

ISSN 2542-2332 (Print)
ISSN 2686-8040 (Online)

2021 Том 26, №1

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2021

Издание основано в 2007 г.

Учредитель: ФГБОУ ВО «Алтайский государственный университет»

Главный редактор:

П. К. Дашковский, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)

Международный совет:

- Ш. Мустафаев*, доктор исторических наук, академик АН Азербайджана, (Азербайджан, Баку),
А. С. Жанбосинова, доктор исторических наук (Казахстан, Нурсултан)
С. Д. Атдаев, кандидат исторических наук (Туркменистан, Ашхабад)
Н. И. Осмонова, доктор философских наук (Кыргызстан, Бишкек)
Н. Цэдэв, кандидат педагогических наук (Монголия, Улан-Батор)
Ц. Степанов, доктор исторических наук (Болгария, София)
З. С. Самашев, доктор исторических наук (Казахстан, Нурсултан)
А. М. Досымбаева, доктор исторических наук (Казахстан, Нурсултан)

Редакционная коллегия:

- С. А. Васютин*, доктор исторических наук (Россия, Кемерово)
Н. Л. Жуковская, доктор исторических наук (Россия, Москва)
А. П. Забияко, доктор философских наук (Россия, Благовещенск)
А. А. Тишкин, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)
Н. А. Томилов, доктор исторических наук (Россия, Омск)
Т. Д. Скряникова, доктор исторических наук (Россия, Санкт-Петербург)
О. М. Хомушку, доктор философских наук (Россия, Кызыл)
М. М. Шахнович, доктор философских наук (Россия, Санкт-Петербург)
Е. С. Элбакян, доктор философских наук, (Россия, Москва)
Л. И. Шерстова, доктор исторических наук (Россия, Томск)
А. Г. Ситдииков, доктор исторических наук (Россия, Казань)
М. М. Содномпилова, доктор исторических наук (Россия, Улан-Удэ)
Е. А. Шершинева (отв. секретарь), кандидат исторических наук (Россия, Барнаул)

Редакционный совет:

- Л. Н. Ермоленко*, доктор исторических наук (Россия, Кемерово)
Ю. А. Лысенко, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)
Л. С. Марсадоллов, доктор культурологии (Россия, Санкт-Петербург)
Г. Г. Пиков, доктор исторических наук, доктор культурологии (Россия, Новосибирск)
А. В. Горбатов, доктор исторических наук (Россия, Кемерово)
К. А. Руденко, доктор исторических наук (Россия, Казань)
А. К. Погасий, доктор философских наук (Россия, Казань)
С. А. Яценко, доктор исторических наук (Россия, Москва)
С. В. Любичанковский, доктор исторических наук (Россия, Оренбург)
А. Д. Таиров, доктор исторических наук (Россия, Челябинск).

Журнал утвержден научно-техническим советом Алтайского государственного университета и зарегистрирован Комитетом РФ по печати.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-78911 от 07.08.2020 г.

Все права защищены. Ни одна из частей журнала либо издание в целом не могут быть перепечатаны без письменного разрешения авторов или издателя.

Адрес редакции: 656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66,
Алтайский государственный университет, кафедра религиоведения России, национальных
и государственно-конфессиональных отношений.

© Оформление. Издательство Алтайского госуниверситета, 2021

ISSN 2542-2332 (Print)
ISSN 2686-8040 (Online)

2021 Vol. 26, №1

NATIONS AND RELIGIONS OF THE EURASIA



Barnaul

Publishing house
of Altai State University
2021

The journal was founded in 2007

The founder of the journal is Altai State University

Executive editor:

P.K. Dashkovskiy, doctor of historical sciences (Russia, Barnaul)

International council:

Sh. Mustafayev, doctor of historical sciences, academician of the Academy of Sciences of Azerbaijan,
(Azerbaijan, Baku),

A. S. Zhanbosinova, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Nursultan)

S. D. Atdaev, candidate of historical sciences (Turkmenistan, Ashgabat)

N. I. Osmonova, doctor of philosophical sciences (Kyrgyzstan, Bishkek)

N. Tsedev, candidate of pedagogical sciences (Mongolia, Ulaan Baatar)

Ts. Stepanov, doctor of historical sciences (Bulgariy, Sofiy)

Z. S. Samashev, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Nursultan)

A. M. Dossymbaeva, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Nursultan)

Editorial team:

S. A. Vasyutin, doctor of historical sciences (Russia, Kemerovo)

N. L. Zhukovskaya, doctor of historical sciences (Russia, Moscow)

A. P. Zabiyaiko, doctor of philosophical sciences (Russia, Blagoveshchensk)

A. A. Tishkin, doctor of historical sciences (Russia, Barnaul)

N. A. Tomilov, doctor of historical sciences (Russia, Omsk)

T. D. Skrynnikova, doctor of historical sciences (Russia, St. Petersburg)

O. M. Khomushku, doctor of philosophical sciences (Russia, Kyzyl)

M. M. Shakhnovich, doctor of philosophical sciences (Russia, St. Petersburg)

E. S. Elbakyan, doctor of philosophical sciences (Russia, Moscow)

L. I. Sherstova, doctor of historical sciences (Russia, Tomsk)

A. G. Sitdikov, doctor of historical sciences (Russia, Kazan)

M. M. Sodnompilova, doctor of historical sciences (Russia, Ulan-Ude)

E. A. Shershneva (executive secretary), candidate of historical sciences (Russia, Barnaul)

Editorial Council:

L. N. Ermolenko, doctor of historical sciences (Russia, Kemerovo)

Yu. A. Lysenko, doctor of historical sciences (Russia, Barnaul)

L. S. Marsadolov, doctor of Culturology (Russia, St. Petersburg)

G. G. Pikov, doctor of historical sciences, doctor of cultural studies (Russia, Novosibirsk)

A. V. Gorbatov, doctor of historical sciences (Russia, Kemerovo)

K. A. Rudenko, doctor of historical sciences (Russia, Kazan)

A. K. Pogasiy, doctor of philosophical sciences (Russia, Kazan)

S. A. Yatsenko, doctor of historical sciences (Russia, Moscow)

S. V. Lyubichankovsky, doctor of historical sciences (Russia, Orenburg)

A. D. Tairov, doctor of historical sciences (Russia, Chelyabinsk).

Approved for publication by the Joint Scientific and Technical Council of Altai State University. All rights reserved. No publication in whole or in part may be reproduced without the written permission of the authors or the publisher. Registered with the RF Committee on Printing. Registration certificate PI № ФС 77–78911.

Registration date 07.08.2020 г.

Editorial office address: 656049, Barnaul, ul. Dimitrova, 66, Altai State University, Department of regional studies of Russia, national and state-confessional relations.

© Altai State University Publisher, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

2021 Том 26, №1

Раздел I

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

<i>Шульга П. И., [Оборин Ю. В.]</i> Зеркало-погремушка из Среднего Урала	7
<i>Серегин Н. Н., Тишкин А. А., Матренин С. С., Паришкова Т. С.</i> Седелные канты из раскопанных курганов Алтая жужанского времени	25
<i>Каратаев О.</i> Ещё раз о сакральной местности Ötüken: история вопроса и современная интерпретация	37
<i>Кузнецов И. В.</i> О символе змеи на каменных изваяниях Юго-Западного Туркменистана	63

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

<i>Мустафаев Ш. М.</i> Генеалогические предания как отражение исторической памяти древних огузов	82
<i>Турсунбеков З. А., Тукембаев Ч. А.</i> Локализация Катванской битвы	97
<i>Ожередов Ю. И., Ярзуткина А. А.</i> Копья и стрелы в ритуалах чукчей	111

Раздел III

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

<i>Монгуш А. В.</i> Православие в Республике Тыва на современном этапе	140
<i>Слепцова В. В.</i> Светский и религиозный гуманизм: история и современность	160
<i>Никулина И. Н.</i> Ссылные польские католические духовные лица в Западной Сибири (60-е — конец 70-х гг. XIX в.): некоторые аспекты изучения	173
ДЛЯ АВТОРОВ	182

CONTENT

NATIONS AND RELIGIONS OF THE EURASIA

2021 Vol. 26, №1

Section I

ARCHAEOLOGY AND ETNO-CULTURAL HISTORY

<i>Shulga P. I., [Oborin Yu. V.]</i> Rattle-mirrors from the Middle Urals.....	7
<i>Seregin N. N., Tishkin A. A., Matrenin S. S., Parshikova T. S.</i> Saddle facings from the excavated mounds of rouran period in Altai	25
<i>Karataiev O.</i> Once again about the sacred area Ötüken: history of the issue and modern interpretation	37
<i>Kuznetsov I. V.</i> On the question of understanding the symbol of the serpent in archaic ideas about the afterlife.....	63

Section II

ETHNOLOGY AND NATIONAL POLICY

<i>Mustafayev Sh. M.</i> Genealogical legends as a reflection of the historical memory of the ancient oghuzes	82
<i>Tursunbekov Z. A., Tukembaev Ch. A.</i> The localization of battle of qatwan	97
<i>Ozheredov Yu. I., Yarzutkina A. A.</i> Spears and arrows in the Chukchi rituals.....	111

Section III

RELIGIOUS STUDIES AND STATE-CONFESSIONAL RELATIONS

<i>Mongush A. V.</i> Orthodoxy in the republic of Tuva at the present stage	140
<i>Sleptsova V. V.</i> Secular and religious humanism: history and current state	160
<i>Nikulina I. N.</i> The exiled polish catholic spiritual persons in Western Siberia (60 — the end of the 70s. XIX century): some aspects of study	173

FOR AUTHORS	182
--------------------------	-----

УДК 39 (571.651)

DOI: 10.14258/nreur(2021)1-07

Ю. И. Ожередов

Институт исследования Монгольского Алтая, Томск (Россия)

А. А. Ярзуткина

*Чукотский филиал Северо-Восточного федерального университета
им. М. К. Аммосова, Анадырь (Россия)*

КОПЬЯ И СТРЕЛЫ В РИТУАЛАХ ЧУКЧЕЙ

Исследование посвящено сакральной составляющей стрел и копий в традиционной культуре чукчей. В работе использовались литературные и архивные материалы, фольклорные данные, современные полевые вербальные и визуальные источники, наблюдения из погребальной и бытовой практики чукчей. Рассмотрены и изучены примеры сакрализации стрел и копий. Исследованием установлено, что в большинстве ритуалов те и другие выступали символическими инструментами, выполнявшими функции апотропеев, направленных на магическое очищение территорий, стойбищ, жилищ и домашних животных от тлетворных воздействий злых духов. Стрелы, в отличие от копий, перед применением предварительно обжигали, в других случаях выстреливали горящими. Копья обслуживали более широкий диапазон обрядов. Основное их применение отмечено в ритуалах забоя жертвенных животных и умерщвления людей, решивших добровольно покончить с земной жизнью. Копья, наряду со стрелами, использовали в погребальном обряде, где они служили символическим средством охранения душ умерших от злых духов, а также гарантом того, что душа мертвого не покинет могилу и не выйдет в мир живых, не будет им вредить. Метафизические функции изученных образцов оружия находят широкий круг аналогий у других сибирских этносов, включаясь тем самым в единое семантическое пространство сибирского региона.

