологов*

*В. И. Васильев и его версия происхождения самодийцев и селькупов.*

По мнению этнолога В. И. Васильева, который сформулировал его со ссылкой, прежде всего, на археологические материалы и выводы томского археолога Л. А. Чиндиной (1977, 1984, 1991), селькупы являются автохтонным населением Среднего Приобья. Именно эту территорию он считал прародиной всех самодийцев, а селькупов представлял как «прямых потомков кулайцев» (Васильев, 2005, с. 311). В. И. Васильев полагал, что «современные материалы археологии, этнографии и лингвистики убедительно свидетельствуют о том, что селькупы как этнос сформировались на территории Среднего Приобья. На протяжении тысячелетия (V в. до н. э. – V в. н. э.) здесь дислоцировалась так называемая кулайская этнокультурная общность, которую многие исследователи генетически связывают с прасамодийцами» (Там же, с. 311).

Он также, вслед за Л. А. Чиндиной (1978), считал, что «миграционные потоки кулайцев в конце I тыс. до н. э. (III–I вв.) явились

основой для последующего формирования северосамодийских (ненцы, энцы, нганасаны) и южносамодийских (камасинцы, карагасы, маторы и др.) этносов» (Васильев, 2005, с. 311).

«Сменившая кулайскую культуру на этой территории в раннем средневековье рёлкинская культура (VI–IX вв.), выделенная и исследованная также Л. А. Чиндиной, сложилась в основном на кулайской основе, хотя в её формировании приняли участие и иные (пришлые) компоненты» (Там же, с. 311).

О формировании северных групп селькупов В. И. Васильев писал на основе архивных материалов следующее: «Начиная с 30-х гг. XVII в. на Обском Севере, судя по письменным источникам, часть селькупских семей переселяется со Средней Оби в верховья Таза. Как сказано в архивной записи за 1630 г., многие караконские остяки «сошли на Енисею» и в свои юрты не возвращались» (Там же, с. 313). Тогда же в Мангазейском уезде на притоке Турухана – р. Баиха возникла группировка баишенских (баихенских) селькупов, основу которой также составили переселенцы со Средней Оби (Васильев, 2005, с. 313; Лебедев, Соколова, 1982, с. 118–129; Шаргородский, 1994, с. 22–25).

*А. В. Головнёв о самодийцах и селькупах.*

Как пишет А. В. Головнёв, характеризуя самодийскую проблематику в исследованиях различных научных школ: «Все исследователи этногенеза самодийцев в той или иной мере являются последователями Кастрена. Одни, в том числе многие уралисты-лингвисты, приняли за основу финно-саамо-самодийские параллели и тем самым сблизили арены финно-саамского и самодийского этногенеза в Северо-Восточной Европе. Другие, в том числе советские сибиреведы, предпочли южносибирскую доминанту, оставляя в тени финно-самодийские этногенетические связи. Обобщенно эти два подхода можно назвать взглядом из Европы и взглядом из Сибири, каждый из которых фокусируется на локальных (западных или восточных) вариациях самодийских культур» (Головнёв, 2004, с. 22).

Сам А. В. Головнёв является сторонником «третьего взгляда» (редкого среди исследователей проблемы урало-самодийской прародины) – с Урала – «географического центра самодийского

мира». Данный автор считает, что: «Самодийская прародина, вероятно, располагалась там же, где в историческое время кочевали вагаги «каменных самоедов» (уральских ненцев) – в северных лесах и тундрах по склонам Уральского хребта, включая Припечорье на западе и Приобье на востоке. Южными соседями самодийцев (по склонам Среднего Урала) были предки угров, западными – предки саамов (в Беломорье) и пермьян (в Подвинье), восточными и юго-восточными (на Енисее и в Верхнем Приобье) – предки юкагиров, кетов и алтайских народов» (Там же, с. 24).

Археологическое обоснование для данной гипотезы А. В. Головнёв выстраивает с опорой на исследования археолога М. Ф. Косарева, который считал исходной областью расселения древнейших самодийцев лесную зону Восточной Европы, «откуда носители гребенчато-ямочных орнаментальных традиций в позднем неолите прошли в Зауралье, а в бронзовом веке – ещё дальше к востоку, до Нарымского Приобья» (Косарев, 1974, с. 148–158).

На рубеже эр в Нижнем и Среднем Приобье существовали две родственные культуры: усть-полуйская и кулайская, «этническая характеристика которых вызывает нескончаемую полемику». А. В. Головнёв поддерживает мнение Л. А. Чиндиной и В. Ф. Генинга об их самодийской принадлежности (Головнёв, 2004, с. 29); однако отмечает, что «высказывались и другие версии: усть-полуйская – угорская, кулайская – самодийская (В. Н. Чернецов, В. А. Могильников); усть-полуйская – угро-самодийская, кулайская – самодийская (М. Ф. Косарев); обе культуры – угорские (В. И. Молодин) или угро-самодийские (Н. В. Фёдорова)» (Головнёв, 2004, с. 29; Могильников, 1990; Косарев, 1991; Молодин, 1995; Фёдорова, 2000, с. 54–66).

Таким образом, по мнению А. В. Головнёва и М. Ф. Косарева (с привлечением выводов археологов – Ю. П. Чемякина (1996), Л. П. Хлобыстина (1998), Л. А. Чиндиной (1984), Н. В. Фёдоровой (2000) об археологических культурах и миграциях в Западно-Сибирском регионе), с древних времен Среднее Приобье входило в зону самодийской прародины, соответственно, проживавшие там предки селькупов были потомками древних самодийцев-кулайцев. Эта точка зрения коррелирует с мнением В. И. Васильева и Л. А. Чиндиной об автохтонности селькупов в Нарымском

Приобье и стабильности их ареала расселения в течение последних двух тысяч лет.

*Выводы об этногенезе селькупов, сформулированные автором данного исследования на основе анализа природоописательной лексики, названий стационарных поселений и элементов традиционной культуры селькупов*<sup>101</sup>.

Анализ землеописательной лексики селькупского языка показывает, что она максимально соответствует ландшафтно-биологическим характеристикам Нарымского края (географически – верхнего отрезка Средней Оби). Особенно глубоки и тонко дифференцированы знания селькупов о реке и речной пойме. Эта развитая терминология говорит о том, что селькупы формировались как народ речной поймы (приречный народ).

Речная пойма – сложный природный комплекс, представляющий собой результат работы реки. Пойма возникает, живёт и развивается под непрерывным влиянием речных вод. Она характеризуется определённым рельефом, климатом, растительностью и специфической цепью пойменных водоёмов, которые тесно взаимосвязаны между собой и представляют единое целое: речное русло – протоку (новое русло) – протоку (старое русло) – затоны – пойменные озёра – заливные заболоченные луга, переходящие в кустарниково-лесные массивы. Селькупский язык имеет исключительно свои наименования для всего ряда связанных между собой водоёмов: *анга/акка* – протока, *кужере* – протока, новое русло, *кальджа* – старица, *поре/поря* – затон, омут, *согра* – заболоченный луг, *нюрмо* – лива, заливной луг, *чвор* – пойменное озеро (в отличие от *то* (кет.), *ту* (нар.) – верхового озера), *поньджа* – низинное болото (о селькупском и более широко – самодийском < уральском происхождении этой терминологии см.: Janhunen, 1977; Аникин,

---

<sup>101</sup> Выводы, представленные в данном разделе, получены автором в ходе многолетних (1992-2002) полевых исследований и работы над кандидатской диссертацией в период 1990-х годов. См.: Тучкова Н. А. Жилища и поселения южных селькупов как компоненты обжитого пространства (XIX–XX вв.). Дис. ... канд. ист. наук. – Томск, 1999. – 199 с.; Она же. Селькупская ойкумена: обжитое пространство селькупов южных и центральных диалектных групп. – Томск, 2014. – 224 с.

2000). Таким образом, селькупский язык с помощью только своей терминологии может назвать фактически все природные составляющие поймы, которые знают современные учёные-биологи. Русский язык, например, гораздо менее приспособлен к номинации этих объектов (и не случайно, в русском языке (в его нарымском диалекте) именно в этой области – заметные и устойчивые заимствования из селькупского языка – *поньджа*, *кальджа*, *чвор*, *муч*, *анга* и др.).

Стоит подчеркнуть, что ни для леса, ни для степных пространств, ни, тем более, для каких-либо горных местностей язык селькупов такой богатой номенклатуры не имеет.

В целом собранный и проанализированный лексический (землеописательная лексика и топонимика региона) и этноисторический материал позволил автору в ранних публикациях и, особенно, в рамках диссертационного исследования (см. Тучкова, 1999, 2014) сделать вывод о том, что селькупский язык был сформирован природой Нарымского края, соответственно именно на обских притоках в Среднем (Нарымском) Приобье формировались и сами селькупы.

Данный вывод сопоставим с мнением ряда исследователей (Т. Янурик, С. В. Глушков), считающих, что территория Нарымского Приобья являлась местом формирования селькупской культуры, и, более того, что этот ареал частично совпадает с самодийской прародиной. Так, в частности, С. В. Глушков, занимавшийся вопросами исторического развития селькупского языка, писал, что селькупоязычие распространялось в Нарымском Приобье в период между II в. и X в. н. э. в следующих границах: на западе – до среднего и, возможно, верхнего течения р. Васюган, но, прежде всего, в бассейне двух его основных притоков – Чижапки и Нюрольки; на востоке – до среднего течения р. Кеть и Тым; на юге – в нижнем течении р. Чулым. Весьма вероятно, что в южные пределы этого ареала можно включить также бассейн р. Шегарки и даже низовья Томи. Северная граница ареала проходила по Оби ниже устья Тыма, но, вероятно, выше устья Ваха. И, конечно, селькупы были расселены по Оби между устьями этих рек (Глушков, 2011, с. 48). На этом пространстве уже в тот период была заложена основа для формирования двух диалектных ареалов, послуживших отправной



точкой для появления в последствии центральных (чумылкупских) и южных (сюссыкумских) диалектов современного селькупского языка.

Если всё же допустить, что селькупы формировались не в Нарымском Приобье, то тогда надо предполагать, что эта территория по своим природно-географическим характеристикам была очень близка Нарымскому краю. Там должна была быть также: а) развитая речная сеть, б) отсутствовать каменистые горы (селькупские «горы» – это крутые песчано-глинистые берега); камень для селькупов – это нечто, «положенное» с неба на землю; в) лес должен покрывать приречные возвышенности; г) наличествовать похожий набор деревьев и других основных растений, а также весь типичный для Среднего Приобья набор фауны (особенно – ихтиофауны); отсутствовать (или быть редким явлением) такие животные как волки.

Вслед за Э. Г. Беккер, отметившей перемещение селькупского населения с юго-запада на северо-восток, проведённый мной анализ названий селькупских поселений подтверждает факт постепенной миграции в данном направлении (по линии: Чижапка, средний Васюган – Тым; Чузик-Кёнга – Парабель – Обь (Нарым)). Однако этот миграционный процесс чётко виден, прежде всего, на чумылкупском материале. В бассейне Кети эта однозначная направленность миграционного процесса «рызмывается».

Чумылкупы медленно «сдвигались» с юго-запада в северо-восточном направлении и «прошли» по Нарымскому краю с вершин Чижапки и через среднее течение Васюгана – на Тым; с Чузика и Кёнга на Парабель и через Обь в обское правобережье на Когурцу и оз. Иссан (и м.б. в бассейн р. Пайдугиной (по Миллеру – Tögül-ki или Тайбахтиной)<sup>102</sup>).

Обобщая выявленные особенности в номинации селькупских населённых пунктов, следует отметить, что внутри области расселения среднеобских селькупов чётко прослеживаются два основных топонимических ареала, примерно совпадающих с границами расселения групп чумылкупов – Парабель с истоками, Чижапка, Тым и Обь между их устьями (ареал топоформантов *-кынак*, *-нак*, *-карамо*) и сюссыкумов – Кеть, Чая и Обь между их устьями (ареал формантов *-канэт/-гайэт*, *-дабу*, *-анга*).

<sup>102</sup> См. Приложение А, 3.

Внутри ареала чумылкупов особенно близки по структуре названия поселений бассейнов рек Кёнги (верховье и среднее течение), Чижакпи (нижнее и среднее течение), Тыма (низовье и верховье).

На пересечении по Оби ареала чумылкупов с этногруппой шёшкупов явственно обрисовывается особый топонимический район (с суффиксом *л/ль*) – Обь в районе верхнего устья Парабели и среднего устья Кети, а также низовья Парабели. Данный ареал как бы «накладывается» на обскую топонимику поселений с суффиксом *-н* – Обь от устья Тыма до Тогурского устья Кети и с суффиксом *са/ца* – Обь между устьями Парабели и низовьем Тыма. Таким образом, можно сказать, что чувствуется небольшая экспансия чумылкупов на территорию сюэсыкумов-шёшкупов.

Для бассейна р. Парабели весьма характерны гидронимы, лишённые номенклатурного термина *-ка/-га* и представленные в виде однословных названий с формантом *-са/за/ца* – *Карза, Когоса, Твегоса, Чарца*; также в районе Нарыма – *Когурца*). Явно, что подобная топонимическая модель некогда была очень продуктивной и была распространена локально, составляя специфику парабельско-нарымской группы, то есть внутри чумылкупов – на Парабели и около Нарыма – была какая-то особая подгруппа со своей манерой (моделью) номинации гидронимов.

Самый большой аргумент против автохтонности селькупов в Нарымском крае является их верхняя одежда. Одежда селькупов, какой её застали этнографы в XIX – нач. XX вв. – это одежда людей, не знающих сильных морозов: распашная (без системы застёжек, то есть вариация халата), пояс – из ткани, скрученной жгутом. Особенно показательной в данном вопросе является верхняя традиционная одежда селькупов *понджел-порг* (нар.), сшитая из лоскутов меха, то есть в технике «сборного меха». Такая «шуба» носилась мехом внутрь (ворсом к телу), сверху обтягивалась грубой тканью, то есть фактически это был халат на меховом подкладе. Технику изготовления мозаичного мехового полотна исследователи считают по происхождению связанной «с более южными территориями», чем Среднее Приобье (Н. В. Лукина) (Лукина, 1985, с. 150–151). «У скотоводов Центрального и Горного Алтая V–III вв. до н. э. существовала одежда из сборного меха, а штаны и обувь одного

знатного человека из Пазырыкских курганов были сшиты из сотен прямоугольных лоскутов кожи. Это объясняется не бедностью владельца, а... желанием получить мозаичный узор» (Руденко, 1960, с. 60; Лукина Н. В. 1985, с. 151). Кроме того, «изделия из лоскутов ткани широко известны в Средней Азии, где они удовлетворяют не только эстетические запросы, но и считаются оберегами. Головные уборы или шубы из лапок пушных зверей, особенно лисьих, ценятся у алтайцев, башкир...» (Лукина, 1985, с. 150–151)<sup>103</sup>.

Таким образом, природоописательная лексика селькупов говорит скорее об их автохтонности, чем о пришлости. Топонимика (особенно названия поселений) говорит о медленном смещении населения с юго-запада на северо-восток. Особенно заметно это смещение в чумылкупском ареале. Верхняя одежда селькупов (и в большей степени – техника её изготовления) – явный элемент культуры более южного культурного ареала. Ни один из этих аргументов не является решающим в плане основного вывода: так где же формировались селькупы (локальные группы селькупов)?

*Оленеводство.* Во II тысячелетии нашей эры южная граница расселения северного оленя по оценкам биологов, в равнинной части Западной Сибири неуклонно отодвигалась к северу. Обратного сдвига этой границы не наблюдалось. Кроме того, когда-то сплошной ареал обитания северного оленя к концу II-го тыс. распался на несколько изолированных очагов, между которыми располагаются незаселенные и очень редко посещаемые оленем об-

---

<sup>103</sup> Следует отметить, что селькупы основательно «держались» за данный технологический процесс: если даже была возможность использовать целиком шкурку белки или горностая, то, вместо этого мастерица резала шкурки на мелкие полоски, и затем сшивала эти полоски (т.е. воспроизводила явно не полезную в нарымском холоде, но какую-то очень глубокую традиционную деятельность). Такая техника изготовления мехового полотна отмечена у чумылкупов (нарымских селькупов), сюссыкумов р. Кети (см. фото в кн.: Селькупы..., 2011. Илл. 96: фрагмент шубы с меховым подкладом, р. Парабель, пос. Нельмач; Илл. 94, 95: остячки в шубах, фото К. Доннера, 1912 г., р. Кеть). Также известно, что изготавливали сборный мех баишенские селькупы, васюганские, юганские ханты и кеты. Н. В. Лукина, специально исследовавшая вопрос происхождения техники сборного меха (а также тканевого халата, имеющего подклад из сборного меха), считает, что «если предположение о южных истоках сборного меха верно, то этим можно объяснить общность традиции у хантов, нарымских селькупов и кетов» (Лукина, 1985, с. 150).

ширные пространства (Лаптев, 1958). В частности, на территории Среднего Приобья (в Нарымском крае) северные олени регулярно появляются только в верховьях р. Тым, по р. Пайдугиной и в верховьях р. Кети. Все популяции оленя на территории Нарымского края «проходные», то есть олени заходят на данную территорию, проходят её по определённым, отработанным веками маршрутам, и выходят в определённых точках. Человеку удобно на этой территории охотиться на оленя, но для содержания оленьих стад (даже небольших) нет достаточной кормовой базы – нет обширных ягельников (ягель встречается только островными формациями). Таким образом, биологи констатируют, что здесь олени не имеют комфортной зоны обитания, поэтому нет и стабильной популяции северного оленя (Лаптев, 1958).

Юг современной Томской области входит в зону распространения южносибирской популяции оленя, но тоже является крайней (периферийной) частью этого ареала (отмечены, например, случаи выхода оленей на Кёнгу, Чузик, в верховья Чижапки).

Если селькупы формировались на территории Нарымского края, то сформировать такую отрасль хозяйства как оленеводство на данной территории они не могли: невозможно заниматься оленеводством в природной зоне, где олени не обитают на постоянной основе. Если же селькупы формировались за пределами Нарымского края (южнее), то можно было бы предположить, например, что они могли получить некоторые навыки оленеводства южносибирского типа, но затем, при перемещении в Нарымский край, эти культурные навыки были утрачены.

\*\*\*

**Выводы по второй главе.** Итак, собранные материалы XVII–XIX в. (Г. Миллер, А. Кастрен, А. Ф. Плотников; А. П. Степанов, А. Мордвинов, М. Ф. Кривошапкин, П. И. Третьяков) показывают, что наукой был пройден сложный путь от первых фиксаций и упоминаний самодийского населения в Приобье (Н. Спафарий, С. Ремезов) до значительного объёма собранных данных о всех группах селькупов (известных ныне), и выявлении факта неоднородности – диалектно-локальной, родовой, этнонимической, культурной – их состава. При этом, в этот «ранний» период становления и разви-

тия селькуповедения о целенаправленном описании **всех** составных частей селькупского этноса речь не идёт ни у одного из авторов, кроме А. Кастрена, но фиксирует он скрупулёзно и детально только лингвистическую информацию, собирая этнографический и фольклорный материал как сопутствующий.

Лингвистические исследования XIX–XX вв., проводимые А. Кастреном, К. Доннером, Г. Н. Прокофьевым, А. П. Дульзоном, Т. Януриком, Х. Катцем, Е. А. Хелимским, Э. Г. Беккер, С. В. Глушковым, в области селькупской диалектологии, нацеленной на изучение тонкостей дифференциации селькупских говоров и диалектов и их классификацию, установили факт разделения селькупского языкового континуума на три диалектных подразделения – *северное, центральное (среднее) и южное*, каждое из которых занимало в пространстве свой соответствующий ареал распространения.

Тернарный подход к классификации селькупского языка у лингвистов сложился в период 1930–1970-х гг., но при этом никто из лингвистов никогда за всю историю исследований селькупского языка не представлял его «бинарным», т.е. разделённым только на «южный» (среднеобской) и «северный» (тазовско-туруханский) диалектные ареалы (как это принято у историков и этнографов). При этом лингвисты пользуются иногда, при необходимости, термином «южные в широком смысле слова», подразумевая совокупность центральных и южных, но только если дело не касается реальных диалектологических исследований.

Также следует подчеркнуть, что никто из лингвистов никогда не рассматривал селькупский язык как некую единую целостность. Более того, на сегодняшний день принятым в сообществе лингвистов-селькуповедов является положение, что «единого селькупского языка не существует»: «то, что мы называем селькупским языком, представляет собой совокупность диалектов и говоров, объединённых общей структурной моделью языка, звуковые элементы которой составляют ряды закономерных соответствий» (Dulson, 1971, с. 43).

В плане реконструкции этапов этнической истории этот факт, установленный лингвистическим путем, говорит, прежде всего о том, что все носители этих многочисленных диалектов и говоров – диалектно-локальные группы селькупов – находились

в «море» исторического процесса в значительной степени в «самостоятельном плавании» и никогда не испытывали на себе ощутимых централизирующих процессов, объединяющих все подгруппы в единое этническое целое. И только со второй половины XIX (после публикаций материалов А. Кастрена) – нач. XX вв., с присвоением им научным сообществом единого этнонима (остяко-самоеды; селькупы), их стали рассматривать как единый этнос, тогда как сами они особого единства (соответствующего единству этнического уровня) между собой, вероятно, не ощущали.

Оценивая развитие дескриптивных этнографических исследований культуры селькупов, установлено, что к началу XXI в. наукой был накоплен значительный этнографический материал по некоторым локальным группам: прежде всего, тазовской, тымской, кетской. Несколько слабее были обследованы и описаны васюганская, иванкинская, парабельская группа. Совсем редко попадали в поле зрения исследователей чаинские, кёнгинские, баишенские, верхнетазовские, карасинские селькупы. К сожалению, есть группы, чья культура не была охвачена исследовательским процессом – это были жители – селькупы – рек Чузика, Бакчара и Парбиги (истоки Чаи), а также население по Оби от Колпашево до Молчаново и в низовьях Чулыма; в том числе исследователи ничего не знают об этнографических реалиях жителей обских юрт Байдановых, Сондоровых и Тайзаковых, хотя на языковом материале всегда отмечается специфика их говора.

В (историко-) этнографических исследованиях XX в. внутри селькупов исследователи всегда выделяли две основных группы: «южную» и «северную»; или «нарымскую (среднеобскую)» и «северную (тазовско-туруханскую)», то есть их рассматривали как этнос, состоящий из двух этнографических подгрупп. Таким образом, можно констатировать, что в исторических и этнографических работах сформировался (и всегда превалировал) исключительно бинарный подход к классифицированию селькупского материала. При этом более мелкие этнографические подразделения селькупов по этнографическим данным не были выделены (не обследовались с этой целью, поэтому о нюансах их культуры нет нужного и репрезентативного этнографического материала).

Подводя итоги обзора этногенетических концепций и выводов различных исследователей, реконструирующих события, приведшие к формированию основных групп селькупов, следует подчеркнуть, что:

1. Практически все авторы, строившие свои исследования с учётом языкового материала – лингвисты А. П. Дульзон, Е. А. Хелимский, а также этнологи З. П. Соколова и Г. И. Пелих видят селькупоязычное («самодийское») население пришлым на территорию Нарымского Приобья относительно некоего субстратного (енисейскоязычного – по мнению А. П. Дульзона и Е. А. Хелимского) населения.

2. А. П. Дульзон и С. В. Глушков оценивают междиалектную разницу (по Глушкову – между двумя «древними» диалектами центральным (чумылкупским) и южным (сюссыкумским)) как очень глубокую. Возможно, прасамодийского уровня. В таком случае следует говорить не о дивергенции селькупского языкового континуума, а о соразвитии двух древних селькупских групп.

3. Лингвисты Т. Янурик и Е. А. Хелимский на основе метода лексикостатистической глоттохронологии датирует начало процесса диалектной дивергенции селькупского языка, приведшей к современному его состоянию, не позднее XI в. (то есть с этого времени складывается та диалектная картина, которая просуществовала до XIX–XX вв.).

4. Относительно всей второй половины II тысячелетия лингвисты единодушно и с достаточной степенью уверенности констатируют, что границы основных диалектных подразделений оставались достаточно стабильными.

5. Археологи Л. А. Чиндина и А. И. Боброва считают селькупов автохтонным населением и наследниками самодийцев, формировавшихся в Приобье на основе кулайской археологической культуры (V в. до н. э. – V в. н. э.), и затем рёлкинской культуры раннего и развитого средневековья.

6. Этнологи В. И. Васильев и А. В. Головнёв, из всех, кто специально занимался вопросом самодийской прародины и (частично) этногенезом селькупов (попутно с этногенезом ненцев), совмещали самодийцев и археологические культуры Нарымского Приобья, и видели в селькупах потомков и наследников кулайской культуры.

7. Данные, собранные автором исследования о языке и культуре селькупов, достаточно противоречивы и не позволяют сделать однозначно вывод ни в пользу автохтонности происхождения носителей селькупского языка, ни в пользу их пришлости. Селькупская природоописательная лексика хорошо (до деталей) соответствует природе Нарымского Приобья, и этот факт явно согласуется с той версией, которая предполагает их формирование в Нарымском крае (или же в природной среде, близкой природе этой территории). Напротив, верхняя одежда селькупов (фактически халат на меховом подкладе) и сама технология изготовления мехового полотна путем сшивания мелких меховых лоскутов – это традиции, сформировавшиеся явно в более южных широтах (Алтай, Средняя Азия).

Названия селькупских поселений красноречиво говорят о миграционных процессах на территории Нарымской части Среднего Приобья, при этом выявляются свои топонимические модели для ареала чумылкупов и сюсыкумов, и свой «модельный ряд» для названий поселков на самой Оби; так, по названиям поселений выявляется смещение чумылкупского населения с юго-запада на северо-восток (двумя потоками): Чижапка – Васюган – Тым; Кёнга – Парабель – Когурца (и в XX в.: с р. Парабели – на Тым).

Если допустить, что селькупы были автохтонным населением для данной территории, то те процессы культурогенеза, которые реконструируют археологи на данной территории, являются фактами «их» культурогенеза. Если же допустить, что селькупоговорящее население – «лингвистические селькупы» – формировалось за пределами Нарымского края, то тогда археологический материал Нарымского Приобья отражает чью-то древнюю историю, но это не история ранних «селькупов» (то есть племён, говоривших на древнечумылкупском и древнесюсыкумском языках).

Однако с начала II тыс. н. э. селькупы уже присутствовали в Приобье. Все исследователи едины во мнении: что в конце I – начале II тыс. н. э. группы селькупов уже точно населяли тот ареал, в пределах которого их застали первые письменные свидетельства XVII–XVIII вв., и к этому времени внутри каждого из трёх выявленных диалектных ареалов – южном, центральном и северном – уже случилась та внутридиалектная дивергенция, которую зафиксировали лингвистические данные XVIII–XIX вв.



---

## Глава 3

# ФОЛЬКЛОР ЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП СЕЛЬКУПОВ: ЭТНОИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

### 3.1. Классификация и систематизация селькупского фольклорного материала

#### *О количественных показателях селькупского фольклорного наследия*

Для проведения этноисторических и фольклористических исследований на селькупском фольклорном материале необходимо было выявить: насколько репрезентативным является этот материал, каковы его количественные и качественные характеристики, а также насколько он доступен для использования в исследовательских целях.

Первым шагом в данном направлении являлись описание и анализ процесса сбора фольклорных селькупских текстов. Впервые такая работа была произведена автором (совместно с группой соавторов – А. И. Кузнецовой, О. А. Казакевич, А. В. Байдак и др.) в начале 2000-х гг. при подготовке энциклопедии «Мифология селькупов» (2004); именно там и были опубликованы результаты данного этапа исследования – в разделе «Литература и источники по селькупской мифологии и фольклору: история собирания и изучения». Сборы у северных селькупов представляла О. А. Казакевич (2004); обзор данных о сборах фольклора у селькупов Приобья и история их публикации были освещены автором данного исследования (Тучкова, 2001, 2004); краткая сводка этих данных – см. Приложение Б, (1–2): отдельно приведены сведения об опубликованных и неопубликованных фольклорных материалах селькупов (список архивных собраний и предварительная оценка количества хранящихся в них фольклорных текстов).

## Опубликованные фольклорные тексты селькупов

ЦДА	Тым (Напас)	Чижапка (Вольдж.) (Вас.: Карг., Югино)	Парабель (Соисп., Кёнга)	Обь: Ласк.	Чузик
73	43	19	7	3	1
ЮДА	Кеть (УО, МЯ)	[Ср.Об.] (Кастрен)	Обь: Ив.	Обь, Сонд.	Чая
86	47	4+1	20	8	5
СДА	Ср. Таз (Красносельк)	Верхн. Таз (Толька, Рагга)	Турухан (Фарк., ЯнСт)	Баиха (В., Н.)	
128	75	23	25	3	
Всего: 73+86+128 = 289					

В ЦДА всего собирателями – лингвистами, этнографами, краеведами – записано и опубликовано 73 текста, которые можно оценить как фольклорные. Из них на Тыму записано 43 фольклорных единицы, но только 7 из них имеют оригинал записи на селькупском языке (записи А. И. Кузьминой, Л. Сабо). Все сказки и былички, записанные Г. И. Пелих и Р. А. Ураевым, были опубликованы без селькупского оригинала<sup>104</sup>.

На Чижапке задокументировано 19 текстов и почти все они имеют оригинал записи по-селькупски благодаря плодотворному сотрудничеству лингвиста Н. П. Максимовой с информантом – знатоком своего родного языка Д. Н. Чининой, родом из юрт Вольджа на Чижапке<sup>105</sup>. От неё записано 17 текстов, но только 4 из них являются сказочными (например, сказка «Китка» из Итя-сюжетов или «Хозяйка огня»); в основном от Дарьи Николаевны были записаны тексты, которые в жанровом отношении можно охарактеризовать как «несказочная проза» (былички).

<sup>104</sup> Однако почти все тексты сказок, записанные Г. И. Пелих и опубликованные ею в книге «Происхождение селькупов» (1972) были переведены на чумылкупский диалект И. А. Коробейниковой и опубликованы заново в кн.: «Сказки и рассказы селькупки Ирины» (2018).

<sup>105</sup> При этом все записи от Д. Н. Чининой были сделаны на Оби в Каргаске, куда она переехала под конец своей жизни.

На Парабели было сделано 7 записей (5 из них – по-селькупски). Почти все парабельские записи сделаны в Нельмаче от сказителей Ксении (Аксиньи) Саиспаевой (2), Д. П. Соиспаева (1 объёмный текст – «Сказка про Черного царя») и Н. С. Макшиной (3). Сказка «Кёнгинский богатырь» записана была Г. И. Пелих также в Нельмаче, но рассказчик А. Г. Саиспаев долгие годы жил на р. Кёнге.

На Чузике (истоке Парабели) родилась и выросла Н. Н. Минеева, хотя запись её сказки была сделана В. В. Быконой на Тыму.

Из района юрт Ласкиных на Оби записано всего 3 текста (былочки; + 1 Итя-фрагмент), и это удивительно, так как известно, что и лингвисты, и этнографы работали в Ласкино неоднократно и результативно; однако фольклор от ласкинских информантов записан не был.

В ЮДА всего было записано 74 ед. фольклорных записей. На Кети записано 47 текста, из них 17 по-селькупски (на сюсыкумском диалекте). Именно здесь отмечена наибольшая концентрация сюжетов цикла сказания об Итте, которые успешно фиксировались ещё в 1980-е гг.

В ареале шёшкупского диалекта – Обь (Иванкино) – опубликовано 20 сказок (19 из них – по-селькупски). На «верхней» Оби (Старо-Сондорово), где распространён особый «сондоровский» субдиалект записано 8 сказок (6 – по-селькупски); 3 текста из 8 записаны в Каргаске от рассказчиков с «верхнеобскими» фамилиями; а 3 сказки из 6, записанных по-селькупски, выслушаны от сказительницы, родившейся в ю. Конеровых, и только в последние годы своей жизни переехавшей в Сондорово.

На Чае и в районе верхнего чаинского устья записано 4 сказки по-селькупски и 1 сюжет из цикла сказаний об Итте в записи К. Доннера по-русски. Из ареала ещё более “крайне южных диалектов” опубликованные фольклорные тексты отсутствуют.

Четыре богатырские песни, записанные А. Кастреном «При устье реки родился богатырь», а также записанное Н. П. Григоровским богатырское сказание «Кат-Ман-Пуч» не имеют точной географической привязки; условно эти тексты можно обозначить как «среднеобской диалект».

В СДА записано и опубликовано около 130 текстов. Большинство из них имеют записи на языке оригинала. Наиболее качественно записаны тексты со Среднего Таза (из Красноселькупа) – записи московских лингвистов: Е. А. Хелимского, Л. И. Иоффе и др.; позднее – записи и публикации О. А. Казакевич. Публикации текстов, записанных Г. Н. и Е. Д. Прокофьевыми, а также Л. А. Варковицкой, были осуществлены в основном только по-русски (однако в архивных собраниях есть оригиналы на селькупском языке).

Таким образом, опубликованное фольклорное наследие селькупов можно оценить цифрами в 289 фольклорных единиц.

Неопубликованные архивные собрания селькупского фольклора насчитывают около 200 текстов: 10 текстов К. Папаи (Обь, Ив.), 6 текстов К. Доннера (5 – Тым; 1 – КеМ), 38 – Г. Н. Прокофьева, 42 – Л. А. Варковицкой, 61 текст – А. И. Кузьминой, 40 – О. А. Казакевич. Итого: 197 единиц.

Таким образом, опубликованных и неопубликованных текстов получается около 500 единиц<sup>106</sup>.

Представленные цифровые данные не являются абсолютными, но они дают достаточно надежное представление об объёме и качестве зафиксированного исследователями селькупского фольклорного нарратива и позволяют приступить к его анализу.

### ***Жанровое разнообразие селькупского фольклорного материала***

Разобраться в жанровом составе устного народного творчества селькупов пытались такие исследователи, как А. Кастрен (1860), К. Доннер (1915), Г. И. Пелих (1998), Л. А. Варковицкая (1989), Н. В. Деннинг (1997), а также автор данной работы (см. Тучкова, 2004, 2011).

---

<sup>106</sup> 287 + 197 = 484 ед. или **около 500 ед.** Окончательная цифра всегда будет «плавать», так как каждый новый записанный в полевых условиях или выявленный в архивных материалах или «старых» публикациях фольклорный текст будет её менять. Тем не менее, она в состоянии дать опору для исследовательского процесса, позволяя чётко представить, с каким объёмом фольклорного наследия мы имеем дело.

А. Кастрен выделял четыре разновидности произведений Томских Самоедов: *шаманские песни* (песни-призывы духов, песни-разговоры с духам и пр.), *богатырские песни*, *лирические песни и 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. *Лирические песни* являются индивидуальными словесно-музыкальными импровизациями. *Сказки* запоминаются сказителями и передаются от рассказчика к рассказчику, потому часто имеют не оригинальный, а «заимствованный» (по мнению А.Кастрена) характер (Кастрен, 1860, с. 297–298).

К. Доннер, опираясь на исследование 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, с. 145–146).

Г. И. Пелих для суммы «саг» о подвигах героя Ичи приводит термин *эппа*; кроме того, она отдельно выделяла «предания» – *тынь-ол* и сказки – *чанте*, а также отмечала три вида песен: *инка* (песня-импровизация), *ларга/лерга* (личная песня с фиксированным текстом), *изумба*<sup>107</sup> (ритуальная песня) (Пелих, 1998, с. 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, с опущением отдельных записанных фрагментов или трудно интерпретируемых произведений фольклора) 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, с. 52–53).

<sup>107</sup> Термины *инка*, *тынь-ол* и *изумба* не верифицируются лексикографическими данными по селькупскому языку.

Н. В. Деннинг, анализируя язык селькупского фольклора, все его разнообразие определила как сказку. Среди сказочного материала ею были выделены «три основных жанра»: волшебные сказки, сказки о животных и бытовые сказки и рассказы (Деннинг, 1997, с. 18–20).

Как известно, выделение фольклорных жанров является крайне сложной задачей из-за отсутствия четких критериев, характеризующих их разновидности. Обычно путеводной нитью в разработке жанровой классификации является форма изложения фольклорного произведения. Но в том виде, в котором оказался 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 должен быть ритмизован.

Другим критерием при классификации жанров селькупского фольклора могла бы послужить «народная классификация», исходящая из терминов, которыми сами селькупы пользуются при выделении своих фольклорных произведений. Лингвистами был собран определённый объём лексики, связанной с фольклором. На Кети записаны термины, представленные в словаре Я. Алатало: сказание *ченжуй*; былина, песнь о богатырях *квелжут*; сказка *т'апте*; петь: *кон'н'уччыгу*, *кон'н'ургу*, *кодымбигу*, *коймыччыгу*; сказки рассказывать *т'антергу* (Алатало, 1998, с. 85). В чумылкупском ареале: сказка *чанте*; песня *лэр*, петь *лэргу* (Купер, Пустай, 1993). Однако анализ со стороны лингвистов и фольклористов этой терминологии пока отсутствует, и это затрудняет соотнесение народной классификации и той, которую разрабатывают исследователи.

В ходе многолетней работы с селькупским фольклором и неоднократным обращением к теме его жанровой градации, автором была сформирована следующая жанровая классификация, представляемая в данном исследовании:

### **1. Богатырские (героические) сказания (песни) – *Küeldshut*<sup>108</sup>.**

Сказания о битвах богатырей были в прошлом широко распространены у всех групп селькупов. В XIX в., вероятно, это был

<sup>108</sup> Все селькупские термины, обозначающие разделы классификации, рабочие; они были приняты коллегиально коллективом авторов в процессе создания книги «Фольклор селькупов», взяты из надежных лексикографических источников: материалов А. Кастрена (1860), словарей (ОСЯ, 1993, Купер, Пустай, 1993).

один из самых популярных жанров селькупского фольклора. В тот период активного их исполнения эти сказания бытовали в виде песен, поэтому А. Кастрен и обозначил этот жанр как «богатырские песни». Он писал: «Богатырские песни называются в Томской губернии *Küeldet* или *Küeldshut* (букв. Древность), на северном же наречии *sjudubeabts*. Последнее слово собственно значит: песня великанов (от *sjudubea* – великан), и намекает на первоначально мифическое значение богатырской песни. В самом деле, в некоторых песнях, записанных мною у северных Самоедов съюдубеи изображаются страшными великанами и жестокими людоедами, которые прежде нежели съедят несчастного, попавшего им в руки, мучат его беспощадно, качая на железных качелях. В Томской губернии таких песен я не слыхал, не слыхал даже и слов *sjudubea* и *sjudubeabts*. Последнее заменяется здесь словом *Küeldet*, а богатырь обозначается особенным словом – *madur*, которым в то же время называют и древнюю Чудь» (Кастрен, 1860, с. 298).

Сам Кастрен записал четыре богатырских песни у Томских Самоедов в 1846 г., они были опубликованы издателем А. Шифнером в 1855 г. (Castrén, 1855). Кроме этих четырех песен, в которых, действительно, можно предположить наличие ритмической основы и счесть эти произведения поэтическими текстами, остальные богатырские песни селькупов, к сожалению, оказались записаны только в прозе. Нередко подобные записи носят вид простого краткого пересказа сюжета. Исключение составляет только запись Н. П. Григоровского – богатырское сказание «Кат-ман-пуч», опубликованное на русском языке в 1882 г. Н. Костровым (Костров, 1882, с. 6–9)<sup>109</sup>.

Упоминания о богатырях и местах их былых сражений нередко записывали этнографы и краеведы. По воспоминаниям селькупов «раньше на каждой речке жили богатыри» (Пелих, 1972,

---

<sup>109</sup> Несколько пересказов богатырских сказаний (точнее, их пересказы) удалось записать Г. И. Пелих («Богатырь, стреляющий в гром», «О тымской царевне-богатырше Амдель-кок-нем», «Богатырь отобрал жену у другого богатыря», «Богатырь на Кёнге») (Пелих, 1972, с. 319–320, 331–332, 338, 343, 349–351: тексты № 1, 18, 28, 37, 43). На Кети Ш. Ц. Купером и Н. П. Максимовой было записано по-селькупски сказание «Богатырша Ляпса-Мярга» (Купер, Максимова, 1995, с. 154–168); в 1891 г. – подобный сюжет о великанше-богатырше был опубликован в Томских епархиальных ведомостях (ТЭВ, 1891, с. 17).

с. 334). На притоках Тыма «сидело» семь богатырей, в том числе два брата-богатыря на речках Поль-то и Косес, а также богатырша Амдель-кок нем. На Парабели вспоминают о богатыре Урья (однако фольклорный сюжет об этом герое отсутствует), а также о Кёнгинском богатыре (сюжет о нем подробно записан Г. И. Пелих; информант из пос. Нельмач А. Г. Соиспаев жил в молодые годы на р. Кёнге) (Пелих, 1972, с. 349–351). На Оби в пос. Иванкино несколько раз был записан текст о Пиковском богатыре, в Сондорово – о Сондоровском богатыре; известно также имя богатыря Пыгынбалк. Кроме того, в Иванкино чтут память богатыря Соксара.

Поводом к войне в богатырских текстах нередко выступает «красота дев». Обычно богатырские сюжеты начинаются с того, что один воин отбирает у другого жену, или перехватывает во время сватовства невесту и увозит (пытается её увезти) к себе на родину. Другие богатыри (часто «низовские») стремятся преградить путь удачливому богатырю-сопернику, завязывается битва. Если невеста на стороне умыкнувшего её богатыря, то впоследствии, когда соперники через какое-то время предпринимают попытку её выкрасть, она предупреждает мужа об опасности, и ему удается её отстоять, и в целом – победить в битве. По такой схеме развивается сюжет в текстах «Кат-ман-пуч», «Кёнгинский богатырь». В последнем сюжете невеста сама борется с догонявшими её прежними женихами-богатырями, спасая своего избранника. Если же невеста насильно увезена богатырем от отца или от первого мужа, то она не предупреждает нового мужа об опасности, и ему приходится сражаться в окружении, при численном превосходстве противника, и погибнуть в неравном бою (Пыгынбалк).

В одной из песен Кастрена, где богатырь обращается в соболя, женщина также не согласна с выбором отца, отдавшего её замуж, и пытается убежать от мужа в северные земли; через серию битв муж находит её и подвергает казни.

Эпизод (мотив) о «коварной жене», не предупредившей мужа о приближающемся вторжении воинов и даже зашившей нитками (саргой) его кольчугу, чтобы он не смог её быстро надеть, отмечен несколько раз как самостоятельный сюжет. Опушенная предыстория о том, что её украли у первого мужа (отца) и что пришедшие воины по отношению к ней не являются врагами, а также отсут-



ствие иных объяснений, почему она так поступила, придают этому эпизоду иной, нравоучительный оттенок. В таком виде этот сюжет был неоднократно записан у северных селькупов с акцентом на праведную и жестокую расправу брата погибшего богатыря с женщиной-предателем.

Нередко богатырские тексты завершаются землеустроительными мотивами. Обычно там, где от руки богатыря погибало много врагов, «вырастал» холм, мыс или яр. Там, где падал и умирал сам богатырь, земля проваливалась, и появлялось озеро; или же погибший богатырь превращался в камень.

Богатырские песни были «в величайшем уважении» у Самоедов. Певцам-сказителям, рассказывавшим богатырские сказания, слушатели внимали с благоговением, прислушиваясь к каждому слову, срывающемуся с уст певца. А. Кастрену довелось быть свидетелем исполнения подобных произведений, и он так оценил действие: «Точно так же, как шаман, сидит и певец, на скамейке или на сундуке, посередине юрты, а слушатели располагаются вокруг него. В Томской губернии я заметил, что певец старается выразить телодвижениями участие, принимаемое им в своём герое. Тело его трясется, голос дрожит, левою рукою он беспрестанно закрывает глаза, полные слез, а в правой держит стрелу, обращённую острием к полу... Слушатели сидят обыкновенно безмолвно; но когда богатырь погибает или взвивается на крылатом орле к облакам – у них вырывается громкое *хе*, соответствующее нашему *ура*» (Кастрен, 1860, с. 304).

## **2. Сказки – *Čaptela***

Селькупский фольклор обладает целым набором произведений, хорошо зафиксированных исследователями, который можно уверенно отнести к жанру сказки. О селькупских сказках А. Кастрен писал, что «как южные, так, ещё более, и северные Самоеды, кроме песен, любят и сказки».

Внутри сказочного собрания селькупов можно сделать дополнительную внутреннюю классификацию, выделив: 1. Сказки про одураченного великана / чёрта (по классификации С. Томпсона), 2. Волшебные сказки, 3. Бытовые сказки, 4. Сказки о животных.

*Сказки про одураченного великана / чёрта* составляют значительный объём от всего набора селькупских сказок. К этому типу

относится фактически большее число всех записанных текстов с героем Итя, и они, таким образом, составляют популярное ядро всего селькупского фольклорного наследия. Подробнее об этом см. ниже раздел «Хронологическое распределение сюжетов и их популярность в разное время».

*Волшебные сказки.* Для выделения этого типа сказок используют обычно следующий критерий: в них обязательно будет попадание героя в волшебную страну (иной мир), встречи с обитателями этого мира и череда превращений-метаморфоз. Такие сказки также присутствуют в заметном количестве среди текстов селькупского фольклора.

*Бытовые сказки.* Сюжеты этих сказок характеризуются тем, что основное действие в них происходит не в волшебной стране, а «как будто» в обычном социальном пространстве. Кроме того, антагонист главного героя обычно выступает в образе социального злодея. Селькупский фольклор обладает некоторым набором сюжетов, где герой, например, сватается к статусному тестю (богатому ненцу), или обманывает слуг князя (царя). Для таких сюжетов характерна заметная насыщенность бытовыми и социальными деталями. Именно эти сюжеты нередко могли быть пересказаны как анекдотическая история или нравоучительный рассказ.

*Сказки о животных.* Сказки, где действующими лицами являются животные, присутствуют среди записанных образцов селькупского фольклора, но таких сказок очень мало. Их можно перечислить: «Глаза и уши (Бобёр и Журавль)»; «Как собака хозяина себе искала»; «Мышка и Рябчик», (все эти 3 текста записаны на Кети в пос. Усть-Озерное); «Крот и кротиха» (Парабель, Нельмач)<sup>110</sup>; «Божья собака» (Баиха)<sup>111</sup>; «Собака раньше вместе с хозяином ел и жил» (Тым, Напас)<sup>112</sup>; «Война птиц» (Обь, Иванкино)<sup>113</sup>; «Соболь и бурундук»

<sup>110</sup> См. тексты в Томе 2: БТ\_№37, 38, 39, 40.

<sup>111</sup> Кузнецова А. И. (АИК) Канак – Собака // Мифология селькупов. Томск, 2004. С. 142–144.

<sup>112</sup> Пелих Г. И. Происхождение селькупов, 1972. С. 341.

<sup>113</sup> Кудряшова Т. К., Функ Д. А. Селькупский фольклор в самозаписи Т. К. Кудряшовой // Этнография народов Западной Сибири: Сибирский этнографический сборник. Вып. 10. – Москва, 2000. – С. 225–226.

(Таз)<sup>114</sup>, «Лиса и татары» (Кеть, УО)<sup>115</sup>, «О сотворении земли» (Кеть, УО)<sup>116</sup>, и 5 неопубликованных сказок из записей А. И. Кузьминой: «Мышка, Рябчик», «Мышка и крот амбарный» «Медведь и лягушка», «Кедровка, Воробей и Медведь» (Кеть, УО), «Вороны и зайцы» (Толька, Пур)<sup>117</sup>. Некоторые из этих сказок (например, «Божья собака» или «О сотворении земли») этиологические (то есть повествуют о происхождении основных характеристик мироздания в период первотворения), в связи с этим их можно обозначить одновременно и как мифологические сказки.

Большинство из этих сказок (8 из 13) записано на Кети (Усть-Озёрное), таким образом, можно утверждать, что если в целом у селькупов был слабо развит такой вид сказки как «Сказки о животных», то сюсюкумы р. Кети демонстрируют в этом вопросе исключение: в их фольклорном наследии этот жанр присутствует вполне заметно. Возможно, на развитие этого жанра в данной группе оказали влияние их тесные контакты с эвенками (некоторые упомянутые сюжеты данной сказочной группы известны как эвенкийские, например, «Глаза и уши» и «Как собака себе хозяина искала»<sup>118</sup>).

### **3. Предания – *Tentyl'***

Селькупские предания редко попадали в поле зрения исследователей, тем более практически нет каких-либо специализированных исследований этого жанра. Тем не менее, в рамках жанровой классификации внутри выявленного корпуса преданий можно вы-

---

<sup>114</sup> Кузнецова А. И. (АИК) Си – Соболь // Мифология селькупов. – Томск, 2004. – С. 264–265.

<sup>115</sup> Бауло А. В., Тучкова Н. А. Миф о ныряющих птицах, доставших землю, устройстве мира и дороге в мир умерших: фольклорное наследие селькупов Верхней Кети в материалах новосибирской этнографической экспедиции 1980 г. // Урало-алтайские исследования. – 2017. – № 1(24). – С. 13.

<sup>116</sup> Там же. С. 15.

<sup>117</sup> Кузьмина А. И. Dialekt von Tol'ka. 1969 // Архив Кузьминой А. И. IFUU HU. – Band 5. – Heft 16: 287–292. Кузьмина А. И. Dialekt vom Ust' – Ozernoe. 1963, 1968 // Архив Кузьминой А. И. IFUU HU. – Band 16. – Heft 4: 173–184. Кузьмина А. И. Dialekt von Maksimkin Jar und Ust' – Ozernoe am Ket' // Архив Кузьминой А. И. IFUU HU. – Band 26. – Heft 5: 98–100; 101–103; Heft 6: 133–138, 139–141.

<sup>118</sup> Данные тексты записаны по-селькупски, но информант имеет эвенкийскую фамилию: Боярина Н. Н.

делить их несколько разновидностей: 1) исторические предания, 2) шаманские предания и 3) былички.

*Исторические предания.* При строгом толковании термина «исторического предания» как именно фольклорного текста, содержащего информацию о конкретном историческом событии или деятеле, но оформленном в художественном (фольклорном) ключе, таких сюжетов в составе селькупского фольклора выявляется немного – буквально единичное число: у северных селькупов «Предание об остяках, вышедших на Таз» (оно же «Предание об остяках Тшвотшибыкубамского рода»); «Нёмый порга ира» – «Старик в заячьей парке». Последний сюжет о коварном старике, хитростью боровшемся с ненцами, имеет многочисленные фиксации в североселькупском ареале<sup>119</sup>.

Возможно, что сюжеты с богатырем Пальна и его братом также являются именно историческими преданиями; этот вопрос надо исследовать, выявляя как круг бытования этих сюжетов в пограничье кетско-североселькупского ареала, так и учитывая сведения об информантах (кетах и селькупах).

Стоит подчеркнуть, что у селькупов ЦДА и ЮДА ни один из этих сюжетов никогда не был записан<sup>120</sup>, и сам по себе этот факт, возможно, является доказательством, подтверждающим статус этих сюжетов именно как исторических преданий, возникших в виде эмоционально-художественного отклика на конкретные исторические ситуации, что отличает их от сказки.

В ЮДА к жанру исторических преданий можно отнести тексты с Кети о богатыре *Урлюке*, которого соотносят с князем Урлюком<sup>121</sup>,

---

<sup>119</sup> Сюжет о Старике в Заячьей парке по-селькупски был записан: А. И. Кузьминой в 1965 г. (в Красноселькупе от А. И. Нерина); Е. А. Хелимским в 1971 г. (в Красноселькупе от М. П. Киприна), в 1977 г. (в Тольке от И. В. Морокова); А. В. Головиньвым в 1988 г. (в Ратте от Т. С. Ирикова), в 1993 г. (Лозиль-то от С. В. Чекурмина).

<sup>120</sup> На Чижапке и на Оби (Иготкино), возможно, также отмечено наличие подобной фольклорной схемы, каковая присутствует в сюжете об остяках, прибывших на Таз: новопоселенцы терпят голод, Бог дарует им пропитание и обещает безбедную жизнь.

<sup>121</sup> «Жил богатырь Урлюк в местечке Кара-Лози Сок. Воевал он с луком и стрелами против врагов своей земли, защищая её от иноплеменников, в том числе и от русских казаков. Говорят, когда в него выстрелили из пушки, он обернулся уткой и поплыл домой. Русские бы ни за что не догадались о хитрости богатыря,

о богатыре *Зубреке*<sup>122</sup>, и о богатыре *Поч (Пуч)*<sup>123</sup>; или историю о богатыре *Соксаре*<sup>124</sup> (Обь, Иванкино). Также характер исторического предания имеет, например, сообщение о том, что стоят юрты Урлюковы рядом с горой *Пынгри-маттъя* – 'Шаманского бубна бор', потому что когда-то здесь во время камлания у шамана лопнул его бубен. У «крайне южных селькупов» в разряд таких текстов может быть отнесен фрагмент «Сарта и Тукма»<sup>125</sup>, о происхождении фамилий Сартиных и Этукмаевых на Чае.

Однако при широком толковании термина «исторического предания» в этот круг может попасть практически вся историческая (историко-этнографическая) информация, записанная со слов информантов как А. Ф. Плотниковым, так и другими краеведами и этнографами<sup>126</sup> (например, объяснения селькупских фамилий,

---

но его сын раскрыл секрет отца. Утка-богатырь была подстрелена. Сопленники позже расправились с сыном-предателем» (ПМ А. П. Дульзона, 1952). Реальное место Кара-Лози-Сок существует в 1 км от юрт Урлюковых на Кети.

<sup>122</sup> «У богатыря Зубрека было 7 жён. Похоронен он был с сундуком, полным золота. Кто сундук копал, тот знает, что сундук этот сначала звякнет, а потом вглубь земли уходит». От богатыря Зубрека «ведут свой род остяки Зубрековы» (ПМ А. П. Дульзона, 1952).

<sup>123</sup> Селькупы Почины утверждают, что бассейны рек Кельмы и Лопатки (прав. притоки Кети) с их многочисленными озерами и чворами – Мулька, Квекал-то, Павал-то, Кавал-то, Салал-то и др. – считались их землей, и владели они этими угодьями по праву потомков «великого богатыря» Поч / Пуч (Пелих, 1981, с. 93).

<sup>124</sup> «На острове, образованном рукавами протоки Пурьянги, впадающей в Обь и в Кеть, есть священное для иванкинцев место – «Шапка богатыря Соксара». Богатырь был сильным и смелым... Перед смертью он сам выбрал место на острове, где наказал похоронить его вместе с конем... Богатырь не велел трогать его могилу: «Кто шапку с меня снимат (разрушит могильный холм), тот снова вызовет большую вражду». (Запись Т. К. Кудряшовой). Подробнее см.: Тучкова, 2002, с. 326–327.

<sup>125</sup> «Были два брата – Дукма и Старта. Они были князьки местные. Жили со своими племенами. Воевали с тунгусами. От них пошло два рода – Сартины и Дукмаевы (Саргины и Этукмаевы)» (Тучкова, 2008, с. 219).

<sup>126</sup> Некоторое количество подобных текстов, имеющих черты исторических преданий, собранных исследователями, приведено в публикациях археологов и этнографов: А. П. Дульзон «Археологические памятники Томской области» (1956); Я. А. Яковлев «Культовые места XIX – нач. XX вв. на территории Томской области» (1989); Л. А. Чиндина, Я. А. Яковлев, Ю. И. Ожередов «Археологическая карта Томской области» (1990); Н. А. Тучкова «Селькупская ойкумена» (2014).

толкование (народная этимология) топонимов, объяснения причин появления культовых мест и их названий т.п.). Подробнее об этом см. выше раздел 1.4. «Опыт привлечения селькупского фольклорного материала к решениям вопросов их этнической истории и описаниям культуры и традиционного мировоззрения» (в русле направления «конкретного историзма»).

#### *Шаманские предания.*

В отличие от исторических преданий, шаманские предания повествуют о состязаниях известных шаманов – «шаманское умение измерить». Среди селькупского фольклорного нарратива есть тексты именно такого плана: «О шаманах Ильтыке и Таме», «Тэньтыль» (предание) о состязании ненецкого и селькупского шаманов<sup>127</sup> (записи Е. Ю. Рыжовой и Е. А. Хелимского, 1973 г.); «Раньше сильно люди боролись друг с другом»<sup>128</sup> (запись Г. И. Пелих, 1952 г.).

Как видим, шаманских преданий немного, но такие сюжеты-заметны; они легко вычлняются как из общей массы всего фольклора, так и внутри непосредственно группы преданий.

#### *Былички.*

К быличкам следует отнести рассказы, которые посвящены встречам «как бы реальных» людей с духами – объектами верований. Это, прежде всего, тексты, связанные с *маджиль-ло* – «лесным хозяином», *матченд-нейд* – «лесной девкой(хозяйкой)», с *кволи-ко-жар* – рыбой-мамонтом, а также «чертями» (*лозами*) и покойниками (*лотар*)<sup>129</sup>. Как правило, героями таких повествований являются

<sup>127</sup> Тексты № 24 «Ильтык жил, большой шаман. У него бубен был...» (12 фраз, запись Е. Ю. Рыжовой, р. Таз Красноселькуп), № 25 «Шаманское умение измерить так послали с ненецкой стороны (пришли посланники от ненцев), чтобы у Бога спросить: «Бог действительно ли так сказал?...» (61 фраза Е. А. Хелимского от Г. И. Сайготина; запись, р. Таз Красноселькуп) (ОСЯ, 1993, с. 34–35, 77–80).

<sup>128</sup> «Раньше сильно люди боролись друг с другом. Поселками воевали, всех убивали. Шаманы боролись по-своему. Раньше сильные шаманы были...» (34 фразы, только по-русски; запись Г. И. Пелих от Ипоковой О. М., р. Чижалка, ю. Вольджи) (Пелих, 1972, с. 323–324).

<sup>129</sup> Таких текстов в жанре «быличек» достаточно много было записано Г. И. Пелих. См.: Пелих, 1972, с. 319–359 [о встрече с Лесной хозяйкой (Лешачкой) – тексты № 4, 6, 19, 31, 32; с белкой Лесной хозяйки – № 20, 29; с Лесным Лозом (Материковым человеком) – № 10, 17, 26; с огненным змеем – № 11; с Медведем – № 12, с покойниками – № 14, 15, 23].

«давние знакомые» или даже родственники рассказчика, нередко указываются реальные фамилии и родственные связи: например, «Здесь есть вверху Пычкин – глухой мужик, его отец знался с лесной девушкой»; «наш отец Материкового человека в пыршинской тайге видел» (Пелих, 1972, с. 336, 340) и т.д. Также характерной чертой данного жанра является наличие фраз: «Старики сказывают, это вправду было. Это старинная быль» (Пелих, 1972, с. 335). Тексты нередко оформлены в жанре бытового рассказа: кроме характеристики духа, и событий, с ним связанных, все остальные детали подчеркнута реалистичны.

Важно также отметить, что наибольшее число исторических преданий присутствует, прежде всего, у северных селькупов: главным образом, в составе фольклора среднетазовской локальной группы северного диалектного ареала. В количественном отношении лидируется историческое предание о «Старике в заячьей парке» (о борьбе селькупов с ненцами).

Из исторических событий, нашедших отражение в селькупском фольклоре (в рамках жанра исторических преданий), можно упомянуть:

- приход на р. Таз небольшой группы селькупов, из которых выжило «с божьей помощью» только четыре человека с женами;
- основание поселков (юрт) – Иготкиных на р. Обь, Колганак на р. Чижапка;
- борьба селькупов с ненцами (юракми) на новой территории; особенно отмечены коварные методы этой борьбы;
- гибель селькупского князца из-за предательства сына в период укоренения русской администрации на р. Кеть;
- наведение мира между враждующими лево- и правобережными группами селькупов на р. Обь в районе юрт Иванкиных.

Фольклорный облик историческим преданиям придают вплетенные в текст повествования мифологемы: дарование Богом изобилия новопоселенцам (обилие рыбы / бочонок золота); спрятанное золото, которое исчезает при прикосновении к нему кладоискателей; угроза возвращения большой вражды в случае, если кто-то начнет копать могилу князца).

Наличие в селькупском фольклоре шаманских преданий говорит, прежде всего, о том, что в реальной культовой практике сель-

купов имели место состязания шаманов в своей магической силе. Наибольшее превосходство имела та группа, у которой был более сильный шаман.

Рассказы-былички как вариант преданий подчеркивают, что к объектам своего мифологического пантеона селькупы относились с большой долей веры в их реальное существование и всегда были готовы к встрече с представителями мира богов и духов. В таких рассказах обычно весьма подробно описывается порядок действий для человека, чтобы слушатель запомнил, как надо себя вести, дабы не обидеть духа и соблюсти при этом свои человеческие интересы. Общение между духом и человеком во время подобных встреч нередко выглядит как состязание между ними, что составляет суть сюжета быличек.

#### **4. Песни – *lerla***

Песенный материал селькупов также оказался весьма многообразным и неоднородным. В его составе предлагается выделять следующие подвиды песен: 1. Богатырские сказания. 2. Шаманские песни (песенный речетатив во время камланий). 3. Индивидуальные песни-молитвы (обращения к духам). 4. Личные песни. 5. Песни-импровизации. 6. Частушки.

*Богатырские (героические) песни (сказания)*. Так как эти сказания существовали и в виде песен, и в виде прозаических рассказов, то они попадают в оба раздела; см. их выделение отдельной позицией в начале данной классификации.

*Шаманские песни*. Их исполнение неразрывно связано с шаманским камланием. Они рождаются непосредственно во время церемонии камлания и представляют собой «импровизации на заданную тему». Именно такого мнения был о них К. Доннер, считавший, что «песни шаманов... являются по большей части их собственными произведениями» (Доннер, 1997, с. 146).

Шаманские импровизации имеют ритмическую основу, так как их исполнение обычно сопровождалось либо ударами в бубен, либо подыгрыванием на каком-либо ином музыкальном инструменте (колокольчиках, «скрипке», «бандурке»). Так, например, А. Кастрен описывал следующий оригинальный музыкальный инструмент, увиденный им у Томских Самоедов: в правой руке шаман держит «палочку», одна сторона которой гладкая, а другая



«покрыта таинственными знаками и фигурами»; «в левой – две стрелы, обращенные острием вверх; к каждому острию привязан небольшой колокольчик. Во все время пения шаман слегка ударяет волшебной палочкой по древкам стрел, и колокольчики звенят в такт» (Кастрен, 1860, с. 267).

Вероятно, имелось несколько разновидностей шаманских тем для создания песен-импровизаций, в зависимости от вида и цели камлания. Также вероятно, что имелись и некоторые ключевые фразы-заготовки, направлявшие ход импровизации. Были ли они фиксированными и общими у разных шаманов, или же каждый придумывал свои собственные – вопрос остается открытым, так как слишком мало зафиксировано шаманских песен. Один из таких «напевов» был записан Г. И. Пелих на р. Турухан на магнитофонную ленту; фрагмент этой записи опубликован (см.: Пелих, 1980, с. 47). Кроме того, шаманские откровения были записаны И. Н. Гемуевым на Кети от сказителя И. Н. Кондукова, но это не были именно песни, а, вероятно, это была спонтанная речь в состоянии близком к трансу (см. Бауло, Тучкова, 2017, с. 14–16).

#### *Песни-молитвы.*

Помимо непосредственно шаманских песен, исполняемых во время камлания, были иные культовые песни-молитвы, которые мог исполнить любой человек, нуждающийся в помощи богов и духов. Эти песни также являлись мелодическими речитативами импровизированного характера. Одна из таких молитв – «обращение к духам местности» – была опубликована Е. Д. Прокофьевой (ее приносил парабельский селькуп, переехавший в 1930 г. на Тым): «Я не по своей воли ушёл с земли своих отцов. Примите меня в свою семью. Пусть здесь по земле бегающий зверь от меня не убегает. Пусть по небу летающие птицы от меня не уходят. Пусть «хозяин» меня не кружит, не пугает, пусть эта земля мне острой не станет». В подкрепление слов охотник приносил подарок – подарок духам (Прокофьева, 1952, с. 94).

В начале 1990-х гг. в п. Нельмач старик-селькуп А. Г. Соиспаев, чтобы задобрить водяного духа, приносил ему «тапочки из ондатры и лампочку электрическую» и читал молитву-экспромт, суть которого сводилась к фразам-просьбам: «Пошли мне большую рыбу, много рыбы, семью кормить надо, самому есть надо». Мелод-

дически речитатив не выходил за рамки пентатоники, чем сближался с арабскими мотивами (по оценке информанта П. А. Соиспаева, «дед пел как «голос Ислама» по радио») (Тучкова, 1996, с. 83).

*Песни-импровизации.* О сочинении в прошлом селькупами песен по типу «что вижу, то пою» помнят многие потомки селькупов. Данные песни являлись спонтанными песнями-констатациями (в них спонтанные слова и фразы констатируют событие, протекающее в настоящем времени) (Шейкин, 2002, с. 273). Такие песни не имели фиксированного содержания и сочинялись по настроению.

*Личные песни.* Личную песню мог сочинить любой человек. Такие песни помнились автором и его окружением. Если её исполнил не сам автор, то всегда указывалось, чья это песня. Так, например, А. И. Кузьминой в 1965 г. на Тазу в Красноселькупе была записана «Песня отца» [Когда я умру, хорошо живите...]<sup>130</sup>. Её спел А. И. Саргаев (родом из Часельки) от имени своего отца. См. также песни Алексея Танокина в записи И. А. Коробейниковой (Тузакова, Коробейникова, 2015, с. 54–56). Подробнее о песнях: личных песнях, песнях импровизациях и частушках см.: Тучкова, 2011, с. 263–269; Тузакова, Коробейникова, 2015.

Таким образом, представленная авторская классификация жанрового разнообразия селькупского фольклорного материала позволяет выявить следующие его жанровые особенности: в составе селькупского фольклора наиболее широко был представлен жанр сказки (особенно сказки об одуроченном великане / чёрте и волшебные сказки), а также богатырские сказания, которые до начала XX в. исполнялись как героические песни, а в XX в. стали существовать в виде прозаических пересказов (близких к сказке; они фактически дополнили раздел сказок). Также широко бытовал жанр быличек (о встречах с духами и потусторонними существами). Кроме того, до середины XX в. (пока были живы навыки свободного владения родным селькупским языком) активно бытовали личные песни и песни-импровизации.

Напротив, жанр исторических преданий, который по оценкам фольклористов является самым удобным для исторических изысканий, в селькупском фольклоре широко развит не был. При-

---

<sup>130</sup> Архив А. И. Кузьминой. IFUU HU. Band 2. Heft: 16. С. 357–365; есть магнитофонная запись этой песни.

ходится констатировать отсутствие количественно репрезентативных, сюжетно разнообразных и качественно и надежно записанных на языке оригинала текстов исторических преданий. Этот факт осложняет проведение прямых исторических исследований на селькупском фольклорном материале. При этом следует отметить пусть и малое, но всё же наличие исторических преданий в составе фольклора среднетазовской локальной группы (СДА), в фольклоре сюесыкумов р. Кети (ЮДА) и на Оби (Иванкино).