Ключевые слова: ритуал, мировоззрение, копьё, стрела, чукчи, охота, война, сакральные функции.

Y. I. Ozheredov

Institute of Mongolian Altai Research, Russia, Tomsk.

A. A Yarzutkina

Head of the Scientific and Educational Center of the Chukotka Branch of the North-Eastern Federal University M. K. Ammosov

SPEARS AND ARROWS IN THE CHUKCHI RITUALS

The main focus of the study is to analyse the sacral role of arrows and spears in the Chukchi mythology. The paper is based on literature and archival materials, traditional folklore, modern field research, oral history materials, visual data, studies of present burial rituals and household traditions of the Chukchi. The study focuses on the examples of spears and arrows sacralization. It demonstrates how, in most of the cases, spears and arrows would be equally important as any other symbolic tool, and served as an apotrope for cleansing different territories, temporary camping sites and domestic animals from evil spirits. Prior to these rituals the spears and arrows were put in fire or were shot while being set on fire. Spears were used for a wider range of rituals than arrows. However their main application was stabbing animals for sacrifices. Together with arrows they were used in burial rites, where they served as apotrope protecting the deceased from evil spirits, and at the same time guaranteed that the soul of the deceased wouldn't leave the grave to join the world of the living and cause any harm. Metaphysical functions of these two types of weapon have many analogues among other Siberian ethnicities, which makes them to be an element of a unified sacral worldview practiced in Siberian region.

Key words: ritual, Chukotka, the Chukchi, hunting, war, arrow, spear, sacral functions

Ожередов Юрий Иванович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института исследования Монгольского Алтая. *Адрес для контактов:* nohoister@gmail.com

Ярзуткина Анастасия Алексеевна, кандидат исторических наук, начальник научно-образовательного центра Чукотского филиала Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. *Адрес для контактов:* jarzut@mail.ru

Ozheredov Yuri Ivanovich, candidate of historical sciences, researcher at the Mongolian Altai Research Institute. *Contact address:* nohoister@gmail.com

Yarzutkina Anastasia Alekseevna, candidate of historical sciences, Head of the Scientific and Educational Center of the Chukotka Branch of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University. *Contact address:* jarzut@mail.ru

Введение

Военное дело архаичных обществ, так же, впрочем, как и другие сферы жизнедеятельности людей, содержит два нерасчленимых, плотно увязанных между собой пласта представлений о реальном и ирреальном, утилитарном и сакральном. При этом дан-

ные части мировоззрения традиционных культур, как считает специалист в области духовной культуры малочисленных народов Севера профессор В. М. Кулемзин, различаются между собой даже менее, чем научные термины, их характеризующие. По его мнению, для традиционной культуры характерно не разделение, а, напротив, синкретическое слияние, в условиях которого и при определенных обстоятельствах позиции «утилитарное — символическое или обыденное — сакральное мгновенно меняются местами» [Кулемзин, Зоркальцева, Сязи, 1998: 8]. Представители традиционных обществ различают, но не разделяют две эти стороны жизни, для них они не более чем две формы реальности, с которыми следует мириться и уживаться, так же, как с неизбежностью жить и умереть.

Точно также в традиционной культуре не мыслится мужчина без лука и стрел, его личной неотъемлемой собственности, обособленной в семье в форме «мужского имущества» [Прокофьева, 1952: 96]. Как не может быть полон традиционный оружейный набор обитателей тайги и тундры, степей и гор без копья, сопровождающего и обеспечивающего боевые и охотничьи функции мужчины — воина и охотника.

Вместе с тем, как в свое время писал известный исследователь Мирча Элиаде: «Не мыслимо, однако, чтобы орудия не наделялись сакральными свойствами и не вдохновляли на мифологические сюжеты. ... Достаточно изучить роль орудий в религиозной жизни и мифологии первобытных народов, которые до сих пор остаются на стадии охоты и рыболовства. А представление о магико-религиозной ценности оружия — из дерева ли, камня и металла — до сих пор живо у сельского населения Европы, и не только в его фольклоре» [Элиаде, 2008: 15]. Один из крупнейших отечественных специалистов в области семиотики А. К. Байбурун писал: «Всякая культура содержит в себе разделение явлений окружающей человека действительности на мир фактов и мир знаков... При вхождении в некоторую семиотическую систему (например, ритуал, этикет) они осознаются знаками, при выпадении из системы — вещами» [Байбурун, 1981: 215].

Результаты исследования

В настоящей работе авторы намерены рассмотреть стрелы и копья в двух обозначенных ипостасях — утилитарной (вещь) и семиотической (знак). С неизбежным акцентом на вторую позицию, более свойственную фольклорной традиции. Дисперсные сведения о луке, стрелах и копьях в военно-промысловом комплексе чукчей бытуют в источниках с момента знакомства русских с народами Чукотки в XVII–XVIII вв. (см. рис. 1, 2). Максимально обобщенные сведения на этот счет можно обнаружить в публикациях А. В. Антроповой [1957] и А. К. Нефёдкина [2003]. Основное внимание эти авторы уделяют вопросам систематизации, устройства и функционирования оружия, дают понимание его стратификации в боевых и промысловых условиях (см. рис. 3). Но наряду с этим приводятся и некоторые данные о сакральном оружии.



Рис. 1. Оленьные чукчи. Гравюра XVIII–XIX вв.



Рис. 2. Чукча в боевом облачении и вооружении. Гравюра XVIII–XIX вв.

Лук и стрелы

Согласно устоявшейся в западной литературе позиции в семиотике лука и стрелы метафизически аккумулированы «энергия, сила воли, сильное желание, божественная или земная власть, динамическая напряженность, особенно сексуальная...» [Тресиддер, 2001: 203]. В полной мере данное суждение следует отнести к мировоззрению сибирских аборигенов, укоренившемуся в их мифопоэтическом наследии.

В парадном издании, посвященном презентации костюмов сибирских шаманов, авторы заметили: «Лук во многих мифологиях — атрибут божества. У тюркско-монгольских народов Сибири лук со стрелой и прикрепленной к ней заячьей шкуркой, белой тряпочкой или берестой является символическим воплощением материнского чрева. У алтайцев такой лук подвешивают к березе при испрашивании детей или скота, обращаясь к нему со словами: «Белого скота моего зародыши пошли, Благословение собственного зародыша пошли» [Шаманский костюм, 2004: 37].

Цитата из магического заклинания может смело быть назначена эпиграфом к характеристике символических прокреативных свойств стрелы, обусловленных метафорическим сопоставлением ее с фаллосом [Тресиддер, 2001: 360]. Сакральной составляющей стрел посвящено достаточно много исследований, демонстрирующих разнообразные этнические примеры, ассоциативные эмпирические и научные аналитические суждения, культурологические аспекты истоков происхождения и почитания сакральных стрел, обусловленных символической принадлежностью последних к загадочной и всеобъемлющей области репродукции всего живого [Ожередов, 1999; 2006: 91–104; Корусенко, Ожередов, Ярзуткина, 2013: 157–164]. Применительно к северо-востоку Евразии данная тема тщательно изучена М. А. Кирьяк на чукотском археологическом материале [Кирьяк, 2003: 220–221; 2012: 76–80].



Рис. 3. Чукотские воины. Фото конца XIX в.

Заручившись магико-метафорическим статусом в сфере репродукции как главного действия в функциональной части мира живой природы, стрела обрела простор для магического применения. Являясь априори сакральным орудием, она стала определенным образом регламентировать различные стороны жизни традиционных обществ. Прежде всего в деле деторождения и взращивания потомства. Амулеты в форме луков и стрел повсеместно украсили колыбели и одежду младенцев, детей и подростков. Одновременно те же символы стали талисманами женщин репродуктивного возраста и символами ряда родовспомогательных и послеродовых обрядов [Ерофеева, 1998: 75–76].

Помимо этой извечной темы, стрелу находим в других областях жизни. Например, «есть многочисленные указания на стрелу («ох») — предмета материальной культуры с высоким семиотическим статусом, которая могла использоваться, к примеру, в качестве маркера занятой местности/территории, что характерно для культурной традиции монголо-язычных обществ, в частности, монголов и западных бурят» [Содномпилова, 2009: 223]. Подобный символ, материализованный в конкретный знак, описан И. И. Майновым в эпизоде о разграничении земель территориальных общин кангаласких и олекминских саха: «...поставили чурбан, грубо обтесанный наподобие человека; несколько воинов выстрелили в этот чурбан из луков так, что стрелы, вонзившись в дерево, унизали его как лучами» [Майнов, 1927: 80–81].

У тувинцев «*ыдыкок*» предстает «как сакральный атрибут, символизировавший наличие божественной силы, защищающий жизненную среду человека и общества от природных стихий и злых духов» [Скрынникова, 1997: 179]. Здесь следует заметить, что в древних воззрениях природные стихии, болезни и смерть также порождаются ирреальными силами, читай — божествами, духами воздуха, воды, земли, территории и др.

Круг «священных» предметов у разных этносов менялся в зависимости от культурно-этнической специфики и ритуальной ситуации, о чем можно понять из вышеприведенной цитаты В. М. Кулемзина. Менее всего он изменчив в отношении оружия. И тому есть веские основания. Сакрализация лука, по мнению Л. П. Потапова, обусловлена неспособностью первобытных людей адекватно осмыслить физические закономерности, придающие луку и стреле невероятные, воистину мистические возможности (Потапов, 1934: 75). Имевшийся в умах людей эмпирический опыт не имел средств объяснить движения (полета) стрелы и поражение цели с высокой точностью на значительном удалении. Все эти во многом необъяснимые качества возводили лук и стрелу в разряд предметов, наделенных внутренней силой и одухотворенностью [Ожередов, 2006: 91]. При том, что постоянно шел процесс технического совершенствования стрелы и лука. Вероятно, думалось, что и этот процесс совершается по воле иных сил.

Магические свойства стрелы прослеживаются вне зависимости от природно-климатических и ландшафтных условий, повсеместно и в целом одинаково для многих этносов, в том числе обитателей заполярного круга. В настоящем исследовании задержим внимание на сакральном, или магико-мистическом аспекте двух видов оружия чукчей, сакрально обусловленных следующим универсальным воззрением: «Всем «священным» предметам, действиям, обращениям приписывалась способность изменять в нужном для человека направлении ход и развитие событий, вызывать желаемые и предупре-

ждать, приостанавливать нежелательные явления» [Вдовин, 1977: 118]. Из комплекса литературных, архивных и вербальных источников, часть которых получена в «полевых» условиях¹, авторам удалось выявить небольшой, но ситуативно разнообразный круг примеров ритуального применения чукчами стрел и копий. Некоторые из них относятся к историческому прошлому, другие — к настоящему, пока еще не потерявшему окончательно связь с воззрениями предков.

Со слов известного специалиста из представителей коренных обитателей Чукотки В. Н. Нувано: «Копье *пойгын*, стрелы, лук (старое оружие) сразу подпадают в категорию ритуального. Стрелы, лук хранились вместе со всеми ритуальными предметами (у кого они оставались)» [ПМА № 1]. Из краткого отрывка детско-юношеских воспоминаний человека, выросшего в среде тундровых оленеводов, обнаруживается несколько ориентиров для определения дальнейшей канвы исследования.

Начнем с того, что одним из символических назначений стрелы в культуре чукчей стало ее применение в качестве владельческого знака для табуирования пастбищ от выпаса чужих оленей [Романова, Игнатьева, Дьяконов, 2017: 304]. Авторы данного сообщения не приводят подробностей ритуала, но если исходить из обычной юридической практики, то стрелы с определенными владельческими знаками могли своим присутствием маркировать границы владений, в пределах которых запрещался не санкционированный владельцем выпас домашних животных. В силу вступали две функции стрелы: эксплицитная состояла в манифестации формального знака собственности, а имплицитная — в магическом обращении к местным духам, хозяевам и защитникам данной территории.

В 1890-е гг., в период пребывания В. Г. Богораза среди чукчей, последние были еще глубоко убеждены в том, что самое опасное в реальной жизни — это внедрение в ее течение ирреальных сил. Невидимые духи, населявшие духовную и географическую ойкумену, делились на «своих» и «чужих», первые помогали, другие вредили.

Много позже И. С. Вдовин писал: «...при этом вся сложность состояла в том, что покровительство «своих» духов ограничивалось родовыми территориями», за их пределами в игру вступали иные «владетели», не признававшие чужеземцев и несущие им разного рода неприятности... В соответствии с представлением о том, что всякое место на земле, каждый промысловый участок на ней, в лесу, на реке, на озере, отдельная гора имеют своего владетеля, хозяина, требовалось подчеркнуть внимательное отношение к ним, чтобы не вызвать их гнев, не претерпеть лишений или каких-нибудь более суровых наказаний... Чукча всегда находился как бы в положении зависимого от окружающей природы и поэтому должен был быть всегда готовым искать расположения к себе» [Вдовин, 1977: 132].

Так, в каждом селении оседлых чукчей был хозяин данного места. «Чукчи уверены, — писал А. Аргентов, — что у каждого холма, речки, озера и прочее есть особенный незримый владыка, называемый общим именем — *авынарльын*, точно так же, как титу-

¹ Этнографические материалы получены в экспедиционных поездках по селам Чукотки с 2003 по 2020 г. Материалы представляют собой результаты наблюдений и интервью с коренными жителями Чукотки в возрасте от 35 до 77 лет. Транскрипты интервью отредактированы для удобства чтения.

луется всякий домохозяин» [Вдовин, 1976: 240–241]. *Авынралыын* находился в непосредственной связи с главой семьи, предки которого основали это селение (*авыннутэлыын* — «главный законный житель приморского поселка»). Все остальные патриархально-семейные общины, поселившиеся здесь позднее, признавали над собой покровительство данной семьи «благодаря ее близости к «духам» данного места» [Вдовин, 1977: 132]. Выходит, для легитимного хозяйствования людям требовалось покровительство духа — истинного хозяина территории.

Вопреки времени и коренным идеологическим переломам сила традиции в чукотском мировоззрении оказалась настолько велика, что сакральная память в отношении стрел и копья дожила до наших дней. В ряде оленеводческих стойбищ до сих пор в конце лета проводится праздник *Вылгықоранмат*, в ходе которого, по свидетельству наших информантов, из мешка с ритуальными предметами достают лук и стрелы, а когда стадо подходит к ярангам, стреляют в его сторону [ПМА № 2].

Встреча стада после летнего выпаса описывается как одно из наиболее ярких событий повседневной жизни. Все оленеводы, с которыми довелось общаться, уверяют, что знают об этой традиции и принимают непосредственное участие в ритуалах, связанных со встречей стада. Особо подчеркиваются действия, обращавшие эту встречу и сам праздник в особенные, отличимые от других — выбрасывание в сторону стада огня или горящих углей, стрельба из луков и ружей. Вот несколько примеров из нашего полевого материала:

«Во время *Вылгықоранмат*, обязательно вместе с жертвенным огнем, который разжигали специальным огнивом, выносили копья, огнестрельное оружие, а мейныпильгинские¹ демонстрировали даже царские штандарты. Брали каждый предмет в руки и после того, как жертвенный огонь бросали в сторону лежащего с криками «Ой-ой-ой!», опять же в сторону стада, размахивали копьем, стреляли из лука и производили выстрел вверх стада из огнестрельного оружия» [ПМА № 3].

«В специальной нарте, где все священные предметы перевозились, в отдельном мешке, ну, или в том, в котором амулеты лежали, лук и стрелы хранили. Доставали во время праздника, когда стадо приходило. И в его сторону стреляли. В основном мальчики стреляли. Луков столько было, сколько мальчиков. В основном дед всем этим занимался. Он уже старый был, пасти не мог, поэтому, то *чааты* плетет, то лук со стрелами для праздника делает» [ПМА № 4].

«Я очень хорошо помню, это было так радостно, все ожидали. И вот, стадо подходит, мужчины поджигают стрелы от костра и стреляют в сторону стада. Это таким образом очищают. Их же долго не было» [ПМА № 5] (см. рис. 4).

В календаре ваежских и хатырских чукчей А. И. Вальгиргин и В. Н. Нувано зафиксировали праздник *Вылгықаанмат*, который проводится в августе, когда стадо подходит к стойбищу после долгого маршрута. По информации авторов, прежде в сторону приближающегося стада мужчины пускали стрелы из боевых, а мальчики — из детских луков, однако, по их словам, «в наше время стреляют из огнестрельного оружия» [Валь-

¹ Оленеводы, которые сейчас живут в селе Мейныпильгино.

гыргин, Нувано, 2008: 222]. Интересно отметить, что в чукотском языке слово *мэқым* одновременно означает «стрела», «пуля», «патрон» [Богораз, 2011: 92; Молл, 2005: 88].



Рис. 4. Встреча оленьего стада после летовки, с. Рыткучи. Фото 1980-х гг.

Этнограф В. Г. Кузнецова, кочевавшая с 1948 по 1951 г. вместе с амгуэмскими оленеводами, зафиксировала ритуальные действия, совершаемые в рамках *Тээтавныгыргын* — второго убоя оленей, праздника, проводимого в конце лета после приближения стада к ярангам. Согласно ее наблюдениям заранее для выноса к стаду готовилось оружие и огонь. На кусок дерна, положенного на деревянную доску (*виур*), которой пользуются женщины для обработки оленьих шкур, клали огонь. Из грузовых нарт извлекались «старинные луки со стрелами, употребляемые только в некоторых обрядах, а для мальчиков — маленькие луки, либо заново изготовленные, либо также хранящиеся на нартах. Концы стрел для маленьких луков обжигались на огне очага. Кроме луков, при проведении обряда использовались копья и ружья, наряду со старинными орудиями охоты». Женщины выносили огонь и бросали его по направлению к стаду, в то время как мальчики и мужчины стреляли из луков и потрясали копьями [Кузнецова, 1957: 275–276].

В. Г. Богораз, наблюдавший жизнь чукчей в XIX в., так описал ритуал с использованием лука и стрел: «Первый убой производится в начале или в середине августа, когда семья еще живет в местах летних кочевий и пастухи пригоняют сюда стада, отсутствовавшие все лето. Женщины зажигают перед входом в каждое жилище костер. Спичкой, но далее к нему присоединяют огонь, зажженный деревянным огнивом. Стадо встречают криками пастухов, зовущих оленей, и нередко стрельбой из лука, стрелами с обожженными концами. Другие стреляют из ружей или потрясают копьями, как бы намереваясь бросить ими в оленей. Все эти действия имеют целью отогнать злых духов, приставших к стаду, когда оно находилось на чужой земле, не защищенной семейными „охранителями“» [Богораз, 1939: 75]. Далее на обожженные стрелы из «прутьев ивы», устрашавшие «злые существа «сильным» оружием», указывал И. С. Вдовин [1977: 134].

В разновременных текстах зафиксированы идентичные обряды с использованием стрел. Точнее, один и тот же ритуал, перенесенный из прошлого в настоящее. Единственным отличием является малозаметная деталь, внесенная при характеристике стрел. В. Г. Богораз, И. С. Вдовин и даже В. Г. Кузнецова наблюдали стрелы с обожженными концами, современный информант рассказывает, что стрелы перед выстрелом зажигают. Обряд меняется, казалось бы, лишь в процедурном вопросе. На самом деле перемена гораздо глубже и заключается в «размывании», профанации ритуала, обусловленной затуханием сакрального знания или памяти. В. Г. Богораз не мог ошибиться в своем описании. По его наблюдениям в старину пользовались не горящими, а обожженными стрелами. Если бы на них был огонь, он непременно отметил бы этот факт. Но этого не требовалось. В его бытность и еще некоторое время после люди глубже знали обряд. Они знали, что магия огня выступает имплицитно, без открытой манифестации. Для того чтобы отразить злого духа, достаточно символа пламени в виде обгорелого острия, открытый огонь здесь не требуется. Позже чукчи, полагаясь на «силу» огня, уже не столь в ней уверены, и для пущей верности при разговоре с духами предпочитают использовать огонь в открытой форме.