### ***Классификация сюжетов селькупских сказок***

А. Кастрен, характеризуя сказочную традицию остяко-самоедов, писал, что «большая часть их сказок, более или менее заимствованная от других народов. По крайней мере в Томской губернии я не нашел ни одной, совершенно туземного происхождения; только некоторые сказки северных Самоедов имеют, кажется, свой собственный характер. Я не привожу однакож образцов этого рода словесности, потому что это завлекло бы меня слишком далеко» (Кастрен, 1860, с. 305). Конечно, очень жаль, что А. Кастрен не сосредоточил свои усилия на фольклорных сборах; однако в данном высказывании не менее важно другое: ему даже при поверхностном прикосновении к селькупскому фольклору буквально бросилось в глаза такое качество как «повторяемость», то есть наличие мотивов и сюжетов, схожих с таковыми у других народов. Видимо, А. Кастрен был сторонником теории заимствований и именно поэтому оценил селькупские сказки как заимствованные.

Другой финский исследователь – К. Доннер, который слышал исполнение песен и сказок у самоедов Кети и Тыма, также считал, что их сюжеты заимствованы ими у тюрков: «Я записал большое число героических поэм и саг, но они все оказались заимствованными у татар, как и само слово *мадур*, которое в них встречается» (Доннер, 1997, с. 145–146). К сожалению, записи К. Доннера «большого числа героических поэм и саг» практически не известны исследователям<sup>131</sup>, кроме «Самоедского эпоса», о котором речь пойдет ниже.

---

<sup>131</sup> Публикацией и лингвистическим анализом фольклорного наследия К. Доннера занимается Я. Алатало.

Поставив практическую задачу – классификацию сюжетов селькупского фольклорного (сказочного) материала – было выявлено, что нет специальных указателей по сказкам народов Сибири, хотя неоднократно были предприняты попытки классифицировать сибирский фольклор в рамках отдельных этнических традиций (например, СЯС – Сюжеты якутских сказок)<sup>132</sup>. Как весьма успешный можно оценить опыт классификации ненецкого фольклора Е. Т. Пушкаревой (Пушкарева, 2003), но он же и очень показателен: для образцов ненецкого фольклора на основе определенных критериев соответствия подбирался номер по каталогу AaTh и все сказки классифицировались в соответствии с этим указателем. Тем самым ненецкий фольклор оказался «вписан» в мировое фольклорное пространство, но следует заметить, что в какой-то степени он там и «затерялся». Был выявлен, прежде всего, фонд сюжетов, схожих с сюжетами иных этнических фольклорных традиций (прежде всего, североευропейской, на основе которой и составлялся в свое время указатель AaTh), и выявлялись сюжеты-эндемики (то есть сюжеты, не находившие аналогов в каталоге AaTh).

В рамках данного направления следуют многие авторы: работа по составлению указателя сюжетов нередко строится, прежде всего, на поиске соответствия и выявлении номера по каталогу АТУ или СУС<sup>133</sup>. В ряде томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» также в комментариях к текстам в некоторых случаях определялся сюжетный тип по каталогу АТУ. Главной целью в таких исследованиях становится задача выявления универсальных сюжетов, присущих сказкам многих других народов мира, и происходит очерчивание круга «локальных сюжетов», бытующих только в данной конкретной фольклорной традиции.

Если же отвлечься от задачи «подобрать» номер по каталогу АТУ или по СУС (хотя такая задача, безусловно, важная, но в силу её чрезвычайной трудоемкости она представляется как особая / самостоятельная задача), и сконцентрировать усилия по выявлению характерных признаков, которыми отличается именно селькупский

<sup>132</sup> См.: Эргис, 1967, с. 176–239.

<sup>133</sup> См., например, публикации И. С. Надбитовой (2011), А. И. Гороховой, Ф. С. Андросовой (2016), Р. П. Матвеевой (2011) и др.

фольклор, то работа будет похожа на составление некоей селькупской «палитры» сюжетов, (даже если каждый из выявленных как «селькупский» сюжет будет отмечен также у хантов, ненцев, кетов или нганасан, или же возможно, имеет сходство с сюжетом восточных славян или народами романской или германской группы), то есть сюжеты могут быть и широко известными, но специфичным – селькупским – будет именно их набор.

Ещё более важной казалась задача обрисовать ареалы распространения разных сюжетов внутри селькупского этнического сообщества. Поэтому работа над составлением указателя сводилась к поиску всех возможных сюжетов и сюжетных линий (мотивов) во всех локусах селькупского этноса, и далее сюжеты сравнивались между собой (а не с сюжетами (сюжетными типами) различных указателей).

Даже на самом раннем этапе освоения в исследовательских целях селькупского фольклорного фонда (нарратива)<sup>134</sup> было заметно, что сюжетные составы сказок у разных групп селькупов не совпадают; у каждой подгруппы свои наборы сюжетов. При этом некоторые сюжеты могли быть известны в двух территориально близких селькупских локусах (то есть ареалы распространения сюжетов в некоторой степени пересекаются), но лишь очень малое количество сюжетов имеет всеселькупское распространение.

Также было ясно, что есть некие типичные (базовые) сюжеты, которые неоднократно фиксировались исследователями в полевых условиях от разных информантов, и есть редкие сюжеты, запись которых осуществлена не более чем единожды.

На определённом этапе работы со всем массивом фольклорного наследия селькупов стало очевидно, что продвигаться в классифицировании сюжетов, оперируя всеми выявленными текстами, весьма сложно. Было принято решение отобрать для анализа не-

---

<sup>134</sup> Первоначальная сборка различных публикаций с текстами селькупского фольклора была сделана при работе над энциклопедией «Мифология селькупов» (2004); затем работа была продолжена в рамках составления собрания селькупского фольклора в рамках серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (работа пока не завершена); следующий этап – публикация сборника селькупских фольклорных текстов с героем Итя (Тучкова, Вагнер-Надь, 2015).

кую репрезентативную группу фольклорных текстов, распространённую во всех локусах селькупского этнического континуума и сконцентрировать именно на ней все аналитические усилия. Такой группой оказалась подборка текстов с единым героем Итей<sup>135</sup> и его антагонистом – великаном-людоедом (см. Приложение Г «Фольклор селькупов» Часть 1 (ТW)<sup>136</sup>.

*Тексты с героем Итя в селькупском фольклоре:  
сюжеты и сюжетные группы  
(Указатель сюжетов Итя-текстов)*

Северный диалектный ареал селькупов и южный представлены почти одинаковым количеством опубликованных текстов с героем Итя: 24 текста с «севера» и 32 записи с селькупского «юга». Однако для «севера» существует ещё как минимум 20 неопубликованных Итя-текстов, тогда как на селькупском «юге» известно только о трёх неопубликованных текстах<sup>137</sup>. Центральный диалектный ареал («центр»): 7 опубликованных единиц; 5 неопубликованных: всего 12 единиц.

Результаты проведенной классификации селькупских сказок с героем Итей (выявленные сюжеты и сюжетные группы) сведены в таблицу, которая и представляет собой собственно «Указатель

---

<sup>135</sup> Имя героя имеет многочисленные диалектные варианты в селькупском языке: Итя, Иде (Обь (Ив.), Ича (Таз), Ичкыча, Ичекычека (Турухан), Итте (Кеть), Идже (Тым), Идже-кажа (Нарым).

<sup>136</sup> Тучкова, Вагнер-Надь, 2015. Нумерация текстов в сборнике и в Приложении Г, Часть 1 **совпадает**.

<sup>137</sup> Для «севера» – это неопубликованные фольклорные тексты Л. А. Варковицкой (сборы 1941 г.) и О. А. Казакевич (сборы 2000-х гг.), для «юга» – это записи К. Папай (1888 г.) и значительная по объёму и качеству записи сказка из архива К. Доннера с Кети (1912 г.) [перевод этой сказки на чумылкупский диалект был осуществлён И. А. Коробейниковой и опубликован – см. «Итя и его тётя жили в заливе Карасёвого озера» (2019), однако перевод был сделан не с сюсюкумского оригинала, а с достаточно упрощенного (рабочего варианта) перевода с немецкого языка на русский, поэтому считать данный текст однозначно опубликованным преждевременно]; для «центрального» ареала – это также записи К. Доннера (4 текста – 1912 г. фиксации) и 1 текст Р. Ураева. См. Приложение Б, 4 (графа – Неопубликованные).

сюжетов к текстам с героем Итя» (см. Приложение Б, 4)<sup>138</sup>. Каждому сюжету (их выявлено всего 22) присвоен порядковый номер. Некоторые сюжеты имеют по 2–4 варианта, которые также пронумерованы (присвоенная нумерация указана в графе «шифр»: например, С-1 В-2 – Сюжет 1 Вариант 2).

Как известно, в указателях типа АТУ основной единицей описания является сюжет, который разлагается на отдельные сюжетные «ходы» или иначе – «мотивы» сюжета. При этом приоритет при классификации фольклорного нарратива, характеризующего конкретную национальную фольклорную традицию, остается именно за сюжетом, тогда как для статистической обработки большого объема фольклорного материала разных народов и для этносравнительных исследований гораздо большую роль играют мотивы. В ходе работы над составлением указателя значительная часть текстов была разобрана на мотивы (мотивы-эпизоды), которые оценивались как «структурные элементы» или «структурные компоненты» сюжета. Фрагментации были подвергнуты, прежде всего, самые часто фиксируемые сюжеты 1-й сюжетной группы «Мальчик, победивший людоеда» (опыт фрагментации Итя-текстов см.: Тучкова, 2016).

Однако работа по вычленению мотивов в каждом сюжете показалась в дальнейшем избыточной для классификации самих сюжетов, хотя в целом такую работу «зря проделанной» назвать сложно: тексты сказок, после того, как было выявлено, из каких «кубиков»-мотивов сложен каждый сюжет, стали выглядеть «как обглоданное мышами тело Ичи», то есть была вскрыта структура каждого сюжета.

Разбор и классифицирование сюжетов выявило: ряд сюжетов тяготеют к объединению в некие сюжетные группы, что позволило сформировать 8 таких групп. Эти группы (помимо сходствасюже-

---

<sup>138</sup> На хантыйском материале классифицировать сюжеты с героями Сэвсики и Альвали (аналог Ити и Пюнегуссе) пыталась А. А. Ким (см. Ким, 2015, с. 124, 134–135); также выявляла и классифицировала подобные сюжеты у ненцев Е. Т. Пушкарёва (Пушкарёва, 2003, с. 22, 47); в каталоге Ю. Е. Берёзкина есть мотив «липкая ловушка», под данной рубрикой приведены фольклорные эпизоды от разных сибирских (североазиатских) и американских этносов, почти все они сопоставимы с сюжетами об Ите (селькупские примеры там присутствуют).

тов) характеризовались также проявлением некоей общей жанровой специфики (см. Таблицу 13); стало ясно, что разные группы Итя-текстов имеют разную жанровую окраску:

Таблица 13

Жанровая специфика сюжетных групп

Сюжетные группы	Жанр
1 Мальчик, победивший Людоода [герой побеждает антагониста]	«Сказки про одураченного черта / Великана» (по АаTh)
2. Итя и Бабушка [сюжеты, где только два действующих лица]	Бытовые сказки (или нравоучительные истории)
3. Итя находит невесту [сюжеты с активной невестой (героём-помощником)]	Волшебные сказки
4. Итя сватается к статусному тестю	Бытовые сказки (анекдотические истории)
5. Итя обманом наказывает за жадность [антагонист в образе социального злодея (царь, начальник)]	Бытовые сказки
6. Итя в гостях у Духа/Бога передает просьбы людей [сюжеты без борьбы с антагонистом]	Волшебные сказки
7. Итя борется с необычным противником гигантского размера	Волшебные (героические?) сказки
8. Сюжеты с тремя героями: Иде, Кана и Кольгоссе [три почти равнозначных героя]	Бытовые (или волшебные?) сказки

Анализ сюжетного состава этих групп позволил выявить некоторые специфические черты, характеризующие каждую из них:

Сюжетная группа 1: «Мальчик, победивший Людоода» (сюжеты № 1, 2, 3, 4 со всеми вариантами). В ней можно выделить следующие общие моменты, характерные для всех текстов, включенных в нее (это 28 текстов – почти половина из всего собрания Итя-текстов). Таковыми являются:

1. Наличие двух основных героев: Итя и его антагонист (Людоод / Лоз-ира), и одного героя-помощника – бабушка (мать / тётка) Ити.

2. Суть сюжетов – непримиримая борьба героя и его противника, которая заканчивается смертью антагониста (или убедительной победой над ним).



3. У всех трёх сюжетов этой группы (однако не во всех вариантах, а только в вариантах: С-1, В-2; С-2, В-1; С-3, В-1) есть общий (фактически идентичный) компонент (мотив) – «Предостережение героя об опасности», то есть наличие запрета плавать в то место, где живёт Людоед, мотивированный матерью / бабушкой присутствием там одноглазых (косоглазых) карасей и уток. В других вариантах и подвариантах (например, С-2, В-2 (А, Б)) также присутствует этот компонент, однако он выражен иначе (без яркого образа косоглазых карасей и уток). Именно этот мотив, а также характерный для первого сюжета (для всех его 4-х вариантов) эпизод с ловушкой, в которую попадает герой (или антагонист), как некие общие звенья в «цепи ДНК», переплетают эти сюжеты между собой, делая их, помимо темы борьбы основных героев друг с другом, ощутимо похожими.

Сюжетная группа 2: «Итя и Бабушка» (сюжеты № 5, 6, 7).

1. В текстах второй сюжетной группы всего два персонажа: Итя и его Бабушка.

2. Бабушка присутствует почти во всех Итя-текстах, но она везде – «герой второго плана», и только в этих текстах (в рамках трех выявленных сюжетов) бабушка выступает не как герой-помощник, а как второй главный герой.

3. Эти сюжеты в жанровом отношении ближе к нравоучительной (или анекдотической) истории, чем к сказке.

4. Эти истории не вплетались как компоненты (фрагменты) в иные Итя-сюжеты. Практически во всех случаях они записаны как самостоятельные фольклорные произведения.

5. Ареал бытования: североселькупский и центральный (чумылкупский), а также в зоне контакта центрального и южного ареалов – в Иванкино на Оби; такие сюжеты не были отмечены в южном ареале: на Кети и на Оби выше Колпашево.

Сюжетная группа 3: «Итя женится на дочке Лоза (черта), с её помощью борется с ним /убегает от него» (сюжеты № 8, 9).

1. Тексты с активной невестой/женой относятся к редким сюжетам. Таких текстов всего 7 (из 60; из них – 4 неопубл.)

2. Локальный ареал распространения этих сюжетов точечный и некомпактный: север (Таз), Обь (Иванкино) и Верхняя Кеть (ю. Марковы).

3. Отмечена контаминация этих сюжетов с одной стороны – с типичными (базовыми) Итя-сюжетами (сюжет № 1: вариант 2 «Итя попадает в ловушку Людоеда; Людоед приносит его домой» и вариант 3 «Итя ловит противника в ловушку-расщелину»), с другой стороны, с сюжетами, не входящими в круг Итя-сюжетов, в которых герой (с братьями или спутниками) борется со стариком из глубокой ямы (из Нижнего мира), а потом женится на его дочери. Такие сюжеты нередко завершаются весомым эпилогом, несущим важную информацию для селькупской культуры, а именно: в нём присутствует землеустроительный мотив или мотив об организации культового места, или мотив об организации социума.

С большой долей вероятности можно сделать принципиальный вывод, что изначально анализируемые сюжеты этой группы не относились к сюжетам с героем Итя. Об этом говорит и неустойчивое использование имени главного героя в таких текстах – Йомпа, Маркынча. Замена имени на имя Итя привела к расширению сюжетного репертуара Итя-сказок. Последний факт демонстрирует, что в селькупской фольклорной традиции имел место процесс циклизации сюжетов с героем Итя (то есть создание цикла с одним героем), который не был завершён к середине XX в. – моменту фиксации основного собрания Итя-сказок.

Сюжетная группа 4: «Герой сватается к статусному тестю» (сюжеты № 10, 11).

1. Такие сюжеты бытовали только в североселькупском регионе. У южных селькупов они не известны.

2. В них нет антагониста: Ича ни с кем не борется (но условно противостоит всем иным женихам и отцу невесты).

3. В сюжете № 10 Ича использует обман, применяя такой вариант обмана как шантаж. В сюжете № 11 никакого обмана нет во время сватовства: он просто выполняет условие отца невесты (рассмешить его).

Сюжетная группа 5: «Итя – устроитель социальной справедливости (обманом наказывает за жадность)» (сюжеты № 12, 13).

1. Итя беден – бедный труженик. Это подчёркивается.

2. Итя живёт рядом с городом. Такой пролог можно назвать типичным для этих сюжетов.

3. Антагонист в образе социального злодея: некий «начальник» (князь, царь, губернатор)

4. Это только северные тексты (наибольшее число записей – в Туруханском ареале (Фарково, Туруханск). На юге – ни одного эпизода, кроме эпизода про «Старика и 5 братьев» с р. Кеть (текст № 59).

5. Бабушка – активный персонаж: она – помощник при выполнении трюков.

6. Акцент на феномене жадности. Весь обман выглядит как наказание за жадность. Жадность предстаёт как один из худших пороков.

7. Фиксация многократная этого сюжета именно в 1920-е, затем в 1950-е и 1970-е гг. весьма показательна: именно в эти периоды вопросы социального (экономического) неравенства были активно востребованной темой в художественных произведениях.

Сюжетная группа 6: «Итя в гостях у Духа(Бога) и передаёт просьбы / помогает» (сюжеты № 14, 15, 16, 17, 18).

1. Чётко выдержана схема, характерная для всей группы: Итя сначала встречается с неким мифологическим существом, затем оказывается у него в жилище в гостях (в двух из 4 текстов упомянуто об угощении), затем выясняется, что от Ити требуется какая-то помощь, и он соглашается её оказать; далее он выполняет просьбу, но не всегда должным образом: шерсть, творящую зверей, он раскидывает как попало, когти птице умышленно трижды привязывает плохо и т.п.

2. Все эти сюжеты – редкие сюжеты. Все записаны только по одному разу.

3. Три сюжета из семи – записаны на Кети (текст о встрече со Стариком в семь сажений и два текста Доннера: про семейство Лесного Духа и про Рыбу и Птицу); текст о Великанах – тазовский; путешествие желудка Ити к Богу – записан на Чае; полет на черкане под бабушкину песню – Обь (Иванкино), то есть зона контакта южного и центрального ареалов.

4. Итя (герой) подчеркнуто маленький, и не только относительно того, с кем общается по сюжету, будь то Старик-Массу или Великаны-Пюнегуссе, в семье которых он живёт, но и в целом в тексте есть некоторые отсылки-указания на маленький размер Ити или его маленький (не очень сознательный) возраст.

5. В сюжетах присутствуют существа иного мира: Старик-Массу, Лесной дух и его семейство – семь сыновей и три дочери; гигантская Птица-пожиратель и огромная Рыба, могущая поднять своим рогом землю. Эти тексты самые информативные на предмет выявления персонажей мира фантазии /или мира потустороннего для реконструкции селькупской мифологической картины мира.

6. В этих текстах присутствуют детали, характеризующие жизнь и быт существ мира духов, что редко встречается в текстах других сюжетных групп: дорога в иной мир, нравы и гостеприимство духа, описания его жилища и еды, приготовленной им волшебным образом, акт творения животных и т.п. И даже в тексте про семейство Пюнегуссе есть лаконичные зарисовки быта великанов: предметы их рыболовства, детали одежды (рукавички), жилище-чум, способ охоты на дикого оленя и т.п. Эти тексты весьма ценны для исследований мифологии селькупов, так как все эти образы – герои их мифологического пантеона.

Сюжетная группа 7: «Итя борется с необычным противником гигантского размера» (сюжеты № 19, 20).

1. У этой группы сюжетов есть характерный пролог: «Одиночество героя». «Герой-сирота» живёт в безлюдном месте и страдает от одиночества. Даже если он живёт с бабушкой, как и во всех других Итя-текстах, в этих сюжетах он чувствует своё одиночество и отправляется искать «своих».

2. Итя ищет своё «человеческое» окружение, но как позже выясняется, его «люди» – это братья Массу (духи) и сёстры-Пачьянгне (лесные старухи-ведьмы). Упоминаемый в одном из текстов дедушка Ити – обладатель волшебной стрелы и сильного идола, бабушка – повелевает рыбками.

3. Во всех этих сюжетах есть мотив-эпизод с описанием пути героя в суровую и далекую землю: долгая дорога на север.

4. Редкие сюжеты. Практически все записаны только по одному разу.

5. Ареал распространения: р. Таз, Турухан и р. Кеть.

6. Образ антагониста в этой группе четок: невероятное существо гигантского размера (Рыба-Отец-Рыба-Мать; Лозы-пожиратели людей; Йерети-людоеды).

7. В этих текстах есть детальные описания битв героя с монстром (монстрами).

8. Никаких отсылок к маленькому размеру Ити. Наоборот, Итя – мужчина, воин, настоящий герой. Он идёт спасать от верной гибели встреченных им людей, которых соплеменники приготовили отдать в жертву монстру.

9. Во всех этих текстах есть описание оружия героя (оно разное в разных текстах: «отказ», который рубит, и даже стреляет огнём; топор; заострённые ёлки).

10. Все события, происходящие в этих сюжетах, зимние.

11. В трёх из 6 текстов этой сюжетной группы основные события происходят у водоёма: монстры лезут из проруби.

12. Победа не наступает, пока Итя не обращается к идолам (духам) за помощью. Только при их поддержке герой побеждает монстра.

Сюжетная группа 8: «Иде, Кана и сын Кольгоссе» (сюжеты № 21, 22).

1. В текстах данной сюжетной группы упоминается достаточно много героев (помимо Иде и его бабушки, есть князь Кольгоссе и его сыновья – Кана и Кольгоссе-И, то есть сын Кольгоссе; волшебные «мужики», которые глотают камни / яйца; голос (дух?), который угощает Иде волшебным способом; жена Иде, появившаяся из сундука, подаренного духом), то есть эти сюжеты буквально наполнены персонажами.

2. Нет антагониста совсем или он не ярко выражен. Персонаж, который приносит беду – Кана – первоначально является не противником Иде, а его другом. Его обижают, и он из нейтральной персоны становится противником – Иде вызывает его гнев на себя. Однако такой антагонист не несёт глобальной угрозы.

3. Причина обиды: нарушение соционормативного правила, по которому младший брат не должен жениться раньше старшего.

4. Тем не менее, некий элемент глобальной угрозы в текстах этой группы присутствует: «волшебные мужики»? разрушают город князя Кольгоссе, но потом делают его снова прежним.

5. В этих текстах есть особые детали, не встречаемые в сюжетах других групп: летающие лыжи, подбитые шкурой лебедя;

камни / яйца, которые глотают?, и из-за которых Колгоссе-и превращается в камень.

6. Иде не физически борется с противником, а придумывает свой способ, как расколдовать Колгоссе-и. Он создает некую «технологию», описываемую в сюжете, и этот «новый способ» позволяет ему добиться положительного результата.

Подводя итоги, можно сказать, что почти во всех выявленных сюжетных группах с героем Итя драматическим стержнем повествования выступает его борьба-противоборство с кем-либо, но борьба в каждой подгруппе выглядит по-особому:

В первой сюжетной группе он борется скорее хитростью и обманом, чем силой. Сначала он проявляет неосмотрительность (попадает в ловушку) или неуважительность и мошенничество (ворует рыбу), затем, оказавшись в плену (фактически в безвыходном положении), он не сдаётся и побеждает врага – Лоза-Старика / Великана-людоеда. Главная мысль: никогда нельзя сдаваться. Какой бы безнадежной не выглядела ситуация, каким бы грозным и огромным не казался противник, надо бороться (при этом хитрость здесь одно из основных орудий борьбы). Также нужно стараться использовать слабые места противника (его глупость, неповоротливость и т.п.). Идеинная схема, характеризующая эти сюжеты, это образ «лягушонка, который торчит из клюва цапли, и сам же эту цаплю держит за шею, стараясь её задушить» / или «спасение утопающих – дело рук самих утопающих».

В третьей сюжетной группе Итя не столько борется, сколько убегает от противника, и победа достигается с помощью волшебных качеств невесты – селькупской «Василисы Премудрой». В восьмой сюжетной группе Итя придумывает свой особый «энергетический» способ волшебства, также следуя за подсказками своей необычной жены, подаренной ему в ларце.

В седьмой сюжетной группе Итя борется по-настоящему (физически). В этих текстах он не мальчик, а мужчина. Он многократно пытается достигнуть победы своей силой. В ходе борьбы он применяет оружие или орудия. Однако побеждает он только тогда, когда обращается за помощью к идолам. Главная мысль: без идола (без помощи потусторонних сил) врага не победить.

В четвёртой и пятой сюжетных группах – Итя обманывает. Шантаж, трюкачество – вот главные его действия, с помощью которых он добивается победы над противником. В этих сюжетах акцентируется некая «бедность» Ити по отношению к тем «богатым», кого он обманывает. Противник из мира мифологического перемещен в мир социальный. Итя в этих текстах – классический трикстер.

Во второй сюжетной группе Итя противостоит (непослушанием) своей мудрой бабушке, и в результате неких воспитательных действий усваивает её уроки.

Только в шестой сюжетной группе Итя не борется, у него иная роль, он – медиатор – посредник между мирами. Он общается, старается помочь всем, кто просит его о помощи.

Таким образом, рассмотрев все сюжеты и сюжетные группы, мы можем представить в целостном виде всю «палитру» сюжетов Итя-текстов, которая весьма разнообразна и уникальна по своему составу, хотя, возможно, некоторая часть этих сюжетов (но, вероятнее всего, лишь отдельные мотивы) есть в составе фольклорного наследия иных народов.

### ***Хронологическое распределение сюжетов и их популярность в разное время***

Фольклористами неоднократно отмечался тот факт, что одни сюжеты являются очень популярными и фиксируются исследователями многократно, тогда как другие сюжеты были и остаются редкими. Так, например, при анализе этого вопроса на материале русской волшебной сказки, проведенного А. В. Козьминым на основе «Сравнительного указателя сюжетов» (СУС) было выявлено, что «при общей цифре в 3 432 записи волшебных сказок, первые 10 наиболее популярных сюжетов охватывают 800, первые 20–1 298 записей, 30 наиболее популярных сюжетов покрывают 1 736 записей, то есть больше половины всех записей сюжетов» (Козьмин, 2006, с. 156–157).

Подобная этой ситуации характерна для любой национальной фольклорной традиции. Соответственно, представляется любопытным вопросом, посмотреть, что мы имеем на этот счет на сель-

купском сказочном материале. Каким является популярное ядро и менее популярная периферия их сказочного собрания. Однако так как анализу подвергается не весь фольклорный фонд селькупов, а только его часть – тексты с героем Итя, то мы можем рассматривать выводы, полученные при анализе данного корпуса текстов, исключительно как предварительные.

Хронология фольклорных записей Итя-текстов с акцентом именно на периодах полевых сборов и количестве собранных текстов в каждый период представлена в таблице 14. Данные, представленные в ней, показывают, что сами сборы проводились крайне неравномерно как относительно разных отрезков времени, так и по территории расселения селькупов:

Таблица 14

Хронология фиксации Итя-текстов

Южный диалектный ареал	Центральный диалектный ареал	Северный диалектный ареал
XIX в. Григоровский Н. П. 1870 (текст № 14) Папай К. 1888 (2 текста)	XIX в.	XIX в.
пер. пол. XX в. Доннер К. 1912 (текст № 60); ДоАл (5)	пер. пол. XX в. ДоАл (1, 2, 3, 4)	пер. пол. XX в. Прокофьев Г. Н. 927 (тексты № 1, 37) Варковицкая Л. А. 1941 (11 текстов)
1950-е гг.	1950-е гг.	1950-е гг. Лехтисало Т. 1957 (№ 28)
1960-е гг. Пелих Г. И. 1963 (текст № 5) Кузьмина А. И. 1964 (№ 11, 15, 46, 50, 52) 1967 (№ 8, 9, 10, 18, 19, 34, 45)	1960-е гг. SzaboL.1960 (текст № 7) Кузьмина 1964 (текст № 47)	1960-е гг. Кузьмина 1965 (№ 40, 54, 55)
1970-е гг. Воеводина Н. М. 1970-е (тексты № 21, 59) Гемуев И. Н. 1978 (текст № 53)	1970-е гг. Быконя (текст № 26)	1970-е гг. Хелимский, Кобзарева 1971 (текст № 2) Иоффе 1973 (тексты № 3, 29, 30, 35, 41)



		Кузьмина А. И. 1976 (№ 13, 57) Кузьмина А. И. 1977 (№ 58) Хелимский Е. А. 1977 (№ 4, 31, 38, 39, 42)
1980-е гг. Гемуев И. Н. 1980 (тексты № 6, 36, 51) Ким А. А., Максимова Н. П., 1980–1981 (тексты № 20, 22, 23, 25, 33, 44)	1980-е гг. Максимова Н. П., Ильяшенко И. А., 1983 (тексты № 16, 24, 43)	1980-е гг.
1990-е гг.	1990-е гг. Коробейникова И. А. 1992 (текст № 12)	1990-е гг.
2000-е гг.	2000-е гг.	1999, 2002, 2013 гг. Казакевич О. А. (15 Итя-текстов)

Чётко видны пики сборов, и они не совпадают для селькупского «юга» и «севера».

В южном диалектном ареале основной период наибольшего числа поездок, и соответственно, количество фольклорных сборов – это 1960-е гг. (1963, 1964 и 1967 гг.), и «вторая волна» – это начало 1980-х гг. (1980–1981).

Для северного ареала – это 1941 год (сборы Л. А. Варковицкой) и «вторая волна» – 1970-е гг. (1971, 1973, 1976 и 1977 гг.). Также явно видна «третья волна» сборов на селькупском севере – это деятельность О. А. Казакевич в 2000-е гг. Однако, если после поездок 1970-х гг. большинство записанных фольклорных материалов (в том числе и Итя-сказок) оказались опубликованными к началу 1990-х г. (см.: ОСЯ, 1993, с. 8–88), то записи О. А. Казакевич пока в массе своей не опубликованы.

Не менее отчётливо видно и угасание собирательской деятельности, что отражает угасание самой фольклорной традиции на селькупском юге, а это, в свою очередь, объясняется утратой навыков говорения на селькупском языке потомками селькупов в Томской области к концу XX в. При этом перехода процесса рас-

сказывания (воспроизведения) селькупских сюжетов с селькупского на русский язык не произошло.

Выявленные «всплески» исследовательского интереса к сбору полевого материала у селькупов связаны практически исключительно с «вызреванием» самих исследователей (лингвистов и этнографов) и формированием у них актуального для них самих круга научных интересов, который и направлял их экспедиционную деятельность. Никогда эти сборы не носили узко фольклорный характер, то есть никогда сбор фольклорного материала не ставился главной задачей при фиксации. В основном записи (особенно качественные записи на селькупском языке) удалось сделать только лингвистам, а их исследовательские цели, как известно, сконцентрированы на иных задачах, нежели задачи фольклористики; фиксация фольклорных текстов была важным, но не основным видом их сборов.

Вернёмся к вопросу о популярности сюжетов. Даже без всевозможной компьютерной обработки материала чётко видно, что тексты, отнесённые к сюжету № 1 «Итя попадает в ловушку людоеда, потом варит в котле его дочерей и убивает его самого» и сюжету № 2 «Итя попадает в живот Людоеда и с помощью ножа выходит наружу» (из сюжетной группы «Мальчик, победивший Людоеда») значительно преобладают относительно всех других текстов, входящих в этот корпус, и в целом составляют 30 текстов, от всего собрания в 82 текста (60 ед. (+ 22 неопубл.)<sup>139</sup>, то есть они составляют около половины всего собрания.

На селькупском «севере» преобладает по числу записей соответствующий варианты 1 и 3 сюжета № 1 (7 записей на Тазу и 3 записи на Турухане, и одна на Баихе) – всего 11 записей.

На селькупском «юге» относительно высокие количественные показатели демонстрирует южный вариант 2 этого же сюжета № 1 (7 записей) и васюганско-тымский вариант 4 (3 записи); также «югу» добавляют статистических данных неоднократные записи сюжета 2, вариант 2 «Один дома» (5 записей). Всего на юге эти два сюжета фиксировались 15 раз.

---

<sup>139</sup> Включая неопубликованные тексты О. А. Казакевич, Л. А. Варковицкой, К. Папай, К. Доннера.

Таким образом, эти два сюжета без всяких сомнений можно отнести к тому, что называют «популярное ядро» в рамках бытования текстов с героем Итя. Однако, так как Итя-тексты превалируют в количественном отношении над всеми остальными записями фольклорных произведений селькупов, то можно достаточно с большим основанием считать, что они составляют «популярное ядро» всего селькупского фольклора.

Причём, если сравнивать эти два сюжета по популярности между собой, то сюжет № 1 будет явно на лидирующей позиции: 21 фиксации против 9<sup>140</sup>. Таким образом, разница между ними составляет 12 записей.

Третье место в своеобразном рейтинге популярности будет занимать сюжет № 12 «Итя наказывает за жадность» – 7 записей (и практически все они (кроме одной) были сделаны на Турухане). При этом, на Турухане данный сюжет выявляется как более популярный, чем сюжет № 1 (7 против 3 записей).

На селькупском юге третье место по популярности выявить весьма сложно, так как больше не встречалось сюжетов, записанных исследователями более, чем три раза, то есть все остальные сюжеты фиксировались от 3-х до 1-й записи: три раза у селькупов юга записан сюжет № 21 «Итя со спутниками гонит лося» и сюжет № 5 *вариант 1* «Бабушка учит Итю быть храбрым». Все остальные записи носят оттенок редких, единичных фиксаций, особенно сюжеты, выявленные на Верхней Кети.

### **3.2. Этнографический облик культуры селькупов по данным селькупского фольклора**

Для реконструкций в области этнической истории на фольклорном материале всегда особую роль играл контекст фольклорных произведений. Исследователям представляется весьма важным, какими бытовыми деталями наполнены фольклорные тексты. Предполагается, что эти детали несут информацию о жизни и быте самих носителей фольклора. При этом, есть вероятность, что тексты разных локальных групп будут иметь не одинаковый набор деталей, характеризующий их культуру. Поэтому выявление такого

---

<sup>140</sup> См.: «СУ текстов с героем Итя».

материала и его анализ может являться отдельной аналитической задачей. Решение этой задачи автор данного исследования видит в использовании метода корпусной фольклористики.

*Корпусная фольклористика и её возможности  
для этнографических исследований*

Корпусная фольклористика как новое исследовательское направление находится в процессе своего становления<sup>141</sup>. Данное направление формируется на базе объёмных текстовых собраний фольклорных произведений разных этнических традиций, созданных в электронном формате. При работе с большим объёмом текстовых материалов уже не достаточно просто аналитического аппарата самого исследователя, на помощь приходят автоматизированный поиск и иные аналитические возможности, предоставляемые цифровыми технологиями. Методы корпусной фольклористики на этапе становления данного научного направления почти целиком заимствуются из методов корпусной лингвистики.

Развитие корпусной лингвистики привело к созданию многочисленных специализированных компьютерных аналитических программ<sup>142</sup>, имеющих стандартизированную лингвистическую разметку; например, компьютерные лингвистические программы Toolbox, FLEx, ExMeralda, Elan (видео + аудио + разметка текста), Praat (анализ звучащей речи, куда можно вставить разметку текста) и др. Создание подобных программ, приспособленных к работе с собраниями фольклора именно как с фольклорными текстами (а не просто языковым (лингвистическим) материалом) и нацеленных на решение задач фольклористического или этноисторического плана (выделение мотивов внутри сюжета, сбор и анализ выразительных фольклорных средств, или, как в случае данного исследования – выявление этнографических особенностей, содержащихся в фольклорных текстах), находится на стадии разработок в специализированных центрах<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Подробнее о развитии корпусной фольклористики см.: Николаев, 2015; Гриневич, 2015.

<sup>142</sup> См.: Каталог лингвистических программ <http://rvb.ru/soft/catalogue/catalogue.html>

<sup>143</sup> РГГУ (Центр типологии и семиотики фольклора); Сектор фольклора Института филологии СО РАН и др.

Однако элементы корпусного подхода и статистические методы, оказывается, вполне возможным использовать уже на данном этапе развития этого направления. При этом очевидно, что самый первый шаг для продвижения любого целевого исследования в рамках данного направления – это создание репрезентативного и хорошо атрибутированного электронного корпуса фольклорных текстов, на базе которого планируется решать иные аналитические задачи.

Наиболее простой исследовательской задачей, которую можно поставить для решения с помощью данного метода, является поиск этнографических деталей в текстах фольклорных произведений. Именно такую задачу автор пыталась решить с использованием данного метода на селькупском фольклорном материале.

Для работы с контекстом селькупских фольклорных произведений автором (совместно с группой соавторов – А. В. Байдак, Н. П. Максимовой, А. А. Ким) был создан электронный корпус фольклорных текстов в 115 ед. Корпус состоит из трёх частей: часть 1 – «Тексты с героем Итя»<sup>144</sup>; часть 2 – «Фольклор [южных] селькупов»<sup>145</sup>;

---

<sup>144</sup> Выявление текстов с героем Итя из разных источников и набор их на компьютере (селькупского оригинала и русского перевода) осуществлялись автором данного исследования в период с 2005 по 2013 гг. В ходе подготовки текстов к изданию лингвистом (специалистом по самодийским языкам) Б. Вагнер-Надь была проведена работа по унификации записей селькупских текстов (шрифтов и (частично) орфографии). Подборка текстов была издана как фольклорный сборник: см. Тучкова, Вагнер-Надь, 2015 [далее ссылки на тексты из данного сблоники отмечены буквосочетанием **TW**].

<sup>145</sup> Сборник «Фольклор селькупов» готовился в рамках проекта «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (о проекте см.: Кузьмина, 2017). В работе над этим сборником, кроме автора данного исследования, принимали участие лингвисты-селькуповеды: А. В. Байдак, Н. П. Максимова (выявление селькупских фольклорных текстов из материалов, хранящихся в лаборатории языков народов Сибири (ТГПУ); компьютерный набор селькупских оригиналов); А. А. Ким (транслитерация и перевод с немецкого языка на русский текстов богатырских песен, записанных А. Кастреном); А. И. Кузнецова и О. А. Казакевич готовили к изданию североселькупские фольклорные тексты. В ходе работы по проекту была подготовлена рукопись сборника, представленная в РГНФ (в качестве отчёта) и в Институт фольклора СО РАН (Новосибирск). Однако данная работа пока **не завершилась изданием**. Также пока корпус не размещен в сети Интернет; данный этап работы запланирован.

часть 3 – фольклорные тексты, включённые в корпус после 2014 г.<sup>146</sup>

Следует подчеркнуть, что это не первый опыт создания электронного корпуса селькупских фольклорных текстов. Во второй половине 1980-х гг. (фактически на заре компьютерной эры, ещё на «большой ЭВМ» (ЕС)) в лаборатории автоматизированных лексикографических систем НИВЦ МГУ им. М. В. Ломоносова был создан корпус текстов на среднетазовском и верхнетазовском говорах северных селькупов, записанных в 1970-х гг. в лингвистических экспедициях под руководством А. И. Кузнецовой её учениками – Е. А. Хелимским, Т. Ю. Кобзаревой, Л. Ю. Иоффе, О. А. Казакевич и др.<sup>147</sup> В конце 1980-х годов к этому корпусу были добавлены тексты на баишенском говоре северных селькупов из архива Л. А. Варковицкой, записанные ею в экспедиции 1941 г.<sup>148</sup>, а также несколько текстов, записанные Г. Н. Прокофьевым в 1925–1928 гг.<sup>149</sup>, копии которых хранились в архиве Л. А. Варковицкой (о фольклорных материалах Л. А. Варковицкой см.: Кузнецова, 2004, с. 337–340). Тексты были введены в компьютер с рукописных тетрадей силами студентов ОСиПЛ МГУ им. М. В. Ломоносова. В начале 1990-х годов корпус был перенесён на персональный компьютер и, начиная с 1996 г., регулярно пополнялся селькупскими текстами, записанными в экспедициях, проводившихся под руководством О. А. Казакевич. В основном это тексты на говорах северных селькупов, но несколько текстов было записано на кетском и нарымском диалектах южных селькупов. Все тексты, записанные после 1996 г., сопровождаются звуковыми файлами, а после 2002 г. также и видео файлами. Общий объём

---

<sup>146</sup> Фольклорные тексты, входящие в часть 3, являются текстами, включёнными в корпус после 2014 г., т.е. после того, как часть 1 и часть 2 уже были сформированы. Соединить части невозможно, так как это нарушает нумерацию, на которую уже стоят ссылки в научных публикациях.

<sup>147</sup> Всего в корпусе было 27 текстов общим объёмом более 10 тыс. словоупотреблений. В 1993 г. этот корпус был опубликован (ОСЯ, 1993). Подробное описание этого первого селькупского корпуса и некоторых, выполненных на нём исследований, опубликованы в монографии О. А. Казакевич «Использование ЭВМ для исследования бесписьменных и младописьменных языков» (1990).

<sup>148</sup> 94 текста общим объёмом более 30 тыс. словоупотреблений.

<sup>149</sup> 8 текстов общим объёмом около 10 тыс. словоупотреблений.

новой мультимедийной части корпуса более 50 тыс. словоупотреблений. В начале 2010-х гг. в компьютер были введены тексты из архива Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых, хранящиеся в МАЭ РАН и не представленные в архиве Л. А. Варковицкой. Ведется постоянная работа над морфологической разметкой текстов селькупского корпуса. Для морфологического аннотирования используется программа Field Works, синхронизируется видео, аудио и текст с разметкой в программе Elan<sup>150</sup>. Записи, сделанные в период с 1920-х по 1970-е гг. – это почти исключительно фольклорные тексты; записи 1996–2016 гг. примерно наполовину состоят из фольклорных текстов; вторая половина представлена, в основном, историями жизни и охотничьими рассказами<sup>151</sup>.

Кроме того, начиная с 2010 г. в Гамбургском университете в Институте финноугристики/ уралистики идёт работа по созданию селькупского корпуса совместно с корпусами по другим языкам – нганасанскому, энецкому, кетскому и др. (руководитель проекта – Б. Вагнер-Надь). Селькупская часть корпуса создается на основе, прежде всего, языковых материалов А. И. Кузьминой, собиравшей полевые материалы по селькупскому языку в 1960-е – 1970-е гг. В рамках данного корпуса существует и значительный объём фольклорных текстов, который легко вычленяется при необходимости.

Также работа над созданием корпуса селькупских языковых данных (как и других языков Сибири) ведётся на кафедре языков народов Сибири ТГПУ с 2000-х гг. в рамках нескольких проектов, руководителем которых является А. Ю. Фильченко, участники селькупской части проектов – С. В. Ковылин, Н. П. Максимова, Ю. В. Курганская, А. В. Байдак<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> Часть текстов с морфологическими глоссами выложена на сайте «Малые языки Сибири: наше культурное наследие»: <http://siberian-lang.srcc.msu.ru>, созданного в ЛАЛС НИВЦ МГУ (рук. О. А. Казакевич).

<sup>151</sup> Автор благодарит О. А. Казакевич за предоставленную информацию о деятельности по созданию корпуса селькупских текстов в МГУ.

<sup>152</sup> Концепция проекта и пилотная стадия разработки осуществлялись в рамках Аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы на 2005–2009 годы» Рособразования, проект «Систематизация материалов по языкам Сибири». Проект РФФИ 07-06-00227 «Создание компьютерной базы данных по языкам Обско-Енисейского языкового ареала».

Для работы используются программы FLExx и Epan. В составе этого корпуса находятся преимущественно материалы, собранные томскими лингвистами-селькуповедами – А. П. Дульзонам и его учениками: Э. Г. Беккер, В. В. Быковой, Ю. А. Моревым, А. А. Ким-Малони, Н. П. Максимовой и др., а также тексты, записанные в 2000-е гг. в экспедициях. Обработка современных записей ведётся в программе Epan, которая позволяет не только размечать текст, но и использовать видео- и аудио-сопровождение. В настоящий момент работа над базой данных продолжается, поэтому доступ к данным ограничен, отдельные тексты с поморфемной разбивкой частично выставлены на сайтах (<http://siblang.tspu.ru/project09/RUSS/>)<sup>153</sup>.

Следует подчеркнуть, что все эти электронные корпуса текстов создавались для решения, прежде всего, лингвистических задач (фольклорные тексты являются их составной частью). Масштабированные этнографические или фольклористические исследования с их помощью пока не проводились (только у О. А. Казакевич есть ряд статей, где она, используя корпус, затрагивала, помимо лингвистических задач, так же и этнокультурные вопросы (см. Казакевич, 1995, 1997, 1999); о создании корпуса – см. Казакевич, 2016).

---

Проект РФФИ № 11-06-00371а. Основной объём материала 2011 года обработан при поддержке проекта РФФИ № 11-06-00371а «Исследование проблем контактного взаимодействия автохтонных языков и культур западной Сибири в условиях языковой ассимиляции с использованием электронной мультимедийной базы данных по исчезающим языкам Сибири». Сведения на сайте <http://siblang.tspu.ru/project09/RUSS/>.

Зарубежный проект А. Ю. Фильченко: «Комплексная документация и описание двух исчезающих языков коренного населения Сибири: архивные материалы и последние носители восточно-хантыйского и южно-селькупского языков». Проект проводился в сотрудничестве ТГПУ и Университета Цюриха (Швейцария), при грантовой поддержке программы фонда Ханс Раузинг «Документация Исчезающих Языков Мира» (Великобритания). Подробнее о проекте: <https://www.tspu.edu.ru/fia/fia-news/13239-nauchnye-razrabotki-v-zhizn-zakonchilsya-sovmestnyj-mezhdunarodnyj-proekt.html>

Автор благодарит Е. А. Крюкову за предоставленную информацию о проектах и сведения о корпусе, созданном в ЛЯНС ТГПУ.

<sup>153</sup> О деятельности сотрудников ЛЯНС ТГПУ по созданию лингвистических корпусов см. публикации: Фильченко, 2010, 2011.



*Этнографические детали в текстах  
селькупских фольклорных произведений*

При работе с «Селькупским фольклорным корпусом (Тучкова&Байдак и др.)» [далее ссылки на тексты из части 1 данного корпуса отмечены буквосочетанием **TW**, из части 2 – **BT**, из части 3 – доп.] для выявления этнографических аспектов, извлекаемых из контекста селькупских фольклорных произведений, применялся метод автоматизированного поиска внутри созданного электронного корпуса, являющегося, по сути, сформированной компьютерной базой данных. Навигация осуществлялась в рамках обычной программы MicrosoftWord, так как специализированные программы, предназначенные для обслуживания нужд корпусной фольклористики, находятся в стадии исследований и разработки<sup>154</sup>. Поиск производился по ключевым словам. Выявлялось как общее количество словоупотреблений (в тех случаях, когда это было актуально для цели исследования), так и количество текстов, в которых искомый термин был применен. Например, слово «царь» и его словоформы было использовано 264 раза; данный фольклорный персонаж появляется в 15 текстах из 115.

Поиск производился в основном в рамках русских переводов, однако в некоторых случаях представлялось важным выявить, какой именно селькупский термин был использован в селькупских оригиналах. Так, относительно термина «царь» было установлено, что каждый раз<sup>155</sup> сказители, воспроизводя сюжеты на селькупском языке, использовали именно селькупский термин – *qōn*, *qok* или *qōn*, *qok* или *āmtiŋ' qok*, *амдиџок*; термин «царь» или «князь» появлялось только в русском переводе. Этот нюанс важен (хотя он не является решающим) для формирования мнения автора относительно аутентичности текста (и соответственно – сюжета).

---

<sup>154</sup> Подробнее о зарождении корпусной фольклористики см. Д. С. Николаев «Создание электронного корпуса фольклорных текстов на русском языке» (2015); А. А. Гриневич «Онтология хантыйского корпуса текстов для электронного портала «Фольклор народов Сибири» (2015).

<sup>155</sup> Только в двух текстах на русском языке при переводе слова *qōn* не был задействован термин «царь», а использовалась селькупская форма: Тексты 48, 49\_TW – сказки о борьбе Ичи и Кона Мытыки.

Таким образом, по ключевым словам внутри фольклорных текстов были выявлены эпизоды (фразы), характеризующие хозяйственные занятия героев, объекты материальной культуры (снаряжение охотника, средства передвижения, жилища, утварь, одежда, пища), элементы социальной жизни (гостеприимство, сватовство и свадьба, проводы героя в дальний путь, похороны), царь и царский город, богатыри и битвы). Результаты автоматизированного поиска представлены в виде сводной таблицы (см. Приложение В). Предварительный анализ<sup>156</sup> выявленных данных представлен ниже – в данном разделе.

### *Хозяйственные занятия*

Этот аспект хорошо выявляется на материале селькупского фольклора. Как правило, в большинстве текстов в первых фразах (зачинах) прежде всего сообщается, каким хозяйственным занятием занимался (-ется) герой (герои).

*Охота.* Отчётливо видно, что фольклор селькупов всех групп – это фольклор таёжных охотников и рыболовов. Однако даже на начальном этапе анализа стали высвечиваться нюансы, характеризующие этнографическую специфику разных локальных ареалов. Контекстное наполнение фольклорных произведений демонстрирует, что для селькупов ЦДА<sup>157</sup> и ЮДА главным промысловым занятием героев является белкование (охота на белку). Поэтому события в текстах этих групп, как правило, зимние. У селькупов СДА значительная доля текстов (особенно из подборки «Текстов с героем Итя») начинается сборами героя на рыбалку и, одновременно, охоту на водоплавающую дичь.

Только в двух северных текстах есть описание охоты (гоньбой) на дикого оленя<sup>158</sup>, и в тексте с Кети есть описание ментальной охоты на оленя<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> Поскольку **115** образцов селькупского фольклора – это далеко не 100 % всего фольклорного наследия селькупов, то выводы, представленные в данном разделе не носят исчерпывающего характера. Каждый новый фольклорный текст, включенный в сформированную базу данных, может внести корректировки в любой из выявленных параметров, а также повлиять на общие выводы.

<sup>157</sup> В данном разделе приняты сокращения для обозначения диалектно-локальных ареалов селькупов: СДА – северный диалектный ареал, ЮДА – южный диалектный ареал, ЦДА – центральный диалектный ареал.

<sup>158</sup> Текст 55\_TW Таз; Текст 27\_TW Турухан.

<sup>159</sup> Текст 37\_Кеть (УО).

Следует отметить, что в фольклорных текстах наблюдается приоритет активных способов охоты над пассивными (почти во всех текстах герой охотится активно), тогда как на практике этнография селькупов демонстрирует некий паритет пассивных и активных способов охоты, или даже есть устойчивое мнение исследователей, что пассивные способы охоты преобладали. Однако и в фольклоре есть упоминания о пассивной охоте: бобров герой по совету своего отца добывал котцами (Чая), глухарей – петлями (Васюган): «Она [дочь героя] с отцом охотиться ходила, зверей добывала. Глухарей тоже добывала она, петли ставила»<sup>160</sup>. Также петлями Итя добыл «зверей» – *кувтаргу* Пюнегуссе («с коровьим следом» и «с лошадиным следом»), а потом петлей поймал и самого Пюнегуссе<sup>161</sup>.

Много раз в СДА и ЮДА встречается охота на водоплавающую дичь, главным образом, на уток. Типичным является сочетание: герой пошёл рыбачить сетью и одновременно взял лук и стрелы (точнее, как правило, только одну стрелу с тупым наконечником), и подстрелил утку.

Как исключение из правил выглядят охота на лебедей (Кеть) – героя Итю заставил на них охотиться людоед Пюнегуссе; и на бобров (Чая). Такая охота заканчивается чередой испытаний. Данные сюжеты имеют моральный подтекст: на этих существ охотиться нельзя.

*Рыболовство.* В 20 текстах (от всей подборки фольклора в 115 ед.) основным хозяйственным занятием героя (героев) выступает рыболовство: «Однажды Ичакычика сказал бабушке: “Бабушка! Я поеду ловить рыбу сетью”. Бабушка дала сеть. Ичакычика поехал. Приехал, в ручеек поставил сеть. Сеть натянул»<sup>162</sup>. Подобные описания являются типичными зачинами многих фольклорных произведений, но, главным образом, такое начало характеризует тексты с героем Итей.

Помимо добычи рыбы сетью, отмечено рыболовство запором: «Йомпа запором промышляет. Однажды рыба обездолила (его); рыбу добыть не может. Сверху (по течению) каждый день

<sup>160</sup> Текст 29\_БТ (Чая), Текст6\_БТ (Вас.).

<sup>161</sup> Текст 3\_доп (Кеть).

<sup>162</sup> Текст 3\_TW Таз.

покойницкие кости так сильно несет (течением) – Йомпы запор впредь сломается» (Турухан)<sup>163</sup>. Приведённый пример – это СДА, хотя запорное рыболовство хорошо было известно у всех групп селькупов, в том числе и у селькупов Приобья.

На Оби в Иванкино упомянута добыча рыбы мордами: «У матери поставлена в истоке озера морда. Мать отправляется морду смотреть, а Идя просится с матерью пойти к морде, морду смотреть»<sup>164</sup>.

Как редкое (не каждодневное) занятие, в фольклоре селькупов выступает лучение рыбы – добыча гигантской Рыбы-Отцовской-Рыбы-Материнской. Герой добывает её из проруби, выдернув и заострив целое дерево: «Ича сделал прорубь, ну, теперь вокруг нее караулят (смотрят). Сам на берег пошел. Остроконечную елку вырвал, заточил конец хорошо. ...Сам остроконечную елку верхушкой вниз (перевернув), в прорубь опустил. Сам на берег отправился»<sup>165</sup>.

*Животноводство.* Данное хозяйственное занятие достаточно заметно присутствует в фольклорных текстах, но прежде всего – в зоне контакта ЦДА и ЮДА (т.е. это Обь (Иванкино)), где отмечается сочетание белкования и животноводства: «Старик со старухой жил... Они жили, скот держали, кормили. Старик в лес ходил»; «Муж в лес с ружьем пошёл белковать... Он белковал, а жена дома была, скот кормила»<sup>166</sup>. Кроме того, в туруханском тексте (№ 58) отмечено, что Ича (бедный) жил охотой, а богатый Колцак-Ира (богатый) держал коров<sup>167</sup> – на этом противопоставлении завязывается сюжет. Также на Кети коровы и кони (только в одном тексте, записанном К. Доннером в 1912 г.) есть у противника героя Ити – у Пюнегуссе<sup>168</sup>.

Слово «конь» использовано 37 раз (плюс падежные формы – в итоге до 200 словоупотреблений); лошадь 36 словоупотребле-

---

<sup>163</sup> Текст 37\_TW Турухан; См. также тексты TW: № 17, 29, 48, 49 – Таз, Турухан, Баиха, Толька.

<sup>164</sup> Текст 34\_TW Обь (Ив.).

<sup>165</sup> Текст 52\_TW Кеть (УО).

<sup>166</sup> Текст 25\_БТ.

<sup>167</sup> Текст 58\_TW Турухан.

<sup>168</sup> Текст 3\_доп. Кеть.

ний<sup>169</sup>. Однако все они в рамках очень ограниченного количества текстов (в 9 текстах) в ареале: Парабель, Обь (Иванкино), Турухан, Таз (Янов Стан).

В среднетазовском локальном ареале и во всём ЦДА нет ни одного текста с упоминанием животноводства как хозяйственного занятия героев<sup>170</sup>.

Занятия *оленоводством* (содержание и уход за домашними оленями) в фольклоре селькупов всех групп отсутствуют. Олень, как средство передвижения, отмечен только единожды: «Ича однажды поехал охотиться. Запряг трёх оленей. Эти его олени, все их рога с острыми концами были. На своих оленях поехал в лес охотиться. Ича едет на нарте, вниз упал (= спустился) в тундру» (Таз)<sup>171</sup>.

*Собирательство*. Такое хозяйственное занятие, как сбор кедрового ореха, представлено в нескольких текстах ЦДА (Тым, Чузик, Васюган): «...бабушка Иджю увезла шишки собирать»; «Старуха кедровые ветки палкой (колотушкой) бьёт, оттуда шишки падают»<sup>172</sup>.

В одном из текстов с Кети упомянуто, что родители героя собирают ягоду: «Отец с матерью днём за ягодой, рыбой уходят. За ягодой когда оба пойдут, Итя дома остаётся»<sup>173</sup>.

### ***Материальная культура***

#### *Предметы экипировки охотника.*

Орудиями охоты в фольклоре всех групп селькупов в большинстве случаев выступают *лук и стрелы*<sup>174</sup>, но именно в СДА (особенно в туруханских текстах) эти нюансы экипировки описаны детально: «Ича взял свой лук, взял свой колчан со стрелами,

---

<sup>169</sup> Конь: ТW: № 56 Янов Стан; БТ: № 7, 26, 30 (Парабель), 25 Обь (Ив.), 27 Обь (Сонд.). Лошадь: ТW: № 50 Кеть, 56 (Янов Стан), 57, 58 Турухан.

<sup>170</sup> Искл. – текст № 30\_БТ «Сказка про Чёрного царя и трёх его внуков» (Параб.). Однако эта сказка явно выглядит как заимствование из русского фольклора.

<sup>171</sup> Текст 35\_ТW Таз.

<sup>172</sup> Текст 24\_ТW Васюган; Текст 26\_ТW Тым-Чузик.

<sup>173</sup> Текст 21\_ТW Кеть (УО).

<sup>174</sup> Лук и стрелы (стрела) упомянуты в 16 текстах из части 1: ТW – № 1, 2, 3, 4, 5, 6, 14, 16, 27, 28, 37, 46, 48, 49, 52, 55; и в 7 текстах части 2: БТ – № 1, 3, 5, 6, 30, 41, 54.

пошёл на охоту...» (Турух.)<sup>175</sup>; «Однажды утром встал, под гору (т.е. вниз к реке спустился и в ветку – долблённую лодку) сел, лук свой взял и колчан свой взял; под гору сел» (Турух.)<sup>176</sup>.

Только в туруханских Ича-текстах присутствует сюжет с волшебной стрелой (с тупым наконечником – *тамар*)<sup>177</sup>, убивающей одним выстрелом семерых глухарей или оленей. Эту стрелу герой, по подсказке своей бабушки, взял из амбара деда<sup>178</sup>.

Стрелой с тупым наконечником стреляет также Йомпа, чтобы узнать путь к Водяному лозу: «Йомпа, пока ещё не сидел (досл. «в несидении своём») надел (стрелу на тетиву), к небу выстрелил. Томар его в верх ушёл, вниз спустился – томар свой тут поймал»<sup>179</sup>.

Для завязки сюжета Итя-текстов важен *промах героя* во время выстрела из лука, из-за чего он попадает в ловушку людоеда: «Стрелу взял и выстрелил – прошла стрела поверху [= мимо]. Утки все взлетели. На берег пришёл стрелу взять. Тянет стрелу – выдернуть не может»<sup>180</sup>.

Промах героя важен и для мифологических представлений селькупов: «[Звёзды] – Итины стрелы. Их семь (по 3) на небе в разных местах. Он стрелял, и мимо. И стрелы залетели на небо»<sup>181</sup>.

*Ружьё* отмечено только в 6 текстах на селькупском юге: на Оби – Ласкино, Иванкино и в одном из текстов с Кети<sup>182</sup>. На всю сумму североселькупских сказок приходится только одно упоминание о ружье, и то в контексте, подчёркивающем его инородность для селькупской культуры: «Он (Ичак) знает, придут с *ружьём*, его поймают (арестуют), посадят в тюрьму»<sup>183</sup>.

*Ручная нарта*, как деталь экипировки охотника, упоминается также только в ЮДА<sup>184</sup> и на Парабели. В нарте охотник тащит свои припасы и снаряжение, накинув лямку от нарты на плечо:

---

<sup>175</sup> Текст 28\_TW Турухан.

<sup>176</sup> Текст 37\_TW Турухан.

<sup>177</sup> Тексты 27, 28\_TW Турухан.

<sup>178</sup> Текст 27, 28\_TW Турухан.

<sup>179</sup> Текст 37\_TW Турухан.

<sup>180</sup> Текст 4\_TW Толька.

<sup>181</sup> Текст 46\_TW Кеть (УО).

<sup>182</sup> БТ: № 25 Обь (Ив), 37 Кеть, 46, 49, 51 Обь (Ласк.); TW: № 58 (Тур.).

<sup>183</sup> Текст 58\_TW (Тур.).

<sup>184</sup> БТ: № 21, 23, 29, 32 – Обь (Сонд.), Кеть (УО), Чая; № 24 Парабель.

«...мимо проходят охотники со всем снаряжением, идут тоже на охоту, осенью это. Вот последняя нарта проходит...»(Кеть)<sup>185</sup>; «Сперва распрокинул отцовскую домашнюю нарту и, потащив её подле своих лыж, пошёл... надевает лямку»<sup>186</sup> (Чая).

В северных текстах нарта ручная упомянута единожды, когда Ича пугает царя убитой бабушкой: «Старуха умерла. Старуху в хорошее платье одев, [Ича] на улицу принёс [её], в нарточку посадил. ...Сам на берег потащил в город. Пришёл в дом царя. К окну свою нарточку туда поставил»<sup>187</sup>. Такой же сюжет и с тем же способом использования ручной нарты отмечен на Парабели<sup>188</sup>.

*Средства передвижения.*

*Лыжи.* Лыжи вполне можно рассматривать и как средство передвижения героя, и одновременно – один из главных элементов его экипировки.

Помимо упомянутых лука и стрелы, важное значение для героев селькупских фольклорных произведений имеют лыжи. Если герой отправляется в путь зимой, то, как правило, он идёт на лыжах. Это характерно для текстов всех локальных групп селькупов: «Ича в путь собрался. Лыжи приготовил, лук и тамар взял. На лыжах пошёл» (Тур.)<sup>189</sup>; «Вот, старик и пошёл, надевши лыжи, пришёл к тому огню...» (Чая)<sup>190</sup>; «Лыжи сделан-он. Этот человек (пы паја) на лыжах (букв. лыжами) пошёл. Лук-свой взял-он. Сам старик просто так (без всего) пошёл, без лыж отправился (-он)» (Таз)<sup>191</sup>.

Но только в текстах, записанных на Оби (Ив., Заик.) в 1888 г., есть у героя Иде волшебные летающие лыжи. «Он говорит своим лыжам: “Есть город, Khonde-хонт-kvač, туда меня везите”. Сел на лыжах, взял в руки\*\*\*. Лыжи поднялись, полетели уже близко к небу»<sup>192</sup>. Характерная особенность: эти летающие лыжи оклеены шкурой лебедя.

<sup>185</sup> Текст 51\_ТW Кеть (УО).

<sup>186</sup> Текст 29\_БТ Чая.

<sup>187</sup> Текст 38\_ТW Таз.

<sup>188</sup> Текст 32\_БТ Парабель.

<sup>189</sup> Текст 27\_ТW Турухан (Фарк.).

<sup>190</sup> Текст 23\_БТ Чая.

<sup>191</sup> Текст 55\_ТW Таз.

<sup>192</sup> Текст 1\_доп. Обь (Заикино).

Как видно в последнем примере, лыжи дополняются посохом, но о такой детали упоминается редко, и только в южных текстах (Чая, Обь (Ив.), Кеть): «Надевает лыжи, берет посох... Тут начинает идти»<sup>193</sup>.

В северных текстах и в текстах ЦДА у героя в сказках нет лыжного посоха.

*Ездовые нарты.* Такие нарты упоминается в одном тексте СДА: «На своих оленях поехал в лес охотиться. Ича едет на нарте, вниз упал (= спустился) в тундру»<sup>194</sup>. В этом же тексте есть фраза: «Одна грузовая нарта стоит, одна женская нарта стоит» (Таз).

Кроме того, в СДА есть ещё два упоминания о ездовых нартах: «стальная нарта» (Турухан), собачьи (ездовые) нарты (Таз)<sup>195</sup>

*Телега.* Данное средство передвижение упомянуто в 2-х текстах<sup>196</sup> (19 словоупотреблений). В туруханском тексте это средство передвижение царя (правителя города), его также использовали купцы для перевозки товара: «Слуги [Кольцако-ира] его [Ичаке-чика] увезли на телеге на край воды, на край моря. Он в мешке живой лежит. Сказал: "Меня утопите, большой камень найдите!"

Они пошли искать большой камень. Долго ли коротко лежал он, слышит, конская телега идёт. Четыре или пять телег едет. Остановились. Купец с товаром идёт домой»<sup>197</sup>.

*Необычные средства передвижения в фольклоре.*

«Однажды Итя на улицу вышел, кажется. Кто-то едет, кажется. Смотрит, кажется: люди с бурундуками, медведями, мышами вместо лошадей (букв. бурундуковыми, медведевыми, мышиными лошадьми)»<sup>198</sup>.

На необычной повозке герой возвращается из сказочного мира – в реальный: «Теперь встаёт [младший стариков сын], отпавляется и отворяет дверь, выходит вон. Запрягает в повозку с волком медведя. Вышедши, сел в повозку, две девушки сели возле него, одна по одну сторону и другая по другую сторону. Бра-

<sup>193</sup> Текст 29\_БТ Чая.

<sup>194</sup> Текст 35\_TW Таз, 37 Тур.

<sup>195</sup> Текст 56\_TW Таз (Янов Стан).

<sup>196</sup> Телега: Текст 58\_TW Турухан, Текст30\_БТ Парабель.

<sup>197</sup> Текст 58\_TW Турухан.

<sup>198</sup> Текст 50\_TW Кеть (УО).



тя отправилась вдруг с ним. Отправились, недолго едут, медведь и волк остановились. Две девушки сказали: выйди вон. Выходит и смотрит, стоит домашняя [ручная] нарта, нарта с бобрами»<sup>199</sup>.

Ещё более необычное транспортное средство использовал герой туруханского текста для своего побега от Водяного лоза: «Водяной за Йомпой в погоню (досл. «Йомпу гоня») отправился. Йомпа сбежал, пешком пошёл. Йомпа тем временем водяного дочку повстречал. В стальную нарту такой зверь запряжён – рог его самого неба по мездре скребёт. По двум сторонам рта его наружу только огонь (досл. «огненную головню») выбрасывает. На эту нарту свою уселись (они дв.), двинули. По такой тропе поехали – конского ребра вышиной проломлена»<sup>200</sup>. Фольклорный образ паровоза и железной дороги? На Турухане в 1920-е гг.? (запись текста – 1925 г.).

Однако самый необычный транспорт использовали селькупские богатыри из текстов, записанных А. Кастреном: они перемещались либо на орлах и лебедях, либо, приняв обличье зверей, в частности – соболя:

«Я встал,  
Сел на орла,  
Женщина села на лебедя,  
(40) Мы полетели.  
Орел, кружа,  
Вверх поднялся.

Я после моей жены  
(50) на лебеде поехал...»<sup>201</sup>

И что особенно важно отметить: селькупские богатыри всегда без коней.

*Жилища.*

*Чум.-тайт.* В 14 североселькупских текстах основным жилищем героя (-ев) является чум<sup>202</sup>. При этом никаких деталей инте-

---

199 Текст 29\_БТ Чая.