Вместе с другими народами Сибири чукчи почитали огонь не только как живительную субстанцию, дающую тепло и свет, но и как надежное средство магической защиты от злых сил [Карьялайнен, 1994: 26]. Поэтому ввиду приближающегося стада костры разжигались широким фронтом, а для усиления огненного экзорцизма огонь добывали трением священных дощечек-амулетов. В. Г. Богораз писал: «Прибор для добытия огня посредством сверления дерева... состоит из доски, обычно грубо обтесанной в виде человеческой фигуры, из круглого деревянного сверла ... и лучка отдельно от сверла» [Богораз, 1991: 166–167].

Простейший анализ процитированных текстов показывает их семантическую идентичность, обусловленную надобностью сакрального очищения стада, а в широком смысле стойбища, куда с животными проникали чужие духи. Натурфилософское знание предполагало, что духи подобны людям, и их может поразить оружие человека. Алтайское предание рассказывает, как шаманы во время камланий пускали стрелы во враждебных духов [Потапов, 1934: 71]. Считалось, что стрельба даже по невидимым духам иногда достигала цели: «...шаманист уверен, что стрела исполнит свое назначение. Что, стреляя в воздух, можно задеть злого духа...» [Веселовский, 1921: 279]. Уверовав в это, шорцы выстреливали в углы дома после выноса из него умершего, убивая (изгоняя) тем самым духа смерти [Пелих, 1972: 205].

Современные чукотские материалы показывают, что стрелы служили не только земным, но и астральным ритуалам. В день весеннего равноденствия из лука стреляли в сторону солнца [ПМА, № 7]. Весеннее равноденствие — один из особо почитаемых астральных праздников у народов, придерживающихся традиционных воззрений. В один из дней с 19 по 22 марта солнце поднимается строго на востоке и заходит ровно на западе. С этого момента наступает астрономическая весна, прирост светового дня, прекращение холодов, возрождение природы. Ускорить процесс победы летнего света и тепла, помочь солнцу в его наступлении помогали стрелы, разившие духов тьмы и стужи.

Помимо сакрализации стрелы в мифолого-поэтическом формате, у чукчей, вероятно, существовало представление о физической ритуальной стреле. «В.Г. Богораз в доказательство того, что чукчи и коряки были знакомы с металлом до русских, приводит следующие соображения: «Чукчи звезду Альдебаран называют *сетло-таqmт* — медная стрела» [Антропова, 1957: 188]. Данное замечание в этом случае важно в контексте бытования у ряда сибирских народов специальных ритуальных стрел, оснащенных наконечниками из особых материалов, не соответствующих времени. В эпоху повального применения железа специальные стрелы снаряжали наконечниками из меди, камня, дерева или вовсе из клювов птиц, когтей и клыков хищников [Гемуев, Сагалаев, 1986: 55–56; Ожередов, 2006: 62–63, 72–73].

Сакральные или ритуальные образцы в силу формальных причин имели два предназначения. В первом случае они исполняли пассивную роль вотивных приношений на святилища местных «хозяев», или служили основой для «кукол». В другом варианте стрелы приобретали активную роль апотропеев, служивших для поражения злых сил. К примеру, в колчане охотника манси всегда имелась стрела с медным наконечником, припасенная на случай встречи с недобрый «лесным духом» [Каннисто, 1988: 156]. Не исключено, что к данному разряду относится чукотский железный наконечник с медной насечкой в виде растительного орнамента [Богораз, 1991: 96, рис. 81b].

Чукотское предание гласит, что злые духи, несущие болезни и смерть (чукот. *кэле, иногтейнгыччит* — убийцы), живут под землей или в пустынных местах на западе (но не на море); они проникают в очаг с левой стороны через дымовое отверстие, вызывают болезни стрелами, кусают, похищают души людей [Мелетинский, 1998: 276]. На проникновение нечисти через очаг и поражение ими людей стрелами указывала В.В. Горбачева применительно к мифологии родственных коряков [Горбачева, 2004: 63].

В данных сообщениях выделяются два момента, любопытных с позиции семантики. Привлекает внимание, что злые духи вызывают болезни с помощью стрел. Ситуация меняется в обратную сторону от привычной, где стрелы служат людям. Разгадку данной перверсии находим у В.И. Иохельсона, отметившего, что по традиционным верованиям духи живут как люди и действуют теми же орудиями, что и люди. Болезнь — это охотничье нападение на человеческую душу подобно добыче. В мифах злые духи *калау/калав* судят о людях как об объектах своей охоты, называют их «дикими оленями» или «маленькими тюленями». Духи орудовали теми же средствами, что их жертвы. «Удары топором, молотком или ножом по голове причиняли головную боль, стрела, пущенная духом, убивала человека» [Горбачева, 2004: 63].

Ближкие примеры представляет сфера любовной магии. В мифологических текстах приводятся, к примеру, случаи символического соития и зачатия при помощи стрелы. В одном из воззваний звучит призыв: «Выстреливайте из лука, преумножайте семью» [Ерофеева, 1998: 75]. В призыве отсутствуют адресаты, должные следовать воле заклинателя. Но признавая, что все они нелюди, к данной когорте наверняка относятся герои, подобные древним греческим и римским Эроту, Купидону, Аполлону, Амуру или индийскому Каме. Все те, кто символически разят объекты эротического вождления амурной стрелой [Ерофеева, 1998: 75–76] и ввергают посредством этого свои жертвы в любовное безумие, сравнимое с душевным расстройством.

Вероятно, прямой коннотацией героев нарративов на чукотской территории являются персоны с наскального изобразительного памятника на р. Пегтымель, часть которых изображена с луками и стрелами в руках (рис. 5, 6). Близость определяется научным мнением, что петроглифы персонифицируют не реальных людей, а их духовные тени или потусторонних метафизических героев. В том же ряду фигурируют умозрительные фантазийные существа, чуждые земной сфере. Усредненный типаж вредоносного духа коряков является мохнатой, антропоморфной фигурой, с большими красными глазами, оттопыренными ушами, с громадным ртом, из которого торчат огромные острые зубы [Горбачева, 2004: 63].

Следующий момент упомянутого мифа интересен указанием на место выхода злых сил. Для уточнения вернемся к фразе «они проникают в очаг с *левой* стороны» (курсив наш. — *авт.*). В. Н. Нувано прокомментировал данный вопрос применительно к чукотским воззрениям и проиллюстрировал свой ответ рисунком яранги с указанием мужской и женской половины жилища, места мужа и жены в пологе и позиции вертикально укрепленного «отцовского» копья — оружия, некогда служившего его родителю (см. рис. 7) [ПМА № 1].



Рис. 5. Лучник в окружении животных. Пегтымель. Современное фото

Чукотская дислокация мужской и женской половины яранги в точности совпала с географией гендерного аттитюда других сибирских народов. Согласно древним представлениям, левая сторона в традиционном жилище женская, опасная зона, через нее в дом проникает нечисть. Причина подобного осмысления связана с женщиной, точнее, ее «низом», ассоциируемым с проходом в лоно «темного» мира Матери Земли, населенного иными существами, стремящимися через vulva проникать к людям в реальный мир. Данная идея имеет глубокие корни и очень широкое бытование [Ожередов, 2013; 2006: 144–148].



Рис. 6. Лучник в окружении животных. Пегтымель. Прорисовка

В связи с сказанным выше напомним, что на рисунке В. Н. Нувано отцовское копье предусмотрительно установлено в женской зоне яранги, как раз там, где злые духи могут появиться в первую очередь и где тотчас встретят магическое препятствие в лице сакрального оружия (см. рис. 7).

Гендерную тему с участием стрел продолжает одна из чукотских сказок, повествующая о юноше, отправляющемся на поиски своей тети, похищенной злыми духами *кэле*. Примечательно, что путеводной нитью ему служит полет стрелы. На каждом новом отрезке пути герой выстреливает из лука и движется по направлению полета стрелы. На память приходит русская сказки «Царевна-лягушка», где стрелы направляли поиск невест для царских сыновей. Казалось бы, слишком далеко, но нет. Аналогичный сюжет имеется в фольклоре сибирских эскимосов. В сказке «Пять братьев» сказ идет о том, как братья, в пору, когда пришло время жениться, изготовили луки и выпустили по стреле. Все стрелы упали близ жилищ потенциальных невест.

Эскимосский сюжет в своей близости даже калькирует задачу со стрелой младшего брата. Только здесь, в отличие от русского варианта, нет лягушки, а эпизод осложнен другим. Стрела очутилась в озере, и избранница, хотя и в человеческом облике, но вернула ее лишь после согласия героя на женитьбу [Сказки и мифы, 1985: 202–204]. Заметное сближение очевидно в привязанности девиц к водной стихии. У русских через

образ лягушки, у эскимосов посредством воды (озера), точнее, ее духа-хозяина, в статусе невесты. Последний выведен имплицитно, он лишь подразумевается и доступен восприятию немногих посвященных. В этой части действует табу невесты, осмысления ее в качестве чужеродного существа, опирающегося на силу чужих, значит, враждебных духов.

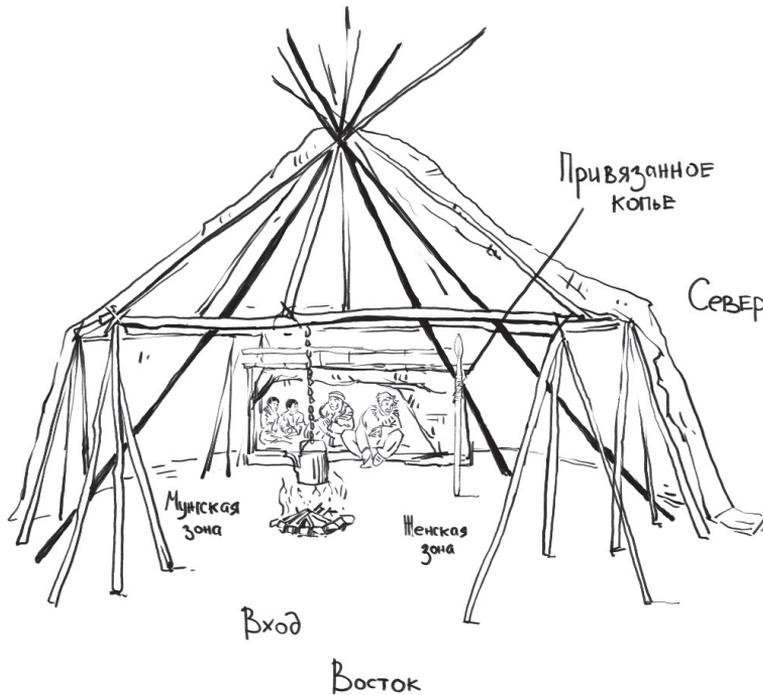


Рис. 7. Гендерные зоны в чукотской яранге. Место хранения копья.
Рисунок В. Н. Нувано. 2020 г.

Следуя по семантическим цепочкам, связующим мужской символ — стрела (фаллос) и женский — кольцо (vulva), становится понятно, что волшебные обряды символически описывают предстоящее сакральное зачатие, ведущее к продолжению царского рода или очередного эскимосского поколения.

Копье

Главным оружием чукчей наблюдатели признавали копьё, а не лук, которым они, по разным оценкам, тоже неплохо или даже отлично владели [Антропова 1957; Нефедкин, 2003: 97]. В метафорическом смысле копьё во многом уравнивается со стрелами, но в отличие от них имеет более широкий диапазон сакрального служения. Предваряя дальнейшее исследование, следует условно разделить копьё на промысловые, которые могли использовать в обрядовых церемониях, и специальные, предназначенные сугубо для ритуалов. Последние обычно служили для убоя оленей во время праздничных жертвоприношений.

В. Н. Нувано рассказывает: «Копье отец носил только летом. Все остальное время (осенью зимой) оно привязано в кибитке. Ритуальный убой копьем обычно происходит в осенний праздник молодого оленя *вылгыкаанмат*. После чего, древко, так же, как и другие предметы, мажут кровью. Если летом копье *пойгын* остаётся в яранге, то оно хранится с хозяйской стороны (северная). Оно привязывается стоймя к северному шесту основной треноги *тэвр*. При мне не устраивали *пойгымн'эгыгын* (бдения по поводу копья)» [ПМА № 1].

Этот полузабытый теперь обычай описал в свое время И. С. Вдовин: «У чукчей существовал, так называемый *пойгымнэгыргын* «благодарственное служение, посвященное копью». Устраивался *пойгымнэгыргын* после удачной охоты на крупного зверя (медведя, дикого оленя, моржа) или после победы над врагом. При этом пелись песни-импровизации, восхвалявшие силу копья, воспевавшие ловкость его владельца. Это торжество сопровождалось пляской-пантомимой с копьем около яранги» [Вдовин, 1977] (рис. 8).



Рис. 8. Охота с копьем на медведя. Пегтымель. Прорисовка

Если был добыт зверь, даже заяц или куропатка, при помощи огнестрельного оружия или лука со стрелой, полагалось кровью трофея смазать выходное отверстие ствола или наконечник стрелы, чтобы они не теряли своей метафорической убойной силы. «Чукча К. говорил мне: когда ему было 7 лет, он убил куропатку из мелкокалиберного ружья, мать побудила его смазать дуло кровью куропатки. В 17 лет он убил первого медведя, и старший брат заставил смазать кровью медведя дуло ружья. Все это делалось, чтобы ружье и впредь приносило удачу... Убойная сила оружия приписывалась проявлению волевых свойств, якобы заложенных в нем, а не умению, силе и ловкости охотника. Поэтому оружие должно было получить свою долю от промысла и соответствующее внимание со стороны его владельца ...» [Вдовин, 1977: 131]. Точно так же кровью мазали упомянутое выше копье отца нашего информанта В. Н. Нувано. Судя по содержанию обряда, это был промысловый и воинский праздник, в ходе которого про-

водилось почитание или «благодарственное служение» копью, которое иначе как поклоном назвать трудно.

Исследователь не говорит открыто, но в контексте, безусловно, подразумевается дух — хозяин копьа, исполнявший волю человека, его владельца. Особенно, когда речь идет о специальном копье, использовавшемся только при зимнем жертвоприношении. По словам И. С. Вдовина, само копье не являлось предметом культа, ему не поклонялись и не делали приношений, хотя мы видим, что это далеко не так. Копье всегда хранилось в яранге в специальном чехле, из которого его вынимали лишь только во время зимнего забоя оленей и жертвоприношения созвездию *Пэгиттин* (Орла). Хозяин колол оленя, передавал копье сыну, тот его вытирал, зачехлял и уносил в жилище [Вдовин, 1977: 155].

Недвусмысленное указание на бытование у чукчей ритуального копьа находим в работе В. Г. Богараза, где он рассказывает о «специальном копье», оснащенном кинжаловидным четырехгранным в сечении наконечником с инкрустацией медью в виде мотива «волнистые линии и завитки» [Богораз, 1991: 96, рис. 81а; Нефедкин, 2003: 97]. Точнее сказать, на втулке сделана насечка в виде псевдорастительного сюжета, стилистически сходного с мотивом, набитым на упомянутой выше стреле и отдаленно напоминающим орнаменты народов Амура. Судя по описанию, такие копьа имели особый нуминозный статус и обрядовое назначение.

В сибирской этнографии сакрализация копьа — далеко не редкость. При этом традиция в разных местах различалась индивидуальными особенностями. Так, например, на святилище ляпинских манси близ с. Саранпауль этнографы встретили весьма своеобразную форму поклонения. В культовом амбарчике хранилась «кукла» — дух в виде свертка тканей, хранившего внутри железный втульчатый наконечник копьа XII в. «Копье» являлось основой не только физического изображения божества, но и его духовной материи [Гемуев, Сагалаев, 1986: 47–49].

Чукотское копье имело совсем другое предназначение, сводившееся главным образом к исполнению ритуала кровавой жертвы. Обычно копье выступало в виде оружия принесения в жертву божествам животных. Однако оно же являлось исполнителем кровавой человеческой жертвы, являвшейся, по традиционным воззрениям наивысшей формой жертвоприношения, нормированного обычая «добровольной смерти». Несмотря на все перипетии и запреты этот ритуал не только не затух во времени, но в полном виде дошел до современности.

По словам В. Г. Богараза, одним из уважаемых способов добровольной смерти у чукчей была смерть от удара копьем, нанесенного непременно мужчиной¹. «Когда человека закалывают копьем, то обычно ему закрывают лицо куском шкуры или шалью. Он садится во внутреннем пологе, недалеко от входа. Исполнитель стоит в наружном пологе и просовывает копье под полог. Человек, желающий умереть, берет обеими рука-

¹ Традиция, согласно которой человек, желающий умереть, чаще старый или больной, просит об этом своих родственников, и те должны исполнить его просьбу одним из трех способов: ударом ножа или копьа, удушением или выстрелом из ружья. Использование ружья — более поздний вариант, заменивший выстрел из лука [Богораз, 2011б: 109].

ми наконечник копья и приставляет его к своему сердцу. Затем он подает знак, что готов принять смертельный удар» [Богораз, 2011б: 109].

Современный европейский ученый Р. Виллерслева в своем исследовании приходит к выводу, что добровольная смерть у чукчей — акт, принципиально отличный от самоубийства. Ученый предлагает рассматривать ее в качестве высшей кровавой жертвы. По мнению Р. Виллерслева, ценность человеческой жертвы, в отличие от жертвы животного, обусловлена исключительно высокой ставкой жизни человека для коллектива его близких. Потеря члена семьи, отданного в жертву духам или иным потусторонним силам, требовала взамен высочайшей эффективности от их милости и покровительства [Willserslev, 2009]. По данным И. С. Вдовина, чукчи полагали, что только насильственная смерть обеспечивает особой форме души *уверит* (жизненная сила человека) желаемый переход на тот свет. Прямоком к уже находящимся там родственникам. Добровольно уходящий человек приносит себя в жертву ради благополучия семьи, всех родичей, остающихся реальном мире. Поэтому он сразу попадает на верхнюю (небесную) вселенную в общество своих предков. О том, что добровольная смерть — не самоубийство, а особый обряд, писал священник-миссионер А. А. Аргентов, будучи свидетелем смерти оленевода Мырго, в муках просившего своих близких сжалиться над ним и отпустить к «родникам» посредством «отпускного обряда», т. е. убийства [Вдовин, 1976: 230, 246, 247].

Для того, чтобы божественные силы приняли приношение, требовалась исключительная «чистота» жертвы. По преданию, «показывая вместилище с разными животными, Полярная звезда открыла такое, в котором находятся сиводушки: «Их я даю тем, у кого чистая жертвенная посуда» [Вдовин, 1977: 124]. Добиться «чистоты» жертвы можно было лишь с помощью священного, магически стерильного оружия, которым являлись копья, хранившиеся в особых условиях и получавшие в лице своих духов достойное «кормление».

При этом во всех случаях подразумевается копье с боевым наконечником. Нами ни разу не встречено упоминание о ритуале с участием охотничьей пальмы, которая в равной мере с копьем могла использоваться в боевых и других действиях. Вместе с тем в мифопоэтическом наследии чукчей обнаруживаются глухие упоминания о других копьевидных образцах, обладавших сверхъестественной силой. В сказке о «Чесоточном шамане» называют два таких предмета. Это магический «железный шаманский посох» с копьем на конце и гарпун (*təhpina*) (см. рис. 9), выступавший орудием против злого духа [Богораз, 1899: 267]. Помимо этого, в одной из современных работ встречено упоминание двухлопастного весла, «один конец которого снабжается маленьким железным копьем» (наконечником), предназначенным разить оленей в воде при посылке на переправе [Дэвлет, 2013: 176]. Вероятно, именно такого рода весло изображено в руке мужчины на одной из гравюр XVIII–XIX в., служившей иллюстрацией чукотского быта (см. рис. 10).

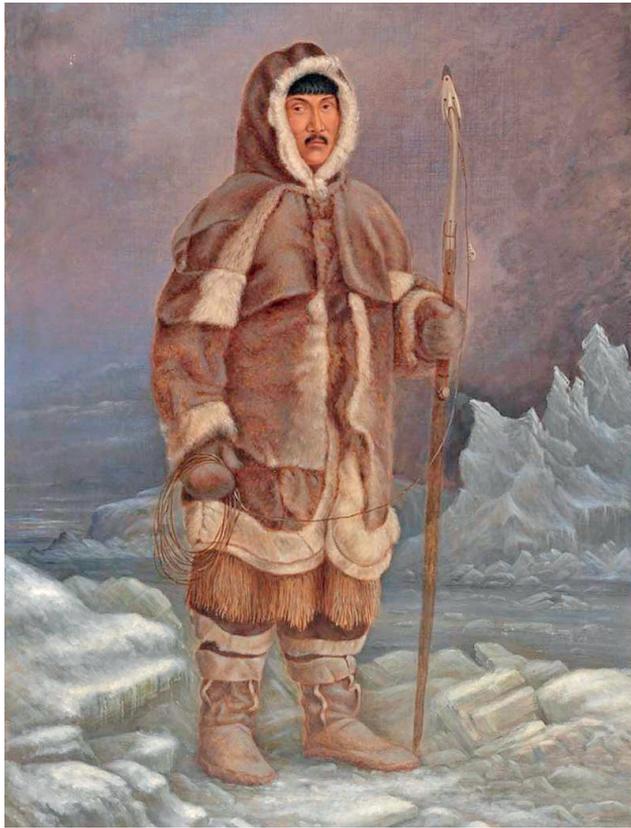


Рис. 9. Эскимос с гарпуном. Гравюра XVIII–XIX вв.