200 Текст 37\_TW Турухан.

201 Текст 1\_БТ Среднеобск.

202 Чум.: Тексты: 1(Таз), 4 (Толфька), 17 (Баиха), 27, 37,58 (Турух.), 35 , 38, 40, 41, 42, 48, 55, 56 (Таз)\_TW (итого: в 14 текстах).

рьера чума, элементов его конструкции или пространственных зон, важных для его обитателей, в текстах не фиксируется, кроме опорного шеста (герой привязывает себя к нему, и шаману-людоеду не удаётся его оторвать от шеста, поэтому его духи поднимают его вместе со всем чумом). В тазовских текстах упоминается ещё полог<sup>203</sup>. Относительно очага – см. ниже.

Основными словосочетаниями, в которых задействован термин *чум*, являются словесные обороты, связанные с входом в него/выходом из него: «*Ĵajamā̄t šerr̄ tpani*» – *Мальчик в чум вошёл...*; вышел Ича из чума, огляделся...; Бегом в чум вернулся... ит.п.

В южных текстах чум как обозначение жилища фактически отсутствует; он упомянут только в двух текстах с сюжетом, аналогичным тазовскому<sup>204</sup> (герой ворует у старика рыбу, затем тот шаманит, и притягивает его к себе вместе с чумом): «Мальчик... к дереву себя привязал, этот шест посередине чума стоит. У чертей силы не хватает его оттуда отвязать. Бабушку черти поймали, черти чум вверх подняли, унесли»<sup>205</sup>.

Во всех остальных текстах в ЮДА и ЦДА, где хоть как-то упоминается жилище, представлены иные типы жилищных конструкций: *избушка*<sup>206</sup> «Две семейные пары жили-поживали в тайге в маленьких избушках»<sup>207</sup> или *карамо* (землянка)<sup>208</sup>: «Карамо перед дверью кланяются они, к солнцу (в сторону солнца) кланяются. Вдруг где-то дверь на ширину головки тамара открылась»<sup>209</sup>; «Только у Капа, у кого был карамо, исходил дым. Идье зашёл в карамо Капа. Капа лежит на кровати»<sup>210</sup>.

У северных селькупов землянка *čulmā̄t* присутствует только в двух тазовских текстах<sup>211</sup>: «Ича идёт пешком рядом с дедом...

<sup>203</sup> Полог: Тексты 1, 2, 3\_TW Таз.

<sup>204</sup> На Кети есть термин чум в русском переводе в тексте № 15\_БТ, но в селькупском оригинале он отсутствует.

<sup>205</sup> Текст 16\_TW Вас.

<sup>206</sup> Избушка: Тексты 20, 34, 35\_БТ Вас., Текст 26\_БТ Пар.

<sup>207</sup> Текст 34\_БТ Вас.

<sup>208</sup> Карамо: Текст 50\_TW Кеть (УО); Тексты 1,2\_доп. Обь (Заик., Ив.); Текст 54\_БТ Чай.

<sup>209</sup> Текст 50\_TW Кеть (УО).

<sup>210</sup> Текст 1, 2\_доп. Обь (Заик., Ив.).

<sup>211</sup> Землянка (чуль мот) Текст 3\_TW, Текст 54\_TW Таз.

Видят большую землянку. Пришли, в дом вошли. Ича стоит, по сторонам посматривает. Внутренность дома черта-старика велика [= дом черта-старика просторный]. На обеих сторонах постели. На ближней стороне постели двух его дочерей»<sup>212</sup>.

Последний пример – это описание жилища Лоза-старика (людоеда), поймавшего Ичу. Интересно отметить, что в тексте на Оби (Ив.) есть также указание, что «Пюнегуссе... жил один в караме...», то есть в землянке, тогда как основной герой жил либо в чуме (Газ), либо в избушке (Вас.).

*Очаг, чувал.*

В ЮДА в караме или в избушке очаг – это всегда чувал: «У старика чувал, огонь его горит» (Кеть)<sup>213</sup>; «Безголовый журавль пошёл к чувалу, вытянул шею...» (Чая)<sup>214</sup>.

Три мотива, связанных с очагом (чувалом), характерны для селькупских сказок ЮДА (Чая, Кеть (УО), Обь (Ив.)):

1. Самовозгорание огня от головешек в чувале старика Мас-су – Семь сажений: «Три из медвежьих голов головешки сами себя в костре помешивают. Старик Семи сажений в высоту котелок над огнём подвесил (букв. вниз опустил). Котёл сварился, [кто-то как будто] взял его с огня. Без хозяев, вроде, что ли, вычерпав, поставил» (Кеть)<sup>215</sup>; «Две головни подвинулись друг к другу, вдруг загорелся огонь» (Чая)<sup>216</sup>. Огонь разгорается сам (его никто не разжигает, за ним никто не следит), еда готовится и подается гостю сама.

2. Эпилог, в котором герой, вернувшийся после путешествий и приключений в родной дом, не сразу заходит внутрь, а сначала с крыши заглядывает в дымовое отверстие чувала и смотрит, что творится внутри: «...посмотрел вниз в трубу чувала, вышедши. Он видит: отец и мать толкают уголёк с огнём и говорят один другому: ты не погаси, этот огонь мой сын видел, не погаси» (Чая)<sup>217</sup>. «Итя на крышу дома залез и посмотрел через дымовое отверстие» (Кеть)<sup>218</sup>.

---

<sup>212</sup> Текст 3\_TW Газ.

<sup>213</sup> Текст 50\_TW Кеть (УО).

<sup>214</sup> Текст 29\_БТ Чая.

<sup>215</sup> Текст 50\_TW Кеть (УО).

<sup>216</sup> Текст 29\_БТ Чая.

<sup>217</sup> Текст 29\_БТ Чая.

<sup>218</sup> Текст 4\_Доп. Кеть.

«В это время Идя и девушка домой к Иде пришли. Идя сам на крышу дома полез. В трубу в дом (во внутрь дома) смотрит. Альдига со стариком сидят около чела печи (чувала) и на единственный уголёк от огня дуют. Идя на этот уголёк сверху сплюнул. Этот уголёк погас. Мать со стариком подрались. Мать старику говорит: “Из-за тебя уголёк погас. Ты плюнул...”».<sup>219</sup>

Мотив камлания шамана-людоеда, чьи духи прилетают через дымовое отверстие и утаскивают героя, также наиболее подробно представлен в тексте с Кети: «Его скребок через дымовое отверстие показался... Через дымовое отверстие [Итя] вверх взлетел... Через дымовое отверстие вниз в золу костра упал. Пинэвельдю, кочергой подхватив, проглотил его».<sup>220</sup>

В СДА есть только один текст, в котором героиня попадает в дом Водяного лоза через дымовое отверстие его чума, и затем также через это отверстие от него сбегает: «Водяного дочка так сказала (досл. «стала») Йомпе: “Ты выскочи чума поверху (то есть сквозь дымовое отверстие), я тебя догоню”» (Турух.)<sup>221</sup>.

В фольклоре других локальных групп селькупов дымовое отверстие чувала или чума не акцентируется в сюжете, хотя этнографические данные свидетельствуют, что дымовое отверстие чума у северных селькупов всегда воспринималось как основной вход/выход для духов шамана или иных потусторонних существ.

#### *Дрова, заготовка дров.*

С очагом, как правило, связаны дрова и процесс их заготовки. Однако этот элемент бытовой жизни присутствует также преимущественно в текстах ЦДА и ЮДА, наиболее заметно – в текстах с Оби (из Иванкино).

У селькупов ЦДА собирать дрова являлось женским занятием: «По тайге ходила красивая девушка, Дочь Земли. Она дрова искала» (Пар. Нельм.)<sup>222</sup>; «Мать за дровами ходила. [Сыну говорила]: “Дверь не открывай, вниз свалишься”»(Вас.).<sup>223</sup>

<sup>219</sup> Текст 34\_TW Обь (Ив.).

<sup>220</sup> Текст 50\_TW Кеть (УО).

<sup>221</sup> Текст 37\_TW Турух.

<sup>222</sup> Текст 7\_БТ Пар. (Нельм.).

<sup>223</sup> Текст 32\_БТ Васюган.

Дровами не просто топили очаг, эта деятельность воспринималась как кормление огня. Дрова, таким образом, были «едой огня»: «Одна женщина дрова принесла, сама с ребёнком к огню села. Сыночка своего грудью кормит. Искра отлетела, ребёнку на грудь упала, ребёнка обожгла. Ребёнок заплакал. Мать вскочила, огонь ругает: “Что ты делаешь? Я тебя дровами кормлю, ты моего ребёнка обжёт. Тебе дров не дам...”» (Вас.)<sup>224</sup>.

В ЮДА (на Оби в Иванкино) заготовкой дров, судя по текстам сказок, занимается мужчина: «Бог спрашивает: “Зачем, Идя, пришёл?”. “Холодно, у нас дров нет”. “Иди вниз, назад иди! Тепло будет, дров много натаскай! Похолодает – дрова натаскаешь”»<sup>225</sup>.

«Жена ему [Иде] говорит: “Наколи дров”. Он наколол достаточно, но жена говорит: “Это мало; ещё наколи”. Наколол, и то мало. “Наколи ещё”, – говорит жена. Когда уже достаточно наколол, занёс в дом и наложил до крыши... жена говорит ему: “Наложу в чувал”. Наложил, так что начал потеть. Но жена говорит: “Ещё накидай”»<sup>226</sup>.

На промысле мужчины сами разводят огонь и собирают дрова. В тексте, записанном на Чае, три «старика» отправились на промысел, и дрова для костра должен был искать самый молодой из путников: «...тогда был сильный мороз, а молодой человек носил дрова»<sup>227</sup>. Самый старший должен был высечь искру и зажечь огонь.

В североселькупских текстах Ича **сам** собирает дрова для костра, чтобы сжечь Лоза-старика: «Ича вниз соскочил, чорта-старика обухом топора ударил. Чорта-старика рубя, изломал. Дрова собрал. Чорта-старика огнем сжег» (Таз)<sup>228</sup>. Герой Сьльча-Пыльча, победивший двух огромных лозов из проруби, сам дрова для костра не носит, а только командует людьми, которых спас от этих чудовищ: «Говорит, что дрова нарубите. Нарубите дрова! Дрова рубят, рубят. (Зр.) Дрова нарубили. Огонь разожгите! Правда, что дрова нарубили, двоих на реку под бугор понесли, огнём сожгли»(Таз)<sup>229</sup>.

<sup>224</sup> Текст 22\_БТ Ваюган.

<sup>225</sup> Текст 33\_TW Обь (Ив.).

<sup>226</sup> Текст 1\_доп. Обь (Ив.).

<sup>227</sup> Текст23\_БТ Чае

<sup>228</sup> Текст1\_TW Таз

<sup>229</sup> Текст54\_TW Таз

Мотив сожжения людоеда-противника на костре также хорошо представлен в текстах с Кети, и в них герой тоже сам собирает дрова для погребального костра людоеда: «Он [Ите] все ж таки убил Пюневельде, дров натаскал, костер разжег и Пюневельде в костер положил»<sup>230</sup>; «Потом с другой стороны леса кучу дров к себе наташил. Пинэвельдю в огонь, поджѐг, его пепел по ветру пустил»<sup>231</sup>.

#### *Утварь.*

Предметы домашнего обихода (прежде всего, посуда) редко упомянуты в фольклорных текстах селькупов. Наиболее высокая частотность упоминания принадлежит только такому предмету как котёл (17 текстов<sup>232</sup>). Он присутствует, главным образом, в текстах, где герой Итя варит в котле дочерей Людоеда (Лоза-Старика) или где Людоед собирается сварить самого Ичу. В сказках ЦДА Итя греет в котле кедровую смолу, чтобы затем намазать ею обласок, создав тем самым ловушку для Пёнеге.

В рамках сюжетов этих текстов никаких особых ритуальных действий с котлом обычно не совершается. Интересной выглядит лишь особенность в тазовских текстах, подмеченная ещё Г. Н. Прокофьевым: о котле говорят не «повесь на огонь»/ «сними с огня», а «под гору повесь»/ «на гору подними»: «Чорт-старик в чум свой притащил (Ичу), дочкам своим так сказал: “Дочки! Котёл ваш под гору (то есть к огню) повесьте!” ...Ича шпеньков понаделал; котёл свой на гору (то есть с огня) поднял»<sup>233</sup>

Самым информативным в плане перечисления предметов утвари (посуды), а также в плане описания самого процесса еды являются тексты с Оби (Ив.), записанные в 1888 г.: «Ведро из бересты само сходило за водой, семь котлов наполнились водой и сами повесились над огнём, тарелка сама подошла к нему. Идье смотрит в свою тарелку, а там лежит большой осётр, потом нож пришёл, начал чистить осетра, а это само сварилось. Потом лопата подошла, выбрала рыбу. Идье поел, да наелся; думал, домой пойдёт. Мужик говорит ему: “Ты что, уже домой собираешься? Сначала подарок

<sup>230</sup> Текст6\_TW Кеть (УО)

<sup>231</sup> Текст15\_TW Кеть (УО)

<sup>232</sup> Котёл: Тексты1-7, 14, 17, 36, 44, 50, 51\_TW; Тексты29, 32, 34, 48\_БТ.

<sup>233</sup> Текст 1\_TW Таз.

получишь от нас”. Подарили ему чёрный сундучок из бересты, и сказали: “Когда домой пойдёшь, и [будешь спать] ложиться, положи это под голову!”».<sup>234</sup>

Помимо посуды, в пяти сказках упомянут кузов<sup>235</sup> как предмет для переноски груза. Все тексты – южные (Кеть, Обь (Ив.), Обь (Сонд.)). В кетских и иванкинских текстах в кузов Людоед усаживает Итю, вынув его из ловушки, в сондоровском тексте героиня несёт в кузове свою сестрёнку.

*Еда.*

Конкретная еда, также как и посуда, встречается в текстах нечасто. Из тех редких упоминаний, которыми мы располагаем, интересно отметить *лосиное мясо*. Оно отмечено в финале южных сказок, как признак сытой жизни и счастливого конца: «Они лосиное мясо сварили. Я там была, мясо ела» (Обь, Сонд.)<sup>236</sup>. «Потом они водку пьют, поют, пляшут, лосиное мясо едят, долго пируют» (Параб.)<sup>237</sup>. Лосятина в текстах из Иванкино – это еда, которым кормят гостя (см. ниже – селькупское гостеприимство).

В СДА также один раз было отмечено лосиное мясо, но оно было просто едой – герои перекусили в пути: «Для еды (чтобы съесть) подходящий (соответствующий) лосенок, его съев, заночевали (они-многие)» (Таз)<sup>238</sup>.

*Мясо зайца (зайчатина)*. Упомянуто один раз, и с необычным контекстом: это еда для детей, во время которой они должны слушать сказки. «Раньше мы зайца варили, ели. Родители нам заячьи головы положат. Мы будем есть заячьи головы. Родители заставят нас сказку слушать» (Вас.)<sup>239</sup> Никаких этнографических подтверждений такому факту на селькупском материале не известно.

*Рыба* была самым стабильным источником питания селькупов всех локальных групп, но о ней, как о еде, в фольклорных текстах говорится крайне редко и лаконично: «Они сушили мясо карасей, делали из него порсу (рыбную муку)» (Кеть)<sup>240</sup>. Однако

<sup>234</sup> Текст 2\_доп. Обь (Ив.).

<sup>235</sup> Кузов: Тексты 5, 6 Кеть, 8, 34 Обь (Ив.), 21 Обь (Сонд.)\_TW.

<sup>236</sup> Текст 27\_БТ Обь (Сонд.).

<sup>237</sup> Текст 24\_БТ Парабель.

<sup>238</sup> Текст 48\_TW Таз.

<sup>239</sup> Текст 28\_БТ Васюган.

<sup>240</sup> Текст 4\_доп. Кеть.

подразумевается, что если герои постоянно рыбачат, то, соответственно, питаются именно рыбой.

Для обских (южных) жителей самой ценной и желанной рыбой были осётр, муксун, нельма. От такой рыбы отказаться сложно: даже понимая, что Итя украл её у старика-людоеда, его бабушка соглашается её сварить и съесть: «Сколько старуха ворчала, а нельму несёт на берег. Итя сказал: “Съедем!” Тут бабушка кладёт в котёл, варит, и, поужинавши с бабушкой, ночевали. ...Итя, неся, осетра вынес на берег домой. Распарывает осетру брюхо, режет голову, варит в котле, потом, поспевшую, ели и поели» (Чая)<sup>241</sup>.

В тексте, записанном на Баихе, отмечено описание приготовления налима: «Потом налима в запоре своём вычерпнул-он. На берег вышел-он. Налима печень к двери бросил-он. Налима молоки собрал-он. На огне сварил-он» (Баиха)<sup>242</sup>. Герой их плохо сварил, «налима молоки к котлу прилипли (букв.: прицепилась)».

*Чапсы (поджаренная над огнём костра рыба, нанизанная на палочки – рыбный шашлык)*. Такое блюдо упомянуто единожды в тексте на Кети (хотя бытование такой еды отмечено весьма широко в Приобье): «Они рыбачили (и) однажды пять карасей добыли. Пришли, рыбу на шашлык положили, этих пять карасей они поджаривали»<sup>243</sup>.

*Порса*. Едой на промысле у всех селькупов была порса (рыбная мука), но о ней упомянуто только в трёх текстах с Кети: «Люди осенью в тайгу обычно ходят, с горстью порсы (муки из сушеной рыбы) обычно зимуют»<sup>244</sup>. Отправляясь в дальний путь Идьё и Пюнегуссе также запаслись порсой и рыбным жиром: «Пюнегуссе сделал лодку длиной семь деревьев. В эту семи деревьев длинной лодку, в лодку, положили они семь... рыбьего жира, и 35... порсы».

*Хлеб*. Об этом продукте (если не брать во внимание фактически русские сказки (тексты 30 и 27 (БТ)), рассказанные по-селькупски) говорится только в двух текстах, записанных от одного информанта на р. Парабели (Нельмач): «Сидит [бабушка-кротиха] плачет, причитает. Вот два каких-то русских рыбака зашли. “А что бабушка

<sup>241</sup> Текст 14\_ БТ.

<sup>242</sup> Текст 49\_ ТW Баиха.

<sup>243</sup> Текст 59\_ ТW Кеть (УО).

<sup>244</sup> Текст 50\_ ТW Кеть (УО).



плачешь?” – “Я плачу, [потому что] мой старик пошёл что-нибудь поискать [раздобыть], и сам там умер. Теперь я как жить буду?” – “Бабушка, не плачь, не причитай, поди, как-нибудь проживешь”. Эти двое русских дали ей хлеб, какую-то корку. Старуха грызла, грызла эту корку хлеба. “Что это, древесный гриб дали”. Прочь бросила. “Сама как-нибудь проживу”»(Параб.)<sup>245</sup>.

Данный сюжет похож на историческое предание (квазиисторический текст), и в нём отчётливо видно, как хлеб воспринимается старухой-кротихой инородным явлением в традиционной системе питания селькупов с конкретным указанием заимствования его от русских.

#### *Одежда.*

Этнографические сведения о традиционной одежде селькупов разных групп крайне скудны. Собранный этнографами материал отражает, как правило, детали, присутствовавшие в культуре конца XIX – нач. XX вв. Тем любопытнее было посмотреть, как представлена одежда в селькупском фольклоре.

Фрагментов текстов, характеризующих детали селькупской одежды немного, но они всё же есть. В тексте, записанном в 1870-х гг., присутствует, например, следующее описание: «Однажды я один пришёл на то озеро. Время то было жаркое. На мне была кожаная рубашка и кожаные штаны, и ременный пояс, и на поясе был нож» (Чая)<sup>246</sup>. В тексте 1888 г. данные ещё более детальные, хотя и лаконичные: «Одежда, шапка, штаны Идьё были из шкуры лебеда» (Обь, Зайк.)<sup>247</sup>.

В текстах, записанных в XX в., описания одежды героев практически отсутствуют. Исключение составляет текст, записанный на Оби (Сонд.), в котором есть не просто упоминание о шубе из «сборного меха» (когда меховое полотно изготавливают, сшивая кусочки шкур (лапки, ушки, хвостики) мелких пушных зверей (белок, соболей, горностаев)), а имеется фрагмент с описанием её волшебного изготовления:

«Сын охотиться отправился, а сам оставил своей жене много шкурок зверей.

---

<sup>245</sup> Текст 39\_БТ Парабель (Нельм.).

<sup>246</sup> Текст 54\_БТ Чая.

<sup>247</sup> Текст 1\_доп. Обь (Зайк.).

“Вот тебе пушнина, сшей мне шубу”, – он ей сказал.

– Как у зверей уши, ноги, лапки и хвост есть, так и сшей.

Сам на охоту отправился.

Лесная женщина думала: “Как сшить (шубу)? Я выросла, никогда не шила такую шубу”. Она плачет. [Приходит её золовка и спрашивает, почему она плачет?]

– Я потому плачу, что мой муж мне приказал ему шубу сшить. Как у зверька уши, лапки, ножки и хвостик есть, так и сшить. А я никогда не шила.

Она успокоилась и дала ей те шкурки мелких зверьков. Та взяла эти шкурки звериные, настелила на пол и ей сказала: “Вши искать будем!”

– Ой, если я буду вши искать, когда же я сошью шубу?

– Ну, поищем!

Они стали вши искать. Искали, искали, искали. Сноха ей говорит: “Хватит искать”.

– Ну, ещё поищем недолго.

А сноха не хочет. Она потому не хочет, что думает, когда же сшить шубу?

Искали, искали, искали. Бросили искать.

Сноха встала, глядит: шуба сшилась, так же сшилась, как ей муж сказал: как у зверька уши, лапки, ножки и хвостик есть, так и сшилась»<sup>248</sup>.

Этот фрагмент повторяется в тексте дважды (муж дважды даёт жене такое задание, и каждый раз молодой женщине помогает её золовка – сестра мужа). Поскольку шуба в сказке «шьётся» волшебным образом (пока женщины ищут друг у друга вшей), то о технологии изготовления такого меха данный фрагмент не добавляет информации. Может быть только такой нюанс, что прежде, чем начинать сшивать, надо шкурки разложить в том порядке, который будет зафиксирован сшиванием.

Однако в нём ясно видно, что сшивать такой мех должна была уметь каждая женщина (муж не спрашивает у молодой жены, умеет она или нет это делать, он приказывает). Пушнину (много шкурок зверей) даёт жене муж: лапки, хвостики, ушки – это, как правило,

---

<sup>248</sup> Текст 21\_БТ Обь (Сонд).

охотничьи трофеи, и большое количество такого мелкого материала показывает, какой он хороший (удачливый) охотник. Два этих аспекта носят явно соционормативный характер: девочкам наказ учиться шить такой мех, мальчикам – осваивать тонкости охотничьего мастерства так, чтобы у будущей жены всегда был в достатке меховой материал.

Возможно, что о таких шубах упоминается лаконично ещё в двух парабельских текстах: «Сестра шила шубу из звериных шкур» (Пар.)<sup>249</sup>. «Девушка свою соболиную шубу надела» (Пар.)<sup>250</sup>. Известно, что селькупы р. Парабель раньше шили верхнюю одежду именно из «сборного меха» (тратить целые шкурки соболя на шубу было не принято; основу шкурки сдавали как ясак, а себе оставляли только лапки и хвостики).

Шуба также играет важную роль в другом фольклорном сюжете, где рассказывается, как надо покорить лесную хозяйку (Лешачку), чтобы жить потом с ней долго и успешно: «Если какой человек её [эту женщину] увидит, возьмет в жены... Она к себе его приведёт. Когда они спать ложатся, жена говорит: “Мою шубу на одежду положи?”. Так не хорошо класть [шубу]. Она верёвку положит, мужика убьёт [петлей задушит]. Мужику надо шубу взять и с пола поднять. Там под шубой верёвка. Мужик скажет: “Почему обманываешь? Я на тебе жениться хочу, а ты меня убить хочешь”. Она скажет: “Я посмеялась [пошутила]”. Если мужик [сам] шубу постелет, всегда жить будет богато. Женщина белок много добудет. Он в магазин белок унесёт и много денег получит»<sup>251</sup>.

Помимо правил взаимоотношений с Лесной хозяйкой, из данного фрагмента также следует, что шуба женщины служила семейной постелью (в лесу на промысле, и не только).

У Лесной хозяйки, помимо шубы, другая одежда также была весьма приметная: «У неё одежда вся белая. Обувь белая. Платок белый»<sup>252</sup>.

Шуба (и мех, из которого она сшита) – показатель богатства у многих народов. В селькупском тексте Кана говорит своему отцу:

---

<sup>249</sup> Текст 24\_БТ Парабель.

<sup>250</sup> Текст 24\_БТ Парабель.

<sup>251</sup> Текст 51\_БТ Обь (Ласк.).

<sup>252</sup> Текст 51\_БТ Обь (Ласк.).

«Батюшка, ... ты наденешь шубу лисью, богатый ты человек, но Идьё ещё богаче. У него такая жена красавица и еду [особую готовит]»<sup>253</sup>. Из данной фразы следует целая шкала селькупских ценностей: дороже шубы может быть только красивая и умелая жена.

Противопоставление богатству – бедность. Показатель бедности – плохая одежда. В североселькупских текстах герой Ича нередко выглядит бедным и, соответственно, плохо одетым: «А парка (одежда) у него бедная, из мешка сшитая, вся снегом залеплена, места чистого нет» (Турух.)<sup>254</sup>.

Также бедной считалась парка из заячьих шкур. Главный герой самого известного у северных селькупов исторического предания – Нёмый порка – «Заячья парка» носил как раз такую. В текстах иногда подчёркивается, что его парка была не просто заячья, что само по себе не является хорошей одеждой (эта одежда для детей и подростков), но она была уже старая, рваная. Когда враги-ненцы схватили героя, то он так удачно вывернулся, что только клочки старой шубы остались в руках врагов.

И совсем уж пропащей считалась ситуация, когда у человека совсем нет никакой верхней одежды: «Бедно (плохо) жил (живёт) один человек, сирота. Ни верхней одежды-его, ни обуви-его нет, голый (букв. неприкрытый) жил (живёт)»<sup>255</sup>. Герой-сирота присутствует в четырёх текстах Таза и Кети<sup>256</sup>.

Помимо шубы (или её отсутствия), заметную роль в Ича-текстах северных (тазовских) селькупов играют бакари (обувь) чёрта-старика, которую герой, убегая от противника, наполнил золой: «Ича взял, золы (в них) зачерпнул»<sup>257</sup>. Затем, когда Лоз нашёл Ичу на дереве, тот высыпал ему эту золу в глаза и рот, отчего тот ослеп. Пока он прочищал глаза и рот, Ича его убил.

В тексте, записанном в 1912 г. на Кети, существенный момент, важный для развития сюжета, сыграли завязки с обуви Ити: он поймал ими зверей «куэтарко» Пюнегуссе – «поставил петлю из обувных подвязок»<sup>258</sup>.

<sup>253</sup> Текст 1\_доп. Обь (Зайк.).

<sup>254</sup> Текст 27\_TW Турухан (Фарк.).

<sup>255</sup> Текст 55\_TW Таз.

<sup>256</sup> Герой-сирота: Тексты 52, 53 Кеть (УО, Марк.), 54, 55 Таз\_TW.

<sup>257</sup> Текст 2\_TW Таз.

<sup>258</sup> Текст 4\_доп. Кеть.

### ***Социальная жизнь селькупов по данным фольклора***

#### *Семейные обряды. Селькупское гостеприимство.*

Гостевой этикет является важной частью культуры любого этноса, и селькупская культура в этом смысле не является исключением<sup>259</sup>. В сказочных текстах нередко описываются ситуации прихода героя в дом / чум незнакомого человека, при этом подробно описываются нормы поведения участников встречи.

Фольклорный материал однозначно демонстрирует, что в традиционной селькупской культуре фактически не было деления гостей на «званных» и «не званных». Любой человек при необходимости или желании мог войти в дом другого человека. При этом существовал небольшой, но очень строго регламентированный набор правил, что должен делать хозяин (хозяйка) дома, если в его (её) жилище пришёл другой человек. Эти правила хорошо запечатлены именно в фольклорных текстах:

*Пусть в дом.* Суровый сибирский климат диктует жёсткое требование: пускать в дом (или к очагу/костру) надо любого гостя. «Дом с собой никто не носит» (Гемуев, 1984, с. 164). В сказке парабельских чумылкупов к дому героини подошла медведица, и хозяйка кинула ей в лицо горсть золы, чтобы отпугнуть. Однако эта гостя оказалась впоследствии женой её брата. Негостеприимная женщина была наказана тем, что потеряла своего брата, и долго затем его искала<sup>260</sup>.

*Накормить любого гостя.* В ряде селькупских сказок нередко присутствует эпилог с категорично сформулированным выводом, декларирующим эту норму: «В тайге так говорят: “Кто придёт – всех накорми”»<sup>261</sup>; «Потом та женщина так сказала: “Будь это хотя бы даже и кунама (бродяга – людоед), ты его всякий раз кор-

---

<sup>259</sup> На селькупском материале уже предпринимались попытки описать основные правила поведения гостей и хозяев: существует ряд публикаций на тему селькупского этикета, среди которых, прежде всего, следует отметить работу О. А. Казакевич «Этические нормы традиционного селькупского общества сквозь призму фольклора» (2000). Кроме того, интересные сведения о селькупских обычаях гостевания приведены И. Н. Гемуевым в его монографии «Семья у селькупов» (1984), касающейся традиционных семейных обычаев селькупов.

<sup>260</sup> Текст\_БТ Парабель (Нельм.)

<sup>261</sup> Текст\_БТ Парабель (Нельм.)

ми, даже собаку хорошо кормят»» (Казакевич, 2000, с. 333 (текст Г. Н. Прокофьева).

В фольклорных текстах южных локальных групп (как минимум, в трёх текстах – Кеть, Обь (Ив.), Чая)<sup>262</sup> есть мотив «волшебного кормления гостя», когда вся еда готовится и выставляется перед гостем самостоятельно. Хозяином, оказывающим волшебное гостеприимство, в текстах является особое лицо – *Дух Массу* (*Семи саженой*) (Кеть), либо *невидимый человек*, подающий команды «Накормить гостя» голосом (Обь (Ив.), Чая): «Подходит [младший стариков сын], снимает ложки, тут и в дом входит. Пришедши, сел на нары и сидит долго. Вдруг, человек [невидимый] молвил: “Гостя с холодным лицом стряпка с дятловой реки привела, заманивши, надо кормить его”»<sup>263</sup>; «Идье пришёл в дом. Один мужик [голос] сказал, что пришёл молодой человек, может, есть [хочет], повелел: “Накормите его”»<sup>264</sup>.

Надо отметить, что фольклорные тексты показывают, что гостя кормят не моментально, как только он вошёл в дом. Выжидается определённое время: «До тех пор там сидели [ждали столько], пока еда в кастрюле не сварится» [то есть время, равное этому процессу], и только потом гостю оказывается почётное внимание: «Тогда человеческий звук говорит: “Гости пришли, накормите их муксуном”. Идье видит, что пять муксунов попали, мордасама поднялась, огонь сам поднялся и \*\*\*, и когда он сгорел, пришла ломка и сломала [еду] на маленькие куски. После этого высыпалось \*\*\*. \*\*\* подошёл к чувалу, там налимжир весел. Ложка размешала рыбу, стол стал рядом с Идье. Идье наелся, руками отодвинул, стол сам собой исчез, и ничего не было видно»<sup>265</sup>.

Важный нюанс: в фольклорных текстах с Оби (Ив., Зайк), отмечается, что гостю стелют шкуру на то место, куда его усаживают: «Когда дошёл до него, Идье как раз ел, Кана тоже схватил ложку и сел есть. Девица говорит ему: “Встань-ка, Кана, чуток”. Он встал, а девица постелила под него медвежью шкуру, чтобы

<sup>262</sup> Текст 50\_ТW Кеть; Текст 1, 2\_доп. Обь (Ив., Зайк.); Текст 29\_БТ Чая.

<sup>263</sup> Текст 29\_БТ Чая

<sup>264</sup> Текст 2\_доп. Обь (Ив.).

<sup>265</sup> Текст 1\_доп. Обь (Зайк.).

сел на неё»<sup>266</sup>. Постелить шкуру – это знак уважения гостю, и этот знак явно отражает элементы системы престижных ценностей традиционного селькупского общества: в зависимости от достатка хозяина и важности гостя шкура, постеленная ему, будет разной: «Прибыв домой, [Кана] сказал Kolghezejit-y: “Ты богатый и стелешь шкуру налима туда, куда садишься; а Идье стелет шкуру зверья [медведя]”»<sup>267</sup>.

Очень важному и долгожданному гостю (гостям) шкура стелется не только на то место, куда его усаживают в доме, но даже туда, где он будет идти, перед тем как зайдет в дом: «Мама, готовь, дядя и братишка едут». «Ты что, сынок, давно их в живых нет». «Едут, едут». Сейчас сын захватил оленью кожу и путь к пристани настлал, а сам скачет (Кеть)<sup>268</sup>.

В текстах северных селькупов достаточно детально представлен процесс кормления гостя **без** волшебства. Вот как поступает положительная героиня сказки, когда в её чум приходит бродяга – людоед (кунама): «[Она] на улицу вышла, жареную рыбу занесла, хлеб достала, чай поставила. Еду всю поставила, варёную рыбу с мясом поставила, с супом» (Казакевич, 2000, с. 334).

В фольклорных текстах нередко проговаривается, что лучшие куски хозяйка должна отдать гостям, потом положить еду мужу, сама же она будет есть то, что останется: «Лучшие куски голым людям вытащила. Себе и мужу поплоше куски вытащила. Кушать начали. Мужу своему со дна получше куски, себе на дне одну кость оставила. Это лишь грызет» (Казакевич, 2000, с. 334).

Е. Д. Прокофьева также на основе данных, полученных из текстов фольклора северных селькупов, подчеркивала строгость этого обычая – давать гостю лучшие куски еды: «Женщину, нарушившую это правило, кормившую гостя *чаңальэ* – ‘худшими кусками’ муж убивал (Прокофьева, 1952, с. 95). Или выгонял – как в сказке про Сына Неба, который брал в жены дочек старика, и одна из них оказалось жадной: «Люди с улицы в чум позаходили, на дальнее место поусаживались. Сколько сидят, посмеиваются, поговаривают: “Божий Сын такую жену привёз – человек головку

---

<sup>266</sup> Текст 1\_доп. Обь.

<sup>267</sup> Текст 1\_доп. Обь.

<sup>268</sup> Текст 53\_TW Кеть.

супового ковшика не выпьет (ни глотка супа не получит)”. Сами, поговаривая, из чума на улицу вышли. Её муж домой пришёл. На жену рассердился: ”Ты людей почему не накормила?”» (ОСЯ, 1993, с. 44–45). Божий сын прогнал негостеприимную жену и взял в жёны её младшую сестру, знавшую, как надо встречать гостей.

По другой версии этой сказки, записанной Г. Н. Прокофьевым, Сын Неба не просто выгнал первую жену, а подвесил её за косу на шесте, чтобы все знали, какое ждёт наказание негостеприимной хозяйке (Казакевич, 2000, с. 333).

Эпизоды с обычным (не волшебным) кормлением гостя есть и в текстах с селькупского юга: «Вошёл [Kolghezejit] в дом, Идье спал, потом проснулся и жене сказал: “Старый давно виданный гость пришёл, покормить надо, быстро что-то навари”. Женщина сварила лосятину, и постелила дикую шкуру зверья на место [куда усадила] Kolghezeit»<sup>269</sup>.

Данный эпизод показывает также, что хозяин не здоровается с гостем, не говорит ему лично каких-либо приветственных фраз, а только лишь обращается к своей жене с приказом накормить его. И этот эпизод иллюстрирует ещё одно правило селькупского гостеприимства:

1. *Ни о чём не расспрашивать гостя.* «Пришедшего гостя не полагается ни о чём расспрашивать. Если гость захочет что-либо сообщить, то скажет сам» (Казакевич, 2000, с. 338). В фольклорных текстах гость обычно входит в чум (дом) и садится молча, хозяйка также молчит, хозяйка молча ставит перед гостем еду.

2. *Постелить постель и уложить спать гостя.* Гостю стелили отдельную шкуру. В фольклорном тексте подчёркивается, что стелить надо на чистом месте: «неправильная героиня» сказки (дочь русского старика) постелила постель прямо рядом с валяющимися на полу чума костями («кости тут в две стороны разгребла, на этом месте кости тут валяются»); «правильная героиня» (дочь селькупского старика) кости аккуратно убрала, и только потом постелила постель» (Прокофьев, текст 1) (Казакевич, 2000, с. 334).

Однако для врагов и тех, к кому хозяева испытывали явную неприязнь, действовало иное правило – *игнорирование гостя*. Как

---

<sup>269</sup> Текст 2\_доп.



пишет Е. Д. Прокофьева, «гость из враждебного племени встречался если не всегда враждебными действиями, то всегда общим пренебрежением. Старший в чуме при этом молчал, женщины не подавали такому гостю еду, не давали постели. Жизнь шла в чуме так, будто гостя не было. Если гость продолжал сидеть, – жители чума ложились спать. Утром игнорирование гостя продолжалось: над ним снимали чум и оставляли его сидеть под открытым небом. Сами уезжали. Этим пренебрежением, отказом в элементарном гостеприимстве, наносилась обида большая, чем при поражении в бою» (Прокофьева, 1952, с. 95).

*3. Уходящему или уезжающему гостю (гостям) готовили еду в дороге.*

Говорили так: «*Чаджанд оҕһэр чөлгэн – абсэи ишплел нагур чөлгэн*» – «Уходишь на день – еду бери на 3 дня». В дороге всякое могло случиться, поэтому запас еды давали больше, чем на один день. В фольклорных текстах упоминается также о том, что, кроме еды, уезжающему гостю иногда дарили подарок: «Мужик говорит ему: “Ты что, уже домой собираешься? Сначала подарок получишь от нас”. Подарили ему чёрный сундучок из бересты, и сказали: “Когда домой пойдёшь, и [будешь спать] ложиться, положи это под голову!”. Идье надел лыжи и пошёл домой»<sup>270</sup>.

Все приведённые примеры показывают, что целый ряд селькупских фольклорных текстов несёт в себе мощный соционормативный и педагогический заряд. В традиционной селькупской культуре, для которой характерна немногословность в обыденной жизни (и особая сдержанная молчаливость в процессе передачи опыта) именно сказки были основным хранителем информации о правилах селькупского этикета. В процессе рассказывая их детям, одновременно прививались им знания о том, как «правильно» встречать и провожать гостей, и если «неправильно» себя вести, чем это может закончиться...

### ***Свадьба в селькупском фольклоре***

Этнографические исследования показывают высокую степень русификации свадебной обрядности селькупов даже для периода начала XX в. Сложению такой ситуации, безусловно, спо-

---

<sup>270</sup> Текст 1\_доп. Обь (Зайк.).

собствовали русско-селькупские браки, частота которых нарастала с каждым десятилетием XX в. Тем важнее информация о любых деталях селькупской традиционной обрядности, заключённая в фольклорных текстах.

*Красота девушек и юношей.*

Селькупские сказки не очень богаты эпитетами, характеризующими внешний облик героев. Тем более неожиданными выглядят тексты, где буквально воспевается красота дев: «Эта девушка на [той] земле была самая красивая. У неё глаза были красивые, как небо. У неё щёки такие красивые были, как вечерняя заря. Волосы у неё такие красивые были, как свет луны. Она на лыжах так быстро бегала, что даже ветер задыхался. Она еду хорошо готовила. Дома у неё тоже хорошо [чисто] было» (Вас.)<sup>271</sup>.

Текст с Кети даёт дополнительный акцент для выявления критериев селькупской красоты – ресницы: «В правом ухе у одного из лебедей было серебряное *мулло*<sup>272</sup>, золотое *мулло*. Итя взял *мулло*. Он взял это и посмотрел. Это была дочка маленькой девочки. У неё были бессмертные серебряные ресницы, бессмертные золотые ресницы. Он взял эту девушку и положил её на дно своей длинной сумки» (Кеть)<sup>273</sup>.

По порядку перечисления выстраивается некая иерархия «красоты» по-селькупски (на что обращается внимание): глаза (ресницы особенно!), щёки, волосы, умение готовить еду, содержать порядок в доме. Поскольку других каких-либо описаний женской красоты более в фольклоре селькупов не отмечено, условно можно считать, что эти характеристики являются основными при оценке достоинств будущей невесты.

Красота юношей – это их подвиги. Описаний внешности героя-мужчины в текстах фольклора не выявлено. По характеристикам героя Ити в некоторых текстах можно сделать выводы о его возрасте (он варьируется), росте (он маленький, иногда это подчёркивается) или чертах характера (он сообразительный, ловкий, хитрый – у него достаточно объёмный список разного рода обма-

<sup>271</sup> Текст 6\_БТ (Вас.).

<sup>272</sup> Термин точно не переведён. Возможно, от *мул* – пуговица (СДС, 2005. с. 132).

<sup>273</sup> Текст 4\_доп.

нов, – иногда коварный, грубит старикам (ворует у слепого старика рыбу), дерзит людоеду и т.п.), но о его внешней красоте или её отсутствии судить сложно.

*Девушки сами ищут себе мужей.*

Селькупский фольклор ЮДА демонстрирует факт активной роли девушек при выборе себе жениха. Девушки буквально «заманивают» парней стуком топора в лесу: дрова для очага в лесу заготавливают, как правило, женщины и взрослые дочери, поэтому если юноша слышит стук топора, то он может воспринимать этот звук как зов судьбы. Что и происходит с героем сказки «Золотой бобёр» – младшим стариковым сыном: его заманили в дом «стряпки» волшебного (невидимого) хозяина, накормили, напоили, испытали [силу духа? (если бы герой заснул, то навсегда остался бы в волшебном доме)] и затем ему удалось вместе с братьями и невестами вернуться к родителям. Интересен (помимо прочих нюансов данного текста), соционормативный аспект: «Теперь две невесты сказали: “Мы, заманивши, привели человека, и *отныне пусть так заманивают мужей*”. Две девушки сказали: “Мы, искавши, нашли мужа, *вперёд, если родится девушка, также чтоб сама искала мужа, мы вот нашли*”» (Чая)<sup>274</sup>.

Девушка, оставшаяся без попечения родителей, также могла проявить активность. Героиня заблудилась в лесу, нашла избушку: «Вечером кто-то пришёл. В избу вошёл мужчина. Этот мужчина огонь затопил, котёл повесил, мясо сварил, кушать сел. Ей на полено мясной кусок положил, говорит: “Это съешь”. Она съела. Тут легла спать. Этот мужчина один лег спать. Вечером он опять пришёл. Мясо, сварив, они поели. Он её кусок мяса съел, она его кусок мяса съела – значит, поженились и легли спать (вместе)» (Обь Сонд.). Из данного фрагмента можно сделать вывод, что если заблудившаяся девушка не ушла на другой день и приняла пищу мужчины (обменялись кусками мяса), то это для него определённый знак: она хочет остаться на правах жены («поженились»).

*Сватовство.*

Сватаются в текстах селькупских сказок (как и во многих других фольклорных традициях) в основном к «царским дочерям».

---

<sup>274</sup>Текст 29\_БТ Чая.

У северных селькупов есть несколько сюжетов-мотивов, в основе которых сватовство героя. Все они из собрания Итя-сказок и записаны в среднетазовском локальном ареале:

Таблица 15

Фрагмент Указателя сюжетов с героем Итя

Сюжетная группа_4 Герой сватается к статусному тестю	Шифр	Тексты № TW
Сюжет № 10. Шантаж царя – отца невесты	C-10	
<i>Вариант 1.</i> Ича шантажирует отца невесты убитой бабушкой	C-10 B-1	38
<i>Вариант 2.</i> Ича шантажирует (пугает) отца невесты обглоданным мышами своим телом.	C-10 B-2	39
Сюжет № 11. Сватовство к богатому нецену Кто невесту / отца невесты рассмешит? Ича рассказывает, как его шука укусила за зад.	C-11	40, 41, 42

Во всех этих сюжетах Ича сам совершает сватовство (без чьей-либо помощи). Каждый раз достаточно чётко подчёркивается невысокий социальный статус самого Ичи и высокий статус тестя и, соответственно, невесты. Шансов у Ичи получить такую жену честным путём (без обмана) немного. Ича применяет такой вид обмана как шантаж и навет (ложное обвинение). Он шантажирует отца невесты либо своим скелетом (обглоданным мышами телом; царь думает, что перед ним Лоз (Дух) и соглашается отдать дочь), либо своей убитой бабушкой. В сюжете с бабушкой он сам нечаянно убивает её, сильно горюет, но затем везёт её с собой к царю (на ручной нарте): «К окну свою нарточку туда поставил. Сам в дом вошёл, в дом царя. Царские дочери [посмотрев] на улицу так увидели – Ичина жена в нарте сидит. Царские дочери на улицу выбежали на Ичину жену посмотреть. Смотрят, Ичина жена умерла. Ножом кто-то [её] заколол. В дом войдя, так сказали: «Твоя жена умерла, Ича». Ича рассердился, на улицу выбежал. Смотрит, его жена умерла. В дом прибежал, на царя рассердился: «Твои дочери мою жену убили, ножом закололи. Жену мне дай!»<sup>275</sup>. И царь отдаёт младшую свою дочь Иче<sup>276</sup>.

<sup>275</sup> Текст 38\_TW Таз.

<sup>276</sup> Этот сюжет был записан ещё в XIX в. и опубликован: см. Костров, 1882, с. 33–34.

В Приобье эти «тазовские» сюжеты не отмечены<sup>277</sup>, но в ЦДА и в «контактной зоне» (Обь Ив.) есть иной сюжет о сватовстве героя к царской дочери – сказки «Бык-сын»<sup>278</sup> и «Как рябчик человеком стал»<sup>279</sup>. Фактически это один сюжет (сказки близки друг другу вплоть до деталей), вариативен только первоначальный облик главного героя – он в шкуре быка или в шкуре рябчика. Героя находит старик, приводит (приносит) его в дом. Бык (или Рябчик) предлагает считать себя сыном, затем просит старика посватать за него царскую дочь: «Однажды из бычьего рта голос вышел [бык заговорил]: “Пусть старичок поедет [за меня] царскую дочь сватать, самую старшую дочь”. Где слыхано, чтобы за быка человек замуж выходил. Говорит [бык]: “Поезжай, если она не пойдёт [за меня замуж], я его город со всем вместе в море рогами забодаю [столкну]”. Бык говорит [так]. Ну старик, голову свою повесив, коня запряг, туда отправился» (Парабель).

Старик едет в другую деревню: «...Этот царь спрашивает: “Зачем к нам приехал?” – “Я потому приехал, что мой сын хочет жениться. Хочет взять вашу дочь”. Этот царь не хотел разговаривать, его [старика] всего топором изрубил, в сани положил, коня отпустил» (Обь, Ив.). Однако третье сватовство в данном сюжете завершается успехом.

Таким образом, из контекста следует, что в роли свата выступает названный отец жениха, никаких подарков для невесты или её родителей он не приносит, особых ритуальных фраз не произносит. Котёл как предмет, важный для процедуры сватовства (известный в таком качестве по данным этнографических публикаций), в этих сказках не упоминается.

На Кети и на Оби (Ив.) отмечен ещё один способ получения невесты: она даётся герою как подарок – в чёрном берестяном сундуке или в лукошке (берестяной коробке). В тексте с Кети невесту-

---

<sup>277</sup> Есть сюжет, где только частично задействован мотив убитой бабушки, которую «таскает» за собой в ручной нарточке главный герой – младший (глупый) брат. В этом сюжете нет мотива сватовства к царю, но нечаянно убитая бабушка также приносит герою благополучие: она сваливается из нарточки на голову разбойникам, те в испуге разбегаются и оставляют корчагу с золотом. Текст 32\_БТ Парабель.

<sup>278</sup> Текст 26\_БТ Парабель (Нельм.).

<sup>279</sup> Текст 25\_БТ Обь (Ив.).

лоза (духа) в лукошке получил Итте от волшебного хозяина с указанием не заглядывать раньше времени в лукошко. Но Итте решил: «Давай второе лукошко открою... Открыл – там невеста – *некувай-ниттень*... «Итте, меня отец дал тебе в жены», – девка говорит».<sup>280</sup> Эта невеста и «парнишка», то есть как бы «сынок» Ити, несколько раз по ходу сюжета спасали Итте от смерти, являясь по сути его лозами-хранителями. Во всех подобных вариантах ни герою, ни его отцу сватать невесту не приходилось.

Текст с Оби, записанный в 1888 г., имеет следующий фрагмент с дарением невесты: «Недолго он [Идьё] так сидел, и человеческий голос говорил: “Гость пришёл, с левой стороны стоит сундучок, тот возьми”. Идьё встал, взял сундучок, и вышел с ним на улицу, сел на лыжах пошёл домой»<sup>281</sup>. В другом варианте данного сюжета есть некоторые дополнительные указания, как надо обращаться с сундучком, чтобы получить невесту: «Мужик говорит ему: “Ты что, уже домой собираешься? Сначала подарок получишь от нас”. Подарили ему чёрный сундучок из бересты, и сказали: “Когда домой пойдёшь, и [будешь спать] ложиться, положи это под голову!”. Идьё надел лыжи и пошёл домой»<sup>282</sup>. Невеста оказалась волшебная, от неё исходило сияние, она кормила героя и его гостей необычной едой и обладала иными волшебными знаниями и умениями.

Однако параллельно с невестой, полученной в подарок, в данном сюжете есть мотив сватовства: такую же невесту, как у Иде, захотел себе младший сын Kholgezeit, и он просит Идьё сходить в город и найти-просватать ему такую же волшебную невесту. Они отправляются вдвоём на летающих лыжах. И вдруг: «Раз, сорока прилетела к ним и села на лыжи, и говорит: “Sügrüt-pügrüt! Если идут за девицей, то со стариками надо, а вы оба молоды и меня с собой не взяли”. Эта сорока – был Кана (старший сын Kholgeze)»<sup>283</sup>. Он очень рассержен, что его обошли, не взяли ни в качестве свата, ни как одного из женихов, которому по возрасту и статусу более положено жениться, чем его младшему брату. Далее он всячески мешает женитьбе своего брата.

---

<sup>280</sup> Текст 36\_БТ Кеть (Марк.).

<sup>281</sup> Текст 1\_доп. Обь (Заик.).

<sup>282</sup> Текст 2\_доп. Обь (Ив.).

<sup>283</sup> Текст 2\_доп. Обь (Ив.).

Из этого важного момента можно сделать вывод, что при сватовстве должен был присутствовать «старший» родственник, и что селькупский фольклор подчёркивает, что «по правилам» сначала должен жениться старший брат, и только потом младший может отправиться за своей невестой.

Однако, несмотря на «правило», когда старший родственник (отец) должен искать невесту сыну, богатыри в селькупских богатырских сказаниях обычно сватаются сами (см. фрагмент текста, записанного А. Кастреном в 1846 г.):

В отцовский дом я вошёл,  
Сижу в доме,  
Отец спит, он проснулся, он говорит:  
(20) «Кто пришёл?»  
«Я пришёл,  
Маленький сын.»  
«Почему ты пришел?»  
«Я пришёл спросить,  
(25) мир вокруг ты обошёл, ты жену не нашёл?»  
Отец говорит:  
«Не нашёл,  
Сам ищи!»  
(30) «Отец! Я пойду  
На место «второе дерево»,  
На гору  
За дочкой царя пойду.»  
«Маленький сын! Не плохо,  
Это будет хорошо.»<sup>284</sup>

Во время богатырского сватовства, как и в других фольклорных традициях, происходит богатырское состязание: «Тогда встали сыновья [царя] и пошли к неведомому богатырю. И двое, взяв его за обе руки, начали его поднимать. Но старшие, хоть и двое, не могли поднять богатыря, и, заплакавши, отошли прочь. Наконец подошёл и меньшой сын, и один поднял лежащего»<sup>285</sup>. В данном фрагменте представлен весьма своеобразный вид борьбы: *кто поднимет лежащего*. По этнографическим данным – не фиксиру-

<sup>284</sup> Текст 1\_БТ Среднеобск.

<sup>285</sup> Среднеобск.

ется: никаких свидетельств наличия такого вида борьбы (измерение силы) у селькупов никогда не отмечалось.

Оригинальный текст (букв. перевод) даёт интересный нюанс: богатырь лёг в доме, где проходит пир, за поленницей, и его замечают не сразу:

(75) За печкой поленница

За печкой

Я лег, поленья

На себя положил;

(80) лежу семь дней.

*Свадебный пир.*

Подробное описание свадебного пира редко присутствует в аутентичных селькупских текстах.

В тексте-пересказе селькупского богатырского предания есть эпизод: «Тогда царь вновь устроил пир, посадил пришельца за стол, и велел младшему сыну привести сестру и посадить её рядом с богатырём, чтоб она стала его женой. Свадебный пир продолжался семь дней. Затем богатырь простился, и вместе с невестой возвратился к дереву, на котором оставил своего орла»<sup>286</sup>.

В оригинальном тексте это представлено так:

Отец говорит:

(115) «Маленький сын! Сестру-твою приведи,

Посади её на его сторону.»

Маленький сын в другой

Дом пошёл, там задержался,

Оттуда сюда привёл

(120) рядом со мной

Посадил (её);

Мы начали вино пить;

На седьмой день

Мы встали,..<sup>287</sup>

Никаких особых подробностей пира в данном фрагменте не присутствует: невеста сидит рядом с женихом, пир длится семь дней, из всех яств упомянуто только вино; однако наличие еды подразумевается.

<sup>286</sup> Текст 1\_БТ Среднеобск (пересказ А. Кастрена).

<sup>287</sup> Текст 1\_БТ Среднеобск (пересказ А. Кастрена).



В другом тексте о Сыне Нума в эпилоге есть указание, что он семь островов таскал за то, что на свадьбе своей старшей сестры «раньше всех старших еду со стола схватил» (Газ)<sup>288</sup>.

*Герой приводит невесту в дом.*

В текстах сказок нередко завершающим мотивом выступает эпилог, когда герой возвращается домой к бабушке/матери или тёте, воспитавшей его, и приводит с собой добытую в ходе путешествия невесту. При этом в двух текстах есть упоминание о некоторых обрядовых действиях, совершаемых невестой и матерью жениха (но к сожалению детали либо плохо были записаны К. Доннером, либо пока не переведены с селькупского оригинала):

405. И потом сказал он девушке:

406. «Останься здесь,

407. Я найду один сначала в дом»...

441. Итя сказал Тёте:

442. «Тётя, чтобы ты сказала, если бы я привёз девушку?

443. Тётя сказала...

445. Она взяла стрелу с перьями,

446. Шелк...

447. И Тётя вышла на улицу.

448. Она ввела девушку в дом.<sup>289</sup>

Также есть упоминание о том, что молодая героиня «кланяется» жене старшего брата, вручая ей кусок шёлковой материи (однако остаётся не ясным: подарок вручается в знак примирения и прощения, или в силу вступают новые родственные отношения?):

«Медведица [в дом] вошла. Эта девушка взяла шёлковую материю, поклонилась [медведице], шёлковую материю [ей] отдала, [сказала]: «Прости меня»» (Вас.).<sup>290</sup>

*Мать провожает сына в дальний путь.*

Если ребёнок растёт без отца, именно на женщине лежит обязанность передать ему его имущество, среди которого, как правило, было оружие (лук и стрела), лыжи, а также идолы (домашние духи), играющие роль своеобразного «защитного вооружения ге-

<sup>288</sup> Текст «Кенгерселя» // Легенды и мифы Севера. – Москва, 1985. – С. 136–139.

<sup>289</sup> Текст 4\_доп. Кеть.

<sup>290</sup> Текст 24\_БТ Парабель

роя»: «Вот Ича подрос и однажды говорит бабушке: “Деда моего покойного лук и тамар (стрела) где спрятаны?” Бабушка ответила: “В амбаре”. “А у деда моего лоз-покровитель где-нибудь спрятан?”. “Будто в амбаре что-то такое есть”. Ича в амбар полез, всё дедовское имущество забрал»<sup>291</sup>.

В тексте, записанном К. Доннером на Кети, есть также фрагмент проводов героя: «Тётя вышла из дома, пошла и положила лозов в коробе в нос итиной лодки. Итя весла наконечником бросил кузов с духами на берег»<sup>292</sup>. Он потом сурово поплатился за то, что не взял духов с собой.

Есть эпизод с проводами матерью юного героя и в одной из богатырских песен Кастрена:

Женщина плачет,  
Женщина поднялась,  
Взяла из люльки одежду-платье,  
Принесла мне, одела меня,  
(35) повязала меня мечом,  
Дала лук и стрелу<sup>293</sup>.

Возможно, здесь отражены какие-то обрядовые действия.

Смерть и похороны

В созданном фольклорном корпусе текстов всего 6 фрагментов с упоминанием похорон (как процесса) или каких-либо видов (элементов) захоронений (задавались термины: могильный холм, погребение, яма могильная и т. п.).

Кеть: просто похоронили (без указания деталей): «Потом они переночевали. Утром встали, похоронили Пюнегуссеву Старуху-мать. Потом начали жить».<sup>294</sup>

Таз: грунтовые захоронения: «А старуху – люди царя яму сделали и старуху похоронили»<sup>295</sup>. Более детально представлены похороны (хоть и мнимые) в другом тазовском тексте: «А старуха так сказала: “Ича, я, забывши, съела твоего карася”. Ича сразу упал, умер. После этого старуха куда денется? Ичу стала хоронить.

---

<sup>291</sup> Текст 27\_TW Турухан.

<sup>292</sup> Текст 4\_доп. Кеть.

<sup>293</sup> Текст 3\_БТ Среднеобск.

<sup>294</sup> Текст 4\_доп.

<sup>295</sup> Текст 38\_TW Таз.

В ветку [= челнок] из коры погрузила, на ту сторону на вершину яра перевезла. Ичу за шею веревкой привязала, на берег тащит. Ичу похоронила. Назад переехала. Вечером сидит, [все] тихо... Дверь откинута на нюк. Сидя так кричит: “На той стороне медведь спустился свежие кости съесть” [бабушка пошутила]. Ича [через] землю вверх прошёл насквозь. “Где [он] есть? Где [он] есть?” – так кричит»<sup>296</sup>. Можно сделать вывод из данного фрагмента, что речь идёт именно о грунтовом погребении.

Турухан: курганный способ погребения: «Идёт [Ича] куда глаза глядят. В самую середину чащи леса зашёл. Там погребальный холм возвышается, а из него наружу огонь и дым струятся. Подошёл [Ича] и слушает. Там два голоса, слышно, говорят, людей из княжеского города как им погубить договариваются. Вспомнил Ича, что могильный холм этот старшим дочкам князь после их смерти сделал»<sup>297</sup>.

Также о рукотворных курганах, созданных после битвы богатыря с воинами, пришедшими забрать у него жену, есть упоминание в тексте из Васюгана: «Он [богатырь]упал, он умер. Земля провалилась. Богатырь туда вниз упал. На этом месте озеро появилось. Эти люди [деревенские мужики] всех мёртвых людей в кучу собрали, вместе похоронили. Там сосны, березняки выросли»<sup>298</sup>.

Конечно, нельзя не отметить фактически описание кремации, которую совершает герой Итя с телом своего противника Пюнегуссе – эпилог с сожжением тела Пюнегуссе есть в 9 Итя-текстах: «Чтобы предупредить для него всякую возможность вновь ожить, как это уже раньше случалось, необходимо было совершенно уничтожить его тело. Поэтому Итте срубил несколько больших деревьев, сделал из них костёр, развёл костёр и бросил на него тело великана, который вскоре сгорел и превратился в пепел, но в тлеющих углях челюсти Пюнегуссе ещё двигались, скрипя друг о друга, и был слышен голос, вскричавший: “Вы убили и сожгли меня, но все же буду продолжать мучить людей: каждое лето ветер будет развеивать мой пепел, и пылинки будут летать кругом людей и сосать их кровь”»<sup>299</sup>.

---

<sup>296</sup> Текст 31\_TW Таз

<sup>297</sup> Текст 27\_TW Турухан (Фарк.)

<sup>298</sup> Текст 5\_БТ Васюган

<sup>299</sup> Текст 60\_TW Доннер

*Социальная стратиграфия.*

Любой социум выстроен по принципу пирамиды: даже в небольшом человеческом коллективе всегда присутствует социальная иерархия. Отношения управления / подчинения нередко составляют коллизию многих фольклорных и других художественных произведений в разных этнических традициях. Логично предположить, что фольклор селькупов также должен отражать (пусть и в упрощенной форме) данный вид отношений, и в целом – социальную дифференциацию общества. Эта дифференциация присутствует в некоторых текстах как оппозиция главного героя и «царя».

*Царь*

На всю подборку селькупского фольклора, представленного в данном исследовании, в 115 русских текстах-переводах к селькупским фольклорным текстам-оригиналам слово «царь» (и его словоформы) использовано 264 раза. Этот фольклорный персонаж появляется в 15 текстах<sup>300</sup>. При этом на селькупском языке всегда задействован свой термин – *qōn*, *qok* или *āmtiŕ' qok*, *амдиџок*.

В разных локальных группах этот термин применяют к разным по значимости существам: на Кети – к Духам: *Кон* – хозяин пещеры; *амдиџован пари* – хозяин мыса (вершины) (он же Мас-су – Семи саженей).

У северных селькупов в двух текстах (Таз, Баиха) присутствует некое существо – «небесный царь» *Qon mā tā ka* – кон Мытыка / Мотока, с которым борется Ича. Убив этого «небесного царя» (*Norqil qok qānniti*), Ича и его братья какое-то время «живут его мясом».

И только в пяти северных текстах (ТW № 38, 39, 56<sup>301</sup> (Таз) и 57, 58 (Турухан)) царь – это некий правитель, главный человек среди людей.

В текстах ТW № 38, 39 *qōn* или *āmtiŕ' qok* живёт в «городе» и имеет дочь, к которой сватается Ича. Поскольку Ича не может

<sup>300</sup> Царь: ТW: Тексты 36, 50 (Кеть), 38, 39, 48 (Таз), 49 (Баиха), 56 (Янов Стан), 57, 58 (Турухан). ТБ: Тексты 1 (Среднеобск.), 24, 26, 30, 33 (Парабель), 25 (Обь, Ив.). Текст 3 доп. Кеть.

<sup>301</sup> В тексте № 56 вместо термина «царь» в русском переводе используется слово «князь».

честным путём получить у царя его дочь, то он запугивает его, и в итоге добивается своей цели – царь отдаёт ему дочь.

В текстах TW № 40, 41, 42 (Газ) вместо царя, чью дочку старается получить Ича, выступает «ненец-старик» – *qäl-ira*, как образ некоего «богача». В текстах 40 и 42 ненец имеет собственное имя – *Тыршако-ира*. В текстах с богатым ненцем, несмотря на схожесть коллизии с предыдущими текстам, где бедный герой сватается к богатому тестю, в качестве решения проблемы выступает не обман, а выполнение условия отца невесты: рассмешить его самого / или его дочь. Ича с успехом выполняет это условие: рассказывает, как по пути его укусила щука за зад. Ненец так смеялся, что «на спину упал [от хохота], свой чум чуть не наружу прошёл насквозь [= чуть не пропорол стену своего чума]». В итоге именно Иче он отдаёт свою дочь.

Невысокий относительно царя (или богатого ненца) социальный статус героя подчёркивается нюансами: у Ичи маленькая лодочка (веточка) из коры, его бабушка сомневается, что Иче удастся просватать богатую невесту, он в чуме садится с краю после всех и т. п.

Сюжет текстов 56, 57, 58 – отличается от предыдущих: Ича хитростью противостоит жадному правителю и его людям. Герой вызывающе обманывает их с помощью своей бабушки (всучив людям царя нож, якобы убивающий и оживляющий людей). Этим ножом царь и его люди «все себя изрезали», но не смогли потом оживить.

В данных текстах царь имеет имя – *Корсэ-ира* или *Ѓолсаҕ ира* – *Кольцак Ира*. Подчёркивается его богатство: у него есть коровы (а его люди названы «богатыми оленщиками»), также подчёркивается его «жадность»: он всё время высматривает, не идёт ли чёрный дым у кого-либо из очага (если идёт, значит, варят большую еду, надо сходить проверить, отобрать) и т. п. Так, в записи из Янова Стана говорится: «Корсэ-старик был любопытный, жадный. Он часто посылал своих работников посмотреть, что его люди добыли, много ли ценных шкурок, много ли диких оленей добыли, не утаили ли что от князя своего»<sup>302</sup>. В туруханском тексте Кольсако ира также посылает своих слуг смотреть, что делает Ичакечика.

<sup>302</sup> Текст 56\_TW Янов Стан.

Интересно отметить, что в текстах, записанных на Оби (Ив., Зайк.) в 1888 г., правителя города называют похожим именем: Кольгоце, Кольгоссе<sup>303</sup>, Кольгей (в записи К. Папаи: Kolgheze, а также Khonde-χont)<sup>304</sup>.

У правителя есть сын – Kolghezej-it (ī, ij – сын; ). Упоминается также, что у Kholgej-it-а есть старший брат – Кана (с эпитетом «дикий»). В другом тексте говорится, что Кана – человек Колгецеита (Kolghezejit-а – сына Кольгоссе); но ни в одном тексте не сказано, что у Kolgheze было два сына: Kholgezej-ī и Кана<sup>305</sup>.

Также интересной является подробность: в тексте 1888 г. Кана «...когда увидел дым над домом Идье, говорит: “Густой дым поднимается, они наверно кушают что-то хорошенькое, посмотрю-ка”»<sup>306</sup>.

Несмотря на схожесть многих важных деталей, сюжетный разворот в обских текстах 1888 г. и в текстах № 56, 57, 58, записанных на Турухане, разный: набор сюжетообразующих мотивов в них не совпадает.

Иной мотивный ряд имеют также два текста (БТ\_№ 25, 26), записанные на Парабели<sup>307</sup> и на Оби (Ив.). В них Бык-сын / Рябчик-сын направляет своего отца к царю-правителю высватать для него невесту. У царя три дочери, и только младшая соглашается выйти за героя замуж.

---

<sup>303</sup> Текст 45\_TW – Идя, Кана, Кольгоссе гонят лося: *Пѣь, Иде, Кāна, Ылгоссā* (Обь, Ив.).

<sup>304</sup> В русском переводе этих двух текстов использованы собственные имена для номинации правителя города, и термин «царь» в этих текстах не задействован.

<sup>305</sup> Тексты № 1, 2\_доп. Обь (Ив. Зайк.).

<sup>306</sup> Текст 1\_доп.

<sup>307</sup> Текст 30\_БТ – «Про Чёрного царя и трёх его внуков», также записанный на Парабели, исключён из анализа, как «русский» по сюжету (рассказанный по-селькупски). Имена внуков: Степан-царевич, Алексей-царевич и Иван-царевич. Детали «царской жизни» (дом из 12 комнат, в последнюю – заходить нельзя; табуны коней и т.п.), а также сюжетные коллизии, аналогичные некоторым сказкам, не типичным для сибирского фольклора, предполагают, что данный текст необходимо исследовать особо.

Текст 33\_БТ – «Два брата»: Царь умер, его жена осталась с сыном. Из-за козней матери сын прогоняет свою якобы неверную жену с двумя сыновьями. Детей впоследствии спасает лвица(?). Данный текст также требует отдельного подхода.

**Город царя** – *āmtiŕ qōt qētti* (Таз), *Ḑolśaḑ iral ʒətti* (Турухан),

Kōlget-kvač, Khonde-χont-kvač (Обь, Ив.)

Одной из важнейших характеристик царя является наличие у него своего города: «*Mannimpati ā mtii' qōt qē tti ata* – Смотрит [Ича], царский город виден»<sup>308</sup>. Название город имеет по имени правителя или просто *ā mtii' qōt qē tti* – «царя город».

Как правило, город находится на берегу (в тексте из Ив. – на Оби), по «ту сторону реки» относительно места обитания героя: «По ту сторону реки был город Kōlget-kvač, там много народу жило»<sup>309</sup>. Идье добирается весь день до этого города на летающих лыжах: «Одним утром Идье встал, ещё еле рассветало, и он говорит своим лыжам: “Есть город, Khonde-χont-kvač, туда меня везите”. Сел на лыжах, взял в руки \*\*\*. Лыжи поднялись, полетели уже близко к небу, и под вечер уже прибыл [он] в Khonde-χont-kvač. Там он определился и на землю спустился»<sup>310</sup>.

В туруханских текстах TW № 56, 57, 58 город имеет черты русского административного центра начала XX в. с наличием чиновников, слуг, солдат, тюрьмы: «Рядом город царский *Колцак Ира*. Ичакчица сидит [дома]. Кушать, продуктов нет... Он наворовался в городе (корову убил). Чиновник в городе: Что так крепко у него... из печки такой дым идёт? Слугу отправил. Слуга... солдат с винтовкой, узнать, что за воровство?»<sup>311</sup>. «Город Колсако ира недалеко был... коровы Колсако ира всегда терялись... Он думает, что Ичакчица ворует. Послал к нему слуг двоих смотреть, что делает Ичакчица. Он (Ичак) знает, придут с ружьём, его поймут (арестуют), посадят в тюрьму»<sup>312</sup>.

Однако есть текст, также записанный на Турухане, где город выглядит как большое стойбище: «Ичин чум на краю княжеского города стоял... Вдруг такое несчастье случилось: каждую ночь из княжеского города пять–шесть чумов пустеет, люди из них исчезают...»<sup>313</sup>.

<sup>308</sup> Текст 39\_TW Таз

<sup>309</sup> Текст 1\_доп. Обь (Заик).

<sup>310</sup> Текст 1\_доп. Обь (Заик).

<sup>311</sup> Текст 57\_TW Турух. Фарково.

<sup>312</sup> Текст 58\_TW Турух.

<sup>313</sup> Текст 27\_TW Турухан.

Живёт царь, как правило, в доме. «Ича поднялся, на берег вышел в царский город. К окну свою нарточку туда поставил. В дом царя вошёл, в дверях встал»<sup>314</sup>.

В текстах богатырских песен А. Кастрена (1846) акцентируется «крыша города»:

Стрела в город (на крышу) полетела,  
Разбилась,  
(Крышу) разбила<sup>315</sup>;

Кроме того, в этих песнях есть упоминание о народе, населяющем город и встречающем прибытие своего правителя, что в других текстах отсутствует:

(290) Мы снова  
На трёх птиц  
Сели, взлетели,  
Опять семь дней  
(295) мой собственный город  
Мы достигли,  
Мой народ город  
Украшил  
В дом входя,  
(300) приготовил мой народ выпивки  
Мы сели, выпивая,  
Сидели семь дней

В текстах К. Папаи, записанных в 1888 г., есть фрагмент разрушения города (делают это Кана и два человека с необычными способностями): «Внезапно в полночь огонь везде разлетелся, и там стоял Кана, держит \*\*\*? в руках, а два мужика его держат. Через дверь все прямо вышли на улицу, перешли через Обь, и там шум, крик раздался. Потом затихли. Утром, когда встали, видят, что город Kolgei уже не стоит, полностью сгорел. Только у Кана, у кого был карамо, исходил дым».

Во втором тексте (Ив.) эпизод разрушения города выглядит следующим образом: «Пошли они в город Колгезеита, и там звучал такой крик, будто собаки лают. Утром жена говорит Идьё: “Пойди ты в город Колгезеита и посмотри, что за шум был там”. Идьё схо-

<sup>314</sup>Текст 38\_TW Таз.

<sup>315</sup>Текст 1\_БТ Среднеобск.



дил в город Колгезеита и видит, что там нет домов, нет там ничего. Люди убитые, кинутые под яр, дома сожжённые. Только над карамо Каны видно было, что дым поднимается»<sup>316</sup>.

Как неким волшебством этот город разрушили, так необычным способом его восстановили: «Вечер был, когда домой дошли, и поспали у Идье. Утром, когда проснулись, видят, что Kolgei-kvač так там стоит, как до тех пор». В другом варианте: «Тогда Идье сказал двоим мужикам: “Город Kolgkheze-it—a сделайте таким, каким он был”. Они двое говорили: “Только не убивай нас, мы построим его лучше, чем он раньше был”».

Важно отметить, что некоторые тексты, где есть город и царь, завершаются эпилогом с «воцарением» Ичи: «Идье стал князем; они стали ему налоги платить: платили сободем, горностаем». В туруханских текстах: «Выбрали селькупы над собой Ичу старшим. И жить хорошо стали. На этом и конец»<sup>317</sup>.

*Богатыри и богатырские битвы.*

В русских переводах селькупских сказок слово «богатырь» использовано 119 раз, но в основном все словоупотребления приходятся на 1–3 песни, записанные в 1846 г. А. Кастреном. Помимо этих текстов, данный термин использован ещё только в 4 текстах (Кеть, Васюган)<sup>318</sup>. При этом, нет ни одного словоупотребления «Богатырь» из текстов СДА.

Именно в богатырских песнях из записей Кастрена есть также описания богатырского оружия и богатырских сражений. Наиболее объёмный и репрезентативный пример из текста № 3:

Лук, стрелу, меч  
Засунула она в люльку

Лук висит.  
(45) Одежду взяв,  
Я оделся,  
Опясался мечом,  
Лук я взял,

<sup>316</sup> Текст 1\_доп. Обь.

<sup>317</sup> Текст 56\_TW.

<sup>318</sup> Богатырь: Текст 60\_TW; Тексты 1, 3\_БТ Среднеобск., 5, 6, 41\_БТ Васюган.

Мечом махнул,  
Героя напололам  
Перерубил,

Мечом махать-рубить  
Я начал,  
Лука тетива  
Звенит,

Мечом я рубанул  
(260) две половины,  
Весь развалился он.

Я мечом рублю,  
Голова прочь летит;  
(135 ) снова троих я вижу,  
Они рубят, убивают.<sup>319</sup>

В васюганском тексте, когда коварная жена не предупреждает богатыря об опасности – приходе «деревенских мужиков» – воинов её первого мужа, тот сражается таганом, то есть просто палкой<sup>320</sup> (селькупский таган – это палка с зарубками, воткнутая под углом, на которой висит котёл над очагом). При этом мужики стреляют в богатыря «железными стрелами».

В СДА, хоть и нет обозначения героя как богатыря или воина, но есть несколько описаний битв: «Люди рассердились [на Йомпу]: “Старуху не ты ли в огонь столкнул?”. Йомпу луками стрелять стали. Йомпа сидит. Вдруг впредь рассердился, вскочил, под гору побежал, лук свой схватил, на гору повернулся, людей стрелять стал, людей перестреляв, целиком в воду побросал с чумами их (и со всем имуществом)».<sup>321</sup>

Другое описание настоящей битвы есть ещё в двух текстах из СДА: № 48 (Таз), 29 (Баиха) – это битвы с небесным царём Коном Мытыка: «Ича выскочив, рубанув, сломал. Царя (Кона) Мытыку

---

<sup>319</sup> Текст 3\_БТ Среднеобск.

<sup>320</sup> Текст 5\_БТ Васюган.

<sup>321</sup> Текст 37\_TW.

убил-он. Потом наружу вышли они-многие. Черный железный гроб сделали-они-многие. В черный железный гроб залезли-они-многие. Бог, гремя, наружу выбрался. Потом Ичи чёрный железный гроб бросил (? выстрелил). Чёрный железный гроб его будто мохом оброс. Потом небесный (на небе находящийся) царь вылез. Выстрелил. Ичи черный железный гроб выстрелил. Только железо громыгнуло»<sup>322</sup>.

Можно предположить, что чёрный железный гроб – это фольклорный образ военного самолета (?). Но это только предположение. Помимо данного *фольклорного супероружия* в этих текстах ещё есть «стреляющее облако» и отказ, «стреляющий огнём»: «Вот лето настает (букв. Бог летовать начинает). Железный гроб давайте сделаем (мы-многие). Сделал. Живут (они-многие). Слышит (? слышат). Гром гремит (букв. Бога голос слышен / слышится). Облако, гремя, взошло (появилось на небе). Взошло, вниз погрузилось (опустилось к земле). Сверху вниз выстрелил (? -о). Облако выкатилось, земле навстречу взошло, вниз погрузилось. Стрелять стал, облако упало с неба. Наружу выскочили (они-многие). Зарубили (они-многие). Убили (они-многие). Небесного царя (букв. находящегося на небе царя) убили (они-многие). Мясом его живут (они-многие)»<sup>323</sup>.

Отказ, стреляющий огнём: «Отказа твоего черенок сгорел (букв. огонь съел). Стрелять начал. Упало с неба. Рубить стали (они-многие), а отказа голова отломилась»<sup>324</sup>.

Характерная черта описания битв (сражений): они несколько раз повторяются в рамках одного сюжета: в текстах 48 и 49(TW) – до 5–6 раз в каждом; в тексте 3 (БТ) (богатырской «песне») – также упомянуто минимум о пяти сражениях (с одними и теми же противниками).

Во всех остальных случаях противостояния героев селькупского фольклора не выглядят как военные сражения или боевые столкновения.

---

<sup>322</sup> Текст 49\_TW Баиха.

<sup>323</sup> Текст 48\_TW Таз.

<sup>324</sup> Текст 48\_TW Таз.

**Мировоззренческие элементы** селькупской мифологической картины мира выявлялись и анализировались автором в рамках работы над энциклопедией «Мифология селькупов» (2004). Для данного издания автором были подготовлены на фольклорном материале селькупов ЮДА и ЦДА следующие аналитические статьи: Космогонические мифы, Мифы об устройении мира, Структура мироздания; кроме того, был написан целый ряд словарных статей (243 ед.).

Дополнение к селькупской мировоззренческой картине по корпусу текстов, составленному для данного исследования, см. Приложение В (раздел Мифология).

\*\*\*

Таким образом, подводя итоги, можно сделать следующие выводы:

*О возможностях корпусного подхода:* данный подход к фольклорному материалу позволяет выявлять сразу большой и детально дифференцированный набор этнографических аспектов, давать моментальный статистический ряд: количество словоупотреблений, количество текстов, имеющих анализируемые этнографические детали и т. п. Всё это позволяет делать обоснованные выводы относительно того, единичным или типичным является тот или иной объект или нюанс. Кроме того, это даёт возможность более детально дифференцировать материал по локальным ареалам и хронологическим периодам (отделять сведения текстов XIX и XX вв.).

*Выводы относительно выявленных элементов этнографической культуры:* сумма выявленных этнографических элементов (маркёров) позволила буквально написать своеобразный этнографический очерк, характеризующий этнографическую культуру героев селькупских фольклорных произведений. Нельзя однозначно экстраполировать эту культуру на культуру селькупского этноса: совпадения не могут быть абсолютными и неопровержимыми. Следует помнить, что выявляемое «культурное полотно» – это культура фольклорных текстов, но не культура самих селькупов. Хотя она, безусловно, является производной от реальной этнографической культуры селькупов, и, тем самым, позволяет делать некоторые выводы относительно реальной этнографии.

В целом выводы относительно хозяйственных занятий селькупов (охота, рыболовство, редкие упоминания об оленеводстве) можно было бы назвать ожидаемыми, однако, тем не менее, их надо было получить, чтобы верифицированно ответить на вопрос, нередко задаваемый исследователями: так кто селькупы в своих сказках (оленеводы, охотники или рыболовы)? Ответ на этот вопрос не является реконструкцией, а, скорее, констатацией факта: селькупы в своих сказках предстают охотниками и рыболовами.

Тот момент, что активная охота преобладает над пассивной в фольклорных текстах объясняется в большей степени задачей обеспечить фабулу фольклорного произведения (сюжет нуждается в активном герое), чем реалиями этнографического быта.

При этом следует отметить, что фольклорные тексты дают некий архаизированный облик культуры. Однако эта архаика не глубокая – с «шагом назад» на 1–2 столетия или половину столетия: сказки записывались в основном в середине XX в., но в них практически нет реалий советского быта, и только в туруханских текстах отмечены реалии города конца XIX – начала XX вв.

Если каких-либо элементов культуры нет в фольклорных текстах или они слабо в них представлены (например, редки сведения об одежде), то это значит только одно: для фольклорной традиции селькупов описывать детали одежды героев было не типичным. Зато в селькупских сказках есть обязательные упоминания (практических в каждом тексте) о хозяйственных занятиях героев (в основном упомянута охота (белкование и охота на водоплавающую дичь) и рыболовство (сетью)). Есть упоминания о таком хозяйственном занятии как сбор дров для топки очага. Об оленеводстве в текстах упоминаний практически нет (кроме текста № 35\_TW; никакие иные тексты следов домашнего оленеводства не несут). Можно сказать, что селькупы (в том числе и северные) не формировались как оленеводы. В целом олени являются редкой деталью в селькупских фольклорных текстах: только в тазовской группе (в 2-х текстах) есть упоминания об охоте на диких оленей.

Описания социальной жизни в фольклоре присутствует избирательно: нередко развернутые описания гостевого этикета, а также упоминания о проводках героя (сына, внука) в дальнюю дорогу

или о деталях свадебного обряда (мотив свадьбы героев присутствует в некоторых эпилогах).

*Выводы относительно этнической истории селькупов.* Нет данных для обоснованного вывода о том, что собранные тексты характеризуют «осколки» (компоненты) разных этносов, вошедших в состав селькупов. При этом, нельзя сказать, что иноэтничные тексты (или иноэтничные влияния на сюжеты?) не заметны совсем: Текст 30\_БТ вполне чётко идентифицируется как русская сказка (возможно, имеющая контаминацию с неким селькупским сюжетом); Текст 35\_TW, возможно, ненецкая сказка (Ича там передвигается на ездовой нарте по тундре), Текст 6\_БТ – хантыйская. При этом, учитывая, что фольклорная традиция вольна впитывать в себя фольклорные мотивы и образы из любой этнической традиции, обогащая тем самым селькупский фольклор, однозначно определить сюжет (текст) как заимствованный, не представляется возможным (если только сам сказитель не оценит сказку как сказку другого народа, как это указано в зачине сказки № 6\_БТ: «Мой муж был хант. Он рассказал мне на хантыйском языке эту сказку»).

В свете поиска внутриэтнических связей между отдельными локальными группами по данным деталей контекста фольклорных произведений селькупов следует отметить, прежде всего, как близки по контекстным нюансам сюжеты с наличием «города», рядом с которым живёт герой, из таких далеких друг от друга локусов как Турухан и Обь (Иванкино, Зайкино).

### **3.3. Селькупский фольклорный материал и его корреляция с этнической историей селькупов**

В ходе исследования вопроса распространения фольклорных сюжетов и мотивов в ареале расселения групп селькупов автором был применен метод, который можно охарактеризовать как «ареальный метод»: маркёры сюжетов (прежде всего, номера Итя-сюжетов) были нанесены на географическую карту. Первоначально маркёры выглядели в виде знаков-пиктограмм (каждой сказке с характерным сюжетом был присвоен свой знак); впоследствии знаки были заменены буквенно-цифровой маркировкой С-1, С-2 и т. д. (см. Приложение Б, 4).

Впервые эта идея – разместить маркёры сказок на карте – была осуществлена автором в 2004 г. при подготовке к выступлению на конференции в г. Сегеде (как иллюстративный материал к докладу); впоследствии карта с нанесёнными на неё знаками – маркёрами сюжетов – была опубликована в статье «“Эпос об Итте” у южных селькупов» (2005); переопубликована в статье «Фольклорные тексты с героем Итя в собрании А. И. Кузьминой» (2013). В дальнейшем идея совершенствовалась, и на данный момент имеет вид таблицы (см. Табл. 16) с перечнем отмаркированных сюжетов и указанием ареалов расселения селькупов; а также вид карты (в двух вариантах: 1) с маркировкой сказок знаками; 2) с буквенно-цифровой маркировкой (см. Приложение А «Карты» (3, 4)).

*Таблица 16*

Распределение сюжетов Итя-текстов  
по диалектно-локальным ареалам селькупов

Северный диалектный ареал			
Сюжетный состав <i>среднетазовского</i> локального ареала			
Сюжетная группа	Номер сюжета		текст №
СГ_1	С-1, В-1	«Ича попадает в ловушку Людоеда, затем варит его дочерей». такой же сюжет был записан на верхнетазовском говоре в пос. Толька	1, 2, 3, 4 (+ три неопубл.) <sup>325</sup>
СГ_1	С-4	«Невеста без ушей»	35
СГ_2	С-7	«Бабушка съела карася (Бабушка шутит: Ича, вставай, медведь идёт!)»	30, 31 (+1 неопубл.)
СГ_4	С-10	«Шантаж будущего тестя»	38, 39
СГ_4	С-11	«Сватовство к богатому ненцу»	40, 41, 42
СГ_5	С-13	«Чей запор?» / «Чья земля?»	29
СГ_6	С-18	«Человек в семье Великанов»	55
СГ_7	С-19, В-2	«Герой борется с Лозами из проруби»	54
СГ_7	С-20	«Борьба Ичи с Кон Мытыка»	48

<sup>325</sup> Атрибутивную информацию о неопубликованных текстах см. в СУ в графе «Неопубликованные» – Прил. Б, 4.

Сюжетный состав <i>баишенского</i> локального ареала			
Район <i>туруханского</i> говора			
Сюжетная группа	Номер сюжета		текст №
СГ_1	С-1, В-3	«Ича попадает в ловушку-расщелину; догоняет Лоз-ира в шкуре ястреба-мышелова»	13, 37
СГ_2	С-6	«Бабушка – даритель волшебных предметов»	27(1), 28
СГ_7	С-19, В-3	«Ича борется с необычным противником (с Йеретями)»	27(2)
СГ_5	С-12	«Ича наказывает за жадность»	56, 57, 58
Район <i>баишенского</i> говора баишенского диалекта (сказитель Ганя Мантаков)			
Сюжетная группа	Номер сюжета		текст №
СГ_1	С-2 В-2	«Мальчик попадает в живот людоеда» («Один дома»)	17
СГ_7	С-20	«Борьба Ичи с Кон Мытыка»	49
Южный диалектный ареал			
Сюжетный состав <i>кетского</i> локального ареала			
Район <i>верхне-/среднекетского</i> говора			
Сюжетная группа	Номер сюжета		текст №
СГ_1:	С-1, В-2	«Ича (не слушает бабушкиного предупреждения) попадает в ловушку Людоеда, затем варит в котле его дочерей»	5, 6, 11
СГ_1	С-1, В-3	Итя добывает для Людоеда двух лебедей с пепельным горлом, из уха одного лебедя достает невесту с серебряными ресницами. *в данном тексте есть мотивы-эпизоды с бабушкиным предупреждением об опасности (косоглазые караси-утки), с ловушкой-дразнилкой и эпизод с попаданием рук Ити в расщелину.	ДоАл: 5
	С-2, В-1	«Итя попадает в живот Людоеда, но с помощью ножа выходит наружу»	15
	С-2, В-2	«Мальчик попадает в живот людоеда («Один дома»)	21



*Этническая история и фольклор селькупов: проблема корреляции данных*

	С-3, В-2	«Итя заставляет Людоеда снять его железную шубу, народ Ити убивает Людоеда»	60 (фрагм. 3)
СГ_3	С-9	«Итя с женой борется с Людоедом и сестрой Ити»	36
СГ_5:	С-12, В-2	«Старик наказывает за жадность»	59
СГ_6:	С-14	«Итя в гостях у Старика-Массу, который дал ему творящую шерсть»	50, 51
	С-16	«Итя и семейство Лесного духа»	60 (фрагм. 1)
	С-17	«Итя помогает Птице и Рыбе»	60 (фрагм. 2)
СГ_7:	С-19, В-1	«Итя добывает огромную Рыбу-Мать»	52, 53
СГ_8:	С-21	«Итя со спутниками гонит лося на небо»	46
Район <i>нижне-кетского</i> говора – 0 ед.			
Район <i>верхнеобского (сондоровского)</i> говора			
Сюжетная группа	Номер сюжета		текст №
СГ_1	С-1, В-2	«Ича (не слушает бабушкиного предупреждения) попадает в ловушку Людоеда, затем варит в котле его дочерей»	8
Сюжетный состав <i>чаинского</i> локального ареала			
Сюжетная группа	Номер сюжета		текст №
СГ_1:	С-2, В-1	«Итя попадает в живот Людоеда, но с помощью ножа выходит наружу»	14
СГ_6:	С-15, В-1	«Итя в гостях у Бога, просит отменить голод у татар»	32
Сюжетный состав <i>среднеобского (иванкинского)</i> локального ареала			
Сюжетная группа	Номер сюжета		текст №
СГ_1:	С-1, В-2	«Ича (не слушает бабушкиного предупреждения) попадает в ловушку Людоеда, затем варит его дочерей»	9,10
	С-1, В-4	«Итя поймал Пёнеге в клейкую ловушку»	44

	С-2, В-2	«Мальчик попадает в живот людоеда («Один дома»)	18, 19, 20, 22
	С-3, В-1	«Итя заставляет Людоеда снять его железную шубу, народ Ити убивает Людоеда»	23, 61
СГ_2:	С-5	«Бабушка учит Итю быть храбрым»	25
СГ_3:	С-8	«Итя находит невесту у людоеда; совместный побег»	34
СГ_6:	С-15, В-2	«Итя в гостях у Бога, просит отменить холод»	33
СГ_8:	С-21	«Итя со спутниками – Кана и Кольгосе – гонит лося»	45
	С-22	«Итя, Кана и Кольгосе»	Папай: 1, 2
Центральный диалектный ареал			
Сюжетный состав <i>тымского</i> локального ареала			
Сюжетная группа	Номер сюжета		текст №
СГ_1:	С-1, В-2	«Итя попадает в ловушку людоеда, потом убивает Людоеда (и его жену)»	7; До-Ал:2.2 Ураев1 (неопубл.)
	С-2, В-1	«Итя попадает в живот Людоеда и с помощью ножа выходит наружу»	ДоАл:1
	С-1, В-4	«Итя приклеивает Пёнеге к лодке»	47
СГ_2:	С-5	«Бабушка учит Итю быть храбрым»	26
	С-7	«Бабушка в шутку пугает Итю: «Медведь идёт!»»	ДоАл2,3,4
СГ_8:	С-21	«Итя гонит лося со спутниками»	47
Сюжетный состав <i>васюганского</i> локального ареала			
Сюжетная группа	Номер сюжета		текст №
СГ_1:	С-1, В-4	«Итя приклеивает Пёнеге к лодке»	43
	С-2, В-1	«Итя попадает в живот людоеда»	16
СГ_2:	С-5	«Бабушка учит Итю быть храбрым»	24

Сюжетный состав <i>нарымского</i> локального ареала			
Район <i>ласкинского</i> говора			
Сюжетная группа	Номер сюжета		текст №
СГ_1:	С-1, В-2-Г	Мотив-сюжет «Идзя приклеивается к липкой ловушке»	12
Район <i>парабельского</i> говора 0 ед.			

В результате проведённого анализа собранных текстов и выявленных Итя-сюжетов по различным диалектно-локальным зонам расселения селькупов была выявлена картина значительной локальной раздробленности фольклорного наследия селькупов (причём, выявляется не просто «северный», «центральный» и «южный» фольклорные ареалы, а ещё более детальная картина), и при этом достаточно отчётливо обрисовывается замкнутость выявляемых ареалов фольклорных фондов (см. Табл. 16).

Северный фонд состоит из двух объёмных, разнообразных по сюжетному составу и при этом фактически автономных фондов сюжетов: среднетазовского и туруханского. Вероятно, был и третий фонд – баишенский, к которому из выявленных на сегодняшний день текстов отнесены только два сюжета, рассказанные в 1941 г. информантом Ганей Мантаковым. Одним из этих двух сюжетов баишенский фонд «соприкасается» со среднетазовским (это сюжет про Ичу, воюющего с небесным царём Кон Мытыкой), а вторым – с южным ареалом (с группой текстов о ребёнке (маленьком Иче), оставленном родителями одним дома).

Туруханский сюжетный фонд имеет также единичные «соприкосновения» с югом (с верхнекетским ареалом), прежде всего, сюжетом о том, как Ича наказывает за жадность (сюжет о ноже, оживляющем убитого; о поиске «товара» на дне моря/в огне); и со среднетазовским ареалом – единственным сюжетом о споре Ичи и Лоза «Чей запор?» / «Чья земля?» (бабушка (вместо Бога) с дерева кричит – «Ичин запор» / «Ичина земля»).



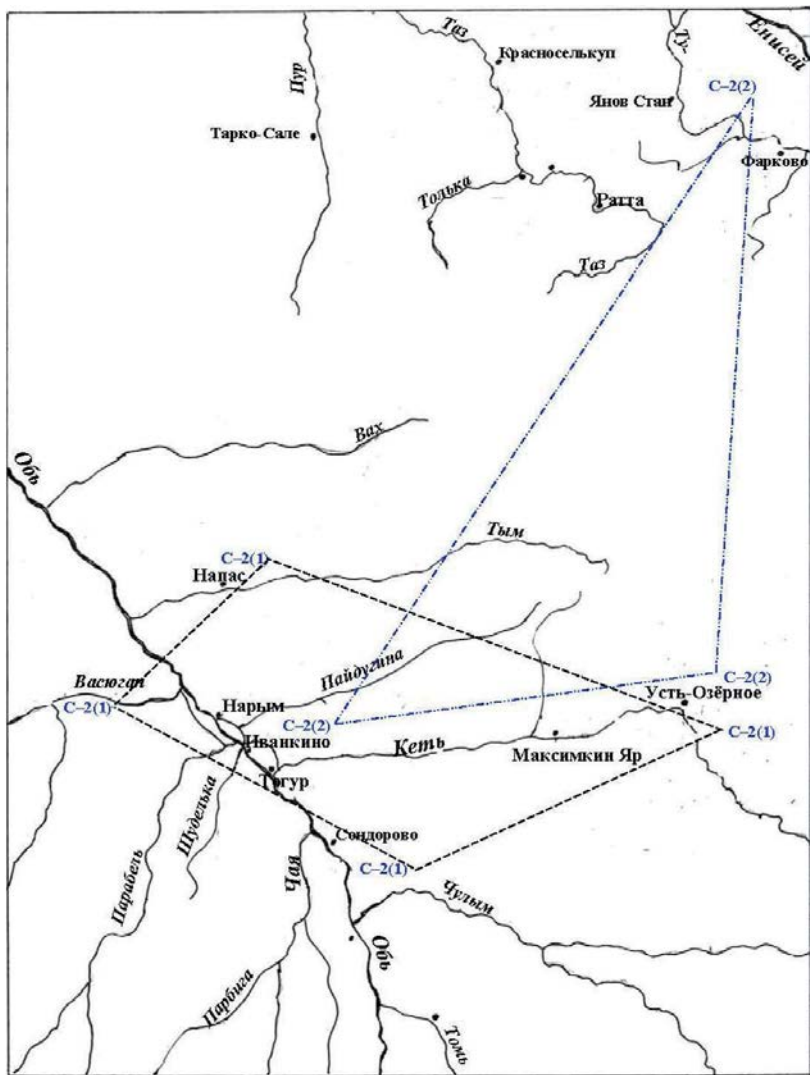


Рис. 2. Карта-схема распространения сюжета С-2 (Варианты: 1, 2)  
«Мальчик попадает в живот Людоеда».



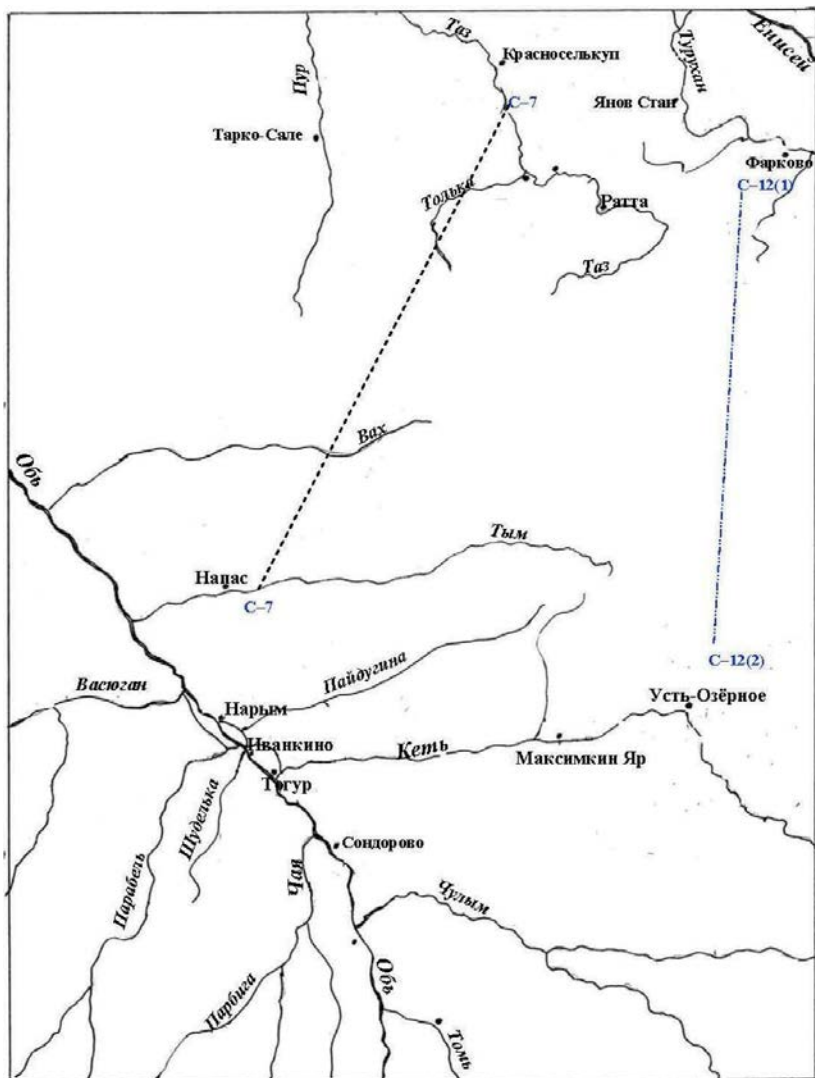


Рис. 4. Карта-схема распространения сюжетов:  
С-7 «Бабушка шутит: Итя, вставай, медведь идёт!»;  
С-12 (Варианты: 1, 2) «Итя наказывает за жадность  
(отправляет противников в огонь)»

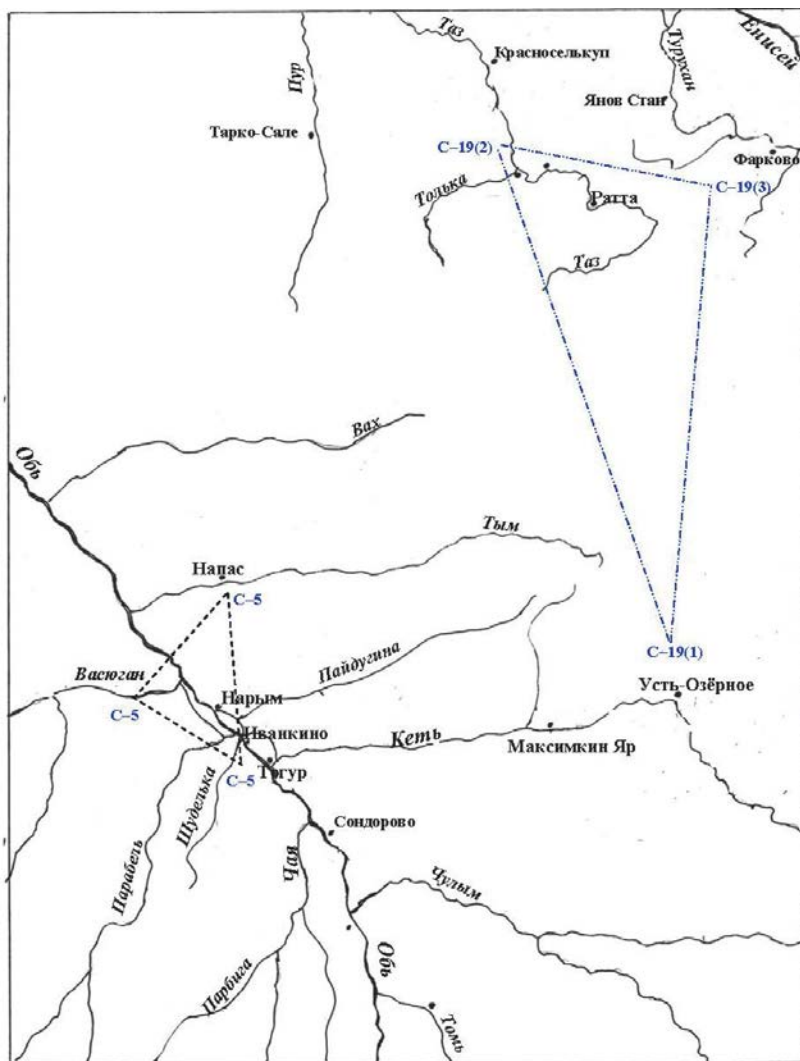


Рис. 5. Карта-схема распространения сюжетов: С–5 «Бабушка учит Итю быть храбрым»; С–19 (Варианты 1, 2, 3) «Итя борется с необычными гигантскими противниками».



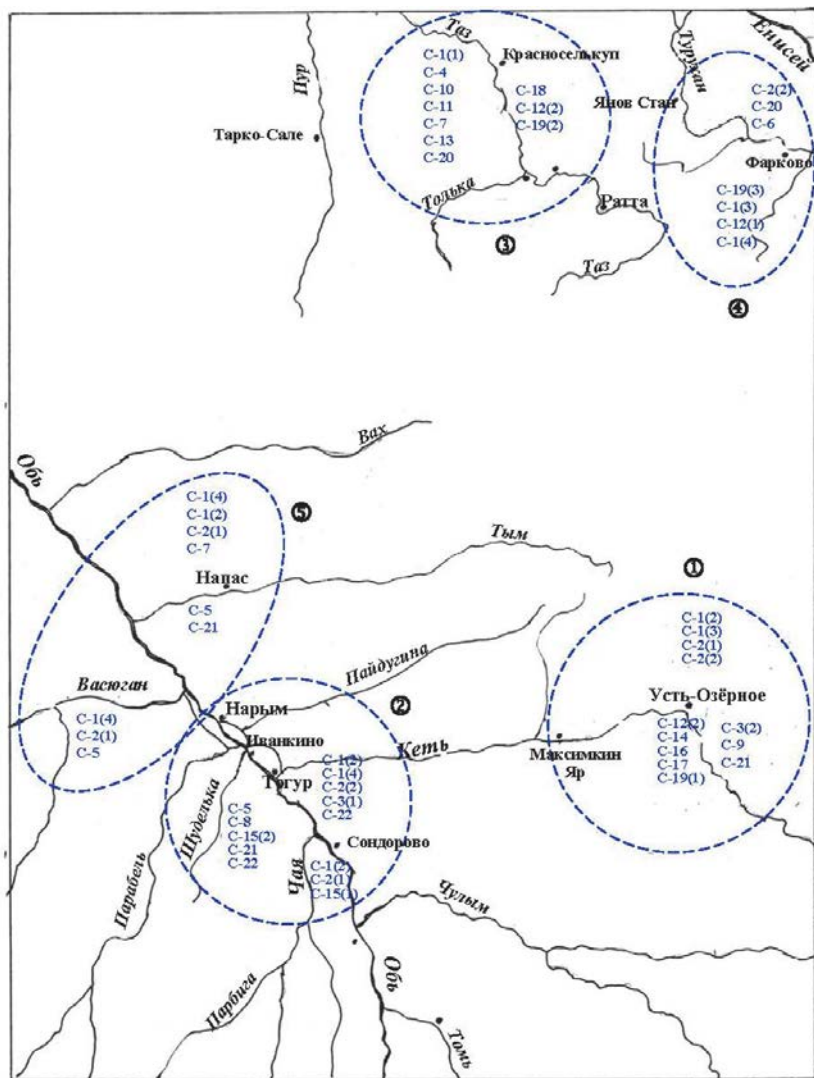


Рис. 6. Карта-схема ареалов распространения сюжетов с героем Итя среди лингво-локальных групп селькупов:  
 1 – Верхне-(средне-) кетский; 2 – Среднеобской (Обь (Ив.), Чая);  
 3 – Среднетазовский; 4 – Туруханский; 5 – Тымско-Васюганский.

Можно было бы говорить о фактическом «отрыве» северного и южного (точнее – южно-центрального) сюжетных фондов друг от друга, если бы не один главный (основной) сюжет Итя-текстов – сюжет о победе героя (мальчика) над Людоедом, когда он сначала попадает в его ловушку, а затем убивает Людоеда, скармливая сначала ему его дочерей. Этот сюжет можно с некоторой осторожностью назвать общеселькупским: он есть и на севере (в среднетазовском районе), и на юге, и, хоть и в заметно редуцированном виде, но и в центральном ареале. При этом «южный» вариант имеет несколько иные мотивы в своем составе (в частности, на юге присутствует, как обязательный, мотив о «бабушкином предупреждении об опасности» (с косоглазыми карасями и утками), но отсутствует мотив-эпизод, как герой убегает от Людоеда, прячется на дереве и как Людоед ищет и находит его; сама бабушка заменена в ряде случаев (в русских переводах) на мать или тётку. Однако в целом основная схема сюжета выдержана чётко. Есть записи именно такого сюжета с Кети, с Оби из Иванкино, и две тымских записи. Именно этот сюжет можно назвать «базовым» для всей суммы сюжетов с героем Итя, и только благодаря этому сюжету можно говорить об их «всеселькупском» распространении.

Кроме того, что весьма важно в свете истории формирования селькупского этноса, среднетазовский набор сюжетов «соприкасаются» с тымским сюжетным фондом, помимо выявленного основного (базового) сюжета, ещё только одним сюжетом – о бабушкиной шутке над Итей (бабушка пугает Итю: «Вставай, медведь идёт!»).

На селькупском «юге» картина выглядит не столь однозначной и замкнутой, как на селькупском севере.

Во-первых, нет ни одного изолированного ареала. Все ареалы – тымский и васюганский, среднеобской (иванкинский), кетский (верхнекетский), чаинский – «перекрываются» / «соприкасаются» между собой.

В среднеобском (иванкинском) и верхнекетском ареалах присутствует наибольшее разнообразие вариантов сюжета № 1 о борьбе мальчика с людоедом: есть фактически все три сюжета о борьбе с антагонистом. Особенно броским является распространение

только в этих двух локусах сюжета С-3 «Итя попросил Людоода снять его железную шубу».

Иванкинский ареал, находясь в зоне контакта как с южными, с одной стороны, так и с центральными локусами, демонстрирует своё «срединное» положение тем, что одновременно имеет общие сюжеты как с тымско-васюганским ареалом, так и с верхнекетским или чаинским. Так, например, иванкинский, верхнекетский и чаинский ареалы стыкуются между собой сюжетами С-14, С-15 отом, как «Итя гостит у Бога и просит что-то для людей»; с тымско-васюганским – сюжетом С-5 «Бабушка учит храбрости» и сюжетом С-1, В-4 «Итя приклеивает Пёнеге к лодке».

Общими для всего «юга» и «центра» (без «севера») является сюжет С-2, В-1 «Итя попадает в живот Людоода, но с помощью ножа выходит наружу»<sup>326</sup> и С-21 о погоне за лосем, когда «Итя и его спутники перемещаются на небо».

Только узколокальными, бытующими исключительно в одном фольклорном ареале, следует признать:

\* для среднеобского (иванкинского): сюжет С-22 «Иде, Кана и Кольгосе»;

\* для (верхне)кетского: С-16 «Итя и семейство Лесного Духа» и С-17 «Итя помогает Птице и Рыбе»;

\* для (верхне-средне)кетского (КеМ) – значительная часть мотивов-эпизодов неопубликованной сказки К. Доннера (её дайджест см. Прил.Б, 4: С-1 В-3);

\* для среднетазовского: С-4 «Невеста без ушей», С-10 «Шантаж будущего тестя», С-11 «Сватовство к богатому ненцу», С-13 «Обман Лоз-ира: Чей запор?», С-18 «Человек в семье Великанов»;

\* для туруханского: С-6 «Бабушка – даритель волшебных предметов»;

\* для тымско-васюганского: С-5 «Бабушка учит Итю быть храбрым, оставляя его ночевать одного».

Ещё раз отметим, что «юг» и «север», кроме основного сюжета С-1 (В-1 (среднетазовский) и В-2 (южный А (кетский), В(тымский)), стыкуются весьма незначительно – только следующими сюжетными линиями:

---

<sup>326</sup> На селькупском «севере» (на Баихе) был записан единожды только детский вариант этого сюжета (С-2, В-2).

- тымский – со среднетазовским (сюжетом С-7 «Бабушка в шутку пугает Итю: «Вставай, Медведь идёт!»);
- иванкинский и верхнекетский – с баишенским (сюжетом С-2, В-2 «Один дома»);
- верхнекетский – с туруханским (сюжетом С-12 «Итя наказывает за жадность», если рассматривать сказку про Старика, наказавшего 5 жадных братьев, как праоснову сюжета об Иче, наказавшего жадного «царя» Кольцако-ира и «купцов»);
- средне-кетский (КеМ)<sup>327</sup> – с туруханским (сюжетом С-1, В-3 «Ича попадает в ловушку-расщелину; потом догоняет и ловит Людоеда петлей»), но стоит подчеркнуть, что для кетского текста этот сюжет является только «одним из» мотивов в составе очень сложного комплекса иных мотивов-эпизодов, не встреченных пока ни в каком виде у других групп селькупов, тогда как в туруханских текстах данный мотив – основа сюжета;
- верхнекетский – с туруханским и среднетазовским (сюжетом С-19 (В-1, В-2, В-3) «Герой борется с необычным противником гигантского размера, но побеждает только тогда, когда его идолы помогают ему»).

Из вышесказанного следуют важные выводы этноисторического характера: население Верхней Кети принимало участие в формировании северных селькупов в гораздо большей степени, чем об этом пишут лингвисты и этнографы. Обычно акцентируется языковая близость тымского диалекта и среднетазовского. Фольклорные данные говорят о том, что фольклорный фонд (верхне- / средне-) кетских селькупов гораздо весомей соприкасается с фондом среднетазовским и туруханским, чем это делает тымский (да и в целом фонд всех групп центрального диалектного ареала).

Центральный ареал выглядит как зона «недоохваченная» процессом распространения Итя-сюжетов. Там не просто «в три-четыре раза меньше текстов» (7 опубликованных ед.; с учетом 5 неопубликованных – 12 ед.), но и сами тексты обрывочны и фрагментарны. Тем не менее, утверждать, что в центральном диалектном ареале эти сюжеты полностью отсутствовали, оснований нет.

---

<sup>327</sup> Я. Алатало обозначил диалектную принадлежность сказки К. Доннера как КеМ, т. е. *mittelketisch* – «среднекетский», что означает её фиксацию в ареале Меташкино – Максимкин яр – Урлюково [Alatalo, 2004, XXII].

По формальному количеству записей текстов с героем Итя можно сказать, что среднетазовский, среднеобской (иванкинский) и верхнекетский ареалы практически равны<sup>328</sup>. Однако по разнообразию сюжетов и по качеству их развития верхнекетский превосходит иванкинский, а со среднетазовским они находятся в некотором паритетном состоянии. При этом среднетазовские тексты оказались гораздо качественней зафиксированы исследователями: практически все тексты с оригиналами на селькупском языке, тогда как «южные» сюжеты нередко записаны были только в виде пересказов.

Таким образом, можно констатировать, что если о складывании всеселькупского эпоса с единым блоком сюжетов с героями Итя и Людоед, говорить не приходится, то о складывании в каждой локальной группе своего фонда сюжетов, достаточно стабильно воспроизводимых сказителями этих групп, можно говорить вполне однозначно.

Выявляется 5 чётко выраженных ареалов распространения Итя-сюжетов: верхне-/средне-кетский, среднеобской (иванкинский), среднетазовский, туруханский и тымско-васюганский. И только один из 22 выявленных Итя-сюжетов может претендовать на широкое (общеселькупское) распространение.

Наибольшие связи с другими фольклорными фондами имеет верхне- (средне-) кетский фольклорный ареал, тогда как «северные» субареалы – среднетазовский и туруханский – выглядят весьма изолированно, и слабо соприкасаются с фольклорными ареалами южных (южно-центральных) групп селькупов.

***История формирования локальных групп селькупов  
и локальное распределение сюжетов:  
опыт корреляции этнической истории  
и фольклорного материала***

В ходе многолетней работы с селькупским этнографическим, лингвистическим и этноисторическим материалом у автора данной работы сложилось своё видение этноисторического процесса,

---

<sup>328</sup> Среднетазовский ареал – 19 текстов, среднеобской – 15 текстов, верхнекетский – 16 текстов. См. Приложение Б.

приведшего к той этнической ситуации в Нарымском Приобье, которую застали исследователи XIX–XX вв. Большое влияние в этом вопросе на автора оказали данные по селькупской диалектологии<sup>329</sup>, в частности, опираясь на мнение лингвистов А. П. Дульзона и С. В. Глушкова о двух древнеселькупских диалектах, автор также считает, что внутри самодийского ареала с прасамодийского этапа сформировалось две группы селькупов (будущие «центральные» и «южные» селькупы). С. В. Глушков, вслед за Т. Януриком и Е. А. Хелимским датирует период распада прасамодицев II в. н. э. После распада у этих групп, возможно, не было единого общего праселькупского этапа (или он был весьма кратким), а был, вероятно, длительный период соразвития в относительно близком географическом пространстве.

По предположению автора данного исследования, одна из этих групп по Кети проникает в Приобье, затем осваивает, помимо Кети, обское пространство между верхним устьем Кети и устьем Чулыма<sup>330</sup>, тем самым формируется группа южных селькупов – сюссыкумы.

Представители другой группы проникают в Нарымское Приобье с истоков Чижапки, Парабели (рек Кёнги и Чузика) и Чаи (реки Парбига, Евга) и в процессе освоения промысловых угодий на притоках они выходят к Оби с запада по Васюгану и Парабели. Из левобережного населения формируются чумылкупы.

Часть населения, вышедшего с Васюгана на Обь, перешло на Тым. Об этом красноречиво свидетельствуют названия селькупских посёлков – топономическая модель этих названий единая для жителей Кёнги, Чижапки и Тыма.

---

<sup>329</sup> Автор подчёркивает, что выстраиваемая этноисторическая картина отражает историю формирования только тех сообществ, которые были носителями селькупского языка, то есть историю формирования селькупоязычного населения. Так как фольклор без языковой базы не существует, поэтому с достаточной долей определённости можно считать, что носители селькупского языка и носители основной массы сюжетов селькупского фольклора на селькупском языке это совпадающие сообщества.

<sup>330</sup> Однако, строго говоря, диалектологические данные позволяют предполагать и другие интерпретации освоения бассейна Кети будущими сюссыкумами: например, с Оби вверх по течению, перекрывая (ассимилируя) енисейскоязычный субстрат.

Внутри южной группы в Приобье, выше устья Чаи, формируются «крайне южные» селькупы. Возможно, что это ещё одна волна исхода самодийцев (очень близких к «южным» селькупам) с их самодийской прародины, которая вышла в Приобье не по Кети, а спустилась вниз по Оби и локализовалась в пространстве между устьями Чаи, Чулыма, Шегарки и Томи. Или же эта группа формировалась как обособляющаяся часть от сюзсыкумов, поднявшаяся по Оби вверх от верхнего устья Кети до устьев Чулыма и Томи. Именно это население освоило нижнее и среднее течение р. Чаи, и именно оно было активно тюркизировано, и вошло в состав обских и эуштинских татар как самодийский субстрат. К сожалению, именно эта группа осталась практически не исследована в этнографическом плане; в лингвистическом плане – это материалы Н. П. Григоровского.

На Оби сформировалось несколько контактных зон:

А) между верхним и средним устьем Кети появилась зона контакта между чумылкупами и сюзсыкумами (шло формирование шёшкупов, однако этот процесс не был завершён ни в языковом плане, ни в плане этнографическом, иначе и диалектные особенности группы, и её этнокультурная специфика были бы выявлены более чётко). Причём, в основе шёшкупов находилась наиболее ранняя из вышедших на Обь подгрупп сюзсыкумов (имевшая архаичный *ш* вместо *с* в анлауте);

Б) в районе Сондорово и Тайзаково также сложилась зона активного смешения между «крайне южными» и южными сюзсыкумами с одной стороны, и формирующимися шёшкупам – с другой. Также в этом ареале были, вероятно, и вкрапления левобережных чумылкупов.

Гипотетически самодийский ареал, из которого «выдвинулись» две группы будущих селькупов, можно было бы разместить южнее устья Томи. Возможно, в качестве места исхода для «южных» селькупов (сюзсыкумов) можно рассматривать территорию среднего течения Томи (в пределах таёжной (южно-таёжной) зоны, но до предгорий Алтая), где позднее фиксируются шорцы. Может быть, подобный ареал надо искать ближе к Енисею, и вероятно он должен включать в себя истоки р. Кети.

Для «центральных» селькупов (чумылкупов), возможно, такой территорией могла бы стать лесостепь в районе Северной Барабы. Не случайно, именно этот ойконим (сельк. Параба) так распространён в обском левобережье – крупные реки Парабель (по форме – фактически прилагательное (адектив) от слова Параба), Парбига (а также Род Parbe, который в XVIII в. зафиксировал Миллер на истоках Чаи).

Низовья Чулыма осваивались селькупоговорящим населением с Оби, и, как писал Миллер, именно жители Кортульской волости на Оби считали угодья в низовьях Чулыма на 1,5 дня пути на маленьких лодках «своей собственностью». Видимо, среднее течение Чулыма и его верховья было более интенсивно заселено и освоено енисейцами, затем тюрками.

Сдвигалось самодийское население из более южных широт, вероятнее всего, под натиском тюрков. Волны тюркизации должны хронологизировать этот процесс.

***Корректировка данных  
о процессе формирования селькупов,  
сведениями, полученными из анализа фольклорного материала***

*Об общем происхождении:* Поскольку есть сюжет (из сюжетов с героем Итя), имеющий всеселькупское распространение (С-1), то этот факт, безусловно, говорит о наличии общего этапа в формировании селькупов всех групп (и южных, и центральных, и северных)<sup>331</sup>. Но если южный и северный диалектные ареалы сближаются именно сюжетным соответствием (то есть целой цепочкой мотивов), то ЦДА имеет только один общий мотив – попадание героя в липкую ловушку Людоеда. Такой же мотив есть и в фольклоре энцев и нганасан (см. тексты с героем Дяйку). Об этом фрагменте (мотиве) можно говорить как о «наследстве», сразу несколькими самодийским этносам с прасамодийского уровня. Фактически фольклор ЦДА (чумылкупов) отстоит от общих сюжетных линий селькупского фольклора почти

---

<sup>331</sup> Однако, к сожалению, нельзя исключить полностью позднее трансселькупское распространение этого сюжета, что осложняет однозначность выводов, но добавляет вариативности в развитии исторических процессов.



так же отдаленно, как и другие группы северо-восточных самодийцев (энцев и нганасан).

*О диалектно-локальной раздробленности:* Общая близость фольклорного фонда селькупов выглядит незначительной на фоне того, как ярко виден результат языковой и фольклорной дивергенции: можно говорить о существовании пяти чётко выраженных фольклорных ареалов – среднетазовском, туруханском, верхне-/ средне- кетском (сюссыкумском), среднеобском (иванкинском (шёшкупском)) и тымско-васюганском (чумылкупском). Возможно, был и ещё один – «крайне-южный» – фольклорный ареал, о котором у нас просто мало данных; однако фольклорные материалы Н. П. Григоровского позволяют не исключать данный фонд из анализа, а работать с ним вполне полноценно.

При этом фольклорный материал явственно подчёркивает, прежде всего, самостоятельность (изолированность) и самобытность чумылкупов в плане не только их культурного формирования, но и, возможно, этнического (с собственным этнонимом, идентичностью, исторической судьбой, включая миграционные пути). Также достаточно изолированными (и поэтому самобытными) выглядят «северные» субареалы – среднетазовский и туруханский – их фольклор также в целом слабо соприкасается сюжетами с фольклором жителей Приобья. При этом чумылкупы имеют один общий «Итя-сюжет» с тазовской группой (С-7 «бабушкины уроки»), что говорит о том, что они несомненно принимали участие в их формировании (возможно, на начальной стадии)

Остальные диалектно-локальные ареалы в области фольклора «по-соседски» соприкасаются друг с другом как мотивами, так и целыми сюжетными линиями. Наибольшие связи с другими фольклорными фондами имеет верхне- (средне-) кетский фольклорный ареал.

В целом «треугольник» Кеть – Турухан – Средний Таз вы- ражен намного более отчётливо, чем линия Тым – Сердний Таз.

Отсутствие сюжетов с героем Итя в верховьях Таза и на Верхней

Тольке (а ведь именно эта территория, включая бассейн р. Ваха, находится в наиболее близком географическом отношении к селькупскому «югу» – бассейну Тыма) только усиливает впечатление, что культурные (фольклорные) контакты более интенсивно шли иным путём – по линии: Верхняя Кеть – Средний Таз.

Однако особенно отчётливо выявляется другой «треугольник»: Кеть – Средняя Обь (Ив.) – Турухан. Достаточно много фольклорных сходжений между текстами с Кети и из Иванкино; при этом отдельные контекстные детали, имеющимися, например, в текстах с царём Кольцак / Кольгоссе (особенно детали, касающиеся города Кольгоссе) напрямую сближают Среднюю Обь (Ив.) и Турухан. Можно предположить, что с Кети был исход носителей мотивов и сказочных деталей как на север (Турухан, Баиха), так и на Обь (в район между верхним и средним устьями Кети).

У среднеобского (шёшкупского) ареала есть ещё одна особенность: он достаточно заметно переплетается сюжетами и этнографическими деталями с одной из подгрупп чумылкупов, а именно с парабельско-нарымской группой, что объяснимо особой территориальной близостью расположения этих локусов.

Также важно отметить в плане этногенеза селькупов, что если в языковом отношении среднеобской (иванкинский) диалект как-то показывает свою двойственность, и есть лингвисты (например, Х. Катц<sup>332</sup>), которые его относили к нарымскому диалекту (к центральному диалектному ареалу), то фольклорные данные убедительно говорят о том, что «иванкинцы» были «из общего гнезда» с селькупами Верхней Кети. Между их фондами не просто «много общего», а отчётливо видно, что у них был общий фольклорный пласт, который впоследствии стал наполняться новыми деталями, впитанными, с одной стороны, с севера – из васюганско-тымского ареала, с другой – с селькупского «крайнего» юга – с Чаи и Сондорово.

Этнографический контекст фольклорных текстов в ещё большей степени добавляет данных для выделения шёшкупов и в качестве особого фольклорного ареала, и как особую этнографическую группу (возможно, сформировавшуюся позже, чем все иные группы). Именно в текстах шёшкупов, а также у парабельских чумылкупов, весомо присутствует животноводство как хозяйственное занятие героев фольклорных текстов, которое можно оценить не только как русское влияние, но и как тюркское.

---

<sup>332</sup> См.: Н. Katz «Selkupische Quellen. Ein Lesebuch» (1979).

Фольклор селькупов однозначно говорит о том, что оленеводство селькупы не знали. Оленей нет в селькупских сказках. Редкое исключение – скудные сведения в текстах СДА (охота на диких оленей, но не содержание домашних).

Основной мясной продукт – лосиное мясо, при этом основной продукт ежедневного питания – рыба (как правило, караси). Престижные породы рыб, которыми угощают дорогих гостей в селькупских сказках – нельма, муксун, осётр, налим.

Сведения о фольклорном городе, расположенном на большой реке, рядом с которым, как правило, живёт основной герой, возможно, являются неким указанием (воспоминанием), что у селькупов (прежде всего, у шёшкупов) было некогда укреплённое поселение, в котором обитал «царь» (кон) – правитель. Однако упоминания о «царском городе» есть также в фольклоре жителей Среднего Таза и Турухана.

Контекстное наполнение (этнографический быт героев), возможно, меняется от эпохи к эпохе, так как тексты сказок, записанные в XIX–XX вв. не несут следы уж слишком архаичного быта героев, в отличие от сюжетной схемы (о чем многократно пишет Ю. Е. Берёзкин). Цепочки мотивов могут быть достаточно древними и передаваться из поколения в поколение.

Ещё большую устойчивость во времени имеют сами отдельные мотивы – своеобразные «фольклорные атомы». Селькупский фольклор подтверждает наличие отдельных мотивов, которые, возможно, присутствуют в фольклоре селькупов с прасамодийской эпохи: мотив липкой ловушки и волшебного кормления героя невидимым хозяином. Только эти два мотива совпадают в фольклоре кетских селькупов (сюссыкумов), обских шёшкупов, нганасан.

Если же говорить только о мотиве липкой ловушки, то он есть у всех групп селькупов, а также у нганасан, энцев и ненцев (Югорского шара). Таким образом, его можно оценить как очень древний (прасамодийский) и датировать его присутствие у самодийцев, как минимум, рубежом эр<sup>333</sup>.

---

<sup>333</sup> Мотив липкой ловушки, да и сам герой – аналог селькупского Ичи, но с несколько иным набором приключений (то есть иной цепочкой мотивов, описывающих эти приключения), судя по данным Ю. Е. Берёзкина, есть в фольклорных традициях кетов, долган, якутов, ангарских и сымских эвенков, эвенов, орочей,

К. Доннер называл Верхнюю Кеть – «Карелией Самоедов» (Доннер, 1997, с. 148). Наш анализ подтверждает особый статус данного ареала как хранилища не просто «собственного» самобытного фольклорного фонда (в этом смысле верхнекетский ареал не более, и не менее уникален / самобытен, чем среднетазовский, иванкинский или туруханский). Уникальность данного региона состоит в том, что именно там сосредоточен сгусток мотивов, являющихся «связующими звеньями» как для сюжетного набора селькупского «севера», так и сюжетных фондов других ареалов селькупского «юга». Данный вывод вполне может являться аргументом в пользу того, что расселение селькупоговорящего (сюссыкумского) населения в Приобье шло через Кеть.

Данные о распространении фольклорных сюжетов показывают, что чумылкупы обитали в Приобье достаточно автономно от сюссыкумов. При этом для чумылкупов важной точкой (мифологически «обжитой») на левобережье Оби являлось, вероятно, оз. Мирное – *Падегре-амдель-кок-нем-ту* – *Медной сидящей царевны озеро*. Несмотря на то, что конкретного фольклорного текста об этом месте не записано, но топоним настолько красноречив, что позволяет предполагать некую событийную (и / или фольклорно-мифологическую) канву, послужившую основой для такого названия природного объекта.

Обские шёшкупы по данным фольклора – это выделившаяся часть от кетских сюссыкумов. Они, в отличие от чумылкупов, напротив, активно контактировали со всеми своими соседями по Оби – «верховскими» и «низовскими» осятками. Данные о фольклоре «верховских» или «крайне южных» селькупов говорят о том, что они, как и шёшкупы, тесно связаны сюжетно-мотивными «узлами» с сюссыкумами р. Кети.

\*\*\*

---

нивхов, оленных коряков, юкагиров, инупиатов Беренгова пролива и Северной Аляски (подробнее о распространении мотива липкой ловушки см. Приложение Б, 5).

**Выводы по третьей главе.** Таким образом, подводя итоги сборов фольклорных текстов у селькупов, можно констатировать, что к началу XXI в. исследователи имеют фольклорный материал, записанный во всех трёх основных локальных ареалах селькупов – центральном (ЦДА), южном (ЮДА) и северном (СДА). Если оценивать локализацию более детально, то в ЦДА есть тексты, записанные у тымских, васюганских (Вольджи), парабельских (Нельмач, Кёнга, Чузик) селькупов; в ЮДА – у кетских (Усть-Озёрное, Максимкин яр), среднеобских (Иванкино, Заикино), верхнеобских (Сондорово, Конерово), а также у «крайне-южных» (Чая, Костенькино) селькупов; в СДА – у среднетазовских (Красноселькуп) и туруханских (Фарково, Янов Стан, Туруханск).

В количественном отношении всю сумму собранных текстов (включая все возможные архивные материалы) можно оценить приблизительно в 500 единиц. Таким образом, можно констатировать, что лингвистами и этнографами был собран достаточно репрезентативный материал. При этом следует отметить, что публикационная деятельность заметно отставала от процесса сбора фольклорного материала, её итоги (см. Приложение Б).

В жанровом отношении записанные тексты можно оценить как относящиеся в основном к жанру сказки. Однако есть среди них прозаические пересказы «богатырских песен», а также 4 образца таких песен – Küeldet или Küeldshut, записанных А. Кастреном. Границы жанровой разбивки очень условны, и, например, прозаический пересказ «богатырской песни» обычно выглядит как сказка.

В ходе проведённого исследования автором была произведена классификация ряда сюжетов, относящихся к сюжетному кругу «текстов с героем Итя». Данные тексты составляют значительную часть относительно всего фольклорного наследия селькупов. Результаты проведенной классификации суммированы и представлены в виде таблицы: «Указатель сюжетов к текстам с героем Итя» (см. Приложение Б, 4). Всего было выделено 22 Итя-сюжета, при этом некоторые из них имеют по 2–4 варианта. Сюжеты группируются в 8 сюжетных групп: 1. Мальчик, победивший Людоода [герой побеждает антагониста]; 2. Итя и Бабушка [сюжеты, где только два действующих лица]; 3. Итя находит невесту [сюжеты с актив-

ной невестой (героем-помощником)]; 4. Итя сватается к статусному тестю; 5. Итя обманом наказывает за жадность [антагонист в образе социального злодея (царь, начальник)]; 6. Итя в гостях у Духа / Бога передаёт просьбы людей [сюжеты без борьбы с антагонистом]; 7. Итя борется с необычным противником гигантского размера; 8. Сюжеты с тремя героями: Иде, Кана и Кольгоссе [три почти равнозначных героя].

Во всех выявленных сюжетных группах драматическим стержнем повествования выступает борьба-противоборство основного героя (Ити) с кем-либо, но борьба в каждой подгруппе выглядит по-особому; и только в 6-й группе герой ни с кем не борется, а выступает медиатором между людьми и миром духов.

Было установлено также, что количественно (по числу записей в виде текстов) два сюжета – сюжет № 1 «Итя попадает в ловушку людоеда, потом варит в котле его дочерей и убивает его самого» и сюжет № 2 «Итя попадает в живот Людоеда и с помощью ножа выходит наружу» значительно преобладают относительно всех других. Их можно обозначить не только как «популярное ядро» среди текстов с героем Итя, но с большим основанием можно считать, что они составляют «популярное ядро» всего селькупского фольклора.

Проведённая автором работа по систематизации селькупского фольклорного материала (классификация и маркировка сюжетов) была необходима как подготовительный этап для проведения ареальных исследований, нацеленных на выявление распространения сюжетов внутри локальных групп селькупов в рамках селькупского этноязыкового континуума и обнаружение фольклорных связей между локусами.

Проведение такого исследования позволило выявить 5 чётко выраженных ареалов распространения Итя-сюжетов: среднетазовский, туруханский, верхне- (средне-) кетский, среднеобской (иванкинский) и тымско-васюганский. Каждый из этих ареалов имеет свой фонд сюжетов<sup>334</sup>. Фонды сюжетов каждого из выявленных фольклорных ареалов сведены в Табл. 16.

---

<sup>334</sup> Имеется ввиду набор Итя-сюжетов; но предварительные данные и по другим сюжетам, не относящимся к Итя-текстам, подтверждают факт наличия у каждой локальной группы своего собственного фонда сюжетов.

Также одним из важнейших выводов данного исследования является установление факта, что только один из 22-х выявленных Итя-сюжетов может претендовать на широкое (общеселькупское) распространение (это сюжет № 1), однако в каждом из локусов цепочка мотивов, составляющих комбинацию этого сюжета не будет повторяться, как не повторяются и некоторые контекстные детали.

Наибольшие связи с другими фольклорными фондами имеет верхне- (средне-) кетский фольклорный ареал, тогда как «северные» субареалы – среднетазовский и туруханский – выглядят весьма изолированно, и слабо соприкасаются с фольклорными ареалами южных (южно-центральных) групп селькупов (за исключением контактов с кетским локусом).

Внутри ЮДА наиболее близки фонды верхне-(средне-) кетского и среднеобского (иванкинского) фольклорных зон. Кроме того, наблюдаются связи по контекстным деталям между среднеобским (иванкинским) и туруханским ареалами.

Центральный диалектный ареал выглядит как зона, в которой Итя-сюжеты имели, вероятно, слабое распространение: мало записей (всего 12 единиц с учётом известных неопубликованных текстов), кроме того, они лаконичны и записаны нередко как фрагменты.

Применение корпусного подхода к работе с фольклорными текстами показало высокую результативность данного метода в поиске элементов культуры, «скрытых» в контекстном наполнении фольклорных произведений.

При этом можно отметить, что фольклорные тексты дают некий архаизированный облик культуры, но глубину этой архаики сложно оценить в конкретных хронологических датах; условно её можно обозначить как «не очень глубокую» – уходящую в прошлое на 1–2 столетия или половину столетия.

Жанровая специфика текстов даёт о себе знать в этнографическом плане: богатырские песни более информативны в плане быта богатырей и их сражений – только в них появляются названия оружия и описываются сами сражения.

В основном этнографический контекст фольклорных произведений разных локальных групп селькупов достаточно массо-

во и детально показывает их хозяйственные занятия – сочетание охоты (белкования) и рыболовства (при этом в каждой локальной группе – «просвечивают» свои хозяйственные нюансы). Однако фольклор ни одной из локальных групп селькупов не показал оленеводство как отрасль хозяйства. В целом следует подчеркнуть, что олени (даже как объект охоты) редко упоминаются в селькупских фольклорных текстах.

Из деталей, характеризующих социальную жизнь селькупов, их фольклор наиболее подробно освещает элементы традиционной системы обрядов (прежде всего, свадебный и проводы героя (сына, внука) в дальний путь), а также этикетные нормы (особенно гостевой этикет).