В среде сибирских народов копьё, чаще представленные в виде пальмы (см. рис. 11), заняли необыкновенно важное место в деле военного, хозяйственного и магического применения. Особенно важная роль отводилась метафизической стороне оружия. Судя по использованным источникам, в ритуальной практике чукчей копьё наряду со стрелой выступало надёжным массовым апотропеем, средством для магического очищения стойбищ, жилищ, оленей и других живых и природных объектов от воздействия чужих, недобрых духов. Как уже говорилось, необычно ярко данный мотив обыгрывался при встрече оленного стада по его возвращению с летовки. Однако ещё более значимым событием, сопровождаемым ритуалами с копьём, являлся обрядовый убой жертвенных животных. Однако этим не ограничивалась роль копьё в чукотских обрядах.

По сведениям К. Г. Мерка, чукчи использовали копьё в ритуале гадания, где ему отводилась роль орудия последнего удара после того, как жертвенное животное покажет результат [Этнографические материалы, 1978: 101]. Последний из наиболее значимых ритуалов, где появляется копьё, относится к похоронной обрядности. Из работ В. Г. Богораза мы знаем, что в могилы мужчин чукчи клали нож в новых ножнах, копьё и лук со стрелами [Богораз, 1939: 56; Кищенко, 2012: 55]. Вероятно, это был сопроводительный инвентарь, который потребуется умершему в другом мире.



Рис. 10. Чукча с веслом, осначенным копейным наконечником. Гравюра XVIII–XIX вв.

В данной связи необходимо взглянуть на современные материалы. В. М. Етынкеу рассказывал, что перед кремацией покойного спрашивали, что он будет с собой брать. Его отец, согласно гаданию, пожелал взять с собой копьё. Отца кремировали по чукотским традициям в селе Алькатваам, а копьё сожгли чуть позже уже в стойбище. В любом случае считалось, что копьё попало к покойному. Несмотря на волю отца, В. М. Етынкеу очень сожалел об этом копьё, так как оно «принадлежало еще Еңки — основателю рода» [ПМА № 3].

Житель села Конергино С. П. Тнаныкват рассказал, что при похоронах своего дяди, по его просьбе, положил на его труп копьё. И так вывез его тело в тундру [ПМА № 6]. Помимо рассказа, мужчина показал фотографии, иллюстрирующие подготовку умершего к похоронам в тундре¹. На обвязанном веревками теле отчетливо видно длинное копьё, уложенное вдоль тела под обвязывающие его шнуры (см. рис.12, 13).

¹ В районе села Конергино было принято оставлять тело покойного в тундре, обкладывая его камнями.



Рис. 11. Копья (а, б), пальма (в)



Рис. 12. Усопший на нартах перед отправкой в тундру к месту захоронения.
Современное фото



Рис. 13. Подготовка умершего к похоронам. Современное фото

Учитывая высокий сакральный статус копыя в реальной жизни, видимо, не следует понижать его планку и в потустороннем мире, где умерший наделялся всеми прежними функциями полноправного члена коллектива, состоящего из мертвых родственников. Соответственно, копые потребуется ему для всех вышеописанных ритуалов, но теперь в мире мертвых. Отдельной строкой может проходить другая надобность. В литературе имеются разноречивые сведения, что остроконечное оружие укладывали в могилы с целью магической защиты мертвых от злых духов, похитителей душ. Или с тем, чтобы оружие удерживало в нижнем мире душу умершего, опасную для живых. В этнографии коренных сибиряков известна масса мероприятий для недопущения такого выхода, грозившего уводом живых людей в иной мир. Одной из самых эффективных мер всегда оставались меры экзорцизма, употреблявшего в своей практике апотропеи в виде острых, колющих, режущих, звенящих, сверкающих предметов. Обычно это стрелы, ножи, топоры, копыя и другие предметы военной и хозяйственной деятельности [Ожередов, 1999: 117, 118, 119; 2006: 122].

И это далеко не просто. Тунгусские шаманы и охотники были убеждены, что копые способно отразить или даже уничтожить злые силы, постоянно наступавшие на людей. Известный исследователь культуры эвенков И. М. Суслов отмечал на этот счет: «Когда наблюдает тунгус появление смерча, он сразу настораживается, становится в боевую позу, выхватывает нож или берет наизготовку пальму. Но если смерч приближается к нему вплотную, то он с остервенением бросается на него и начинает рубить пальмой или тыкать ножом» [Суслов, 1935: 8]. Сходное поведение при встрече со смерчем замечено у якутов. По этому поводу Г. В. Ксенофонтов писал: «С громоподобным шумом и со страшной силой вихрь налетел на озеро. Сначала закружило самого князя Джелгэнгея. Последний, видя наступающий ураган, поднял свою пальму, пихая ей, как будто дрался». Из цитированных нарративов понятно насколько магически чтимыми были даже рядовые боевые копыя и промысловые пальмы в среде таежных охотников.

Необычно ярко символизм копыя проявился в случае, зафиксированном И. С. Вдовиным в 1933 г. на одном из удаленных чукотских стойбищ, обитатели которого после смерти девочки, случившейся в семье, воткнули в снег у входа в ярангу копые с привя-

занным красным головным платком. Чтобы разобраться в причинной связи данных событий, автор произвел небольшое расследование, в результате которого открылась следующая картина. Красный флаг символизировал *торвагыргын*, т. е. «новую жизнь, новое бытие», провозглашенное советской властью. При множестве значений этого термина приоритетным для чукчей оставалось понятие — будущее пребывание в загробном мире или «сверхъестественное бытие». Метафорической его вершиной при прежнем строе являлась нуминозная фигура русского царя, именуемого по-чукотски *тиркарым*, дословно «солнечный старшина, силач, начальник». Понятие утвердилось в чукотском лексиконе усилиями русской администрации, стремившейся начиная с XVII в. возвеличить русского царя до божественного существа, которому следует приносить в виде жертвы ежегодный ясак пушниной. Для чукчей это было равносильно жертвоприношению верховному духу. Теперь место царя, понаслышке, занял в ранге «верхнего божества» Ленин, цвет которого красный. Поклонение соответственно обернулось в сторону нового *тиркарым*.

В Сибири такие перверсии происходили повсеместно. К примеру, обские манси в сходной ситуации оценивали понятие «революция» в качестве нового «красного духа», гадали чем он отличается от прежних — белого и черного, соответственно доброго и злого духов. По словам И. С. Вдовина, в условиях перемены духовной власти красный флаг в воззрениях чукчей сменил икону [Вдовин, 1976: 235–239]. Однако при любом *тиркарым*, символом мужчины и его божества у чукчей оставалось копье. Именно его, с красным знаком нового «божества», установили обитатели стойбища по случаю смерти ребенка, символизируя, вероятно, тем самым, жертвенное посвящение умершей советской «новой жизни».

Заключение

Как можно заметить из приведенных выше текстов, стрелы и копья в метафизическом осмыслении чукчей объединяет ритуальное служение, но по внутреннему (служебному) ранжиру разделяет степень ритуальной приобщенности: промысловые и военные образцы в одном ранге, специальные (ритуальные) в другом. При этом все оружие наделялось одухотворяющей силой, в каждом его образце обитал индивидуальный дух-хозяин, руководивший и направлявший оружие в указанном человеком направлении. Чукчи считали, что не оружие и не охотник добыл зверя, его добыл дух оружия, заслуживающий в благодарность жертвенного кормления кровью убитого им животного. Полагали, что только после такой процедуры оружие сохраняло свои убойную силу в бою и удачливость на охоте.

Проведенное исследование показывает, что ритуалы с оружием, существовавшие и частично сохранившиеся у чукчей до сей поры, при всем их этническом своеобразии, укладываются в общесибирскую картину представлений о символических свойствах и назначении древкового оружия.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 19–09–00268 «Этноэнциклопедия чукотской культуры».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Антропова А. В. Вопросы военной организации и военного дела у народов крайнего северо-востока Сибири // СЭС. Вып. II. (ТИЭ. Новая серия. Т. 35). М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1957. С. 99–245.

Байбуурин А. К. Семиотический статус вещей в мифологии // Материальная культура и мифология. СМАЭ. Т. XXXVII. Л. : Наука, 1981. С. 215–226.

Богораз В. Г. Луораветланско-русский (чукотско-русский) словарь: с приложениями краткого очерка грамматики. М. : Либроком, 2011. 216 с.

Богораз В. Г. Материальная культура чукчей. М. : Наука, 1991. 224 с.

Богораз В. Г. Сказка о Чесоточном Шамане // Живая старина. 1899. Вып. II. С. 263–270.

Богораз В. Г. Чукчи. Ч. II. Религия. Л. : Изд-во Главсевморпути, 1939. 196 с.

Богораз В. Г. Чукчи: Социальная организация. М. : Либроком, 2011. 216 с.

Вальгьргин А. И., Нувано В. Н. Календарные праздники хатырских и ваежских оленеводов // Тропюю Богораза. Научные и литературные материалы. М. : Институт Наследования — ГЕОСБ, 2008. С. 218–223.

Вдовин И. С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л. : Наука, 1976. С. 217–253.

Вдовин И. С. Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) СМАЭ. Т. XXXIII. Л. : Наука, 1977. С. 117–171.

Веселовский Н. И. Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // Записки Вост. отделения Русского археологического общества. Пг. : Государственное изд-во, 1921. Т. 25: 1917–1920. С. 273–292.

Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси. Культовые места (XIX — начало XX в.). Новосибирск : Наука, 1986. 192 с.

Горбачева В. В. Обряды и праздники коряков. СПб. : Наука, 2004. 167 с.

Дэвлет Е. Г. «Люди» и олени в наскальном искусстве Чукотки // Фундаментальные проблемы археологии, антропологии и этнографии Евразии: к 70-летию академика А. П. Деревянко. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2013. С. 469–480.