Бытовые реалии сказок северного диалектного ареала (с чумом и очагом в виде костра) и центрального диалектного ареала (где герои живут в избушках с чувалом) показывают наполняемость неодинаковыми этнографическими деталями, поэтому в фольклорном отношении сказки из этих районов демонстрируют обособленность друг от друга; то есть, помимо несходства сюжетов, сказки СДА и ЦДА «выглядят» по-разному, тогда как тексты из района Кети (ЮДА), в которых также нередко упоминается о чуме (даже в русском переводе), делают этот ареал неким «промежуточным» звеном между «северными» и «центральными» текстами.

Особо следует отметить этнографические детали сказок, записанных в районе р. Парабели (Нельмач) – они близки деталям, упомянутым в текстах на Оби (Ив.). Кроме того, тексты, записанные на Парабели и на Оби (Иванкино) в середине XX в. имеют наибольшие следы русифицированного быта, выраженного, прежде всего, более заметной ролью животноводства (конь, коровы, телега и т. п.).

Таким образом, именно по фольклорным данным с большой долей вероятности можно утверждать, что население с Верхней и Средней Кети принимало участие в формировании северных селькупов, причем, в большей степени население с Кети (и принесенные им фольклорные сюжеты) присутствуют на Турухане, чем на среднем Тазу. Кроме того, фольклорные связи (не только



сходство сюжетов, но и контекстные детали) показывают близость таких локусов как: Кеть – Обь (Иванкино); Кеть – Турухан.

Связи между средним Тазом и Тымом по данным фольклора имеют место быть, но они незначительны (ареалы соприкасаются единичным количеством периферийных по популярности мотивов). Даже основной (базовый для всех групп селькупов – сюжет № 1) у каждой из этих групп имеет свою цепочку мотивов и специфические детали; при этом наблюдается разница в бытовых элементах, наполняющих контекст фольклорных произведений.

---

## Заключение

Проведённое исследование позволило проследить корреляционную взаимосвязь этнической истории локальных групп селькупского этноса и формирующегося в ходе исторического процесса их существования фольклорного материала.

Для теоретико-методологического обеспечения данного исследования были рассмотрены различные методологические направления в фольклористике – исследования «конкретного историзма», этнофольклористика (фольклор и этнография), компаративная фольклористика (включая новейшие направления – корпусную и ареальную фольклористику), с позиции которых по-разному рассматривался сам факт историзма фольклорных произведений. Было установлено, что, несмотря на сложности с выявлением исторически достоверного материала из текстов фольклорных произведений, тем не менее, сама возможность для фольклорного материала быть достаточно насыщенным и репрезентативным историческим источником никогда (за более чем 200 лет исследований вопросов фольклорного историзма) не подвергалась сомнению. При этом вопрос точной датировки фольклорного материала скорее остается открытым, хотя некоторые из направлений (особенно направление сравнительно-мифологических исследований, разрабатываемых В. В. Напольских и Ю. Е. Берёзкиным) предлагают свои решения этого вопроса.

Работа по выявлению селькупских фольклорных текстов из максимально возможных источников (как опубликованных, так и из архивные собрания) позволила установить факт наличия достаточно большого объёма собранного материала (около 500 ед.), который благодаря проверенным атрибутивным данным и наличию оригиналов на селькупском языке достаточно надёжно можно считать принадлежащим селькупской фольклорной традиции. Данный объём собранного фольклорного нарратива является весьма репрезентативным для проведения любых исследований, в которых фольклор может быть задействован в качестве источниковой базы (в том числе и в области исторических и этнографических исследований).

В ходе проведённого анализа процесса сборов, публикации и изучения селькупского фольклора было установлено, что систематических исследований широкого массива селькупского фольклорного материала никогда не проводилось. В настоящий момент селькупская фольклористика находится на стадии между завершением периода сбора материала и начальным этапом его анализа. Тем не менее, частично селькупский фольклор был задействован в ряде историко-этнографических исследований XX в. (публикации Е. Д. Прокофьевой, Г. И. Пелих, А. В. Головнёва; кроме того, селькупский фольклор послужил основой для написания большинства словарных статей в энциклопедии «Мифология селькупов» (2004), а также частично он был задействован при создании электронной базы данных в каталоге мотивов Ю. Е. Берёзкина).

Анализ жанрового состава селькупского фольклорного наследия показал, что в нём мало представлено текстов в жанре «Сказки о животных». Также важным выводом является установление факта слабой представленности в селькупском фольклоре текстов в жанре исторических преданий. Последний момент крайне важен, так как отсутствие развитого (богатого сюжетного набора) жанра исторических преданий в рамках селькупской фольклорной традиции делает слабой (неустойчивой / нерепрезентативной) источниковую базу для проведения исследований в рамках направления «конкретного историзма».

Анализ исследовательских подходов к классифицированию селькупского языкового и этнографического материала также привел к важному выводу о том, что исследователи разных научных дисциплин – историки (археологи, этнографы) и лингвисты – неодинаково оценивают степень дифференциации селькупских данных. Для лингвистов установленным является факт наличия языкового континуума, группирующегося в три диалектных ареала – южный, центральный и северный (тернарный подход). При этом предполагается, что южный и центральный диалекты существовали самостоятельно (возможно, в состоянии соразвития) приблизительно со II в. н. э. (то есть фактически с прасамодийского этапа). Сгусток северных диалектов возник позднее, и в его формировании принял участие тымский говор центрального диалектного ареала. Таким образом, для лингвистов селькупы – это изначально

достаточно автономные диалектно-локальные группы, язык которых объединён только «общей структурной моделью».

Историки (археологи, этнографы) всегда воспринимали селькупов состоящими из двух больших подразделений (бинарный подход): южных (нарымских) и северных (тазовско-турухански), причём, последних считали отделившимися от нарымских (то есть предполагалась изначальная целостность селькупов, в рамках которой начали протекать процессы дивергенции). Разницу между чумылкупам (носителями центральных диалектов) и сюсыкумами (южные диалекты) на уровне культурных реалий считали неглубокой.

Разные подходы к классифицированию селькупского материала предполагали построение принципиально разных гипотез о происхождении селькупов. Однако, при этом, наибольшую дискуссионность вызывал (и продолжает вызывать) не столько вопрос изначального единства или раздробленности древних селькупов, сколько вопрос об их автохтонности в пределах Нарымского края. Остроты и актуальности этой дискуссии придаёт проблема этнической принадлежности кулайской археологической общности, существовавшей в первой половине I-го тыс. н. э. на территории, частично совпадающей с ареалом расселения южных (южно-центральных) селькупов, каким он сформировался к середине II тыс. н. э. При этом все споры касаются только периода I-го тысячелетия; II-е тысячелетие вопросов не вызывает: все исследователи (и лингвисты, и археологи) едины во мнении, что в конце I – начале II тыс. группы селькупов уже точно населяли тот ареал, в пределах которого их застали первые письменные свидетельства.

Опираясь на этнографические, лингвистические и исторические материалы автором была предложена своя картина формирования селькупов, в основе которой лежит идея о двух самостоятельных древних группах в составе прасамодийцев (будущих «центральных» и «южных» селькупов). После распада прасамодийцев приблизительно со II в. н. э., вероятно, у этих групп не было единого общего праселькупского этапа (или он был очень краток). Возможно, у этих групп существовал период соразвития в относительно близком географическом пространстве. Обе груп-

пы разными миграционными путями осваивали Приобье: южные селькупы продвигались с верховий Кети на Обь и по Оби – вверх до устья Чулыма; центральные, напротив, с истоков Чижапки, Чузика и Кёнки через Васюган и Парабель вышли к Оби с запада.

Следует учитывать присутствие ещё одной группы – «крайне южных селькупов», которая, вероятно, осваивала Нарымское Приобье с юга, спустившись по Оби от устья Томи вниз до устья Чаи и Чулыма. Вероятно, именно это «встречное» движение по Оби создало ту зону интенсивного смешения языковых и культурных данных в пространстве между верхним устьем Кети, устьями Чаи и Чулыма, которую зафиксировали исследователи XIX–XX вв. Именно эта группа освоила бассейн р. Чаи. В конце I – начале II тыс. группы селькупов уже прочно закрепились в том ареале, в пределах которого их застали первые письменные свидетельства.

В целом вырисовывается ареал от верховьев Чижапки и Васюгана на западе включая бассейны рек Парабели, Шудельки и Чаи на обском левобережье и среднее течение Чулыма и устье Томи, а также полностью бассейн р. Кети до её верховьев на востоке (на правобережье) как поздняя прародина всех трёх групп будущих селькупов – чумылкупов, сюссыкумов и «крайне южных» селькупов.

Для проведения корреляции этноисторических реконструкций историков и лингвистов с данными фольклора автором была произведена систематизация выявленного фольклорного материала.

В ходе исследования, прежде всего, было установлено, что в фольклоре селькупов южных и центральных диалектно-локальных групп отсутствуют сюжеты с прямым указанием о пришествии их в пределы занимаемой ими территории (например, о путях перемещения их предков с какой-либо иной земли в Среднее Приобье) или, напротив, воспевание (акцентирование / прямое упоминание) о глубоком укоренении (давнем / изначальном / исконном) проживании их на данной территории. Напротив, у северных селькупов присутствуют тексты, где говорится об их приходе на землю народа *кэлек-тамдыр* и о противоборстве с ним, что точно согласуется и с письменными историческими источниками,

и с данными устной истории – полевыми (не фольклорными) записями этнографов.

Для исследования вопроса распространения фольклорных сюжетов внутри локальных групп селькупов был произведен отбор репрезентативных текстов: и, прежде всего, был выявлен круг сюжетов, имеющих максимально широкое распространение у селькупов (такowymi были признаны тексты с героем Итя). При этом была произведена классификация этих сюжетов (сюжеты сравнивались между собой) и их маркировка. На основе проведенной работы был составлен «Указатель сюжетов с героем Итя».

Данная подготовительная работа была нацелена на выявление ареалов распространения фольклорных сюжетов и соотнесение их с ареалами расселения диалектно-локальных групп селькупов. В итоге, было выявлено 5 ареалов распространения Итя-сюжетов: среднетазовский, туруханский, верхне- (средне-) кетский, среднеобской (иванкинский) и тымско-васюганский.

Таким образом, стоит подчеркнуть, что фольклорный материал отражает (и подтверждает) наличие глубокой локальной раздробленности селькупов. При этом, несмотря на то, что каждый из этих ареалов имеет свой собственный фонд (набор) сюжетов, тем не менее, на уровне мотивов (составных элементов сюжетов) были обнаружены фольклорные связи между ареалами, позволившие сделать некоторые этноисторические выводы. В частности, вывод о том, что культурные (фольклорные) контакты (за которыми стоят, вероятно, миграционные процессы внутри селькупского общества) более интенсивно шли по линии Верхняя Кеть – Средний Таз, чем Тым – Средний Таз. Также для этноисторических исследований существенен вывод о фольклорных связях в рамках «треугольника»: Кеть – Средняя Обь (Ив.) – Турухан; а также вывод о значительной изолированности (обособленности) в целом фольклорного (сюжетно-мотивного) фонда селькупов центрального диалектного ареала.

Таким образом, в итоге на основе анализа фольклорных связей удалось соотнести некоторые этапы формирования селькупов (в частности, подтвердить предположение исследователей о значительной роли кетских селькупов в формировании как северных

селькупов, особенно туруханской локальной группы, так и обских шёшкупов) с данными селькупского фольклора.

Помимо исследования вопроса распространения сюжетов внутри селькупского континуума, параллельно было произведено изучение контекстного наполнения селькупских фольклорных произведений с целью выявления этнографических деталей, присутствующих внутри них. В процессе данной работы был создан электронный корпус фольклорных текстов в 115 ед., позволивший применить корпусный подход, который позволил выявить большой и детально дифференцированный набор этнографических аспектов. Кроме того, данный подход позволяет получать важные статистические данные: количество словоупотреблений искомым этнографическим терминам (объектам), таких как чум, чувал, царь, богатырь, конь, олень, лыжи и т. п. (причём, поиск можно вести как в рамках селькупских терминов, так и в русских переводах), а также количество текстов, имеющих анализируемые этнографические детали. Всё это позволяет делать обоснованные выводы относительно того, единичным или типичным является тот или иной этнографический объект или культурный нюанс. Кроме того, корпусный подход даёт возможность более детально дифференцировать материал по локальным ареалам и хронологическим периодам (например, отделять сведения текстов XIX и XX вв.).

Проведённое исследование с применением методов корпусной фольклористики позволило достаточно детально охарактеризовать этнографический облик культуры селькупов по данным, полученным из фольклорных источников.

Таким образом, были выявлены широкие возможности селькупского фольклора быть источником исторической информации (даже при слабом развитии жанра исторических преданий) и показана достаточно высокая степень корреляции данных селькупского фольклора и этнической истории селькупов. Однако следует признать, что фольклорный материал даёт скорее ценные «штрихи» (уточняющие детали) к этногенезу селькупов; полноценную реконструкцию этногенетических процессов с опорой только на фольклорный материал построить крайне сложно. Тем не менее, суммируя лингвистические, этнографические и фольклорные данные, автору удалось создать свою версию формирования сельку-

пов. Следует подчеркнуть, что данные, полученные именно из анализа фольклорного материала, играли важную роль для формирования ряда выводов (в частности, фольклорный материал даёт опору для важного вывода об исторически глубокой раздробленности селькупов).

Также в процессе исследования удалось апробировать (применить к конкретным фольклорным текстам) и оценить как высокоэффективный метод сравнительной мифологии (метод В. В. Напольских и Ю. Е. Берёзкина в авторской доработке, применённый к внутриэтническим фольклорным связям и обозначенный как «ареальная фольклористика»), а также корпусный подход к работе с фольклорным материалом.

Аналитические исследования фольклорного материала селькупов (как и многих других этносов Северной Азии) находятся на стадии становления, и применение предложенных методов (корпусного подхода и «ареальной фольклористики») позволит на новом уровне работать с фольклором как с историческим и этнографическим источником.



---

## Список использованных источников и литературы

### Опубликованные источники

#### *Документальные источники*

Вехи патернализма: судьбы коренных малочисленных народов томского Севера в системе Российской государственности (нач. XIX в. – 30-е гг. XX в.). Сборник документов и материалов. – Томск : Государственный архив Томской области, 2006. – 446 с.

#### *Путевые записки*

Григоровский, Н. П. Очерки Нарымского края / Н. П. Григоровский // Записки Западно-Сибирского отделения Русского Географического Общества. Кн. 4. – Омск, 1882.

Григоровский, Н. П. Описание васюганской тундры / Н. П. Григоровский // Записки Западно-Сибирского отделения Русского Географического Общества. Кн. VI. – Омск, 1884.

Доннер, К. У самоедов в Сибири / К. Доннер ; пер. с нем. А. В. Байдак. – Томск : Изд-во «Ветер», 2008. – 176 с.

Кастрен, А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844 и 1845–1849) / А. Кстрен // Магазин земледения и путешествий. Собрание старых и новых путешествий. Географический сборник Николая Фролова. Т. VI. Ч. 2. – Москва, 1860. – 495 с.

Кастрен, А. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. Путешествие в Сибирь (1845 – 1849) / А. Кстрен ; под ред. С. Г. Пархимовича / Сост. : Ю. Л. Мандрика ; коммент. : А. П. Зенько и С. Г. Пархимовича. – Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – 352 с.

Маслов. Бродящие народы Туруханского края. Отрывок из статистических записок Енисейской губернии. Сообщено г. полковником Масловым // Заволжский муравей. – Казань, 1833. –

№ 5. – С. 275–291; № 7. С. 392–415; № 9. – С. 506–523; № 10. – С. 562–575.

Миллер, Г.-Ф. Путешествие по воде вниз по Томи и Оби от Томска до Нарыма. 1740 г. / Г.-Ф. Миллер // Сибирь XVIII в. в путевых описаниях Г.-Ф. Миллера ; подготовка к изданию : А. Х. Элерт. – Новосибирск : «Сибирский хронограф», 1996. – С. 172–186.

Миллер, Г.-Ф. Описание реки Кети от устья вверх против течения до Маковского острога по собранным устным сообщениям / Г.-Ф. Миллер // Сибирь XVIII в. в путевых описаниях Г.-Ф. Миллера ; подготовка к изданию : А. Х. Элерт. – Новосибирск : «Сибирский хронограф», 1996. С. 187–191.

Миллер, Г.-Ф. Путешествие по воде вниз по реке Оби от Нарыма до Сургута / Г.-Ф. Миллер // Сибирь XVIII в. в путевых описаниях Г.-Ф. Миллера ; подготовка к изданию : А. Х. Элерт. – Новосибирск : «Сибирский хронограф», 1996. С. 192–208.

Миллер, Г.-Ф. Известия о реке Вах и дорогах на Пур, Таз и через Елогуй на Енисей из русских и остяцких устных рассказов / Г.-Ф. Миллер // Сибирь XVIII в. в путевых описаниях Г.-Ф. Миллера ; подготовка к изданию : А. Х. Элерт. – Новосибирск : «Сибирский хронограф», 1996. С. 209–212.

Миллер, Г.-Ф. История Сибири / Г.-Ф. Миллер. – Москва, 1999. – Т. 1. – 630 с. (Приложения).

Мордвинов, А. Инородцы, обитающие в Туруханском крае / А. Мордвинов // Вестник РГО. – 1860. – Т. 28. – № 1–2. – С. 25–64.

Кривошапкин, М. Ф. Енисейский округ и его жизнь / М. Ф. Кривошапкин // Записки сибирского отделения русского географического общества. – Санкт-Петербург, 1863.

Кривошапкин, М. Ф. Енисейский округ и его жизнь / М. Ф. Кривошапкин. – Санкт-Петербург, 1865. – Т. 1–2.

Плотников, А. Ф. Нарымский край. (5-й стан Томского уезда, Томской губернии). Историко-статистический очерк / А. Ф. Плотников. – Санкт-Петербург, 1901. – 366 с.

Приль, Л. Н. – Об Александре Фёдоровиче Плотникове (выявление архивных документов, пер. с нем. Л. Н. Приль) / Л. Н. Приль // Труды Томского областного краеведческого музея. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2000. – Т. X. – С. 52–60.

Сирелиус, У. Т. Путешествие к хантам / У. Т. Сирелиус ; пер. с нем. Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2001. – 344 с.

Спафарий, Н. Г. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г. / Н. Г. Спафарий // Записки РГО. Отдел этнографии. – Санкт-Петербург, 1882. – Т. X. – Вып. 1. – 214 с.

Спафарий, Н. Г. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г. [фрагмент: Описание поездки по р. Кети] / Н. Г. Спафарий // Земля Верхнекетская ; отв. ред. Я. А. Яковлев. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1997. – С. 239–256.

Степанов, А. П. Енисейская губерния / А. П. Степанов. – Санкт-Петербург, 1835. – Т. 1, 2.

Третьяков, П. И. Туруханский край, его природа и жители / П. И. Третьяков // Записки Русского географического общества по общей географии. – 1869. – Т. 2. – 416 с.

Castrén, M. A. Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845–1849 / M. A. Castrén. – St. Petersburg, 1856.

Donner, K. Bei den Samojeden in Sibirien / K. Donner. – Stuttgart, 1926.

Sirelius, U. T. Reise zu den Ostjaken / U. T. Sirelius. – Helsinki, 1983. – 350 s.

Tretjakov, P. I. Das Land Turuchansk / P. I. Tretjakov // Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft 13. – Wien, 1870.

### *Фольклорные тексты*

Бабушкин, Н. Ф. Легенды голубых озёр / Н. Ф. Бабушкин, Я. Р. Кошелев. – Томск, 1961. – 45 с.

Бауло, А. В. Поездка к тазовским селькупам: дневник 1979 г. / А. В. Бауло // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2017. – №1 (15). – С. 124–135 [5 фольклорных текстов, записанных в пос. Толька, Таз].

Бауло, А. В. Миф о ныряющих птицах, доставших землю, устройстве мира и дороге в мир умерших: фольклорное наследие селькупов Верхней Кети в материалах новосибирской этнографической экспедиции 1980 г. / А. В. Бауло, Н. А. Тучкова // Урало-

алтайские исследования. – Москва, 2017. – № 1 (24). – С. 7–18 [5 текстов с р. Кеть (1980)].

Беккер, Э. Г. Селькупские тексты / Э. Г. Беккер // Сказки народов Сибирского Севера. – Томск, 1980. – С. 55–71 [2 фольклорных текста].

Быконя, В. В. Сказка и бытовые тексты (Напас, р. Тым) / В. В. Быкона // Сказки народов Сибирского Севера. – Томск, 1981. – Вып. 4. – С. 137–139 [3 текста].

Васюганские легенды. Запись В. Величко // Сибирские огни. – 1941. № 2. – С. 65–68.

Гемуев, И. Н. Приложение / И. Н. Гемуев // Семья у селькупов (XIX–XX в.). – Новосибирск, 1984. – 155 с.

Григоровский, Н. П. Азбука сюсогой гулани / Н. П. Григоровский / Сост. Н. П. Григоровским для инородцев Нарымского края. – Казань, 1879.

Доннер, К. Самоедский эпос / К. Доннер // Труды томского общества изучения Сибири. – Томск, 1915. – Т. 3. – Вып. 1. – С. 38–53 [пересказ нескольких селькупских фольклорных текстов с героями Итте и Пюнегуссе].

Доннер, К. Самоедский эпос / К. Доннер // Земля Верхнекетская ; отв. ред. Я. А. Яковлев. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1997. – С. 145–162.

Дульзон, А. П. Селькупские сказки / А. П. Дульзон // Языки и топонимия Сибири. – Томск, 1966. – Вып. 1. – С. 96–158 [1 объёмный фольклорный текст, записанный на р. Парабель].

Дульзон, А. П. Кетские сказки / А. П. Дульзон. – Томск, 1966 а. – С. 116–155 [8 селькупских фольклорных текстов: с. 116–155].

Дульзон, А. П. Селькупские тексты / А. П. Дульзон // Вопросы лингвистики. Ученые записки ТГУ. – Томск, 1966 б. – № 59. – С. 11–30.

Итя и его тётя жили в заливе Карасёвого озера. Селькупская сказка ; пер. на чумылкупский диалект селькупского языка И. А. Коробейниковой. – Томск, 2019. – 72 с.

Ким, А. А. Приложение I Селькупские тексты / А. А. Ким // Очерки по селькупской культовой лексике. – Томск, 1997. – С. 173–191 [23 текста на селькупском языке]

Ким, А. А. К истории изучения южноселькупского фольклора: тымские материалы Л. Сабо / А. А. Ким // Образование в Сибири: актуальные проблемы истории и современность. – Томск, 2002. – С. 204–206 [перепубликация двух фольклорных текстов, записанных Л. Сабо].

Костров, Н. А. Образцы народной литературы самоедов / Н. А. Костров. – Томск, 1882. – 36 с.

Кудряшова, Т. К. Селькупский фольклор в самозаписи Т. К. Кудряшовой / Т. К. Кудряшова, Д. А. Функ // Этнография народов Западной Сибири: Сибирский этнографический сборник. – Москва, 2000. – Вып. 10. – С. 223–237 [10 текстов на русском языке].

Кузнецова, Н. Г. Об особенностях языка одной селькупской сказки / Н. Г. Кузнецова // Археология и этнография Приобья: материалы и исследования. Сборник трудов кафедры археологии и этнологии. – Томск : Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2008. – Вып. 2. – С. 92–98.

Кузьмина, А. И. Диалектологические материалы по селькупскому языку / А. И. Кузьмина // Исследования по языку и фольклору. – Новосибирск, 1967. – Вып. 2. – С. 267–329 [селькупские фольклорные тексты и переводы на селькупский язык фрагментов русских литературных произведений].

Кузьмина, А. И. К этимологиям названий месяцев, сторон света, звёзд и созвездий в селькупском языке / А. И. Кузьмина // Языки и топонимия. Томск, 1977. – Вып. 4. – С. 71–86.

Купер, Ш. Ц. Образец фольклора кетских селькупов / Ш. Ц. Купер, Н. П. Максимова // Языки народов Сибири. Томск, 1995. – С. 154–168 [1 фольклорный текст].

Морев, Ю. А. Селькупские тексты (Нельмач) / Ю. А. Морев // Сказки народов Сибирского Севера. – Томск, 1981. – Вып. 4. – С. 122–131 [3 сказки].

Очерки по селькупскому языку (ОСЯ) / А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич, Л. Ю. Иоффе, Е. А. Хелимский // Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. – Москва, 1993. – Т. 2. Тексты. Словарь. – С. 8–88 [28 фольклорных текстов на селькупском языке (северные диалекты)].

Пелих, Г. И. Приложение 1 Селькупские сказки / Г. И. Пелих // Происхождение селькупов. – Томск, 1972. – С. 319–359 [48 селькупских фольклорных текстов на русском языке].

Прокофьев, Г. Н. Текст с переводом / Г. Н. Прокофьев // Селькупская грамматика ; Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера ЦИК СССР. Труды по лингвистике. Селькупский (остяко-самоедский) язык. – Ленинград, 1935. – Т. IV. – Вып. 1. – С. 101–109 [2 объёмных фольклорных текста].

Пухначев, В. М. Сказки старого Тыма / Пухначев. – Новосибирск, 1972.

Селькупский фольклор // Легенды и мифы Севера / Сост. и прим. В. М. Санги. – Москва : Современник, 1985. – С. 134–145 [три текста: Хозяйка огня, Кенгерселя, Сыновья старика морского мыса].

Сказки народов Севера. – Москва ; Ленинград, 1959. – С. 143–170 [10 селькупских сказок на русском языке из записей Г. Н. Прокофьева, Е. Д. Прокофьевой, Л. А. Варковицкой].

Сказки кетских селькупов // Земля Верхнекетская. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1997. – С. 163–188.

Сказки земли колпашевской // Земля Колпашевская. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2000. – С. 213–226.

Сказки чаинских селькупов // Земля Чаинская. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2001. – С. 115–126.

Сказки народов Сибирского Севера. – Томск, 1980. – 192 с.

Сказки народов Сибирского Севера. – Томск, 1981. – 187 с.

Сказки нарымских селькупов (книга для чтения на селькупском языке с переводами на русский язык). – Томск : Изд-во научно-технической литературы, 1996. – 191 с. [18 фольклорных текстов].

Тучкова, Н. А. Тюркские мотивы и образы в фольклоре обских шёшкупов. Приложение: Воспоминания этноисторического характера и фольклорные материалы, собранные и записанные Т. К. Кудряшовой от односельчан-иванкинцев / Н. А. Тучкова // Тюркские народы. – Тобольск-Омск, 2002. – С. 326–327.

Тучкова, Н. А. «Семи Богов мудростью обладающий Итте...» : тексты с героем Итя в селькупском фольклоре (Texte über Itte, der über die sieben Götter Weisheit verfügt) / Н. А. Тучкова, Б. Вагнер-Надь. – Томск : Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2015. – 336 с. [59 фольклорных текстов на разных диалектах селькупского языка].

Тучкова, Н. А. О материалах по селькупскому языку А. И. Кузьминой / Н. А. Тучкова, Е. А. Хелимский. – Гамбург, 2010. – 136 с.

Castrén, M. A. Samojedische Volksdichtung / M. A. Castrén, T. Lehtisalo // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 83. Helsinki, 1940.

Castrén, M. A. Samojedische Sprachmaterialien / M. A. Castrén, T. Lehtisalo // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 122. – Helsinki, 1960. – 462 [S. 3–261 – Castrén's ostjacksamojedische Wörterverzeichnis, Grammatik, Leid; S. 317–338 – Lehtisalo's Schprachmaterial vom Turuhan-Fluss].

Hajdú, P. Chrestomathia Samoiedica / P. Hajdú. – Budapest : Tankönyvkiadó, 1968. – 239 (Szölkup chrestomathia: p. 121–172; 205–209).

Hajdú, P. Die erste sölkupische Fibel aus dem Jahre 1879 / P. Hajdú // Studia Uralo-Altaiica 2. – Szeged, 1973.

Szabó, L. Selkup Texts. With Phonetic Introduction and Vocabulary / L. Szabó – Bloomington, 1967. – 62 p.

*Документы личного происхождения, личные архивы*

Варковицкая, Л. А. Полевые материалы по селькупскому языку / Л. А. Варковицкая // Личный архив А. И. Кузнецовой. – Москва. – Тетр. 1. – Текст № 4. – С. 9–13 (\*35004 'Qon mytykal' captae (icakesikat noa:qyt timn'asyt)').

Варковицкая, Л. А. Полевые материалы по селькупскому языку / Л. А. Варковицкая // Личный архив А. И. Кузнецовой. – Москва. – Тетр. 6. – Текст № 65. – С. 56–62 (\*35065 'icakesika aj imylumyl'a').

Дульзон, А. П. Полевые материалы. Р. Кеть / А. П. Дульзон // Архив Лаборатории языков народов Сибири ТГПУ. С–1. – Томск, 1952.

Кузьмина, А. И. Dialekt von Tas. 1965 / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 1. – Heft 17. – S. 345–354.

Кузьмина, А. И. Dialekt von Tas. 1965 / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 2. – Heft 8: 181–202; Heft 9: 203–226; Heft 10: 227–231; Heft 16: 357–365; Heft 21: 471–488.

Кузьмина, А. И. Dialekt von Tol'ka. 1969 / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 5. – Heft 16: 287–292.

Кузьмина А. И. Dialekt vom Ust'-Ozernoe. 1963, 1968 / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 16. – Heft 4 : 173–184.

Кузьмина, А. И. Dialekt von Tум. 1967 / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 6. – Heft 1: 20–24.

Кузьмина, А. И. Dialekt von Ivankino / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 9. – Heft 1: 263–274; Heft 9: 1–5; Heft 10: 6–8; Heft 18: 655–657; Heft 19: 658–669; Heft 20: 670–682.

Кузьмина, А. И. Dialekt von Ivankino / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 10. – Heft 3: 56–62.

Кузьмина, А. И. Dialekt von Ust'-Ozernoe und Luk'janovo am Ket'. 1964 / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 18. – Heft 6: 128–129; Heft 8: 174–176; Heft 10: 206–227.

Кузьмина, А. И. Dialekt von Sondorovo am Ob'. 1961 / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 25. – Heft 6: 121–143, Heft 7: 144–146; Heft 23: 499–522; Heft 24: 523–547.

Кузьмина, А. И. Dialekt von Maksimkin Jar und Luk'janovo am Ket' / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 26. – Heft 1: 1–17; Heft 5: 98–103; Heft 5: 105–121; Heft 6: 122–125; Heft 5: 98–100; 101–103; Heft 6 : 133–138, 139–141.

Кузьмина А. И. Dialekt von Farkovo am Turuhan. 1976 / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 31. – Heft 9: 176–185, 204; 186–204.



Кузьмина А. И. Dialekt von Turuhansk am Jenissei. 1977 / А. И. Кузьмина // Архив Кузьминой А. И. Институт финноугроведения / уралистики Гамбургского университета (IFUU HU). – Band 32. – Heft 4: 80–99.

Морев, Ю. А. Полевые материалы. Р.Обь (Мумышево), р. Парабель (Нельмач) / Ю. А. Морев // Архив Лаборатории языков народов Сибири ТГПУ. С. 42. – Томск, 1971.

Записи А. А. Ким, Н. П. Максимовой, В. В. Быконя. Обь (Иванкино) // Архив Лаборатории языков народов Сибири ТГПУ. С. 55. – Томск, 1980.

Записи А. А. Ким, Н. П. Максимовой. Обь (Иванкино), Обь (Каргасок: записи от Д. Н. Чининой, родом с Чижапки (Вольджа)) // Архив Лаборатории языков народов Сибири ТГПУ. С. 58. Томск, 1981.

Записи Н. П. Максимовой. Обь (Каргасок: записи от Д. Н. Чининой, родом с Чижапки (Вольджа)), Обь (Ласкино) // Архив Лаборатории языков народов Сибири ТГПУ. С. 60. – Томск, 1983.

Записи И. А. Ильяшенко. Обь (Каргасок: записи от Д. Н. Чининой, родом с Чижапки (Вольджа)), Обь (Ласкино) // Архив Лаборатории языков народов Сибири ТГПУ. С. 61. – Томск, 1983.

Записи Н. П. Максимовой. Парабель (Нельмач) // Архив Лаборатории языков народов Сибири ТГПУ. С. 66. – Томск, 1984.

Тучкова, Н. А. Полевые материалы (Парабель, 1992 г.) / Н. А. Тучкова // Личный архив.

Справочная литература (словари, указатели, энциклопедии)  
Алатало, Я. Сююссыгуй ээджиписан Кээткый кууланни / Я. Алатало. – Максимкин-Яр – Хельсинки, 1998. – 149 с.

Аникин А. Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков / А. Е. Аникин. – Москва – Новосибирск, 2000. – 768 с.

Купер, Ш., Пустаи Я. Селькупский разговорник. Нарымский-диалект / Ш. Купер, Я. Пустаи // Specimina Sibirica. – Т. 7. – Som-bathely, 1993. – 79 p.

Мифология коми / Н. Д. Конаков, А. Н. Власов, И. В. Ильина, П. Ф. Лимеров, О. И. Уляшев, Ю. П. Шабаев, В. Э. Шарапов ; науч. ред. В. В. Напольских. – Москва–Сыктывкар : Изд-во ДИК, 1999. – Т. 1. – 480 с. Серия «Энциклопедия уральских мифологий».

Мифология манси / А. В. Бауло, И. Н. Гемуев, А. А. Люцидарская, А. М. Сагалаев, З. П. Соколова, Г. Е. Солдатова ; научн. ред. И. Н. Гемуев, В. В. Напольских. – Новосибирск, 2001. – Т. 2. – 196 с. Серия «Энциклопедия уральских мифологий».

Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Т. А. Молданова ; научн. ред. В. В. Напольских. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2000. – Т. 3. – 310 с. Серия «Энциклопедия уральских мифологий».

Мифология селькупов / Н. А. Тучкова, А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич, А. А. Ким-Малони и др. ; научн. ред. В. В. Напольских. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2004. – Т. 4. – 382 с. Серия: «Энциклопедия уральских мифологий».

Пелих, Г. И. Селькупская мифология. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1998. – 79 с.

Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект (ОСЯ, 1993) / А. И. Кузнецова, О. А. Казакевич, Л. Ю. Иоффе, Е. А. Хелимский. – Москва, 1993. – Т. 2. Тексты. Словарь. – 198 с.

Селькупско-русский диалектный словарь (СДС) ; под ред. В. В. Быкони. – Томск : Изд-во ТГПУ, 2005. – 347 с.

Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка (СУС) / Сост. : Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. – Ленинград, 1979.

Тучкова, Н. А. *Bibliographia selkupica*. Библиографический указатель по истории, культуре и языку селькупов / Н. А. Тучкова. – Томск : Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2006. – 152 с.

Хелимский, Е. А. Южноселькупский словарь Н. П. Григоровского / Е. А. Хелимский. – Гамбург, 2007. – 225 с.

Alatalo, Ja.– Sölkupisches Wörterbuch aus Aufzeichnungen von Kai Donner, U.T. Sirelius und Jarmo Alatalo. Zusammengestellt und herausgegeben von J. Alatalo / J. Alatalo // *Lexica Societatis Fenno-Ugricae XXX*. – Helsinki, 2004. – 465 s.

Aarne, A. Verzeichnis der Märchentypen / A. Aarne. – Helsinki, 1910. (FFC № 3).

Castrén, M. A. Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen. Bearbeitet von A. Schiefner / M. A. Castrén. – St. Petersburg, 1855. – XXIV. – 404 s.

Castrén, M. A. Ostjak-samojedisches Wörterverzeichniss / M. A. Castrén // M. A. Castrén's Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen. – St. Petersburg, 1855 // Nordische Reisen und Forschungen von Dr. M. Alexander Castrén. T. 8. – Leipzig, 1969. – S. 97–177.

Castrén, M. A. Samojedische Sprachmaterialien / M. Castrén, T. Lehtisalo // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 122. – Helsinki, 1960. – 462 (s. 3–261 – Castrén's ostjacksamojedische Wörterverzeichnis, Grammatik, Leid; s. 317–338 – Lehtisalo's Sprachmaterial vom Turuhan-Fluss).

Donner, K. Samojedische Wörterverzeichnisse / K. Donner // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 64. – Helsinki, 1932. – 171 [перепубликация списков слов из самодийских языков, в том числе и из селькупского, от разных собирателей: P. Mundi, N. Witsen, P.J. von Stralenberg, D.G. Messerschmidt, A.L. Schlözer, P.S. Pallas, J. Von Klaproth, F. Erdmann, A.G. Schrenk, E.Rae, A.F. Plotnikov, A.A. Dunin-Gorkavitsch, B.M. Žitkov].

Hajdú, P. Pápai Károly szelkup szójegyzéke (Károly Pápai selkupisches Wörterverzeichnis) / P. Hajdú // Nyelvtudományi Közlemények 54. – Budapest, 1952. – S. 141–184.

Janhunen, Ju. Samojedischer Wortschatz. Gemeinsamojedische Etymologien / Ju Janhunen // Castrénianumin toimitteita 17. – Helsinki, 1977. – 185 s.

Selkup Mythology / N. Tuchkova, A. Kuznetsova, O. Kazakevich, A. Kim-Malony, S. Glushkov, A. Bajdak. – Budapesht, 2010. – 320 p.

Thompson, S. Motif-index of Folk-literature. Vol. 1. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1961 (FFC № 106).

Uther H.-J. The Types of International Folktales. Vols. 1–3. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.

### *Периодическая печать*

Григоровский, Н. П. Предание нарымских инородцев о созвездии «Лось» / Н. П. Григоровский // Томские губернские ведомости. – 1882. – № 31.

Григоровский, Н. П. Сказка о двух коровах у обских инородцев / Н. П. Григоровский // Томские губернские ведомости. – 1883. – № 21.

Григоровский, Н. П. Итя (сказка обских самоедов) / Н. П. Григоровский // Томские губернские ведомости. – 1883. – № 24.

Тяпса Мергы (сказка) // Томские епархиальные ведомости. – 1891. № 21. – С. 17.

Скалон, В. Н. В тундре верхнего Таза / В. Н. Скалон // Советский Север. – 1930. – № 3.

Скалон В. Н. Оленеводство в бассейне р. Таз / В. Н. Скалон // Советский Север. – 1931. – № 3–4. С. 70–87.

Скалон В. Н. Рыбные промыслы в бассейне р. Таза / В. Н. Скалон // Советский Север. – 1931. – № 9. – С. 42–65.

### *Материалы интернет-сайтов*

Каталог лингвистических программ <http://rvb.ru/soft/catalogue/catalogue.html>

Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог / Ю. Е. Берёзкин.– <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>

## **Литература**

Андриевич, В. К. История Сибири. В 2-х частях / В. К. Андриевич. – Санкт-Петербург, 1889. – 220 с.; 425 с.

Аникин, В. П. Теория фольклора. Курс лекций / В. П. Аникин. – Москва : КДУ, 2004. – 432 с.

Байдак, А. В. Эпизоды «Эпоса об Итте» в чумылкупском диалектном ареале / А. В. Байдак, Н. А. Тучкова // Коренные народы Сибири: проблемы историографии, истории, этнографии, лингвистики. – Томск, 2004. – С. 51–64.

Бауло, А. В. Перечень экспедиционных поездок Г. И. Пелих / А. В. Бауло, В. М. Кулемзин, Э. Л. Львова, Н. А. Тучкова // Археология и этнография Приобья: материалы и исследования. Вып. 4. – Томск : Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2011. – С. 66–72.

Бауло, А. В. Ритуальные колчаны обских угров / А. В. Бауло // Гуманитарные науки в Сибири. – 1999. – № 3. – С. 36–39.

Бауло, А. В. Ритуальные пояса обских угров / А. В. Бауло // Сибирь в панораме тысячелетий. – Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998. – Т. 2. – С. 56–62.

Бахрушин, С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. / С. В. Бахрушин // Научные труды. – Ленинград, 1955. – Т. 3. – Ч. 2. – С. 86–152.

Беккер, Э. Г. Диалектное членение селькупского языка / Введение // Морфология селькупского языка. Южные диалекты / Авторы : Э. Г. Беккер, Л. А. Алиткина, В. В. Быконя, И. А. Ильяшенко. – Томск, 1995. – Ч. 1. – С. 17–24.

Беккер, Э. Г. Селькупская топонимия Томской области / Э. Г. Беккер // Топонимия Востока. Новые исследования. – Москва: Наука, 1964. – С. 125–133.

Берёзкин, Ю. Е. Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе / Ю. Е. Берёзкин. – Санкт-Петербург : «Наука», 2013. – 319 с.

Берёзкин, Ю. Е. Ворон и змей (альтернативные объяснения смертности человека) / Ю. Е. Берёзкин // Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. – Санкт-Петербург, 2009. – Кн. 1. – С. 14–16.

Берёзкин, Ю. Е. Мифы заселяют Америку: Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет / Ю. Е. Берёзкин. – Москва : ОГИ, 2007. – 360 с.

Берёзкин, Ю. Е. Мифы Старого и Нового Света: из Старого в Новый Свет: мифы народов мира / Ю. Е. Берёзкин. – Москва: Астрель : АСТ, 2009. – 446 с.

Берёзкин, Ю. Е. Мотив «журавли и пигмеи» в контексте представлений о мироздании в мифологиях Северной Евразии и Америки / Ю. Е. Берёзкин // Годишник на Асоциация «ОНГЪЛ». «Етнология на пространство». – София, 2008. – Т. 5. – С. 88–108.

Берёзкин, Ю. Е. Результаты обработки данных о распределении фольклорно-мифологических мотивов в Северной Азии (южноазиатские и американские связи) / Ю. Е. Берёзкин // Языки и фольклор народов Сибири. – 2016. – № 2(31). – С. 21–32.

Берёзкин, Ю. Е. Сибирский фольклор и происхождение надеи / Ю. Е. Берёзкин // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2015. – № 1(61). – С. 122–134.

Берёзкин, Ю. Е. Южносибирские-североамериканские связи в области мифологии / Ю. Е. Берёзкин // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2003. – № 2(14). – С. 94–105.

Берёзкин, Ю. Е. Космическая охота: варианты сибирско-североамериканского мифа / Ю. Е. Берёзкин // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2005. – № 2. – С. 141–150.

Берёзкин, Ю. Е. Фольклорно-мифологические параллели между Западной Сибирью, северо-востоком Азии и Приамурьем – Приморьем (к реконструкции раннего состояния сибирской мифологии) / Ю. Е. Берёзкин // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2006. – № 3(27). – С. 112–122.

Березовская, Н. В. Вожпайские памятники в Нарымском Приобье / Н. В. Березовская // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1992. – С. 95–97.

Березовская, Н. В. Воинские погребения из грунтового могильника Бедеровский Бор III / Н. В. Березовская // Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1992. – С. 27–35.

Березовская, Н. В. К вопросу о датировке валиковой керамики в низовьях р. Томи / Н. В. Березовская // Актуальные проблемы древней и средневековой истории Сибири. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1997. – С. 270–282.

Березовская, Н. В. Погребальный обряд и состояние здоровья средневекового населения Притымья / Н. В. Березовская, А. И. Боброва, М. П. Рыкун // Роль естественно-научных методов в археологических исследованиях. – Барнаул, 2009. – С. 187–190.

Боброва, А. И. Нарымское Приобье в эпоху развитого и позднего средневековья (археологический очерк по материалам погребальных памятников) // А. И. Боброва, М. П. Рыкун и др. Нарымское Приобье во II тысячелетии н.э. (X–XX вв.). – Томск, 2016. – С. 7–117.

Боброва, А. И. Нарымское Приобье и Причумылье. Структура погребально-поминального обряда. Типология обряда / А. И. Боброва // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск, 1994. – Т. 2: Мир реальный и потусторонний. – С. 293–321.

Боброва, А. И. Проблемы хронологии, культурной и этнической принадлежности памятников II тысячелетия Нарымского Приобья / А. И. Боброва // Современные проблемы археологии России. – Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2006. – С. 254–256.

Бутанаев, В. Я. Вооружение и военное дело хакасов в позднем средневековье: по материалам фольклора / В. Я. Бутанаев // Военное дело древних племен Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск : Наука, 1981. – С. 188–197.

Бутанаев, В. Я. Историческая судьба енисейских киргизов по данным фольклора народов Южной Сибири / В. Я. Бутанаев // Вопросы этнической истории киргизского народа. – Фрунзе, 1989. – С. 66–67.

Бутанаев, В. Я. К вопросу о социальной структуре средневекового общества хакасов по данным исторического фольклора / В. Я. Бутанаев // Из истории Сибири. – Томск, 1976. – Вып. 21. – С. 201–206.

Бутанаев, В. Я. Мир хонгорского (хакасского) фольклора / В. Я. Бутанаев, И. И. Бутанаева. – Абакан, 2008. – 376 с.

Бутанаев, В. Я. Мы родом из Хонгорая. Хакасские мифы, легенды, предания / В. Я. Бутанаев. – Абакан, 2010. – 240 с.

Бутанаев, В. Я. Об этногенетических связях хакасов с енисейскими кыргызами: по материалам хакасского исторического фольклора / В. Я. Бутанаев // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. – Омск, 1979. – С. 150–153.

Бутанаева, И. И. Хакасский исторический фольклор: опыт историко-этнографического анализа : автореф. дисс.... канд. ист. наук : 07.00.07 / И. И. Бутанаева. – Новосибирск, 2000. – 24 с.

Будинский, П. Н. К истории Сибири: Сургут, Нарым и Кетск / П. Н. Будинский. – Харьков, 1893. – 28 с.

Вадецкая, Э. Б. Археологические памятники в степях Среднего Енисея / Э. Б. Вадецкая. – Ленинград : Наука, 1986. – 180 с.

Варламов, А. Н. «Летописная» история в исторических преданиях эвенков / А. Н. Варламов // Вестник Забайкальского Государственного университета. – 2009. – № 6(57). – С. 126–131.

Варламов, А. Н. Об историзме фольклора: по материалам фольклора эвенков / А. Н. Варламов // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. – 2009. – № 107. – С. 112–119.

Варламов, А. Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков : автореф. дисс... доктора филологических наук / А. Н. Варламов. – Якутск, 2011. – 30 с.

Варламов, А. Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков : диссертация ... доктора филологических наук : 10.01.09 / Александр Николаевич Варламов. – Элиста, 2011. – 432 с.

Варламова, Г. И. Женщина в традиционном эвенкийском обществе и фольклоре / Г. И. Варламова // *Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия*. – Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2007. – С. 149–155.

Варламова, Г. И. Мироззрение эвенков: отражение в фольклоре / Г. И. Варламова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 186 с.

Варламова, Г. И. От мифа к сказке / Г. И. Варламова // *Эвенкийский этнос в начале третьего тысячелетия*. – Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2007. – С. 15–32.

Варламова, Г. И. Фольклорная версия этногенеза эвенков / Г. И. Варламова // *Устный эпос: проблемы истории, теории и сказительства*. – Якутск, 1994. – С. 43–45.

Василевич, Г. М. Отражение межродовых войн в фольклоре эвенков / Г. М. Василевич // *Вопросы языка и фольклора народов Севера*. – Якутск, 1972. – С. 143–160.

Васильев, В. И. К проблеме этногенеза северосамодийских народов / В. И. Васильев // *Социальная организация и культура народов Севера*. – Москва, 1974. – С. 133–175.

Васильев, В. И. Методические аспекты исследования этногенеза и этнической истории народов Севера: На самодийских материалах / В. И. Васильев // *Происхождение аборигенов Сибири и их языков*. – Томск, 1976. – С. 184–186.

Васильев, В. И. Основные проблемы формирования и развития самодийских этносов (ненцы, энцы, нганасаны, селькупы) / В. И. Васильев // *Проблемы этногенеза и этнической истории самодийских народов*. – Омск, 1983. – С. 3–7.

Васильев, В. И. Основные этапы этнической истории [селькупов] / В. И. Васильев // *Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты* ; отв. ред. И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова. – Москва : Наука, 2005. – С. 311–316.

Васильев, В. И. Проблема формирования енисейских ненцев / В. И. Васильев // *Этногенез и этническая история народов Севера*. – Москва, 1975. – С. 111–147.



Васильев, В. И. Проблемы формирования северосамодийских народностей / В. И. Васильев. – Москва : Наука, 1979. – 243 с.

Васильев, В. И. Селькупы / В. И. Васильев // Народы и религии мира: энциклопедия. – Москва : Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 475.

Васильев, В. И. Селькупы / В. И. Васильев // Народы России: энциклопедия. – Москва : Большая Российская энциклопедия, 1994. – С. 312.

Васильев, В. И. Теоретические и источниковедческие проблемы изучения этнической истории: (на материале народов Севера СССР) / В. И. Васильев // Советская этнография. – 1990. – № 6. – С. 33–41

Волков, В. Г. Генотип южных селькупов в контексте исторических и археологических данных / В. Г. Волков // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2015. – Вып. 4(10). – С. 109–122.

Волков, В. Г. Древние миграции самодийцев и енисейцев в свете генетических данных / В. Г. Волков // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2013. – Вып. 1(1). – С. 79–96.

Воскобойников, М. Г. Бытовые предания эвенков / М. Г. Воскобойников // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. – Ленинград : Гос. пед. инст-т им. А. И. Герцена, 1969. – С. 63–108.

Воскобойников, М. Г. О фольклоре эвенков Прибайкалья / М. Г. Воскобойников // Фольклор эвенков Прибайкалья. – Улан-Удэ : Бурятское кн. изд-во, 1967. – С. 3–21.

Гацак, В. М. Из лекций А. Н. Веселовского по истории эпоса / В. М. Гацак // Типология народного эпоса. – Москва : Наука, 1975. – С. 287–319.

Гацак, В. М. Поэтика эпического историзма во времени / В. М. Гацак // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. – Москва : Наука, 1980. – С. 8–47.

Гацак, В. М. Устная эпическая традиция во времени: исторические исследования поэтики / В. М. Гацак. – Москва : Наука, 1989. – 256 с.

Гемуев, И. Н. Легенды и были таежного края / И. Н. Гемуев, А. М. Сагалев, А. И. Соловьёв. – Новосибирск : Наука, 1989. – 175 с.

Гемуев, И. Н. Мироззрение манси: Дом и космос / И. Н. Гемуев. – Новосибирск : Наука, 1990. – 232 с.

Гемуев, И. Н. Расселение северных селькупов / И. Н. Гемуев // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1973. – С. 126–128.

Гемуев, И. Н. Религия народа манси. Культовые места XIX – нач. XX вв. / И. Н. Гемуев, А. М. Сагалев. – Новосибирск : Наука, 1986. – 190 с.

Гемуев, И. Н. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы / И. Н. Гемуев, А. В. Бауло. – Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1999. – 240 с.

Гемуев, И. Н. Селькупы в Барабе / И. Н. Гемуев, А. А. Люцидарская, В. И. Молодин // Семья и социальная организация финно-угорских народов. – Сыктывкар, 1991. – С. 78–93.

Гемуев, И. Н. Семья у селькупов (XIX–XX вв.) / И. Н. Гемуев. – Новосибирск, 1984. – 155 с.

Глушков, С. В. Диалекты селькупского языка / С. В. Глушков // Мифология селькупов. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2004. – С. 15–17.

Глушков, С. В. Диалекты селькупского языка / С. В. Глушков, А. В. Байдак, Н. П. Максимова // Селькупы. Очерки традиционной культуры и селькупского языка. – Томск : Изд-во политехнического ун-та, 2011. – С. 49–63.

Глушков, С. В. Диалекты селькупского языка / С. В. Глушков, А. В. Байдак, Н. П. Максимова // Селькупы: Очерки традиционной культуры и селькупского языка. – Томск, 2013. – С. 49–54.

Глушков, С. В. О диалектной принадлежности четырех героических песен М.А. Кастрена / С. В. Глушков, А. В. Байдак // *Linguistica Uralica* LII 2016. – № 4. – С. 282–288.

Глушков, С. В. О праистории селькупского языка / С. В. Глушков // Селькупы. Очерки традиционной культуры и селькупского языка. – Томск : Изд-во политехнического ун-та, 2011. – С. 34–48.

Головнёв, А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров / А. В. Головнёв. – Екатеринбург : УрО РАН, 1995. – 606 с.

Головнёв, А. В. Кочевники тундры: Ненцы и их фольклор / А. В. Головнёв. – Екатеринбург, 2004. – 344 с.

Головнёв, А. В. Поражения, закончившиеся победой // Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. С. 115–119.

Горохова, А. И. Типология сюжетов эвенских и эскимосских волшебных сказок / А. И. Горохова, Ф. С. Андросова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 10(64): в 3-х ч. – Ч. 2. – С. 89–90.

Гриневиц, А. А. Онтология хантыйского корпуса текстов для электронного портала «Фольклор народов Сибири» / А. А. Гриневиц // Язык и фольклор коренных народов Сибири. – 2015. – № 1(28). – С. 84–90.

Деннинг, Н. В. О языке селькупского фольклора / Н. В. Деннинг // Этнос Сибири: язык и культура. – Томск, 1997. – Ч. 1. – С. 18–20.

Дмитриев-Садовников, Г. М. На Вахе / Г. М. Дмитриев-Садовников // Ежегодник Тобольского губернского музея. – 1916. – Вып. 26. – С. 1–15.

Долгих, Б. О. Бытовые рассказы энцев / Б. О. Долгих // Труды Института этнографии. – Москва, 1962. – Т. LXXV. – 244 с.

Долгих, Б. О. Введение / Б. О. Долгих // Мифологические сказки и исторические предания нганасан. – Москва, 1976. – С. 7–35.

Долгих, Б. О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев / Б. О. Долгих. – Москва, 1970. – 270 с.

Долгих, Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. / Б. О. Долгих // Труды Института Этнографии, новая серия. – Москва, 1960. – Т. 55. – 622 с.

Дульзон, А. П. Археологические памятники Томской области / А. П. Дульзон // Труды ТОКМ. – Томск, 1956. – Т. V. – С. 89–316.

Дульзон, А. П. Былое расселение кетов по данным топонимики / А. П. Дульзон // Вопросы географии. Географические названия. – Москва, 1962. – Сборник № 58. – С. 50–84.

Дульзон, А. П. Дорусское население Западной Сибири / А. П. Дульзон // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1961. – С. 361–371.

Дульзон, А. П. Древние смены народов на территории Томской области по данным топонимики / А. П. Дульзон // Ученые записки ТГПИ. – Томск, 1950. – Т. VI. – С. 175–187.

Дульзон, А. П. Кетские топонимы Западной Сибири / А. П. Дульзон // Ученые записки ТГПИ. – Томск, 1959. – Т. XVIII. – С. 91–111.

Дульзон, А. П. О лингвистической ценности языка сказки (на материале фольклора кетского и селькупского языков) / А. П. Дульзон // Вопросы фольклора. – Томск, 1965. – С. 60–64.

Дульзон, А. П. Очерки по грамматике кетского языка / А. П. Дульзон. – Томск : Изд-во Том. Ун-та, 1964. – Ч. 1. – 215 с.

Дульзон, А. П. Этнический состав древнего населения Западной Сибири по данным топонимики / А. П. Дульзон // XXV международный конгресс востоковедов. – Москва : Изд-во Восточной литературы, 1960.

Жирмунский, В. М. К вопросу о международных сказочных сюжетах / В. М. Жирмунский // Историко-филологические исследования. – Москва : Наука, 1967. – С. 283–289.

Жирмунский, В. М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки / В. М. Жирмунский. – Москва-Ленинград, 1962. – 435 с.

Жирмунский, В. М. Тюркский героический эпос / В. М. Жирмунский. – Ленинград : Наука, 1974. – 728 с.

Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Сост. Г. М. Василевич. – Ленинград : «Наука», 1966. – 400 с.

Казакевич, О. А. Автобиографический рассказ как жанр селькупского фольклора / О. А. Казакевич // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. – Томск, 2000 а. – Ч. 3. – С. 81–89.

Казакевич, О. А. Архив Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых: самодийские языковые материалы / О. А. Казакевич // Finnisch-Ugrische Mitteilungen. – Hamburg, 2010. – Band 32/33. – С. 257–269.

Казакевич, О. А. Герои селькупского фольклора: пол и характер / О. А. Казакевич // Гендер: язык, культура, коммуникация. – Москва, 1999 а. – С. 52.

Казакевич, О. А. Жизнь фольклорных сюжетов северных селькупов во времени и пространстве / О. А. Казакевич // Языки

мира. Типология. Уралистика. Памяти Т. Ждановой. Статьи и воспоминания. – Москва, 2002 а. – С. 483–497.

Казакевич, О. А. Изобразительная лексика в шаманских текстах северных селькупов / О. А. Казакевич // Актуальные проблемы психологии, этнопсихолингвистики и фоносемантики. – Москва, 1999. – С. 141–142.

Казакевич, О. А. Использование ЭВМ для исследования бесписьменных и младописьменных языков. (На материале селькупского языка) / О. А. Казакевич. – Москва : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1990. – 130 с.

Казакевич, О. А. Истина, добро и красота, отраженные в селькупской фразеологии / О. А. Казакевич // Культурные слои во фразеологизмах и их дискурсивных практиках. Языки славянской культуры. – Москва, 2003. – С. 221–233.

Казакевич, О. А. История сборов материалов по фольклору северных селькупов / О. А. Казакевич // Мифология селькупов. – Томск, 2004. – С. 57–63.

Казакевич, О. А. Контакты с иноплеменниками, отраженные в фольклоре (на материале фольклорных текстов северных селькупов) / О. А. Казакевич // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск, 2001. – С. 271–273.

Казакевич, О. А. Корпус фольклора северных селькупов: 1914–2015 / О. А. Казакевич // I Сибирский форум фольклористов. – Новосибирск : Академиздат, 2016. – С. 19–21.

Казакевич, О. А. Машинный фонд селькупского языка: создание и использование в конкретных лингвистических исследованиях : автореферат дис. кандидата филологических наук : 10.02.21 / О. А. Казакевич ; МГУ им. М. В. Ломоносова. Филол. фак. – Москва, 1989. – 17 с.

Казакевич, О. А. Начало и конец в структуре фольклорных текстов северных селькупов / О. А. Казакевич // Логический анализ языка. Семантика начала и конца. – Москва, 2002 б. – С. 542–550.

Казакевич, О. А. О влиянии русской культуры на фольклор народов Сибири (на материале сказок северных селькупов) / О. А. Казакевич // Типология языков и культур. Евразия на перекрестке языков и культур. – Москва, 1999 б. – С. 41–42.

Казакевич, О. А. О культуре народа, отраженной во фразеологии (на материале селькупского языка) / О. А. Казакевич // Фразеология в контексте культуры. – Москва, 1999. – С. 311–317.

Казакевич, О. А. Порядок в мире и порядок в тексте (на материале селькупского фольклора) / О. А. Казакевич // Логический анализ языка. Космос и хаос. Концептуальные поля порядка и беспорядка. – Москва, 2003. – С. 448–460.

Казакевич, О. А. Северные (тазовско-туруханские) селькупы / О. А. Казакевич // Мифология селькупов. – Томск, 2004. – С. 36–50.

Казакевич, О. А. Фольклорные традиции северных селькупов сегодня // Сибирь в панораме тысячелетий / О. А. Казакевич. – Новосибирск, 1998. – Т. 2. – С. 205–212.

Казакевич, О. А. Частотные словари селькупских фольклорных текстов / О. А. Казакевич // Аборигены Сибири: Проблемы изучения исчезающих языков и культур. – Новосибирск, 1995. – Т. 1. – Филология. – С. 386–389.

Казакевич, О. А. Шаман в фольклоре северных селькупов / О. А. Казакевич // III Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. – Москва, 1999 в. – С. 319–320.

Казакевич, О. А. Этические нормы традиционного селькупского общества сквозь призму фольклора / О. А. Казакевич // Логический анализ языка. Языки этики. – Москва, 2000. – С. 332–340.

Казакевич, О. А. Язык фольклора северных селькупов сегодня: лексика, грамматика, прагматика / О. А. Казакевич // Перспективные направления развития в современном финно-угроведении. – Москва, 1997. – С. 33–35.

Калинина, Л. И. Сравнение устных и письменных форм хантыйских топонимов Васюгана / Л. И. Калинина // Ученые записки ТГПИ. – Томск, 1961. – Т. XIX. – Вып. 2. – С. 190–210.

Квашнин, Ю. Н. Происхождение родов сибирских тундровых ненцев по данным фольклора / Ю. Н. Квашнин // Этнокультурная история Урала, XVI–XX вв. – Екатеринбург, 1999. – С. 204–206.

Кербелите, Б. Типы народных сказок: структурно-семантическая классификация литовских сказок / Б. Кербелите. – Москва : РГГУ, 2005. – 721 с.

Ким, Ант. А. Классификация хантыйского прозаического фольклора / Ант. А. Ким. – Томск, 2015. – 167 с.

Ким, Ант. А. Сюжетный состав хантыйского прозаического фольклора в контексте этнографии : диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.07 / Антонина Александровна Ким ; [Место защиты: Том. гос. ун-т]. – Томск, 2007. – 236 с.

Ким, Ант. А. Сюжетный состав хантыйского прозаического фольклора в контексте этнографии : автореф. дис. ... кандидата исторических наук. – Томск, 2007. – 18 с.

Ковылин, С. В. О специфике среднеобского диалекта и выявлении границ расселения диалектно-локальной группы шёшкумов по данным топонимики / С. В. Ковылин, Н. В. Сайнакова // Урал-алтайские исследования. – 2017. – № 1(24). – С. 19–33.

Козьмин, А. В. Популярность сказочных сюжетов / А. В. Козьмин // Проблемы структурно-семантических указателей. – Москва : РГГУ, 2006. – С.156–166.

Козьмин, А. В. Структурно-семантический указатель фольклорных сюжетов: Компьютерная модель установления связей между текстом и единицами его описания : автореф. кандидата филологических наук. – Москва, 2003. – 23 с.

Косарев М. Ф. Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда / М. Ф. Косарев. – Москва : Наука, 1991. – 302 с.

Косарев, М. Ф. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья / М. Ф. Косарев. – Москва : Наука, 1974. – 220 с.

Кошелев Я. Р. Из прошлого нарымских селькупов (по материалам устного народного творчества) / Я. Р. Кошелев, Г. И. Пелих // Ученые записки ТГПУ. – Томск, 1956. – Т. 15. – С. 206–216.

Кузнецова А. И. Селькупские материалы в рукописном наследии Л. А. Варковицкой / А. И. Кузнецова, Е. А. Хелимский // Советские финно-угроведение. – Таллин, 1989. – Т. XXV. – С. 51–53.

Кузнецова Н. Г. Отражение миграционных процессов селькупов в топонимике бассейна р. Шудельки / А. И. Кузнецова, Н. А. Тучкова // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции. Материалы XIV Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. – Томск, 2008. – С. 131–133.

Кузнецова, А. И. Описание архива Л. А. Варковицкой. Тетради 1–11 (1941 г.) / А. И. Кузнецова // Мифология селькупов. – Томск, 2004. – С. 337–340.

Кузнецова, А. И. Отражение народных обычаев и верований в самодийских языках и фольклоре / А. И. Кузнецова // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск, 2001. – С. 276–279.

Кузнецова, А. И. Отражение традиционной культуры и условий реальной жизни в образе женщины-матери (по материалам селькупского фольклора) / А. И. Кузнецова // Образ женщины в традиционных культурах. – Москва, 2002. – С. 21–24.

Кузнецова, А. И. Речевые акты в сказках тазовских селькупов / А. И. Кузнецова // Самодийские и енисейские языки. – Томск, 1987. – С. 31–39.

Кузьмина, А. И. Грамматика селькупского языка : Учебное пособие / А. И. Кузьмина. Часть I. Селькупы и их язык. – Новосибирск, 1974. – 265 с.

Кузьмина, Е. Н. Основные научные принципы публикации фольклорных произведений (на материале томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока») / Е. Н. Кузьмина // Сибирский филологический журнал. – 2017. – № 1. – С. 5–12.

Кузьмина, Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Экспериментальное издание / Е. Н. Кузьмина ; ред. Н. А. Алексеев. – Новосибирск, 2005. – 1382 с.

Кулемзин, В. М. Человек и природа в верованиях хантов / В. М. Кулемзин. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1984. – 192 с.

Кызласов, Л. Р. Таштыкская эпоха / Л. Р. Кызласов. – Москва, 1960. – 199 с.

Лаптев, И. П. Млекопитающие таёжной зоны Западной Сибири / И. П. Лаптев. – Томск, 1958.

Лебедев, В. В. Селькупы / В. В. Лебедев, З. П. Соколова // Этническая история народов Севера. – Москва, 1982. – С. 118–129.

Лёзова С. В. К истории Тазовского региона / С. В. Лёзова // Проблемы этнической истории самодийских народов. – Омск : ОмГУ, 1993. – Ч. 2. – С. 53–56.



Лукина, Н. В. Некоторые вопросы этнической истории хантов по данным фольклора / Н. В. Лукина // Языки и топонимия. – Томск, 1976. – С. 158–161.

Лукина, Н. В. Об этнических связях васюганско-ваховских хантов / Н. В. Лукина // Материалы по этнографии Сибири. – Томск : ТГУ, 1972. – С. 67–92.

Лукина, Н. В. Предисловие / Н. В. Лукина // Мифы, предания, сказки хантов и манси. – Москва : Наука, 1990. – С. 5–57.

Лукина, Н. В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа) / Н. В. Лукина. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1985. – 365 с.

Малзурова, Л. Ц. Историческая основа бурятских легенд и преданий / Л. Ц. Малзурова // Фольклор монгольских народов: историческая действительность. – Элиста, 2013. – С. 200–212.

Малов, С. Е. Предисловие / С. Е. Малов // Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. – Ленинград, 1929. – С. I–VII.

Мартынова, Е. П. Представления о богатстве у ненцев Ямала / Е. П. Мартынова // Сибирский сборник – 4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. (Памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой). – Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2014. – С. 161–170.

Матвеева, Р. П. Народные русские сказки Приангарья: локальная традиция / Р. П. Матвеева // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – № 10. – С. 209–214.

Мелетинский, Е. М. Миф и историческая поэтика фольклора / Е. М. Мелетинский // Фольклор. Поэтическая система. – Москва : Наука, 1977. – С. 23–41.

Мелетинский, Е. М. Миф и сказка / Е. М. Мелетинский // Фольклор и этнография. – Ленинград : Наука, 1970. – С. 186–198.

Мелетинский, Е. М. Первобытное наследие в архаических эпосах / Е. М. Мелетинский // Материалы VII международного конгресса антропологических и этнографических наук. – Москва : Наука, 1964. – 12 с.

Мелетинский, Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники / Е. М. Мелетинский. – Москва : Изд-во Вост. лит., 1963. – 464 с.

Мелетинский, Е. М. Сравнительно-историческая типология фольклора: историческая и структурная / Е. М. Мелетинский // *Philologia*. Памяти акад. В. М. Жирмунского. – Ленинград, 1973. – С. 385–393.

Могильников, В. А. Этнокультурная история Западной Сибири в средние века: автореф. дис. ... доктора исторических наук / В. А. Могильников. – Москва : ИА РАН, 1990. – 47 с.

Молданов, Т. Боги земли казымской / Тимофей Молданов, Татьяна Молданова. – Томск : Изд-во Том. Гос. ун-та, 2000. – 111 с.

Молданов, Т. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ / Тимофей Молданов. – Томск, 1999. – 141 с.

Молданова, Т. Архетипы в мире сновидений хантов / Татьяна Молданова. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. – 351 с.

Молодин, В. И. Этногенез / В. И. Молодин // История и культура хантов ; под ред Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. – С. 3–44.

Морев, Ю. А. К соотношению глухости-звонкости и долготы-краткости шумных согласных в селькупском языке / Ю. А. Морев // Языки и топонимия. – Томск, 1978. – Вып. 6. – С. 3–14.

Морев, Ю. А. Место ласкинского говора в диалектной системе селькупского языка (по фонетическим данным) / Ю. А. Морев // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1973. – С. 189–191.

Надбитова, И. С. Сюжетный фонд калмыцких волшебных сказок / И. С. Надбитова // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2011. – № 1. – С. 188–192.

Надь З. Васюганские ханты: изменение религиозной системы в XIX–XXI веках / З. Надь. – Томск, 2011. – 294 с.

Надь З. Карой Папай: венгерский исследователь на территории Томской области / З. Надь // Труды ТОКМ. – Томск : Изд-во «Ветер», 2012. – Т. 17. – С. 187–215.

Надь, З. Хантыйско-селькупские межэтнические связи в бассейне Васюгана / З. Надь // Mikola-konferencia 2004. – Szeged, 2005. – С. 63–73.

Налепин, А. Л. Изучение проблем историзма в американской фольклористике. Критический анализ / А. Л. Налепин // Фольклор, проблемы историзма. – Москва : Высшая школа, 1988. – С. 42–70.

Напольских, В. В. Введение в историческую уралоистику / В. В. Напольских. – Ижевск : Изд-во Удм. Инст. ист., яз. и лит-ры, 1997. – 268 с.

Напольских, В. В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) / В. В. Напольских // Материалы к Серии «Народы СССР». Народы уральской языковой семьи. – Москва, 1991. – Вып. 5. – 189 с.

Напольских, В. В. К методам и основаниям сравнительно-мифологических реконструкций / В. В. Напольских // Этнографическое обозрение. – 2015. – № 3. – С. 22–25.

Напольских, В. В. Как Вукузё стал создателем суши. Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии / В. В. Напольских. – Ижевск : Изд-во Удм. Инст. ист., яз. и лит-ры, 1993. – 158 с.

Напольских, В. В. Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя / В. В. Напольских // Очерки по этнической истории. – Казань, 2015. – С. 360–381.

Напольских, В. В. Мифологема мирового дерева и мифологии народов уральской языковой семьи / В. В. Напольских // Этнографическое обозрение. – 2012. – № 6. – С. 19–29 ; переизд.: Напольских В. В. Очерки по этнической истории. – Казань, 2015. – С. 382–394.

Напольских, В. В. О происхождении названия Югра / В. В. Напольских // Сибирь в панораме тысячелетий. – Новосибирск : Изд-во Ин-та арх. и этн. СО РАН, 1998. – Т. 2. – С. 343–351.

Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции / С. Ю. Неклюдов. – Москва : Наука, 1984. – 309 с.

Неклюдов, С. Ю. О некоторых аспектах исследований фольклорных мотивов / С. Ю. Неклюдов // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Москва : Наука, 1984. – С. 221–229.

Неклюдов, С. Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности / С. Ю. Неклюдов // Вос-

точная демонология. От народных верований к литературе. – Москва : Изд-во Наследие, 1998. – С. 6–43.

Неклюдов, С. Ю. Небесный охотник в мифах и эпосе тюркомонгольских народов / С. Ю. Неклюдов // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. – Москва, 1980. – Ч. 1. – С. 145–155.

Неклюдов, С. Ю. Типологические исследования в фольклористике (вводная лекция) / С. Ю. Неклюдов // <http://www.ruthenia.ru/folklore/index.htm>

Неклюдов, С. Ю. Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы / С. Ю. Неклюдов // Проблемы структурно-семантических указателей. – Москва, 2006. – С. 31–37.

Никифоров, В. М. Стадии эпических коллизий в олонхо / В. М. Никифоров. – Новосибирск : Наука, 2002. 208 с.

Николаев, Д. С. Создание электронного корпуса фольклорных текстов на русском языке (2015) / Д. С. Николаев // [vsiom/fileadmin/file/nauka/grusha2015/s2\\_6/Nikolaev.pdf](vsiom/fileadmin/file/nauka/grusha2015/s2_6/Nikolaev.pdf)

Николаев, Д. С. Создание электронного корпуса фольклорных текстов на русском языке (2015) / Д. С. Николаев // [vsiom/fileadmin/file/nauka/grusha2015/s2\\_6/Nikolaev.pdf](vsiom/fileadmin/file/nauka/grusha2015/s2_6/Nikolaev.pdf)

Николаев, Р. В. Фольклор и вопросы этнической истории кетов / Р. В. Николаев. – Красноярск, 1985. – 127 с.

Никульков, А. В. Василий Пухначев / А. В. Никульков. – Новосибирск, 1980. – 32 с.

Орлова, Е. Н. Население по рекам Кети и Тыму, его состав, хозяйство и быт. (Работы научно-промысловой экспедиции по изучению реки Оби и её бассейна) / Е. Н. Орлова. – Красноярск, 1928. – Т. 1. – Вып. 4. – 55 с.

Основы финно-угорского языкознания. Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков. – Москва : Наука, 1974. – Т. 1. – 484 с.

Островских, П. Е. Баишенские «остяки» (остяко-самоеды) Туруханского края в конце XIX в. / П. Е. Островских // Советский Север. – 1931. – № 7–8. – С. 161–181.

Патканов, С. К. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и героическим сказаниям / С. К. Патканов // Живая старина. – 1891 а. Вып. 3. – С. 35–116.

Патканов, С. К. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям / С. К. Патканов. – Санкт-Петербург, 1891 б. – 75 с.

Пелих, Г. И. К вопросу о родо-племенном строе нарымских селькупов / Г. И. Пелих // Труды ТГУ. – Томск, 1963. – Т. 165. – С. 137–148.

Пелих, Г. И. Материалы по селькупскому шаманству / Г. И. Пелих // Этнография северной Азии. – Новосибирск, 1980. – С. 5–70.

Пелих, Г. И. Происхождение и история селькупов : автореф. дис. ... доктора исторических наук / Галина Ивановна Пелих. – Томск, 1972. – 40 с.

Пелих, Г. И. Происхождение селькупов / Г. И. Пелих. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1972. – 423 с.

Пелих, Г. И. Селькупы XVII в. Очерки социально-экономической истории / Г. И. Пелих. – Новосибирск : Наука, 1981. – 177 с.

Пелих, Г. И. Фольклор как средство расшифровки топонимов / Г. И. Пелих // Вопросы фольклора. – Томск, 1965. – С. 65–69.

Перевалова, Е. В. Войны и миграции северных хантов (по материалам фольклора) / Е. В. Перевалова // Уральский исторический вестник. – Екатеринбург : ИИА УрО РАН, 2002. – № 8. – С. 36–58.

Перевалова, Е. В. Северные ханты: этническая история / Е. В. Перевалова. – Екатеринбург, 2004. – 414 с.

Перевалова, Е. В. Эротика в культуре хантов / Е. В. Перевалова // Модель в культурологии Сибири и Севера. – Екатеринбург, 1992. – С. 85–97.

Поздеева, Г. П. Особенности числового согласования в диалектах селькупского языка (сравнительно-сопоставительный аспект) : автореф. дис. ... кандидата филологических наук / Галина Петровна Поздеева. – Москва, 2013. – 30 с.

Прокофьев, Г. Н. Остяко-самоеды Туруханского края / Г. Н. Прокофьев // Этнография. – 1928. – № 2. – С. 96–103.

Прокофьев, Г. Н. Селькупская (остяко-самоедская) грамматика / Г. Н. Прокофьев. – Ленинград, 1935.

Прокофьев, Г. Н. Селькупский (остяко-самоедский) язык / Г. Н. Прокофьев // Языки и письменность народов Севера. Ч. 1. – Москва ; Ленинград, 1937. – С. 91–124.

Прокофьев, Г. Н. Селькупский (остяко-самоедский) язык. Селькупская грамматика / Г. Н. Прокофьев. – Ленинград, 1935. – Ч. I. – 131 с.

Прокофьев, Г. Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов / Г. Н. Прокофьев // Известия ЛГУ. – Ленинград, 1930. – Т. 2. – С. 365–373.

Прокофьев, Г. Н. Селькупская грамматика / Г. Н. Прокофьев // Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера ЦИК СССР. Тр. по лингвистике. Селькупский (остяко-самоедский) язык. – Ленинград, 1935. – Т. IV. – Вып. 1. – 132 с.

Прокофьева, Е. Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) / Е. Д. Прокофьева // Сибирский этнографический сборник. – Москва ; Ленинград, 1952. – Т. 1. – С. 88–107.

Прокофьева, Е. Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям) / Е. Д. Прокофьева // Сборник музея антропологии и этнографии. – Ленинград, 1961. – Т. 20. – С. 54–74.

Прокофьева, Е. Д. Селькупы / Е. Д. Прокофьева // Народы Сибири. Москва–Ленинград : АН СССР, 1956. – С. 665–686.

Прокофьева, Е. Д. Старые представления селькупов о мире / Е. Д. Прокофьева // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Ленинград, 1976. – С. 106–128.

Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Ленинград : ЛГУ, 1946. – 340 с. (Переиздание: 1986, 1996, 2002).

Пропп, В. Я. Об историзме русского фольклора и методах его изучения / В. Я. Пропп // Поэтика фольклора. – Москва : Лабиринт, 1998. – С. 185–208.

Пропп, В. Я. Русский героический эпос / В. Я. Пропп. – Москва, 1958. – 603 с.

Пропп, В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи / В. Я. Пропп. – Москва : Наука, 1976. – 326 с.

Путилов, Б. Н. Героический эпос и действительность / Б. Н. Путилов. Ленинград : Наука – Ленинградское отделение, 1988. – 223 с.

Путилов, Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Б. Н. Путилов. – Ленинград : Наука, 1976. – 244 с.

Путилов, Б. Н. Типология фольклорного историзма / Б. Н. Путилов // Типология народного эпоса. – Москва : Наука, 1975. – С. 164–181.

Путилов, Б. Н. Фольклор и народная культура / Б. Н. Путилов. – Санкт-Петербург : Наука, 1994. – 239 с.

Путилов, Б. Н. Фольклорный процесс и этническая история народов Сибири и Дальнего Востока / Б. Н. Путилов // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. – Горно-Алтайск, 1986. – С. 15–22.

Путилов, Б. Н. Методологические вопросы сравнительно-исторического изучения фольклора / Б. Н. Путилов // <http://www.download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7-8405a916aa14>

Пухов, И. В. Послесловие / И. В. Пухов, Г. У. Эргис // Строптивый Кулун Куллустуур: Якутское олонхо. – Москва, 1985. – С. 544–578 (Эпос народов СССР).

Пухов, И. В. Якутский героический эпос олонхо: основные образы / И. В. Пухов. – Москва, 1962. – 255 с.

Пушкарева, Е. Т. Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок / Е. Т. Пушкарева. – Москва : «Мысль», 2003. – 286 с.

Рассамахин, Ю. К. Исследователь Нарымского края Н. П. Григоровский / Ю. К. Рассамахин // Нарымский край – моё Отечество. – Томск, 1998. – С. 25–29.

Рассамахин, Ю. К. Комментарий к очеркам Н. П. Григоровского / Ю. К. Рассамахин // Земля Колпашевская. – Томск, 2000. – С. 267–274.

Ромбандеева, Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов) / Е. И. Ромбандеева. – Сургут, 1993. – 208 с.

Руденко, С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время / С. И. Руденко. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1960. – 360 с.

Сагалаев, А. М. «Круговорот жизни» в урало-алтайской традиции / А. М. Сагалаев // Известия СО АН СССР. Серия истории, филологии и философии. – Новосибирск, 1990. – Вып. 2. – С. 28–40.

Сайнакова, Н. В. Новые материалы по этнографии и микроистории территории юрт Иванкиных на Оби / Н. В. Сайнакова // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2015. – Вып. 2(155). – С. 107–115.

Селезнев, А. Г. О самодийском компоненте в этническом составе барабинских татар / А. Г. Селезнев // «Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить...». Сборник, посвященный памяти Г. Н. Грачевой и В. И. Васильева. – Барнаул, 1995. – С. 187–195.

Селезнев, А. Г. Самодийцы в Барабе / А. Г. Селезнев // Проблемы этнической истории самодийских народов. – Омск, 1992. – Ч. 2. – С. 19–25.

Селькупы. Очерки традиционной культуры и селькупского языка / Н. А. Тучкова, С. В. Глушков, Е. Ю. Кошелева, А. В. Головинёв и др. – Томск : Изд-во Томского политехнического университета, 2011. – 318 с.

Сенько, О. В. Исследования фольклорно-мифологических традиций с использованием методов интеллектуального анализ данных / О. В. Сенько, Ю. Е. Берёзкин, С. А. Боринская, А. В. Козьмин, А. В. Кузнецова // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН // [http://www.kunstkamera.ru/lib/gubrikator/03/03\\_02/978-5-88431-177-0/](http://www.kunstkamera.ru/lib/gubrikator/03/03_02/978-5-88431-177-0/)

Симченко, Ю. Б. Тайга селькупская / Ю. Б. Симченко. – Москва, 1995. 137 с.

Симченко, Ю. Б. Тамги народов Сибири XVII в. / Ю. Б. Симченко. – Москва, 1965. – С. 132–146.

Соколова, З. П. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов / З. П. Соколова // Этногенез народов Севера. – Москва : Изд-во «Наука», 1980. – С. 89–117.

Соколова, З. П. К происхождению обских угров и их фрагментов (по данным фольклора). Верования и быт народов Сибири / З. П. Соколова. – Новосибирск : Наука, 1987. – С. 118–132.

Соколова, З. П. Наследственные или предковые имена у обских угров и связанные с ними обычаи / З. П. Соколова // Советская этнография. – 1975. – № 5. – С. 42–52.



Соколова, З. П. Поездка в Томскую область в 1958 г. / З. П. Соколова // Полевые исследования ИЭи А РАН. – Москва, 2002. – С. 271–289.

Соколова, З. П. Поездка в Томскую область в 1958 г. / З. П. Соколова // Полевые исследования ИЭиА РАН. – Москва, 2004. – С. 192–203.

Соколова, З. П. Этнограф в поле : Западная Сибирь 1950-е – 1980-е гг. / З. П. Соколова. – Москва : «Наука», 2016. – 942 с.

Сухих, С. И. Историческая поэтика А. Н. Веселовского. Из лекций по истории русского литературоведения / С. И. Сухих. – Нижний Новгород : Издательство «КиТ-издат», 2001. – 120 с.

Толстой, И. И. Статьи о фольклоре / И. И. Толстой. – Москва–Ленинград, 1966. – 253 с.

Тузакова, В. П. Обские напевы селькупов Нарымского края / В. П. Тузакова, И. А. Коробейникова. – Томск : «Вайар», 2015. – 152 с.

Тучкова, Н. А. «Мальчик, победивший людоеда»: базовые сюжеты с героем Итя в селькупском фольклоре / Н. А. Тучкова // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – Томск, 2016. – Вып. 4(14). – С. 135–158.

Тучкова, Н. А. «Эпос об Итте» у южных селькупов / Н. А. Тучкова // Mikola-konferencia 2004. – Szeged, 2005. – S. 95–111.

Тучкова, Н. А. Герой селькупского фольклора Итя женится: тексты с активной ролью невесты-волшебницы / Н. А. Тучкова // Вестник ТГПУ. Томск, 2015. – Вып. 9(162). – С. 255–261.

Тучкова, Н. А. Жанровая классификация селькупских текстов / Н. А. Тучкова // Мифология селькупов. – Томск, 2004. – С. 65–69.

Тучкова, Н. А. Жанровая классификация южноселькупского фольклора / Н. А. Тучкова // Сравнительно-исторические и типологические исследования языка и культуры: проблемы и перспективы. – Томск, 2002. – Т. 1. – С. 195–204.

Тучкова, Н. А. Жилища и поселения южных селькупов как компоненты обжитого пространства (XIX–XX вв.) : дис. .... кандидата исторических наук / Наталья Анатольевна Тучкова. – Томск, 1999. – 199 с.

Тучкова, Н. А. История изучения южноселькупского фольклора / Н. А. Тучкова // Мифология селькупов. – Томск, 2004. – С. 51–57.

Тучкова, Н. А. К истории изучения южноселькупского фольклора (публикации фольклорных текстов в русскоязычных изданиях) / Н. А. Тучкова // Самодийцы. – Тобольск–Омск, 2001. – С. 301–305.

Тучкова, Н. А. Крайне южные селькупы / Н. А. Тучкова // Археология и этнография Приобья: Материалы и исследования. Сборник трудов кафедры Археологии и этнологии ТГПУ. – Томск : Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2008. – Вып. 2. – С. 205–223.

Тучкова, Н. А. О материалах А. И. Кузьминой по селькупскому языку / Н. А. Тучкова, Е. А. Хелимский. – Hamburg, 2010. – 136 с.

Тучкова, Н. А. О селькупях реки Кети / Н. А. Тучкова // Земля верхнекетская. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1997. – С. 188–209.  
Тучкова, Н. А. Селькупы реки Парабели (этнографический очерк) / Н. А. Тучкова // Труды ТГОИАМ. – Томск : Изд. Том. унта, 1996. – Т. IX. – С. 68–98.

Тучкова, Н. А. Селькупы реки Чаи / Н. А. Тучкова // Земля чаинская. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2001. – С. 98–114.

Тучкова, Н. А. Тюркские мотивы и образы в фольклоре обских шёшкупов / Н. А. Тучкова // Тюрки Сибири. – Тобольск–Омск, 2002. – С. 321–327.

Тучкова, Н. А. Указатель сюжетов с героем Итя: опыт классификации / Н. А. Тучкова // Сибирский филологический журнал. – 2018. – С. 57–76.

Тучкова, Н. А. Шёшкупы реки Оби / Н. А. Тучкова // Земля колпашевская. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2000. – С. 162–185.

Тучкова, Н.А. Селькупская ойкумена. Обжитое пространство селькупов южных и центральных диалектных групп / Н. А. Тучкова. – Томск : Изд-во Том. гос. пед.ун-та, 2014. – 224 с.

Ураев, Р. А. Материалы к шаманизму тымских селькупов (по данным экспедиции 1956 г.) / Р. А. Ураев // Труды томского государственного историко-архитектурного музея. Томск, 1994. – С. 73–85.

Фёдорова, Н. В. Олень, собака, кулайский феномен и легенда о сихиртя // Древности Ямала / Н. В. Фёдорова. – Екатеринбург ; Салехард, 2000. – Вып. 1. – С. 54–66.

Фильченко, А. Ю. Из опыта ареального анализа диалектных данных языков обско-енисейского языкового ареала / А. Ю. Фильченко // Вестник ТГПУ. – 2010. – № 7. – С. 94–101.

Фильченко, А. Ю. Из опыта ареального анализа хантыйских, селькупских и чулымских диалектных данных / А. Ю. Фильченко // Вестник ТГПУ. – 2011. – № 3. – С. 148–155.

Хелимский, Е. А. Schöselgub у Г.Ф. Миллера и самоназвание селькупов / Е. А. Хелимский // Г. Ф. Миллер и изучение уральских народов. – Hamburg, 2005 б. – С. 41–46.

Хелимский, Е. А. Архивные материалы XVIII в. по енисейским языкам / Е. А. Хелимский // Палеоазиатские языки. – Ленинград, 1986. – С. 179–213.

Хелимский, Е. А. Историческая и описательная диалектология самодийских языков : автореф. ... доктора филологических наук / Евгений Арнольдович Хелимский. – Тарту, 1988. – 47 с.

Хелимский, Е. А. К исторической диалектологии селькупского языка / Е. А. Хелимский // Лексика и грамматика языков Сибири. – Барнаул, 1985. – С. 42–58.

Хелимский, Е. А. К исторической диалектологии селькупского языка / Е. А. Хелимский // Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи. – Москва, 2000. – С. 68–79.

Хелимский, Е. А. Критерии классификации диалектов селькупского языка / Е. А. Хелимский // *Dialectologia Uralica. Erstes Internationales Symposions zur Dialektologie der uralischen Sprachen.* – Hamburg, 1984. – С. 44–46. ; переизд. Хелимский Е. А. Компаративистика, уралистика. Лекции и статьи. – Москва : «Языки русской культуры», 2000. – С. 80–81.

Хелимский, Е. А. Ранние этапы этногенеза и этнической истории самодийцев в свете языковых данных / Е. А. Хелимский // Проблемы этногенеза и этнической истории самодийских народов. – Омск, 1983. – С. 5–10.

Хелимский, Е. А. Этимологические заметки по энецкой ономастике / Е. А. Хелимский // Компаративистика, уралистика. Лекции и статьи. – Москва, 2000. – С. 82–93.

Хелимский, Е. А. Этнонимия сибирских и уральских народов в рукописном наследии Второй Камчатской экспедиции / Е. А. Хелимский // Г. Ф. Миллер и изучение уральских народов. – Hamburg, 2005 а. – С. 19–40.

Хлобыстин, Л. П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур Севера Евразии / Л. П. Хлобыстин. – Санкт-Петербург, 1998. – 342 с.

Хомич, Л. В. Е. Д. Прокофьева – исследователь традиционной культуры селькупов / Л. В. Хомич, С. И. Ириков, Г. Е. Аюпова // Тазовские селькупы. Очерки традиционной культуры. – Санкт-Петербург, 2002. – С. 3–13.

Хомич, Л. В. Реальность и фантазия в фольклоре ненцев / Л. В. Хомич // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Ленинград : Наука, 1984. – С. 142–149.

Хомич, Л. В. Тазовские селькупы. Очерки традиционной культуры / Л. В. Хомич, С. И. Ириков, Г. Е. Аюпова. – Санкт-Петербург, 2002. – 249 с.

Чемякин, Ю. П. Жилище эпохи поздней бронзы в Сургутском Приобье / Ю. П. Чемякин // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 1996. – С. 64–76.

Чернецов, В. Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры / В. Н. Чернецов // Материалы и исследования по археологии СССР. – Москва : Изд-во АН СССР, 1957. – № 58. – С. 136–245.

Чернецов, В. Н. Усть-Полуйское время в Приобье / В. Н. Чернецов // Материалы и исследования по археологии СССР. – Москва : Изд-во АН СССР, 1953. – № 35. – С. 221–241.

Чернецов, В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества / В. Н. Чернецов // Советская этнография. – 1939. – № 2. – С. 20–42.

Чиндина, Л. А. Археологическая карта Томской области / Л. А. Чиндина, Я. А. Яковлев, Ю. Ожередов. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1990. – 338 с.

Чиндина, Л. А. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа / Л. А. Чиндина. – Томск, 1984. – 254 с.

Чиндина, Л. А. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (рёлкинская культура) / Л. А. Чиндина. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 1991. – 181 с.

Чиндина, Л. А. Могильник Рёлка на Средней Оби / Л. А. Чиндина. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 1977. – 192 с.

Чиндина, Л. А. О погребальном обряде поздних могильников Нарымского Приобья / Л. А. Чиндина // Из истории Сибири. – Томск, 1975. – Вып. 16. – С. 61–93.

Чиндина, Л. А. О ритуальной одежде селькупской женщины XVII века / Л. А. Чиндина // «Моя избранница наука, наука, без которой мне не жить». – Барнаул, 1995. – С. 179–187.

Чиндина, Л. А. О селькупских могильниках XVII в. / Л. А. Чиндина // Проблемы этнической истории самодийских народов. – Омск, 1993 б. – Ч. 1. – С. 74–77.

Чиндина, Л. А. Очерки культуругенеза и этногенеза в Среднем Приобье (середина I тыс. до н.э. – XVIII в. н.э.) / Л. А. Чиндина // Традиционное и современное в культурах Томского Севера. – Томск, 1999. – С. 3–11.

Чиндина, Л. А. Пегая орда – Большого Лося сильный народ / Л. А. Чиндина // Вестник ТГУ. История. – 2013. – № 3(23). – С. 91–96.

Чиндина, Л. А. Позднесредневековые могильники Среднего Приобья в XVII в. Хронологический дискурс (статья) / Л. А. Чиндина // VI-е исторические чтения памяти М. П. Грязнова. – Омск : Изд-во ОмГУ, 2004. – С. 284–290.

Чиндина, Л. А. У истоков истории селькупов / Л. А. Чиндина // Северная книга. – Томск, 1993 а. – С. 47–50.

Чистов, К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории / К. В. Чистов. – Ленинград : Наука, 1986. – 306 с.

Шаргородский, Л. Т. Современные этнические процессы у селькупов / Л. Т. Шаргородский. – Москва, 1994. – 187 с.

Шатилов, М. Б. Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района / М. Б. Шатилов // Труды Томского краевого музея. – Томск : Изд-во Томского краевого музея, 1927. – Т. 1. – С. 136–167.

Шейкин, Ю. И. История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование / Ю. И. Шейкин. – Москва : Вост. лит., 2002. – 718 с.

Шелбах, И. Введение / И. Шелбах // Сирелиус У. Т. Путешествие к хантам ; пер. с нем. Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2001. – С. 8–12.

Шерстова, Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии / Л. И. Шерстова. – Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2010. – 288 с.

Шерстова, Л. И. Значение исторических преданий для реконструкции этнической истории алтайцев / Л. И. Шерстова // Археология и этнография Алтая. – Барнаул : Алт. кн. изд-во, 1982. – С. 166–170.

Шерстова, Л. И. Легенды о Шуну у народов Южной Сибири (Мифы и реальность в традиционных сюжетах) / Л. И. Шерстова // Вопросы древней истории Южной Сибири. – Абакан, 1984. – С. 141–147.

Энгельс, Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс. – Москва : Партиздат ЦК ВКП(б), 1937. – 250 с.

Эргис, Г. У. Очерки по якутскому фольклору / Г. У. Эргис. – Москва : Наука, 1974. – 404 с.

Эргис, Г. У. Сюжеты якутских сказок / Г. У. Эргис // Якутские сказки в 2-х томах. – Якутск, 1967. – Т. 2. – С. 176–239.

Яковлев, Я. А. Культовые места XIX – нач. XX вв. на территории Томской области / Я. А. Яковлев // Памятники истории, археологии и культуры Сибири. – Новосибирск, 1989. – С. 35–53.

Ястремский, С. В. Образцы народной литературы якутов / С. В. Ястремский. – Ленинград, 1929. – 226 с.

Csepregi, M. Ki volt Grigorovski? (Who was Grigorovski?) // Néprajz és Nyelvtudomány 19/20. – Szeged, 1975/1976. – S. 217–222.

Castrén M. A. Grammatik der samojedischen Sprachen. XXIV. – St. Petersburg, 1854. – 608 s.

Castrén A. Ethnologische Vörlesungen über die Altaisehen Völker / Herausgegeben von A. Schiefner. – St. Petersburg, 1857.

Collinder B. Survey of the Uralic Languages. – Stockholm, 1969. – 554 s.

Dioszegi V. Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and ethnogenetic conclusions // Shamanism in Siberia. – Budapest, 1978.

Donner K. Zur Vertretung der Konsonantenverbindung Nasal + homorganer Klusil im Tschaja-Dialekt des Ostjak-Samojedischen // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 52. –Helsinki, 1924. – S. 36–41.

Donner K. Über die anlautender labialen Spiranten und Verschlau-laute im Samojedischen und Uralischen. – Helsinki, 1920.

Donner K. A Samoyede Epic // Journal de la Societe Finno-Ougrienne 30 (26). – Helsinki, 1913–1918. – S. 1–13.

Dulson A. Über die räumliche Gliederung des Sölkupischen in ihrem Verhältnis zu den alten Volkstumsgruppen // Советское финно-угроведение. – № 1. – Таллин, 1971. – С. 35–43.

Helimski E. The Language of the First Selkup Books // *Studia Uralo-Altaiica* 22. – Szeged, 1983. – 268 p.

Janurik T. A szölkup nyelvjárások osztályozásához (Klassifizierung der sölkupischen Dialekte) // *Nyelvtudományi Közlemények* 80. – Budapest, 1978. – S. 77–104.

Karjalainen K. Die Religion der Jugra-Völker. – Helsinki-Porvoo, 1921/ – I; 1922/ – II; 1927/ – III.

Katz H. Selkupische Quellen. Ein Lesebuch / *Studia Uralica*, 2. – Wien, 1979. – 231 S.

Katz H. Selkupica III. Castrens nordselkupische Lieder // *Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München*. – München, 1986. – Serie C. – Bd. 18. – 90 s.

Katz H. Selcupica IV. Die Märchen in Grigorovskis Azbuka. Transkription, Übersetzung, Kommentar // *Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München*. – München, 1987. – Serie C. – Bd. 20. – 101 s.

Munkácsi B. Vogul népköltési gyűjtemény. köt I-IV., – Budapest, 1892, 1892, 1893, 1896. II/2. Istenek hősi énekei, regéi és ideső igei. – Budapest, 1910–1921.

Szabó L. Szelkup szövegek szójegyzékkel (Tymi nyelvjárás) // *Nyelvtudományi Közlemények* 68. 2. – Budapest, 1966. – S. 249–277.

Selkup Mythology / Authors: N. Tuchkova, A. Kuznetsova, O. Kazakevich, A. Kim-Malony, S. Glushkov, A. Bajdak. – Budapest, 2010. – 320 p.

# ПРИЛОЖЕНИЯ

## Приложение А.

### Карты

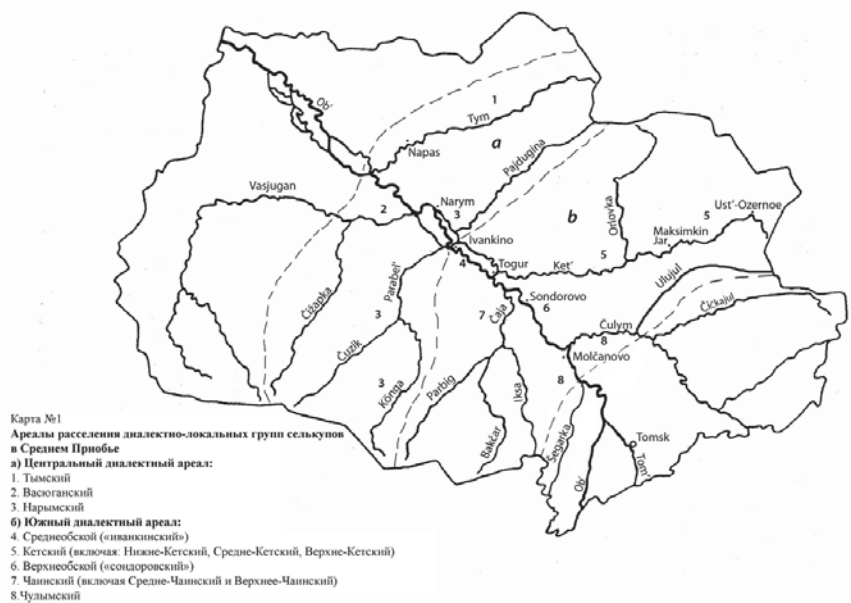
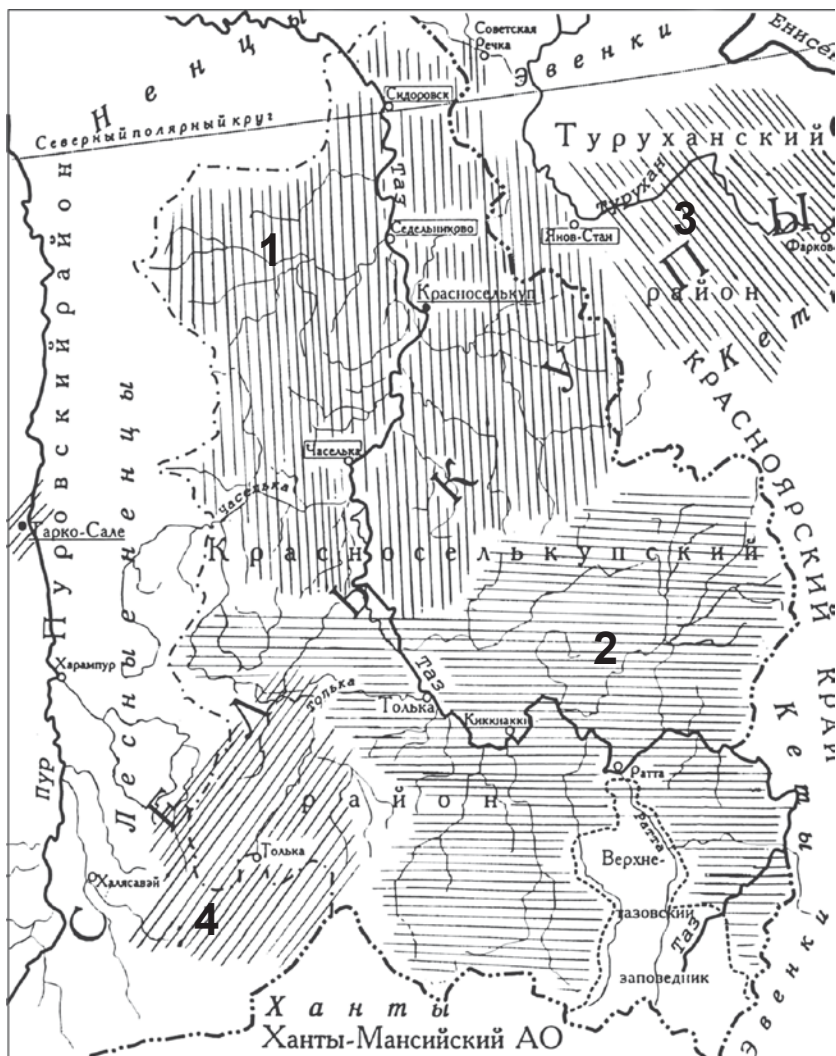


Рис. А. 1. Расселение локальных групп селькупов:  
южные и центральные группы





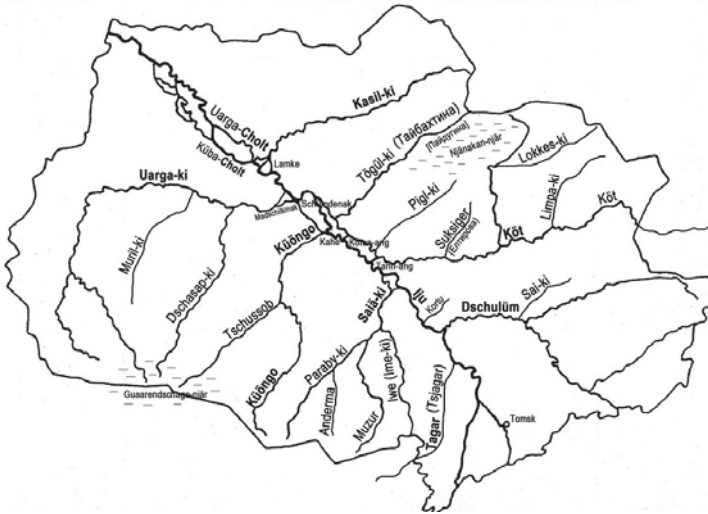
Северный диалектный ареал

1. Среднетазовский 2. Верхнетазовский 3. Баишенский

4. Верхнетолькинский (Ларьякский)

Сост.: О.А. Казакевич

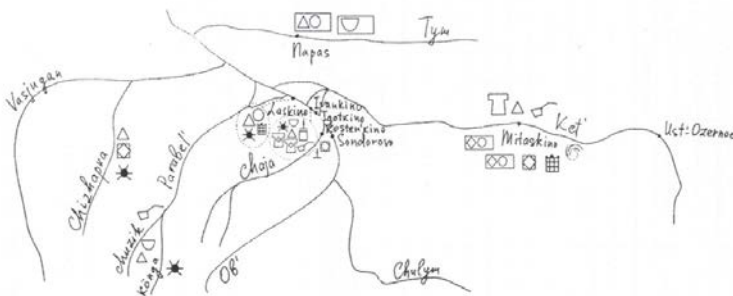
Рис. А, 2. Расселение локальных групп селькупов: северные группы



Сост.: Н. А. Тучкова

Рис. А, 3. Названия рек Нарымского Прибылья по топонимическим данным Г.Ф. Миллера.

Фрагменты «Эпоса об Итте» на территории Южных Селькупов



Бабушка учит Итте храбрости Grandmother Teaches Itte to be Brave	△	Итте приклеил Людоеда смолой Itte glued the Man-Eater with tar	∩	Итте-пук (Итте ест комаров и мух) Itte-spider (Itte eats flies and mosquitoes)	★
Ловушка-дрозинка Echo-trap	○	Итте путешествует на Небо Itte travels on the Sky	⊥	Итте преследует лоса Itte pursues Elk	□
Косоглазые караси и утки Cross-eyed crucians and ducks	◇	Людоед съедает своих дочерей вместо Итте Pneugasse eats his daughters instead of Itte	□	Сеть Итте с тремя поплавками Itte's net with three floats	⊞
Великан снимает шубу Man-Eater (the Giant) takes off the fur-coat	⊞	Итте попадает в живот Людоеда Itte Falls into Pnuegasse's Stomach	□	Итте получает творящую шерсть Itte receives creating wool	⊞

Сост.: Н.А. Тучкова

Рис. А, 4. Распространение сюжетов с героем Итя в южном и центральном диалектных ареалах (маркировка сюжетов знаками)



## Приложение Б.

### История сборов и публикация фольклора селькупов

#### Б, 1. Опубликованные тексты.

1.1. Южный и Центральный диалектный ареалы

1.2. Северный диалектный ареал

#### Б, 2. Неопубликованные (архивные) собрания селькупского фольклора

Б, 3. «Предания инородцев» (мемораты), представленные А.Ф. Плотниковым в его работе «Нарымский край» (1901)

Б, 4. Указатель сюжетов к селькупским фольклорным текстам с героем Итя

Б, 5. Фрагмент каталога мотивов Ю.Е. Берёзкина: Мотив о липкой ловушке

1.1. Южный и Центральный диалектный ареалы

Собиратель / Публикатор	Рассказчик	Место записи	Год записи	Год публикации, перепуб.	Тексты
Кастрен А.	неизвестен	[у Томских Самоедов]	1845	1860, 1857	4 богатырские песни
Григоровский Н.П.	неизвестен	Чая, [Костенькины]	[1870-е гг.]	1879, 1883, 1988, 2001	4 сказки: «Бог сам знает», «Итя», «Чаинский человек и Чулымский человек», «Золотой бобёр». Про Мамонта (козар)
Костров Н.А. (записи Н.П. Григоровского, А. Кастрена)	неизвестен			1882	Кат-ман-пуч (только на рус. яз.); «Бог сам знает...» (перепуб.); 10 самоедских загадок
Доннер К.	Арбалдаев А.Е. и др.	Кеть, ю. Миташкины	1912	1915, 1997, 2001	Пересказ нескольких сюжетов с героем Итя
Пухначев В.М.	неизвестны			1950-е – 1980-е гг.	«Итте», «Маченкат», «Дочь Земли» (только на рус. яз.)
Дульзон А.П. (запись текстов совместно с А.И. Кузьминой)	Педугина М.П. Педугина В.Д. Карелин М.С.	Кеть, ю. Карелины – 2 ф. ед.; Обь, Сондороро – 6 ед.		В кн.: «Кетские сказки» (1966)	8 селькупских сказок: Обь, Сонд.: «Чего ты дома не знаешь, – это мне посули»; «Сказка про голову без туловища» [муж выгнал ленивую жену]; «Сказка про лесную бабу» [Пажине-людоедка и дочь лесной женщины]; «Сын-лентяй», «Сказка про крестьянина» [Коварная жена] 2 варианта; Кеть: «Мышонок и рябчик», «Две сестры»

Собиратель / Публикатор	Рассказчик	Место записи	Год записи	Год публикации, перепуб.	Тексты
Дульзон А.П. (запись текстов совместно с А.И. Кузьминой)	Соиспаев Д.П.	Парабель (Соиспаево/ Нельмач)	1964	1966	1 текст: «Сказка про Черного царя»
Пелих Г.И.	Тым: Пычкина Л.У., Пычкин А.Ф. (Варгананджино), Портнягин Л.В. (Кулеево), Портнягин А.В. (Нёготка), Портнягин А.В., Арнянгина М.Н. (Напас), Кичебина М.Ф. (Кананак), Ипоков М.Ф. (Варгананджино), Мулин Д.Н., Мулина В.Т. (Напас), Карлыгина А. (Кочядровы), Чечергина Ф.П. (Лымбель- карамо). Чижапка, Васюган: Югина Е.И. (Ст.Югино), Тамбаева Е.А. (Калганак). Ипоко- ва О.М. (род. на Парабели). Парабель: Соиспаев А.Г. (Нельмач). Обь: Киярова Е. (Колпашево), Тайзакова А.Г., Сондорова В.М., Карелина Д.Г. (Каргасок), Кайдалова Ф.О., Кайдалов Т.А. (Ст.Сондорово). Кеть: Ермолин И.Я. (Макс.яр), оркин В.С. (Боркино), Сербин В.Ф. (Тайные),	Тым – 23 ф. ед.; Чижапка – 2 ед.; Васюган (Ст. Югин.) – 1 ед.; Парабель – 1 ед.; Обь (Карга- сок) – 4 ед. (но информан- ты из ЮДА – Сондорово, Тайзаково); Обь (Колп.) – 1 ед.; Кеть – 12 ед.	Записи 1951, 1952, 1953, 1959, 1960, 1963 гг.	1972	48 текстов (сказки и несказочная проза): «Богатырь на Кёнге», «Богатырь стреляющий в гром», «Богатырь отобрал жену у другого» [сюжет о коварной жене], «Тым- ская царевна-богатырша (Амдель- кок-нем)», «О борьбе тымских бо- гатырей с народом квели»; «Люди как произошли», «Остяки из земли взяты», «Месяц девушку утащил» [почему на Луне пятна] и др. (запись только на рус. яз.)

Собиратель / Публикатор	Рассказчик	Место записи	Год записи	Год публикации, перепуб.	Тексты
	Кондукова, Кондуков Н.И. (Усть-Озёрное), Мунгалова Н.Д. (Налимкины), Угрюмова П.С. (Маковское).				
Ураев Р.А.	Югин Ф., Мулина М.Н. Арянгина М.Н. (103 года), Пор- тягин А. и др.	Тым, Напас	1956	1994	12 ф. ед. (запись на рус. яз.)
Кузьмина А.И.	Киликейкин Ф.Н., Югина И.Ф. Арбалдаев Г.С. Карелин М.С.	Тым, Напас; Кеть, Макс.яр Обь: Иванкино Кеть, Усть- Озерн.	1960-е	1967; 2004,  2010 2015	8 ф.ед: 3 сказки (Герой борется со змеем; Умная дочь и куплен- ный мальчик; Идя вдвоем с Кана рыбачили); предания и былички: Камаджа, Лосиная полка, Мамонт (кожар), Большая шука. 3 сказки с Кети; 13 сказок про Итю: Тексты № 8, 9, 10, 11, 15, 18, 19, 34, 45, 46, 47, 50, 52 (TW)
Szabo L.	Тагина Т.Д. (р.Тым, Напас)	Ленинград	[1960]	1967	Текст № 7(TW)
Беккер Э.Г.	Бояринова Н.Н. (замужем за эвенком)	Кеть, Усть- Озерное		1980	2 сказки на селькупском языке: «Глаза и уши», «Как собака себе хозяина искала»
Воеводина Н.М.	Кондукова К.Н.	Кеть, Усть- Озерное		1980	4 сказки: «Пять карповых братьев», «Пой поргый жариска» [человек в гостях у Бога], «Белоголовая стару- ха», «Итя».
Морев Ю.А.	Соиспаева А.А.	Парабель (Соис- паево/Нельмач)		1981	2 сказки: «Сказка про крота и кро- тиху», «Сказка про трех сестер»

Собиратель / Публикатор	Рассказчик	Место записи	Год записи	Год публикации, перепуб.	Тексты
Быконя В.В.	Минеева Н.Н м.р. - р. Чузик, Пудино.	Тым, Напас		1981	«Ича и бабушка»
Михенина Г.И.	Карелина К.А.	Кеть, Степа- новка		1981	«Рябчонок и мышонок»
Гемуев И.Н.	Мунгалов С.П., Кондуков Н.И.	Кеть, Марковы, Кеть, Усть-Озёрное	1980	1984 2017	8 ф. текстов: 6 сказок («Итте с сестрой жили», «Итте жил край берега», «Итте жил с дядей», «Мужик гостил у Бога», «Про двух братьев», «Брат пошелискать пропавших братьев»), 2 былички (запись только на рус.яз.) + 5 ф. ед.
Купер Ш.Ц., Максимова Н.П.	Сугарева К.К.	Кеть, Белый яр		1995	«О богатырше Тяпса Марга»
Ким А.А., Максимова Н.П.	Сычина Е.В., Иткупова Л.П., Тобольжина М.Р.	Обь, Иванкино		1996	10 сказок: «Сестра и брат», «Как рябчик человеком стал», «Камен- ная баба», «Разбойники», «Лозь», «Сап и Сапиха»; + 5 фрагментов- сюжетов с героем Итя.
Максимова Н.П.	Макшина Н.С.	Парабель, Нельмач		1996	2 сказки: «Дочь Земли» и «Брат и Сестра»
Кузнецова Е.С. (публ. Ким А.А.)	Карелин М.С.	Кеть, Усть- Озёрное		1997	1 быличка: «Сказка про черта»
Максимова Н.П. (публ. Ким А.А.)	Мурзина (Иженбина) А.Р.	Обь, Ласкино	1983	1997	2 текста – несказочная проза (бы- лички): «Бог есть», «Медведь был человек»



Собиратель / Публикатор	Рассказчик	Место записи	Год записи	Год публикации, перепуб.	Тексты
Максимова Н.П. (публ. Ким А.А.)	Чинина Д.Н., р. Чижапка, Вольджа.	Васюган, Каргасок	1983	1997	12 текстов – несказочная проза (былички): «Душа», «Шаманка», «Раньше много чертей было», «Кто сильно болеет», «Когда чумьлыкूप умирает», «Лесная женщина», «Шаманский мыс (Мылджино)», «Медведь» (Зверь). «Остяки раньше только мясо ели», «Мамонт», «Шаман», «Красивая белка».
Ким А.А.	Сычина (Киярова) Е.В., Иткупова Л.П.	Обь, Иванкино	1980, 1992	1997	2 текста – несказочная проза (былички): «Лозы», «В Киярово».
Коробейникова И.А.	Тагаева М.Н. (Обь, Ласкино), Макшина Н.С. (м.р. – Обь, Куяльцы, жила на р.Кёнга, затем переехала на Парабель (в Нель- мач); Танокин А.Т.	Обь, Мумышево  Парабель, Нельмач  Васюган; Обь: Ласк	1992	2002	Текст № 12 (ТW)  1 Сказка – «Бык-сын»  4 песни-импровизации
Максимова Н.П., Ильяшенко И.А.	Чинина Д.Н. (р.Чижапка, ю.Вольджа)	Обь, Каргасок	1983	2004 2015	«Девушка и лёд», «Хозяйка огня» Текст № 16, 24, 43(ТW)
Тучкова Н.А.	Карелин, Тобольжина-Вебер В.К.,  Ипокова М.Ф.	Кеть, Максимкин яр; Обь, Ив. (Инкино) Пос. Кёнга, р. Кёнга			3 сказки: «Кеть и Анга», «Как реки делали», «Мачеха и два брата»; Предания: «Богатырь Урлюк» (Запись А.П. Дульзона); «Плавающие острова» (все записи на рус. яз.)
Всего: 153					

## 1.2. Северный диалектный ареал

Собиратель / Публикатор	Рассказчик	Место записи	Год записи	Год публикации, перепуб.	Тексты
Маслов				1833	2 предания: «Об остяках, пришедших на Таз»; «Старик в заячьей парке»
Степанов А.П.				<b>1835</b>	2 предания: «Об остяках, пришедших на Таз»; «Старик в заячьей парке»
Кастрен А.					2 песни «Мщение жены»; «Плач жены»
Третьяков П.				<b>1869</b>	«Об остяках, пришедших на Таз»
Костров Н.					2 сказки
Прокофьев Г.Н.	лесная ненка; Янов Стан; [Таз]		1927	1935, 1968	Текст № 1, 37
Варковицкая Л.А.	Мантаков Г.		1941	1959	Сказка о семи ребятах; Сказка о Пучике-Чурике (№ 17)
Прокофьева Е.Д.	Агичев С., Агичев Н., Корсамин М., Тетёркин П.	Янов Стан, Фарково	1927, 1926	1959, 1976,	20 (сказки, предания мифологические и исторические): Сыновья старика морского мыса; Хозяйка огня; Тыссия; Кынгерселя; Чанкэр; Ича (2 текста – Текст № 56, 27); Солнце и Нижняя Старуха делят Мужчину-Месяц; Устройство иного (шаманского) мира; Мужчина попал в иной мир; Непослушный Сын Неба (ушел без обуви); Небесная охота (созвездие Лось); Мать пауков; «о землю держащей на весу Рыбе», «о лучах Солнца, дарующих жизнь

Собиратель / Публикатор	Рассказчик	Место записи	Год записи	Год публикации, перепуб.	Тексты
					новорожденному», несколько сюжетов, объясняющих Млечный Путь (след Нун Ия: невод Ия, который он повесил на Полярную звезду для просушки, дым от костра Небесной старухи-матери); радуга (тень от лука Ия).
Варковицкая Л.А.	Безруких И.В. Мантаков Г.	Таз, Баиха	1941	1959, 2015	Текст № 48, 49
Лехтисало Т.	Мантокова А.	Турухан (запись была сделана в Ленинграде)	1957	1960	Текст № 28
Кузьмина А.И.	Нерина С.Т., Калин А.И., Саргаев А.И. Кусамин М.И. Кусамина П.М.	Таз, Красноселькуп,  Фарково, Туруханск	1965,  1976 1977	2015	Текст № 13, 40, 54, 55, 57, 58,
Кузнецова А.И., Хелимский Е.А., Кобзарева Т.Ю., Иоффе Л.Ю., Дорошук В.А., Рыжова Е.Ю.	Безруких В.П., Киприн М.П., Андреева В.А., Андреев А.И., Андреев Л.А., Калин И.А., Безруких Е.П., Мороков И.В., Киприна В.М., Безруких Е.П., Сайготин А., Аксандаков П.А., Сайготин Г.И.	Таз, Красноселькуп, Толька,	1971, 1973, 1977	1993, 2015	28 текстов (из них 11 – Итя-текстов) 2015 TW: Текст № 2, 3, 35, 41, 30, 29, 4, 42, 38, 39, 31
Гемуев И.Н.	Калина Р.И. Безруких Н.И.	р. Таз, пос. Толька, Турухан, Янов Стан	1970, 1979	1984	2 сказки: «Две женщины и Лоз»; «Старик и три дочери»

Собиратель / Публикатор	Рассказчик	Место записи	Год записи	Год публикации, перепуб.	Тексты
Головнёв А.В.	Мороков Е.Н., Агичев Н.П., Ириков Т.С., Дибиков А.М., Чекурмин С.В., Чекурмин К.С., Калинин Ф.Н., Чекурмина В.И.	Лозыль-то, Ратта, Толька	1988, 1993	1995	20 (сказки, предания и былички): Ича (оживляющий нож); Нёмый Порга (3 сюжета); «Два брата» (о коварной жене); Происхождение собаки (сын Нома); «О созвездии Лось»; «Пятна на луне»; «Коркы Пачкы Ыйя»; Мачиль Лоз (2); Патьянг (2); Порге Мач; Лозыль Лака; Уткыль Лоз; Устройство мира (То Ноп); Кукушка («Мать и злые дети»); О кукушке; Нэтанка и Томлянка;
Рудольф В.В.		Таз, Красноселькуп	1980-е гг.	1996	8 сказок
Бауло А.В.	Калина Р.И.	Таз, Пос. Толька,	1979	2017	5 ф. ед.: Почему на ерша нельзя сердиться; Ногти отнимают удачу; «Коварная жена»; Две женщины и Медведь (лоз-людоед); Про эвенков-людоедов;
Ким А.А.					3 Песни
Казакевич О.А.					ОАК: Из записей Прокофьева Г.Н. Из записей Варковицкой Л.А.
Всего: 98 + 5 Бауло + 25 ОАК = 128 ед.					

Неопубликованные собрания селькупского фольклора

Архивные собрания

<p>Фольклорные тексты селькупов в архивном собрании К. Папаи (1888 г.)</p>	<p>10 текстов (героических сказаний), записанных в Иванкино на Оби (по пути из Томска на Васюган):          Čul-d'eld'es-hači-belgel-las (Я.Л. Табалдин, Игнатково [Иготкино]);          Koldi-čondži-чок (Д.С. Сычин, Иванкино);          Без названия (М.Сычин, Иванкино);          Kõde rajet (С.Г. Кияров, Иванкино),          Kodui-porki-ira (С.Г. Ка[и]яров, Иванкино)          Čazabka-čondži-чок (В.И., ю. Заимкины)          Kodui-poreč-ira (Д.С. Сычин, Иванкины)          Id'e (2 варианта) (В.И., ю. Заимкины; А.П. Сычин, Иванкино);          Без названия (Н.К. Телешин, Masse-kü).          (Подробнее см.: Надь З., 2012. С. 202)</p>
<p>Фольклорные тексты селькупов в архивном собрании К. Доннера (1911–1914 гг.)</p>	<p>Известно о 6 фольклорных текстах К. Доннера (Итя-сюжеты).          (из переписки с Я. Алатало).</p>
<p>Фольклорные тексты селькупов в архивном собрании Г.Н. Прокофьева (1926–1927 гг.)</p>	<p>Известно о 24 текстах Г.Н. Прокофьева</p>
<p>Фольклорные тексты селькупов в архивном собрании Л.А. Варковицкой (1941 г.)</p>	<p>94 фольклорных текста (записи: 9 тетрадей + 3 тетради Г.Н. Прокофьева+1 блокнот): 1) героические сказания (о богатырях и войнах), 2) волшебные сказки, 3) бытовые сказки, 4) шаманские рассказы, 5) русские сказки, 6) детские сказки, 7) сказки об Иче, 8) рассказы          Из них опубликовано было в период 1990-х – 2000-х гг. 38, соответственно, неопубликованных осталось 56.          (Об архиве: Кузнецова, Хелимский, 1989; Мифология селькупов, 2004. С. 337–340: опись архива).</p>
<p>Фольклорные тексты селькупов в архивном собрании А.И. Кузьминой (1953–1977 г.)</p>	<p>79 фольклорных текстов. Из них: 48 селькупских сказок (21 – с героем Итя, 18 с иными героями, 9 – сказок о животных); 20 – русских сказок, 1 – ненецкая, 1 – кетская, 1 – пересказ библейского сюжета). + 8 песен.          Из данного собрания 18 Итя-текстов были опубликованы в 2015 г.          Об архиве А.И. Кузьминой см.: Тучкова, Хелимский, 2010.</p>

<p>Фольклорные тексты селькупов в архивном собрании О.А. Казакевич (2002–2010 гг.)</p>	<p>Архив О.А. Казакевич в его текстовой части – это материалы, записанные в 1996–2010 гг. на территории Красноселькупского и Пуровского районов ЯНАО (пос. Красноселькуп, Толька Красноселькупская, Ратта 1996, 2002 гг.; по. Толька Пуровская, г. Тарко-Сале 2000, 2001, 2009 гг.), Туруханского района Красноярского края (пос. Совречка, Туруханск 1998, 2006 гг.; пос. Фарково, Ба-кланиха 1999, 2003 гг.; пос. Келлог, Сургутиха 2005 г.) и Верхнекетского района Томской области (пос. Степановка, Катайга 2010 г.). Тексты 1996-2001 гг. существуют в аудиозаписи и в графической (транскрипционной) записи с переводом на русский язык), большинство текстов 2002–2010 гг. существуют в видеозаписи, аудиозаписи и графической записи с переводом на русский язык, несколько текстов не имеют графической записи и еще нуждаются в расшифровке.</p> <p>Всего в графической записи в архиве представлено 110 текстов, среди которых <u>65 фольклорных</u> (из них неопубликованных – 40) и 55 рассказов о жизни (в том числе и охотничьих рассказов).</p> <p>Общий объем графической записи текстов – более 40000 словоупотреблений. (Перечень составлен О.А. Казакевич)</p>
--	---

Приложение Б. 3.  
«Предания инородцев» [мемораты],  
представленные А.Ф.Плотниковым  
в его работе «Нарымский край» (1901)

<b>«Предания»</b>
О происхождении остячских населенных пунктов (юрт) и их названий
Юрты Ласкины и Чиряевы: «Предки жили, <b>по преданию</b> , на этом же самом месте, но только не в домах, как теперь, а в корамах – землянках» (с. 166).
Юрты Тяголовы: «Юрты эти существовали задолго до прихода сюда русских» (с. 149).
Юрты Сегодины. « <b>Инородцы объясняют</b> , что название юрт означает «большой запор», каковое дано будто бы их предками наверно потому, что на р. Сегодиной или р. Кети был поставлен ими большой запор для добывания рыбы» (с. 208).
Керенан-эд « <b>Из рассказов стариков-инородцев, слышавших предание от своих сородичей, передававших таковое из рода в род</b> , мы узнали, что жители юрт Конеровых, Езенгиных, Испаевых и Островных, бывшие в то время язычниками, проживали на том самом месте, где в настоящее время находится с. Тогурское (Кетской волости); здесь были их юрты, называвшиеся Керенань-эть (Тогурская юрта). Русских селений в то время никаких, кроме Кетского острога, не было; затем, когда воеводы стали расселять русский народ (ссылных) с рваными ноздрями («норками») – как говорят инородцы), предки их, испугавшись безобразного вида людей, бывших к тому же очень грубыми, – отодвинулись вниз по течению р.Оби и поселились в 8 верстах от селения, ныне с. Тогурского, образовав юрты Конеры...» (с. 147).
Юрты Невальганак (на р.Чижапке): «В начале основания этого селения... По Чижапке был сильный голод,.. но Нум (Бог), который печется об них, <b>по рассказам инородцев</b> , послал им такое множество зайцев, что они ловили их чуть не руками в огромном количестве...» (с. 179).
Юрты Куалкынак –Кольканак. <b>По преданию, сообщенному инородцами</b> , известно, что название эта речка получила потому, что во время голодовок, бывших по Чижапке, когда жители были обречены на голодную смерть, Нум (Бог) посылал им с весеннею водою множество рыбы – язя и щуки – которую инородцы и заготавливали в большом количестве для пищи» (с. 179).
Юрты Сиготкины. « <b>Инородцы сообщают</b> , что на том месте, где они живут, прежде жили татары, и что название Сиготы-кы – татарское» (с.180).
Юрты Сайдкуловы. Юрты, по рассказам, так назывались потому, что в них жили семейства слепых инородцев, а между тем, правильное их название Сайдкы-эд, т.е. юрта, расположенная около Ракитной речки.

Кожарелькины юрты [близ Нарыма]: «Название самоедское. Инородцы рассказывают, что, **по преданию**, на том месте, где были юрты, *до их предков жили самоеды*. Название юрт было совершенно другое, но так как это озеро называлось Кажарским, то название перешло и к юртам... (с. 172–173).

Юрты Ромашкины.

«Юрты получили название от первого поселившегося на этом месте инородца Ромашки (Романа)» (с. 156).

#### **О происхождении географических объектов и их названий**

Озеро *Падергэ нэдэк- амдель-ту*

Озеро, на котором сидела(жила) медная девушка (с. 180).

Озеро называлось *Кажарским*,.. Озеро получило название от чудовищ «кожар», которые очень будто бы сердятся и часто воюют между собой. Чудовища эти принимают различный вид, показываясь людям то в виде коровы, то в виде огромной щуки» (с. 172–173).

Мыс (скалы) у с. Васюганского

«В расстоянии двух верст от села есть мыс, о котором предание рассказывает, что мыс этот – ничто иное как богатырь, превращенный в камень. Имя этого богатыря неизвестно; проживал он на мысу; во время своих путешествий, где-то близ Тыма, познакомился с девушкой, прислуживавшей одной из солнцевых дочерей, и они полюбили друг друга. Когда эта девушка призналась богатырю в любви к нему, он тайно от солнцевой дочери сел с девушкой на своего богатырского коня и направился в путь. На несчастье девушки-прислужницы, солнцева дочь сама полюбила богатыря, и заметила любовь к нему своей прислужницы, но не могла причинить девушке никакого вреда, потому что на ней было очарованное ожерелье из красных стеклянных бус, охранявших её от всякого вреда и беды. Утром солнцева дочь, узнавши о побеге прислужницы с богатырем, которого любила, обратилась в лебедя и полетела в погоню за беглецами. Во время преследования, нить, на которой были нанизаны бусы сказанного ожерелья, порвалась и бусы рассыпались, из коих одно зерно запуталось в гриве коня, а другое – в черных волосах невесты. Богатырь же, не имея зернышка ожерелья, упал с коня и обратился в огромный камень, конь же с девицею помчался далее по левому берегу Васюгана, вверх. За речкою Ланты-ягом богатырский конь перепрыгнул Васюган, спасаясь от преследования солнцевой дочери, во время прыжка последние зерна ожерелья упали в воду. Конь же, перепрыгнувши Васюган, превращен был вместе с беглянкою в две скалы. Между юртами Тимельгиными и Айполовыми, как раз на половине, на правом берегу Васюгана указывают на несколько скал – одна из них называется *кохь-неда* – конь-камень, а другая – *оги-кохь* – девица-камень» (с. 196–197).

#### **О культовых местах**

Мыс Попарге-сок

[близ Иванкино] в 1820-40-х годах... «жители волости придерживались еще языческих верований; чуть не в каждом селении имелись изображения деревянных болванчиков, которых делали при рождении каждого члена семьи, хранили их в лесу на сухом, высоком месте – мысе. В случае смерти кого-либо болванчик



<p>этот сжигался. Многие держали кукол в домах. Мыс, где хранились эти куклы и происходило сжигание их, называется и поныне <i>нопарге-сок</i>» (с. 153).</p>
<p>Культовое место [близ юрт Югиных на Васюгане] «Между оз. Перель-ту и безымянным озером, в полуверсте на север, в глухом лесу, в начале 1880х годов существовал ветхий маленький амбар, в котором, по рассказу жителя юрт – крестьянина Ивана Федулова, хранились идолы – лозы (духи), изображавшие кукол, коим инородцы приносили жертвы или подарки, состоявшие из разных вещей; в весеннее время почитатели лоз закалывали молодой скот (быка или жеребенка)...» (с. 191).</p>
<p>Культовое место на устье р. Чижапки «В прежнее время на устье Чижапки стояла священная берёза, у которой остяки, выезжавшие весной с Васюгана, клали деньги, шкуры и мн. другое. Дерево это стояло еще и в конце 1870-х. гг. (1878 г.)» (с. 192).</p>
<p><b>О происхождении народа и переселениях (миграциях)</b></p>
<p>«Жители передают, что лет 400 тому назад предки их [жители юрт Иготкиных] выехали сюда из Березова или Сургута, но откуда именно – утвердительно сказать не могут...» (с.150).</p>
<p>«Жители Пиковской волости, <b>как видно из предания</b>, сообщённого нам старожилами, считают себя происходящими от самоедского племени...» (с. 151).</p>
<p><b>О численности населения</b></p>
<p>«Ко времени крещения здесь инородцев, <b>по их преданию</b>, передаваемому из рода в род, в Пиковской волости считалось до 300 душ обоего пола...» (с. 152).</p>
<p>«<b>Из предания известно</b>, что селение Инкино в конце 1700 гг. имело 100 человек мужского пола, из которых много утонуло во время бывшего большого наводнения, а затем в 1820 гг. в селении стало 80 человек мужского пола, из числа которых более половины умерли от бывшего в то время сильного жара (наверно от солнечного удара)» (с. 156–157).</p>
<p><b>Юрты Аргаус.</b> «около двух верст от селения, на правой береговой стороне, есть озеро, называемое по-инородчески <i>«Квозопорг-гольда»</i> (озеро с железной одеждой). <b>По... преданию</b> известно, что на том месте, где находится это озеро, жил богатырь, после которого осталась железная одежда (наверно кольчуга), от чего оно и получило такое название» (с. 213).</p>
<p><b>О крещении</b></p>
<p>«Жители [юрт Тяголовых] стали креститься при Петре Великом. Но половина жителей селения, <b>по преданию</b>, избегая крещения, в числе около 70 человек убежали или в Мангазею, или в Обдорск» (с. 149).</p>
<p>О крещении остяков 1-й Парабельской 1-й половины инородческой волости. «<b>Из рассказов инородцев</b> мы узнали, что они крестились, по преданию, при Петре Великом» (с. 168).</p>

<p><b>О фамилиях селькупов</b></p>
<p>«Особенное влияние на крещение жителей Тогурско-Порубежной волости оказал князец <i>Итку</i>, от которого идет фамилия представителей его рода... <i>Иткумовых</i>» (с. 148).</p>
<p>«О фамилии <i>Ипоковых</i> (а в старину – Икоковых) некоторые из инородцев передают следующее предание. Все жители 4-й парабельской волости были люди богатые, так как во множестве добывали бобра, лисиц, соболей и других пушных зверей, почему и носили все одну фамилию Ипоковых (Икоковых). <i>Икок</i> – как богач. Во время крещения племени, одному из нарымских воевод не понравилось то обстоятельство, что все жители волости носили одну фамилию, и он велел дать другую фамилию, поэтому правивший волостью князь разделил своих людей: одной половине велел называться Ипоковыми, а другой – Мазотвыми» (с. 162)</p>
<p>Тобольжины «Во время покорения русскими края один из бывших тогда главных лиц из среды инородцев, по имени <i>Бигодя</i> (которому русские присвоили родовое звание князца за то, что он встретил завоевателей с честью и с большими подарками), взамен фамилии своей получил название фамилии Тобульдзин, что значит «добыл-честь»; фамилия эта сохранилась и до ныне» (с. 149).</p>
<p><b>Про исторических личностей</b></p>
<p>«Из несуществующих селений известно одно «Сангаурь», где, по преданию, жил начальник Кетских остяков – <i>Сангаур</i>, который, при приходе русских, бежал в глубь Енисейской тайги, с многими из инородцев» (с. 209).</p>
<p>Про Ивана Кичеева (Ванга Кичей). Песок этот называется «Князь-Ивановский», по имени владевшего им ранее князя Ивана Кичеева, потомок которого <b>Семен Кичеев рассказывает, что его предки передавали из рода в род о том, что Иван Кичеев, бывший ранее язычником (Ванга Кичей), оказал русскому царю какую-то важную услугу; в 1602 г. неизвестно зачем ездил в Москву и был пожалован в вечное владение многими рыболовными местами.. Сам Семен Кичеев за верную службу царю был награжден кафтаном.</b>(с. 173–174).</p>
<p><b>О своих предках, оставивших курганы и остатки жилищ (т.е. об археологических памятниках)</b></p>
<p>«Близ юрт [Иготкинских] находятся два больших кургана, в которых, <b>по преданию</b>, похоронены богатыри племени, павшие в битве, но с кем и когда – инородцы сказать не могут» (с. 150).</p>
<p>Из рассказов стариков-инородцев: «...Многие из прибывших [в новые юрты Конеры], прожив на новом месте немного времени, в виду принуждения «больших» (начальства), стали разъезжаться по разным речкам, с которыми уехал и князец Арачь, умерший там некрещеным. По имеющимся около Конеровых юрт признакам, находящимся в расстоянии 100 саж. От селения, мы усмотрели ямы – карамо инородцев-конеровцев. Ям этих по одной береговой линии около 80; но многие из них уже смыты водой, так как все старые жилища были расположены близко к берегу» (с. 147).</p>

<p>«Жители [юрт Инкиных] рассказывают, что в волости есть много по берегу реки и протоки, а равно и в бору, таких мест, которые дают указание, что в старину на них жили их некрещеные предки. Многие бугры в бору издают звук пустоты» (с. 156).</p>
<p>«В двух и девяти верстах от селения [юрты Иванкины] находятся небольшие курганы, <b>о которых иванкинцы говорят</b>, что одни из них – бывшие жилища их предков, а другие – могилы умерших. В трех верстах от Иванкинских юрт заметны следы бывшего жилья, о котором жители передают, что <b>это была крепость</b>, окруженная рвами, еще заметными и до настоящего времени. Там будто бы хранилось оружие. В прежние времена на их племя частенько нападали другие племена, вторгавшиеся с целью отобрать пушнину, добывавшуюся в огромном количестве. Тут же недалеко находится курган...; существует предание, что тут жили предки юрт Кияровых, убежавшие отсюда в другое место – версты за четыре от Иванкинских юрт, вследствие того, что кияровцы умирали от ужаления змей...» (с. 153).</p>
<p>«В двух верстах от юрт Ласкиных есть небольшие курганы, <b>о которых рассказывают</b>, что это могилы их предков, называвшихся чудью...» (с. 166).</p>
<p>«В расстоянии одной версты от ю. Парбских есть признаки прежних жилищ их предков. В 1,5 верстах от селения есть курган,.. в коем, <b>по рассказам</b>, также похоронены их предки, павшие в битве с инородцами других племен» (с. 168).</p>
<p>Курганы близ юрт Тюхтеревых. «...о которых говорят, что это бывшие жилища «чудаков», ранее составлявших два селения волости» (с. 174–175).</p>
<p>Курган около юрт Пыжиных От этих юрт в 2-х верстах от Оби, вглубь материка, есть возвышенность, похожая на курган, вышиною от 8 до 10 саж. Дети инородцев находят тут изделия из глины. По отзыву инородцев, здесь жило племя, которое они почему-то называют «чудаками» (с. 174).</p>
<p>На Чижапке «Инородцы указывают на многие места, где, по их словам, раньше жили старые люди; вблизи таких (когда-то существовавших юрт) был найден бронзовый кинжал с изображением каких-то зверей, который каким-то образом попал бывшему нарымскому врачу Савченко (ныне умершему), сохранившийся у его семейства; на том же месте были найдены медный котёл и медный наконечник в виде короткого долота, но где находятся теперь эти вещи – неизвестно» (с. 192).</p>
<p><b>Юрты Широковы.</b> «Близ селения, в бору, есть старые бугры, где, <b>по преданию</b>, жили предки инородцев – язычники. Бугры расположены по двум линиям, между которыми широкий проход... Тут же впереди есть один большой бугор, в котором, по преданию, жил богатырь – начальник юртового селения» (с. 209).</p>
<p><b>Юрты Тайные.</b> «Предки инородцев жили здесь, <b>по преданию</b>, до крещения, на что указывают и находящиеся в бору, по речке Анге, курганы» (с. 206).</p>

**Юрты Ганькины.** «Инородцы рассказывают, что селение это получило название потому, что в нем жило очень много инородцев – это еще было до крещения их предков; об их жилищах свидетельствуют до 100 курганов, находящиеся около этих юрт» (с. 207).