Дэвлет Е. Г., Миклашевич Е. А., Мухарева А. Н. Материалы к своду петроглифов Чукотки (изображения в скоплениях I–III на Кайкуульском обрыве) // Изобразительные и технологические традиции в искусстве Северной и Центральной Азии / отв. ред. О. С. Советова, Г. Г. Король. М. ; Кемерово : Кузбассвузиздат, 2012. 288 с.

Ерофеева Н. Н. Лук // Мифы народов мира: энциклопедия. Т. 2. М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 75–77.

Каннисто А. Материалы к мифологии вогулов // Kannisto A. Materialien zur mythologie der wogulen. Перевод с нем. Р. А. Моссиенко. ГПНТБ СО АН СССР. Новосибирск, 1988. 310 с.

Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Т. I. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1994. 152 с.

Кирыак (Дикова) М. А. Древнее искусство Севера Дальнего Востока как исторический источник (Каменный век). Магадан : СВКНИИ ДВО РАН, 2003. 278 с.

Кирыак (Дикова) М. А. Загадочный мир древних граффити: по материалам поздне-неолитической стоянки Раучувагытгын I (Чукотка). Магадан : Кордис, 2012. 167 с.

Кищенко В. В. Знаковость стрелы в контексте «жизненного пути» (на примере этнической среды Сибири) // Вісник Маріупольського державного університету. Серія Історія. Політологія, 2012. Вип. 4–5. С. 49–57.

Корусенко М. А., Ожередов Ю. И., Ярзуткина А. А. Мифология сибирских татар в символах образов и вещей (опыты прочтения). СПб. : Петербургское Востоковедение, 2013. 264 с.

Кузнецова В. Г. Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских чукчей // Сибирский этнографический сборник. М. ; Л. : Наука, 1957. Вып. 2. С. 243–325.

Кулемзин В. М., Зоркальцева С. И., Сязи Е. Н. Вещь в традиционном мировоззрении хантов и музейная работа // Традиции и современность. Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 1998. С. 8–12.

Майнов И. И. Население Якутии // Якутия : сб. ст. / под ред. П. В. Виттенбурга. Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1927. С. 80–81.

Мелетинский Е. М. Палеоазиатских народов мифология // Мифы народов мира: энциклопедия : в 2 т. М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. Т. 2. С. 274–278.

Молл Т. А., Инэнликэй П. И. Чукотско-русский словарь. СПб. : Просвещение, 2005. 239 с.

Нефёдкин А. К. Военное дело чукчей (середина XVII — начало XX в.). СПб. : Петербургское Востоковедение, 2003. 352 с.

Ожередов Ю. И. Сакральные стрелы южных селькупов // Западная Сибирь глазами археологов и этнографов. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1999. С. 77–119.

Ожередов Ю. И. Локально-диалектная группа «шиешгула»: идейный контекст археологических источников (XVI–XVII вв.) : дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2006. 359 с.

Ожередов Ю. И. Архетипический «аттитюд» в изобразительном творчестве коренных обитателей Сибири // Творчество в археологическом и этнографическом измерении. Омск : Наука, 2013. С. 364–372.

Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск : Изд-во ТГУ, 1972. 424 с.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Владиславом Николаевичем Нувано, 1966 г. р., чукча, уроженец с. Ваеги. Запись № 1. 2020 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Евгенией, 1980 г. р., чукчанка, работает в оленеводческой бригаде, жительница с. Айон. Запись № 2. 2015 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Владимиром Михайловичем Етынкеу, 1954 г. р., чукча, житель с. Алькатваам. Запись № 3. 2020 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Мариной Вячеславовной Тильминой, 1979 г. р., чукчанка, жительница с. Илирней. Запись № 4. 2020 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Валентиной Владимировной Баум, 1949 г. р., чукчанка, уроженка с. Энурмино. Запись № 5. 2011 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью с Сергеем Петровичем Тнанькват, 1958 г. р., чукча, житель с. Конергино. Запись № 6. 2020 г.

Полевой материал автора (ПМА). Интервью со Светланой Петровной Бережной, 1970 г. р., чукчанка, жительница с. Илirianей. Запись № 7. 2020 г.

Потапов Л. П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // Советская этнография. 1934. № 3. С. 64–76.

Прокофьева Е. Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Труды ИЭ. Новая серия. Т. XVIII. Сибирский этнографический сборник. М.; Л.: Наука, 1952. С. 88–107.

Романова Е. Н., Игнатьева В. Б., Дьяконов В. М. Степная Арктика: Помнящая культура номадов Севера // Геокультуры Арктики: методология анализа и прикладные исследования. М.: Канон+: Реабилитация, 2017. 504 с.

Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М.: Наука, 1974. 646 с.

Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски Канады и Гренландии. М.: Наука, 1985. 670 с.

Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингиз-хана. М.: Восточная литература, 1997. 214 с.

Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.

Суслов И. М. Материалы по шаманизму у эвенков в бассейне р. Енисей: статья. 1935 г. // Архив Института этнографии. Ф. К-1. Оп.1, № 58. 115 л.

Тресиддер Д. Словарь символов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 448 с.

Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический Проект, 2008. 622 с.

Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции 1785–1795 гг. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1978. 176 с.

Willserslev R. The optimal sacrifice: A study of voluntary death among the Siberian Chukchi // American Ethnologist. 2009. Vol. 36. No. 4. Pp. 693–704 (на англ. яз.)

REFERENCES

Antropova A. V. Voprosy voennoi organizatsii i voennogo dela u narodov krainego severovostoka Sibiri [Questions of military organization and military affairs among the peoples of the extreme north-east of Siberia]. *SES. Vyp. II. (TIE. Novaia seriia. T.35)*. М.; Л.: Izd-vo AN SSSR, 1957. Pp. 99–245 (in Russian).

Baiburin A. K. Semioticheskii status veshchei v mifologii [Semiotic status of things in mythology]. *Material'naia kul'tura i mifologiya* [Material culture and mythology]. SAME. T. XXXVII. L.: Nauka, 1981. S. 215–226 (in Russian).

Bogoraz V. G. *Chukchi. Ch.II. Religiya* [Chukchi. Part II. Religion]. L.: Izd-vo Glavsevmorputi, 1939, 196 s. (in Russian).

Bogoraz V. G. *Chukchi: Sotsial'naia organizatsiia* [Chukchi: Social Organization]. М.: Librokom, 2011, 216 s. (in Russian).

Bogoraz V. G. *Luoravetlansko-russkii (chukotsko-russkii) slovar': s prilozheniiami kratkogo ocherka grammatiki* [Luoravetlan-Russian (Chukchi-Russian) dictionary: with annexes of a short outline of grammar]. М.: Librokom, 2011, 216 s. (in Russian).

Bogoraz V. G. *Material'naia kul'tura chukchei* [Material culture of the Chukchi]. M.: Nauka, 1991, 224 s. (in Russian).

Bogoraz V. G. Skazka o Chesotochnom Shamane [The Tale of the Scale Shaman]. *Zhivaia starina* [Living Antiquity], 1899, no. II. S. 263–270 (in Russian).

Devlet E. G. “Liudi” i oleni v naskal'nom iskusstve Chukotki [“People” and deer in the rock art of Chukotka]. *Fundamental'nye problemy arkheologii, antropologii i etnografii Evrazii: K 70-letiiu akademika A. P. Derevianko* [Fundamental problems of archeology, anthropology and ethnography of Eurasia: To the 70th anniversary of academician A. P. Derevianko.]. Novosibirsk: Izd-vo In-ta arkheologii i etnografii SO RAN, 2013. S. 469–480 (in Russian).

Devlet E. G., Miklashevich E. A., Mukhareva A. N. Materialy k svodu petroglifov Chukotki (izobrazheniia v skopleniakh I–III na Kaikuul'skom obryve) [Materials for the collection of petroglyphs of Chukotka (images in clusters I–III on the Kaikuul cliff)]. *Izobrazitel'nye i tekhnologicheskie traditsii v iskusstve Severnoi i Tsentral'noi Azii* [Fine and technological traditions in the art of North and Central Asia]. Otv. red. O. S. Sovetova, G. G. Korol'. M.; Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 2012, 288 s. (in Russian).

Gorbacheva V. V. *Obriady i prazdniki koriakov* [Rites and holidays of the Koryaks]. SPb.: Nauka, 2004, 167 s. (in Russian).

Eliade M. *Istoriia very i religioznykh idei: Ot kamennogo veka do elevsinskikh misterii* [History of Faith and Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries]. M.: Akademicheskii Proekt, 2008, 622 s. (in Russian).

Erofeeva N. N. Luk [Bow]. *Mify narodov mira. Entsiklopediia*. [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia]. T.2. M.: Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia, 1998. S. 75–77 (in Russian).

Etnograficheskie materialy Severo-Vostochnoi geograficheskoi ekspeditsii 1785–1795 gg. [Ethnographic materials of the North-Eastern geographical expedition 1785–1795] Magadan: Magadanskoe kn. izd-vo, 1978, 176 s. (in Russian).

Gemuev I. N., Sagalaev A. M. *Religiia naroda mansi. Kul'tovye mesta* (XIX — nachalo XX v.). [The religion of the Mansi people. Places of worship (XIX — early XX centuries)]. Novosibirsk: Nauka, 1986. 192 s. (in Russian).

Kannisto A. *Materialy k mifologii vogulov* [Materials for the mythology of the Voguls]. (Russ. ed.: R. A. Mossienko. Materialien zur mythologie der wogulen GPNTB SO AN SSSR. Novosibirsk, 1988, 310 s. (in Russian).

Karialainen K. F. *Religiia yugorskikh narodov*. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 1994, no I, 152 s. (in Russian).

Kir'iak (Dikova) M. A. *Drevnee iskusstvo Severa Dal'nego Vostoka kak istoricheskii istochnik (Kamennyi vek)* [Ancient art of the North of the Far East as a historical source (Stone Age)]. Magadan: SVKNII DVO RAN, 2003, 278 s. (in Russian).

Kir'iak (Dikova) M. A. *Zagadochnyi mir drevnikh graffiti: po materialam pozdneneoliticheskoi stoiarki Rauchuvagytgyn I (Chukotka)* [The mysterious world of ancient graffiti: based on materials from the late Neolithic site of Rauchuvagytgyn I (Chukotka)]. Magadan: Kordis, 2012, 167 s. (in Russian).

Kishchenko V. V. *Znakovost' strely v kontekste “zhiznennogo puti”* (na primere etnicheskoi sredy Sibiri) [The symbolism of the arrow in the context of the “life path” (on the example of

the ethnic environment of Siberia)]. *Visnik Mariupol'skogo derzhavnogo universitetu. Serii Istorii. Politologii* [Bulletin of the Mariupol State University. Series History. Political science], 2012, no. 4–5. S. 49–57 (in Russian).