**Село Кетное или Максимкин Яр.** «Инородцы указывают на большое возвышение, находящееся против села (...покрытое сосновым лесом), и называют его богатырским островом, на котором, в бору, будто бы жили богатыри – начальники их некрещеных предков» (с. 211).

Приложение Б. 4.  
Указатель сюжетов  
к селькупским фольклорным текстам  
с героем Итя

В графе **TW № Текст** дан номер текста, в котором представлен указанный сюжет, по книге (Тучкова&Вагнер-Надь, 2015)<sup>1</sup>.

Сюжеты и сюжетные группы	Шифр	TW № Текст	Неопубликованные <sup>2</sup> .
<b><i>Сюжетная группа 1</i></b> <b><i>Мальчик, победивший людоеда</i></b> [Герой побеждает антагониста обманом]			
<b>Сюжет № 1. Итя попадает в ловушку людоеда, потом убивает его дочерей и его самого</b>	C-1		
<i>Вариант 1. (Северный: среднетазовский):</i> пролог: липкая <u>довушка-эхо</u> ; людоед приносит Ичу к себе домой; Ича убивает дочерей людоеда; людоед находит своих дочерей сваренными; людоед ищет Ичу; Людоед пытается добраться до Ичи, звери мешают ему; Ича убивает людоеда.	C-1 B-1	№ 1, 2, 3, 4	ЛВ: 1 ОАК: 11, 15

<p><i>Вариант 2. (Южный):</i>  <b>А. (Кетский)</b> (Кеть, УО); прологи: бабушка предупредит об опасности: «косоглазые караси / утки»; липкая <u>ловушка-эхо</u>; людоед приносит Итю к себе домой; Итя убивает дочерей людоеда; людоед находит своих дочерей сваренными; Итя убивает людоеда.  <b>Б. (Иванкинский)</b>: предупреждение об опасности; «Материнская дорога»; липкая <u>ловушка-эхо</u>; людоед несет Итю домой, но он сбегает от него по дороге; ожидание дома прихода Людоеда; Итя с бабушкой убивают Людоеда. (Обь:Иванк.);  <b>В. (Тымский)</b>: Пёнеге схватил Иджю, принес домой, хотел его съесть; Иджя стал просить его отпустить; Пёнеге его отпустил; Иджя золой в глаза Пёнеге бросил. (Тым,) // Иджя попадает в <u>ловушку-эхо</u>. Пюнегуссе приносит его домой; Он и его жена пытаются поймать Иджю. Случайно Пюнегуссе убивает свою жену топором. Иджя убегает, прячется на дереве, прихватив полные сапоги пепла, который он бросает в глаза и рот Пюнегуссе, тот задыхается; Иджя его добивает топором.  <b>Г.</b> (Только мотив-эпизод с липкой ловушкой) (Кеть; Обь(Ласк.))</p>	<p><b>С-1 В-2</b></p>	<p><b>5, 6,</b>  <b>8, 9, 10,</b>  7 <b>ДоАл</b>  <b>11, 12</b></p>	<p>ДоАл.:2.2</p>
<p><i>Вариант 3. А (Кеть)</i>          Прологи: предупреждение об опасности (косоглазые караси/утки); звери-куварго Пюнегуссе; <u>липкая ловушка</u>; мать-шаманка Пюнегуссе видит шаманским зрением, что это он добыл зверей (Итя убивает её); Людоед хочет съесть Итю; Итя и Пюнегуссе плывут по бессмертной серебряной реке. Итя отправляется на задание: поймать двух лебедей с пепельным горлом; из уха лебедя он достает себе невесту; Пюнегуссе заманивает Итю в <u>ловушку-расщелину</u>; духи Ити помогают ему победить: Итя ловит людоеда петлэй; Итя возвращается домой с невестой (эпилоги: с угольком; бабушку туда-сюда пнул, она молодой стала; брызганье из груди молока для узнавания Ити) (<b>Кем</b>).</p>	<p><b>С-1 В-3</b></p>	<p><b>13, 37</b> <b>(фрагм)</b></p>	<p>ДоАл.:5</p>

Б. (Северный: туруханский): <u>ловушка-расщелина</u> ; Итя догоняет противника в шкуре ястреба-мышелова, ловит его петлей; убивает его дочерей.			ЛВ: 5, ОАК: 8
<i>Вариант 4.</i> (Васюганско-тымский): Итя – рыбак; Пёнеге рвёт Итины сети, ворует его рыбу; Итя ловит Пёнеге в клейкую ловушку; Пёнеге а) погибает, приклеенный к лодке; б) гонится за Итей и его спутником; все трое убегают на небо, бог их там делает звёздами.	<b>С-1 В-4</b>	<b>43, 44, 47</b>	
<b>Сюжет № 2. Итя попадает в живот Людоода</b>	<b>С-2</b>		
<i>Вариант 1.</i> Итя попадает в живот Людоода и с помощью ножа выходит наружу.	<b>С-2 В-1</b>	<b>14, 15, 16</b>	<b>ДоАл:1</b>
<i>Вариант 2.</i> (для маленьких детей): «Один дома» Подварианты: А, Б, С	<b>С-2 В-2</b>	<b>17, 18, 19, 20, 21, 22</b>	
<b>Сюжет № 3. Итя уговаривает Людоода снять шубу</b>	<b>С-3</b>		
<i>Вариант 1.</i> (Среднеобской(иванкинский)): герой живёт с бабушкой; предостережение бабушки об опасности (косоглазые караси); встреча героя с Людоодом и предложение Людоода жить вместе с Итей; совет бабушки: попросить Людоода снять его железную шубу; Итя следует совету бабушки; народ (родственники Ити) убивают Людоода, однако тело Людоода возрождается вновь	<b>С-3 В-1</b>	<b>23, 61</b>	
<i>Вариант 2.</i> (Верхнекетский): Встреча Ити и Людоода, стали жить вместе; Итя хотел его приучить есть мясо животных; Людоод заболел и попросил Итию отнести его попить к реке, Итя просит Людоода снять железную шубу; народ (родственники Ити) убивают Людоода, однако тело Людоода возрождается вновь	<b>С-3 В-2</b>	<b>60 (3)</b>	
<b>Сюжет № 4.</b> («Северный») Ича живёт с бабушкой; поехал охотиться в лес, <b>запряг в нарту трёх оленей</b> . По дороге Ича находит девушку в тундре с отрезанными ушами (уши ей отрезал отец). На другой день, приехав к девушке вновь, Ича видит, как Лоз-ира уносит её на плече, Ича их	<b>С-4</b>	<b>35</b>	

догоняет; олени Ичи растоптали Лоз-ира. [данный сюжет является автономным, т.к. он не вписывается ни в одну группу ]			
<b><u>Сюжетная группа 2</u></b> <b>Итя и Бабушка</b> [сюжеты, где только 2 действующих лица: Итя и Бабушка]			
<b>Сюжет № 5. «Бабушкины уроки»</b> <i>Вариант 1.</i> Бабушка учит Итю быть хра- брым, оставив его одного в лесу.	<b>С-5, В-1</b>	<b>24, 25, 26</b>	
<i>Вариант 2.</i> Бабушка объясняет, кто такой горностаей; почему у зайца пятна на ушах.	<b>С-5, В-2</b>		ОАК: 1, 2
<b>Сюжет № 6. Бабушка – даритель волшеб- ных предметов</b> (туруханский) Бабушка даёт Иче волшеб- ную стрелу, духов-покровителей деда и быстрых волшебных рыбок	<b>С-6</b>	<b>27(1), 28</b>	
<b>Сюжет № 7. «Медведь идёт!»</b> <i>Вариант 1. (Среднегазовский):</i> Спор с Бабушкой из-за рыбы(= Мнимый покойник) <i>Вариант 2. (Тымский):</i> Итя болеет (лежит на спине). Бабушка собаку в шубу завернула, подкинула Ити. Крикнула: «Медведь идёт!» Итя вскочил: «Где мой лук? Где мои стре- лы?» Потом видит, а это его собака скачет.	<b>С-7</b>	<b>30, 31</b>	ОАК: 12  ДоАл: 2.1; 3.2; 4.
<b><u>Сюжетная группа 3</u></b> <b>Итя женится на дочке Лоза, с её помощью борется с ним/убегает от него</b> [активная жена-волшебница]			
<b>Сюжет № 8. Итя находит невесту у Лю- доеда</b>	<b>С-8</b>		
<i>Вариант 1.</i> Невеста – пленница Людоеда; совместный побег; волшебные предметы	<b>С-8 В-1</b>	<b>34</b>	
<i>Вариант 2.</i> Невеста – дочь Водяного Лоза; совместный побег; волшебные предметы; основание священного места	<b>С-8 В-2</b>	<b>37 фрагмнт</b>	
<b>Сюжет № 9. Итя с женой борется с Лю- доедом</b> <i>Вариант 1. Итя с женой борется с Людо- едом и сестрой Ити</i> Сестра Ити живет с Людоедом, отправляет Итю найти ей волшебную мазь. В пути Итя помогает Одноглазому Лозу, тот Ите дает лукошко с духами, в нем «девка» и «па- рень». Девка потом становится женой Ити и помогает ему в борьбе с Людоедом.	<b>С-9, В-1</b>	<b>36</b>	



<i>Вариант 2.</i> Ича женат на дочке Лоз-ира, он борется с Лозом, а жена помогает ему.	<b>С-9, В-2</b>	62	ЛВ: 8,9 ОАК: 6
<b><u>Сюжетная группа 4</u></b> <b><i>Герой сватается к статусному тестю</i></b> [к царю; богатому венцу]			
<b>Сюжет № 10. Шантаж царя – отца невесты</b>	<b>С-10</b>		
<i>Вариант 1.</i> Ичя шантажирует отца невесты убитой бабушкой	<b>С-10 В-1</b>	<b>38</b>	
<i>Вариант 2.</i> Ичя шантажирует (пугает) отца невесты обглоданным мышами своим телом.	<b>С-10 В-2</b>	<b>39</b>	
<b>Сюжет № 11. Сватовство к богатому венцу</b> Кто невесту/отца невесты рассмешит? Ича рассказывает, как его шука укусила за зад.	<b>С-11</b>	<b>40, 41, 42</b>	
<b><u>Сюжетная группа 5</u></b> <b><i>Ичя обманывает</i></b> [Герой – устроитель социальной справедливости; наказывает за жадность]			
<b>Сюжет № 12. Ича наказывает за жадность</b> <i>Вариант 1.</i> (туруханский): Ича живёт на краю города; В городе есть жадный начальник, он посылает слуг узнавать, кто что добыл; <b>Обман Ичи:</b> собака с соболями на шее; ножик, якобы убивающий жадных врагов; Бабушка – помощник при выполнении трюков; Ича хитростью заманивает врагов в мешок и топит в море.	<b>С-12, В-1</b>	<b>56, 57, 58</b>	ЛВ: 6,7 ОАК: 7, 9
<i>Вариант 2.</i> Пять братьев встречаются на рыбалке старика; Старик приходит и съедает часть рыбы; Старик жадных братьев обманом садит в мешок и бросает в костер.	<b>С-12, В-2</b>	<b>59</b>	
<b>Сюжет № 13 Ича спорит с Лозом</b> <i>Вариант 1.</i> «тазовский»: Чей запор?/ Чья земля? К Богу стали кричать: Бабушка с лиственницы отвечает: «Это Ичин запор»!	<b>С-13, В-1</b>	<b>29</b>	ОАК: 4, 14 ЛВ: 3
<i>Вариант 2.</i> Ича и Лоз меняются парками («берестяная парка») УЛоза медвежья парка, у Ичи – из бересты. Ича уговаривает лоз поменяться парками. Лоз соглашается. На морозе берестяная парка уЛоза лопается, Лоз замерзает.	<b>С-13, В-2</b>		ОАК: 5

<b>Сюжетная группа 6</b> <b>Итя в гостях у Духа(Бога) и передает просьбы</b> [сюжеты без противоборства]			
<b>Сюжет № 14. Итя в гостях у Старика-Массу, который дал ему творящую шерсть</b> Итя попадает в жилище Массу, который угостил его едой, потом дал шерстинки и попросил Итю разбросать весной в верховьях разных рек. Итя плохо выполнил поручение: выкинул всю шерсть в одном месте. Там уродилось так много зверей и рыбы, что люди стали мясо выкидывать. Оно сгнило, так появились черви.	<b>С-14</b>	<b>50, 51</b>	
<b>Сюжет 15. Итя просит у Бога еды/тепла</b>	<b>С-15</b>		
<i>Вариант 1.</i> Поднимается на собственных кишках (с помощью пения подняться до неба не удается); цель – попросить Бога прекратить голод у татар.	<b>С-15</b> <b>В-1</b>	<b>32</b>	
<i>Вариант 2.</i> Поднимается на черкане; цель – попросить Бога прекратить холод.	<b>С-15</b> <b>В-2</b>	<b>33</b>	
<b>Сюжет № 16. Итте, Лесной дух и Семь Сыновей Лесного Духа.</b> Встреча с сыновьями Лесного духа; Итте обижает их, перевернув в лодке; Итте приходит в гости к Лесному духу; Семь сыновей Лесного духа припомнили ему обиду; противоборство и искупление вины (помощь Лесному духу): Итте нужно добыть дочерей лесного духа, которых похитили богатыри (мадуры)	<b>С-16</b>	<b>60(1)</b>	
<b>Сюжет № 17. Итте помогает Птице и Рыбе</b> Итте встречается с Птицей на берегу озера(моря). Когда-то Птица охотилась на гигантскую Рыбу с волосатым и пятнистым рогом, но не смогла её вытащить из воды и оставила в её спине свои когти. Птица просит Итте помочь вернуть ей когти. Итте возвращает когти, заодно помогая и Рыбе избавиться от этих когтей.	<b>С-17</b>	<b>60(2)</b>	
<b>Сюжет 18. Герой (человек) живет в семье Великанов-Пюнегуссе</b> Одинокий герой; его находит Великан-	<b>С-18</b>	<b>55</b>	

Пюнегуссе и приносит в свою семью; у Великана нет намерения съесть человечка; он помогает Великанам охотиться; дочь Великана играет с человеком «как с куклой»; от их союза произошли селькупы.			
<b>Сюжетная группа 7</b> <i>Итя борется с необычным противником гигантского размера</i>			
<b>Сюжет № 19. Итя борется с противником гигантского размера, и побеждает только тогда, когда его Идол(-ы) помогают ему.</b>	<b>С-19</b>		
<i>Вариант 1.</i> Пролог: герой-«сирота» осознает свое одиночество; допытывается у бабушки: где его люди?; пытается добыть из проруби огромную Рыбу-прародительницу (Рыбу-Мать-Рыбу-Отца); ему пытаются помочь братья-массу и сёстры-пачьянгне; однако все утонули в проруби, не добыв эту Рыбу; справиться с ней помогает только дух-помощник (идол).	<b>С-19, В-1</b>	<b>52, 53</b> (к прологу «герой ищет своих»)	
<i>Вариант 2.</i> Пролог: герой-«сирота» – Сьльча-Пыльча – осознает свое одиночество и отправляется искать своих людей; долго блуждает; находит у проруби кричащего голого человека – он ждёт своей смерти: должны вынырнуть Лозы из проруби; герой помогает этому человеку, борется с Лозами из проруби; идолы (порке – «нарисованные» лица) помогают ему победить Лозов.	<b>С-19, В-2</b>	<b>54</b>	
<i>Вариант 3.</i> Ича борется с Йерегами, приходящими из могильного холма. Побеждает их с помощью идола деда и семи своих собственных идолов	<b>С-19, В-3</b>	<b>27</b> предл. 102–181	
<b>Сюжет № 20. Ича с братьями борется с небесным царем Кон Мыгтыкой</b> Ича бабушку в прорубь толкнул, она одноглазой сорогой стала. Сам пошел искать братьев и с ними отправился мстить небесному Кону Мыгтыке за то, что тот отобрал «отца место запора». Многократные битвы. Ича погибает.	<b>С-20</b>	<b>48, 49</b>	

<b>Сюжетная группа 8</b> <b>Итя, Кана и Кольгоссе-ит</b>			
<p><b>Сюжет № 21. Итя гонит лося</b> Итя и спутники гонят лося. А) Спутники Ити: Кана и Колгоссе; Б) отец жены Ити и тымский зять Ити. Мифологический эпилог: все спутники переместились на небо и стали звездами.</p>	С-21	45, 46, 47	
<p><b>Сюжет № 22. Иде, Кольгоссе, Кольгоссе-ит, Кана</b> <b>(Иванкино, Обь):</b> Иде живет с бабушкой. У него есть летающие лыжи. Он летит в город Кольгоссе, где видит в одном доме двух необычных мужиков, которые глотают камни/яица. Некий «голос» угощает Иде необычной едой (еда готовится сама и подаётся на стол сама). Ему дарят подарок – сундук; он отвозит его домой, ночью из сундука появляется красивая девушка, сияющая светом. Она становится его женой. Сын Кольгоссе – Кольгоссе-ит – просит Иде тоже посватать ему такую же невесту. Они отправляются снова в город, но Кана (дикий [сумасшедший], но старший [он – старший брат?]) мешает им. Кольгоссе-ит превращается в камень; Иде с женой пытаются ему вернуть человеческий вид. Им это удается сложным (энергоёмким) способом – Иде топит чувал дровами так сильно, что чувал разваливается; Иде глотает камни (горячие?), они из пупка у него назад выходят, при этом Кольгоссе-ит постепенно принимает снова человеческий живой вид.</p>	С-22		КП: 1,2

**Западная Сибирь**

Ненцы (Югорский полуостров)

[у старушки два сына, старший *Вэрабук*; рыба пропала, В. пошел искать, в чем дело; набрал на пень с себя ростом; надел на него свой совик (верхняя одежда), никак не снять; ударил пень правой ногой, она прилипла; и так все конечности и голова; старик-великан пришел к капкану за добычей; В. сказал, что его санки катятся сами; пустил вниз по склону, великан поверил; В. предложил великану сесть в санки, обещал толкать; сам убежал; великан догнал его, повез на санках, В. снова убежал, великан не заметил]: Терещенко 1949: 144–146;

Восточные ханты: Кулмзин, Лукина 1978, № 98 (р. Аган) [женщина не велит племяннику стрелять в косачей; тот стреляет, промахивается, пытается взять стрелу, прилипает к земле; Железный-нос-печка-нос-женщина уносит его домой в корзине, прибывает к стене, уходит за котлом; юноша велит сыну и дочери людоедки отпустить его, обещает сделать ложки, убивает, варит, сам лезет на дерево; людоедка рубит дерево, ложится отдыхать, юноша просит ее открыть рот, обещает прыгнуть в него, сыплет в глаза ей песок, убегает]: 89; Лукина 1990, № 34 (р. Вах) [(перепеч. из Шатилов 1982: 79–81); *Альвали* попал стрелой в чирка; не может вытащить стрелу из его тела; бьет луком, лук прилипает; и т.д., пока не прилипла голова; чирок был ловушкой *Сэвс-ики*; он приносит А. домой; тот просит сперва его откормить, затем посылает принести большой котел; А. уговаривает его дочерей его отпустить, обещает сделать ложки хлеба его суп; убивает обоих, варит, мясо насаживает на палочки вдоль тропы; лезет на дерево, насыпав в обувь песок; С. съедает мясо; выблевывает топоры, рубит дерево, топоры ломаются; остается один; А. просит С. открыть рот, чтобы прыгнуть туда; сыпет песок, убивает его топором, сжигает, пепел превращается в комаров]: 134–136;

Южные селькупы: Пелих 1972 (верхнекетский говор) [=Тучкова, Вагнер-Надь 2015, № 5: 56; *Итче* живет со своей эвва (мать, бабушка): она не велит ему уходить далеко от дома, там одноглазый карась; он плывет в лодке, кто-то повторяет его слова; он ударяет веслом, оно вязнет; ногой – то же; рукой; *Пюневальде* кладет его в кузов, уносит; по дороге И. обматывает себя корой; П. молотит его, думает, что трещат кости; дома дочь П. велит ему лечь вниз лицом; он ложится боком; она показывает, как лечь, он убивает ее ножом, варит; П. находит в похлебке голову дочери]: 344–345; Тучкова, Вагнер-Надь 2015, № 6 (Усть-Озерное, 1960, Кеть-Енисейский водораздел) [2015: 58–60];

Северные селькупы: Прокофьев 1935, № 1 [*Ича* живет с бабкой; пускает стрелу в чирка, она пролетает мимо; пытается взять стрелу, прилипает кулаком, пяткой и т.д.; черт приносит его своим дочерям, идет за котлом; И. обещает дочерям

сделать деревянную ложку, убивает их, залезает на лиственницу; черт съедает своих дочерей; плачет; выблевывает топор рубить лиственницу; Медведь, Росомаха, Лиса последовательно предлагают помочь рубить дерево, убегают с топором; И. обещает прыгнуть черту в рот, тот ложится лицом вверх; И. засыпает золой глаза черта, спрыгнув с дерева, убивает, сжигает его; искры превращаются в комаров]: 101–102; Санги 1989 [мальчик *Ича*-муравей живет с бабкой; его родителей съел злой дух; И. вышел из лодки, ногой прилип к земле; дух принес его домой, стал откармливать; И. убил дочерей духа, сварил языки и глаза, сам забрался на лиственницу; дух съел языки и глаза, думая, что это И.; И. велит ему открыть рот, обещает прыгнуть в него; бросает песок в глаза, убивает топором; сжигает, пепел превращается в комаров]: 132–135; Тучкова, Вагнер-Надь 2015, № 1 (зап. Г.Н. Прокофьева) [*Ича* живет с бабушкой; выстрелил в чирков, они улетели, И. не может вытащить стрелу; последовательно прилипает конечностями и лбом; черт: птенец кукши в пасть попался; принес дочерям; И.: чтобы меня варить, нужен большой котел; утром черт пошел за котлом; И. обещал чертовым дочкам сделать ложку есть его жир; убил их, сварил в котле, двух сорок пустил в полог, насыпал золы в пимы черта, забрался на лиственницу; черт съел мясо дочек, открыл полог., оттуда сороки; лег, семиглазую песчинку, семиглазую звезду считает, И. не видит; наконец, видит на лиственнице; стал рубить; медведь предложил рубить, унес топор; черт взял другой; росомаха – то же; черт некогда проглотил город, тепеньрь отрыгнул новый топор; лиса пришла рубить – то же; И.: ложись и раскрой рот и глаза; высыпал в лицо черта золу, изрубил, сжег; искры стали комарами], 2 (Красноселькупск, 1971 г.) [*Ичкыча* жил с бабушкой; выстрелил в навозную кучу черта; не может вытащить стрелу; последовательно прилипает ногами, руками, головой; черт положил И. («птичку») в мешок, принес домой двоим дочкам, повесил за пятаку; на следующий день ушел; И. обещает дочкам сделать пеструю ложку, они его спустили; он их убил, сварил в котле; в полог черта положил двух птенцов, в бакари насыпал золы, мясо дочек черта насадил у тропы на палочки, сам залез на лиственницу; черт съел мясо, открыл полог, птенцы вылетели; нашел в котле черепа; лег, песчинки сосчитал – семь, все есть; звезды – семь, все есть; И. с лиственницы: я здесь; черт стал рубить; заяц предложил ему поспать, сам будет рубить, унес топор; черт отрыгнул другой, проглоченный в развалинах города, снова рубит; пришла лиса; то же; далее росомаха, волк, медведь; черт полез на лиственницу; И. велел ему открыть рот и глаза, насыпал золы, изрубил топором, сжег; черт: в некоторые годы моего пепла {т.е. гнуса} пусть много, в некоторые мало}], 3 (Красноселькупск, 1973) [*Ича*кычика живет с бабушкой, пошел ловить сетью; И.: поплавок сети запутался; навозная лепешка черта все слова повторяет, передразнивает; И. бьет ее веслом, веткой, луком, все прилипает, затем конечностями, головой; пршел черт: в мою счастливую ловушку зайчонок попался; понес И.; согласился, чтобы И. шел сам; уходя, черт велит дочкам нагреть два котла с водой; И. обещает им сделать ложку, убил, сварил; черт пришел, ищет: одной песчинки нет, одной звезды нет; И. с лиственницы: я здесь; заяц, затем лиса, волк вызываются рубить пока черт отдыхает; бьют его топором, уносят топор; черт выблевал новый; И. велит распялить глаза, рот, ноздри, сыплет золу, убил, сжег; частицы пепла будут

людей есть (т. е. стали гнусом)], 4 (Толька, 1977, запись Е.А. Хелимского [то же; мальчик (без имени) живет с матерью]: 24–26, 33–39, 43–46, 52–53;

*Кеты*: Николаева 2006 (дер. Пакулиха, зап. в 1959 г. Р.В. Николаев) [ {в точности как в Ошаров 1936 а, но имя героя Чууты}: 158–162; Ошаров 1936 а [Черт справил нужду, это его ловушка; Ичечокчо прилип; просит Черта не есть его, а отнести дочерям на игрушки; дочерей просит его развязать, он им вырежет ложки; убил девок ножом, сварил, жареные куски расставил на палках по пути к чуму; убежал, оставив мелких птичек в пологе, будто девки веселятся; Черт наелся мяса, выпустил птичек, нашел головы дочерей; сосчитал звезды, песчинок не досчитался, понял, что И. убежал по земле; И. залез на дерево, черт стал рубить, Заяц предложил рубить за него; когда Черт заснул, ударил его обухом топора, будто лесина упала, убежал, унеся топор; Черт выблевал новый топор (он проглотил его некогда, проглотив семь городов); те же эпизоды с росамахой; с медведем; И. предлагает Черту закрыть глаза, открыть рот, он туда прыгнет; бросил песок, убил Черта, сжег, из него появились комары, пауты, мошки]: 101–105;

Поротова 1982 [младший из трех братьев попал в ловушку великана; тот принес его домой, дал в мужья своей дочери, у них родился сын; они пошли навестить его родственников; жене стало стыдно, что она большая, ушла назад, забрав ребенка; муж вернулся к своим]: 67–69;

*Нганасаны*: архив МАЭ РАН, Оп. 2 Д. 992, Ф.К-1; передала М. Момзикова [1) 1973, *Демнине Костеркин, Усть-Авам (?), Горбачева и Чесноков*; Бежит Дяйкю (Д.), видит гора. Поднялся на сопку. Видит чумы. Пошёл к чумам. Нашёл лопатку оленя. Подобрал её. Набрал снегу. Прилепил к лопатке, разбил нос, намазал снег на лопатку, получилось как кусок мяса. Пошел к чумам. Зашел в чум. Старушка в чуме собирается варить мясо. В котле вода кипит. Д.: «Я чужого мяса не ем. Пусть старушка сварит мое мясо». Старушка бросила в котел мясо. Вскоре мясо сварилось. Старушка стала вытаскивать мясо, а там одна кость – лопатка. Д.: «Ваш котел моё мясо съел». Ему дали новый кусок мяса. Потом он пошёл, набил оленей. Пришел и говорит: «Я убил много оленей. Пойдите, запрягите оленей в санки, поезжайте за оленями». Люди поехали, ничего не нашли; 2) *Записал Момде Александр Челеевич в 1982 году от стариков-оленеводов, п. Волочанка*; Жил, говорят, в давние времена парень Дяйкю со своей бабушкой, имел лук из ребра оленя и стрелы с железными наконечниками, ходил на охоту и добывал много куропаток, рыбачил на лодке из коры дерева. Однажды говорит своей бабушке: «Плохо нам жить без оленей. Надо добыть оленей у соседей дюдюру. Пойдем к ним». Д. сделал на санях навес, посадил под навес бабушку, запрягся в сани и потащил их, остановился в тундре. Д.: «Тут остановимся. Дальше я пойду один, а ты оставайся здесь. Никуда не уходи. Возьми нож и возле горла в одежду воткни его и так сиди. Когда придут люди, пусть подумают, что ты умерла». Бабушка воткнула возле горла в одежду нож и так с опрокинутой головой села сидеть. Д. закрыл бабушку пологом, пошел к стойбищу. Вошел в средний чум, там много людей-дюдюру. Хозяин чума: «Откуда гость? Кто такой?» Д.: «Хожу со своей бабушкой по тундре, живу охотой, ни в чем не нуждаюсь». Все дюдюру обрадовались, спрашивают его: «О, Дяйкю! О тебе по всей

тундре говорят! Где твоя бабушка? Почему ты оставил свою бабушку?». «Оставил тут недалеко, в балочке. Она не любит по гостям ходить. Но она без дела не сидит. Она шьет мне новую одежду». Девушка: «Надо ее позвать в чум». Д.: двум девушкам-дюдюру: «Будьте осторожны! Бабушка под пологом сидит. Она у меня пугливая и от испуга может себя ножом резать». Девушки-дюдюру гурьбой побежали к саням Дяйкю. Открыли полог: бабушка сидит с ножом в горле. Они испугались девушки, прибежали и говорят Д.: «Твоя бабушка от испуга резала себя ножом! Не губи нас, Д.! Скажи, чем нам откупиться?». Д. заплакал: «Ой, как буду жить без бабушки! Погубили мою бабушку, обидели меня! Уйду от вас в тундру свежее мясо добуду». И он пошел в тундру, увидел покинутое стойбище, нашел там обглоданную оленью лопатку, собрал забрызганный кровью снег, налепил – получилась лопатка с мясом. С этой лопаткой вернулся в стойбище дюдюру: «Убил много оленей. Завтра соберу. Немного на ужин принес. Положите эту лопатку в котел и сварите. Я буду есть свое мясо». Хозяйка-дюдюру принесенную оленью лопатку бросила в котел, где варилось мясо. Вот пришло время вытаскивать из котла мясо. Хозяйка вытасила все мясо и чистую, без единого куска мяса лопатку. Д. увидел голую кость, рассердился: «К каким людям я пришел? Убили мою бабушку! Ваш котел съел мое мясо! Бог вас накажет!». Дюдюру попадали на колени: «Д., не губи нас! Проси, что хочешь!». Д.: «Давайте мне пятьдесят оленей и я уйду от вас. Один пойду хоронить свою бабушку». Дюдюру поймали пятьдесят оленей, запрягли их в лучшие упряжки, проводили Д., приехал к бабушке, хохочет: «Ой, как я обманул дюдюру! Теперь поедем на наши летние места». Всю зиму Д. с бабушкой аргишили и к лету на берег большой реки прибыли, чум поставили. Как-то утром Д. говорит бабушке: «По реке на лодке поплыву». Сел в лодку из коры дерева. Через три поворота реки навстречу человек в лодке. Остановился посреди реки и спрашивает: «Откуда плывешь? Как тебя зовут? Хочешь есть?» – «Я – Д., живу с бабушкой, недалеко отсюда мой чум на берегу стоит. А где мы есть будем?» – «О, слышал о тебе! Здесь будем есть». Человек показал на воду, наклонился и что-то шепнул. Вода возле лодки забурлила и выплыл стол с разной едой и двумя чашками горячего чая. Незнакомый человек и Д. поели, напились горячего чая. После этого Д. сказал человеку: «Спасибо за угощение. Завтра приходи ко мне в гости». Д. вернулся домой и рассказал бабушке, как незнакомый человек угощал его на воде едой и горячим чаем. Утром Д. бабушке: «Я того человека на сегодня в гости пригласил. Тоже на воде буду угощать. Тебя и стол опущу в воду, а как приплывем туда и я скажу: “Бабушка, подавай!” – ты выходи из воды со столом». Бабушка согласно закивала головой, а сама думает: «Лучше потонуть, чем с таким непутевым внуком жить». Д. привязал к бабушке камень и со столом опустил в воду недалеко от берега. В полдень к стойбищу приплыл гость. Д. встретил его: «Ты меня на воде угощал. И я тебя на воде угощу». Д. с человеком-гостем приплыли к тому месту, где была потоплена бабушка со столом, наклонился к воде и громко позвал: «Бабушка, подавай!». Но вода не забурлила и бабушка не выплыла. Д. еще раз крикнул, а потом еще раз, но не было ни бабушки, ни стола. Долго кричал бедный Д., так долго, что он голос потерял. Гость ждал-ждал угощения да и уплыл в свою сторону. А Д. взял шест и начал им по дну водить, только



К вечеру вытащил мертвую бабушку и очень удивился, что она не захотела жить. Похоронил Д. бабушку, погоревал и решил на другой берег переплыть, людей там поискать. Переплыл на лодке реку, дальше пешком пошел. Идет и видит: впереди пень. Он пнул этот пень – нога прилипла. Ударил второй ногой – и вторая прилипла. Уперся руками – руки прилипли. Вечером пришел Сигиз-людоед: «Ха-ха! Наследственный мой капкан без добычи не бывает!» Оторвал Д. от пня и под мышкой домой понес, дома повесил на крюк возле огня, лег спать. Д. висел, от огня его разморило, он захотел помочиться. Людоедиха увидела и говорит: «Зачем у огня повесил? Весь очаг зальет!». Сняла Д. и положила на землю. Весь день он лежал там, боясь пошевелиться и ожидая, когда Сигиз-людоед проснется и начнет его варить в большом котле. Вечером людоедиха пошла на улицу. Только она села, Д. подбежал, под ноги ей упал и голосом ребенка-младенца заплакал. Людоедиха испугалась, зовет старого людоеда: «Выходи быстрее! У нас ребенок родился! Подушку неси!». Сигиз-людоед вышел и ворчит: «В наши годы какие могут быть дети?». Ребенка занесли в чум, запеленали и сидят радуются. Через день Д. говорит голосом младенца: «Идя! (Папа!) Разреши мне говорить!» – «Нет, рано тебе говорить. Губы порвешь». – «Почему единственному сыну говорить не разрешаешь! У тебя даже немного ребенка больше не будет!» – вступилась за Д. людоедиха. – «Ладно, пусть говорит». Еще через день Д. опять: «Папа, я хочу ходить!» – «Нет, тебе еще рано. Ножки сломаешь». Людоедиха: «Почему ты не разрешаешь ходить единственному сыну! Ведь у тебя никогда больше не будет даже хромого ребенка!» – «Ладно, ходи, только осторожно». Д. встал и начал бегать. Сперва бегал по чуму, а потом на улицу выбежал. На улице увидел, что людоед имеет много оленей и большой запас продуктов. На третий день Д. говорит С.: «Папа, давай зарежем передового оленя. Я мяса хочу». – «Зачем резать хорошего оленя?» Людоедиха: «Почему не хочешь зарезать хорошего оленя! Ведь у тебя больше не будет даже тощего ребенка!» – «Ладно, зарежь». Д. зарезал оленя, освежевал: «Давай перевезу мясо на другой берег. Потом буду каждый день привозить вам свежее мясо». – «Зачем перевозить? Можешь на лодке перевернуться и утонуть». Людоедиха: «Почему перечишь единственному сыну! Ведь у тебя больше не будет другого ребенка!» – Людоед: «Ладно». Д. загрузил в лодку все мясо и поплыл на другой берег. Переправившись, выгрузил мясо, продырявил лодку и потопил ее, стал кричать людоеду-Сигиз: «Никакой я не сын вам! Я – Д.! Навсегда оставляю вас! Живите вдвоем!». Взял сколько мог мяса и пошел, не оглядываясь к своему чуму. Жил ни о чем не заботясь, пока все мясо не съел, а когда мяса не осталось, пошел искать новые стойбища и других людей-людюру); Поротова 1980 [Дяйку ударил пень, кулак прилип, затем нога и т.д.; старик принес его домой, сказал жене, что в капкан попался песец; пока старика не было, а старуха вышла во двор, Д. соскочил с перекладины, стал младенцем, зашел старухе под подол; просит зарезать единственного оленя, старуха велит мужу разрешить, ведь это их единственный сын; Д. грузит мясо в лодку, уплывает, кричит, что он не их сын, а Д.; в другом месте дырявит лодку, в которой должны плыть три сына старшины, замазывает дыру глиной, сыновья тонут; Д. возвращается к матери, рассказывает, как обманул старика, утопил людей]: 21–24.

**Восточная Сибирь**

*Долганы*: Ефремов 2000, № 12 [Льыбыра плывет в лодке, наскочил на камень, весло, рука, нога и т.д. прилипают; Ангаа Монгус уносит его в кармане; Л. убежал, пока тот сел оправиться, его жена от предвкушения ужина проглотила иголку с ниткой, но ничего не нашла, А. вспорол ей живот, нашел лишь иглу, заплакал; вернулся, принес Л., повесил на крюк, ушел; Л. справил малую и большую нужду, дети А. решили, что это капает жир; Л. обещает им сделать ложки, они его освобождают, он отрубает им головы, варит мясо; А. съел детей; Л. отвечает А. то из-за стены, то из дымохода; велит лезть под очаг не головой, а задом, сует ему в зад раскаленную кочергу; тот умер, Л. вернулся домой]: 223–227; Ермаков 1988 (Хатанга, зап. Ефремова 1964 г. {видимо, другой вариант опубликованного Ефремовым}) [Льыбыра наскочил в лодке на камень; весло, ноги, руки, живот, голова прилипают; камень превращается в Ангаа Монгуса, тот уносит Л. в кармане; Л. разрезает карман, убегает по дороге; дома АМ сперва обвиняет жену, что та съела Л., затем обнаруживает дыру, догоняет, приносит Л., вешает на крюк, уходит; Л. говорит жене и детям АМ, что его надо снять, а то высохнет; ведет их в лес заготавливать дрова, отправляет с дровами домой, сам убегает с топором]: 78–79;

*Якуты*: Илларионов и др. 2008, № 15 (зап. 1938 г., Виллойский район) [у Льыбыра серебряная лодка, золотые весла; его кто-то зовет, он подходит, это **гриб**, он пинает его бьет, прилипает, Ангаа Монгус приносит его к себе; Л. просит его сначала откормить; посылает за ножом; владелец ножа – к владельцу точила, точило надо увезти на жеребце, нужна веревка для узды, веревка за рекой, АМ падает в воду, тонет; велит, чтобы его тазовые кости стали пестом, берцовая кость – ступой]: 173–177; Эргис 1964–1967(1), № 39 [Чарчахаан хочет сорвать древесный гриб с лиственницы (он служит лекарством); его рука, вторая рука, ноги, лоб прилипают; Ангаа Могус уносит его, Ч. прорезает сумку, убегает, кладет под шубу кору; АМ находит его, пинает, думает, что трещат кости, приносит детям; Ч. обещает сделать им ложку, велит дать острый меч, отрезает им головы, кладет на постель, мясо варит, роет ход наружу; АМ не может просунуть голову, Ч. предлагает лезть задом, протыкает раскаленной пешней; тот велит из двух своих рук сделать весла, из костей спины лодку, голенную кость сделать столбом в балагане, из черепа – котел, из глазниц – чашки], 40 [старик Льыбырда ловит рыбку в серебряной лодочке серебряной сетью; трижды слышит, как из леса его зовут; каждый раз ломает лодку и весла (затем они восстанавливаются), идет искать, кто его звал; на третий раз пинает лошадиный череп, последовательно прилипает к нему всеми конечностями и головой; восьмиголовый Алаа Могус приносит его домой; Л. уговаривает сперва себя откормить; через три года посылает А. за острым ножом; далее серия эпизодов, каждый сосед посылает А. к другому; нужны оселок заточить нож, бык притащить оселок, конь догнать быка, уздечка поймать коня; она на другом берегу; старик Аланай советует А. привязать камни к ногам, рукам, к шее; А. тонет; велит, чтобы Л. сделал из его коленной кости пест, из черепа ступу, из шейных позвонков чашу, из костей спины – шатровый балаган, имущество и скот заберет себе (переск. в Сивцев, Ефремов 1990: 132–136, = Сивцев-Омоллоон 1976: 112–118)], 41

[старуха Тэбэнэкээн хотела смахнуть пену с верши, рука прилипла; так все конечности и голова; Ала Монгус принес ее в сумке в дом; она предложила сперва ее откормить; затем посылает наточить топор; для этого сходить за брусом; хозяин отправляет АМ к одолевшему брусом, тот еще к одному, тот уронил его в море; АМ тонет, велит сделать из кости его голени пест, из затылочной ступки, из шейного позвонка ковш, из второго – засов; все те люди были братьями Т.; выйдя из амбара, где была заперта, Т. убила детей АМ, взяла его богатства]: 118–120, 123–125, 127–129; 1967, № 83 [рыбак *Лыбыырда* (вар.: *Айгын-Тайгын* или старуха *Тэбэнэкээн*, старуха *Ючэй*) слышит в лесу голос человека; идет и **прилипает к грибу (конскому черепу)**; *Монгус* забирает рыбака и откармливает, чтобы съесть его; резать рыбака невозможно, так как нож тупой; рыбак посылает М. к *Болоною* за большим ножом, тот к *Харанаю* за точильным камнем, а последний за конем *Аланая*, чтобы перевезти камень; А. посылает М. за реку за уздой, М. тонет], 84 [умный и сильный *Чаарчахаан* в лесу **прилип к грибу**; его поймав *Ангаа Монгус*, положил в свою суму и пошел домой; по дороге *Чаарчахаан* наложил себе под платье корье; придя домой, М. избил Ч., приказал своим детям приготовить из него обед, сам ушел на охоту; Ч. сделал большой нож, посадил детей рядом и всем срезал головы, сварил их в большом котле, выкопал себе яму; пришел М., попробовал мясо; почувствовав, что это мясо его кровных родственников, хотел поймать Ч., но тот убил его раскаленной пешней (ледоколкой); по предсмертной воле самого М., Ч. из его рук сделал весла, из туловища лодку, из бедер – столбы, из черепа – котелок]: 177;

Эвенки. Иллипийские эвенки (Чиринда, 2007) [Комое решил съесть Сарсикана и расставил для этого капканы, которые были, как грибы; Сарсикан пнул один из них и прилип; комое отнёс пленника домой, повесил вялиться, а сам ушёл; Сарсикан уговорил детей комое снять его, начал с ними играть и предложил вырыть подземный ход; когда комое вернулся, дети и Сарсикан сидели под землёй; Сарсикан крикнул комое, чтобы тот лез к ним, но задом, поскольку отверстие узкое; комое так и сделал; Сарсикан проткнул его раскалённым железом, затем убил детей и вернулся домой]: Дувакин 2013;

Туруханские эвенки (река Чуня, зап. в 1925 г.) [Медведь поставил липкую ловушку; Танина плыл по речке, ударил ловушку веслом, затем шестом, кулаком, прилип; Медведь понес его в сумке, Т. наложил в нее камней, убежал; дети Медведя нашли камни; Медведь снова поставил ловушку, принес Т. детям, пошел за рыбой; Т. велел детям дать ему нож сделать ложки, чтобы они могли его есть; убил, сварил медвежат, убежал; Медведь съел медвежат; не догнал Т., у него свело ноги, медведи стали косолапыми]: Ошаров 1936а: 57–59;

Верхленские эвенки – Качугский район, Иркутская обл.) [старик идет на охоту, Гриб передразнивает все им сказанное; старик бьет его посохом, тот прилипает, пинает ногой, нога прилипает; великан вынимает добычу, несет домой; старуха идет искать мужа, попадает в ту же ловушку; и она, и старик погибли]: Воскобойников 1967, № 35: 102–103; 1973, № 36: 155;

Ангарские эвенки [шаман спугнул, подстрелил **рябчика**; свежует его, жарит, ест, тот продолжает разговаривать; шаман изверг кал, тот говорит, что человек его не убил; шаман стреляет, топает ногой, нога, рука приклеились, он замерз];

Наманья пришел, потащил добычу домой, нарта зацепилась за дерево (и тело шамана, очевидно, свалилось с нарты); жена говорит, что ничего нет, проглотила кольцо {какое?}; Н. думает, что она съела добычу, распорол ей брюхо; затем зашил, она ожила; Н. нашел, принес замерзшего; тот ожил, испустил кал, Н. пошел это есть на реку с песком; Н. сварил сына Н., голову оставил в постели; Н. с женой съели сына; жена говорит, что мясо сына чувствует; шаман ночью колет ноги Н.; тот бьет себя по ногам, ноги, руки сломались; шаман ушел]: Петрова 1936, № 11: 156–157;

Сымские эвенки [Муривуль убивает птицу, съедает, испражняется; кал говорит, *Ты меня не убил*; М. стреляет в него, стрела прилипает; бьет, прилипает последовательно руками, ногами, головой; Людоед кладет его в сумку, несет; останавливается; М. набивает сумку камнями, цепляется за ветку; дома жена людоеда находит в сумке одни камни; Людоед распарывает ей брюхо, думает, что она одна проглотила еду; там лишь наперсток; он лечит жену, возвращается к М., приносит домой; уходит с женой; М. просит детей Людоеда его отпустить, обещает сделать лук; убивает, варит; родители их съедают вместо М.; тот прячется под постелью, протыкает обоих шилом, они умирают]: Василевич 1936, № 46: 62–64;

Эвены [Дэбрикен-Кобрикан идет за дровами, видит вращающийся гриб; прилипает к нему одной ногой, другой, руками, лбом; Великан приносит добычу домой; ДК говорит, что его надо резать большим ножом; Нож велит идти за Точилом, Точило - за Оленем его увезти; старик велит Великану хватать Оленя за ногу; тот убивает его своими железными рогами; ДК посылает жену Великана мыть котел; обещает его детям сделать им лучки, пока они спят; роет подкоп, убегает домой]: Новикова 1987: 38–39.

### Амур – Сахалин

Орочи [Дэвэкта велит птичке раздувать меха, та придумывает предлоги, почему ей не перейти к нему через реку; обращается к нему *Старший брат*; он бьет ее, она взлетает на дерево; его стрела застревает; он лезет на дерево, прилипает к нему; Сандунга вынимает Д. из ловушки, приносит домой, вешает над очагом, идет за дровами; Д. велит маленьким сыновьям С. освободить его; показать, где копьё их отца; ранит себе ногу, кровь течет по льду; С. лижет ее, его язык примерзает, Д. убивает его копьём; поджигает дом Нерп, они гибнут, он берет их запасы рыбы; Лиса просит взять ее в нарте, съедает рыбу, убегает, прячется у старухи; Д. кричит как филин и как заяц, Лиса смеется; просит не убивать ее, приводит Д. в жены дочь старика *Ка*; приводит оленя; сама съедает его; жене Д.: *Старший брат сказал, чтобы ты привязала мне к хвосту жирной лососины*; Д. Лису не догнал]: Аврорин, Лебедева 1966, № 2: 129–130;

Нивхи [человек **садится на кочку, прилипает**; велит своей железной крысе его оторвать; садится на дерево, то же, ворона отрывает (это все его шаманские покровители); на камень – он зовет кукушку; выходит женщина, поливает его водой, он уже при смерти; его сестра прилетела кукушкой, хвост – копьё, крылья – сабли, клюв – железная дубина; освободила, вылечила брата; с младшим

братом он убил ту женщину; когда вернулся домой, она там, он женился на ней]: Пилсудский 2003, № 18: 123–124.

### СВ Азия

*Оленные коряки* (чавчувенский диалект) [*Дабро* видит **поющий гриб**; пинает его ногами, бьет руками, кусает; все его члены один за другим прилипают к грибу; Великан относит Д. себе домой, откармливает, чтобы съесть; Д. роет подкоп, убегает; великан застревает в подкопе, Д. отрезает ему голову; возвращается домой]: Жукова 1988, № 8: 27;

*Юкагиры*: Гоголев и др. 1975 [*Дорбу* думает, кто назвал его этим именем; в лесу пень отвечает ему, *Дорбу*; он бьет пень, прилипает (tag-baby); черт подходит к своей ловушке, кладет Д. за пазуху, несет домой; Д. прорезает ножом одежду черта, убегает по дороге; жена черта ничего не находит; черт приходит к дому Д., тот предлагает ему копать подкоп; нос черта высовывается из земли, Д. бьет по нему, убивает черта; Д. был мышкой]: 196–197; Николаева и др. 1989 (2), № 27 [*Доврэ* кто-то зовет с дерева, он видит на дереве сруб, залезает, пойман; сказочный старик (СС) приносит его на еду своим детям; Д. отправляет его за более острым ножом к *Сирхаси*, тот за точилом к *Нядяе*, и т.д.; СС получает теленка, тот превращается в быка, убивает СС; к этому времени Д. уже убил всех детей СС; сруб на дереве превращается в девушку, она была заколдована, Д. берет ее в жены, живет теперь с двумя женами]: 85–89.

### Арктика

*Инуитат Берингова пролива* [подросток плывет в каяке по р. Кобук, видит в кустах **большой сверкающий улу**, дотрагивается, рука прилипает, он притворяется мертвым; людоед связывает его, уносит к себе домой; по дороге юноша несколько раз хватается за кусты; дочь людоеда говорит, что отец снова принес ей людовника; людоед велит жене разделить добычу; юноша напрягает тело, людоедка думает, что оно мерзлое, оставляет до утра; обе дочери людоеда играют, говорят, что добыча открыла глаза; ночью юноша убегает, уплывает в каяке домой; людоед не может его догнать]: Garber 1940, № 11: 97–10; *инуитат Берингова пролива* (зап. в пос. Шишмарев, хотя действие происходит в верховьях р. Кобук) [братья пропадают один за другим; на старости лет у супругов рождается еще один сын Оогооногоросеок; отец хочет его убить, чтобы тот не уехал от них; роет на тропе ямы-ловушки, ставит петлю у входа в дом, стреляет из лука; У. легко избегает опасностей; уплывает; до этого получил от отца перо куропатки и шкурку ласки (амулеты); плывет вниз по реке, убивает тюленя, берет с собой его голову; у берега дом, в нем женщина; рядом каяк как у У., но старый и развалившийся; У. пускает в иглу голову тюленя; тюлень сражается с женщиной, они убивают друг друга; в следующем иглу молодая женщина вводит его внутрь, там старуха, над ней висит нож; У. не спит; отрубает голову молодой женщине, кладет туда, где сам спит, свою шапку (crown) кладет туда, где спала женщина; старуха встает, зажигает лампу, рубит голову, как она думает, юноше; выход из иглу исчез, но, став лаской, У. выбирается наружу; иглу пропадает, за У. гонится]

черная медведица, У. успевает уплыть в каяке; слышит, как медведица зовет его голосом той старухи; у следующего иглу несколько сломанных каяков, это каяки братьев У.; он входит в первый дом, бросает гарпун в вошедшего, тот пропадает; У. приходит в следующий, там старуха, У. убивает ее, натягивает ее кожу; за ним (в смысле за старухой) приходят, просят лечить раненого; это тот, в кого У. бросил гарпун; У. просит погасить свет, добывает раненого, сбрасывает кожу старухи, убегает; за ним бегут волки и росوماхи, он успевает уплыть в каяке; видит предмет, висящий на дереве, касается его, пойман в ловушку; ловец приносит добычу в свой дум, полагает, что дичь мертва, засыпает; его двое детей тоже засыпают; У. убивает человека камнем, выходит, заглядывает в дом, там убитый медведь и два медвежонка; У. плывет дальше; достигнув моря, женится; тесть велит не ходить к горе, У. идет, убивает двух свирепых собак, тесть говорит, что это были его охотники, решает убить зятя; велит 1) достать дерево для лодки (бревно бросается на О. когда тот начинает обрубать сучья, У. раскалывает его); 2) моржовую шкуру для лодки (начинается буря, О. успокаивает море); 3) тесть льет смолу на очаг в землянке, О. прячется лаской за дерном; везет жену и дочь к себе домой, шторм успокаивается лишь когда он бросает их в море; О. находит их живыми у тестя, сжигает того в землянке тем способом, каким тесть хотел сжечь его; привозит семью домой; по берегам реки видит берлоги вместо землянок, где жили враждебные существа]: Keithahn 1958: 52–611;

*Инуитат северной Аляски*: Ivanoff Brown 1981(Селавик) [у Nunamiu и его жены Qimmiq четверо сыновей, они уходят и пропадают; Н. зачинает пятого, разведя костер, чтобы в вагину жены сыпались искры; рождается сын Qayaq; отец магически воспитывает в нем силу и ловкость, дает амулеты, приготовленные из тел насекомых и небольших юрких животных (ласки, норки, землеройки); приговоров родителям запас продуктов, К. отправляется вверх по долине Бобук на поиски братьев; отец велит ему взять с собой своего дядю, которого встретит на пути; на стоянке в хижину К. заходит недружелюбный человек, он выбрасывает его, тот превращается в дятла; у бобровой хатки подбирает сломанный зуб росوماхи; с ним ночует человек, утром уходит, это была росوماха; подошедшему человеку К. говорит, что его большой палец ест таких как он; человек в испуге убегает, оказывается рысью; некто прожорливый странно себя ведет, бросается на К. с ножом; К. предлагает ему погибнуть в огне, тот прыгает в костер и сгорает; в селении К. женится; весной жена ждет, что ее отец разрежет ее вынуть ребенка; К. учит рожать обычным путем; идет дальше, встречает великана; тот говорит, что скоро придут его две жены, станут драться; пусть К. подрубит обеим поджилки, сперва той, что придет со стороны моря, т.к. она агрессивна; помочившись, великан залил целую долину; К. это делает, великанши перевязывают раны, муж отправляет их прибраться в доме; жены живут с великаном только весной; великан убивает карибу вырванной лиственницей; К. уходит, готовит материал сделать лодку, хочет, чтобы ему помогли; подсматривает, видит, что девушка-Лиса жарит мясо, Белка вытапливает смолу, женщины-Птицы шивают обшивку лодки, Бобр готовит каркас и весла, Ворон – дротик на птиц, Волк и Росوماха выскребают кору, Медведь валит деревья, очищает от веток; затем все пляшут, Дятел бьет в бубен; К. вскакивает, хватает Лису, она остается человеком,

остальные разбегаются в образе животных и птиц; летом К. уплывает вниз по Юкону, жена снова делается лисой; К. встречает, берет с собой своего дядю; они видят, как человек откалывает от пихты щепки, те падают в воду, превращаются мелкие в форель, крупные в лососей; благодаря этому есть рыба; на берегу дом, кости и черепа его братьев, голая женщина; К. бросает ей в вувлю голову лахтака, голова разрывает людоедку; К. хоронит кости; **на дереве блестящий шар, он притягивает К.**, тот повисает в ловушке; людоед приносит его домой, его двое детей говорят, что дичь открыла глаза; людоеды заснули, К. отрубил им головы; лодка К. проскакивает между толчухи скал, только весло раздроблено; великан в лодке и К. бросают друг в друга дротики, дротик К. отсекает великану голову; входит в дом, жена великана бросает улу, К. бросает в нее, отсекает голову; дверь закрыта, он выбирается, став мышкой; превращается в форель, откусывает острие остроги рыбака; приходит к нему, предлагает починить острогу, пронзает ей рыбака; превращается в лосося, забирается в сеть рыбаков; сын вождя съедает голову, кость застревает у него в горле, он умирает; кости бросают в яму, К. возрождается, в него стреляют, он убегает; они доплывают до моря; дядя ушел, превратившись в рысь; К. становится соколом; вождь людей уналик его ловит, съедает, он возрождается из костей, женится на падчерице вождя; тот хотел ее для себя; посылает шторм, лодку К. угоняет в открытое море; К. отгрызает данные отцом камешки, ветер улегся; К. обжигает этим камнем лицо вождя; тот велит расщепить на дрова бревно; так он убил многих женихов падчерицы; с помощью амулета-ласки К. исполняет задание, вождь удивлен, что К. жив; вождь велит настрелять куропаток, К. убивает там огромную птицу-людоеда; перейти по бревну пропасть, К. падает, но возвращается невредимым; уползает гусеницей из общинного дома, в котором вождь хотел его сжечь; К. уклоняется от пущенных в него стрел, сам убивает воинов вождя; привязывает его голым к столбу, оставляет на морозе; назначает нового вождя, улетает соколом]; 40–114; Ostermann 1952 [четверо братьев пропадают один за другим; зачиная пятого сына, муж высекает искры, падающие в лоно жене; дает младенцу проглотить раскаленные камни, делая его неуязвимым; юноша идет мстить за братьев, встречает различных странных существ; видит **свисающий на веревке с дерева шар**; дотрагивается до него, его руки и ноги приклеиваются одна за другой; приходит людоед, относит его к себе домой; юноша желает, чтобы ему под голову положили тесло; ночью убивает им людоеда, его жену и детей; после этого шар-ловушка потерял силу]: 242–243.

## Приложение В.

### Этнографические детали из контекста селькупских фольклорных произведений

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<b>ЦДА – центральный диалектный ареал</b>		
11) Она с отцом охотиться ходила, зверей добывала. 12) Глухарей тоже добывала она, петли ставила. 13) Она и медведей добывала.	Текст 6_БТ	Васюган
Сестра дома еду готовит, брат в тайге охотится.	Текст 24_БТ	Парабель
Сама белку застрелю, Сама белку обдеру,	Текст 75_БТ	Тым
2. Каждый день Идже ходил в лес на добычу.	Текст 7_ТW	Тым
10. Два умных сына вдвоем ходили [в тайгу], белковали, что-то делали там.	Текст 32_БТ	Парабель
Один человек в тайге долго жил, белок немного добыл. 2) Домой пошел. 3) Солнце село, ночь настала. 4) Он костер развел, чай пьет.	Текст 49_БТ	Обь (Ласк.)
2. Отец был охотником, в лес ушел, из леса не вернулся. ...6. Бабушка говорит: «Как его отучить, чтобы он не боялся, рыбачить ходил бы, зверей добывать ходил бы...»	Текст 24_ТW	Васюган
<b>ЮДА – южный диалектный ареал</b>		
69) Муж в лес с ружьем пошел белковать. 70) Сколько он жил, он белковал, а жена дома была, скот кормила.	Текст 25_БТ	Обь (Ив)
женщина Альчика, промышляла	Текст 1_доп	Обь (Зайк.)
<b>Итя ходил рыбачить и охотиться ходил.</b>	Текст 11_ТW	Кеть (УО)
Один он охотился на белку. Белок нехорошо добывал. Люди с ним белкуют добывают/стреляют по десять белок, а он пошел, принес одну белку	Текст 48_БТ	Кеть
<b>Охота петлэй.</b> Я сделаю петлю из моих обувных завязок и поставлю на след этого зверя». «У меня еще есть одна завязка на левом сапоге. Я сделаю петлю». Возьми с одной стороны озерную лилию, с другой стороны – озерную лилию. И сделай петлю.	Текст 4_доп	Кеть



<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
<b>2. Итя охотился, на охоту ходил.</b>	Текст 15_TW	Кеть (УО)
<b>СДА – северный диалектный ареал</b>		
Отец его тетеревов стрелять отправился. 4. Старший брат его тетёрок стрелять отправился.	Текст 17_TW	Баиха
Волшебная стрела (томар) // Ича взял свой лук, взял свой колчан со стрелами, пошел на охоту. Он охотится на диких оленей. Одной стрелой он убивал семерых диких оленей.	Текст 28_TW	Турухан
В лес охотиться поехал на ветке (= челноке).	Текст 2_TW	Таз
<b>Снаряжение (экипировка)</b>		
<b>Лук и стрелы, лыжи, нарты</b>		
Ича по реке вверх (по течению) ушел. 3. Вдруг чирки (утки) сидят на воде. 4. Ича лук свой взял, стрелу с железным набалдашником свою взял, надел (стрелу на тетиву), выстрелил – по чиркам промахнулся... 5. Чирки улетели.	Текст 1_TW	Таз
В лес охотиться поехал на ветке (= челноке). 3. Лук взял, стрелу взял.	Текст 2_TW	Таз
Парень взял свой лук, двух девушек застрелил.	Текст 16_TW	Васюган
Мальчик взял, сделал стрелу и пошел в лес. 5. На той стороне видит – сидят утки. 6. Стрелу взял и выстрелил – прошла стрела поверху [=мимо]. 7. Утки все взлетели.	Текст 4_TW	Толька
Тут садится утка, на то озеро с боку его, стреляет из лука, подгребая, берет утку,..	Текст 14_TW	Чая
Он утку подстрелил, у утки тоже два глаза.	Текст 16_TW	Васюган
Деда моего покойного лук и тамар (стрела) где спрятаны? Лук и тамар в чум понес. 18. Ича в путь собрался. 19. Лыжи приготовил, лук и тамар взял. 20. На лыжах пошел.	Текст 27_TW	Турухан
Ича взял свой лук, взял свой колчан со стрелами, пошел на охоту. 3. Он охотится на диких оленей. 4. Одной стрелой он убивал семерых диких оленей.	Текст 28_TW	Турухан

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<p>Однажды утром встал, под гору (т.е. в ветку – долбленную лодку) сел, лук свой взял и колчан свой взял; под гору сел.</p> <p>6. Затем вперед (т.е. вверх по течению) уехал.</p> <p>32. На гору соскочил, ветку свою отбросил, лук свой схватил, колчан свой схватил, топора звука напротив побежал.</p>	Текст 37_TW	Турухан
<p>Из лука (своего) выстрелил.</p> <p>15. К стреле своей пришли три брата (вместе).</p> <p>20. Вечером лук свой зарядил стрелой.</p> <p>21. На север выстрелил.</p> <p>22. Пришли (они-многие).</p>	Текст 48_TW	Таз
<p>Как вышел, нашел лыжи, новые лыжи, сейчас сделанные. Сперва распрокинул отцовскую домашнюю нарту и, потащив ее подле своих лыж, пошел. Надевает лыжи, берет посох, надевает ляжку. Тут начинает идти.</p>	Текст 29_БТ	Чая
<p><b>Охота на диких оленей луком и стрелами</b></p> <p>28. «Старик, лук сделай раньше самому жившему человеку,</p> <p>29. (чтобы) зверя мясо поесть».</p> <p>30. Старик лук сделал, чтобы им вдвоём пойти (букв. пусть пойдут они-двое).</p> <p>31. Лыжи сделал-он.</p> <p>32. Этот человек (пы паја) на лыжах (букв. лыжами) пошел.</p> <p>33. Лук-свой взял-он.</p> <p>34. Сам старик просто так (без всего) пошел, без лыж отправился(-он).</p> <p>35. Однажды обнаружил(-он) (олений след).</p> <p>36. и по оленьему следу пошёл (букв. оленя след погнал(-он)), пы`паја впереди покатился, говоря, (что) оленя глазами увидела.</p> <p>37. Из лука (букв. луком) подстрелил-он одного оленя-хора.</p> <p>38. (вниз) сел, Назад/домой старик пришёл.</p> <p>Пыпая. Великан сам без лыж и стрел охотился, но человеку именно он сделал и лыжи, лук со стрелами. Нельзя сказать, что Великан научил человека охоте на лыжах с луком (или человек научил Великана), но сам он ходил без лыж.</p>	Текст 55_TW	Таз

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
22. Идет Ича и видит: чистый снег будто разбрызган. 23. Поглядел и вспомнил: «Бабушка с дедом мне рассказывали, будто есть такой зверь – лесной олень, что такой снег он оставляет». 24. Пошел Ича по следу. 25. Видит: следы в тундру спускаются. 26. Совсем свежий след, будто только сейчас прошли звери. 27. Идет дальше на лыжах, а догнать не может – быстро бегут олени.	Текст 27_TW	Турухан
53. Семь его сестер-патшиангне когти свои наточили, пошли (отправились), идут, деревья когтями срубают, видимо, стрелы делают.	Текст 52_TW	Кеть (УО)
16. Итины стрелы. [Их семь (по 3) на небе в разных местах. Он стрелял и мимо. И стрелы залетели на небо.]	Текст 46_TW	Кеть (УО)
Лук и стрелы 233. Он взял стрелу и положил её на тетиву лука. 234. Он натянул лук и выстрелил.	Текст 4_доп	Кеть
<b>Сумка (дорожная, охотничья)</b> 276. Пюнегуссе взял из Итиной длинной сумки то, что Итя взял из уха лебедя 277. Бессмертное серебряное муллоно. 278. И положил в свою длинную сумку. 279. В свою длинную сумку на самое дно спрятал он девушку.	Текст 4_доп	Кеть
<b>Ружье</b>		
5) На ногах у него лыжи. 6) Рядом с ним собака, <b>ружье</b> .	Текст 49_БТ	Обь (Ласк.)
<b>Рыболовство</b>		
6. Итя пошел к заливу, каждый день рыбачил. 27. ...Лодка была полная рыбы.	Текст 4_доп	Кеть
2. Однажды Ичакычика сказал бабушке: «Бабушка! З. Я поеду ловить рыбу сетью». 4. Бабушка дала сеть. 5. Ичакычика поехал. 6. Приехал, в ручеек поставил сеть. 7. Сеть натянул. 8. Передний поплавок сети запутался.	Текст 3_TW	Таз

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
9. Итче сеть поставил, <i>Тутто</i> карася поймал. 10. Смотрит на карася: «Имьят обманывает меня», – говорит Итче. Потом плавает пурьям. 11. А Итче возьми и стрелил луком.	Текст 5_ TW	Кеть (УО)
2. Тётка рыбу промышлять ездит, а маленький Идя дома играет. ...Итя сказал: «Я сам буду промышлять (ловить рыбу)».	Текст 8_ TW	Обь (Ив)
Мать с сыном сети ставить пошли. 3. Идут по дороге. 4. До озера дошли, в обласок сели. 5. Поехали на обласке, в озере сети поставили.	Текст 9_ TW	Обь (Ив)
2. Идя матери своей говорит: «Я пойду сеть поставлю». 3. Пошел, сеть взял, с тремя поплавками сеть.	Текст 10_ TW	Обь (Ив)
Итя ходит вверх, ходит в верхний край озера ставить сети.	Текст 14_ TW	Чая
3. Внук вырос, охотиться ходить начал, он сети ставил. 6. Внук бабушку не послушался, рано утром встал, на тот берег озера поехал. 7. Он сети поставил, сети осмотрел, карась попался	Текст 16_ TW	Васюган
4. Идя большой стал, рыбачить начал ходить.	Текст 23_ TW	Обь (Ив)
2. Ича на Карасье озеро поехал. 3. Много карасей поймал.	Текст 31_ TW	Таз
10) Брат её пришел из леса. 11) Мать её, отец её с рыбалки пришли.	Текст 22_ TW	Обь (Ив)
<b>Запор</b>		
Йомпа запором промышляет. 3. Однажды рыба обездолила (его); рыбу добыть не может. 4. Сверху (по течению) каждый день покойницкие кости так сильно несет (течением) – Йомпы запор впрעדь сломается.	Текст 37_ TW	Турухан/ Таз
1. Ича утром к запору вниз дойдя, запора внутри к отверстию мха кусок затолкал (втолкнул).	Текст 48_ TW	Толька
2. Мать его к щучьему запору пошла.	Текст 17_ TW	Баиха
2. Ича так сказал: «В этом году, бабушка, у меня запора [для рыбной ловли] нет». 3. А у старухи рыбы нет.	Текст 29_ TW	Таз

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<b>Морда</b>		
2. У матери поставлена в истоке озера морда. 3. Мать отправляется морду смотреть, а Идя про- дится с матерью пойти к морде морду смотреть.	Текст 34_TW	Обь (Ив)
<b>Лучение рыбы острогой</b>		
54. Ича сделал прорубь, ну, теперь вокруг нее ка- раулят (сдоят). 55. Сам на берег пошел. 56. Остроконечную елку вырвал, заточил конец хо- рошо. 59. Сам остроконечную елку верхушкой вниз (пе- ревернув), в прорубь опустил. 60. Сам на берег отправился. Назад посмотрел он, семь его сестер-патшиянгне утонули. 69. Сделал прорубь он, на берег пошел, вырвал остроконечную елку, заточив, погрузил, верхуш- кой вниз (перевернув), в прорубь опустил.	Текст 52_TW	Кеть (УО)
<b>Промысел котцами (бобров)</b>		
Тут стариков сын спрашивает отца: батюшка, ты куда пойдешь, как ты ловишь бобров. Старик ска- зал: я хожу на катцы, катцами убиваю. ...Тут спустился с берега, снимает лыжи, продол- бил катцы, лежит серебряный плетеный сак, взяв- ши, черпает лед из катца, лед вычерпал дочиства. Теперь первого бобра схватывает багром, бьет обу- хом, бобер растопыряется, взявши, кладет в нар- ту и так наполняет нарту.	Текст 29_БТ	Чая
<b>Сети</b>		
15. Итина сеть с тремя поплавками. <i>ка̄с</i> – попла- вок.	Текст 46_TW	Кеть (УО)
16. Взял поплавки, поставил сети. 17. Незадолго карась попался. 18. Вынул, посмотрел: нет, с двумя глазами.	Текст 6_TW	Кеть (УО)
7. Он сети поставил, сети осмотрел, карась попал- ся, у карася два глаза.	Текст 16_TW	Васюган
<b>Собирательство</b>		
Как собирают шишки: «Старуха кедровые ветки палкой (колотушкой) бьёт, оттуда шишки падают».	Текст 24_TW	Васюган
2. Отец с матерью днем за ягодой, рыбой уходят. 3. За ягодой когда оба пойдут, Итя дома остается.	Текст 21_TW	Кеть (УО)

<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
В один год шишки много было, ее надо собрать и обработать (букв. сделать). 8. Бабушка Идю позвала: «Давай поедem в тайгу шишку собирать, (чтобы) обработать и продать».	Текст 25_TW	Обь (Ив)
Орехи делать, бабушка Иджю увезла шишки собирать.	Текст 26_TW	Тым (Чузик)
<b>Животноводство</b>		
1) Старик со старухой жил. 2) У них детей не было. 3) Они жили, <b>скот держали</b> , кормили. 4) Старик в лес ходил. 18) Старик коня запряг, в сани сел, уехал. 19) В другую деревню приехал, коня привязал, в дом вошел, поздоровался. 20) Этот царь спрашивает: «Зачем к нам приехал?»	Текст 25_БТ	Обь(Ив)
Ты видел следы коня Пюнегуссе, следы коровы Пюнегуссе.	Текст 4_доп	Кеть
3. Однажды, <b>коровы</b> Колсако ира всегда терялись, постоянно теряется. 4. Он думает, что Ичакечика ворует. 5. Послал к нему слуг двоих смотреть, что делает Ичакечика. 6. Он (Ичак) знает, придут с ружьём, его поймают (арестуют), посадят в тюрьму. 7. В это время корову забил, кишки кровью наполнил (залил). 8. Держал большой нож на потолке. 9. Бабушку обкрутил кишками коровы, кровью заполненными. 10. Бабушка надела парку.	Текст 58_TW	Турухан
<b>СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ</b>		
<b>Оленья упряжка, нарты</b>		
2. Ича однажды поехал охотиться. 3. Запряг трех оленей. 4. Эти его олени, все их рога с острыми концами были. 5. На своих оленях поехал в лес охотиться. 6. Ича едет на нарте, вниз упал (=спустился) в тундру.	Текст 35_TW	Таз

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<b>Лыжи</b>		
40) [Они] едят, спят, лягушка говорит: «Давай поменяемся лыжами и шубами».	Текст 24_БТ	Парабель
41) Они поменялись, девушка надела эти лыжи-голицы, на гору собралась подняться, лыжи назад скользят.		
Муж её охотиться ходил. Сколько он охотился, к этому дому прикатил (на лыжах).	Текст 27_БТ	Обь (Сонд.)
Как вышел, нашел лыжи, новые лыжи, сейчас сделанные. Сперва распрокинул отцовскую домашнюю нарту и, потащив ее подле своих лыж, пошел. Надевает лыжи, берет посох, надевает лямку	Текст29_БТ	Чая
...он говорит своим лыжам: «Есть город, Khonde-χont-kvač, туда меня везите».	Текст 1_доп	Обь (Зайк.)
5. Сел на лыжах, взял в руки ***.		
6. Лыжи поднялись, полетели уже близко к небу,		
<b>Лодки</b>		
Старуха из-за избы вытащила берестяной обласок; этот берестяной обласок она потом потыкала ножом и пихнула.	Текст 21_БТ	Обь (Сонд.)
Пнонегуссе ездил на обласке.	Текст 3_доп	Кеть (МЯ)
<b>Нарты</b>		
Итя на край (задок) нарты старика пристроился сверху.	Текст 50_ТW	Кеть (УО)
Потом Итя, на улицу выйдя, смотрит: люди на звериной шкуре (как на) нарте едут.		
А потом она меня положит в нарточку, на меня сверху наладёт кудели. А у меня коса длинная, рыжая, по земле будет тащиться.	Текст 21_БТ	Обь (Сонд.)
А двух коров привязал к нарте, и коровы тащили ее.	Текст 23_БТ	Чая
Сестра по медвежьему следу отправилась, весь лес обошла, нарта его стоит, а брата её нигде нет	Текст 24_БТ	Парабель
Сперва распрокинул отцовскую домашнюю нарту и, потащив ее подле своих лыж, пошел.	Текст 29_БТ	Чая
И снимает лямку, идет вперед, нарта осталась, так пошел,...		
25. Гроб с бабушкой на нарту поставили.	Текст 32_БТ	Парабель
.... 97. Этот дурак старуху в нарту ставит бабушку свою.		

<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
98. А там [у кедра] большая глиняная корчага с золотыми деньгами была.		
99. Этот дурак вместе с бабушкой туда [на нарту] поставил и эту корчагу с золотом.		
<b>Олени</b>		
32) Старуха ей говорит: «Меня убей! 33) Ты мою шерсть состриги, в болото брось. 34) Мою печень на ту сторону костра напротив себя положи». 35) Девушка её убила. 36) Она так сделала, как старуха велела. 37) Сама спать легла. 38) Утром встала. 39) <b>Эта шерсть в оленей превратилась.</b> 40) Печень в старушку превратилась	Текст 20_БТ	Васюган
<b>Нож и точило</b>		
нащупал, из кармана достал и точилом точить свой ножик начал. 35. Маленький ножик [издает звуки:] шау́ды 'пау́ды rsl, rsl.	Текст 15_TW	Кеть (УО)
36. Мальчик в один карман брусок, в другой карман нож положил,	Текст 16_TW	Васюган
<b>Жилища и поселения</b>		
<b>Чум</b>		
Чорт-старик в чум свой притащил Ичу.	Текст1_TW	Таз
21. Он самого себя к опорному шесту чума ремнем примотал.	Текст15_TW	Кеть (УО)
36. Мальчик... к дереву себя привязал, этот шест посередине чума стоит. 37. У чертей силы не хватает его оттуда отвязать. 38. Бабушку черти поймали, черти чум вверх подняли, унесли.	Текст16_TW	Васюган
16. Удивился, подобрал их и в чум понес. 17. Поели они с бабушкой.	Текст 27_TW	Турухан
<b>Избушка, крыша</b>		
28) В тот вечер поиди к бабе-яге, послушай у неё на крыше, у неё крыша низенькая.	Текст 21_БТ	Обь (Сонд.)
[Пюнегуссе] жил один в карамо.	Текст 3_доп	Кеть



Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
Стрела в город (на крышу) полетела, Разбилась, (Крышу) разбила;		среднеобск
<b>Ночлег в лесу</b>		
Тут ночевать остановился, огонь разложил, ночлег наладил, место ночлега (снег сгреб, веток наложил).	Текст 48_БТ	Кеть (МЯ)
<b>Амбар</b>		
В старину были в лесу <b>амбарчики на ножках</b> . 7) [Иногда] охотник в лесу оленя, лося добыть не может. 8) Вот добудет лося, какого-нибудь [плохонького] лосяшку, убьет, шкуру сдерет, высушит, в амбарчик повесит. 9) Леший ему тогда скажет: «Сколько хочешь, столько добывай [зверя]». 10) Он много лосей добудет, сколько хочет.	Текст 56_БТ	Васюган
5) На болоте одноногий амбар стоит. 6) Вот старик [крот] к этому амбару подошел.	Текст 39_БТ	Парабель
<b>Печь (очаг)</b>		
23. У старика <b>чувал</b> , огонь его горит. 24. Три из медвежьих голов головешки сами себя в костре помешивают. 25. Старик семи сажений в высоту котелок над огнем подвесил (букв. вниз опустил). 26. Котел сварился, взял его с огня. 27. Без хозяев, вроде, что ли, вычерпав, поставил.	Текст 50_TW	Кеть (УО)
Безголовый журавль пошел к <b>чувалу</b> , вытянул шею, две головни подвинулись друг к другу, вдруг загорелся огнюю.	Текст 29_БТ	Чая
Вышел, смотрит, из отцовского дома вон человек не ходил, посмотрел вниз в трубу <b>чувала</b> , вышедши. Он видит: отец и мать толкают уголек с огнем и говорят один другому: ты не погаси, этот огонь мой сын видел, не погаси.	Текст 29_БТ	Чая
24. Этот мужик бересту поджёт, чёрта берёстой, огнём сжёт. 25. Чёрт умер, сгорел	Текст 35_БТ	Васюган
<b>Дрова, заготовка дров</b>		
(75) За печкой поленница За печкой	Текст 1_БТ	Средне-обск.

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
Я лег, поленья На себя положил; (80) лежу семь дней.		
69. Жена ему говорит: «Наколи дров». 70. Он наколол достаточно, но жена говорит: «Это мало; ещё наколи». 71. Наколол, и то мало, «наколи ещё», говорит жена. 72. Когда уже достаточно наколол, занёс в дом и наложил до крыши, а жена говорит ему: «Наложил в <b>чувал</b> ». 74. Наложил, так что начал потеть. 75. Но жена говорит: «Ещё накидай».	Текст 1_доп	Обь (Зайк.)
48. Идье начал колоть дрова. 49. Как только сосну вырубил, домой её отнёс, много [дерева] домой наташил. 50. Дома начал дрова колоть, много наколол, пять сажней за ночь. 51. Мать и жена заносят дрова в дом; закидали дровами дом.	Текст 2_доп	Обь (Ив)
4. Весна пришла. 5. Отец-мать пошли дрова заготавливать в лес,.. 8. Отец и мать ушли в лес дрова готовить.	Текст 18_TW	Обь (Ив)
8. Бог спрашивает: «Зачем, Идя, пришел?». 9. «Холодно, у нас дров нет». 10. «Иди вниз, назад иди!» 11. Тепло будет, дров много натаскай! 12. Похолодает – дрова натаскаешь».	Текст 33_TW	Обь (Ив)
<b>Утварь (предметы домашнего быта)</b>		
Идя – третий, маленький был, в берестяной люльке спал.	Текст 22_TW	Обь (Ив)
Ты пищу положи в кузов. Вот еще тебе дам бусы. 25) Маленькую сестрѣнку посади в кузов.	Текст 21_БТ	Обь (Сонд)
9. <b>Ведро из бересты</b> (пурам?.., пурач?..) само сходило за водой, <b>семь котлов</b> наполнились водой и сами повесились над огнѣм, тарелка сама подошла к нему. 10. Идье смотрит в свою <b>тарелку</b> , а там лежит большой осѣтр, потом <b>нож</b> пришѣл, начал чистить осетра, а это само сварилось. 11. Потом <b>лопата</b> подошла, выбрала рыбу.	Текст 2_доп	Обь (Ив)

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
12. Идье поел да наелся; думал, домой пойдёт. 13. Мужик говорит ему: «Ты что, уже домой собираешься?» 14. Сначала подарок получишь от нас». 15. Подарили ему <b>чёрный сундучок из бересты</b> , и сказали: «Когда домой пойдёшь, и [будешь спать] ложиться, положи это под голову!».		
<b>Одежда</b>		
32. А парка (одежда) у него бедная, из мешка сшитая, вся снегом залеплена, места чистого нет.	Текст 27_TW	Турухан (Фарк.)
12. Тоже у него шапка, такая же мазь – <i>уюкон-порий-путур</i> ».	Текст 36_TW	Кеть (Марк.)
18. Шапка на лбу [или на ушах] заинела (инеем покрылась от мороза), [и снова] растаяла.	Текст 54_TW	Таз (КрС)
47. Бакари черта-старика взял, золы (в них) зачерпнул	Текст 2_TW	Таз
...Сестра шила шубу из звериных шкур.	Текст 24_БТ	Парабель
Однажды я один пришел на то озеро. Время то было жаркое. На мне была кожаная рубашка и кожаные штаны, и ременный пояс, и на поясе был нож.	Текст 54_БТ	Чая
девушка свою соболиную шубу надела	Текст 24_БТ	Парабель
3. Одежда, шапка, штаны Идье были из шкуры лебедя	Текст 1_доп	Обь (Ив)
«Батюшка – говорит ему – ты оденешь шубу лисью, богатый ты человек».	Текст 1_доп	Обь (Ив)
Были у него лыжи с лебединой кожей, одежда и шапка из лебединой кожи.	Текст 2_доп	Обь (Ив)
Сарафан (бабушка надела)	Текст 56_TW	Янов Стан
<b>ЕДА</b>		
24. Для еды (чтобы съесть) подходящий (соответствующий) лосенок, его съев, заночевали (они-многие).	Текст 48_TW	Таз
Потом они водку пьют, поют, пляшут, лосиное мясо едят, долго пируют.	Текст 24_БТ	Парабель
5. Потом налима в запоре своём вычерпнул-он. 6. На берег вышел-он. 7. Налима печень к двери бросил-он. 8. Налима молоки собрал-он. 9. На огне сварил-он. 10. Налима молоки к котлу прилипли (букв.: прицепилась).	Текст 49_TW	Баиха

<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
22) Увидят, что человек мясо ест, говорят: «Ворона мясо ест». 23) Я это [медвежье] мясо не ем. 24) Мне говорят: «Ешь». 25) Я отвечаю: «Не хочу, не ем».	Текст 46_БТ	Обь (Ласк.)
3. Люди осенью в тайгу обычно ходят, с горстью <b>порсы</b> (муки из сушеной рыбы) обычно зимуют	Текст 50_ТW	Кеть (УО)
41) Они лосиное мясо сварили. Я там была, мясо ела.	Текст 27_БТ	Обь (Сонд.)
1) Раньше мы зайца варили, ели. 2) Родители нам заячьи головы положат. 3) Мы будем есть заячьи головы. 4) Родители заставят нас сказку слушать.	Текст 28_БТ	Васюган
8. Бабушка была. 9. Всегда им хлеб пекла.	Текст 32_БТ	Парабель (Нельм.)
Они сушили мясо карасей, делали из него <b>порсу</b> (рыбную муку).	Текст 4_доп	Кеть
2. Они рыбачили (и) однажды пять карасей добыли. 3. Пришли, рыбу <b>на шашлык положили</b> , этих пять карасей они поджаривали	Текст 59_ТW	Кеть (УО)
<b>Подарки за выполненное поручение</b> Половину моего дома отдам тебе, бессмертную ценность... Хорошую половину от шелка дам тебе. И корову, и лошадь тебе отдам». Когда достиг он дома Пюнегуссе, он собрал 7 амбаров (денег и запасов). Он собрал шелк и семь тканей. Он взял лошадей и коров.	Текст 4_доп	Кеть
<b>СВАТОВСТВО И СВАДЬБА В ФОЛЬКЛОРЕ</b>		
<b>Красота девицы, красота юноши</b>		
Эта девушка на [той] земле была самая красивая. 18) У неё глаза были красивые, как небо. 19) У неё щёки такие красивые были, как вечерняя заря. 20) Волосы у неё такие красивые были, как свет луны. 21) Она на лыжах так быстро бегала, что даже ветер задыхался. 22) Она еду хорошо готовила. 23) Дома у неё тоже хорошо [чисто] было.	Текст 6_БТ	Васюган

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
Такой молодец стал красивый, как солнце взошло, лучше его нет.	Текст 30_БТ	Парабель
В правом ухе у одного из лебедей было серебряное муллено, золотое муллено. Итя взял муллено. Он взял это и посмотрел. Это была дочка маленькой девочки. У неё <b>были бессмертные серебряные ресницы, бессмертные золотые ресницы.</b> Он взял эту девушку и положил её на дно своей длинной сумки.	Текст 4_доп	Кеть
<b>Девушки сами ищут себе мужей</b>		
Вдруг, человек [невидимый хозяин] молвил: гостя с холодным лицом стряпка с дятловой реки привела, заманивши, надо кормить его. Где-то хохочут. Семь раз ночевали. Тут человек молвил: ступайте, меня зашиб остяцкий дух. Теперь две невесты сказали: мы, заманивши, привели человека, а <b>отныне пусть так заманивают мужей.</b> Две девушки сказали: мы, искавши, нашли мужа, <b>вперед, если родится девушка, также чтоб сама искала мужа, мы вот нашли.</b>	Текст 29_БТ	Чая
«Вечером кто-то пришел, в избу вошел мужчина. Этот мужчина огонь затопил, котел повесил, мясо сварил, кушать сел. Ей на полено мясной кусок положил, говорит: «Это съешь». Она съела. Тут легла спать. Этот мужчина один лег спать. Вечером он опять пришел. Мясо, сварив, они поели. Он ее кусок мяса съел, она его кусок мяса съела – значит, поженились и легли спать (вместе)».	(Дульзон, 1966:127).	
Сватовство		
36. Раз, сорока прилетела к ним и села на лыжи, и говорит: «Sügrüt-pügrüt! <b>Если идут за девицей, то со стариками надо, а вы оба молоды</b> и меня с собой не взяли». 37. Эта сорока – Кана.	Текст 2_доп	Обь (Ив)
<b>Состязание богатырей во время сватовства</b>		
Тогда встали сыновья [царя] и пошли к неведомому богатырю. И двое, взяв его за обе руки, начали его поднимать. Но старшие, хоть и двое, не могли поднять богатыря, и заплакавши, отошли прочь.		Средне-обск.

<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
Наконец подошел и меньшой сын, и один поднял лежащего. Тогда царь вновь устроил пир, посадил пришельца за стол, и велел младшему сыну привести сестру и посадить ее рядом с богатырём, чтоб она стала его женой.		
<b>Свадебный пир</b>		
Свадебный пир продолжался семь дней. Затем богатырь простился, и вместе с невестой возвратился к дереву, на котором оставил своего орла.	Текст 1_БТ	среднеобск
Семь островов таскал сын Нума, за то, что на свадьбе своей старшей сестры «раньше всех старших еду со стола схватил».		Таз
<b>Герой приводит невесту в дом</b> 405. И потом сказал он девушке: 406. «Останься здесь, 407. Я зайду один сначала в дом». 441. Итя сказал Тёте: 442. «Тётя, чтобы ты сказала, если бы я привез девушку?» 443. Тётя сказала... 444. ... 445. Она взяла стрелу с перьями, 446. Шелк... 447. И Тётя вышла на улицу. 448. Она ввела девушку в дом. 449. Потом Тётя открыла дверь...	Текст 4_доп	Кеть
64) Медведица [в дом] вошла. 65) Эта девушка взяла шёлковую материю, поклонилась [медведице], шёлковую материю [ей] отдала, [сказала]: «Прости меня».	Текст 24_БТ	Парабель
<b>Мать провожает сына в дальний путь</b>		
Женщина плачет, Женщина поднялась, Взяла из люльки одежду-платье, Принесла мне, одела меня, (35) повязала меня мечом, Дала лук и стрелу.	Текст 3_БТ	Средне-обск.
<b>Смерть</b> 202. Потом они переночевали. 203. Утром встали, похоронили Пюнегусеву Старуху-мать,	Текст 4_доп	Кеть

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
204. Потом начали жить. 351. И в то время, за которое котел со щукой, котел с окунем сварились, 352. За это время Пюнегуссе умер. 353. Он умер вертикально, 354. Он умер горизонтально.		
<b>Гостеприимство</b>		
Сестре своей сказал: «Если белка придет – накорми, бурундук придет – накорми, журавль придет – накорми, кто бы ни пришел – всех накорми». [Сестра говорит]: «Я испугалась, если бы я знала, я бы золу не бросила». 70) В тайге так говорят: «Кто придет [к тебе] – всех накорми».	Текст 24_БТ	Парабель
Подходит, снимает лыжи, тут и в дом входит. Осматривает избу, изба большая. Внутри избы только один журавль похаживает, безголовый журавль. Пришедши, сел на нары и сидит долго. Вдруг, человек молвил: гостя с холодным лицом стряпка с дятловой реки привела, заманивши, надо кормить его.	Текст 29_БТ	Чая
<b>Питье:</b> Тут начали обедать. Сначала прежде пришедшая дочь достала из кармана столовую чашку, кладет пищи, из другого кармана берет бутылку, наливает рюмку и подносит старикову малому сыну. А стариков малый сын сказал: я не пью, ты сама выпей, тут я выпью. Девушка пьет, наливает в другой раз, подает старикову малому сыну. Стариков малый сын сказал: подай подруге твоей. Она подносит подруге, подруга выпивает. И в третий раз наливает, подносит старикову сыну. Стариков малый сын выпивает. Дух захватывает.	Текст 29_БТ	Чая
12. Тогда мужик говорит: «Не видите, что гость пришёл, надо накормить его». 13. Идье видит, что пять муксунов попали, морда сама поднялась, огонь сам поднялся и ***, и когда он сгорел, пришла ломка и сломала [еду] на маленькие куски. 14. После этого высыпалось ***.	Текст 1_доп	Обь (Ив)

<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
15. *** подошёл к чувалу, там налим жир весел. 16. Ложка размешала рыбу, стол стал рядом с Идьё. 17. Идьё наелся, руками отодвинул, стол сам собой исчез, и ничего не было видно.		
62. До тех пор там сидели [ждали столько], пока еда в кастрюле не сварится, тогда человеческий звук говорит: «Гости пришли, накормите их муксуном».	Текст 1_доп	Обь (Ив)
25. Когда дошёл до него, Идьё как раз ел, Кана тоже схватил ложку и сел есть. 26. Девица говорит ему: «Встань-ка, Кана, чуток». 27. Он встал, а девица постелила под него медвежьё шкуру, чтобы сел на неё. 29. Прибыв домой, сказал Kolghezejit-y: «Ты богатый и стелешь шкуру налима туда, куда садишься; а Идьё стелит шкуру зверья». 31. Вошёл в дом, Идьё спал, потом проснулся и жене сказал: «Старый давновиданный гость пришёл, покормить надо, быстро что-то навари». 32. Женщина сварила лосятину, и постелила дикую шкуру зверья на место [куда усадила] Kolghezeit.	Текст 2_доп	Обь (Ив)
14. «Мама, готовь, дядя и братишка едут». 15. «Ты что, сынок, давно их в живых нет». 16. «Едут, едут». 17. Сейчас сын захватил оленью кожу и путь к пристани настлал, а сам скачет.	Текст 53_TW	Кеть (УО)
<b>Домашние лозы («куклы»)</b>		
Тётя вышла из дома, пошла и положила лозов в коробе в нос итиной лодки. Итя вёсла наконечником бросил кузов с духами на берег. Раньше положила нас твоя Тётя к тебе в лодку. 301. В узорчатом берестяном кузове. 302. А ты выбросил нас с лопасти весла.	Текст 4_доп	Кеть
<b>Обращение с идолом</b> 36. По этому следу пошел. 37. И вдруг увидел – все-то семь быков как будто умирают, лежат.	Текст 27_TW	Турухан (Фарк.)



Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<p>38. У одного из быков, того, что с сухими рогами, на верхнем отростке рога лоз-покровитель Ичиного деда висит.</p> <p>39. Ича подошел к этому быку и говорит лозу-покровителю:</p> <p>40. «Тебя как это сюда занесло?</p> <p>41. Зачем притащился?</p> <p>42. Я и сам теперь зверя добывать стал».</p> <p>43. Снял с рога лоза-покровителя и на березу повесил.</p>		
<p>1. А у деда моего лоз-покровитель где-нибудь спрятан?</p> <p>8. Будто в амбаре что-то такое есть.</p> <p>9. Ича в амбар полез, все дедовское имущество забрал.</p> <p>10. <b>Лоза-покровителя на жертвенную березу повесил.</b></p> <p>35. До кедров дошел, видит, на низу стволов кочья оленьей шерсти.</p> <p>36. По этому следу пошел.</p> <p>37. И вдруг увидел – все-то семь быков как будто умирают, лежат.</p> <p>38. У одного из быков, того, что с сухими рогами, на верхнем отростке рога лоз-покровитель Ичиного деда висит.</p>	Текст 27_TW	Турухан (Фарк.)
<b>Камлание</b>		
<p>Мать Пюнегуссе говорит так: «Бубен тёплым сделать над огнем повесь». Пюнегуссе согрел бубен над огнем. Как она ударила в бубен... Как её подбородок поехал к сердцу семи земель. Её один глаз поехал на седьмой круг неба, Под ногой серебряная одежда бога неба не видно. Второй раз ударила она бубен: Один глаз посмотрел её на северный лес, Другой глаз посмотрел на южный лес. Серебряного бога под ногами... я ничего не вижу. Один её глаз посмотрел туда, где солнце встает, Другой – где солнце садится... Она засмеялась и говорит: «О, Итя, Итя, внучок, ты кушал этих зверей!»</p>	Текст 4_доп	Кеть

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
151. Йомпа так сказал: «Я вылечу!». 152. Йомпа днем шаманит (с бубном), ночью шаманит (без бубна); шаманит (без бубна), шаманит (с бубном) – сына водяного вылечил.	Текст 37_TW	Турухан
3. Однажды, поохотившись, [Итя] назад идет, слышит, кто-то камлает: 4. «Нечто оленье пусть прилетит, пусть прилетит». 5. Он туда пришел, смотрит: старик Пинэвельдю камлает. 6. Его скребок через дымовое отверстие показался. 7. Олень-хор с четырьмя глазами как у филина, подлетев, в головку скребка воткнулся (проделся). Он затаился. 8. Пинэвельдю свой скребок опустил вниз, ощупал: ничего нет, свой скребок вниз положил 11. Опять старик Пинэвельдю камлает: 12. «Нечто лосиное пусть прилетит». 13. Итя смотрит: корень в виде лося, поверху летя, прилетел, в головку скребка Пинэвельдю воткнулся (проделся). 14. Итя затаился, Пинэвельдю головку скребка ощупал: ничего нет. 27. Через дымовое отверстие вверх взлетел. 28. Долетел, в головку скребка Пинэвельдю его тянет. 29. Он в одну сторону крутится, в другую сторону крутится, в головку скребка не спрятался (?). 30. Через дымовое отверстие вниз в золу костра упал.	Текст 15_TW	Кеть (УО)
<b>Ментальная охота</b> 3. Итте встал, оделся и среди пола встал и качается. 4. Старик спать ложится. 5. Итте пошел по промысловой дороге. 6. Недалеко ушел и стал костер раскладывать. 7. Итте костер разложил и тут же наклонился и спать лег, а в мыслях продолжает качаться, будто промышлять по дороге пошел. 8. Во сне лося увидел, проснулся, добыл и домой с добычей пошел.	Текст 37_TW	Кеть (УО)

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<p><b>Заклинание Ите</b>                      Стволы деревьев изогнулись.                      Вздудся шторм.                      Ветер послал пепел – мясо Пюнегуссе – на небо.                      Итя сказал так:                      «Совсем бессильным делаю я тебя.                      Совсем неспособным делаю я тебя.                      Как рыба будешь без? с чешуи и плавников.                      Твой мясо-пепел превратится в комаров и мошек».                      Как рыбу без чешуи и без плавников – таким бессильным он сделал (Пюнегуссе),                      Как рыбу без чешуи и без плавников – совсем без жирным сделал он его.</p>	Текст 4_доп	Кеть
<p>Итя кричал долго, ...«он прошел через...»?  <b>Он начал раскачиваться.</b>  <b>Он качнулся 7 раз.</b>                      На маленьком холме духа дерево.                      Нагнуло дерево.</p>	Текст 4_доп	Кеть
<b>ГОРОД</b>		
<p>По ту сторону реки был город Kølget-kvaś, там много народу жило.                      Кана и еще два человека разрушают город Колги-а</p>	Текст 1_доп	Обь (Ив)
<p>2. В татарском городе был голод и ниоткуда не было помощи.</p>	Текст 32_ TW	Чая
<p>На краю княжеского города жила бабушка с внуком.                      2. Внука звали Ича.                      92. Ичин чум на краю княжеского города стоял.                      112. Вдруг такое несчастье случилось: каждую ночь из княжеского города пять-шесть чумов пустеет, люди из них исчезают.</p>	Текст 27_ TW	Турухан (Фарк.)
<p>5. По берегу реки идет вдоль края воды.                      6. Смотрит, царский город виден.</p>	Текст 39_ TW	Таз (КрС)
<p>1. Ичекичика жил с бабушкой.                      2. Он жил в избушке.                      3. Рядом город царский <i>Колцак Ира</i>.</p>	Текст 57_ TW	Турухан (Фарк.)
<p>1. Жил был Ичакечика с бабушкой.                      2. Город Колсако ира недалеко был.</p>	Текст 58_ TW	Турухан (Фарк.)
<p>82. Черт-старик без топора остался.</p>	Текст 2_ TW	Таз (КрСк)

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
83. Так думает: «Вместилище (= остов, развалины) города когда я обходил еще голову (= железную часть) топора проглотил». 84. Стал выbleвывать.		
148. Наконец черт-старик вспомнил: «Я семь городов [и их] содержимое съел, одну голову [= железную часть] топора проглотил».	Текст 3_ TW	Таз (КрС)
(60) В городе люди друг друга обнимают, Вино пьют, Поют, (65) смеются громко;  Стрела в город (на крышу) полетела, Разбилась, (Крышу) разбила;  Взглянул вниз, От меня город виден,  «Почему наш город (240) ты убиваешь?»  На седьмой день Я город разрушу.  (275) на седьмой день Увидел я перед собой, Город видимый,  Города крыша надвое сломалась,  На птицу Сев, Сами в свой город Они поехали, 19 из 75 раз	Текст 1_ БТ	Средне- обск.
Семь дней ехали мы; От меня посмотрел, Сожженный город виден;	Текст 3_ БТ	Средне- обск.

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
Мы вышли наружу, Наши люди Собрались, Там находящийся народ (220) собрали мы Послали назад: «Идите назад В два города, Разбейтесь на две половины».		
15) Говорит [бык]: «Поезжай, если она не пойдет [за меня замуж], я его город со всем вместе в море рогами забодоаю [столкну]».	Текст 26_БТ	Парабель
47) Обе услышали: кто-то лес рубит, увидели: большой город строят.	Текст 24_БТ	Парабель
Однажды они своим матерям говорят: «Дедушкин <b>город</b> посмотреть мы пойдем! – большой он или маленький – город у него. Нас отпустите, мать!». ...Подбросили письмо из моря на гору, трехглавый змей, в царскую ограду: «Чтобы сегодня же вечером свою дочь на берег привез, к краю моря. Если не привезешь, мы весь твой <b>город на мелкие куски разобьем</b> ».  ..Дошел до города бабы-яги.	Текст 30_БТ	Парабель
<b>Город лозов /мизгирей (пауков)</b>		
1) По Чижапке есть на берегу большой высокий лес. 2) Там мизгири живут. 3) Этот город называют городом мизгирей. 4) В городе мизгирей люди деньги под деревья кладут. 5) [Они] платки на ветки вешают. 6) Мизгири работают, город свой дальше строят, сыновей, дочерей растят.	Текст 43_TW	Васюган
Черти семь городов имеют. 3) Они богато живут. 4) Люди им хорошие шкуры [приносят] кладут. 5) Им жертвы [приносят] кладут, деньги. 6) Остяки лоскуты ткани, платки часто вешают. 7) Кладут для них жертвы. 8) Они на эти деньги города.	Текст 60_БТ	Васюган

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<b>Царь, Дворец(дом) царя, пир</b>		
(210) Во дворец пошли, За стол сели мы Пили (выпивая), Семь дней сидели,  (290) Мы снова На трех птиц Сели, взлетели, Опять семь дней (295) мой собственный город Мы достигли, Мой народ город Украсил В дом входя, (300) приготовил мой народ выпивки Мы сели, выпивая, Сидели семь дней	Текст 3_БТ	Средне-обск.
Живет черный царь. У него три дочери, двенадцать комнат у него. Сам он работать уходит... Мы пешком посреди города шли, люди кричат: «Царь так плохо живет, что лошадей нет – пешком (его внуки) идут».	Текст 30_БТ	Парабель
Большой человек (царь) не говорит: «Это кто пришел? Кто же пришел?»	Текст 1_БТ	Средне-обск.
<b>Паровоз и самолет</b>		
164. Йомпа сбежал, пешком пошел. 165. Йомпа тем временем водяного дочку повстречал. 166. <b>В стальную нарту такой зверь запряжен – рог его самого неба по мездре скребет.</b> 167. <b>По двум сторонам рта его наружу только огонь</b> (досл. «огненную головню») выбрасывает. 168. На эту нарту свою уселись (они дв.), двинули. 169. По такой тропе поехали – конского ребра вышиной проломлена.	Текст 37_TW	Турухан
53. Ича выскочив, рубанув, сломал. 54. Царя (Кона) Мытыку убил-он. 55. Потом наружу вышли-они-многие. <b>56. Черный железный гроб сделали-они-многие.</b>	Текст 49_TW	Баиха

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
57. В черный железный гроб залезли-они-многие. 58. Бог, гремя, наружу выбрался. 59. Потом Ичи черный железный гроб бросил (? выстрелил, см. 71). 61. Черный железный гроб его будто мохом оброс... 69. Потом небесный (на небе находящийся) царь вылез. 70. Выстрелил. 71. Ичи черный железный гроб выстрелил. 72. Только железо громыкнуло.		
37. Вот лето настает (букв. Бог летовать начинает). 38. <b>Железный гроб давайте сделаем</b> (мы-многие). 39. Сделал. 40. Живут (они-многие). 41. Слышит (? слышат). 42. Гром гремит (букв. Бога голос слышен/слышится). 43. Облако, гремя, взошло (появилось на небе). 44. Взошло, вниз погрузилось (опустилось к земле). 45. Сверху вниз выстрелил (?о). 54. Облако выкатилось, земле навстречу взошло, вниз погрузилось. 55. Стрелять стал, облако упало с неба. 56. Наружу выскочили (они-многие). 57. Зарубили (они-многие). 58. Убили (они-многие). 59. Небесного царя (букв. находящегося на небе царя) убили (они-многие). 60. Мясом его живут (они-многие).	Текст 48_TW	Таз
<b>Оружие. Сражения.</b>		
62. «Отказа твоего черенок сгорел» (букв. огонь съел). 74. Стрелять начал. 75. Упало с неба. 76. Рубить стали (они-многие), а отказа голова отломилась.	Текст 48_TW	Таз
69. Потом небесный (на небе находящийся) царь вылез. 70. Выстрелил. 71. Ичи черный железный гроб выстрелил. 72. Только железо громыкнуло.	Текст 49_TW	Баиха

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<p>Лук, стрелу, меч Засунула она в люльку</p> <p>Лук висит. (45) Одежду взяв, Я оделся, Опоясался мечом, Лук я взял,</p> <p>Мечом махнул, Героя напополам Перерубил,</p> <p>Мечом махать-рубить Я начал, Лука тетива Звенит,</p> <p>Мечом я рубанул (260) две половины, Весь развалился он.</p> <p>Я мечом рублю, Голова прочь летит; (135) снова троих я вижу, Они рубят, убивают;</p>	Текст 1_БТ	Средне-обск.
Саблю надел, ремень крепко затянул, шпоры дернул. Конь его как прыгнул, в обоих ушах засвистело. Он его еще бичом ударил; конь	Текст 30_БТ	Парабель
– О, как саблей ударил – две головы сразу прочь отлетели	Текст 30_БТ	Парабель
Старик сидит, свой нож точит. 55) Он своей старухе голову отрезал.	Текст 31_БТ	Кеть
<b>Звуки ножа</b>		
35. Маленький ножик [издает звуки:] <i>шаҫды паҫды җы́ l, җы́ l.</i>	Текст 14_TW	Чая
8. Идя нож точит, а нож говорил: «Идя киль-киль-киль (сюда), Идя ты-ты-ты (туда)!»	Текст 20_TW	Обь (Ив.)
Старик свой нож точит – <i>сили-мили, сили-мили.</i>	Текст 59_TW	Кеть (УО)



Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<b>ПТИЦЫ</b>		
<b>Орёл и лебедь (транспортное средство)</b> Я встал, Сел на орла, Женщина села на лебедя, (40) Мы полетели. Орел, кружа, Вверх поднялся.  Я после моей жены (50) на лебедя поехал.	Текст 1_БТ	среднеобск
<b>Лебедь</b> 42) Дочь Солнца в лебедя превратилась, их догоняет.	Текст 7_БТ	Парабель
И я нашел <b>лебедя</b> , стрелил в лебедя из лука и убил. Тут я поплыл вплавь за лебедем, недалеко я был у него, и лебедя вдруг не стало видно. Я забоялся и заворотился назад. Тут небо потерялось, и кто-то проглотил меня, и опомнился я внутри его.	Текст 54_БТ	Чая
два лебедя, у которых горло пепельного цвета.	Текст 4_доп	Кеть
<b>Журавль</b> Журавль шею поднял, своей головой кивнул (букв.: потряс) и говорит [бобру]: 16) «Близко же ты меня видишь! Я тебя увидел издалека. 17) Пропадешь ты с такими своими глазами и стал смеяться над бобром.	Текст 37_БТ	Кеть (УО)
Внутри избы только один журавль похаживает, безголовый журавль. На шею журавлю повесился котел, подвигает котел на огонь... И журавль опять идет к огню, на огне головня медвежья голова и головня волчья голова вместе сдвинулись, и загорелся огонь. Тут журавль подставил шею, котел повесился...	Текст 29_БТ	Чая
<b>Филин</b> 1) У филина глаза большие, клюв кривой. 32) Филин прилетает, садится на пенёк, Пору зовет: «Я тебя унесу». 33) Отец с матерью придут.	Текст 28_БТ	Васюган

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
34) Дочь им рассказывает: «Мама, ко мне филин прилетал, меня звал: «Я тебя унесу». 35) Они говорят: «К окну не подходи, дверь не открывай!». 36) Отец с матерью на охоту ушли. 37) Филин опять на пенёк сел. 38) Девочка к окну подошла. 39) Филин её схватил и унёс. 40) Филин её съел, голову оставил.		
<b>Кулик</b> Колдун закричал: «Я тебя в птичку превращу». 74) [Колдун] левой рукой взмахнул. 75) Охотник в кулика превратился, взлетел. 76) Девушка закричала: «Меня тоже птичкой сделай!» 77) Два кулика над домом взлетели. 78) Богатырь этого колдуна топором зарубил. 82) Эти две птички всегда вместе летают, переключаются, друг друга зовут.	Текст 6_БТ	Васюган
Туловище туда-сюда разбросал: «Ешьте сороки-вороны, поминайте Ивана-царевича».	Текст 30_БТ	Парабель
<b>ДЕРЕВЬЯ</b>		
<b>Кедр, кедрач, кедровая смола</b>		
Что за человек кричит в лесу (в кедраче), ищет собаку белую? 18. К этому человеку пришел ночевать, а этот человек был леший.	Текст 48_БТ	Кеть (МЯ)
29. Шли они шли сколько в тайгу, [смотрят] – один кедр стоит. 30. Что за такое большое дерево с широкими ветвями? 31. Около него одна лиственница, ветки вниз. 32. А у этого кедра разбойники жили, люди убивали.	Текст 32_БТ	Парабель
Как ударит о толстый кедр, кузов лопнул. Как ударил о толстый кедр, у её сестрѣнки, железная кожа лопнула. Она свистнула фю, фю, чинн, чинн и полетела. Когда твой муж схватил кузов и его ударил о большой кедр, у меня железная кожа лопнула.	Текст 21_БТ	СрОб (Сонд)

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
13) К кедру пришла, там мужчина лежит. 14) У него сил нет.	Текст 7_БТ	Парабель
16) Идя говорит: «Я смолу наберу с кедра». 17) Набрал смолы и в котел положил. 18) Костер разложил, котел свой над костром повесил. 19) [Котел] со смолой кипит. 20) Идя сидит, встал, котел взял с кипящей смолой, подошел к лодке своей. 21) Кипящей смолой беседку вымазал.	Текст 44_ТW	Обь (Ив)
<b>Берёза, береста, берёзовый пень</b>		
Она хотела разжечь костер, сломала березовый пень, а оттуда выскочила лягушка. 34) [Лягушка] закричала: «Ты сломала мой дом».	Текст 24_БТ	Парабель
До города доехал, коня остановил, с коня слез, снял узду с головы коня, коня толкнул: «Ты корягой сделайся!». Мохом все заросло. Узду бросил: « <b>Тальником</b> сделайся!». Седло бросил: « <b>Березой</b> сделайся!». Потник бросил: « <b>Ракитным кустом</b> сделайся!».	Текст 30_БТ	Парабель
Эти люди [деревенские мужики] всех мёртвых людей в кучу собрали, вместе похоронили. 20) Там <b>сосны, березняки</b> выросли.	Текст 5_БТ	Васюган
Его этот человек боялся(побаивался). 22. Заранее днем <b>бересты</b> надрал. 23. Самого себя накрыл, сам на себя внутри надел срубил <b>рябину/осину</b> .	Текст 48_БТ	Кеть (МЯ)
Женщина длинные волосы отрежет, красивой лентой обмотает, на березу повесит. 2) <b>Береза</b> как девушка – остячка. 3) У березы свои волосы есть.	Текст 63_БТ	Васюган
1) Богатырь проснуля, Лежит в люльке; Женщина качает его; Наружу он смотрит; (5) <b>Береза растёт</b> ;	Текст 1_БТ	среднеобск
<b>Сосна</b>		
32) Там красивые сосны стоят. 33) На соснах человеческие лица сделаны.	Текст 41_БТ	Васюган

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<b>Черёмуха</b>		
Пёнэге в дом вошёл, на порог сел, голову всю черёмуховой саргой обмотал	Текст 34_БТ	Васюган
64. Ича саночки принес. Бабушка его к реке побегжала, к проруби склонилась, двух рыбок поймала: карася и сорожку. 65. В чум принесла, Иче сказала: 66. «Положи этих рыбок за пазуху и уходи. 67. Когда приедешь к твоему месту и убитых коров на саночки погрузишь, то рыбок вынь и в саночки запряги. 68. Смотри не серди их и не обижай».		
<b>Рыба</b>		
<b>Волшебные рыбки,</b> 8. Ича смотрит, когда бабушка к проруби подошла, поймала она двух маленьких рыбок. 9. Потом запрягла она маленького <b>окуня</b> и маленького <b>ерша</b> в маленькие сани. 10. «Как повезу я на таких санках семерых диких оленей?» 11. «Нет, мой внучок. 12. Всех твоих диких оленей доставят эти маленькие рыбки к цели. 13. Ты только не кричи на них».	Текст 28_TW	Турухан
64. Ича саночки принес. Бабушка его к реке побегжала, к проруби склонилась, двух рыбок поймала: <b>карася и сорожку</b> . 65. В чум принесла, Иче сказала: 66. «Положи этих рыбок за пазуху и уходи. 67. Когда приедешь к твоему месту и убитых коров на саночки погрузишь, то рыбок вынь и в саночки запряги. 68. Смотри не серди их и не обижай».	Текст 27_TW	Турухан (Фарк.)
<b>сорога</b> 2. Бабушка одноглазой сорогой стала. 3. Ичакычика бабушку в прорубь толкнул.	Текст 48_TW	Таз
35. Ича, придя, двери у отверстия (у входа) стоит. 36. Рыбную коробичку (короб, куженьку с рыбой) видит. 37. Бабушка одноглазой <b>сорогой</b> стала.	Текст 49_TW	Баиха

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<b>Косоглазые караси и косоглазые утки</b>		
«Вниз по течению реки не плавай, а вверх по течению плавай, в низовье караси косоглазые, а в верховье караси с хорошими глазами».	Текст 23_TW	Обь (Ив)
7. А Имят говорит: «Нет, не ходи, там <i>Кабальдезян тутто</i> (одноглазый карась) и <i>Кабальдезян пурья</i> (гоголь), не надо ловить его». 8. Но Итче потом уезжает туда на обласке ( <i>андо</i> ). 9. Итче сеть поставил, <i>Тутто</i> карася поймал. 10. Смотрит на карася: «Имят обманывает меня», – говорит Итче. Потом плавает пурьям. 12. Пурьям взял и глядит – как карась.	Текст 5_TW	Кеть (УО)
...дядя через три дня посылает Итте рыбачить край озера на карасей. 12. «В эту сторону, – говорит, – не ходи, там одноглазые караси». 13. Итте в обласок сел и поехал. 14. Итте увидел гоголя (пурья), выстрелил, добыл. 15. Посмотрел, а гоголь не одноглазый. 16. Взял поплавки, поставил сети. 17. Незадолго карась попался. 18. Вынул, посмотрел: нет, с двумя глазами. 19. Сел в обласок и обратно домой приехал. 20. Эти добычи с собой взял. 21. Приходит к дяде и говорит: «Дядя, ты зря говорил, что караси и птицы одноглазые, у них оба глаза. Смотри: оба с глазами».	Текст 6_TW	Кеть (УО)
6. Тётка сказала: В верхнюю сторону (конец озера съезди, а в нижнюю сторону озера не езди). 7. Там косоглазые караси белые и косоглазые красные караси. 20. Карасей добыл много. 21. У одного карася глаза выкопал, глаза прямые. 22. У другого карася глаза выкопал, тоже прямой. 23. Ну тётка, соврала мне! 24. Меня обманывает.	Текст 8_TW	Обь (Ив)
15. У сети три поплавка было, четыре карася попали. 16. И три карася добыл (попали в сети).	Текст 9_TW	Обь (Ив)
1. Итя ходит вверх, ходит в верхний край озера ставить сети.	Текст 14_TW	Чая

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<p>2. А вниз не пустит бабушка, внизу караси с косыми глазами и утки с косыми глазами.</p> <p>3. Он утром рано и встает, и едет на низ.</p> <p>4. Шедши, ставит сеть, и попадает карась.</p> <p>5. Ковыряет у карася глаз, прямой, а бабушка говорит, косой глаз, она меня обманула.</p> <p>6. Тут садится утка, на то озеро с боку его, стреляет из лука, подгребая, берет утку, ковыряет у утки глаза, глаза прямые, а бабушка говорит, косые глаза, совсем обманула меня.</p>		
<p>4. Бабушка ему говорит: «Ты не ходи на тот берег.</p> <p>5. Там караси одноглазые, утки косоглазые».</p> <p>6. Внук бабушку не послушался, рано утром встал, на тот берег озера поехал.</p> <p>7. Он сети поставил, сети осмотрел, карась попался, у карася два глаза.</p> <p>8. Он утку подстрелил, у утки тоже два глаза. 9. Он подумал: «Меня обманула бабушка».</p>	Текст 16_ TW	Васюган
<p>Тётя сказала: «Иди в залив, а на озеро не ходи, там живут косоглазые караси и утки».</p>	Текст 4_доп	Кеть
<p><b>Кыккы_букашка</b></p> <p>А дядя говорит: «Все равно туда не ходи.</p> <p>24. Там у края речки кыкка ходит, ты туда не ходи».</p> <p>25. Итге встал, в обласок сел и поехал туда, где дядя не велел.</p> <p>26. Там кыкка с панцирем, навроде божьих коровок, со спичечную коробку, а панцирь там твердый.</p> <p>27. Они у карасей у щеки все внутренности достают.</p> <p>28. Они как клоп, такой же широкий, величиной со спичечную коробку. Когда приехал туда, увидел этих букашек.</p> <p>29. Он все ж таки одну букашку поймал, привез домой, дяде бросил.</p>	Текст 6_ TW	Кеть (УО)
<p><b>Огонь</b></p>		
<p>Теперь старик взял огниво, на трут высечь огня, а огонь к труту не пристаёт,..</p>	Текст 23_ БТ	Чая
<p>И журавль опять идет к огню, на огне головня медвежья голова и головня волчья голова <b>вместе сдвинулись, и загорелся огонь.</b></p>	Текст 29_ БТ	Чая

<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
Мы, чумылькупы, так делаем. 77) Мы огонь железом не трогаем, не рубим. 78) Я в доме живу, печка у меня есть. 80) Я семь поленьев нарублю, золу всю выгребу, крылом вымету. 81) Семь поленьев в печь положу, красный тряпочкой накрою, тогда зажгу. 82) Голову Хозяйки огня закрою, чтобы пожара не было. 83) Я так каждый год делаю.	Текст 22_БТ	Васюган
<b>Боги и духи</b>		
<b>Хозяйка огня</b> 47) Старуха огонь разжигать начала. 48) У неё огонь не горит. 49) Старуха на колени встала, вниз заглянула. 50) Она видит, там старая женщина сидит. 51) У неё кожа огнём горит. 52) Хозяйка огня говорит: «Ты огонь не зажжёшь! 53) Твоя сноха меня рассердила. 54) Она мои глаза водой заливала. 55) Она моё лицо топором рубила. 56) Она зачем, глупая, это сделала?».	Текст 22_БТ	Васюган
<b>Лесные люди (духи)</b> 1) Такие люди есть, мы их не видим. 2) Это не люди, это умерших людей души живут там [в своих домиках]. 3) Кто утонул, кто в тайге замерз, кто просто куда-нибудь пошел и умер. 4) Их души лесными людьми [лешими] становятся. 5) Живые люди им деньги кладут, положат возле дерева, на ветки ленты привяжут.	Текст 56_БТ	Васюган
<b>Лесная хозяйка</b> 32) Он кричит: «Кто там стреляет?». 33) Черная собака бежит, лает. 34) Женщина позади идет. 35) Повернулась, у нее на веревке белки привязаны, много белок.	Текст 51_БТ	Обь (Ласк.)
<b>Дух-Массу</b> 19. Карамо перед дверью кланяются они, к солнцу (в сторону солнца) кланяются.	Текст 50_TW	Кеть (УО)

Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
<p>20. Вдруг где-то дверь на ширину головки тамара открылась.</p> <p>21. Туда забираются (букв. забираясь идут) они, Массу дома внутрь забрались (букв. забравшись подошли). [Пришли просить, чтоб зверя послал в жертву, зверь будет плодиться, охотники будут добывать.].</p> <p>22. <b>Старик старый, строгая, сидит, стружка его, выходит (букв. выйдя идет) белкой, бурундуком (становясь).</b></p> <p>23. У старика чувал, огонь его горит.</p> <p>24. Три из медвежьих голов головешки сами себя в костре помешивают.</p> <p><b>25. Старик семи сажений в высоту</b></p>		
<p><b>Акт творения промысловых зверей</b></p> <p>33. Старик говорит: «Итя, сюда приди.</p> <p>34. Я дам ниток моток.</p> <p>35. Полную горсть звериной шерсти дам.</p> <p>36. Теперь домой когда придешь, люди твои в тайгу поедут.</p> <p>37. Тогда, на улицу выйдя, посматривай.</p> <p>38. Наступит лето.</p> <p>39. Звериную шерсть мою понемногу в верховье рейки кидай.</p> <p>40. Люди твои потом, может, зверя добывать будут».</p>	Текст 50_ TW	Кеть (УО)
<p>Там была такая вода, которая сама несла человека – Он сел на рог серебряного бога?).</p>	Текст 4_доп	Кеть
<b>Серебряный Бог</b>		
<p>Итя опять подумал звериным умом, подумал рыбным умом.</p> <p>Как мне выманить их на землю этих двух лебедей? Итя обратился к богу:</p> <p>«Серебряный Бог, Отец, если бы ты от конца моря ветром подул бы»... .</p> <p>Прошло не очень много времени,</p> <p>Прошло столько времени, что котел со щукой, котел с окунем не сварился бы,</p> <p>С конца моря подул ветер.</p> <p>Этот ветер принес этих двух лебедей на землю.</p>	Текст 4_доп	Кеть



Хозяйственные занятия и материальная культура		
	Номер текста (см. Прил. Г)	Река, нас. пункт
Итя руки... серебряного бога... «Серебряный Бог-Отец, хоть бы тепер ветер с конца моря подул бы. Из подмышки...» Кончики души деревьев начали колебаться. Они качались, падая. Через некоторое время с конца моря тучи закрыли солнце, Небо вздулось, поднялся шторм. Стволы деревьев изогнулись. Вздулся шторм. Ветер послал пепел – мясо Пюнегуссе – на небо.	Текст 4_доп	Кеть
<b>Солнце</b>		
Круглая ценность небесной царицы лицо...	Текст 4_доп.	Кеть
<b>19.</b> Карамо перед дверью кланяются они, <b>к солнцу</b> (в сторону солнца) <b>кланяются</b> . <b>20.</b> Вдруг где-то дверь на ширину головки тамара открылась.	Текст 50_TW	Кеть (УО)
<b>О реке</b>		
Дядя, давай поедем к концу бессмертной серебря- ной реки, к концу бессмертной золотой реки.	Текст 4_доп.	Кеть
«Но Итя, дядя, смотри, конец реки. В конце неуми- рающее озеро с серебряной водой, золотой водой.	Текст 4_доп.	Кеть
Под ногами Бог в серебряной одежде. Небеса..	Текст 4_доп.	Кеть
<b>Представление о времени. Измерение времени</b>		
Прошло столько времени, что котел со щукой, кот- ел с окунем не сварился бы, С конца моря подул ветер. 389. Икры щуки день прошел, окуня икры день прошел. 390. Он ехал длинный день, 391. Он ехал короткий день. 392. Долго ли, коротко ли – достиг дома Пюнегуссе.	Текст 4_доп.	Кеть
То зима настаёт, то лето. Так долго шел, что шапка на лбу инеем покрылась, и вновь растаяла.	Текст 54_TW	Таз (КрС)
11. Там он сидел [ждал], пока еда в кастрюле не приготовится. Колгей пошёл и, прибыв в дом Идье, сел на обочи- ну, и там сидел, [столько по времени] пока кастрю- ля супа не сварится.	Текст 1_доп.	Обь (Зайк.)

<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
52. Тогда Идье говорит: «Гость пришёл, накормить надо муксуном».		
61. Вечер закатное время («высота ступни») на берег наступило,		
Каждую ночь растёт сын, как тесто киснет, в день вырастает на костяной черен ножа	Текст =9_БТ ТВ	
Вдруг он проснулся, лебеди гогочут, гуси гогочут. Лето прошло. Так долго спал! Гуси улетают в теплую страну. ... Так долго спал – лето прошло, лебеди-гуси разговаривают – вот как долго спал, – все лето.	Текст 30_БТ	Парабель
Они так и поехали. Ехали они длинный день, Ехали короткий день. Так они долго ехали, что проехали 77 устьев рек и 77 устьев озер, тогда они достигли конца бессмертной серебряной реки, конца бессмертной золотой реки.	Текст 4_доп.	Кеть
<b>Пространство. Путешествие через пространство</b>		
<i>Выбор направления пути</i>		
Заночевали. Утром идти отправились. С вечера лук свой зарядили. Утром на север выстрелили. Вниз на север дошли.	Текст 48_TW	Таз
Бросила лыжу по направлению к верховью реки, лыжа перевернулась. 28) [Она] думает: «Туда я не пойду». 29) Бросила лыжу по направлению к низовью реки, лыжа туда вниз покатила. 30) [Она] думает: «Туда надо идти».	Текст 24_БТ	Обь_Парабель
97) Эта женщина клубок ниток на дорогу бросила, конец нитки держит, куда клубок покатится, туда она идет.	Текст 25_БТ	Обь(Ив)
26) Клубок брось. 27) Куда катится клубок, туда же ты беги.	Текст 21_БТ	Обь (Сонд)
14. Из лука (своего) выстрелил. 15. К стреле своей пришли три брата (вместе). 17. Заночевал. 18. Утром идти собрался. 20. Вечером лук свой зарядил стрелой. 21. На север выстрелил.	Текст 48_TW	Таз

<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
<b>Путешествие в земном мире</b>		
Таз с верушки до устья пересекал, и мелкие речушки пересекал.	Текст 54_TW	Таз (КрС)
<b>Путешествие на небо</b>		
путешествие на чиркане	Текст 33_TW	Обь (Ив)
<b>Переход из реального мира в потусторонний</b>		
Он только стал, чтоб воротиться, впереди близко рубит. Он и подумал: эка, парень, надо видеть. И пошел вперед, скорее идет, длинно шагает. Сколько идет, и опять перестал рубить. Сколько идет, а там останавливается, тут и думает: ну, видно, лоз заманивает меня, ворочусь назад, нарта остается далеко. Только что остановился воротиться назад, только заворачивается назад, впереди человек ударил об нарту, он послушал. Кого я не могу догнать, говорит он. А тут он и отправился, задорно идти отправился, волосы поднялись на нем. Кого такого я не могу догнать? Тут пошел так, как вихорь, и вышел на выпавшую дорогу, выпала дорога, и догоняет, уж за спиною близко он догоняет. Подходит к дому и находит дом, останавливается. Он подумал: назад или в дом идти, чем идти назад, лучше, пришедши, надо войти в дом.	Текст 29_БТ	Чая
<b>Путь в мир духов</b> 12. Старик едет на большой водоем (большое водяное море). 13. Синичка / Птичка (поползень; синичка?) говорит: «Свой водоем (водяное море) не отдам я». 14. Семь ночей переночевав, семь дней провели (букв. проведя) они вверху. 15. Синичка (в голове аршинная косточка) (море) с голову (синички) тут замерзло (застыло) журау ? головы синички смерзлось. 16. По этому месту на другую сторону пришли. 17. Потом идут. 18. Однажды где-то другого мыса вершины, хребта вершины достигли они, царя (верховного правителя) вершины. [С костяной тамар дырочку сделали; они туда залезли].	Текст 50 TW	Кеть (УО)

<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
<p><i>Путь к Водяному Лозу</i></p> <p>139. Йомпа так сказал: «Меня посадите!».</p> <p>140. Йомпу посадили, вверх вздернули лиственницы на вершину.</p> <p>141. Йомпа, пока еще не сидел (досл. «в несидении своем») надел (стрелу на тетиву), к небу выстрелил.</p> <p>142. Томар его в верх ушел, вниз спустился – томар свой тут поймал.</p> <p>143. Затем опять надел (стрелу на тетиву), вниз выстрелил в воду, томар его по какому (месту) вниз нырнул, сам тоже прыгнув по тому (месту) нырнул, томара своего по пути нырнул.</p> <p>144. Томаром своим Йомпа выстрелил, водяного чум вершины по середине вниз проломил, сам тоже по тому (месту) вниз залез водяного (чорта) чума вовнутрь.</p>	Текст 37_TW	Турухан
<b>Путь в подземном мире</b>		
<p>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. Под землей едет, ничего не видно. Вперед смотрит, вроде светло. Дальше идет, идет – еще светлее стало. Очень светло становится, все больше и больше. Он изпод земли наверх вышел. Вперед смотрит – солнце видно. Он обрадовался: «Солнце вижу! Теперь не помру!».</p>	Текст 30_БТ	Парабель
В мире умерших (подробное описание)	Текст 5_доп.	Кеть (УО)
<b>Духи-помощники</b>		
<p>Один из этих двух духов, который был маленький как две щиколотки и в черном платке, сбегал к кончику дерева.</p> <p>Другой побежал к корню дерева.</p> <p>Они дунули бессмертным серебряным дыханием, бессмертным золотым дыханием.</p> <p>И дерево расколосось на две стороны.</p> <p>Они взяли локоть Ити,</p> <p>дунули бессмертным серебряным дыханием, бессмертным золотым дыханием,</p> <p>И он исцелился.</p>	Текст 4_доп.	Кеть

<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
Потом они оба сказали: «Когда ты нас на землю бросал, мы рассердились на тебя. Но теперь, Итя, ты наш господин».		
<b>Порке</b> – личина, лицо вырезанное на дереве		
45. Сьльча Пьльча Кэш сделал порке (человеческое лицо на дереве вырезал) большим ножом (пальмой) 46. «Ты смотри, меня никогда не выдавай (не разоблачай, не говори обо мне). 47. Черт тебя будет спрашивать: «Сьльча Пьльча Кэш куда девался? 48. Обо мне никогда не говори». 49. Так погрозил копьём. 50. Он вышел на берег. Там землянка. 51. На двери он тоже такое лицо порке сделал. ... 55. На этой двери тоже порке (лицо человеچه) сделал. 56. – Ты смотри, про меня никогда ничего не говори. 57. Копьём погрозил.	Текст 54_ TW	Таз (КрС)
32) Там красивые сосны стоят. 33) На соснах человеческие лица сделаны.	Текст41_БТ	
<b>Волшебные предметы</b>	Текст 1_доп.	Обь (Зайк.)
Коробка, из которой Иде получает жену Железные яйца, с которым ворожат.		
<b>Эмоции, мыслительный процесс</b>		
Пюнегуссе рассердился на Итю. И Пюнегуссе грёб так, что конец их лодки вертелся туда-сюда.	Текст 4_доп.	Кеть
Он подумал рыбным умом, Он подумал (подвигал) звериным умом	Текст 4_доп.	Кеть
<b>Музыкальные инструменты, пение</b>		
5. Прибыв туда, он вынимает свою арфу, и начинает играть на ней, чтобы войти в сношение со всемогущим богом. 6. Он играет и поет семь дней непрерывно, и все же ему не удастся подняться на небо.	Текст 32_ TW	Чая

<b>Хозяйственные занятия и материальная культура</b>		
	<b>Номер текста (см. Прил. Г)</b>	<b>Река, нас. пункт</b>
10. Едет в обласке. Гребёт. По-своему песни поёт: «Пёстрая (разрисованная/ вырезанная) ручка весла, обласок едет». 11. А Пёнегесса тоже поёт, что Идя поёт, и Пёнегесса поёт. По-моему. 12. На берегу по-его говорит. 13. И Идя поёт: «Пёстрая весла ручка...». 14. А Пёнегесса дразнит, что говорит Идя, и Пёнегесса по-его тоже поёт.	Текст 9_ TW	Обь (Ив)
Пюнегуссе сел в лодку и поплыл вниз. Давай споем песню. Пюнегуссе запел: «К груди этой девушки прильну я сам, А Итя останется навсегда защемленным».	Текст 4_доп.	Кеть
<b>Топонимика</b>		
Ича поехал на Карасёвое озеро.	Текст 30_ TW	Таз (КрС)
Итя и его тётя жили в бухте Карасевой реки	Текст 4_доп.	Кеть (МЯ)
Таз с верхушки до устья пересекал, и мелкие речушки пересекал.	Текст 54_ TW	Таз (КрС)

---

## **Сокращения названий селькупских населенных пунктов:**

Зайк. – Зай(й)кино  
Ив – Иванкино  
КрС – Красноселькуп  
Ласк. – Ласкино  
Марк. – Марково  
МЯ – Максимкин яр  
Нар. – Нарым  
Нельм. – Нельмач  
Пар. – Парабель  
Сонд. – Сондорово  
УО – Усть-Озёрное  
Фарк. – Фарково