Korusenko M. A., Ozheredov Iu. I., Iarzutkina A. A. *Mifologiya sibirskikh tatar v simvolakh obrazov i veshchei (opyty prochtenii)* [The mythology of the Siberian Tatars in the symbols of images and things (reading experiences)] SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2013. 264 s. (in Russian).

Kuznetsova V. G. *Materialy po prazdnikam i obriadam amguemskikh chukchei* [Materials on holidays and rituals of the Amguem Chukchi]. *Sibirskii etnograficheskii sbornik* [Siberian ethnographic collection] M.; L.: Nauka, 1957. S. 243–325 (in Russian).

Kulemzin V. M., Zorkal'tseva S. I., Siazii E. N. *Veshch' v traditsionnom mirovozzrenii khantov i muzeinaia rabota* [The Thing in the Traditional Worldview of the Khanty and Museum Work]. *Traditsii i sovremennost'* [Traditions and Modernity]. Tiumen: Tyumen State University. 1998. S. 8–12 (in Russian).

Mainov I. I. *Naselenie Iakutii* [Population of Yakutia]. *Iakutiia: sb. st.* [Yakutia: Sat. Art.]. pod red. P. V. Vittenburga. L.: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1927. S. 80–81 (in Russian).

Meletinskii E. M. *Paleoaziatskikh narodov mifologiya* [Paleoasian mythology]. *Mify narodov mira. Entsiklopediia: v 2-kh t.* [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia: in 2 volumes] M.: Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia, 1998, no. 2. pp. 274–278 (in Russian).

Moll T. A., Inenlikei P. I. *Chukotsko-russkii slovar'*. [Chukchi-Russian Dictionary] SPb.: Prosveshchenie, 2005, 269 s. (in Russian).

Nefedkin A. K. *Voennoe delo chukchei (seredina XVII — nachalo XX v.)*. [Military affairs of the Chukchi (mid-17th — early 20th centuries)] SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2003, 352 s. (in Russian).

Ozheredov Iu. I. *Sakral'nye strely iuzhnykh sel'kupov* [Sacred arrows of the southern Selkups]. *Zapadnaia Sibir' glazami arkheologov i etnografov* [Western Siberia through the eyes of archaeologists and ethnographers]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 1999. S. 77–119 (in Russian).

Ozheredov Iu. I. *Lokal'no-dialektnaia grupa "shieshgula": ideinyi kontekst arkheologicheskikh istochnikov (XVI–XVII vv.)*. *Diss. kand. ist. nauk* [Local-dialect group “shieshgula”: the ideological context of archaeological sources (XVI–XVII centuries). Ph. D. Thesis in History]. Barnaul, 2006, 359 s. (in Russian).

Ozheredov Iu. I. *Arkhetipicheskie "attitudy" v izobrazitel'nom tvorchestve korennykh obitatelei Sibiri* [Archetypal “Attitude” in the Fine Art of the Inhabitants of Siberia]. *Tvorchestvo v arkheologicheskoi i etnograficheskoi izmerenii* [Creativity in the Archaeological and Ethnographic Dimension]. Omsk: Izdatel'skii dom: Nauka, 2013. S. 364–372 (in Russian).

Pelikh G. I. *Proiskhozhdenie sel'kupov* [The origin of the Selkups]. Tomsk: Izd-vo TGU, 1972. 424 p.

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Vladislavom Nikolaevichem Nuvano, 1966 g. r., chukcha, urozhents s. Vaegi. *Zapis' №1 2020 g.* [Field material of the author (PMA). Interview with Vladislav Nikolaevich Nuvano, born in 1966, Chukchi, native of the village Vaegi. Record No.1. 2020].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Evgeniei, 1980 g. r., chukchanka, rabotaet v olenevodcheskoi brigade, zhitel'nitsa s. Aion. *Zapis' №2 2015 g.* [Field material of the author

(PMA). Interview with Evgenia, born in 1980, Chukchan woman, works in a reindeer herding brigade, resident of the village Ayon. Record No. 2 2015].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Vladimirom Mikhailovichem Etyнкеu, 1954 g. r., chukcha, zhitel' s. Al'katvaam. Zapis' № 3 2020 g. [Field material of the author (PMA). Interview with Vladimir Mikhailovich Etyнкеu, born in 1954, Chukchi, resident of the village Alcatvaam. Record No. 3 2020].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Marinoi Viacheslavovnoi Tyl'mynoi, 1979 g. r., chukchanka, zhitel'nitsa s. Ilirnei. Zapis' № 4 2020 g. [Field material of the author (PMA). Interview with Marina Vyacheslavovna Tylmina, born in 1979, Chukchanka, resident of the village Ilirney. Record No. 4 2020].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Valentinoi Vladimirovnoi Baum, 1949 g. r., chukchanka, urozhenka s. Enurmino. Zapis' № 5 2011 g. [Field material of the author (PMA). Interview with Valentina Vladimirovna Baum, born in 1949, Chukchanka, native of the village Enurmino. Record. 2011. No. 5].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu s Sergeem Petrovichem Tnanykvat, 1958 g. r., chukcha, zhitel' s. Konergino. Zapis' № 6 2020 g. [Field material of the author (PMA). Interview with Sergei Petrovich Tnanykvat, born in 1958, Chukchi, resident of the village. Konergino. Record No. 6 2020].

Polevoi material avtora (PMA). Interv'iu so Svetlanoi Petrovnoi Bereznoi, 1970 g. r., chukchanka, zhitel'nitsa s. Ilirnei. Zapis' № 7 2020 g. [Field material of the author (PMA). Interview with Svetlana Petrovna Berezhnaya, born in 1970, Chukchan woman, resident of the village. Ilirney. Record No. 7 2020].

Potapov L. P. Luk i strela v shamanstve u altaitsev [Bow and arrow in shamanism among the Altaians]. *Sovetskaia etnografiia* [Soviet ethnography]. 1934, no 3. S. 64–76 (in Russian).

Prokof'eva E. D. K voprosu o sotsial'noi organizatsii sel'kupov (rod i fratriia). [On the question of the social organization of the Selkups (clan and phratry)] *Tr. IE. Novaia seriia. T. XVIII. Sibirskii etnograficheskii sbornik* [Tr. IE. New episode. T. XVIII. Siberian ethnographic collection]. no 1. M.: L.: Nauka, 1952. S. 88–107 (in Russian).

Romanova E. N., Ignat'eva V. B., D'iakonov V. M. *Stepnaia Arktika: 'Pomniashchaia kul'tura nomadov Severa* [Steppe Arctic: 'Remembering the culture of the nomads of the North]. *Geokul'tury Arktiki: metodologiia analiza i prikladnye issledovaniia* [Geocultures of the Arctic: methodology of analysis and applied research] M.: Izd-vo "Kanon "ROOI "Reabilitatsiia", 2017, 504 s. (in Russian).

Skazki i mify narodov Chukotki i Kamchatki [Fairy tales and myths of the peoples of Chukotka and Kamchatka]. M.: Nauka, 1974, 646 s. (in Russian).

Skazki i mify eskimosov Sibiri, Aliaski Kanady i Grenlandii [Tales and myths of the Eskimos of Siberia, Alaska, Canada and Greenland] M.: Nauka, 1985. 670 s. (in Russian).

Skrynnikova T. D. *Kharizma i vlast' v epokhu Chingiz-khana* [Charisma and power in the era of Genghis Khan] M.: Vostochnaia literatura, 1997. 214 s. (in Russian).

Sodnompilova M. M. *Mir v traditsionnom mirovozzrenii i prakticheskoi deiatel'nosti mongol'skikh narodov* [Peace in the traditional worldview and practical activities of the Mongolian peoples]. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2009. 366 s. (in Russian).

Suslov I. M. Materialy po shamanizmu u evenkov v basseine r. Enisei (stat'ia) 1935 g. [Materials on shamanism among the Evenks in the river basin. Yenisei (article) 1935]. *Arkhiv Instituta etnografii* [Archives of the Institute of Ethnography]. Fund K-1, Inventory 1, File 58, fol 115 l (in Russian).

Tresidder D. *Slovar' simvolov* [Dictionary of symbols]. M.: FAIR-PRESS, 2001. 448 s. (in Russian).

Val'gyrgin A. I., Nuvano V. N. Kalendarnye prazdniki khatyrskikh i vaezhskikh olenevodov [Calendar holidays of the Khatyr and Vayezh reindeer breeders]. *Tropoiu Bogoraza. Nauchnye i literaturnye materialy* [By the Path of Bogoraz. Scientific and literary materials] M.: Institut Nasledia — GEOSB, 2008. S. 218–223 (in Russian).

Vdovin I. S. Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniiakh chukchei [Nature and man in the religious beliefs of the Chukchi]. *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniiakh narodov Sibiri i Severa (vtoraia polovina XIX — nachalo XX v.)*. [Nature and man in the religious beliefs of the peoples of Siberia and the North (second half of the 19th — early 20th centuries)]. L.: Nauka, 1976. S. 217–253 (in Russian).

Vdovin I. S. Religioznye kul'ty chukchei [Religious cults of the Chukchi]. *Pamiatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa (vtoraia polovina XIX — nachalo XX v.)* [Cultural monuments of the peoples of Siberia and the North (second half of the 19th — early 20th centuries)]. *SMAE*. T. XXXIII. L.: Nauka, 1977. S. 117–171 (in Russian).

Veselovskii N. I. Rol' strely v obriadakh i ee simvolicheskoe znachenie [The role of arrows in rituals and its symbolic meaning]. *Zapiski Vost. otdeleniia Russkogo arkheologicheskogo obshchestva* [Notes of the Eastern Branch of the Russian Archaeological Society]. Peterburg: Gosudarstvennoe izd-vo, 1921, no. 25, 1917–1920. S. 273–292 (in Russian).

Willerslev R. The optimal sacrifice: A study of voluntary death among the Siberian Chukchi. *American Ethnologist*, 2009, vol. 36, no. 4. S. 693–704 (in English).

Статья поступила в редакцию 25.12.2020

Принята к публикации 21.02.2021

Цитирование статьи:

Ожередов Ю. И., Ярзуткина А. А. Копья и стрелы в ритуалах чукчей // Народы и религии Евразии. 2021. Т. 26, № 1. С. 111–139.

Citation:

Ozheredov Yu. I., Yarzutkina A. A. Spears and arrows in the Chukchi rituals. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. Vol. 26, № 1. P. 111–139.